



Kader

Kelam Araştırmaları Dergisi
Journal of Kalam Researches

ISSN: 1309-2030

Cilt | Volume : 15

Sayı | Issue : 2

Temmuz | July : 2017

KADER

Kelam Araştırmaları Dergisi
Journal of Kalam Researches
ISSN: 1309-2030
Cilt: 15, Sayı: 2
Temmuz/2017

**Sahibi / Owner**

İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalları

Editörler / Editors

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / Ankara Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / Marmara Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / Karabük Ü.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / Ankara Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / Marmara Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / Karabük Ü.
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / 29 Mayıs Ü.
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / Marmara Ü.
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / Erciyes Ü.
Arş. Gör. Abdulkerim İskender SARICA / Siirt Ü.
Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR / Konya NEÜ.
Arş. Gör. Bilal KIR / Amasya Ü.
Arş. Gör. Hasan CANSIZ / Konya NEÜ.
Arş. Gör. Muhammed Bilal GÜLTEKİN / Siirt Ü.
Arş. Gör. Muhammed Mustafa SANCAR / Siirt Ü.
Arş. Gör. Osman SEZGİN / Marmara Ü.
Arş. Gör. Oğuz BOZMAOĞLU / Karabük Ü.
Arş. Gör. Ömer SADIKER / Çukurova Ü.
Arş. Gör. Sibel KAYA / Erciyes Ü.
Arş. Gör. Tuğba GÜNAL / Ankara Ü.

Kurumsal İletişim / Official Contact

<http://dergipark.gov.tr/kader>
kaderdergi@gmail.com

Editör İletişim / Editorial Contact

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mahir İz Cad. No. 2 Üsküdar/ İSTANBUL
mehmet.bulgen@marmara.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ
KBÜ İlahiyat Fakültesi
Karabük Üniversitesi Balıklar Kayası Kampüsü
78050 /KARABÜK
s.mutekellim@gmail.com

Teknik İletişim / Technical Contact

Ahmet Mekin KANDEMİR
ahmetmekin@hotmail.com
Hasan CANSIZ
hcansiz@gmail.com

Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

EBSCO HOST
DOAJ (Directory of Open Access Journals)
SOBİAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini)
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

Yayın Politikası

Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER) yılda iki kez yayımlanan hakemli, akademik bir alan dergisidir. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Dergimizde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları KADER'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir.

Tasarım / Design

Hasan CANSIZ
Ahmet Mekin KANDEMİR

Sayı Hakemleri / Reviewers of the Issue

Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ (Marmara Ü.)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Konya NEÜ)
Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU (Uludağ Ü.)
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Konya NEÜ)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Ü.)
Doç. Dr. İsmail ŞİK (Çukurova Ü.)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü.)
Doç. Dr. Osman DEMİR (ÇOMÜ)
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYGAN (Siirt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Hilmi KARAÇAĞ (Gümüşhane Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN (Marmara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Nail KARAGÖZ (Osmaniye KAÜ)
Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL (Balıkesir Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT (Abant İBÜ)
Dr. Fatma AYGÜN (Milli Eğitim Bakanlığı)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Hüseyin ATAY (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Cihat TUNÇ (Erciyes Ü.)
Prof. Dr. M. Saim YEPREM (İstanbul Aydın Ü.)
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT (Ankara Ü.)
Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ (Uludağ Ü.)
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Ü.)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Ü.)
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Konya NEÜ.)
Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)
Prof. Dr. Osman KARADENİZ (Dokuz Eylül Ü.)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Konya NEÜ.)
Prof. Dr. Muammer ESEN (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU (Uludağ Ü.)
Prof. Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU (DİB)
Prof. Dr. Adil BEBEK (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Ramazan BİÇER (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Mehmet BULUT (Dokuz Eylül Ü.)
Prof. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU (KSÜ.)
Prof. Dr. Halife KESKİN (Çukurova Ü.)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü.)
Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Hülya ALPER (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Mahmut AY (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN (SDÜ.)
Prof. Dr. Hilmi DEMİR (Hitit Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Eskişehir OGÜ.)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Konya NEÜ.)
Prof. Dr. İsa DOĞAN (Ondokuz Mayıs Ü.)
Prof. Dr. İsa YÜCEER (Bitlis Eren Ü.)
Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ (DİB)
Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Ü.)
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (OMÜ.)
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Mehmet BAKTİR (Cumhuriyet Ü.)
Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Ü.)
Prof. Dr. Musa KOÇAR (SDÜ.)
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU (İst. 29 Mayıs Ü.)
Prof. Dr. Özcan TAŞÇI (ÇOMÜ.)
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ (R.T. Erdoğın Ü.)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN (Fırat Ü.)
Prof. Dr. Nadim MACİT (Ege Ü.)
Prof. Dr. Galip TÜRCAN (SDÜ.)
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Ü.)
Prof. Dr. Ahmet ERKOL (Mardin Artuklu Ü.)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Ü.)
Prof. Dr. Sinan ÖGE (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Ü.)
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Adıyaman Ü.)
Prof. Dr. Muhammet YAZICI (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. H. Sabri ERDEM (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Murat SERDAR (Erciyes Ü.)
Doç. Dr. Harun IŞIK (Erciyes Ü.)
Doç. Dr. İsmail ŞIK (Çukurova Ü.)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü.)
Doç. Dr. Osman DEMİR (ÇÖMÜ)
Doç. Dr. Murat MEMİŞ (Dokuz Eylül Ü.)
Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU (Uludağ Ü.)
Doç. Dr. Sabri YILMAZ (Akdeniz Ü.)
Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Recep ARDOĞAN (KSÜ)
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR (R.T. Erdoğın Ü.)
Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI (Nevşehir H.B.Ü.)
Doç. Dr. Hasan Tevfik MARULCU (SDÜ)
Doç. Dr. Arif AYTEKİN (Düzce Ü.)
Doç. Dr. N. Kemal OKUMUŞ (R. T. Erdoğın Ü.)
Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ (Yüzüncü Yıl Ü.)
Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ (Kilis 7 Aralık Ü.)
Doç. Dr. Yunus CENGİZ, (Mardin AÜ.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULÇEN (Marmara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. M. Selim YILMAZ (Karabük Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL (Balıkesir Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT (Abant İBÜ.)
Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT (İnönü Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Gümüşhane Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA, (Gümüşhane Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (Gaziosmanpaşa Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK (Konya NEÜ)
Yrd. Doç. Dr. Hikmet Y. MAVİL (Abant İBÜ)
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR (R. T. Erdoğın Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN (Kafkas Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL (Abant İBÜ)
Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA (SDÜ)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN (İnönü Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ (Dicle Ü.)
Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK (Çukurova Ü.)
Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE (Harran Ü.)
Yrd. Doç. Dr. İsmail BULUT (Atatürk Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Lütfi CENGİZ (Konya NEÜ)
Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş AÜ.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet İLHAN (Dokuz Eylül Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ (Erzincan Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ (Trakya Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa CAN (İstanbul Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Orhan AKTEPE (Erzincan Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mürsel ATA (İğdır Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YILDIZ (Karabük Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU (Harran Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet CEYLAN (Mardin AÜ.)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet SÜRÜRİ (Yalova Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER (Hitit Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Selim SANC AKLI (Yalova Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ (Mardin AÜ.)
Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR (Harran Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Osman DEMİRCİ (KATÜ)
Yrd. Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP (Mardin AÜ.)
Yrd. Doç. Dr. Züleyha BİRİNCİ (KATÜ)
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN (Siirt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Recai ÇETRES (Kocaeli Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Metin YILDIZ (Yüzüncü Yıl Ü.)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

XV Editörden
Editorial

Makaleler – Articles

- 275-282 Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Dini Anlamada Yöntem Sorunu: “Hasan Hanefî Örneği”
The Problem of Methodology in Understanding the Religion: “The Example of Hasan Hanafi”
- 283-302 Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT
Tûsî'nin Filozof ve Kelâmcı Olarak Savunduğu İki Farklı Haşîr Anlayışı
Two Different Ideas on Resurrection Defended By Tûsî as Philosopher and Mutakallim
- 303-318 Yrd. Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU – Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK
Fahreddin Er-Râzî'ye Göre Nübüvvetin İspatı
Proofs of Prophethood According to Fakhr Al-Din Al-Râzî
- 319-342 Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA
İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaf ve Delalet Bakımından İtikadi Konularda İcmâ
Dispute About The Position of İjma Besides The İjma in Subjects of Faith in Terms of Proof
- 343-361 Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR
Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı
The Contribution of Gazzali to Social Peace in the Framework of Takfir and Ta'wil Theories
- 362-389 Arş. Gör. Sare Levin ATALAY – Prof. Dr. Osman Caner TASLAMAN
Natüralizm ve Teizm Açısından Akıl Delilinin Değerlendirilmesi
An Evaluation of the Argument from Reason with Regard to Naturalism and Theism
- 390-401 Dr. Fehmi SOÇUKOĞLU
Mütekadimîn Kelâm Dönemi Şiî Kaynaklarda Bedâ - Levh-i Mahfûz İlişkisi
The Relation Between Beda - Levh-i Mahfuz in Early Shiite Sources
- 402-420 Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN
Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İcâzı
The Psychological Miracle of the Qur'an in the Context of Proof of Being Messenger of Allah
- 421-445 Dr. Abdullah NAMLI
Ulûhiyet Bağlamında İslam'ın Matematiksel Olmayan Yönü
Non-Mathematical Aspects of Islam in the Context of the Godhead

Araştırma Notları – Research Notes

- 446-451 Arş. Gör. Hafzullah GENÇ
Eşarî ve Eşarîlik İlişkisi Üzerine Notlar

Tercümelere – Translations

452-492 Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot
Menhecû'r-Rasûl sallallâhu aleyhi ve sellem fi terbiyeti ashâbihî akadiyyen

493-519 Arş. Gör. Ayşe Betül TEKİN
Varlık ve Mahiyet. Arap-İslâm Felsefesi ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri
Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology

Tanıtlar - Reviews

520-529 Arş. Gör. Betül YURTALAN
Beklenen Kurtarıcı İnanıcı

530-541 Arş. Gör. Zeynep ŞEKER
Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu (12-13 Mayıs 2017, Van)

542-548 Büşra GÜNSÜZ
Dini Temsil Sorunu Sempozyumu (28-29 Nisan 2017, Erzurum)

549-563 Yayın Esasları
Publication Standards

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli hocalarımız ve sevgili okurlar,

Kelâm Araştırmaları Dergisinin 15. yılını geride bırakırken XV/II. sayısında yepyeni bir mizanpajla karşınızda bulunmanın sevinci içindeyiz. İlk defa 2003 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz bu süreç zarfında yılda iki defa kesintisiz bir şekilde yayınlanarak bir sürekliliğe sahip olduğunu gösterdi. Bu yapılırken aynı zamanda kaliteden de ödün verilmemesi ve akademik yayın kaidelerine titizlikle riayet edilmesi dergimizin akademik çevrelerde saygın bir yer edinmesini sağladı. Dergimizin bu konuma gelmesinde şu anki yönetimin olduğu kadar geçmiş dönemde editörlük, yayın kurulu üyeliği ve hakemlik görevi üstlenen hocalarımızın da katkıları oldu. Ancak en büyük katkının, onu yazılarıyla besleyen yazarlarımıza ve ilgiyle takip eden okuyucularımıza ait olduğunu belirtmek isteriz.

Değerli hocalarımız ve kıymetli takipçilerimiz,

Öncelikle, böylesine zengin bir içerikte çıkan sayımıza katkıda bulunan yazarlarımızı tebrik eder, çalışmalarının artarak daha da nitelikli bir şekilde devam etmesini temenni ederiz. Bu yazıların değerlendirilmesi ve ilim dünyasına kazandırılması sürecinde değerli zamanlarını ayırıp katkılarını esirgemeyen sevgili hakemlerimize de ayrıca teşekkür ederiz. Son olarak, başından sonuna zahmetli bir süreci tamamlayan sevgili yayın kurulu üyesi hoca ve arkadaşlarımıza şükran duygularımızı ifade etmek isteriz.

Bu vesileyle bütün hocalarımıza ve okuyucularımıza içten selam, sevgi ve saygılarımızı sunuyoruz.

Editörler a.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN



DİNİ ANLAMADA YÖNTEM SORUNU: “HASAN HANEFİ ÖRNEĞİ”

Ramazan ALTINTAŞ

Prof. Dr., Konya NEÜ. AK. İlahiyat F.

ramazanaltintas59@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-0573-8456

Öz

Dinde hakikati, Allah'ın maksadı ortaya koyar. Din bilginleri dini metinlerden hareketle Allah'ın maksadını ortaya çıkarmada tekli ve çoklu yöntemler üzerinde durmuşlardır. Dini sosyal bir fenomen olarak değerlendiren Hasan Hanefi, sosyal bilimlerin yöntemini dini bilimlere de uygulamıştır. Ona göre dini ilimlerin yöntemi, sosyal bilimlerin yöntemiyle aynıdır. Sosyal bilimlerin yöntemi gibi dini bilimler de değişik yöntemlerle anlaşılabilir. Hasan Hanefi, düşünce tarihinde dini anlamada tek yöntem uygulamalarını çeşitli nedenlere bağlar. Bunların belli başlıları şunlardır: Yorum tekelciliği, dini otoritenin siyasallaşması, geleneğin dinileştirilmesi, dini metinlerin literal açıdan yorumlanmasıdır. İşte bu anlayış biçimlerine karşı çıkan Hasan Hanefi, ilahi dinlerin mesajlarını anlamada çoklu yöntemin çözüm olacağını ileri sürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Yöntem, dini bilimler, gelenek, din, siyaset, akıl, nas/dini metin.

THE PROBLEM OF METHODOLOGY IN UNDERSTANDING THE RELIGION: “THE EXAMPLE OF HASAN HANAFİ”

Abstract

It is Allah's intention that determines the Truth in religion. Religious scholars have expressed single and multiple methods in exploring His intention. Hasan Hanafi, who accepts the religion as a social phenomenon, applied the method of social sciences also on religious sciences. According to him, the method of the religious sciences is identical with that of the social sciences. Just as the method of social sciences, religious sciences can be understood by means of various methods. Hasan Hanafi bases the single method applications in understanding religion within the history of thought on various reasons. The main reasons are; the monopoly of interpretation, the politicization of the religious society, the religization of tradition, and the interpretation of the religious texts from the literal point.

Key words: Methods, Religious Sciences, Tradition, Religion, Politics, Intellect, Nass/Religious Text.

Atıf: Ramazan Altıntaş, “Dini Anlamada Yöntem Sorunu: Hasan Hanefi Örneği”, *KADER*, 15/2 (2017), 275-282.

Giriş

Bu makalemizde Hasan Hanefi'nin "*dini anlamada yöntem*" konusundaki görüşleri üzerinde duracağız. Bilindiği gibi İslam bilginlerine göre din, akıl sahiplerinin kendi irade ve istekleriyle tercih ettiği bizzat hayrolan ve peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere götüren ilahi kurallar bütünüdür.¹ Bu anlamda bir bütün olarak din, insanın Allah'la, hemcinsleriyle ve varlıkla olan ilişkilerini düzenleyen değerler manzumesini ihtiva eder. Dinde hakikati, Allah'ın maksadı ortaya koyar. Bu sebeple din bilginleri, Allah'ın buyruklarındaki maksadı ortaya çıkarmak için doğru bir akıl yürütme sayesinde elde edilen neticeye bizi ulaştırmada bir vasıta olan değişik yöntemler geliştirmişlerdir.

I. Sosyal Ve Dini İlimlerde Çoklu Yöntem

Hasan Hanefi, dini doğru anlama konusundaki görüşlerini ortaya koymaya "*dini anlamada tek bir yöntem var mıdır?*" şeklinde bir soruyla başlar. Onun ifadesine göre din; psikolojik, ahlaki, sosyal, siyasi, kanuni, lisanî ve tarihi gibi çeşitli yönleri olan sosyal bir fenomendir. Bundan dolayı dinin anlaşılması insani ilimlere doğrudan bağlantılıdır. Çünkü sosyal fenomenler, değişken olup, konusu ve yöntemi sabit değildir. Dolayısıyla dinin anlaşılmasında yöntem de sabit olmaz. Buradan hareketle söylemek gerekirse, dini ilimlerin yöntemi, aynı şekilde sosyal ilimlerin yöntemi gibidir. Nasıl ki, her bir sosyal ilim kendisine özgü farklı yöntemleri içerirse, dini ilimler de kendilerine özgü farklı yöntemleri içerir. Örneğin, mukayeseli dinler tarihi, gelişmiş tarihi fenomenlerde olduğu gibi dinin incelenmesinde tarihsel yöntemle uyuşur. Bu mukayese dinin temelleri ve gelişimi arasındadır. Din sosyolojisi, ahlak, sanat ve felsefe fenomenlerinden biri gibi toplumda dinin oluşum keyfiyetinin bilinmesi için sosyolojik yöntemi uygular. Filoloji, dini söylemin (hitabın) incelenmesi ve söylemin haberi cümle mi yoksa inşai cümle mi olduğunun bilinmesi için dil yöntemini tatbik eder. Din psikolojisi, ferdin değişimi, gelişimi ve çöküşü ile bağlantılı psikolojik fenomenlerde olduğu gibi dinin anlaşılması için bütün boyutları ile Psikoloji yöntemini kullanır. Din antropolojisi, insanın gelişimi ile olgunlaşmış insani fenomenlerde olduğu gibi dinin öğrenilmesi için Antropoloji yöntemini tercih eder. Sonra bunların tamamı, tarihi, sosyal, siyasi, iktisadi, ahlaki, psikolojik, dil ve estetik açıdan bütün yönleriyle din fenomeninin anlaşılması için bütün bu yöntemlerin arasını bir araya toplayan nas (nakil) ve te'vil (hermenötik) ilmine eklenmiştir. Özetle, dinin anlaşılması için tek bir yöntem olmaz. Bilakis dini fenomenin yönlerinin çokluğu sebebiyle yöntemlerin de çokluğu söz konusudur. Din, yönü tek olan bir fenomen değildir. Aksine yönleri, yöntemleri, yorumları ve neticeleri çoktur ve yöntemlerin çokluğu mükemmelliğe götürür.²

¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (Kahire, 1987), s. 141.

² Hasan Hanefi, *Hısâru'z-Zeman el-Mâzi ve'l-Müstakbel*, (Kahire: 2006), s. 733-34.

II. Dini Anlamada Tek Yöntem Uygulamasının Nedenleri

Hasan Hanefî'ye göre tarihsel süreçte hem Hıristiyan ve Yahudi dünyasında hem de İslam Âleminde dinin çoklu yöntemlerle anlaşılmasının önünde birçok engelden bahsedilebilir. Bu engellerin belli başlıları şunlardır:

a. Yorum Tekelciliği

Dinin anlaşılması için tek bir yöntem uygulamak, yorumu tekeline alan ve isabet etmek şöyle dursun yorumlarının çoğu hatalı olan dini otoritenin varlığı için bir yatıştırıcıdır, iyileştiricidir. Bundan dolayı Hıristiyanlık tarihinde ortaya çıkan Protestanlık gibi dini reform hareketleri, dini otoriteye, kilise otoritesine ve papazların (din adamlarının) masumiyetine karşı ortaya çıkmıştır. Aynı dini otorite Yahudilikte de mevcuttur. Yahudilikte özgürlükçü düşünürlerin –bunlardan biri *Spinoza*'dır (ö. 1677) ki görüşlerinden dolayı ölümle tehdit edilmiştir- hepsini tekfir eden "*sanhadrin*" otoritesi vardır. Yine çağdaş asırda kilisenin kararı ve teftiş mahkemesi sonucu evrenin sonsuzluğu hakkında yeni bir nazariye ortaya koyduğu için *Cordano Bruno* (ö. 1600) Roma'da yakılmıştır. *Galile* (ö. 1642) ise, dünyanın güneş etrafında döndüğünü söylediği için hapsedilmiştir. Çünkü kilise otoritesi, dinin anlaşılması için yorumu tekeline alarak ve de otorite talep ederek sadece kendi anlayış ve yöntemleri olan tek bir yöntemin varlığına inanıyordu.³ Zira onlara göre hakikat, din adamlarının ortak ürünü olan Kilise teolojisinde mevcuttur. Bunun dışında bir hakikat aramak, Tanrı'ya başkaldırmakla eş değerdedir.

Hıristiyan ve Yahudi âleminde bunlar olurken İslam tarihinde de münferit vak'alar da olsa bunlara benzer yaklaşımlar yaşanmıştır. Örneğin, İslam toplumlarında dini otoriteyi temsil eden fıkıhçılar tarafından ünlü sufi *Hallacı Mansur* (ö. 309/922) "ene'l-Hak" dediği için küfürle ve dinden çıkmakla itham edilerek idam edilmiş; Mutezile mezhebinin ilk önderlerinden olan *Ca'd bin Dirhem* (ö. 124/742) kurbanlık hayvana bedel olarak bayram namazından sonra boğazlanmış; İbnü'l- Mukaffa (ö. 140/957) ise zındıklıkla itham edilerek öldürülmüştür. İşte, Hasan Hanefî'ye göre doğu ve batıdan verilen bu örnekler, dinde yorum tekelciliği olup, çoğulcu din anlayışlarının önünde en büyük engel olarak görülmektedir.⁴

Sanhadrin: Yunanca synedrin (bir konsil) kelimesinden gelen sanhadrin, Hz. İsa zamanında Kudüs'te bulunan en yüksek hukuk kurumunu ve Yahudi konsilini ifade eder. Yahudi dünyasının problemleriyle ilgilenmek, vergileri toplamak ve sivil bir mahkeme olarak çalışmak bu kurumun yaptığı başlıca görevler arasındadır. Nitekim Hz. İsa'ya ölüm cezasını sanhadrin vermiştir. Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1998, s. 332.

³ Bkz. Hanefî, *Hısârü'z-Zaman*, s. 731-32.

⁴ Hasan Hanefî, "Direniş Kültürü", çev. İsa Özkan, *Doğudan Dergisi*, 1/2 (2007), 31; Hanefî, *Hısârü'z-Zaman*, s. 732.

b. Dini Otoritenin Siyasallaştırılması

Tarihte, din ve siyaset iki ayrı otorite gücü olduğu gibi, yönetsel anlamda da dini ve siyasi otorite biçimleri iki güç olarak birlikte değerlendirilmiştir. Siyasi otoritenin dini otoriteye boyun eğdiği bir iktidar biçimi olan "*dini monarşiler*" bunun en açık örnekleridir. Bu tarz yönetim biçimlerinde bazen siyasi otorite, dini otoriteye; yerine göre dini otorite de siyasi otoriteye boyun eğmekle kalmamış, kimi zaman da dini ve siyasi otorite iç içe geçmiş bir görüntü arz etmiştir.

İşte Hasan Hanefi, dini anlamada tek bir yöntemi zorunlu kılan ve dinin farklı yorum biçimlerinin alanını daraltan bu bakış açısına iç içe girmiş dini ve siyasi otoriteyi neden olarak gösterir. Onun ifadesine göre, tarihsel süreçte, dini ve siyasi iki otoritenin iç içe girmiş olması, daima siyasi otoritenin yararına sonuçlanmıştır. Nasıl ki siyasi otorite dini anlamada tek yöntemi zorunlu kılmakla, muhaliflerini engellemiş olursa, aynı şekilde, dini otorite de, tek bir din anlayışını zorunlu kılmakla, diğer dini muhalifleri engellemiş olur. Çünkü yanlış ve kötüye kullanılan din anlayışı, siyasi tahakküm için iyi bir araçtır. İslam siyasi düşünce tarihinde, geçmişte ve günümüzde dini ve siyasi otoritelerin her ikisi de şu âyetten hareketle toplumları itaate çağırır: "*Ey iman edenler! Allah'a, resulüne ve sizden olan emir sahibine itaat edin.*"⁵ Her iki otorite, bu ayetteki itaat emrine isyan etmeyi; küfür, başkaldırı, dinden dönme (irtidat) ve yönetim düzenini devirmek sayar. Aynı şekilde Orta çağda Kilise, Batı'da dini ve siyasi otoriteyi birlikte temsil etmiştir. Bu hususta Papa ile İmparator arasında herhangi bir fark yoktur.⁶ Bilindiği gibi bu durum, Hıristiyanlık tarihinde dini ve siyasi iki otorite arasında 30 yıl süren din savaşlarına yol açmıştır. Dört yılı kapsayan görüşmeler neticesinde (1644-48) Westfalya Anlaşmasıyla bu savaş sona erdirilmiştir. Temeli "*Kayser'in hakkını Kayser'e Tanrının hakkını Tanrıya ver*"⁷ şeklindeki Hz. İsa'nın sözüne atıfla, dini ve dünyevî otorite birbirinden ayrılmak suretiyle dini ve siyasi otorite arasında kavga bitirilmiştir.

Hasan Hanefi'nin de vurguladığı gibi, sübjektif açıdan yaklaşılacak din fenomeni, tarih boyunca siyasi otoritenin çıkarlarına hizmet edecek şekilde yorumlanmış, bu konuda gerek doğuda ve gerekse batıda, bir takım din ve siyaset adamları dayanışma içerisine girmişlerdir.⁸ Hasan Hanefi, Arap ülkelerinde siyasi otorite savaş istediği zaman hemen; "*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir, siz asla haksızlığa uğratılmazsınız*"⁹ ayetini delil olarak getiren; siyasi yönetim, barış istediğinde; "*Eğer onlar barışa eğilim*

⁵ Nisa, 4/59

⁶ Hanefi, *Hısarü'z-Zeman*, s. 733; Hanefi, "*Direnış Kültürü*", s. 32; Hasan Hanefi, "*Mesâdirü'l-Kahr Beyne'd-Dîn ve's-Siyase*", <http://www.alarabiya.net/views/2006/12/16/29947>, Erişim Tarihi: 15.02.2007

⁷ Bkz. Matta, 23/21.

⁸ Bkz. Hanefi, "*Mesâdirü'l-Kahr Beyne'd-Dîn ve's-Siyase*".

⁹ Enfâl, 8/60

gösterirlerse, sen de ona eğilim göster ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O, iştiridir, bilendir"¹⁰ âyetini dillendiren, yine siyasi otorite, komünizmden söz ettiğinde: "İnsanlar üç şeyde ortaktır: Su, Ot, Ateş"¹¹, gibi rivayeti seslendiren, aynı şekilde siyasi otorite kapitalizm istediğinde ticaret, kazanmanın kaynağıdır diyerek; "...aranızda anlaşmış olduğunuz bir ticaret hariç....."¹² âyetini delil olarak ileri süren fakihlerle siyasilerin dayanışma örneklerini verir.¹³ Hasan Hanefi'ye göre yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi İslam siyasi düşünce tarihinde despotizmini akîde ve fıkıh alanında kullanmak suretiyle "dışlamacı ve dayatmacı" bir tavır takınan Müslüman zihniyetlerde çoğulcu değil, tekil bir dini anlama yöntemi benimsenmiştir. Burada her iki taraf güvenlik düşüncesinden hareketle kendi otoritesini egemen kılma içgüdüsüyle yola çıkmıştır.

c. Geleneğin Dinileştirilmesi

Max Weber (1864-1920), üç tip otorite biçiminden söz eder. Bunlardan birisi de "geleneksel otorite"dir.¹⁴ Geleneksel otoritelerde patriyark ya da patrimonyal özellikler taşıyan yöneticiler söz sahibidir. Böyle bir sistemde kanunlara değil, geleneklerin tayin ettiği efendilere inanılır ve güvenilir. Özgürlük eksenli çoğulcu bir yönetime dayalı olmayan tekil din yorumları, dinî monarşilere dayalı yönetim tarzlarında istibdat olgusunun gelişmesine güç verir. Bu nedenle despotik toplum yapılarında, yönetime ve güce sahip olduğunda karşıt düşünceleri etkisiz hale getirmede fiziki pek çok tedbir devreye sokulur. Böyle bir siyaset izleme, "ötekine" düşünce açıklama ve düşüncelerini siyasete taşıma gibi taleplerini olabildiğince kapatma sonucu, toplumun din, hatta düşünce ve sosyal hayatında içe kapanma, taklitçilik, aşağılanma ve gelecekte ümit kesme gibi kötümser duyguların mayalanmasına yol açar.

Hasan Hanefi'ye göre, tek din yorumunu tercihte geleneksel otoritenin baskısı büyük rol oynamıştır. Bu sebeple o, "geleneğin dinileştirilmesi" üzerinde durur. Çünkü burada "gelenek" kutsallaştırılır. Bilindiği gibi gelenek, toplumsal bilinçte önceleri dünyevî kurallar bütünü olarak algılanırken belli bir süreçten sonra dinî bir nitelik kazanmaya başlar. Zira geleneğin dinileştirildiği bir toplum, açık toplum olmanın önüne aşılmaz duvarlar örür. Neticede geleneğin otoritesi; toplum, tarih, zaman ve mekândan çıkarak anakronizme götürmede etkili olur. İnsanoğlunun yaptıkları ve icatları olan gelenek, zafer anlarında icat edilir, yenilgi vakitlerinde de taklit edilir. Zaman içerisinde gitgide, gelenek ve mukaddes, tek bir şey olur. Hıristiyanlık tarihi açısından olaya bakılacak olursa, orta çağda ataların görüşü olan gelenek, otoritenin kaynağına dönüştüğü gibi din için de ilk kaynak olmuştur.

¹⁰ Enfâl, 8/ 61

¹¹ Ebu Davut, *Sünen*, "Buyu" 60.

¹² Nisa, 4/129

¹³ Hanefi, *Hırsaru'z-Zeman*, s. 733.

¹⁴ MaxWeber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich. (Berkeley : Unuversity of California Press, 1978), vol.2, 216, 439; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987), s. 81. Ayrıca şu kaynaklara da bk. Richard Sennet, *Otorite*, çev. Kamil Durand, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992), s. 27-28.

Bilakis kitabın kendisi, ilk Mesih cemaatine imandan sayılan İncillerde olduğu gibi gelenek de aynı kaynak olarak görülmüştür. İşte bundan dolayı, Protestan Hıristiyanlık, kaynağın birleşmesine yani kitap ve geleneğin izdivacına isyan etmiş; "kaynak tektir, o da İncil'in köklerine dönmektir" denilmek suretiyle Papaların masumiyetini, kilise ve babaların otoritesini inkâr etmiştir.¹⁵

İslam toplumlari hicrî IV. yüzyıla girerken içtihat kapısının açık olduğunu savunanlarla içtihat kapısının kapalı olduğunu savunanlar arasında iki farklı görüş belirginlik kazanmıştır. İctihat kapısının açık olduğu dönem, kurucu müçtehit imamlar eliyle olgunlaşan İslam düşüncesinin ilk merhalesini teşkil ederken; artık "ictihat kapısı kapanmıştır" denilen dönem, büyük mezhep imamlarının öğretilerinin taklit edilmeye başlandığı dönemi teşkil etmiştir. Özellikle hicrî V. Yüzyılın başlarından itibaren; sûfi tarikatlarda ve medreselerde tekrar ve hazırı tüketme gibi, salt, mezhep imamlarının öğretilerinin taklit edildiği dinî bir zihniyet dönemine girilmiştir. Mukallitliğin koyulaştığı bu tarihi dönemlerden sonra İslam Dünyası, tabiri câizse, uzun sürecek dogmatik bir uykuya dalmıştır. Hasan Hanefî'ye göre Şevkânî ve Tahavî'nin içtihadın önemi ve taklitçiliğın zararları konusunda yazmış oldukları kitaplar bile taklitçiliği durdurmaya ve içtihadı yaygınlaştırmaya yetmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de taklit ve mukallit tenkit edilmektedir diyen Hasan Hanefi, görüşlerine delil olarak şu âyeti getirir: "Muhakkak biz, babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız derlerdi."¹⁶ Hasan Hanefî'ye göre, dini anlama konusunda çoğulcu yöntemle geçişin en önemli engellerinden birisi de geleneğın otoritesidir.¹⁷

d. Dini Metinleri Salt Lafzî Açından Yorumlama

Bu zihniyet, salt dini metinlere bağlı, içtihadı yer vermeyen, bu nedenle inanırken ve yaşarken tarihsel, sosyal ve kültürel şartları dikkate almayan dar bakışlı bir çeşit dini metinciliği temsil eder. Zahirî metincilik temel olunca, rasyonel düşünce ortadan kalkar. Körü körüne metincilik, çağdaş hükümler çıkarma hususunda bütün kapıları kapatmakla kalmaz, yeni olan her şeye karşı çıkar. Dışlamacı dini anlama biçimine sahip olan bu zihniyet, bugünün diliyle değil, Ortaçağın teolojik ve hukuk diliyle konuşur. Entegrist bir zihni şablona sahip olan bu zihniyet, geçmiş olduğu gibi bugüne taşımaktan yana bir eğilim gösterir.

Hasan Hanefi, dini metinleri literal/harfi yöntemle anlama çabalarının arka planında, nasların manasını koruma düşüncesinin yattığını ifade eder. Bu zihniyete göre sanki mana salt lafızdadır; zihin, vakıa, akıl ve tarih ondan ayrı olamaz. Aksine literal denilen harfi anlayış, teorik bir zorlama olup; akli, nassı ve vakıayı inkârdır. Böyle bir durum, hasımları tekfire, dini davranışlarda aşırılığa götürmekle kalmaz, "eşyada asıl olan mubahlıktır" ilkesine rağmen, her şeyi haram ve mekruh görme

¹⁵ Hanefi, *Hıсарu'z-Zeman*, s. 734.

¹⁶ ez-Zuhruf 43/23

¹⁷ Hanefi, *Hıсарu'z-Zeman*, s. 734.

körlüğüne götürür. Dinin bütün mubah alanlarını ortadan kaldırır.¹⁸ Dilde tek bir ölçüyü tercih etmek, salt lafzı tercih etmektir diyen Hasan Hanefi, dil yerine göre lafızdır, manadır ve başka bir şeydir. Dilde lafız, akılda manayı ifade eder. Vahyin kendisi zaman ve mekânın dışındaki sözden soyutlanmış değildir. Bilakis “*esbâb-ı nüzul*” bir mekânda, “*nâsîh ve mensûh*” da bir zamanda cereyan etmiştir¹⁹ demek suretiyle işin özüne dikkatlerimizi çeker.

Hasan Hanefi Hristiyanlık tarihinde lafızcı okuma biçimleri üzerinde de durur. Ona göre, Hristiyanlıkta dini metinleri literal okuma biçimi, “*kelime*”yi bedenleştirmekle ve “*ruh*”u cesede dönüştürmekle sonuçlanmıştır. Hâlbuki dil sadece harf değildir. Dilde mecaz, sanatsal bir sureti oluşturur. Bu sebeple teşbihi dil, te’vile ihtiyaç duyar. Ondan dolayı usulcülerin nazarında tefsir ilminde lafızlar; hakikat ve mecaz, zahir ve müevvel, mücmel ve mübeyyen, muhkem ve müteşabih, mutlak ve mukayyet, âmm ve hass şeklinde çift olur. Dini nass, sadece dil kamusları yoluyla anlaşılmaz. Aksine din, nassın iç dünyada uyandırdığı ve hayali harekete geçirdiği şeylerle anlaşılır. Bu sebeple, tefsirde tek yöntemi dayatmak, ya harfi tefsire ya da batını tefsire götürür. Bu da kendisini, ilk tefsir üzerine bir şey ilave etmeyi, beraberinde de reddetmeyi doğurur. Bundan dolayı İslam ilim tarihinde fakihler ve tasavvufçular arasında tenzil ve te’vil konusunda bir çekişme yaşanmıştır.²⁰ Dini metinleri literal açıdan yorumlama farklı yorum biçimlerine kapıyı kapatma olur, bu da İslam düşüncesi alanındaki her türlü verimliliği ortadan kaldırır.

Sonuç

Hasan Hanefi’ye göre, tarih boyunca semavi dinlerin mesajını yorumlamada değişik yöntemler izlenmiştir. Bu yöntemler arasında tek bir yorumun benimsenmesi, o dinin tarih dışı kalmasının ve rahmet vesilesi olan bir mesajın zulme alet edilmesinin de en acı örneğidir. Dolayısıyla, asıl olan bir dinin mesajını ve özünü anlamada tekli yöntem değil, çoklu yöntem ve yorum biçimleri benimsemektir. Bu açıdan, dini anlamada tek bir yöntemden bahsedilemez. Kur’an’da işaret edildiği gibi herkes kendi karakter ve mizacına uygun bir yorumu benimser.²¹ Yine, “*her biri için bir kanun ve yol kıldık*”²² âyetinden anlaşıldığı kadarıyla, kabileler, halklar ve kavimler farklı farklıdır. Çeşitlilik içinde birlik olduğu gibi, birlik içinde de çeşitlilik vardır. Dini anlamada tek bir yöntem, çeşitliliğin önünü keser. Çeşitsiz birlik, içeriksiz surete; birliksiz çeşitlenme, suretsiz içeriğe benzer. Çünkü çeşitlilikten maksat, karşılıklı tanışmadır.²³ Kur’an’da bu husus şöyle belirtilir: “*Tanışasınız diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık.*”²⁴

¹⁸ Hanefi, *Hısrar’z-Zeman*, s. 736.

¹⁹ Hanefi, *Hısrar’z-Zeman*, s. 736.

²⁰ Hanefi, *Hısrar’z-Zeman*, s. 736.

²¹ bkz. İsrâ, 17/84.

²² el-Mâide, 5/48

²³ bkz. Hanefi, *Hısrar’z-Zeman*, s. 738.

²⁴ el-Hucurât, 49/13

Hasan Hanefi'nin haklı tespitiyle²⁵ dini anlamada çoğulcu yöntemlerin gerekliliği için dilin tabiatı da önemli bir yer tutar. Tarihte, *Babil Kulesi* efsanesinin yıkılışı, dillerin çokluğu için bir sembol oluşturmuştur. Her dilin konuşma şekli, bünyesi, üslubu, terkibi ve tabir yolları ve belagati vardır. Burada dini anlamada tek bir yöntemi savunmak mümkün değildir. Zira insanların akılları; anlayış, tefsir ve te'vildeki bilgi düzeylerine göre değişkendir. Bunun sebebi, insanların ya fıtrattan ya kişilik ya da eğitimle belli bir seviyeye ulaşmalarından kaynaklanır. Bundan dolayı anlayış farklılığı, bilgi ve ön kabullere bağlı hislerin yoğunluğuna göre değişir. Kaldı ki, akılların ve anlayışların farklılığı rahmettir: "*Rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı. Rabbinin merhamet ettiği müstesna, insanlar ihtilafa devam ederler. Allah onları buna göre yarattı.*"²⁶

O halde, dini metinleri yorumlamada tek doğru ve tek yanlış bulunamaz. Bilakis doğrular farklı farklı olabilir. Teorik doğru çeşit çeşit olduğu gibi, içtihat üslupları ve kıyas yolları da farklı farklıdır. Her ne kadar pratik gerçeklik tek olsa bile bu böyledir. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse, nasıl ki farklılık tabiatın ve kâinatın sünnetiyse, dini anlamada çoğulcu yorum biçimleri de rahmetin bir tecellisi ve yaratılışın bir gereğidir.

Kaynakça

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, Kahire, 1987.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınlar, 1998.

Hanefi, Hasan, "*Mesâdiru'l-Kahr Beyne'd-Dîn ve's-Siyase*", <http://www.alarabiya.net/views/2006/12/16/29947>. Erişim Tarihi: 15.02.2007

Hanefi, Hasan, "*Direnış Kültürü*", çev. İsa Özkan, *Doğudan_Dergisi*, 1/2, (2007).

Hanefi Hasan, *Hısâru'z-Zamân*, (*el-Mâzi ve'l-Müstakbel*), Kahire, 2006.

Sennet, Richard, *Otorite*, çev. Kamil Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.

Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. eds. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley : Unuversity of California Press. 1978, vol. 2.

²⁵ Hanefi, *Hısaru'z-Zeman*, s. 738.

²⁶ Hûd, 11/118-119



TÛSÎ'NİN FİLOZOF VE KELÂMCI OLARAK SAVUNDUĞU İKİ FARKLI HAŞİR ANLAYIŞI

Zübeyir BULUT
Yrd. Doç. Dr., Abant İBÜ. İlahiyat F.
zubeyirbulut@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-4513-9308

Öz

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*'de filozofların haşrin sadece ruhânî olarak gerçekleşeceği şeklindeki görüşlerine atıf yaptıktan sonra bunu eleştirmiş ve İbn Sînâ ve Tûsî'nin birbirine zıt iki görüş benimsediklerine dikkat çekmiştir. Kınalızâde, önce filozofların cismânî haşre yönelik eleştirisini nakletmiş ve ardından İbn Sînâ ve Tûsî'nin değişik eserlerinde birbirine ters düşen görüşler savunduklarını belirtmiştir. Biz, Kınalızâde'nin bu değerlendirmesinin yerinde olup olmadığını tespit etmek suretiyle ilim tarihimizde filozof olduğu kadar kelâmcılığıyla da tanınan Tûsî'nin her iki sıfatıyla cismanî ve ruhanî haşirden hangisini savunduğunu ortaya koyacağız. Tûsî'nin felsefesinde önemli bir yer tutan İbn Sînâ'nın onun haşir görüşüne etkisini dikkate alarak İbn Sînâ'nın haşir anlayışını ve Gazzâlî'nin ona hangi açılardan itirazlar yönelttiğini de tespit etmeye çalışacağız. Bu alanda birçok çalışma bulunsa da bu makale Tûsî'nin birbirine zıt iki haşir görüşünü ortaya koyma iddiası açısından yeni bir girişim olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Cismânî haşir, ruhânî haşir, İbn Sînâ, Gazzâlî, Tûsî.

TWO DIFFERENT IDEAS ON RESURRECTION DEFENDED BY TÛSÎ AS PHILOSOPHER AND MUTAKALLİM

Abstract

Having referred to the idea of philosophers' spiritual resurrection, Kınalızâde Ali Chelebi in his *Ahlâk-ı Alâî* criticized them and underlined that Ibn Sînâ and Tûsî had totally opponent ideas on the topic. He initially narrated their criticism on bodily resurrection and then claimed that they had antithetical ideas on the subject. We intend to specify if Kınalızâde is correct in his claims and then to decide whether Tûsî, both as a mutakallim and philosopher, supports bodily or spiritual resurrection. It is very well known that Ibn Sînâ had great impact on Tûsî's philosophy. And it is within the scope of this paper to determine the extent of his ideas on resurrection and also the criticism of al-Ghazali towards Ibn Sînâ. Although the studies in this field are abundant, ours will be a *sui generis* one as it will try to figure out Tûsî's ideas on both opponent claims i.e. bodily and spiritual resurrection.

Keywords: Bodily resurrection, spiritual resurrection, Ibn Sînâ, Ghazâlî, Tûsî

Atıf: Zübeyir Bulut, "Tûsî'nin Filozof ve Kelâmcı Olarak Savunduğu İki Farklı Haşir Anlayışı", *KADER*, 15/2 (2017), 283-302.

Giriş

İnsanın ölümden sonra sadece nefis olarak mı yoksa bedenle birlikte mi dirileceği meselesi, kelâm ile İslam felsefesi arasında büyük tartışmalara konu olmuştur. Meselenin kelâmcılar tarafından öncelikli araştırma konusu haline getirilmesi özellikle İbn Sînâ (ö. 428/1037) başta olmak üzere Müslüman Meşşâî filozofların yeniden dirilişin (meâd) yalnızca nefsanî/ruhanî olacağı şeklindeki görüş ve istidlalleriyle başlamıştır. Bu makalede XIII. yüzyılın büyük bir filozofu, mantıkçısı, ahlâkçısı, matematikçisi, astronomu ve kelâmcısı olan ve İbn Sînâ felsefesini bilhassa Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1209) eleştirilerine karşı savunan Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) haşirin cismânîliği ve ruhanîliği tartışmasındaki konumunu ve meseleye yaklaşımını inceleyeceğiz. Tûsî'nin haşirin keyfiyeti hakkındaki görüşünü incelemek, ister istemez kendisinden önceki filozof ve kelâmcıların mesele hakkındaki görüşlerini de göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Bu nedenle biz, tartışmanın iki tarafının önemli birer temsilcisi olarak İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) konuya ilişkin görüş ve yaklaşımlarını kısaca ele alacağız. Ayrıca bağlamın gerektirdiği ölçüde diğer bazı filozof ve kelâmcıların konuyla ilgili görüşlerini de zikredip inceleyeceğiz.

Bizi böyle bir araştırmaya sevk eden etken, Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 979/1571) *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde ahlakın gayesi olarak mutluluk konusunu işlerken, filozofların haşirin sadece ruhanî olarak gerçekleşeceği şeklindeki görüşlerine atf yaptıktan sonra bunu eleştirmesi ve aşağıda nakledeceğimiz üzere, İbn Sînâ ve Tûsî'nin birbirine ters iki görüş benimsediklerine dikkat çekmesidir. Daha çok şer'î ilimlerdeki ihtisasıyla temayüz eden Kınalızâde'nin, filozofluğu öne çıkan İbn Sînâ ve Tûsî'nin kalıcı mutluluk ve meâd görüşlerini özel bir kritiğe tabi tutması, bizde, kelâm ilmindeki çığır açıcı rolü bilinen Tûsî'nin birbirine zıtmiş izlenimi veren iki farklı haşir anlayışını inceleme ve durumun iç yüzünü tespit etme arzusu uyandırmıştır. İbn Sînâ ve Tûsî'nin Kınalızâde tarafından rastgele seçilmediğini düşünüyoruz. Zira Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ıyla en başarılı İbn Sînâ şârihi ve Râzî'nin öncü rolünü bir yana koyacak olursak İbn Sînâcı felsefenin umûr-i âmme bahislerini *Tecrîdü'l-İtikâd*'da kelâma giriş konuları yaparak felsefî kelâmı sağlam temeller üzerine kuran ilk büyük kelâmcıdır. Kınalızâde, önce filozofların cismanî haşre yönelik eleştirisini nakleder ve ardından İbn Sînâ ve Tûsî'nin değişik eserlerinde birbirine zıt görüşler savunduklarını belirtir:

Ahiretteki manevi yetkinlik ve hakiki mutluluğu cismanî cennette kuş etleri ve olgun meyveler yeme, saf süt ve bal ırmaklarından içme, köşklere oturma, hûrilerle evlilikten zevk alma olarak görmek, hayvanlar mertebesine inmeyi, ruhanî bilgiler ve akîlî hazlar dediğimiz hakiki mutluluktan uzak kalmayı gerektirir. Böylece kişi, büyük peygamberlerin ve arınmış hazretlerin yerine aşağılık insanların hatta hayvanların yolunu tutmuş ve kıymetli cevher yerine kara taş ile yetinmiş olur. Özellikle duyusal hazlar, öncesinde acı olmadıkça elde edilmez ve bedensel lezzetler, öncesinde bir çirkinlik olmadan tadılmaz... Öyleyse

bedensel hazlar cennetin mâhiyetine aykırıdır. Filozofların çoğunun görüşü ve Yunanlı Kaselisin'in meşrebi budur. Hatta İbn Sînâ, her ne kadar *Şifa* ve *Necât* adlı kitaplarında cismânî haşri ispatlamışsa da *Meâd* risalesinde bunun iptaline dair birçok delil getirmiştir. Nasîruddin Tûsî de *Tecrid* kitabında bedenlerin yeniden dirilişini savunduğu hâlde bu ahlâk kitabında [*Ahlâk-ı Nâsırî*] reddine dair görüş beyan etmiştir. Ama bilinçli düşünürler ve uyanık bilgeler inanç esaslarını peygamberlerin şeriatlarına göre düzelttiler, iman hikmetlerini Yunan felsefesine tercih ettiler, söz konusu kuşkulara kulak vermediler ve peygamberlerin şeriatlarını asılsız şüphelerle ilga etmediler.”¹

Biz bu araştırmada İbn Sînâ ve Tûsî'nin, Kınalızâde tarafından iddia edildiği gibi gerçekten söz konusu eserlerinde birbirinden farklı görüşleri savunup savunmadıklarını, savundularsa da görüşlerini hangi delillerle kanıtladıklarını Gazzâlî'nin konuya dair eleştirilerine de yer vererek araştırıp inceleyeceğiz.

Yeniden dirilişi ifade etmek için “dönüş ve ahiret” anlamında “mead”, ölülerin parçaları dağıldıktan sonra bir araya getirilerek diriltilmesini ifade eden “ba’s” ve hesaba çekilmek üzere toplanıp mahşer meydanına sevk edilmelerini ifade eden “haşir” terimleri kullanılmaktadır. Bedenin ikinci kez yaratılarak ona ruhun iade edilmesi anlamına gelen ba’s kavramının ve ruh ile birleşerek tekrar diriltilen bedenin mahşere sevk edilmesi anlamındaki haşir kavramının, bu özel manaları mahfuz kalmak kaydıyla yeniden dirilişin birbirini izleyen iki aşamasını oluşturduğunu söyleyebiliriz.² Bu özel manasına rağmen haşirin yeniden dirilişi ifade etmede kelâm literatüründe diğerlerine nispetle daha yaygın bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Kelâm literatüründe haşir konusu ahiret, meâd ve semiyat başlıkları altında ele alınmaktadır. Özellikle filozofların etkisiyle birlikte meâd kavramı kullanılmaya başlamıştır.

İbn Sînâ'nın nefsin bekası ve meâd görüşü çeşitli çalışmalara konu olmuş bulunmakla birlikte özellikle Tûsî'nin haşir ve meâd anlayışı Anar Gafarov'un “Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi”³ adlı makalesi dışında Türkçe literatürde araştırma konusu edilmemiştir. Alanda genel ve özel birçok çalışma bulunmakla birlikte araştırma konumuzla doğrudan veya dolaylı ilgili olanlara şu makaleleri örnek verebiliriz: Mehmet Ruzibaki'nin “İslam Teolojisinde Haşr Kavramı”⁴; Gürbüz Deniz'in “İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”⁵; Aygün Akyol'un “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi”⁶; Hasan Özalp'in “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”⁷; Emrullah Fatış'in “Gazalî ve İbn

¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. nşr.: Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), s. 78.

² Mehmet Ruzibaki, “İslam Teolojisinde Haşr Kavramı”, *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/6-7 (2015): 124-125.

³ *Bakı Dövet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, sy. 10, (2008), ss. 330-339.

⁴ *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 6-7, (2015), ss. 119-151.

⁵ *Eski Yeni Dergisi*, 29. Sy, (2014), ss. 103-120.

⁶ *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18, (2010/2), ss. 125-141.

⁷ C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), ss. 245-288.

Sînâ'nın Cismanî Haşre Yaklaşımı"⁸. Bu çalışmalar konumuzla bir şekilde ilişkili olsa da özellikle Tûsî'nin biri filozof, diğeri kelâmcı olarak savunduğu iki farklı haşir anlayışını hiçbir şekilde inceleme konusu yapmamıştır. Bu çalışmalar sadece İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin meâd anlayışlarını anlama çabası açısından önem arz etmekte olup araştırmamıza dolaylı bir katkı sağlayacak mahiyette görünmektedir. Nitekim bunlardan bazısına çalışmamız boyunca gerektiğinde atıf yapacağız. Bizim araştırdığımız spesifik konu, özellikle Kınalızâde'nin tezinin doğruluğunu tespit etme açısından taradığımız literatürde henüz ele alınmamış görünmektedir.

1. Haşirin Keyfiyeti Meselesiyle İlgili İbn Sînâcı Arka Plan

İbn Sînâ, *el-Adhaviyye* adlı kitabında yeniden dirilişin şekli hakkında ileri sürülen görüşleri üç başlık altında inceler ve burada bizzat savunduğu görüşü ortaya koyar. Birinci görüşe göre sadece beden dirilecek, ikinci görüşe göre sadece ruh dirilecek, üçüncü görüşe göre ise beden ve ruh birlikte dirilecektir. Kendisi tamamen ruhanî haşiri savunmasına rağmen dinin halk kitlelerini iyilikler yönünde teşvik edebilmesi için dinî metinlerde beden ve ruhun birlikte haşredilmesi şeklindeki anlatımını pratik açıdan faydalı ve makul görür. Meâd kavramını bulunduğu yerden ayrılan bir şeyin oraya tekrar geri dönmesi anlamında kabul eden İbn Sînâ, kendi görüşünü, burhan metoduyla ispatlarken "*Ey huzura ermiş olan nefis! Sen ondan hoşnut, o da senden hoşnut olarak Rabb'ine dön!*"⁹ ayetiyle de destekler.

Haşir konusundaki bu üç meşhur görüş İbn Sînâ tarafından aşağıda arz edeceğimiz gibi incelenmektedir:

1. Birinci grup, yeniden diriltilecek olanın sadece beden olduğunu iddia eder. İbn Sînâ bunların da kendi aralarında farklı görüşler benimsediklerini belirtir.

Dirilişin yalnızca bedenle olacağını savunanlar bu iddialarında ölümlerin diriltileceğini haber veren dinî nasrlara dayanırlar. Onlara göre insanın varlığını değerli kılan şey bedendir. Ahirette bedenler, onlar için yaratılacak bir canla hayat bulur. Fakat bu can, bedendeki nefis gibi değil, bedende yaratılan bir araz kabilindedir. Şeriatın amacı tüm halk kesimlerine hitap etmektir. Geniş halk kitleleri Allah'ı zaman, mekân, nicelik, nitelik ve konum kategorilerinden münezzeh olarak anlamakta zorlanırlar. Bu sebeple Tevrat ve Kur'ân gibi ilahî kitaplar Allah'ı çoğu zaman teşbîhî bir dille anlatmaktadır. Allah'ın insanlara mahsus sıfatlarla nitelenerek anlatılmasındaki zaruret, aynı şekilde uhrevî haller için de söz konusudur.

İbn Sînâ, Allah'ın, peygamberleri O'nu hakikatine uygun bir şekilde insanlara anlatmakla görevlendirmeyişinin anlaşılır olduğunu, zira insanların bunu kavrayamayacaklarını, bu nedenle de nasrlarda teşbih, istiare ve mecazlara

⁸ *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2014), ss. 147-170.

⁹ el-Fecr, 89/27-28.

başvurulduğunu söyler. İnsanlar ruhânî haşri kavrayamayacakları için dinler uhrevî hayat konusunda duyusal ve maddî tasvirlerle başvurmuştur.¹⁰

İnsan yalnız maddesiyle değil, maddî bedendeki sureti olan nefsiyle birlikte insandır. İnsan ölünce dağılıp toprağa karışan madde başka insan veya insanların maddesi olur. Ortada farklı insanlar vardır. Övgü ve yergiye, ödül ve cezaya layık olan madde değil, bu surettir. İyilik ve kötülüğü yapan, maddi beden değil, soyut ruh ise ödül veya cezaya müstahak olan da bu ruh olmalıdır. Bedene ait lezzetler hakiki lezzet değildir. İbn Sînâ'ya göre nefsin bedene dönmesi ödül olmak bir yana onun için bir azaptır.¹¹

2. Ölümden sonra ruh ile beden birliktedir. İkinci var oluşta ruhun önceki bedene aynıyla döneceğini iddia ederler. Ruh yani nefis, bir kısmına göre cisimsiz olan ruhanî bir varlıktır, bir kısmına göre de latif bir cisimdir. Nefis bedene dönünce ödül ve azabı her ikisi birlikte görecektir. Bütün Müslümanlar bu görüştedir.

İbn Sînâ, dinin mecaz ve teşbih yoluyla anlattığı şeylerin iç yüzünü cahil kimselere açmamak gerektiğini söyler. Zira onlar bunu kavrayamayacakları için inkâr ederler. Ancak felsefî yetkinliğe sahip olan ve nefsin bedenden arındırılan kimse, dinin ahirete ilişkin naslarıyla karşılaştığında bu dilin bir gereklilik olduğunu düşünerek zahiri itibarıyla hoşla gitmeyen ve ondaki gizli amacı açıklamayan bu nasları inkâra kalkışmaz.

Nefsin sadece ölüm anındaki bedene döneceğini belirten görüş gereği, eli, ayağı, burnu ve kulağı kesilen bir mücahidin ahirette bu şekilde eksik organlarla dirilmesi gerekir. Bu, bedenli dirilişi savunan bir Müslüman'ın dahi kabul edemeyeceği bir durumdur. Eğer ömür boyu sahip olduğu beden bütün parçalarıyla dirilecekse o zaman bir bedende el, baş, ciğer ve kalbin aynen dirilmesi gerekir. Besinlerin bir organdan diğerine intikal etmesi ve ölen insanın toprağa karışan parçalarının bitkiye dönüşüp onları başkalarının yemesi sayesinde diğer insanların beden parçalarına karışması sebebiyle bu da doğru değildir. Bir şekilde bir insana ait tüm parçaların bir araya gelmesi imkânsız olacak ya da aynı parçalarda değişik insanların hakkı olacaktır. Neticede hiç kimse kendisine ait parçalarla tam olarak dirilemeyecektir.¹²

İbn Sînâ, kelâmcıların, "Ahiretteki diriliş, vücudun bütün parçalarıyla değil, başlangıçtan itibaren ömür boyu değişmeden devam eden aslî cüzlerle gerçekleşir. İnsanın fazlalık sayılan parçası başkası tarafından yenilecek olsa yükümlüye ait fazlalıkların iadesi gerekmez. Yenilen şey eğer asli parçalarından ise bedene iade edilir. Dirilecek olan, beden hayatiyetini sağlayan kısımlardır." şeklindeki

¹⁰ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Meâd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s. 7-11.

¹¹ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 12.

¹² İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 14.

yorumlarıyla bu açmazdan kurtulamayacaklarını söyler. Çünkü parçaların bazıları hayatiyeti sağlama, bazıları yararlı olma bakımından eşit düzenlenmiştir. Dirilişin bu topraktan olmasıyla başkasının toprağından olması arasında ise bir fark yoktur. Benzer organların sadece bir kısmının dirilip diğerlerinin dirilmeyeceğini söylemek de bir şeyin başkasından daha elverişli oluşunu sağlayan sebebi anlamsız saymak demektir.¹³

İbn Sînâ, dinin haşir ve diriliş hakkındaki mecazi ve istiareli anlatımını hakikatin doğrudan anlatımı olarak görmek yerine, dinin asıl amacına vurgu yapar. Ona göre yapılması gereken iş, dinin mead anlayışının değerini ortaya koymaktır. Dinin en önemli amacı, insanı iyi amellere yöneltmektir. Böylece insanın hem kendisine hem de hem cinslerine iyilik yapması sağlanır. Din, sevapla elde edilecek mutluluğu mükemmel olan ilahî şekliyle değil, aksine halkın anladığı ve hoşlandığı gibi hissî lezzet ve rahatlık şeklinde tasvir eder. Kur'an bu bedensel hazlar yanında ruhanî ve aklî hazlardan da bahsetmektedir. Mu'tezile karşı çıksa da mümin kulların Allah'ı görme (ru'yetullah) zevkine nail olması buna örnektir. Eğer hakiki sevap ve azap avamın anlayışından uzak biçimde tasvir edilmiş olsaydı onlar bunu önemsemez, akıbetinden korkmaz ve bedenlerin dirilmesi söz konusu olmadıkça sevap ve azaba aldırış etmezlerdi. Öyleyse dinî siyaset açısından diriliş, mükâfat ve azabı böyle anlatmak gerekir. İbn Sînâ, bedenli dirilişi savundukları halde yeme, içme ve evlenmenin olmayacağını kabul eden Hristiyan görüşünü ise en zayıf görüş olarak değerlendirir. Zira ödül ve cezanın ruhanî olması halinde bedenle dirilmeyi savunmanın hiçbir anlamı yoktur.¹⁴

Fârâbî'ye göre, nefsinin yetkinliğini elde etmesi noktasında gerekli çabayı göstermeyenlerin "cahil şehir" halkı olarak nitelendirilmesi bu şehir halkının ruhen eksik ve maddeyle kaim olmaları sebebiyledir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da bu nefisleri, "vahşi hayvanlar ve yılanlar gibi yok olan varlıklar" şeklinde tanımlamıştır.¹⁵ Aygün, Fârâbî'nin yetkinliğini elde edemeyen nefisler hakkındaki bu ifadelerinin tartışmalı olduğunu belirterek şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Tıpkı İslam felsefesinde çok az yer bulan, Fârâbî'nin de şiddetle karşı çıktığı, 'tenâsüh' düşüncesi kadar tartışılır mahiyettedir. Zira tenasühte ifade edildiği üzere yetkinliğini elde edemeyen nefis, kendisine uygun bir başka bedene geçerek hem cezasını çekmekte, hem de yetkinliğini elde etmek için mücadelesine devam etmektedir. Fârâbî'nin ifade ettiği anlayışa göre yetkinliğini elde edemeyen cahil şehre mensup nefisleri, yokluktan başka bir şey beklememektedir. Burada yokluk en büyük ceza olarak açıklanabilir, ancak İslam'daki anlamıyla mead tartışılır hale gelmektedir."¹⁶

¹³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 14-15.

¹⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 17-18.

¹⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: MEB. Yay., 2001), s. 143.

¹⁶ Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (2010/2): 132.

İbn Sînâ, kemale ermemiş nefislerin ruh göçü yoluyla başka bir bedene döneceğinin savunulamayacağını düşünür. Aslında yetkinleşmiş nefislerin akıbeti konusunda kendisiyle aynı düşünen Farabî'nin aksine, yetkinleşmemiş nefislerin, deliler ve çocukken ölenlerin yok olacağı, hiçbir uhrevi varlık gösteremeyecekleri düşüncesini de kabul etmez.¹⁷

İbn Sînâ, ölümden sonra nefsin başka bir insan, bitki veya hayvan bedenine dönerek yeniden var olacağını kabul eden tenasüh yani ruh göçü inancını genişçe incelemiştir. Ona göre ruhun ayrıldığı bedene değil de başka bir bedene döneceğini savunmak tenâsühü savunmaktır.¹⁸

3. Sadece nefsin diriltileceğini, acı ve lezzetin yalnızca ruh için geçerli olduğunu söyleyenler de kendi aralarında farklı gruplara ayrılmışlardır. İbn Sînâ, bazı Hıristiyanları, Mecûsîleri, Düalistleri ve Maniheistleri bunlar arasında sayar. Erdemli filozoflar, ruhanî haşrin nefsin kemale ererek maddi varlıkların etkisinden kurtulmasıyla gerçekleşeceğini savunurlar.¹⁹

İbn Sînâ, yeniden dirilişin sadece ruha mahsus olduğunu şu ifadeyle kesin bir şekilde dile getirmiştir: "O halde yalnız bedenin dirileceğini savunan görüş çürütülünce, nefis ve beden birlikte dirileceği ve nefsin ruh göçüyle kalıp değiştireceği görüşü de çürütülmüş oldu. Ahiretin varlığı sabit olduktan sonra dirilişin sadece nefse ait olduğu anlaşılmıştır."²⁰ İbn Sînâ, insanda asıl olanın beden değil, "ben" diye işaret ettiği nefsinin olduğunu genişçe açıklar. Bedenin hissettiği haz ve acılar nefse ait olmayıp nefis sadece bedenle birlikte olduğu sürece ona iştirak eder.

İnsan ruhunun yeniden dirilişle birlikte ahirette tadacağı lezzet, bu dünyada tattığı lezzetle mukayese edilemez. İnsan nefsi kemale erince meleklerle özgü bir cevhere sahip olur. Biz bedenimizde bulunduğumuz sürece bu lezzeti tadamayız. Zira bedene ait güçler akleden nefse baskın durumdadır. Hatta nefis, bedende iken kendisini ve Allah'ı bile unuttur. Artık ona egemen olan, duyu, vehim, öfke ve şehvet güçleridir. Bu güçlerin gelişmesiyle akleden nefsin gerilemesi bunu gösterir. Öyleyse ruhanî lezzetin varlığı bir zorunluluktur. İnsanın onu hissedemeyişinin sebebi bedendir.²¹

Din, duyusal haz ve acılara alışmış olan kimselerin ruhanî lezzetleri anlayamayacağını dikkate alarak pragmatik bir yaklaşımla uhrevi var oluşu cismanî olarak tasvir etmiştir. "İnsanlar için duyusal lezzet ve elemeler söz konusu olmadığı takdirde onları ahirete özendirecek ve ondan korkutacak ne olabilir ki?" diyerek dinin cismanî haşir tasvirini gerekli gören İbn Sînâ, felsefi kavrayış sahiplerine şu gerçeği söylemekten de geri durmaz: "Bizim nefislerimizden ibaret

¹⁷ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 20, 44.

¹⁸ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 18-25.

¹⁹ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 6.

²⁰ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 25-26.

²¹ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 41.

olduğumuz konusunda karara vardığımız ve bedenlerimizin ölümünden sonra nefislerimizin varlığını sürdüreceği sonucuna ulaştığımız göre, ahiret hayatında bizim başka şeye dönüşmeyeceğimiz, aksine kendi dışımızdaki giysilerden (bedenden) soyutlanacağımız anlaşılmıştır. Her iki durumda da biz kendimiz olarak kalırız.”²²

Kınalızâde'nin, İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserinde savunduğunu belirttiği ruhanî haşir görüşünü aslında daha net bir şekilde *el-Adhaviyye* adlı eserinde ortaya koyduğunu görmüş bulunmaktayız. Şimdi *el-Mebde ve'l-Meâd*'da meseleyi nasıl ele aldığını inceleyebiliriz. İbn Sînâ bu eserde haşirin keyfiyeti konusunu incelemeye duygusal haz ile aklî haz arasındaki farkı ortaya koyarak başlar.

Ona göre insan, akledilirlerin nefse uygunluk keyfiyetini tasavvur edebilirse de onları kendisinde bu haz ve mutluluk gerçekleşmeden idrak edemez. Ama insan bu dünyada iken hem bu akledilirleri hem de onları hissetmeyle ilgili uygunluğu madde sebebiyle idrak edemez. İnsan bedenden ayrılıp kendisinde akıl bilfiil gerçekleşince ve faal akla tamamen yönelince hakiki maşukları birden mütalaa eder, onlarla ilişki kurar, alttaki bozulmuş dünya ile ilgilenmez ve hakiki mutluluğu elde eder. İnsanlar dünyada bedenli iken bazı lezzetleri hakkıyla tadarlar. Fakat bu hazlar beden yüzünden çok zayıftır. Kişi bu mutluluğa ancak bedenden ayrıldığı zaman gerçekten ulaşır. Ruh bedenden ayrılınca insanda bedensel suret olmaz. İnsanın nefsi dünyada iken bedene dalmaz. Bununla birlikte beden, insanı kazandığı yetkinlik lezzetini tatmaktan alıkoyar. Aksine bu, nefsin bedenle birlikte sahip olduğu suretler ve nefsin bedenle ilgilenmesi sebebiyle olur. Nefis bedenden bu suretlere sahip olarak ayrılınca sanki ayrılmamış gibi olur. Bu suretler bedeninin ölümünden sonra nefsin mutlu olmasını engeller. Buna rağmen büyük bir eziyet çeker. Çünkü bu suretler nefis cevherine zıttır. Nefsin bedenle ilgilenmesi onu bunların zıtlarını hissetmekten alıkoyar. Bu ilgi ortadan kalkınca nefsin kendi zıtlarını hissetmesi ve çok şiddetli eziyet çekmesi gerekir. İbn Sînâ, ruhun bedende olduğu sürece kendi yetkinliğine yönelik arzu göstermemesini ve aklî şeylerden haz alamamasını hasta bedeninin hastalığı boyunca yiyecek ve içeceklerden tat alamamasına benzetir.²³

Kınalızâde'nin İbn Sînâ'ya nispetle sadece *Meâd* diyerek bahsettiği kitabın *el-Mebde ve'l-Meâd* olduğu kadar *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* adlı kitap olma ihtimali de vardır. Kaya'nın *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* kitabına dair verdiği bilgide “Ancak Cüzcânî'nin kaleme aldığı biyografide geçen ve İbn Sînâ'nın Büveyhi Mecdüdevle ve annesi Seyyide'nin hizmetine girdiği Rey'de (1014-1015) yazdığı *Kitabü'l-Meâd* ile *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*'ın aynı eser olduğu düşünülebilir.”²⁴ ifadeleri de bu ihtimali güçlendirmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd*, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-*

²² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 29.

²³ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, nşr. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessesesi Mutalaâti İslâmî, 1363/1984) s. 112-114.

²⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 2.

İşârât kitaplarındaki ruhanî haşır vurgusu *el-Adhaviyye'*dekinden daha kuvvetli değildir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*nın *İlâhiyyât* kısmında da meseleyi duyusal haz ile aklî haz arasındaki fark, bedenın aklî mutluluğu engelleyici etkisi çerçevesinde ele almıştır. Fakat burada diğerlerinden farklı olarak aklî yetkinliğini gerçekleştiremeyen nefislerin bir çeşit dünyadakine benzer haz ve acı çekeceklerine işaret edildiği anlaşılmaktadır:

İbn Sînâ'ya göre eğer nefisler arınmış olarak bedenden ayrılmışlarsa ve ahiret hakkında avama yönelik bir tür söylem ve tasavvur kendilerinde itikat haline gelip yerleşmişse; bu nefisler bedenden ayrılınca onları üstlerindeki yöne çekecek bir özellik de yoksa ne mutluluğu elde edecekleri bir yetkinlik ne de bahtsızlığı hissedecekleri yetkinlik arzusu bulunmayıp aksine bütün nefsanî halleri aşığıya yönelmiş ve cisimlere doğru çekilmişse onlara göre bu nefisler ahiret hayatı hakkındaki inançlarının hepsini tahayyül ederler. Nefisler bu tahayyülde alet olarak göksel cisimlerin bir kısmını kullanabilirler. Böylece dünyadayken onlara kabir ahvali, diriliş ve ahirete dair iyilik ve güzellikler hakkında anlatılan şeylerin tümünü görürler. Ayrıca bayağı nefisler de dünyada iken kendilerine anlatıldığı üzere azabı müşahede ederler. Çünkü hayalî suretler duyu algılarından zayıf değildir. Hatta rüyada da gözlendiği üzere hayalî suretlerin nefse olan etkisi ve berrak oluşu bakımından daha da güçlüdür. Belki de rüyada görülen şey kendi alanı itibarıyla duyu algılarından daha büyük bir önemi haiz olabilir. Şöyle ki uhrevî olan, engellerin azlığı, nefsin soyutlanmışlığı ve algılayanın saf oluşu bakımından uykuda görülen varlıktan daha kalıcıdır.

İşte bu, bayağı nefislere uygun bayağı mutluluk ve bahtsızlıktır. Kutsal nefisler, bu gibi hallerden uzak olup doğrudan yetkinliğe ulaşırlar ve gerçek lezzete dalıp giderler. Dünyada bıraktıklarına ve kendi memleketlerine dönüp bakmazlar bile. Şayet kutsal nefislerde önceki hayatlarıyla ilgili inanç veya ahlaki bir iz kalmış olsaydı bundan ızdırıp duyar ve bu iz silinip ortadan kalkıncaya kadar yüce makamlarda bulunanların derecelerinin gerisinde kalırlardı.²⁵

Gazzâlî, *el-İktisâd'*da haşri yeniden yaratma anlamında kullanır ve haşrin şer'î deliller sebebiyle mümkün olduğunu söyler. Ona göre yeniden yaratma ile ilk yaratma arasında fark yoktur. Yasin suresindeki "De ki: Onu ilk defa yaratmış olan diriltecektir."²⁶ ayetine istinaden varlıkları örneksiz olarak ilk defa yaratmaya gücü yeten bir varlığın tekrar yaratmaya da güç yetireceği şeklinde istidlalde bulunur. Gazzâlî, ölümden sonra cevher ve arazlardan her ikisinin birlikte mi yoksa sadece birinin mi yaratılacağı sorusunu önemsemez ve şeriatta her iki ihtimalin de mümkün olduğunu belirtir. Ona göre arazların yaratıldığını varsaymak iâdenin

²⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli vd., (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), s. 364-365. *eş-Şifâ'*daki bu bilgiler aynen *en-Necât'*ta da yer aldığı için ayrıca buradan nakletmeye gerek duymadık. Krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabcacı, 2013), s. 272-273.

²⁶ Yasin, 36/79.

şartlarından değildir. İnsan, varlığını zaten arazların sürekli yenilenmesiyle devam ettirmektedir. İkinci defa yaratılan varlığın ilk kez yaratılan ile aynı olup olmaması yokluğun iâdesi çerçevesinde tartışılan bir mesele olup Gazzâlî el-İktisâd'da bu tartışmaya dalmaz ve Tehâfüt'e atıfta bulunur.²⁷

Gazzâlî'ye göre cismanî haşri inkâr etmek ve bu husustaki ayetleri tevil etmeye kalkışmak İslam inancına aykırıdır. Filozoflara göre, ölümden sonra nefis ölmeyecek, ebedi olarak haz alacak veya korkunç acılar çekecektir. Bedensel haz ve acı gibi aklî haz ve acının da olduğunu düşünen filozoflara göre beden, insanın bu dünyada aklî haz almasının önündeki en büyük engeldir. Bu nedenle onlara göre insana ait gerçek haz ve acı aklîdir. Bununla ilgili olarak iki kanıt ileri sürerler. Birincisi, Allah'a yakın olma hususunda insanların örneği olan meleklerin yiyip içmeyen ve cinsel ilişkide bulunmayan varlıklar olarak bilinmesidir. İkincisi, insanın savaşı kazanmak, hatta satranç oyununda galip gelmek için yeme içmeyi ertelemesidir. Böylece filozoflar insan için aklî haz veya acının bedensel olandan daha öncelikli olduğunu belirterek ahirette de haz ve acının bedensel değil, ruhanî olacağını söylemişler ve dinin ahirete ilişkin cismanî tasvirlerini anlayışı kıt insanlara ruhanî hazları anlayabilecekleri tarzda örnekler verme suretiyle anlatma biçimi olarak yorumlamışlardır. Onlara göre ahireti cismanî olarak tasvir eden ayetler tıpkı Allah'ın elinden, yüzünden söz eden ayetler gibi halkın anlayış düzeyini göz önüne alarak nazil olmuştur. Bundan dolayı her iki ayet grubu da tevil edilerek anlaşılmalıdır.²⁸

Gazzâlî, filozofların nefsin ölümsüzlüğü ve ahirette duyusal hazlardan daha büyük hazların bulunduğu görüşüne ilkesel olarak karşı çıkmaz. O, daha çok bu tür görüşlerin kaynağına karşı çıkmıştır. Bu tür bilgiler akıl yoluyla değil, ancak şeriata bildirmesiyle öğrenilir. Gazzâlî'ye göre şeriata bildirdiği bir görüşü şeriata dayanmayarak salt akıl yoluyla öğrenmeye kalkışmak bidattir. Gazzâlî burada asıl filozofların burhan teorisini eleştirmektedir. Ona göre bu hususlarda akıl kesin karar veremez; meâda dair bu tür ilkeler şeriatta sübut bulur ki şeriat bu hususun maddî olarak gerçekleşeceğini beyan etmiştir.

Gazzâlî, filozoflar tarafından savunulan bazı görüşlerin şeriata aykırı olduğunu ileri sürer ve bunları eleştirir. Filozofların Kur'an'da açıklandığı şekliyle bedenlerin yeniden diriltileceğini, cennette cismanî haz ve cehennemde de cismanî azabın varlığını inkâr etmeleri açıkça İslam inancına aykırıdır. Bu noktada Gazzâlî, ruhanî ve cismanî olmak üzere her iki türden de cennet veya cehennem var olmasının daha büyük bir mükemmellik olduğunu belirtir.

²⁷ Gazzâlî, *İtikâdda Orta Yol* (el-İktisâd fi'l-İtikâd), çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s. 175-176.

²⁸ Fatih Toktaş, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi, Ruhânî mi?", *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 132-133. Gazzâlî'nin ifadeleri için bkz. *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfütü'l-Felâsife), nşr. ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 217.

Gazzâlî ayrıca filozofların cennetin cismanî nimetlerinden ve cehennemın cismanî azabından bahseden ayetleri tıpkı Allah'ın elinden, yüzünden söz eden ayetler gibi değerlendirip tevil etmelerini doğru bulmaz. Bu hususta Gazzâlî, filozofların gerçekte iki ayrı meseleyi tek başlık altında toplamak suretiyle metne bir dayatma yaptıklarını öne sürer. Ona göre Allah'ın elinden ve yüzünden söz eden teşbihî lafızlar Arapçanın istiare anlayışına göre yorumlanabilir. Hâlbuki ahireti tasvir eden ayetler çok olduğu için bunlar Arapçanın istiare anlayışına göre tevil edilemez.²⁹

Gazzâlî, bağımsız bir cevher olarak nefsin ölümsüz olduğu anlayışını dine aykırı bulmaz. Cismanî haşirden bahseden ayetlere dayanarak nefsin yeni bir bedenle diriltileceği görüşünün dine uygun olduğunu savunur. Gazzâlî, her nefse beden sağlamak için yeterli maddenin olmadığı iddiasının âlemin ezeliyeti fikrinden kaynaklandığını söyleyerek madde yetersizliği gerekçenin anlamsızlığını ortaya koyar. Bu durumda nefislerin sayısı bedenlerin sayısı gibi sınırlı olacağı için madde eksikliği yaşanmayacağını iddia eder. Kaldı ki ona göre Allah'ın kudreti yeni maddeler yaratmaya kadirdir.³⁰

Gazzâlî, nefsin yeni bir bedenle birlikte diriltilmesi yaklaşımının insanı tenasüh fikrini kabul etmeye götürdüğü şeklindeki eleştiriyi de anlamsız bulur. Çünkü ona göre dinin reddettiği tenasüh fikri, bu dünya için geçerlidir. Gazzâlî, yeni bir bedene yeni bir nefsin geleceği görüşünü filozofların sudurcu anlayışlarına bağlar. Sudur teorisi yaratmayı Allah'ın iradesinden çıkarıp tabiat kanunlarına bağlamaktadır. Bu, aynı zamanda filozofların sebeplilik anlayışına yöneltilmiş bir eleştiridir. Nefsin tabiat kanunlarıyla değil, Allah'ın iradesiyle yaratıldığı kabul edildiği takdirde yeni bedenın daha önce yaratılmış olan nefis için olduğu rahatlıkla savunulabilir.³¹

Gazzâlî, *Tehâfüt*'ten sonra kaleme aldığı *el-İktisâd*'da yeniden yaratma meselesinde nefsin bekası tartışmasına filozofların yöntemini takip ederek girme gerekçesini açıkça ortaya koyar. O, yeniden dirilişin ispatında kendi düşüncesi açısından aslında nefsin bekasını kabul etmeye gerek olmadığını, bu yola sırf filozofları kendi tezlerini kullanarak sıkıştırmak istediği için başvurduğunu belirtir.³²

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne karşılık *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü yazarak birçok konuda ona itiraz eden İbn Rüşd (ö. 520/1126) dinî söylem ile felsefi söylemin çelişiyormuş gibi görüldüğü durumlarda birtakım esaslara bağlı olarak teville başvurulabileceğini kabul eder. Toktaş'ın tespit ettiği üzere, İbn Rüşd, diğer konularda eleştirdiği Gazzâlî'ye cismanî haşir meselesinde hak verir. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin eleştirileri doğru olmakla kalmamakta, ortaya koyduğu görüşün hem dine hem de filozoflara göre en uygun görüş olduğunun kabul edilmesini gerekmektedir. İbn

²⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 217-218; Toktaş, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi, Ruhânî mi?", s. 132-133.

³⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 218.

³¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 218-219.

³² Gazzâlî, *İtikâdda Orta Yol*, s. 176-177.

Rüşd, bedenli haşri kabul etse de Gazzâlî'nin filozofları haşir konusunda tekfir etmesini doğru bulmamaktadır.³³

2. Tûsî'nin Felsefî Yaklaşımına Savunduğu Haşir Anlayışı

Nasîruddin Tûsî'nin bir filozof olarak haşir meselesine nasıl yaklaştığını, onu sadece ruhânî mi, yoksa hem ruhani hem de cismani olarak mı gördüğünü tespit edebilmek için bakmamız gereken iki önemli eseri *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı ahlak felsefesi kitabı ve *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* adlı risalesidir.

Nasîruddin Tûsî, kendisinden önceki İslam filozofları gibi yalnızca insânî nefsin ölümsüz olduğunu kabul eder.³⁴ Zira nebâtî, hayvânî ve insânî nefisler arasında sadece insânî nefis soyut bir cevherdir. Ayrıca o, bilginin bölünemezliğinden hareketle nefsin bölünemezliğini ve dolayısıyla basit olduğunu da savunur. Ona göre bilginin düşünen nefse yerleşmesi, noktanın çizgiye yerleşmesi gibi değil, yayılma şeklinde bir yerleşmedir. Bu sebeple mahal ve yerleşenden birine işaret edildiğinde diğerine de işaret edilmiş olur. Zira mahal bölünürse ona yerleşen şeyde bölünür.³⁵ Varlığın bilgisi bölünemez olduğundan onun mahallinin de bölünmemesi gerekir.³⁶ Buna göre nefiste bölünmeyi kabul etmeyen akledilirler irtisam ettiği için bu tür resmedilenler konumsal bölünmeyi kabul etmezler. Böylece bölünebilir olanda sereyânî hulûl yoluyla resmedilenlerin tümü nefsin bölünmüş olmasıyla bölünmüş olacaktır.³⁷ Dolayısıyla nefis bölünebilir değildir. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*'deki temellendirmelerden sonra "Bilinmelidir ki düşünen nefis, bedeninin bileşimi bozulup dağıldıktan sonra da kalıcıdır ve bedeninin ölümü nefsin yok olmasına yol açmaz." demektedir. Nefsin zatıyla kaim bir cevher olduğunu belirten Tûsî, ayrıca nefsin ölümsüzlüğü ve varlığını devam ettireceği sonucuna, cismânî maddelerin tamamen yok olmayacağı görüşünden hareketle de ulaşır.³⁸

Tûsî'nin bu görüşlerine onun *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* adlı risalesinden hareketle açıklık getirilebilir. Her mümkün varlık için mümkün olan yokluk, mahalle yerleşerek bulunur. Dolayısıyla varlığın yokluğu mahalde kuvve olarak bulunur. Bilkuvve olan şeyin daha sonra fiile çıkması, yokluğun bilkuvve olduğu şeyin kalıcı olmasını gerektirir. Eğer bu şey kendisinde bilkuvve olan şeyin fiile çıkması anında yok olursa bu durumda bilkuvve olan şey fiile çıkmamış olur. Dolayısıyla varlıktaki bu yok olma kuvvesi fiile çıktığında onun kuvve olarak bulunduğu mahal yok olan şeye rağmen bâki kalmaktadır.³⁹ Eğer nefsin

³³ Toktaş, "Ahiret Hayatının Mahiyeti Cismânî mi Ruhânî mi?", s. 147-148.

³⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), s. 54.

³⁵ Tûsî, Nasîruddin, *Telhîsu'l-Muhassâl*, (Lübnan: Daru'l-Edvâ, 1985), s. 379-380.

³⁶ Bkz. NasîruddinTûsî, *Tecrîdu'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî, (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâm, 1406/1986), s. 157; Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Keşfu'l-murâd fi şerhi Tegrîdî'l-i'tikâd*, (Beyrut: Müessesetü İ'lemî Li'l-Matbûât, 1408/1988), s. 164; Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassâl*, s. 379.

³⁷ Nasîruddin Tûsî, "Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası", *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), s. 488.

³⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 55.

³⁹ Tûsî, "Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası", s. 435.

yokluğundan bahsedilecek olursa o zaman yokluğun onda bilkuvve bir hâl olması gerekir. Bu yok olma kuvvesi fiile çıktığında nefsin yokluğuyla birlikte varlığı da söz konusu olur ki bu imkânsızdır. Fakat nefis, mahal, yerleşen, suret ve araz olmadığı için onun yokluğundan söz edilemez.⁴⁰ Bedenin tıpkı sanatçının aletleri gibi nefsin bir aleti olduğunu söyleyen Tûsî, bedenin nefse nispetle ölümünü, sanatçıya nispetle âletlerin kaybolmasına benzetir.⁴¹

Nefsin ölümsüzlüğü görüşü, İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'nin felsefesinde de ahiret anlayışının felsefî temelini oluşturur. Nitekim Tûsî'ye göre bu dünyada yaptığımız fiiller gereği, ahirette mükâfat veya ceza ile karşılaşacak olan nefistir.⁴² Ayrıca, Tûsî'nin ahlâk felsefesinin gayesi olan mutluluğun gerçek anlamda ruhanî olması ve en yüce mutluluk olarak nitelendirilen mutlulukta bedenin yerinin olmaması nefsin ölümsüzlüğü tezinin onun felsefesindeki önemini gösterir.⁴³ Netice itibarıyla bedenin ölümünden sonra mükâfat veya ceza görecektir olan bu aklı nefistir. İslam filozofları gibi Eflatuncu felsefeden etkilenerek nefsin ölümsüzlüğü doktrinini benimseyen Tûsî, bu nefsin bedenin ölümüyle başka bir bedene geçmesi anlamına gelen tenasüh görüşünü kabul etmeyerek Eflatuncu felsefeden ayrılır. İbn Sînâ gibi o da tenasühün imkânsızlığı yönündeki delillerini insanın kendi varlığının bilincinde oluşu ve nefis-beden ilişkisi bağlamında ortaya koymaya çalışır. Bu İbn Sînâcı temellendirmeye göre insanî nefis yalnızca bedenle birlikte ferdî bir varlık olur.⁴⁴ Bu durumda mizacı oluşan her beden, faal akıldan kendisini yönetecek ve koruyacak yalnızca bir nefsi hak ettiği için ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi imkânsızdır. Böyle olsaydı insanda iki benlik bilinci olurdu ki, bu onun bir değil iki zat olması demektir. Hâlbuki Tûsî'ye göre her insanda bir tek benlik bilinci vardır. Dolayısıyla bedenle ferdî varlık kazanan nefis bu yapısını bedenden sonra da devam ettirir. Gafarov'a göre Gazzâlî'nin eleştirileri ilk başta haklı eleştiriler olarak görülse de İbn Rüşd'ün bu yönde Gazzâlî'ye verdiği cevap hem İbn Sînâ'nın hem de ondan etkilenmiş olan Tûsî'nin serdettiği delillerin isabetli olduğunu gösterir.⁴⁵

Filozoflar, en büyük mutluluğun bu dünyada mı, yoksa insan öldükten sonra mı gerçekleşeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı İlkçağ filozofları, bedenin mutluluktan hissedar olmadığını savunmuştur. Onlara göre, insan ruhu, bedenle birlikte olduğu sürece tabiat ve cisimle kirlenir. Onu meşgul eden ihtiyaçlar gerçek manada mutlu olmasını engeller. İnsan, maddenin karanlığı yüzünden aklı kavramları tam olarak keşfedemez. Nefis, bulanıklıktan arınınca ilahi nurları kabul ederek tam akıl adını alır. Bu mutluluk ancak ölümden sonra gerçekleşir. Aristoteles, doğru düşünce sahibi, erdemlerle süslenmiş ve başkalarının ıslahıyla

⁴⁰ Tûsî, "Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası", s. 436.

⁴¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56.

⁴² Tûsî, "er-Risaletü'n-Nasiriyye", *Felsefe Mektupları* içinde, çev. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), s. 441.

⁴³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 86, 87.

⁴⁴ Bkz. Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 167-168, 170.

⁴⁵ Anar Gafarov, "Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi", *Bakı Dölet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, 10, (2008): 338.

ilgilenen kimsenin bu dünyada mutsuz ama öldükten sonra mutlu olacağı görüşünü kabul etmez. Ona göre mutluluğun farklı dereceleri vardır. İnsan bu yolda derece derece yükselerek nihayet daha bu dünyada iken tam mutluluğa erişebilir.⁴⁶

Sonraki filozoflar bu iki görüşü uzlaştırarak yeni bir anlayış geliştirmişlerdir. İnsan, ruhanî erdemlere sahip olmada meleklerle, cismanî erdemlere sahip olmada ise hayvanlarla ortaktır. İnsan, ruhsal yönünün yetkinliğini kazanmak ve erdemlerle süslenmek için kısa bir süre bu alçak dünyada ikamet eder. Sonra ruhsal yönüyle ulvi âleme intikal ederek ebediyen mele-i âlâ ile birlikte olur. Onların tasavvur ettiği alçak ve yüksek âlem hissî değil, aklîdir. İnsan bu dünyada iken hem bedensel hem de ruhsal erdemleri birlikte elde ederek mutlu olur. O, ebedî mutluluk yolunda hem yararlı işler yapar hem de maddilikle iç içe olduğu halde yüksek cevherleri mütalaa eder. Bu, mutluluğun birinci mertebesidir. Fakat insan öbür âleme intikal edince bedensel mutluluğa ihtiyaç duymaz. Onun mutluluğu, Hakk'ın mukaddes cemalini O'nda gark oluncaya ve O'nun yüce sıfatlarıyla süsleninceye kadar seyretmekten ibarettir. Böylece o, ikinci mutluluk mertebesine erişmiş olur.⁴⁷

Birinci mertebede olanların da iki mertebesi vardır. En düşük mertebe, cismânîler mertebesidir. Onlar bu dünyanın erdemlerine sahip olmakla birlikte öbür âleme doğru can atarlar. En yüksek mertebe, ruhanîler mertebesidir. Onlarda öbür âlemin mutluluğu bilfiil gerçekleşir. Onlar bu yüksek yetkinlik sayesinde bizzat maddeye bulaşmış cevherleri yetkinleştirmekle, bilaraz dünya işlerini düzenlemekle meşgul olurlar. Bununla birlikte onlar, ilahi kudretin delillerini gördükçe ve onların izinden gittikçe mutlu olurlar. Bu iki sınıf dışında kalan insan fertleri hayvanlar ve yırtıcılar zümresinden sayılır. Nitekim "*Onlar hayvanlar gibidirler, hatta onlardan daha şaşkındırlar.*"⁴⁸ buyrulmuştur. Hayvanlar böyle bir yetkinliğe ulaşamadıkları gibi nefislerinin adi ve gayelerinin değersiz olması sebebiyle bundan yüz çevirirler. Her insan sınıfının yetkinliği, sahip olduğu fitri istidat ölçüsündedir. Bu gruptaki insanlar da teşvik ve tehdit ile ebedî mutluluk yoluna davet edilirler, ama onlar bu uğurda çalışmayı bırakıp ömürlerini bayağı şeyleri elde etmeye harcarlar. Hayvanlar mazur olsa da bu insanlar kınamayı hak eder.⁴⁹

İnsanlar iki mutluluk mertebesinin birinde yer alırlar. Birincisi, doğal aldatıcılar ve duyusal süslerle meşguliyet sebebiyle acı ve üzüntüden kurtulamayanların mertebesidir. Bu, eksik mutluluktur. Tam mutluluk mertebesine ancak ilahi nurla aydınlanan ve sonsuz feyze mazhar olan kimseler ulaşabilir. Bu nihai mutluluk derecesine ulaşan kimse ne sevgilisinden ayrıldığına aldırır ne de nimetlerin kesilmesine üzülür. Aksine bütün dünyevi iyilikler ve hatta bedeni ona yük olur.

⁴⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 66.

⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 66-67.

⁴⁸ el-Araf, 7/179.

⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 67-68.

Bunlardan kurtulmak onun için en büyük armağan sayılır. O, fani maddelerden ancak bünyesinin ihtiyaç duyduğu ölçüde asgari düzeyde faydalanır. Bedeninin ortadan kalkması konusunda onun seçim hakkı yoktur. Bundan dolayı Yüce Allah'ın iradesine aykırı bir şey yapmaz. Tabiatı ve şehveti onu yolundan döndüremez. O ne kaybettiğine üzülür ne de kazandığına sevinir.⁵⁰

Mutluluk denilen ilk erdem mertebesi, insanın güç ve iradesini bu dünyaya mahsus duyuşal işlere sarfetmesidir. Onun duyuşal işlerdeki tasarrufu itidalin dışına çıkmaz. Bu mertebedeki insan şehvete eğilimli olsa da dengeyi korur. Bu makamda gayesine sakındıklarından daha çok yakındır. Duyuları kullansa da fikrin dışına çıkmaz. İkinci mertebe, nefis ve bedenın ıslahından daha üstün işlerin amaçlanması ve duyuşal fiillerin sadece zorunlu hallerde dikkate alınmasıdır. Bu mertebede erdem artış gösterdiği için insanlar da tabiat, âdet, bilgi, gaye ve tahammül farklılığı gibi sebeplerle farklı derecelerde yer alırlar. En son erdem mertebesi, fiillerin sırf ilahi olmasıdır. İlahi fiiller sırf iyidir. Böyle bir fiilin faili bunu fiilin kendisi dışında bir amaçla yapmaz. İnsanın fiilleri tamamen ilahi olunca bedensel tabiatının dürtüleri, behimî ve sebuî nefsin fiilleri ortadan kalkar. Bu durumda yaptığı fiil başka bir şeyin aracı değil, bizzat amaç olur. Bu, iyiyi iyi olduğu için yapmaktır. Böyle bir insan yaptıklarına karşılık bir ödül ve fiillerinde bir artış beklemez. Bu, fiilin birinci kasıtla sırf kendisi için yapılmasıdır. Burada başka bir yarar gözetilmez. İkinci maksada yönelmeyen, yani bir yararı elde etmek, bir zararı def etmek veya yüksek makama ulaşmak için eylemde bulunmayan insan gerçek mutluluğa erişmiş olur.⁵¹

Tûsî, bedenın şehevî ve gazabî güçlerinden uzaklaşmaya bağlı olan bu yüksek mutluluk derecesinin sanki dünyada iken gerçekleşebilecek bir mertebe olduğunu ima etmiş olsa da üstü örtülü olarak ahirete ait yüksek ruhanî mutluluğu tasvir etmiş olmaktadır. O meâd meselesine bir filozof olarak yaklaştığında tıpkı İbn Sînâ gibi, kalıcı mutluluğun aklî nefsin bedenden ayrılmasından yani bedenın ölmesinden sonra gerçekleştiğini kabul ettiğini görmekteyiz.

3. Tûsî'nin Kelâmî Yaklaşımına Savunduğu Haşir Anlayışı

Tûsî, büyük bir filozof olduğu kadar, kelâm ilminde derin etkileri dolayısıyla aynı zamanda büyük bir kelâmcıdır. O bu alanda kelâm ilminin ana klasiklerinden biri haline gelen *Tecrîdü'l-İtikâd*'ı, Râzî'nin *el-Muhassal*'ına şerh olarak *Telhîsu'l-Muhassal*'ı ve önem sırasında bu ikisinden sonra gelmekle birlikte İmamiye akaidinin işlendiği *Kavâidü'l-Akâid* ve İsmailiye akaidinin işlendiği *Ravzatü't-Teslîm (Tasavvurât)* adlı eserleri telif etmiştir. Hatta o, felsefi kelâmın teşekkülünde Râzî kadar önemli bir paya sahiptir. Burada Tûsî'nin kelâmcı perspektifiyle haşir meselesini nasıl ele aldığını bilhassa *Tecrîdü'l-İtikâd* ve *Telhîsu'l-Muhassal* adlı eserlerinden hareketle ortaya koyacağız.

⁵⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 68-69.

⁵¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 69-71.

Tûsî'ye göre vaat ve hikmeti yerine getirme zorunluluğu, yeniden dirilmenin zorunlu olmasını gerektirir. Zaruret, imkânıyla birlikte Peygamber'in dinine göre cismanî haşrin sübutunu gerektirir.⁵²

Bu konuda görüş ayrılığı bulunduğunu belirten İbnü'l-Mutahhar Hillî, (ö. 726/1325) meseleyi Tûsî'nin bakış açısıyla açıklığa kavuşturmaya çalışır. İlk filozoflar cismanî haşrin olmayacağı görüşünü benimsemiştir. Şeriat âlimleri ise buna karşı çıkmışlardır. Tûsî, dirilişin zorunluluğunu mutlak olarak iki şekilde delillendirmiştir: Birincisi: Yüce Allah, mükellefler için ölüm müşahedesıyla birlikte sevabı vaat etmiş ve ceza tehdidinde bulunmuştur. Allah'ın vaat ve vâidini yerine getirmiş olması için mükelleflerin yeniden diriltilmesi zorunludur. Allah'ın yükümlü kılmış ve acıyı yaratmış olması sevap ve bedeli (ıvaz) gerektirir. Yoksa zulmetmiş olur. Sevap ve bedel, dünyada tam olarak bulunmadığı için mükellefe ancak ahirette ulaşır. Cismanî haşrin sübutu, Hz. Peygamber'in dininde zaruri olarak bilinen bir şey olmasıyla kanıtlanmıştır. Kur'an buna birçok ayette işarette bulunmuştur. Ona dönüş gereklidir. Dönüş ve diriliş mümkündür. Çünkü yeniden diriltme (iade) ile kastedilen, ayrılmış parçaların bir araya getirilmesidir. Bu zaruri olarak caizdir.⁵³

Tûsî'nin açıkladığı gibi, mükellefin aslî parçaları üzerine eklenip eksilen fazlalıkların iadesi gerekmez.⁵⁴ Öğrencisi Hillî'nin belirttiği gibi şeriat âlimleri ve filozoflar, insanda neyin mükellef olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İlk filozoflar, Hıristiyanlar, tenasüh taraftarları, Eş'ariye'den Gazzâlî, Kerramiye'den İbnü'l-Heysem ile İmamiye ve Sufilerden bir grup, soyut nefsin mükellef olduğu görüşünü benimsemiştir. Bir grup muhakkik de mükellefin bu bedendeki asli parçalar olduğu görüşünü benimsemiştir. Fazlalık ve noksanlık asli parçalarda değil, onlara eklenen parçalarda olur. Dirilişte zorunlu olan, asli parçaların veya bu asli parçalarla birlikte soyut nefsin iadesidir. Bu parçalara bitişen cisimlerin aynıyla iadesi yani diriltilmesi gerekmez. Tûsî burada filozofların cismanî haşre yönelttikleri itiraza cevap vermeyi amaçlamıştır. Hillî, filozofların bu konudaki itirazlarını şöyle özetlemektedir: Bir insanın başka birini yemesi ve onun parçalarıyla beslenmesi halinde ahiret günü eğer besin parçaları birinci insana dönerse ikinci insan yok olur. İkinci insana dönerse birinci insan yok olur. Allah, bir insanın ömrünün başından sonuna kadar sahip olduğu bütün bedensel parçaları veya ölüm anında sahip olduğu kadarını iade eder. Her iki kısım da geçersizdir. Birincisinde beden sürekli çözüldüğü ve yerine başkası geldiği için eğer beden bütün parçalarıyla birlikte iade edilirse son derece büyük olması gerekir. O bedenden bazen gıda cisimlerine dönüşen parçalar erir. Sonra bunları aynıyla bu insan yer. Böylece başka bir uzvun parçaları ilkin parçası olduğu uzuvdan başka olur. Her uzvun parçaları onun uzvuna döndürülünce bu parçanın iki uzuvdan gelen bir parça kabul edilmesi gerekir. Bu imkânsızdır. İkinci

⁵² Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-İtikâd*, "Keşfü'l-Murâd" içinde, (Beyrut: Müessesetü'l-Alemî'l-Matbûat, 1988), s. 380.

⁵³ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 380.

⁵⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-İtikâd*, s. 380.

durumda, kul birtakım parçalardan meydana geldiği sırada itaat eder, sonra bu parçalar erir ve diğer parçalara sahipken isyan eder. Bu parçalar aynıyla iade edilip de itaatinden dolayı sevaba nail olunca bir hakkın onu hak etmeyen kimseye verilmiş olması gibi bir sonuç doğar. Her mükellef, başkasından gelmiş olması mümkün olmayan asli parçalara sahiptir. Başkasından ancak beslenmesi halinde fazlalıklar gelir. İade edilince daha önce bu parçalarda asli parçaları olduğu bedenın asli parçaları yapılıır. Diriltilecek olan, işte bu asli parçalardır. Onlar ömrün başından sonuna kadar bakidir.⁵⁵

Tûsî, Müslümanların meadın anlamı üzerinde ihtilaf etmelerine karşılık bedensel diriliş konusunda icma ettiklerini belirtir. Madumun iadesini mümkün görenler, Allah'ın mükellefleri yok edeceğini, sonra iade ederek dirilteceğini söylerler. Madumun iadesini imkânsız görenler ise Allah'ın mükelleflerin bedenlerinin asli parçalarını birbirinden ayıracağını, sonra onları bir araya getirip onlarda hayat yaratacağını düşünürler. Bu iki görüş arasında tercihte bulunmayan Tûsî, diriliş inancının tarihine dair bilgiler verir. Tevrat'ta bedensel dirilişten bahsedilmemiş olmasına karşılık, İncil'de ruhanî dirilişi ihsas edecek şekilde "İyiler, melekler gibi olacaklar, onlar ebedî hayata ve büyük bir mutluluğa nail olacaklardır." denildiğini nakleder. Tûsî, yaptığı iktibaslarla Kur'an'da hem ruhanî hem de cismanî haşre işaret edildiğini söyler.⁵⁶ Onun zikrettiği ayetlerden ruhanî ve cismanî haşre dair birer örneği nakledebiliriz:

*"Hiç kimse yaptıklarına karşılık olarak kendisi için ne gibi göz aydınlığı şeylerin gizlendiğini bilemez."*⁵⁷

*"İnsan, kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır? Evet, biz onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye kadırız."*⁵⁸

Tûsî'ye göre cismanî haşrin imkânsızlığına dair ne aklî ne naklî delil getirilebilir. O bu konuda gelen nasların, zahirine uygun olarak anlaşılması gerektiğini düşünür. Tûsî, âlemin ebedî olduğu görüşü ile cismanî haşir görüşünün çelişmediğini söyler. Allah'tan başka şeyler âlem olduğu için onların yokluğu haşir görüşünde şart değildir. Cennet ve cehennem bu dünyada mı, yoksa başka bir dünyada mı kurulacağına dair kesin bir şey söylenemeyeceğini belirtir. Çünkü hiç kimse bu âlemin bütün parçalarından haberdar değildir. Bunu bilemeyeceğimizi ifade eden Tûsî, cennetin yeri hakkında şu ayetle çıkarımda bulunulabileceğini söyler: "Onun yanında Me'va cenneti vardır."⁵⁹

Tûsî, kelâmcı sıfatıyla, bir filozof sıfatıyla konuştuğu kadar rahat konuşamaz. Zira kelâm ilmi, dinî nasları dikkate almadan inceleme yapamaz. Aynı düşünürün filozof sıfatıyla başka, kelâmcı sıfatıyla başka bir görüş benimsemesini çelişki

⁵⁵ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 380.

⁵⁶ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 393-394.

⁵⁷ es-Secde, 32/17.

⁵⁸ Kıyamet, 75/3-4.

⁵⁹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 394-395; Necm, 53/15.

olarak görmemek gerekir. Çünkü her disiplinin kendine has metotları ve istidlal şekilleri vardır. Felsefe, akıl dışında din dâhil hiçbir otorite kabul etmediği için filozof ancak bütün akılların anlayıp kabul edebileceği açıklamalar yapacaktır. Burhani kıyasa büyük önem veren filozofun meseleleri açıklayıp ispatlarken bir kelâmcı gibi ayetlerin otoritesine başvurması beklenemez. Tûsî'nin kelâm kitaplarında bile mutedil bir üslup benimsediğini, bedenli dirilişin bütün arazların ve yenilenen parçaların aynen dirilmesi olarak değil de asli parçaların dirilmesi şeklinde gerçekleşeceğini kabul ettiğini görmekteyiz.

Tûsî, cismanî haşri kabul etmekle birlikte ruhanî ve aklî hazları öne çıkarmakta, kalıcı mutluluğun insanın ölümsüz yönü olan nefs-i nâtıkayla gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Onun haşirin keyfiyeti hakkındaki gerçek görüşünü tespit etmek, *Ahlâk-ı Nâsirî* kitabı ve *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* risalesindeki açıklamalarını da dikkate almamızı gerekli kılmaktadır. Ancak cismânî ve ruhânî haşri birlikte savunduğu kelâmî yaklaşımını Moğol hâkimiyeti dönemine ait iki eseri olan *Tecrîdü'l-İtikâd* ve *Telhîsü'l-Muhassal*'da ve yalnızca ruhânî haşri savunduğu felsefî yaklaşımını İsmailî Alamut dönemi eseri olan *Ahlâk-ı Nâsirî*'de ortaya koyduğu dikkate alındığında onun cismânî ve ruhânî haşri birlikte savunduğu kelâmî görüşü sadece ruhânî haşri savunduğu felsefî görüşe tercih etmiş olabileceği ileri sürülebilir. Fakat biz, filozof ve kelâmcı kimliklerini birlikte taşımış olan bir düşünürün, bilinçli fikrî faaliyet gösterdiği zemine göre her disiplinin yöntem ve gereklerine uygun olarak aynı konuda farklı görüşler temellendirip savunabileceğini kabul etmekte bir mahzur görmüyoruz.

Sonuç

Bu çalışmada filozof ve kelâmcı Nasîreddin Tûsî'nin araştırma yaptığı disiplinin yöntem ve gereklerine göre haşir konusunda nasıl düşündüğünü tespit etmeye çalıştık. İbn Sînâ'nın yeniden diriliş meselesine hem şeriat hem de felsefe açısından yaklaştığını, dinin cismanî haşr görüşünü şeriatın pratik amaçları açısından faydalı gördüğünü, ama kendisinin aklî nefsin yetkinliği açısından incelendiğinde ruhanî haşr görüşünü doğru bulduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Kınalızâde'nin beyanının aksine, İbn Sînâ, *Şifâ* ve *Necât*'ta cismanî haşri bizzat savunmaz. Sadece cismanî haşrin din tarafından maslahat gereği öğretilmesinin faydalarına değinir, ancak felsefe açısından doğru görüşün ruhanî haşr olduğunu belirtmeden geçmez.

Tûsî'nin, özellikle *Ahlâk-ı Nâsirî* kitabında ve *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* risalesinde hakiki ve kalıcı mutluluğun bedenden ayrıldıktan sonra ruhanî olarak gerçekleşeceğini belirttiğini tespit ettik. Burada filozoflara atıflar yaparak açıklamış olsa bile kendisinin de böyle düşündüğü rahatlıkla söylenebilir. Filozof sıfatıyla sadece ruhanî haşri savunduğu görülen Tûsî'nin kelâmcı sıfatıyla ruhanî ve cismanî haşri birlikte savunduğu anlaşılmaktadır. Fakat burada bir incelik görülmektedir. Çözülme ve yenilenme yoluyla eklenen fazlalık parçaların değil de doğumdan itibaren var olan asli parçaların diriltileceğini savunur. Böylece toprağa karışan parçaların besine dönüşerek başkasının beslenmesi yoluyla başka

bedenlerin parçası olması neticesinde doğacak problemlerin önünü kapatmaya çalışmış olmaktadır.

Tûsî'nin biri filozof, diğeri kelâmcı yaklaşımıyla benimseyebildiği bu iki farklı haşir anlayışı, İbn Sînâ'nın pragmatik gayelerle göz yumduğu cismanî haşir görüşü ile bir tutulamaz. İbn Sînâ, görüşünü gizleme gereği duymazken Tûsî, araştırma yaptığı kelâm ilminin yöntemine riayet eder ve filozof sıfatıyla yazarken bile belli bir ihtiyatı elden bırakmaz. Biri tamamen ruhanî, diğeri hem ruhanî hem cismanî iki haşir anlayışını birlikte benimseyebilmek mümkün olmasa da bir âlimin araştırma ve inceleme yaptığı disiplinin yöntem ve gereklerini dikkate alarak görüş beyan etmesinin ve istidlalde bulunması son derece münasiptir. Kelâmın belli inançları savunmasına karşılık, felsefenin aklî ve mantikî tutarlılık ve anlaşılabilirliği esas aldığı göz önünde bulundurduğumuzda aynı kişinin durduğu entelektüel zemine göre böyle iki farklı görüşü benimseyebilmesi makul karşılanabilecektir. Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İtikâd* ve *Telhîsü'l-Muhassal'ı Ahlâk-ı Nâsirî*'den sonra yazdığı dikkate alındığında cismânî ve ruhânî haşri birlikte savunduğu kelâm görüşünü sadece ruhânî görüşü savunduğu felsefî görüşe tercih etmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak filozofluk ve kelâmcılığı birlikte sabit olan bir düşünürün faaliyet gösterdiği entelektüel ortama göre yöntem ve gerekçelerine bağlı olarak iki görüşten birini savunmasının mantiken tutarlı olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

- Akyol, Aygün, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18, (2010/2): 125-141.
- Deniz, Gürbüz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eski Yeni Dergisi*, sy. 29 (2014), ss. 103-120.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fatiş, Emrullah, "Gazalî ve İbn Sînâ'nın Cismanî Haşre Yaklaşımı" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2014): 147-170.
- Gafarov, Anar, "Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, 10, (2008): 330-339.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfütü'l-Felâsife), çev. Mahmut Kaya vd., İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, *İtikâdda Orta Yol* (el-İktisâd fi'l-İtikâd), çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *C. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, (2012), ss. 245-288.

- Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd*, Beyrut: Müessesetü'l-'alemîlil-matbûat, 1988.
- İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Meâd", *Felsefe ve Ölümler Ötesi*, haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, 1-46.
- İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, nşr. Abdullah Nurani Tahran: Müessesesi Mutalaâti İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut (haz.), *Felsefe ve Ölümler Ötesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. nşr.: Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ruzibaki, Mehmet, "İslam Teolojisinde Haşir Kavramı", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 6-7, (2015): 119-151.
- Toktaş, Fatih, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismanî mi, Ruhanî mi?", *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, 129-174.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. bs., İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Toprak, Süleyman, "Haşir", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 416-417.
- Tûsî, Nasîruddin, "Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası", *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasîruddin, "e-Risaletü'n-Nasiriyye", *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasîruddin, "Tecrîdü'l-İtikâd", *Keşfü'l-Murâd*, Beyrut: Müessesetü'l-'alemî lilmatbûat, 1988.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlak-ı Nasîrî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- Tûsî, Nasîruddin, *Kavâidü'l-Akaid*, Beyrut: Dâru'l-Ğurbe, 1992.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ravzatü't-Teslim (Tasavvurât)*, Tahran: 1363.
- Tûsî, Nasîruddin, *Telhîsu'l-Muhassâl*, Lübnan: Daru'l-Edvâ, 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ba's", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, 98-100.



FAHREDDİN ER-RÂZÎ'YE GÖRE NÜBÜVVETİN İSPATI

Hülya TERZİOĞLU
Yrd. Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F.
hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7565-615X

Şerife Nur ÇELİK
Arş. Gör., Abant İBÜ. İlahiyat F.
nurcelik@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6388-4948

Öz

Nübüvvet, insanın Yaratıcı ile ilişkisini düzenleyen ve hayatına yön veren dinin tebliğini ve tatbikini sağlayan müessesedir. İslâm dininde, özeldir Hz. Muhammed'in nübüvveti, genel anlamda nübüvvetin ispatı insanın mükellef oluşunu ve dinin meşruiyet zeminini oluşturur. Fahreddin er-Râzî, bu hususu göz önünde bulundurarak nübüvvetin ispatını sağlayan mucizenin imkânı ve peygamberliğe delaletini ayrıntılı olarak tartışmış ve meseleyi dinin temellendirilmesi bağlamında incelemiştir. Bu makalede Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl*'ü, bu eserden daha sonra telif ettiği *Kitâbü'l-erbaîn*'i ve tartışmalara çok değinerek meseleleri daha muhtasar olarak ele aldığı *el-Muhassal*'inden yola çıkarak onun nübüvvetin ispatında ileri sürdüğü argümanlar ve takip ettiği yöntem hakkında genel bir tasvir sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nübüvvet, mucize, tehadî, muâraza, mütevâtir haber.

PROOFS OF PROPHETHOOD ACCORDING TO FAKHR AL-DİN AL-RÂZĪ

Abstract

The prophethood is an establishment which enables to propagation (*tabligh*) and application of the religious ordinances that regulates the relationship of humankind with God and guides his life. Proving of prophethood in broad sense and the prophethood of Muhammad (saw) in the strict sense constitutes the basis of legitimacy for obligation of humanbeing and the religion in Islam. Taking into account this point, Fakhr al-Din al-Râzî (606/1210) handled the possibility of miracle that provides the proof of prophethood and its indication to truth of Prophets in detail and he examined the issue in the "grounding of religion" context. In this study, we shall describe the outline of the arguments al-Râzî put forward to prove the prophecy and methods he employed, based on *Nihâyat al-Uqûl* belonging to al-Râzî and his later work *Kitâb al-Arbâin*.

Keywords: Prophethood, miracle, challenge, muâradha, mutawâtir report.

Atıf: Hülya Terzioğlu-Şerife Nur Çelik, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nübüvvetin İspatı", *KADER*, 15/2 (2017), 303-318.

Giriş

İslâm dininin fetihler sonucunda geniş bir coğrafyaya yayılmasının ardından farklı din, gelenek ve görüşlerle muhatap olan Müslümanlar, nübüvveti inkâr eden çeşitli fırkaların şüpheleri ile de karşı karşıya kalmışlardır. Buna bağlı olarak nübüvvetin imkânı ve ispatı üzerine eğilen kelâmcılar, bu hususta müstakil eserler kaleme aldıkları gibi kelâm kitaplarında da nübüvvet meselesini detaylıca işlemişlerdir.¹ Bu geleneği devam ettiren hicrî VI. yüzyıl âlimlerinden Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ* gibi nübüvvetin bir yönünü ele alan müstakil eserler telif ettiği gibi *Nihâyetü'l-ukûl*, *Kitâbü'l-erbaîn* ve *el-Metâlibü'l-âliye* gibi daha geniş hacimli eserlerinde nübüvveti hemen tüm yönleriyle ele alarak, detaylandırılmış bir teori ortaya koyar. Râzî, bu eserlerinde nübüvvetin ispatında naklin yanında aklın imkânlarını da kullanmak suretiyle Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı üzerinden peygamberlik müessesesinin meşruiyetini de temellendirir.

Râzî'nin eserleri kronolojik olarak takip edildiğinde nübüvvetin ispatında kullandığı yöntemin zaman içinde değiştiği görülür. Nitekim kendisi nübüvvetin ispatında, ilk dönem eserlerinde daha ziyade kelâm geleneğine yakın bir metotla meseleleri ele alırken ömrünün sonuna doğru telif etmiş olduğu *el-Metâlibü'l-âliye* eserinde² İbn Sina'ya yakın bir çizgi takip eder. Bundan daha önce kaleme aldığı *Nihâyetü'l-ukûl*, *Kitâbü'l-erbaîn*, *el-Muhassal* gibi eserlerinde nübüvveti mucize ile temellendiren Râzî, *Metâlib*'de bu yöntemi zayıf bularak nübüvveti peygamberin yetkinliği üzerinden ispatlamanın daha sağlam bir yol olduğunu savunur.³

Râzî'nin nübüvvetin ispatında kelâm geleneği çizgisini izlediği eserlerindeki görüşleri; mütevâtir habere yönelik şüphelere verdiği cevaplar, Kur'an-ı Kerim'in icazı ve hüsun kubuh meseleleri temelinde teklifin ispatlanmasındaki delilleri sebebiyle dikkat çekicidir. Bu çizgide yazılan eserlerinden de faydalanılarak yapılan çalışmalar incelediğinde Uğur Mutlu'nun "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Mucize" isimli yüksek lisans tezinde daha çok Râzî'nin mucize muhtevası ve peygamberlerde ortaya çıkan mucizeleri ele aldığını görürüz.⁴ Mehmet Keleş de "Fahreddin er-Râzî ve Nübüvvet Anlayışı" isimli yüksek lisans tezinde mucizenin tanımı, akli ve hissî mucize konularına çok kısa şekilde yer vermiştir.⁵ Bayram Çınar'ın "Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Kavramı" adlı yüksek lisans çalışmasında mucizenin tanımı ve nübüvveteye delil olması açısından mucize

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, 281.

² Râzî'nin eserlerinin kronolojisi için bk.: Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserleri Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-164.

³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekka, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1987), VIII, 123-25; Ayrıca konu ile ilgili olarak bk. Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'nin Nübüvvet Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 505-526.

⁴ Uğur Mutlu, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Mucize", (basılmamış yüksek lisans tezi, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 61-185

⁵ Mehmet Keleş, "Fahreddin er-Râzî ve Nübüvvet Anlayışı", (basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 39-43.

kavramı ana hatlarıyla incelenmiştir.⁶ Faruk Sancar ise “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî” başlıklı doktora çalışmasında Râzî'nin mucizeyi nübüvvetin ispatında nasıl kullandığına değinmekle birlikte daha çok İbnü'l-Arabî ile karşılaştırma amacından dolayı bu konuya oldukça kısa bir yer ayırmıştır.⁷ “Fahreddin er-Râzî’de Nübüvvet Teorisi” başlıklı makalesinde Râzî'nin *el-Metâlib* eserini merkeze alan Muammer İskerderoğlu ise kelâmcıların mucize ile nübüvvet ispatına getirdiği eleştiriyi zikreder ve alternatif olarak benimsediği “yetkin insan” teorisini ortaya koyar.⁸ Onun görüşlerinde ulaştığı son noktayı temsil etmesi bakımında bu çalışma büyük bir önemi haizdir. Ancak Râzî'nin görüşlerindeki değişimin seyrini görmek açısından daha önce yazdığı eserlerindeki yöntem ve argümanların detaylı bir şekilde incelenmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Zikri geçen çalışmalar nübüvvetin ispatının mucize üzerinden temellendirilmesi bakımından detaylı bilgi içermemektedir. Dolayısıyla bu makalemizde, Râzî'nin meseleye dair görüşlerini, nübüvveti mucize üzerinden detaylı olarak ele aldığı eseri *Nihâyetü'l-ukûl* ile Kelâm literatürüne etkisi oldukça güçlü olan *el-Muhassal*⁹ ve *Kitâbü'l-erbaîn* adlı eserlerinden faydalanarak tahlil etmeye çalışacağız. Bu bakımdan onun *Nihâyetü'l-ukûl*'da yaptığı ayrıma sâdik kalarak, nübüvveti bir müessese ve bu müessesenin belli bir şahısta taayyün etmesi bakımından inceleyeceğiz. Râzî'nin dinin bize ulaşma şekli olan mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesi ve insanın mükellef kılınmasının anlamı gibi önemli meseleleri zımında barındıran nübüvveti ele alırken, bunlara yönelik eleştirilere verdiği cevaplar, nübüvvetin ispatına temel oluşturması açısından önemlidir. Bu çerçevede Râzî'nin özellikle nübüvvetin ispatı bağlamında ele aldığı meseleler, aslında hüsün-kubuh, teklif ve mütevâtir haberin imkânı ve bilgi değeri gibi temel kelâmi tartışmaları da içerdiği için bu hususta takip ettiği metod ve savunduğu görüşler incelenmeye değerdir. Nitekim çalışmada bunlara da kısmen yer verilecektir.

1. Nübüvvet Müessesesinin İspatı

Kelâm ilminde nübüvvet müessesesinin ispatına dair tartışmalar temelde Hz. Peygamber'in bildirmiş olduğu şeriata dayanan deliller ve aklî dayanaklar çerçevesinde cereyan eder. Râzî'ye gelince o, nübüvvet müessesesini ispatlarken peygamberin tebliğ ettiği şeriata olan ihtiyaç ve bu şeriata insanlar için gerekliliği hususundaki şüphelerden yola çıkarak teorisini temellendirir. Nitekim *Kitâbü'l-erbaîn*'de nübüvvet müessesesini inkâr edenlerin dört şüphe ortaya attığını söyler. Bu şüphelerden ilkinde cebir görüşüyle ilişkili olarak insanın mükellef olmasının

⁶ Bayram Çınar, “Fahreddin er-Râzî’de Nübüvvet Kavramı”, (basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 60-66.

⁷ Faruk Sancar, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî”, (basılmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 220-28.

⁸ İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî'nin Nübüvvet Teorisi”, s. 511-516, 518-523.

⁹ Râzî'nin kelâm tarihindeki yeri için bkz. Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 20-21.

imkânı tartışılır. Teklifin mümkün olması için insanın fiili yapma veya yapmamaya karar vermesini mümkün kılan özgür bir iradeye ve onu gerçekleştirmesini sağlayan kudrete sahip olması gerekir. Bu çerçevede bu iki unsurun insanda var olmadığını iddia etmek aynı zamanda onun mükellef bir varlık olduğunu inkâr etmeye, dolayısıyla sorumluluklarını bildiren peygamberin gereksiz olduğu sonucuna götürür. Cebir görüşünün dayanaklarından ilki kulun fiilini Allah'ın yaratmasıdır. Fiilin ortaya çıkmasındaki yegâne müessirin Allah olması, teklifin gerçekleşmesi için gereken kudretin kuldan nefyedilmesine ve fiile sadece mahal olan kulun üzerindeki sorumluluğun düşmesine neden olur. Kulun kudreti fiili yaratmaya uygun olmadığından dolayı Allah bir fiili yarattığında kul bunu yapmaya mecbur olacağı gibi Allah'ın yaratmadığı bir fiili de asla yapamaz. Bu açıdan insanın bir şeyi yapma veya terk etmedeki tesiri ortadan kalktığı için onun herhangi bir mükellefiyetinden de söz edilemez. Bununla irtibatlı olarak Allah'ın ilim sıfatının ezelde kulun fiilleri de dâhil olmak üzere bütün malûmata taalluk etmesi ve ilminin değişmez olması cebir görüşünün ikinci dayanağıdır. Nitekim kulun Allah'ın ezelde kendisini bildiği hal üzere davranması insanın iradesinin fiillerinde devre dışı olduğunu gösterir ve aslında kul bu şekilde davranmaya mecbur kalır. Allah'ın kâfir veya fâsik olacağını bildiği bir kimseyi iman ile sorumlu tutması da hikmet ile örtüşmez.

Teklifin meşruiyetine dair bir diğer itiraz noktası sorumlu tutulan fiillerden hâsıl olacak fayda ile ilgilidir. Bu itiraza göre şeriatta emredilen bir fiilin anlamlı olması için ya emredene ya da emredilene bir fayda sağlaması gerekir. Allah'a fayda ve zararın dokunması imkânsız iken kulun da bu fiillerden çoğunlukla menfaat elde etmek yahut zararı uzaklaştırmak gibi bir kazancı olmaz. Dolayısıyla insanın mükellef olduğu bir şeyi yapması abes olur.¹⁰ İnsanın fiillerinde etkisi olmadığı, bilakis yapıp ettiği her şeyin Allah'ın ilim ve kudretinin sonucu olduğunu ifade eden cebir düşüncesi temel alındığında, Yaratıcı'nın insanı mükellef tutması güç yetiremeyeceği bir yükün altına girdirmesidir. Hikmet sahibi olan Allah ise bundan münezzeh olduğu için bu görüşe göre insanın emir ve nehye muhatap kılan şeriat ve onu ulaştıran peygamberlik müessesesi de gereksizdir.

Nübüvvet hakkındaki ikinci şüphe, iyilik ve kötülüğün bilgisinin aklen mümkün olduğu iddiasıdır. Bu şüpheyi ortaya atanlar fiillerin iyi veya kötülüğünün akılla bilinenler ve bilinmeyenler olarak iki kısma ayrıldığını iddia etmişlerdir. İlk kısımda akıl yeterli olduğu için şeriata ihtiyaç duyulmazken ikinci kısımdaki fiiller de kendi içerisinde iki gruba ayrılarak değerlendirilir. İlk grupta nefes alıp vermek gibi iyi yahut kötü olduğu akılla bilinmeyen ızdırârî fiiller ele alınır. Bu fiiller tabiatı itibarıyla zorunlu olduğu için insanın sorumluluğunun dışındadır. İkinci grup fiiller ise ızdırârî olmamakla birlikte kendisindeki herhangi bir tehlike ya da şüpheden dolayı aklın terk etmeyi zorunlu gördüğü fiillerdir. Bu durumda bir fiilin iyi veya kötü olmasında şeriata herhangi ihtiyaç kalmadığı için peygamberlik müessesesi de gereksiz hale gelir.

¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-din*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekka, (Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1982), II, 108.

Nübüvvet müessesesi hakkındaki üçüncü şüphe; kendisinde herhangi bir hikmet görülmediğine dair öncülünden hareketle ileri sürülür. Bu iddiaya göre herhangi bir makûl sebebe dayanmayarak Kâbe'nin mübarek kılınması ve tazim edilmesi ile belirli ibadetler için herhangi bir gerekçe olmaksızın muayyen vakitlerin seçilmesi bu kabilden uygulamalardandır. Dolayısıyla hikmete dayanmayan bu türden uygulamaların peygamberlik gibi bir müessese aracılığı ile bildirilmesi de makûl olmaz.

Nübüvvet hakkındaki son şüphe ise neshin bâtil olduğu kabulünden hareketle ileri sürülür. Şöyle ki, öncelikle Hz. Musa'nın ebedi olmayan ve neshe uğrayacak geçici bir dini tebliğ etmesi ve bu dinin Hz. Muhammed tarafından neshedilmesi düşünülemez. Ayrıca önceki dinlerde yasak olan bir şeyin neshedilerek serbest kılınması ve serbest olan bir şeyin yasaklanması Allah'ın ilminde önceden var olmayan bir şeyin ortaya çıkması neticesine götürür. Bu ihtimal de imkânsız olduğu için yeni bir dinin gelmesi ve peygamberin bunu bildirmesi mümkün olmaz.¹¹

Bu şüphelerden ilkinin ele alan Râzî, teklifin meşruiyetini temellendirirken bu konuda ortaya konan ihtimallerin sahih olmasını şu öncülün doğru kabul edilmesine bağlar: “Kendinde herhangi bir fayda olmayan veya kulun yapmasının mümkün olmadığı fiillerle Allah'ın mükellef kılması kabih olur.”¹² Nitekim Râzî'ye göre bir şeyin iyi ya da kötü olması o şeyin Allah tarafından emredilmesi ve yasaklanmasına bağlıdır. Bundan dolayı Allah'ın kulu güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef tutması kötü olarak addedilemez ve caiz olur.¹³ Böyle düşünüldüğü zaman Râzî'ye göre bu öncül kabul edilemeyeceği için teklifin mümkün olmadığına dair tüm itirazlar geçersiz olduğu gibi ikinci şüphe de giderilmiş olur. Çünkü peygamber olmaksızın iyi ve kötü olan bilinmeyeceği için akıl bu hususta yetersiz kalır. Üçüncü itirazın da bir şeyi iyi veya kötü olarak nitelemenin akla dayandığı düşüncesinden hareketle oluşturulduğunu söyler. İyi ve kötünün ancak şeriatla bilineceğini ifade eden Râzî, üçüncü itiraza dair ileri sürülen örneklerin kötü olduğunun akılla bilinmeyeceğini ifade eder. Râzî dördüncü şüpheye cevap olarak öncelikle neshi kabul etmenin bedâyı gerektireceği sonucunu reddeder.¹⁴ Ona göre şer'î hükümlerin, maslahatların değişimine binaen yenilenmesi, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarındaki değişmeye bağlanamaz. Böyle bir bağıntıyı reddeden Râzî, bir manada Allah'ın fiillerinde mutlak hikmet aramanın zorunlu olmadığı temel kabulünü bu konuda da ihsas ettirmiştir.¹⁵

Râzî, peygamberlik görevinin daha ziyade insanın mükellefiyeti açısından gerekli olup olmadığını tartışarak, şeriatın kendisinin ve onun yüklediği sorumluluğun

¹¹ Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn*, II, 110-13.

¹² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirayeti'l-usûl*, thk. Abdüllatif Saîd Fûde, (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), III, 513.

¹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl min ilmi'l-usûl*, haz. Tâhâ Câbir el-Alvânî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), I, 123-40.

¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 514-16.

¹⁵ Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn*, II, 114.

meşruiyeti üzerinden nübüvvet müessesinin sıhhatini ispata çalışır. Bunu yaparken kelâm literatüründe Berâhime ve Sümeniyye olarak zikredilen ve Hindistan bölgesinde yaşayıp peygamberliği reddeden grupları doğrudan zikretmemekle birlikte onların iddialarına cevaplar verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu gruplar, Râzî'nin muasırı olan Nureddîn es-Sâbûnî'nin (580/1184) ifadesine göre, peygamberin bildirdiklerinin ya akla uygun ya da buna aykırı olacağını, birinci durumda peygambere ihtiyaç olmadığını ikinci durumda da peygamberliğin gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶ Râzî, onların bu düşüncelerini üzerine bina ettikleri teklif ile hüsün kubuh meselelerine de girerek konuyu daha ayrıntılı ele alır. Bu hususta onun mevcut iddialara cevap verirken dayandığı temel esas bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna aklın hüküm veremeyeceğidir. Nitekim Râzî, hüsün ve kubuhun ancak şeriat vasıtasıyla bilinebileceğini ve Allah'ın emrettiği şeylerin hasen, yasakladığı şeylerin kabîh olduğunu savunur. Buna binaen Allah'ın fiillerindeki maslahat yahut hikmetin de akılla bilinemeyeceğini söyleyerek kişinin güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef tutulmasının caiz olduğunu ifade eder. Tam bu noktada peygamberlik müessesinin gerekliliğini ispatlayan Râzî, insan aklının dinin bildirdiği hükümlere ulaşmaktan âciz olduğunu söyler. Din aracılığı ile elde edilen bilgiye açtığı bu alan sayesinde de bu bilgiyi insanlara ulaştıran peygamberlik müessesesinin meşruiyetini ortaya koyar.

2. Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı

Fahreddin er-Râzî nübüvvetin ispatı için üç tür delil sürülebileceğini ifade etmiştir.¹⁷ Bu delillerden ilki nübüvveti mucize üzerinden temellendirir. Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında bulunduğunu ve buna binaen kendisinde mucize ortaya çıktığını ifade eden Râzî, bu iki durumu genele teşmil ederek peygamberliğin şartı olarak zikreder. Burada Râzî aslında iki önerme ortaya koymuş olur: İlk olarak bizzat peygamberin kendi beyanıyla peygamberliğini ilan etmesi, ikinci olarak ise bu beyanı takip eden mucize göstermesidir. Her iki önermenin de tevâtür yoluyla ulaşan bilgi ile elde edildiğini söyleyen Râzî, böylece mûcizeyi mütevâtîr habere dayanması bakımından ispatlar; mucize üzerinden ise nübüvveti temellendirir.¹⁸ İkinci delilde Hz. Peygamber'in ahlâkı, fiilleri, verdiği hükümler ve sîretini göz önüne alarak nübüvvetini ispatlamayı amaçlar. Râzî, Resulullah'ın bu özelliklerinin münferit olarak peygamberliğe delil olmayacağını zikretmekle birlikte bunların hepsi bir arada düşünüldüğünde ancak bir peygamberde ortaya çıkacağını söyler. Bu delili ilk olarak Câhız dile getirmiş, İmam Gazzâlî de *el-Münkız* adlı eserinde bu delilin peygamberliğin ispatında en kesin yol olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Son olarak ise Hz. Muhammed'den önceki

¹⁶ Bk. Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, haz. Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014), s. 175-76.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, haz. Taha Abdür-rauf Sa'd, (Kahire: Mektebetü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, t.y.), 208.

¹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 345.

¹⁹ Bu delili ilk olarak Câhız zikretmekle birlikte İmam Gazzâlî de *el-Münkız* adlı eserinde bu delilin peygamberliğin ispatında en kesin yol olduğunu ifade eder. Gazzâlî, Hz. Muhammed'i kast

peygamberlerin kendilerine indirilen kitaplarda ondan bahsetmelerini dile getirir.²⁰ Râzî bu üç delilden ilkinin, üzerinde ittifak edilen delil olduğunu söyleyerek daha çok bu delili ayrıntılı olarak incelemiştir. Biz de bu yolu takibe çalışacağız.

a. Mucizenin Mütevâtir Haberle Bilinmesi

Râzî'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasında bulunduğunu ve kendisinde mucize meydana ortaya çıktığını ispatlamak için öncelikle mütevâtir haberin imkânı ve bilgi değerini tartışmak gerekir. Erken dönemlerde yazdığı *Nihâyetü'l-ukûl*'da²¹ mütevâtir haberi O, "sözlerinin kesin bilgi ifade edecek niceliğe sahip râvilerin ulaştırdığı haber" şeklinde tanımlamıştır.²² Ancak bu tanımın kendisinde totoloji bulunduğu iddiası sebebiyle eleştiriye açık olduğunu da ifade eder. Şöyle ki, tanımda bir haberin mütevâtir olduğunun bilinmesi kesinlik ifade etmesine bağlanmıştır. Ancak aynı zamanda haberin mütevâtir olduğu bilinmeksizin bu haberden kesin bilgi hâsıl olmaz. Bu cihetten düşünüldüğünde ne mütevâtir haber mümkün olur ne de kendisiyle kesin bilgiye ulaşılır. Râzî, gelmesi muhtemel bu eleştiriye mütevâtir haberden hâsıl olan bilginin zarurî bir bilgi olduğunu söyleyerek cevap verir. Nitekim zarurî bilgi herhangi bir delile ihtiyaç duymadan ortaya çıkar. Dolayısıyla mütevâtir olduğunu ispatlamaya gerek kalmadan haberden zaruri bilgi hâsıl olur ve bu şekilde kesin bilginin ortaya çıkması için ona delalet eden haberin mütevâtir olduğunu ispatlamayı öncelemeye gerek kalmaz. Netice olarak haberin ifade ettiği zaruri bilgi ile mütevâtir haberin gerekli şartları taşıyarak onun tevâtür seviyesine ulaştığı hükmü verilir.²³

Râzî, daha sonra yazdığı *Kitâbü'l-erbaîn*'de mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiğini söylemekle birlikte²⁴ farklı bir tanımlama ve tasnif yoluna gider. Mütevâtir haberi iki kısma ayıran Râzî bunlardan ilkinin, râvilerin sayısının yalan üzerine ittifakı mümkün olmayan bir çokluğa ulaşarak onların gördükleri bir şeyi veya duydukları bir sözü söylemeleri olarak tanımlar. Bu şekilde ulaşan mütevâtir bir haberin kesin bilgi ifade etmesi için râvilerde sayı şartı aranırken, haberin de duyuya dayanan bir bilgi olması gerekir. Bu ilk kısımdaki mütevâtir haber, geçmişe yönelik olmayıp o anki durumlarla alakalıdır. İkinci kısım ise belli bir zamanda bu şekilde hasıl olan mütevâtir bir haberin her tabakada yalan üzerine

ederek belli bir kişinin peygamberliği hususunda bu şüpheden kurtulmanın ondan nakledilen sözlerinin doğruluğu, o kimsenin ahlâki tavrı ve hayatına bakmak ve bu hususu teemmül etmekle mümkün olduğunu söyler. Mucizenin peygamberliğe delâletini eleştiren Gazzâlî, imânın mu'ciz olan güzel ve manzum bir söze bağlı olması durumunda, bu mucizeye benzeyen başka bir söz karşısında bu imânın çözülüp gideceğini ifade eder. Bu anlamda Gazzâlî, temelde mucizenin peygamberlik hakkında kesin ve zarurî bilgi ifade etmeyeceğini, ancak peygamberin bildirdikleri üzerinde düşünülmesi ve bunların uygulamaya geçirilmesi ile peygamberin doğruluğunun ispatında kesin bilgiye ulaşılacağını dile getirir. (bk. Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987) s. 73-74)

²⁰ Râzî, *Muhassal*, 208.

²¹ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserleri Kronolojisi", s. 151-52.

²² Râzî, *Muhassal*, 207.

²³ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 446.

²⁴ Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn*, II, 86.

birleşmesi mümkün olmayacak çoklukta râviler tarafından aktarılmasıyla ulaşan haberdir. Bu haberin kesin bilgi ifade etmesinin şartı ise her tabakadaki râvilerin ilk tabakadaki keyfiyyet ve kemmiyete sahip olmasıdır. Râzî *Kitabü'l-erbain'* de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bu ikinci tür mütevâtir haberle nakledildiğini söylemekle birlikte²⁵ *Nihâyetü'l-ukûl'* da böyle bir haberin imkânına dair şu şekilde bir şüphe zikreder: Her tabakada râvilerin sayısı ve hallerinin tespiti imkânsızdır. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820) veya Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile içerisinde yaşanan dönem arasında kaç tabaka olduğu dahi bilinmezken bir haberi nakleden her bir tabakadaki râvilerin sayı ve durumlarının bilinmesi imkânsızdır. Ayrıca râvilerle alakalı mezkûr bilgilerin bilinmesinin imkanının kabul edilmesi başka sakıncalı durumları da ortaya çıkarır. Bunun en bariz sonuçlarından bazıları Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlerin aktardıkları bilgiler ile Şia'nın Hz. Ali'nin imametine dair nas iddialarının da mütevâtir olarak ulaştığının kabul edilmesidir Dahası Râzî haberin mütevâtir sayılması için râvilerin sayı ve durumlarının kıstas alınması halinde İbn Mesud'un Fatıha ile Felâk ve Nâs sûrelerinin Kur'an'dan olmadığına dair iddiaları ve ilk dönem sahabe mushafları arasındaki ihtilafların Kur'an'ın tevatürü hakkında ciddi şüpheye yol açacağını ifade eder.²⁶ Râzî bu gibi birçok sorunun cevaplandırılmasının ancak tevatürden zaruri olarak bilgi hâsıl olduğunu kabul etmekle mümkün olacağını söyler. Bu şekilde râvilerin sayı ve durumlarının tespitine gerek kalmayarak bunun nazarî olarak değil zaruri olarak bilineceğini yahut mütevâtir haberden hâsıl olan zarurî bilginin râvilerin durumuna delil olacağını iddia eder. Bir anlamda tevatür yoluyla aktarılan bilginin keyfiyetinin, onu taşıyan zevâtın kemiyetini de güçlendireceği savunulur.²⁷

Râzî, mucizeyi ele almadan önce onun nakledilme aracı olan mütevâtir haberin taşıması gereken şartları tartışır. *Kitabü'l-erbain'* de yaptığı tasnife göre ilk kısma giren mütevâtir haberin râvilerinin bizzat gördüğü veya duyduğu şeyleri aktarmaları olduğunu söyler. Bu tür mütevâtir haber daha ziyade yaşanan dönemdeki mevcut durumlar hakkında verilen bilgileri içine alır. İkinci kısım ise râvilerin bizzat görmeyip kendilerine nakledilenleri işiterek naklettikleri bilgilerdir. Bu ise geçmişte olan durumlardan haber verilmesini kapsar.²⁸ Aslında her iki kısımda verilen haberlerin duyu bilgisine dayanması gerekir. Bu bağlamda râvilerin yalan üzerine birleşmeyecek çoklukta olması ve durumlarının bilinmesinin yanında üçüncü bir şart olarak nakledilen haberin duyu ile elde edilen bir bilgi olmasını zikreder.²⁹ İlk iki şartın ise mütevâtir haberden hâsıl olan kesin bilgi ile bilineceğini ifade eder.³⁰

²⁵ Râzî, *Kitabü'l-erbain'*, II, 70-71.

²⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl'*, III, 356-65.

²⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl'*, III, 450.

²⁸ Râzî, *Kitabü'l-erbain'*, II, 80-81.

²⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl'*, III, 364.

³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl'*, III, 450.

b. Mucizenin Peygamberliği İspatı

Râzî, mütevâtir haberin kesin bilgi verdiğini ispatladıktan sonra mucize meselesini inceler. O, mucizeyi “nübüvvet iddia eden kişide, meydan okumaya bağlı olarak ortaya çıkan ve muhatap kitlenin karşılık veremediği tabiatüstü durumlar” şeklinde tanımlar.³¹ Tûsî'nin ifadelerine göre bu tanımıyla bir had ortaya koyan Râzî Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak için bu tanımı nübüvvet bahislerinin en başında zikreder.³² Resulullah'ın şahsında ortaya çıkan mucizelerin gerçekliğini ise mütevâtir haberin bilgi değerini ele aldığı kısımda ispatlar. Sonrasında mucizenin mahiyeti ve Hz. Muhammed'e isnadı, peygamberliğin sıhhatine delalet etme yönü ile bu konuda ortaya konan şüphe ve itirazları ele alır.

Râzî, mucizeyi tanımlarken onun Arapça'daki “emr”³³ kelimesiyle ifade ederek aslında onun iki durumu kapsar: Birincisi alışılmamış bir durumun ortaya çıkması iken ikincisi alışılmış ve alışlagelenin gerçekleşmesinin engellenmesidir.³⁴ Bunun haricinde Râzî, *Kitabü'l-Erbaîn*'de mucizelerin i'cazını ortaya çıktığı mahal bakımından iki kısma ayırmaktadır. Bunlar; hissî ve aklî mucizelerdir. Hissî mucizeleri kendi içerisinde üç grupta mütalaa eden Râzî, bunları peygamberin zatının dışında, zatında ve sıfatlarında ortaya çıkanlar şeklinde tasnif eder. Hz. Muhammed'in zatının dışında çıkan mucizelerde; ayın ikiye yarılması (inşikâk-ı kamer), kütüğün inlemesi, parmaklarından su fışkırması, az yemekle çok sayıda insanı doyurması gibi olayları örnek gösterir. Zatında ortaya çıkan mucizelere örnek olarak ise; atalarından kendisine intikal eden nur ile omuzları arasındaki peygamberlik mührünü zikreder. Sıfatlarında görülen mucizelerin çok fazla olduğunu söyleyen Râzî; kötü işlere yaklaşmaması, dilinin fesâhati, şefkat ve merhametli olması gibi ahlaki faziletlerle işaret eder.³⁵ Bu kısımdaki mucizeler daha ziyade Hz. Peygamberin insanî yönü yanında onun peygamberliğinin hissedilir yönünü ortaya koyan tabiatüstü durumlardan teşekkül eder.

Aklî mucizeleri altı kısma ayıran Râzî, bu mucizelerden birincisinin ilim ehli olmayan bir kabilede Hz. Peygamber'in ortaya çıkması olduğunu söyler. Bu durumun i'câzı onun âlim veya hikmet sahibi bir kimseden hiçbir şekilde istifade etmemesi ve bu konuda töhmet altında kalmamasıdır. Nitekim böyle bir bölgede doğup büyüyen bir kimsenin ilim tahsil etmeksizin Allah'ın sıfatları, fiilleri, isimleri ve ahkâmına vâkif olması başlı başına mucizedir. İkinci tür mucize, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinde ilahi meseleler ile nübüvvet ve risalet hakkında

³¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 349.

³² Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1985), s. 350.

³³ Râzî'nin mucizenin tanımında kullandığı “emr” kelimesi *Muhassal* tercümesinde “iş” kelimesi ile karşılanmış olmakla birlikte biz “durum” kelimesi ile tercüme etmeyi tercih ettik. Aslı itibarıyla “fiil”den daha kapsamlı olan “emr” Râzî tarafından özellikle tercih edilmiştir. Çünkü mucize mahiyeti gereği bir fiil olabildiği gibi herhangi bir fiilin ortaya çıkmasının engellenmesi de olabilir. Bk, Râzî, *Muhassal*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), s. 207,

³⁴ Râzî, *Muhassal*, 207.

³⁵ Râzî, *Kitabü'l-erbaîn*, II, 87-89.

düşünmemesi ve bunu dillendirmemesi olarak anlaşılmıştır. Nitekim Resulullah'ın peygamber olarak görevlendirilmeden önce böyle konular hakkında fikrî bir faaliyete girişip arkasından peygamberlik iddiasında bulunmaması onu, dinî meselelerde teemmül ve tefekkür neticesinde tebliğ ettiği bilgilere ulaşması vehminden ve bu bilgilerin vehbî olmadığı şüphesinden korur. Râzî, üçüncü aklı mucizenin Hz. Peygamber'in insanları dine davet ederken her türlü meşakkat ve sıkıntıya sabretmesi ve üzerinde bulunduğu yoldan vazgeçmemesi olduğunu ifade eder. Aynı zamanda "güçlü bir devlet kurması" ve "büyük bir ordu" oluşturmasına rağmen ilk yöntemini değiştirmemiş olması da bu mucizenin diğer bir yönüdür. Râzî'ye göre dördüncü aklı mucize Hz. Peygamber'in dualarının kabul olmasıdır. Nitekim onun hem dualarının hem de beddualarının kabul olunup karşılığının ortaya çıktığı görülür. Abdullah b. Abbas'ın dinde fakih kılınması duası ile Ebu Leheb'e ettiği beddua makbul olmuştur. Hz. Peygamber'in beşinci tür akli mucizesi gaipten haber vermesidir. Nitekim hem Kur'an'da hem de sünnette varit olduğu üzere geçmiş ve geleceğe dair birçok gaybî bilgi Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiştir.³⁶

Râzî, daha önce yazdığı *Nihâyetü'l-ukûl*'da mucizeleri üç kategoride inceleyerek hissi mucizeleri âhad yolla gelen mucizeler içinde değerlendirmiş, gaipten haber verme ile Kur'an-ı Kerim'in icazını ise iki ayrı grup olarak ele almıştır. Hissi mucizelerin tek başlarına âhâd yolla gelmesine rağmen bu tür haberlerin yekûn itibariyle mütevâtir seviyesine ulaştığını söyleyerek sübutunu kabul eder. Gaipten haber verme hususunda ise münecim ve kâhinlerde olduğu gibi herhangi bir alet-edevatının olmamasına yahut münecimler gibi bir yetisinin bulunmamasına rağmen Hz. Peygamber'in gaybî haberler vermesinin mucize olduğunu söylemiştir.³⁷ Râzî'nin üzerinde en çok durduğu nokta ise Kur'an-ı Kerim'in mucize olmasıdır. Kur'an'ın mucize olduğunu ve bunun Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik ettiğini temellendirmek için şu istidlâli kullanır:

- Peygamberlik iddiasında bulunan ve bu iddiaya makrun olarak kendisinde mucize ortaya çıkan kimse gerçek bir peygamberdir.
- Hz. Muhammed peygamberlik iddiasında bulunmuştur ve bu iddiaya makrun olarak kendisinde mucize ortaya çıkmıştır.
- O halde Hz. Muhammed gerçek bir peygamberdir.

Râzî, birinci öncül ispatlanmasının mucizenin tasdike delalet etmesine bağlı olduğunu söyler. Mucizenin Allah'ın yaratması ile ortaya çıktığı için aslında Allah'ın bir fiili olması ve dolayısıyla mucizenin tasdik amacı gütmesi Allah'ın fiillerinde gayenin bulunduğu düşüncesine yol açması hususunda ilk itiraz gelmiştir. Ayrıca Allah'ın gayesi olduğu kabul edilse bile mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin tasdikine delalet edecek bir delil olmaması da ikinci itirazdır. Nitekim mucizenin tasdik dışında başka anlamları ifade etmesi de muhtemeldir. Çünkü Allah'ın küfür, fık ve dalâleti yaratması kabul edildiğinde

³⁶ Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn*, II, 87-97.

³⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 348-49.

mucizeyi de dalâlete düşürmek için peygamberlik iddia eden yalancı bir kimsede yaratmış olması mümkün olur. Bu itirazları göz önünde bulunduran Râzî, mucizenin tasdike delâletinin Allah'ın fiillerinin illetli olması anlamına gelmediğini, bilakis mucizenin tasdiki bildiren ve tasdik makamına geçen bir durum olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda mucizenin tasdike delâleti Hz. Musa'nın kıssasında sabit olmuştur. Nitekim Hz. Musa peygamberlik iddiasında bulduktan sonra kendisi bu iddiasında sadık ise dağı başları üzerinde durdurmasını ondan istemişler o da bunu Allah'tan dilemiştir. Bu gerçekleştiğinde ise kavmi iman etmiştir. Bu örnekten anlaşılacağı üzere mucize, peygamberlik iddiasını tasdikten başka bir anlam ifade etmez. Allah'ın peygamberlik iddiasında olan yalancı bir kimsede mucize ortaya çıkarması mümkün olmakla birlikte bunun tasdike delâlet etmeyeceğini ve mükellefin bunu bilmekle sorumlu olacağını dile getiren Râzî, bu şekilde bütün itirazlara cevap vererek mucizenin nübüvvet iddiasını doğruladığını ispatlar.³⁸

Râzî, ikinci öncülde belirtilen Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında bulunduğunu ve kendisinde mucizenin ortaya çıktığını mütevâtir yolla gelen haberlerden bilindiğini ifade eder. Râzî, ilk olarak Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasında bulunduğunun ve tarihî olarak gerçek bir şahsiyet olduğunun ispatı olarak onun hakkında nakledilen haberlerin ve yer yer ona atıfta bulunan Kur'an'ın mütevâtir olmasını zikreder. Sonrasında Hz. Peygamber'de ortaya çıkan en büyük mucize olan Kur'an-ı Kerim'i ele alarak onun Hz. Peygamber'e nispetini ve mucize olup olmadığını tartışır. Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e inmediğine dair muhtemel şüpheleri zikreden Râzî, onun başka bir peygambere inmiş olabileceğini ve Hz. Muhammed'in o peygamberi öldürerek ona inmiş olan kitabı alarak bunu tebliğ edebileceği şüphesini ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber başka kitapları mütalaa edip buradaki bilgilerden yola çıkarak Kur'an'ı telif etmiş de olabilir.

Bu tür itirazları ele alan Râzî bunların âlimlerin getirdiği dört delil ile ortadan kaldırdığını söyler. Delillerden ilki bizzat Hz. Muhammed'e ve onun etrafında cereyan eden olaylara işaret eden ayetlerin varlığıdır. Resullullah'ın katıldığı Uhud Savaşı ve Huneyn Gazvesi gibi olaylara işaret eden ayetler ile Hz. Muhammed'in eşleriyle yaşadığı olaylar sebebiyle inen ayetler ve onun peygamberliğini tasdik eden ibareler Kur'an'ın kendisine indiğine delildir. İkinci olarak Hz. Muhammed şayet Kur'an'ı bir başkasından onu öldürerek alsaydı bunu dünyevî bir maslahat için yapması gerekirdi. Ancak onun Kur'an vesilesiyle hiçbir maslahat elde etmediği, bilakis bundan dolayı birçok sıkıntı ve meşakkate maruz kaldığı açık olduğu için bu ihtimal da bertaraf edilmiş olur. Üçüncü delil birinin peygamberi öldürüp onun kitabını alarak risalet iddiasında bulunmasının reddedilmesine dayanır. Çünkü bu durum mükellefler için bir mefsedet olması sebebiyle Allah'ın engelleyeceği bir fiildir. Bundan dolayı Allah böyle bir şeyin yapılmasından münezzeh olur. Râzî bu delil ile Kur'an'ın Hz. Peygamber'e aidiyetinin katiliğine ulaşır. O, ikinci ve üçüncü delillerin iknâî olduğunu söyleyerek dördüncü delilin

³⁸ Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn*, II, 97-107.

sarfe teorisi³⁹ üzerine bina edildiğini belirtir. Bu teori göz önüne alındığında Allah'ın tehadî ayetlerinden sonra inkârcıları aciz bırakması, Hz. Peygamber'in iddiasının doğruluğuna işaret sayılmıştır. Nitekim Kur'an Hz. Muhammed'e inmemiş olsaydı inkârcıların aciz bırakılması söz konusu olmazdı.⁴⁰

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indiğinin ispatından sonra onun mucize olmasının sıhhatinin temellendirilmesi için ikinci öncülün geçerli olması gereklidir. Râzî bunu yine Kur'an'da nakledilen ayetlerle ispatlar. Kur'an'da açık bir şekilde ifade edildiği üzere tehadî, öncelikle "De ki: "Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar."⁴¹ ayeti ile insan ve cinlerin hepsine Kur'an'ın bir benzerinin getirilemeyeceği meydan okumasıyla gerçekleşmiştir. Daha sonra Hz. Muhammed, Kur'an'a benzeyen on sure⁴² ve nihayetinde bir sure⁴³ getiremeyeceklerini ifade eden ayetlerle Araplara meydan okumuştur. Bu durum mütevâtir olarak nakledilen Kur'an ayetleri ile sabit olduğu için zaruri olarak hâsıl olan bilgi neticesinde ikinci önermenin doğruluğu ortaya çıkar. Râzî bu noktada Kur'an'ın aslı itibariyle mütevâtir olup tafsilatı itibariyle mütevâtir olmadığını ifade eden itirazın geçersiz olduğunu da ekler.

Bu itiraz, sahabe döneminde Kur'an hafızlarının az olması, Abdullah b. Mesud, Ubey b. Ka'b ile Zeyd b. Sabit mushafları arasındaki farklılıklar ve sure başlarındaki besmeleler, kunut duaları, Fatıha, Felak ve Nas Surelerinin Kur'an'dan olup olmadığına dair nakledilen rivayetlere binaen Kur'an'ın asıl itibariyle mütevâtir olsa da tafsilat itibariyle mütevâtir olmadığını ve Kur'an ayetleri ile istidlal edilemeyeceği fikrine dayanır. Râzî ise yaşadığı dönemde Kur'an-ı Kerim'in muhafaza edilmesindeki tavizsiz tavrın sahabe döneminde daha kuvvetli olması ve bu rivayetlerin âhâd olarak gelse de mütevâtir olan Kur'an'a zarar vermeyeceğini ifade eder. Aynı zamanda elimizdeki Kur'an'ı belirleyici olan Zeyd b. Sabit mushafının en son Hz. Peygamber'e arz edilmesi de önemli bir karîne olarak kabul edilmektedir. Mamafih diğerlerine göre en geç Hz. Muhammed'e okunması sebebiyle Kur'an'ın nihaî haline delalet etmesi daha kuvvetlidir. Ayrıca Zeyd b. Sabit'in okuduğu harfin daha çok bilinmesi onun kıraati ve mushafının yaygınlaşmasına ve insanlar nezdinde daha makbul bir konuma yükselmesine sebep olmuştur. Bu gibi saiklerden dolayı ümmete kolay gelen ve ihtilafları en aza indiren kıraat esas alınarak Kur'an-ı Kerim cem edilmiştir. Dile getirilen şüpheler ise Râzî'ye göre bu açıklamalardan dolayı Kur'an'ın sübutunun kat'iliğine hâlel getirmez. Ayrıca sahabe her ne kadar bazı dua ve surelerin Kur'an'dan olup olmadığını tartışsalar bile hiç kimse bunların Allah'tan nazil olmadığını iddia etmemiştir. Râzî, Allah tarafından Hz.

³⁹ Sarfe, belagat açısından Kur'an'ın bir benzerini getirme gücünün mevcut olduğunu, ancak bu gücün Allah tarafından engellendiğini ifade eden teorinin adıdır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *DİA*, XXXVI, 140-41.

⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 452-60.

⁴¹ el-İsrâ 17/88

⁴² Hüd 11/13

⁴³ el-Bakara 2/23; Yunus 10/38

Muhammed'e vahyedilen her şeyin Kur'an olmadığı ve sahabenin bunları Allah'ın Kelâmı kabul ettikleri için itikadi açıdan sahabe için herhangi bir problem doğurmadığını da ilave etmiştir.⁴⁴

Kur'an ile tehadînin gerçekleştiği muhatap kitle olan Arapların buna karşılık verememeleri yargısı ispatlanırken bu husustaki ihtimaller ele alınıp bunların yanlışlığı ortaya konulmuş ve önermenin doğruluğu meydana çıkarılmıştır. Bu konudaki ilk şüphe olan meydan okumanın tüm âleme ulaşması halinde Kur'an'ın icazının gerçekleşeceğini söyleyenlere karşı Râzî, icazın fesahat açısından gerçekleştiğini söylemiştir. Nitekim en fasih Araplara meydan okumanın gerçekleşmesi ve onların buna cevap verememesinin Kur'an'ın mucize olmasında yeterli olduğu bilinmelidir. Ayrıca Arapların fesahatte üstün bir mevkiye bulunmaları, yeterli sebep ve imkânlarla sahip olmalarına rağmen karşılık verememeleri (muaraza) icazın esas tahakkuk ettiği noktadır.

Bununla birlikte ikinci bir ihtimal olarak Arapların tehadîye karşılık olarak mislini getirmeye yeterli imkân ve sebeplerin olmaması durumu zikredilmiştir. Ancak tehadîye karşılık vermenin birçok yolu olmasına karşın bunlardan birinin en kolay olduğunu, bunun da meydan okunulan şeyin gereğinin yapılması olduğunu söyler. Bunun ise inkârcılar için tehadîye karşılık vermek için yeterli sebep olacağını ifade eder. Hz. Muhammed'in iddiasına karşılık vermenin en iyi yol olmasının bilgisinin zarurî olmayacağı, Arapların da bu hususta şüpheye düştüklerine dair getirilen itiraza karşı Râzî, bunun çocukların dahi akıl edilebildiği bir durum olduğunu, inkârcıların bu hususta herhangi bir karışıklığa düşmenin mümkün olmadığını dile getirir. Üstelik Hz. Muhammed'in dine davet ettiği yirmi üç sene boyunca inkârcılara bu meselenin muğlak olması da aklen mümkün gözükmez. Bu hususta ortaya konan bir diğer şüphe de karşılık vermek yerine savaşmanın daha kati bir çözüm olarak görülmesi ihtimalidir. Râzî, bu hususta savaşın karşı tarafın delilini çürütmemesi ve istenilen hedefe ulaştırmaması, savaşı kazanacak tarafın belirsiz olması ve savaşların hicretten sonra başlaması sebebiyle bu vakte kadar geçen yaklaşık on üç senede savaşın olmaması gibi durumları zikrederek bu ihtimalin de geçersizliğini ispatlar. Râzî, son olarak, Kur'an'ın hangi açıdan bir benzerini getirmeye meydan okuduğunun bilinmediğine dair inkârcıların itirazını dile getirir. Buna göre üslûp, içerik ve fesahat gibi birçok yönden tehadînin mümkün olması ve bunun belirtilmemesinden dolayı meydan okumaya karşılık verilmemesi ihtimali dile getirilebilir. Ancak Râzî, böyle bir ihtimalin bulunması durumunda tehadînin hangi açıdan olduğunu Hz. Peygamber'e sorulması ve bunun bilgisinin bize ulaşması gerektiğini söyler.⁴⁵ Böylece Râzî, bu hususta akla gelebilecek tüm ihtimalleri zikrederek bunların bâtil olduğunu ortaya koymuş ve Kur'an'daki tehadîye karşılık verilemediğini ispatlamıştır.⁴⁶

⁴⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 458-63.

⁴⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 465-76.

⁴⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 508-10.

Râzî, bu iki öncülün zımnında barındırdığı diğer öncülleri de ispatlayarak bundan Hz. Peygamber'in gerçek bir peygamber olduğu sonucuna ulaşır. Nitekim onun nübüvvet iddiasında bulunması ve bu iddiasına makrun olarak Kur'an-ı Kerim ile meydan okuyup Arapların buna karşılık vermekten aciz kalması, Kur'an'ın mucize olduğunu gösterir. Bu mucize Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında doğru olduğunun Allah tarafından tasdik edilmesini bildiren bir işaret görevi görür. Böylece Râzî, başta genel bir kaide olarak zikrettiği ilk öncülün peygamberde müşahhas hale geldiğini otaya koyarak bu istidlâl ile onun nübüvvetinin doğruluğunu temellendirir.

Değerlendirme ve Sonuç

Mantığın İslamî ilimlere dâhil edilmesini ilk olarak Gazzâlî dile getirirse de fiilen uygulanmasını Fahreddin er-Râzî gerçekleştirmiştir. Klasik mantığın akli istidlâl metodunu ve kavramlarını nübüvvetin ispatında güçlü bir şekilde kullanan Râzî, nakli ve akli delillerden istifade ederek muhtemel şüphelere cevaplar verir ve nübüvvet hususunda benimsediği görüşü muhkem hale getirmeye çalışır. Bu bağlamda öncelikle nübüvvetin makul bir zeminde mümkün olduğunu ispat eder. Müessese olarak nübüvvetin imkânında bunu ele alan Râzî, özellikle şeriatın gerekliliği ile iyilik ve kötülüğün ancak şeriatın bildirmesi vasıtasıyla bilinebileceği öncüllerini merkeze alarak meseleyi ele alır. Ardından nübüvvetin belirli bir kimsede imkânını ele alan Râzî, mucizeyi temele alarak bunun sıhhatini savunur. Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiası hususunda Allah'ın olağandışı bir durumu ortaya çıkarma veya olağan bir durumun ortaya çıkmasını engelleme şeklinde yarattığı durumların mütevâtir haberlerle yahut yekûn itibariyle mütevâtir seviyesine ulaşan haberlerle bize ulaştığını ifade eder.

Râzî, Hz. Peygamber'in mütevâtir olarak nakledilen mucizesi olan Kur'an'ın üzerinde detaylıca durarak onun Hz. Peygamber'e nüzulünün sıhhati, Araplara meydan okuması ve buna karşılık verememeleri neticesinde mucize oluşu gibi durumları ayrıntılı bir şekilde inceler. Ayrıca muhtemel şüpheleri de cevaplandırmak suretiyle bu şüphelerin aslı itibariyle geçersiz olduğunu ortaya koyar. Her ne kadar Râzî, mucizenin tanımında tehdîye karşılık muârazanın olmaması ve olağandışı bir durum yahut olağan bir durumun ortaya çıkmasının engellenmesi şartlarını sunsa da bu şartlar, zikrettiği mucizelerden sadece Kur'an-ı Kerim için geçerli olmuştur. Hissî ve akli mucizeler ile gaipten haber vermek hususunda olağan dışılık söz konusu olsa da tehdî görülmemesi aslında bunları tanımın dışında tutar. Ancak bunlardaki tabiatüstü durum, Allah Teâlâ'nın yaratması ile nübüvvet iddia eden kişide onu teyit için ortaya çıkmış olması, bunların da nübüvvetin ispatında önemli olduğunu gösterir.

Râzî, Kelâm geleneğine yakın bir çizgide nübüvvetin ispatlanmasını ele aldığı *Nihâyetü'l-ukûl*, *Kitâbü'l-erbaîn*, *el-Muhassal* eserlerinde, Hz. Peygamber'in ahlâkı, Tevrat ve İncil'de nübüvvetinin bildirilmesi gibi farklı deliller olduğunu söyler. Bununla birlikte nübüvveti en güçlü delilin mucize olduğunu dile getirir. Bundan

dolayı mucizelerin bize ulaşma şekli ve tasdike delâlet etmesine yer vererek mütevâtir haberin imkân ve bilgi değerini ayrıntılı olarak inceler. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'in sübûtu ve dinin bize ulaşma şekli olan mütevâtir habere yönelik şüpheleri izale etmesi de ayrıca önemlidir. Kelâmın temel meselelerinden biri olan hüsün ve kubuh meselesini nübüvvetin ispatıyla bağlantılı olarak ele alan Râzî, Eş'ari geleneğe paralel olarak iyilik ve kötülüğün bilgisinin ancak şeriat vasıtasıyla elde edileceğini dile getirir. Bu bağlamda şeriatı bildiren peygamberler olmaksızın salt akıl ile bir şeyin iyi yahut kötü olduğu hükmüne varmak imkânsız olur.

Râzî nübüvvet hususunda gelenekten tevârüs ettiği görüşleri tahkik ederek bunları tek tek ele almış ve meselelerin doğruluğunu tahkim etmeyi amaçlamıştır. Bu açıdan kelâm geleneğinde nübüvvetin ispatı ile ilgili olarak kaydedilen her bir konuyu ayrıntıları ile incelemiştir. Kelâmcıların bu hususta öne sürdüğü kanıtlara yönelik şüpheler ve muhtemel itirazları aklî ve naklî deliller ile geçersiz kılmaya çalışırken nübüvvetin ispatına dair detaylı bir teori de kurmuştur.

Kaynakça

- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî Eserleri Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Çınar, Bayram, *Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Kavramı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Fahreddin er-Râzî, *Kitabü'l-erbain fi usûli'd-din*, thk: Ahmed Hicazî es-Sekka, Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1982.
- Fahreddin er-Râzî, *Nihayetü'l-ukûl fi dirayeti'l-usûl*, thk: Abdüllatif Said Fûde, Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul min ilmi'l-usûl*, thk: Tâhâ Câbir el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, thk: Ahmed Hicazî es-Sekka, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1987.
- Fahreddin er-Râzî, *Muhassal efkâri'l-mütekddimîn ve'l-müteahhirîn*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd, Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, t.y.
- Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

- İskenderoğlu, Muammer, "Fahreddin er-Râzî'nin Nübüvvet Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Mehmet Keleş, *Fahreddin er-Râzî ve Nübüvvet Anlayışı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Mutlu, Uğur, *Fahreddin er-Râzî'ye Göre Mucize*, basılmamış yüksek lisans tezi, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015
- Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1985.
- Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014.
- Sancar, Faruk, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî*, basılmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Türker, Ömer, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, 279-285.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Sarfe", *DİA*, XXXVI, 140-41.



İCMÂ DELİLİ ÜZERİNDEKİ İHTİLAFLAR VE DELALET BAKIMINDAN İTİKADİ KONULARDA İCMÂ

Berat SARIKAYA
Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Ü.
beratsarikaya@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-3308-6184

Öz

Kaynaklar incelendiğinde, icmâ'nın, şer'î delillerden biri olarak kabul edildiği ve birçok meselede bu delile başvurulduğu görülmektedir. Ancak icmâ'nın, şer'î bir delil olarak kabul edilmesi için öne sürülen deliller üzerinde bir ittifak sağlanmış değildir. Ayrıca icmâ'nın konusu, ehli ve bağlayıcılığı gibi konularda da ihtilafların olduğu tespit edilmektedir. Mevcut ihtilaflara rağmen siyasi, hukuki ve itikadî meselelerde icmâ'a müracaat edildiği vaki'dir. Çalışmamızda, hakkındaki ihtilaflara rağmen icmâ'nın bir kaynak olarak kabul edilmesi ve bu delile başvurulmasının nedenleri ele alınmıştır. Öte yandan başlangıçta şer'î deliller arasında yer almayan icmâ anlayışını ortaya çıkaran sebepler tespit edilmeye çalışılmıştır. Delile dair yapılan tanım ve uygulamalardan hareketle itikadî konularda icmâ deliline başvurmanın mümkün olup olmadığı araştırılmıştır. Ayrıca icmâ edilen bir meselenin bağlayıcılığı hususundaki görüşlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İcmâ, Kat'î delil, Zannî delil, İhtilaf, İtikad, tekfir.

DISPUTE ABOUT THE POSITION OF İJMA BESIDES THE İJMA IN SUBJECTS OF FAITH IN TERMS OF PROOF

Abstract

When the sources are examined, it appeared that the ijma has been considered as one of the shar'i arguments and has been used in many cases. However, an alliance has not been established on the evidence suggested for the acceptance of ijma as a shar'i evidence. It is also determined that there are disputes in matters such as the subject of ijma, ahl al-ijma and its obligation. Despite current disputes, it is true that the ijma is applied to political, legal and ideological issues. This study's aim is to determine the causes that reveal the consideration of the ijma that it is not initially included among the shar'i proofs. It has been investigated whether it is possible to apply to the evidence of ijma on the basis of the definitions and applications on delicacy. In addition, comments have been included on the obligation of an issue proved on ijma.

Key Words: Ijma, absolute evidence, doubtful evidence, dispute, faith, takfir.

Atf: Berat Sarıkaya, "İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaflar ve Delalet Bakımından İtikadî Konularda İcmâ", *KADER*, 15/2 (2017), 319-342.

Giriş

İslam hukukunun temel kavramlarından biri olan icmâ, şer'î bir hüküm hakkında âlimler arasında gerçekleşmiş olan ittifak anlamına gelmektedir. Kaynaklarda Nazzam, Haricîler ve Şia'nın İmâmiyye kolu dışında ittifakla şer'î delillerden biri olarak kabul edilen icmâ, Kur'an ve sünnetten sonra İslam teşrî'inde üçüncü sırada yer almış bir delildir. İcmâ'nın kural ve ilkelerinin belirlenmesinde büyük bir çaba harcanmıştır. Ne var ki sonuçta dün olduğu gibi bugün de birbiriyle çelişen farklı fikirlerin toplamından ibaret olmaya devam etmektedir. İcmâ'nın şer'î bir delil olarak kabulü noktasında ittifak olmakla birlikte detaya inildiğinde birçok konuda ihtilaf olduğu görülmektedir. Bu ihtilaf, icmâ'nın tanımından onu delillendirmeye, senedinden icmâ ehline, bilinme imkânı ve konusuna kadar hemen her detayda mevcuttur.

İcmâ, şer'î konularda kabul edilmiş bir delil olmakla birlikte öncelikle bu delile siyasi bir mesele olan hilafet konusunda başvurulduğu görülmektedir. Diğer taraftan konusu bakımından itikadî meselelerde icmâ'nın geçerli olmayacağı çoğunlukla kabul edilmiş olmasına rağmen klasik kelimelerinde, itikadî birçok meselede icmâ delilinin kullanıldığı da bir gerçektir. Bu tespitlerden hareketle öncelikle icmâ delilini ortaya çıkaran sebeplere, ardından bu delil hakkındaki ihtilaflara bakmak suretiyle itikadî konularda icmâ'nın hangi saiklerle kullanılmış olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Hakkında icmâ olduğu kabul edilen meseleler ve icmâ hakkındaki görüşler incelendiğinde, icmâ delilinin ortaya çıkmasında etkili olan birtakım sosyal, siyasal ve dini sebeplerin olduğu görülmektedir. Geçmişte bu delile başvurulmasında, yukarıdaki sebeplerden biri ya da birkaçının etkili olduğu düşünülmektedir.

1. İcmâ'nın Tanımı

İcmâ sözlükte "azmetmek", "ittifak etmek" ve "bir işi sağlam yapmak" gibi anlamlara gelmektedir.¹ Kur'an'da yer alan "Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınız işi kararlaştırın."² âyetinde geçen icmâ lafzı, azmetmek/kesin karar vermek anlamında kullanılmıştır. Arapça'da bir konuda fikir birliği olduğu ifade edilmek istendiğinde "ittefekû alâ kezâ" ya da bunun yerine "ecmeû alâ kezâ" ifadesi kullanılmaktadır.³

¹ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), (Beirut: Dâru Sâdır, 1414 h.), VIII, 57, 58; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Târîfât*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1983), s. 10; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi, (y.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), s. 137; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn b. Ali er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyaz Alvanî, (y.y.: Müessesetü'r-Risale, 1980), IV, 20.

² Yunus, 10/71.

³ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), s. 105.

Bir terim olarak icmâ, usûl eserlerinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Biz burada bütün tanımları ifade edecek değiliz. Farklı tanımları kapsayıcı bir şekilde icmâ'ı şöyle tanımlamak mümkündür: "Muhammed (a.s) ümmetinden olan müçtehidlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde, şer'î bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir."⁴

Fahredden er-Râzî "İcmâ Muhammed (s.a.v)'in ümmetinden olup hal ve akd yetkisine sahip seçici kurulun, toplumun herhangi bir işi hakkında ittifakla karar vermesinden ibaret bir teşrî faaliyetidir."⁵ şeklinde tanımlarken, Mu'tezilî alimlerden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, icmâ'ı bir şeyi yapma veya yapmama üzerinde bir cemaatin/her asrın ümmetinin ittifak etmesi olarak tanımlamaktadır.⁶ Şia'dan Şerif Murtazâ ise icmâ ehlinde "masum imamın olması gerektiği" ilavesini tanıma dâhil etmektedir.⁷

İcmâ'a dair yapılan farklı tanımlardan hareketle icmâ'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra, onun ümmetinden olan müçtehitlerin şer'î bir konuda fikir birliği etmeleri, aynı sırada gerçekleşmiş olması ayrıca Basrî'ye göre, her asrın ittifak etmesi, Murtazâ'ya göre ise içtihat ehlinin içinde masum imamın olması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda zikredilen icmâ tanımlarından ortaya çıkan bu unsurların tamamının gerçekleştiği bir icmâ örneğinin olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Hangi maddelerde ittifak sağlanıp hangilerinde sağlanamamış olduğu konusunda birçok görüş bulunmaktadır. İcmâ deliline karşı çıkışlar da genellikle yukarıda zikredilen unsurların tamamının gerçekleşme imkânının olmamasına dayanmaktadır.

Üzerinde bu kadar farklı kanaatin olduğu, icmâ'a dair birçok konuda ihtilaflar olduğu bilinmesine rağmen icmâ'ın mezhepler tarafından başvurulmuş bir delil olduğunu da görmek gerekir. Dolayısıyla hakkındaki ihtilafları bir kenara bırakarak öncelikle bu delili ortaya çıkaran sebeplere odaklanmak gerektiği kanaatindeyiz. Hangi tarihi olaylar, sosyal, siyasal ya da dini nedenler icmâ delilini ortaya çıkarmıştır. Bu sebeplerden hareketle icmâ'ın nasıl bir işlev görmüş olduğunu anlamak daha kolay olacaktır.

2. İcmâ Anlayışını Ortaya Çıkaran Sebepler

Başlangıçta şer'î deliller Kur'an ve sünnet iken Hz. Peygamber'in vefatından sonra olaylar ve olgular tarihi süreç içerisinde devam etmekte ve Hz. Peygamber döneminde olmayan birçok yeni durumla karşılaşmaktadır. Karşılaşılan yeni durumlara Kur'an ve sünnetten deliller aranma yoluna gidiliyor, herhangi bir delil

⁴ Seyfeddîn Ali b. Ebî Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (I-IV), thk. Abdürezzâk Affî, (Beirut: Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.), I, 196; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûl'l-Fıkh*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), s. 49; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 105.

⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 20.

⁶ Muhammed b. Ali Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meyyis, (y.y.: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1992), II, 3.

⁷ Ebu'l-Kâsım Âlemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif Murtazâ, *ez-Zerîa ila Usûli's-Şeria*, thk. Ellecnetü'l-İlmiyye fi Müessesetü'l-İmâm es-Sadık, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sadık, 1429 h.), s. 420.

bulunmadığı durumlarda ise bireysel reye başvuruluyordu. Özellikle tâbiûn döneminde herhangi bir meselede kişisel reye başvurulurken, o konu hakkında sahabe döneminde bir icmâ'nın gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılıyordu. Bu dönemde sahabenin ittifak ettiği bir konuda artık kişisel reye ihtiyaç olmadığı kanaati hâkim olmuştur. İcmâ doktrini, sonraki dönemlerde şer'î delillerden birisi olarak usûl eserlerinde yerini almıştır.

Elbette mevcut iki kaynağın (Kur'an-Sünnet) yanına ikame ettirilen ve üçüncü sırada yer verilen böyle önemli bir delilin ortaya çıkışını tek bir sebebe bağlamak yetersiz bir yaklaşım olacaktır. Biz bu sebepleri, sosyal, politik ve dini sebepler olmak üzere üç başlıkta ele almayı uygun görüyoruz.

a. Sosyal Sebepler

Şûranın emredilmiş olması

İcmâ'nın fikrî temelleri arasında İslam'ın şûrayı emretmesi, Hz. Peygamber'in bu prensibi titizlikle uygulaması ve sahabeye şûra ve istişare fikrini kazandırmış olması ağırlıklı bir yer tutar. Hz. Peygamber'in vefatından sonra karşılaşılan, Kur'an ve sünnetten çözüm bulunamayan yeni meseleler, bireysel içtihad yoluyla çözüme kavuşturulmaya çalışılıyordu. Şûranın emredilmiş olması, ulemayı, bireysel içtihadların ortak bir kanaatte birleştirilmesinin doğru çözüme ulaşmada daha etkili olacağı kanaatine yöneltmiştir.

Toplumun birliğinin sağlanması

İnsan, düşünen, akıl yürüten, öğrenen ve elde ettiği sonuçları kendinden sonraki nesillere aktaran bir varlıktır. Bu özelliği insanı diğer canlılardan farklı kılar. Dolayısıyla bütün kurumlarıyla medeniyetlerin gelişmesi ve ilerlemesi de bu aktarıma bağlıdır. Bu gerçekten hareketle insanlar, her zaman geçmişin birikimine önem vermiş ve bıraktıkları müktesebatı dikkate almışlardır. Geçmişte çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği hususlar –kabul edelim ya da etmeyelim- sonraki nesillerin o konudaki kanaatlerini etkilemiştir.

Sosyal düzen kurallarının işletilmesinde gerek kolaylık gerekse güven sağlama açısından istikrar önemli bir unsur olduğu için sahabe döneminden itibaren önceki tatbikata özel bir önem atfedilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, eski uygulamalar arasında, üzerinde herkesin ittifak ettiği hususların bilinmesi toplumda birliğin sağlanması yönünde iyi bir imkân sunmaktaydı.⁸ Dolayısıyla İslam toplumunun uygulamalarda birliğinin sağlanması adına icmâ anlayışı önemli bir işlev görmüştür.

b. Politik sebepler

Tarihi süreci meşrulaştırma

⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 418.

Tarihi süreç bağlamında ele alınan politik ihtiyaçların başında halife seçiminin meşruiyet temelini kurması gelir. Devlet yöneticilerinin kendi hâkimiyetlerini güçlendirmek ve kararlarına daha kolay uyulmasını sağlamak amacıyla icmâ'dan yararlanmış olmaları, ayrıca devlet baskılarına karşı icmâ'ın bir koruma görevi üstlenmiş olduğu da görülmektedir.⁹

Hicri III. yüzyılın sonlarına kadar imamet ve ilgili meselelerden herhangi biri hakkında icmâ'ın gerçekleştiğini ifade eden bir kayıt yoktur. Bununla birlikte, Eş'arî'nin imametle ilgili meselelerde icmâ delilini olgunlaşmış bir biçimde kullanması¹⁰, belirtilen yöndeki fikirlerin en azından hicri III. yüzyılın ikinci yarısına kadar geri gittiğini kabul etmemizi gerektirmektedir. Şia karşısında ana kütleyi temsil eden Ehl-i Sünnet bilincinin teorileşmesiyle birlikte, meşruiyet kaygısı, hem tarihi uygulamayı hem de onun devamı olan mevcut durumu hukukileştirme zorunluluğunu ortaya çıkarmış olmalıdır.¹¹

İcmâ'ın gerçekleştiği ilk meselenin hilafet meselesi olmasından hareketle öncelikle Ehl-i Sünnete göre icmâ'ın siyasi bir mesele olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca imametın şartlarından sayılan *kureyşîlik* meselesinde de sahabenin icmâ'ından söz edilmektedir. Sakîfe Günü kimin halife olacağına ilişkin tartışmaların, Hz. Ebu Bekr'in ensara karşı delil getirdiği "İmamlar Kureyş'tendir,"¹² hadisiyle sona erdiği ve böylece sahabe icmâ'ının oluştuğu ileri sürülmektedir.¹³ Bundan anlaşılıyor ki, başlangıcında Eh-i Sünnete göre icmâ, siyasi bir iş kabul edilmiş olduğundan, siyasal nitelikli birer fırka olan Haricîler, Mu'tezile ve Şia buna karşı çıkmıştır.

Bunun diğer bir örneğini de istihlaf veya ahd kurumu teşkil etmektedir. Mevcut imamın/halifenin kendinden sonra gelecek olan imamı belirlemesi anlamına gelen istihlaf, meşruiyetini sahabenin icmâ'ından almaktadır. Sünnî imamet teorisine göre Hz. Ebu Bekr'in kendisinden sonra halife olarak Hz. Ömer'i belirlemiş olmasına yönelik sahabeden herhangi bir itiraz gelmemiştir ve dolayısıyla bir iktidar iktisap yöntemi olarak istihlafın meşruiyeti üzerinde icmâ gerçekleşmiştir.¹⁴

Öte yandan *imamet*, *kureyşîlik* ya da *istihlaf* meselelerindeki icmâ'ın gerçekleşmesi, o dönemde yapılmış olan fıkhi tartışmaların sonucunda ortaya çıkmış değildir. Daha sonraki dönemlerde geriye dönük olarak, ortaya çıkmış olan uygulamalar dikkate alınarak ortaya atılmıştır. Söz konusu durum tarihi uygulamayı hukukçular için bir anlamda bilgi veya yürürlük kaynağı haline getirmiştir.

⁹ Dönmez, "İcmâ", 418.

¹⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Kitâbu'l-luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garâbe, (Mısır: Matbaatu Mısır, 1955), s. 133-136.

¹¹ Talip Türcan, "Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ-Tarihî Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme-", *İslâmiyât*, 5/2 (2002): 127.

¹² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (I-II), thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409 h.), VI, 402.

¹³ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebî Bekr eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II), thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2001), I, 32; Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrû'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Salih Farfûr, (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Farfûr, 2000), s. 266, 267.

¹⁴ Türcan, "Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ", 124.

Usûl eserlerinde tanımlanan icmâ ile siyaset alanında gerçekleştiği iddia edilen bu icmâ'nın alakası yoktur. Ancak gerçekleşen bu olaya karşı oluşan itirazların önüne geçmek için şer'î bir hadise gibi icmâ deliline dayandırılmak suretiyle şer'î alana çekilmiştir.

Ümmetin ismeti

Usûl eserlerinde geliştirilen icmâ teorisinde, "ümmetin ismeti" kavramı, Şii anlayışta inanç esaslarından biri haline gelmiş "masum imam" düşüncesiyle imamı ümmetin akıl ve idrakine önceleyen Şia'ya karşı bir tepki olarak geliştirilmiş olduğu da düşünülmektedir.¹⁵ Hz. Peygamber'den rivayet edilen; "Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez."¹⁶ hadisi referans alınarak ümmetin hata üzerine ittifak etmeyeceği, dolayısıyla "masum" olduğu anlayışı geliştirilmiştir. Ancak bu anlayış eleştiri konusu olmuştur. Tek kişinin hata yapabilmesi mümkün ise fertlerden meydana gelmiş olan topluluğun da hata yapabileceği savunulmuştur.

c. Dini Sebepler

Keyfi içtihatların engellenmesi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe, karşılaştıkları yeni meseleleri çözmek üzere Kur'an ve sünnete başvuruyorlar, bu iki kaynakta çözüm bulamazlarsa kişisel reyleriyle çözmeye gayret ediyorlardı. İlk dönem, bu anlamda özgür bir düşünce atmosferi mevcuttu. Kişisel reye başvurmanın dayanağı ise "Muaz hadisi" diye meşhur olan hadis idi. Bu rivayete göre Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona:

"Sana bir dava gelince ne ile hüküm vereceksin?"

Muaz: "Allah'ın Kitabı ile"

Hz. Peygamber: "Ya Allah'ın Kitabında bulamazsan?"

Muaz: "Resulünün hükmettiği ile"

Hz. Peygamber: "Resulünün hükmünde de bulamazsan?"

Muaz: "O zaman kendi reyimle hükmederim, bundan kaçınmam." şeklinde cevap vermiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, Muaz'ın göğsüne vurarak:

"Resulünün elçisini, resulü razı olacak şekilde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" demiştir.¹⁷

Ancak bu uygulama, yani kişisel rey ile içtihad, sonraki dönemlerde şer'î konulardaki birliği bozacağı ve keyfî içtihadların önünü açacağı düşüncesiyle

¹⁵ Dönmez, "İcmâ", 419.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, (I-II), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (y.y.: *Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, tsz*), Fiten, 8; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, (I-VI), thk. Beşşâr Avvâd Mâruf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), Fiten, 7.

¹⁷ Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, tsz.), *Akdîyye*, 11; Tirmizî, *Ahkâm*, 3.

eleştirisi konusu olmuştur. “Muaz hadisi”nin sıhhati de tartışılmıştır. İşte icmâ doktrini, eleştirilen keyfî içtihad yolunu kapatmak için başvurulan bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakkında icmâ olduğu belirtilen bir meseleye karşı çıkmak, aynı zamanda ümmetin genel kanaatine karşı çıkmak anlamına geleceğinden dolayı, diğer taraftan karşı çıkanın tekfir edilerek dışlanacağı endişesi, fikirlerin özgürce ifade edilmesine engel olmuştur.

Tahrif endişesi

Kur’an’ın bir kısım Yahudilere yönelttiği tahrif eleştirisinin de icmâ anlayışının oluşumunda payı olmalıdır. Geniş içtihad hürriyetinin tanındığı bir ortamda, kesin naslarla belirlenmiş hüküm ve esaslar üzerinde oynama ihtimalini ortadan kaldırma ve Kur’an’ın ağır eleştiriler yönelttiği tahrif riskini bertaraf etme gayreti olarak da görülebilir.¹⁸ Zira Kur’an’ı tahrif amacıyla olan art niyetli kimseler, içtihad hürriyetinin tanındığı bir ortamda, bu hürriyeti amaçlarını gerçekleştirmek üzere kullanabileceklerdir. Bu tehlikenin önüne geçmek, yapılan yorumların Kur’an ve sünnetin dışında icmâ’ya da aykırı olmamak esasını ortaya koymakla mümkün olacaktır.

Mevcut inancı koruma refleksi

Toplumun sosyal ihtiyaçları bakımından icmâ, Müslüman toplumdaki parçalanmışlığın önüne geçilmesi ve özellikle Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat olarak bilinen kesimin kendi içindeki bütünlüğünü dışarıdan gelebilecek fikri etkilere karşı koruma refleksi olarak tanımlanabilir.¹⁹

Yukarıda sıraladığımız sebeplerin yanı sıra İslam’ın âlimlere uymayı emretmesi ve dolayısıyla bütün ilim adamlarının bir konu üzerinde birleşmeleri halinde buna uyma zorunluluğunun öncelikle doğmuş olacağı şeklindeki mantikî çıkarım, müslüman cemaatten ayrılmama ve birlik prensibiyle ilgili naslar, sahâbenin ittifakının bağlayıcı sayılması ve -âdet dâhil olmak üzere- Selef’in otoritesi de icmâ’ın fikrî temelleri arasında sayılabilir.²⁰

Kanaatimizce bu sebeplerden toplumda inanç ve uygulama bakımından birliğin sağlanması ve savunulması ile mevcut durumun meşrulaştırılması, icmâ doktrinin oluşumunda ağırlık merkezini oluşturmuştur. Zira icmâ’ya karşı çıkan Mu’tezile, İmâmiyye ve Hâriciler gibi grupların tekfir edilmeleri de bu görüşü desteklemektedir.

Yukarıda sıraladığımız sebeplerden hangisi ya da hangileri etkili olmuş olurlarsa olsunlar sonuçta icmâ, ittifakla şer’î bir delil olarak kabul edilmiştir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi, icmâ üzerindeki bu ittifak detaya inildiğinde çok farklı görüşler ihtiva etmektedir. Şimdi bu ihtilaflara yer vereceğiz.

¹⁸ Dönmez, “İcmâ”, 419.

¹⁹ Dönmez, “İcmâ”, 418.

²⁰ Ekrem Keleş, “İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ”, (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), s. 58-66.

3. İcmâ Üzerindeki İhtilaflar

İcmâ'ın tanımı, delilleri, senedi, ehli ve bağlayıcılığı hususlarında, dolayısıyla delilin kendisi üzerinde bile bir icmâ olmadığını ifade etmiştik. Kimi sadece sahabe icmâ'ını delil kabul ederken, kimi Medine ehlinin icmâ'ını, kimi de masum imamın içinde bulunduğu topluluğun icmâ'ını geçerli kabul etmektedir.

Teşrî'in resmîyet taşıdığı ilk dönemde düşüncede farklılık olmasına karşılık, uygulamada birlik vardı. Bu dönemin en belirgin özelliklerinden biri budur. Fakat teşrî'in sivilleştiği müçtehit âlimler dönemi ve sonrasında ise hem düşüncede hem de uygulamada farklılık göze çarpmaktadır. Bu dönemde dikkati çeken en belirgin özellik budur. Fakihlerin icmâ hakkındaki görüşlerinin farklı olmaya başladığı zaman da bu dönemdir.²¹

İcmâ'ın dayandırıldığı deliller başta olmak üzere her konuda ihtilaf mevcuttur. Şimdi bu ihtilafları başlıklar halinde ele alacağız.

a. İcmâ'ın Delilleri Hakkında İhtilaf

Şer'î delillere sonradan ilave edilmiş olmasından dolayı icmâ'ya, Kur'an ve sünnetten kat'î bir delil bulmanın zorluğunu kabul etmek gerekir. Bu zorlukla beraber icmâ'ın delil oluşu Kitap, sünnet ve akli delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. İcmâ'ın icmâ ile ispatlanması ise genellikle kabul görmemiş, ancak bu yolla ispatlanma çabaları da olmuştur.

Usûl eserlerinde, icmâ'ın hüccet olduğuna dair Kur'an'dan getirilen deliller içerisinde en çok başvurulan ayetlerden birisi:

*"Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık..."*²² âyetidir. Ancak âyetin, icmâ'ın hüccüyyetine dair delaletinin zayıf olduğu ortadadır.

Delil olarak başvurulan âyetlerden bir diğeri; *"Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz..."*²³ âyeti iken, en fazla üzerinde durulan ayet ise, *"Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarırsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir."*²⁴ âyetidir.

Gazâlî bu âyetlerin delaletinin zayıf olduğunu savunmuş, bunların hiçbirinin maksadı (icmâ'ı) açıkça ifade etmediğini, Nisâ sûresinin 115. âyeti kısmen kuvvetli bir delâlete sahip sayılabilirse de onun da icmâ anlamı için sevk edildiği kanaatinde olmadığını ifade etmiştir.²⁵ Gazâlî dışında daha birçok usûlcü

²¹ Y. Vehbi Yavuz, "İcmâ'ın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (2004): 86.

²² Bakara, 2/143.

²³ Âl-i İmrân, 3/110.

²⁴ Nisâ, 4/115.

²⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 138.

tarafından gerek bu âyetin gerekse diğer âyetlerin icmâ için delil gösterilmesine itirazlarda bulunulmuştur.²⁶

Fahreddin er-Râzî, delil olarak sunulan ayetlerin yeterli olmadığını, delil olarak kabul edilseler bile bunun Kitap, sünnet ve akıl ile çelişeceğini söylemiştir.²⁷ İbn Hazm'a göre, Nîsâ 115. âyetteki "müminlerin yolu", Kur'an ve sabit sünneti bırakıp, nasların ortaya koymadığı bir din ihdası değildir. Çünkü bu, küfür yoludur. Bu şekilde o, kıyas ve rey ile hüküm belirlemeyi yeni bir din ihdası olarak gördüğünü vurgular.²⁸ Şerif Murtazâ, âyette bu iddiayı haklı çıkaracak bir delaletin mevcut olmadığını söyledikten sonra âyetin zahirinin, her ne kadar "bütün ümmetin" adalet ve şehadet vasfına sahip olduğuna işaret etse de ümmetin tamamının adil olduğunun söylenemeyeceğini ifade eder.²⁹

Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre mezkûr ayette geçen vaîd, sadece Hz. Peygamber'e karşı gelenlere değil aynı zamanda müminlerin yolundan başka bir yol tutanlara yönelik olarak dile getirilmektedir. Müminlerin yolundan başka bir yol tutmak mubah olsaydı, peygambere karşı gelmekle aynı sonuca (vaîd) müncer olmazdı.³⁰

Zikredilen âyetlerde icmâ'a delil teşkil edecek bir nokta yoktur. Nîsâ 115. âyette geçen müminlerin yolundan başka bir yolun anlamı, İslam dininden çıkıp başka bir dine girmektir.

Ayrıca yukarıda yer verdiğimiz ayetlerin dışında delil olarak kullanılan başka ayetler de mevcuttur.³¹

İstisnasız bütün müelliflerin teknik manada icmâ'a delâlet ettiğini düşündükleri sünnetten delillerinin başında, bazen "Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez" bazen de "Ümmetim hata üzerinde birleşmez"³² lafızlarıyla nakledilen, ümmet-i muhammedin dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini anlatan rivayetlerdir. Bu rivayetler ümmetin

²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 50; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (I-VIII), thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, tsz.), IV, 132, 133; Murtazâ, *ez-Zerîa*, s. 425, 426.

²⁷ Râzî, *el-Mahsul*, IV, 50.

²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 132, 133.

²⁹ Murtazâ, *ez-Zerîa*, s. 425, 426.

³⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 7.

³¹ "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de o, kalplerinizi birleştirmişti. İşte onun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz..." (Âl-i İmrân, 3/103.)

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğümüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir." (Nîsâ, 4/59.)

"Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirdi. Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız." (Nîsâ, 4/83.)

³² İbn Mâce, *Fiten*, 8; Tirmizî, *Fiten*, 7.

icmâ'ının hatadan masum olduğu şeklinde tevil edilmiştir.³³ Gazâlî, söz konusu hadisin, âyetlerden daha kuvvetli bir delil olduğunu tespit eder.³⁴ Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de, bu hadisin manen mütevatir olduğunu ve icmâ için delil olacağını savunmaktadır.³⁵ İmam Şâfiî de, "Biliyoruz ki onların hepsi de Resûlullah'ın bir sünneti hilafına ve bir hata üzerine inşallah birleşmeyecektir."³⁶ demek suretiyle bu hadisi icmâ'a delil olarak kullanır.

Yukarıda zikredilen hadisin dışında, cemaate sarılmayı ve ondan kopmamayı emreden hadisler³⁷ ile ümmet-i Muhammed'den daima hakka yardım eden bir grubun olacağına dair rivayetler³⁸ de deliller arasında zikredilmektedir.

Nakledilen bu haberler, her ne kadar âhad yolu ile rivayet edilmiş olup sözleri birbirinden değişik ise de, icmâ'nın geçerliliği, icmâ ehlinin hata yapmayacağı ve onlara uymanın vacip olduğu konusunda Hz. Peygamber'den mana bakımından tevatür derecesinde sabit oldukları kabul edilmektedir.³⁹

Râzî, icmâ'nın hücciyetine delil olarak sunulan hadislerin manevi mütevatir olarak kabul edilmelerine itiraz eder. Ona göre, bu hadislerin manevi mütevatir olarak kabul edilmesi tek başına icmâ'nın hücciyetini ortaya koymaz. Râzî, haberlerin ortaya koyduğu anlamın, ümmetin konumunu yüceltme olduğu savunulursa bunu kabul edeceğini, ancak bunun da icmâ'nın hüccet olduğunu ispatlamayacağını savunur.⁴⁰ Cüveynî de hadislere haber-i vâhit olmaları ve delaletlerinin zannî olmaları nedeniyle karşı çıkar. Onun karşı çıkışı icmâ'nın hücciyetine değil, ispat şeklindedir. Nitekim kendisi bunu başka yollardan ispat etmektedir.⁴¹

İcmâ'nın hücciyeti hakkında delil gösterilen hadislerin mütevatir olduklarını ispat için ümmetin sahabe döneminden beri bunları kabul edegeldiği ve icmâ'ı bunlarla ispat ettiği ileri sürülmektedir. Böyle bir düşünce, hadislerin mütevatir olduğunun icmâ ile ispatı anlamına gelir. Bu ise icmâ'ı icmâ ile ispattır.⁴²

İcmâ'nın şer'î delillerden olduğu konusunda öne sürülen aklî delil ise şöyle özetlenebilir: Hz. Peygamber'in son peygamber, İslam şeriatının ise kıyamete

³³ Şule Eraslan, "Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar", (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 38, 39.

³⁴ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176.

³⁵ Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmet Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (IV-XX), nşr. Muhammet Ali Beydûnî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, tsz.), V, 180-188; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 16, 17.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), s. 473.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, (I-IX), thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır, (Beyrut: Dâr-u Tavki'n-Necât, 2001), *Fiten*, 11; Menâkıb, 25; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, (I-V), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tsz.), *İmâre*, 51; Ebû Dâvud, *İlim*, 10.

³⁸ Müslim, *İmâre*, 170; Tirmizî, *Fiten*, 7, 27.

³⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 279, 280; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 37.

⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 4-42.

⁴¹ Ebu'l-Me'âlî İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, (I-II), thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), II, 262.

⁴² Cüveynî, *el-Burhân*, II, 262, 263.

kadar kalıcı olması, şeriatın diriliş gününe kadar hâkim olmasını gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından sonra ise vahiy kesilmiştir. Dolayısıyla zaruri olarak, İslam dininin kalıcılığının yolu, Allah'ın İslam ümmetini sapıklık üzerinde ittifak etmekten korumasıdır. Sapıklık şeriatı kaldırmaktır, bu ise Allah'ın kalıcılık vaadine aykırıdır. O halde bütün ümmetin sapıklık üzerinde ittifak etmekten korunmuş olduğu sabit olunca, onların birleştikleri hükümler de zaruri olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'den işitilmiş gibi olur. Ondandır işitilen de kesin bilgiyi ifade eder. Dolayısıyla bu çıkarımdan hareketle icmâ kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir.⁴³

Ancak birçok usûl âlimi aklen, diğer ümmetler bakımından olduğu gibi İslam ümmeti açısından da hata üzerinde birleşme ihtimalinin bulunduğunu, bu sebeple icmâ'nın hüccet sayılması için ancak naklî delile dayanılabileceğini ve naslarla hata ihtimalinin ortadan kaldırıldığına bildirilmesinin Müslümanlar için bir onurlandırma niteliği taşıdığını belirtir.⁴⁴

Bâkılânî, icmâ'nın hücciyetinin akılla ispat edilemeyeceğini ifade ettikten sonra; icmâ'nın icmâ ile de ispat edilemeyeceğini, Kur'an ve Sünnet'ten de bu konuda bir nassın kat'î delilin bulunmadığını, dolayısıyla hangi naklî/sem'î delile tutunacağını sorulması durumunda; icmâ'nın hücciyetinin ispatında Kur'an ve müstefiz sünnetin nassına dayanacağını söyler. Bununla ilgili olarak önce Kur'an'dan sonra da sünnetten deliller aktarır.⁴⁵

Cüveynî, akli konularda icmâ'nın geçerli olmayacağı kanaatindedir. Çünkü bu konularda kat'î delillere tabi olunur. Kat'î delil olunca da buna hiçbir muhalefet karşı durmadığı gibi, hiçbir muvafakat da ek bir katkı sağlayamaz.⁴⁶ İcmâ'nın hücciyetinin akli delillerle ispat edilemeyeceği görüşü birçok usûlcü tarafından da paylaşılmaktadır.⁴⁷

Ayrıca Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'e saydığı kaynaklar arasında icmâ'nın yer almayışına, karşı deliller arasında yer verilmiştir. İcmâ'ı savunanları zorlanmış yorumlar yapmakla itham eden tarafın kendi yorumlarında daha aşırı zorlamalara girdiği görülmektedir. Akli istidlâl yoluyla yapılan itirazların özünü ise ümmetten her bir kişinin hata etmesi mümkün olduğuna göre bütün ümmetin hata edebileceği ve kesin delile dayanıyorsa icmâ'a ihtiyaç bulunmadığı, zannî delile dayanıyorsa esasen tam bir fikir birliği sağlanamayacağı tezi teşkil eder.⁴⁸

Yukarıda icmâ'nın hücciyeti için yer verdiğimiz âyet ve hadisler değerlendirildiğinde, âlimlerin konu hakkındaki görüşleri dikkate alındığında,

⁴³ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, (I-II), thk. Ebû'l-Vefa Efgânî, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954), I, 300.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (I-IV), thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985), III, 257, 258.

⁴⁵ Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/30 (2014): 11, 12.

⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 717.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, 216; Cessâs, *el-Fusûl*, III, 267; Basrî, *el-Mutemed*, II, 477.

⁴⁸ Dönmez, "İcmâ", 422.

ileri sürülen delillerin delaletinin zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı usûlcüler, icmâ'ı farklı yollarla da ispat gayretinde olmuşlardır.

Bu duruma Hallaq, şu şekilde dikkat çeker. "İcmâ'ın Şafiî sonrası kazandığı statüsüyle ilgili problem kat'î bilgiye götüren ilkenin hücciyetini ispat için ortaya konulması gereken delilin türü ile ilgilidir. Hukukçuların icmâ'a delil olarak mütevâtir hadis veya kat'î bilgi ifade âden ayet sunmaları imkânsızdır. Müslüman hukukçular bu problemi aşmak ve icmâ'ın mutlak otoritesini tesis etmek için üç kavramdan istifade etmişlerdir. Bunlar *el-tevâtür bi'l-ma'nâ*, *tümevarım* ve *âdet* kavramlarıdır."⁴⁹

İcmâ'yı, Allah'ın Kitabı ve mütevâtir sünnet hakkında verilecek hükmün dayanağı olarak gören Gazâlî, onu "Dînî kaynakların en büyüğü" şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰ Câbirî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, elimizdeki Kur'an hiçbir değişime ve farklılaşmaya uğramaksızın bizzat Hz. Peygamber'e gelen Kur'an'dır. Bunun delili, Hz. Osman döneminde toplanıp tek bir metin haline getirilen Kur'an mushafının eksiksiz ve doğru olduğu konusunda sahabenin icmâ etmiş olmasıdır. Bu kaynak -icmâ- olmasaydı, insanların elinde dolaşan Kur'an metninin kaynak olarak sıhhatini metodolojik olarak temellendirmek mümkün olmazdı.⁵¹

b. İcmâ'ın Senedi Hakkında İhtilaf

Literatürde, üzerinde icmâ edilen hükmün delili çoğunlukla "sened, müstened" gibi adlarla anılmaktadır. Herhangi bir delile dayanmaksızın icmâ'ın meydana gelemeceği noktasında usûlcüler, senedsiz icmâ'ı mümkün gören şâz görüş hariç tutulursa, ittifaka yakın bir birlik içindedirler. Aslında Davud ez-Zâhirî, İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Hazm gibi bazı âlimlerce icmâ'ın senedinin ancak kesin delil olabileceğinin savunulması, gerçekte kıyas üzerinde merkezîleşen tartışmaların yansımaları niteliğindedir.⁵² Nitekim İbn Hazm bunu şöyle ifade eder: "İnsanların; Allah ve Resûlü (sas)'in emretmediği bir konuda, rey veya kıyas ile din ihdası üzerinde icmâ etmeleri muhaldir."⁵³

Sened, üzerinde icmâ'ın gerçekleştiği hükme ulaşırlarken müçtehidlerin dayandığı kat'î veya zannî delil anlamına gelmektedir. İslam hukukunun genel teorisi gereği, her bir hükmün mutlak surette şer'î bir delilinin olması gerekir. İcmâ'a konu olan mesele hakkında da aynı ilke geçerlidir. Müçtehidlerin salt ittifak etmiş olmaları icmâ'ın gerçekleşmesi ve bağlayıcılığı için yeterli değildir.⁵⁴

⁴⁹ Wael b. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, New York 18 (1986): 428, 433; Eraslan, "Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar", s. 42.

⁵⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 139.

⁵¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi, 2001), s. 170.

⁵² Dönmez, "İcmâ", 423.

⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 135; İbn Hazm'ın İcmâ hakkındaki görüşleri için bkz. Fetullah Yılmaz, "İbn Hazm'da İcmâ Kavramı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013): 131-158.

⁵⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emir Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, (I-III), (y.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), III, 109.

İcmâ'da senedi gerekli görenlerin büyük ekseriyeti kesin delilin icmâ'a sened olabileceğini benimserken azınlıkta kalanlar icmâ'ı, hakkında kesin delilin bulunmadığı durumlarda yapılan ve zannî delil teşkil eden içtihadta kesinlik kazandırmak üzere başvurulmuş bir yol olarak görmekte ve delilin kesin olması halinde icmâ'ın herhangi bir faydasının olmayacağını ileri sürmektedir. Cumhuriyet ise icmâ'ın bu fonksiyonunu kabul etmekle beraber kesin delil bulunan konudaki icmâ'ın tekit edici rolü bulunduğunu belirtir.⁵⁵ Nadiren de olsa icmâ'ın bir delile dayanmadan gerçekleşebileceğini iddia edip bu iddiayı ispata gayret sarfedenler olmuşsa da ulemânın kahir ekseriyeti herhangi bir delile dayanmaksızın icmâ'ın vukuunun söz konusu olmadığını kabul etmiştir.

Gazâlî'ye göre ise; içtihat hariç, diğer zannî delillerle icmâ gerçekleşmez. İchtihat, zann-ı galibe dayandığından, herkesin zann-ı galipte ittifakı mümkündür. Nitekim bir müçtehidin içtihadını dile getirip diğer insanların ona katılarak icmâ gerçekleştirmeleri mümkün bir durumdur. Fakat kıyasla icmâ, sahabe sonrası gerçekleşmez. Çünkü kıyas, sahabe sonrası tartışmalı bir mesele olduğundan, şüphe ifade eder. Hataya düşmeyen ümmetin icmâ'ının, şüphe üzere gerçekleşmesi düşünülemez. Haber-i vahit de icmâ'a delil olacak bu katiyetten yoksundur. Bu yoksunluktan dolayı, haber-i vahitle de icmâ gerçekleşmez. Haber-i vâhitle bizim diğer konularda amel etmemizin sebebi, sahabenin haber-i vâhitle amel etmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁶

Serahsî, ne haber-i vâhit ne de kıyas kat'î bilgiye kaynaklık teşkil edemiyorlarsa da icmâ'ın teyidiyle birlikte kesin bilgi ortaya koyduklarını savunmaktadır. Böylece icma katî bilginin kaynağını teşkil etmiş olur.⁵⁷

Abdülcebbâr'a göre; zannî olan bütün delillerle icmâ gerçekleşebilir. Çünkü icmâ ile ilgili naslar, bu konuda herhangi bir kısıtlamaya gitmemiştir. Bu sebeple içtihat, kıyas, haber-i vâhit ve maslahat üzere icmâ gerçekleşebilir. Bir meselede icmâ edilirken önemli olan hangi müçtehidin hangi esasa göre hükme vardığı değil, bütün müçtehitlerin delil ayrımı gözetmeksizin bir hüküm üzere ittifakıdır.⁵⁸

c. İcmâ Ehli Hakkında İhtilaf

Teorik olarak icmâ, mezhep ayırımı gözetmeksizin bütün İslam müçtehidlerinin fikir birliğini ifade eder. Şâfiî dâhil usûlcülerin çoğunluğuna göre icmâ'a katılma ehliyeti sadece müçtehidlere aittir. Fıkıh usûlü eserlerinde icmâ'a katılabilecek kişilerden genellikle "fukaha", "ulemâü'l-ümme", "ehlü'l-hal ve'l-akd", "ehlü'r-re'y ve'l-ictihâd" diye söz edilmektedir.⁵⁹

Müçtehidlerin icmâ'a katılım şeklinin nasıl olacağı konusunda ulemânın çoğunluğu bir asırdaki müçtehidlerin tamamının ittifakının şart olduğunu, tek bir

⁵⁵ Dönmez, "İcmâ", 423.

⁵⁶ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 153,154.

⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 302.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 224, 231; Ali Duman-Şükrü Ayran, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Şer'iyyat'ında ve Gazâlî'nin el-Mustasfâ'sında İcmâ' Anlayışlarının Karşılaştırması", *Hikmet Yurdu*, 8/15 (2015): 47.

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 312; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143.

kişinin muhalefetinin bile icmâ'ın vukuuna mani teşkil edeceğini kabul etmişlerdir.⁶⁰

Bâkılânî, hem ümmetin hem de ümmetin âlimlerinin ittifakını, asrın inkırâzını şart koşmadan ve herhangi bir konuda değil, sadece şer'î konularda icmâ saymaktadır.⁶¹ İbn Hazm ise, sadece sahabe icmâ'ını geçerli kabul etmektedir. Onun bu neticeye ulaşmasında daha çok, icmâ'ın bir naklî delile dayalı olması gerektiği ve sahâbeden sonra meydana gelecek bir fikir birliğinde müminlerin İslam ümmetinin sadece bir kısmını teşkil edeceği gerekçelerinin etkili olduğu görülür.⁶²

Şia'nın icmâ'ı kabul gerekçesi ise, hiçbir asrın masum ve şeriatın koruyucusu bir imamdan hâli olmayacağı ve yapılan icmâ'a dâhil olduğu düşüncesidir. Ayrıca imam gerek münferit olsun, gerekse cemaat içinde bulunsun o kabih işlemez ve hatadan korunmuştur. Dolayısıyla burada icmâ'a değer veren ve onu bir kaynak yapan etken ümmetin ismeti değil, imamların zatıdır. Bu nedenle, imamın kavline muhalif oluşan icmâ'ın hüccet değeri yoktur ve batıldır.⁶³ Dolayısıyla icmâ edenlerin sayısı ne kadar kalabalık olursa olsun içinde imam ya da kavli bulunmadığı sürece bir delil değeri taşımayacaktır.

Hz. Peygamber hayattayken de icmâ'ın gerçekleştiği yönünde görüşler vardır. Zira buna dair verilen örnekler; Hudeybiye anlaşması, namazların vakitlerini ilan etme meselesi, Hendek savaşından önce Medine çevresinde hendek kazılması, Bedir savaşından sonra esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılması, Uhud savaşından önce Hz. Peygamber'in arkadaşları ile istişare etmesidir.⁶⁴ Ancak verilen örneklere bakıldığında icmâ değil, danışma ve istişare örnekleri olduğu görülmektedir.

Hz. Peygamber hayatta iken icmâ'ın olduğunu mümkün kılacak bir delil yoktur. Çünkü Hz. Peygamber'in kendi döneminde gerçekleşecek bir icmâ'a onay vermesi, delilin icmâ değil onun onayı olduğunu gösterir. Muhalefet ettiği durumda ise, diğer görüşler bırakılır, onun görüşüne dönülür.⁶⁵ Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen danışma ve istişare örneklerini, peygamber döneminde icmâ gerçekleştiği yönünde delil getirilmesi anlaşılabilir değildir.

Burada şunu söylemek gerekir ki, icmâ ehli konusunda ortaya çıkan ihtilaflara rağmen, sahabe icmâ'ı genellikle kabul görmüştür.

d. İcmâ'ın Bağlayıcılığı Hakkında İhtilaf

İcmâ'ın kaynak değeri, icmâ'ın inkârının hükmüyle de yakından bağlantılı olduğundan usûl literatüründe birlikte ele alınır. Bazı usulcüler, icmâ'ın kaynak oluşunu teyit için onu mutlak olarak inkârın tekfir müeyyidesini gerektirdiğini

⁶⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 146; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 235.

⁶¹ Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-fikh*, (I-III), thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Beşîr Ahmed el-Umerî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), III, 6.

⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 128-238.

⁶³ Murtazâ, *ez-Zerîa*, s. 420.

⁶⁴ Yavuz, "İcmâ'ın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi", 89.

⁶⁵ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, III, 81.

belirtirse de ayrıntıya inildiğinde bunu ifade etmek zorlaşır. Bir hükmü ispat yolu olarak icmâ'ı temelden kabul etmeyen tekfir edilmeyeceğini söyleyen Cüveynî'ye göre, icmâ'ı bir kaynak olarak benimseyip de kabul ettiği şartlara uygun olarak meydana gelen icmâ ile sabit hükmü inkâr eden kimse tekfir edilecektir.⁶⁶ İcmâ'ı temelde inkâr etmeyip de belli bir konuda icmâ'nın gerçekleşmemiş olduğunu ileri sürmenin ise tekfiri gerektirmeyeceği açıktır. İcmâ'nın oluşumunda dini tahritten koruma fikrinin de etken olduğu göz önüne alınırsa tekfir müeyyidesiyle üzerinde tabii şekilde icmâ oluşmuş bulunan dinin aslı hükümlerinin korunmak istendiği söylenebilir.

Anlaşılmaktadır ki hakkında kesin delil bulunan dinin temel ilkeleri hakkındaki genel kabulü inkâr küfrü gerektirmektedir. Ancak burada küfre gerekçe gösterilen şey, hakkında kesin delil bulunması mı, yoksa hakkında icmâ vaki olması mıdır? Kanaatimizce burada söz konusu küfre gerekçe olan, hakkında kesin delil bulunan ve ittifakla kabul edilen İslam'ın temel ilkeleri hakkındadır. Zira zannî delile dayanan icmâ tekfiri gerektirmez.

Usûlcülerin "ister halktan ister âlimlerden olsun herkesin bildiği hükümlerden olma", "dinden olduğu kesin biçimde bilinen" ve "İslam adının kavramsal çerçevesi içinde bulunan" gibi kriterlerle ayırt etmeye çalıştıkları icmâ da esasen hakkında nas bulunan ve inkârı İslam inançlarının temelini etkileyen, yani İslam kavramının vazgeçilmez biçimde çağrıştırdığı dinî ahkâm hakkındadır.⁶⁷

İslam'da icmâ, yalnızca hukukun değil, tüm dini düşüncenin en işlevsel kavramı kabul edilebilir. Din ve dinin temel kaynakları, doğal olarak icmâ'dan önce ve ondan bağımsız olarak var olmakla birlikte, İslam dini düşüncesinin oluşumunda icmâ'nın asli bir yeri bulunmaktadır. İcmâ, dini ve dinin sözü edilen kaynaklarını tanımlayıcı rol oynamaktadır. İcmâ'nın otoriter karakteri, ispat edici ve aykırılıkları dışlayıcı olmak üzere iki yönlü işlev görmektedir. Dolayısıyla icmâ, işlevi itibarıyla -nihai anlamda- temel belirleyici bir delil konumuna yükselmektedir.

İcmâ'dan mutlak olarak söz edildiğinde ona naslarla eş değerde bir kaynak gücü bağlanmakla birlikte tekfir konusu da göz önüne alınınca bu güce sahip icmâ'nın tevâtür yoluyla nakledilmiş sahâbe icmâ'ı olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸

4. İtikadî Meselelerde İcmâ

İcmâ kat'î bir hüccet olarak kabul edildikten sonra, onun bu hücciyetinin hangi alanlarda olacağı, amelî alanlarda olduğu gibi itikadî alanlarda da hüccet olup olmadığı tartışılmıştır.

İtikadî meselelerde dayanan delil öncelikle Kur'an veya mütevatir derecesinde olan hadislerdir. Âhad hadisler itikadî konularda delil olarak kabul edilmezler. Öte yandan herhangi bir meselenin iman-küfür meselesi olabilmesi, için sübutununun

⁶⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 280, 281.

⁶⁷ Dönmez, "İcmâ", 426.

⁶⁸ Dönmez, "İcmâ", 426.

kat'î olmasının yanında manaya delaletinin de kat'î olması gerekmektedir. Bu bilgilerden hareketle icmâ delilinin delaleti, diğer iki delile göre zayıf kalmaktadır. Bu nedenden dolayı birçok âlim, âhad haber, kıyas ve içtihad gibi icmâ'nın da zan ifade ettiğini, dolayısıyla itikadî konularda delil olmayacağını savunmuşlardır.

Usûlcülerin çoğunluğu icmâ'nın konusunun şer'î bir hüküm olması kaydına yer verir; bazıları bu kayda daha da açıklık kazandırarak dinî olmayan (meselâ kimyevî veya tıbbî) bir konuda ya da dinî olmakla birlikte şer'î-içtihadî olmayan (meselâ sahâbeye ait bilgiler, âhret, kıyamet alâmetleri gibi) hususlar üzerindeki görüş birliğinin icmâ sayılmayacağını ifade ederler Azınlığı teşkil eden usûlcüler ise şer'î konuların yanı sıra aklî, örfî ve diğer konular üzerinde de o alanın uzmanlarının katılımıyla icmâ olabileceği görüşündedir.⁶⁹

Bâkılânî, hakkında bilgi sahibi olunmadan önce, sıhhatine dair bilgi ve icmâ'nın sabit olması düşünülmemeyen konularda gerçekleşen ittifakın icmâ delili sayılmayacağını ifade etmiştir. Yaratana dair bilgi, O'nun fiillerinin delâlet ettiği sıfatlarının ve peygamberliğe dair bilgilerin sübutu bu türdendir. Zira icmâ ancak naklî delille sabit olur, aklî delille sabit olmaz. Yaratan ve peygamberliğe dair aklî bilgiden sonra ancak onlarla ilgili naklî delillere başvurulabilir ve onlarla ispat edilir. Dolayısıyla inanç esaslarına dair icmâ'nın hücciyeti, onlara dair bilgi olmadan tasavvur edilemez. Başka bir ifadeyle, bu gibi inanç esaslarında Allah'ın kitabını delil almak mümkün değildir. Zira Kitab'a dair bilgimiz gerçekleşmeden onun sıhhatine dair bilgimiz gerçekleşmez. Dolayısıyla icmâ ancak amelî alanlarda hüccet olur.⁷⁰

Şayet icmâ, muhkem bir nassa dayanmıyorsa bu durumda aynı mesele üzerinde farklı fikirler ileri sürülebilir. Yeni birtakım görüşlerin ortaya çıkmasını engelleyen şey, sadece belli bir topluluğun o konuda aynı kanaate sahip olması ise, bu yeterli bir sebep olmamalıdır.

Konuya pratik açıdan bakıldığında bütün İslam âlimlerinin üzerinde icmâ bulunduğunu kabul ettikleri hükümlerin, son tahlilde Hz. Peygamber döneminden itibaren hiçbir müçtehidin üzerinde farklı kanaat belirtmediği ve İslam ümmetinin aynı biçimde uygulayageldiği, bir başka anlatımla İslam dinini sembolize eden hükümler olduğu görülür. Bunların merkezinde Şâfiî'nin "cümeli'l-ferâiz" diye andığı hükümler, kısaca İslam'daki kesin emir ve yasaklar bulunmaktadır. Bu hükümler bakımından icmâ bizâtihi bir kaynak niteliğinde olmayıp bunların kesin bir delile dayandığından emin olmamızı sağlamaktadır.⁷¹

Diğer taraftan Keşmirî'nin icmâ edilen konuları topladığı *İkfâru'l-Mülhidîn* adlı eserinde yer verdiği icmâ örneklerinin de İslam'ın kesin nassa dayanan emir ve yasakları olduğu görülmektedir.⁷² Yani kat'î delile dayanan, bir bakıma bu delilleri tekid niteliğinde olan icmâ'dır. Bu tür meselelerin inkârının küfrü gerektirmesi,

⁶⁹ Dönmez, "İcmâ", 423.

⁷⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 52-53.

⁷¹ Dönmez, "İcmâ", 428.

⁷² Muhammed Enver Şâh el-Keşmirî, *İkfâru'l-Mülhidîn fi Zarûriyyâtî'd-Dîn*, (Pakistan: Mecmûatu Resâilî'l-Keşmirî, 2004), s. 2-14.

üzerinde icmâ olmasından dolayı değil dayandıkları delillerin kat'î olması sebebiyledir.

İcmâ ile ilgili tartışmalarda icmâ'nın mahiyetinin iyi belirlenmemiş olmasının yanıltıcı sonuçlara götüren önemli bir âmil olduğu da dikkat çekmektedir. Edille-i şer'iyeden biri olarak icmâ'nın kaynak olarak nitelenmesi onun mahiyetini teşhis etmeyi zorlaştırmaktadır. Şer'î delillerin mahiyetleri itibariyle kaynak olabileceği gibi bir metot veya prensip de olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Buna göre icmâ kavramı, teorik esaslarına uygun olarak gerçekleştiği kabul edilen (somut) icmâların hepsini birden ifade etmek üzere kullanıldığında bunu kaynak olarak nitelemek mümkündür; fakat bu da İslam'ın iki ana kaynağına yeni bir kaynak eklenmiş olması anlamında olmayıp bu kaynaklardan çıkan sonuçların kesinlik veya bağlayıcılığı açısından özel bir tasnifine işaret eder. Fıkıh usulünde ele alınan anlamıyla icmâ kavramı ise belirli şartlara uygun olarak yapılan bu tasnifin içinde yer alan hükümlerin kesinlik veya bağlayıcılığını kabul etme ilkesini ifade eder, yani bu anlamıyla icmâ bir prensip niteliği taşır. Çağımızdaki birçok araştırmacının icmâ teorisini incelerken onu prensip olarak nitelemesi bu inceliği yansıtmaya açısından isabetli görünmektedir.⁷³

a. Kesin Delil Bulunan İtikadî Bir Meselede İcmâ

Hakkında Kur'an'dan ya da mütevatir sünnetten kat'î bir delil bulunan bir meselede icmâ'ya ihtiyaç olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Ahmed b. Hanbel, dinden olduğu zorunlu olarak bilinen hususların dışında icmâ'nın gerçekleşebileceğine pek ihtimal vermemiştir. Bundan dolayı onun, "Kişinin icmâ iddiası yalandır. Kim icmâ iddiasında bulunursa yalancıdır. Belki insanlar ihtilaf etmişlerdir de bu iddiada bulunanın haberi yoktur. Bu yüzden o, 'İnsanların bu konuda ihtilaf ettiklerini bilmiyoruz desin.'" dediği nakledilmiştir.⁷⁴

Cüveynî'ye göre, icmâ ancak temel ve kat'î meselelerde mümkündür. Fer'î ve zannî meselelerde mümkün değildir.⁷⁵ Kesin bilgi ortaya koyacak icmâ, haber-i vâhitten de kıyastan da sadır olmaz. Çünkü haber-i vâhit ve kıyas kesin bilgi ortaya koyamayacağına göre bunlardan kaynaklanan icmâ nasıl kesin bilgi ortaya koyabilir? Öbür taraftan insanlar, kıyasın hüccet olup olmadığına ihtilaf etmişlerdir. Bizzat bu ihtilaf ortadayken kıyas da icmâ'a senet olamaz.⁷⁶

İcmâ'nın senedinin kat'î bir delil olmasını şart koşanlar, insanların görüşlerinin, düşüncelerinin, gayelerinin ve hedeflerinin farklılığını hatırlatarak zannî bir delilin, tüm ilim adamlarını birleştirici olamayacağını ileri sürmektedirler.⁷⁷

⁷³ Dönmez, "İcmâ", 429.

⁷⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, (I-IV), thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), I, 24; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 198.

⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 674, 675.

⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 302.

⁷⁷ Keleş, "İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ", s. 254.

İtikadî konuların tespitinde delaleti kesin olan deliller aranır. Herhangi bir itikadî mesele hakkında kesin delil bulunuyorsa artık o mesele için başka bir delile ihtiyaç yoktur. Kur'an'da açıkça yer alan bir inanç konusuyla alakalı olarak ayrıca bir icmâ olup olmadığına bakmak gereksizdir. Dolayısıyla böyle bir durumda, yani hakkında kesin delil bulunan bir meselede icmâ şartının aranmayacağı açıktır.

b. Kesin Delil Bulunmayan İtikadî Bir Meselede İcmâ

Kat'î bir delile dayanmayan icmâ; Kur'an ve sünnette sübutu kat'î olarak yer alan ancak delaleti zannî olan veya haber-i vâhit, kıyas ya da diğer içtihat türlerine dayanılarak bir icmâ'nın gerçekleşmesi durumunu ifade etmektedir.

Hakkında herhangi bir delil bulunmayan itikadî bir meselede, konuyla bağlantılı olabilecek diğer deliller ışığında bir içtihatla bulunulabilir. Ortaya konulan görüşü güçlendirmek adına icmâ deliline de başvurulabilir. Ancak böyle bir durumda gerçekleşen icmâ'nın bağlayıcılığının olmaması gerekir. Zira inanç alanını belirleme yetkisi Allah'a aittir. Hakkında kesin delil bulunmayan bir konuda gerçekleşen icmâ'ya dayanılarak kimse tekfir edilemez. Bu tür icmâ, âhad haber ve kıyas gibi zan ifade eder. İtikadî bir meselede kullanılması, o konudaki genel kabulü ifade etmek içindir.

İbn Teymiyye'nin üzerinde icmâ edilen hususları araştırdığını ve hepsinin de nassa dayandığını söylemesi, icmâ'nın senedinin nas olmasını şart koşanlara destek sağlamaktadır.⁷⁸

Kimilerine göre ise içtihadı dayalı icmâ oluşabilir, fakat böyle bir icmâ'a muhalefet haram olmaz. Çünkü bir konuda hüküm verildiği zaman bu durum, o konuda içtihat kapısını açık tutar. Aynı konuda bir başkasının da farklı bir içtihatla bulunması haram olmaz.⁷⁹

Çoğunlukla itikadî meselelerde icmâ'nın olmayacağı kabul edilmiş olsa da, klasik kelimelerinde icmâ deliline sıkça başvurulduğu görülmektedir. Özellikle delaleti zannî olan naslara dayanan; Allah'ın gözle görülmesi, Mehdi'nin zuhuru, Deccal ve Hz. İsa'nın nüzulü gibi meselelerde bu delile başvurulmuş olması, muarızlara karşı, savunulan görüşü kuvvetlendirme saikine dayanmaktadır. Ayrıca bu delile başvurma, aynı mezhep içerisindeki genel kanaati yansıtmaktadır. Yoksa fıkıh usûlünde yer alan icmâ şartlarını haiz bir icmâ değildir.

Uygulamalara baktığımızda, açık nassın olmadığı veya delalete ilişkin kesinliğin bulunmadığı durumda, hukukiliği temin etmenin en emin yöntemi icmâ olarak karşımıza çıkmaktadır. Sünnî teorinin diğer itikadî akımlara karşı savunulmasını üstlenen kelim kaynaklarında icmâ iddiaları belirgin bir şekilde fazladır. Bu durum icmâ kavramının, hem tarihi sebeplere bağlı olduğunu hem de savunmaya dönük işlevini kanıtlamaktadır.

⁷⁸ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetavâ*, (Riyad: Dâru Âlimi'l Kütüb, 1991), XIX, 196.

⁷⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 196; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 326.

Örneğin imamet meselesi, Şâfiî ile birlikte, erken sayılabilecek bir dönemde hukuk alanına dâhil olsa bile, bir kısım itikadî ve politik kaygılarla kelamî yaklaşımdan hiçbir zaman bağımsızlık kazanamamıştır.⁸⁰ İmamet, rü'yetullah, kabir azabı, Mehdi'nin zuhuru, Deccal ve Hz. İsa'nın inişi gibi meseleler, kaynaklarda icmâ delili ile güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Yukarıda örnekleri verilen ve zannî bir delile dayanan meselelerde icmâ deliline başvurulmuş olması, o konuda mezhep içerisindeki genel kanaati ortaya koyma anlamındadır. Ancak icmâ'a dayandırılan bu meseleyi kabul etmeyenler, icmâ'a aykırı davrandıkları gerekçesiyle tekfir ediliyorsa işte bu durum problem ortaya çıkarmaktadır. Şer'î bir delil olarak kabul edilmesi zannî delillere dayanan icmâ, nasıl olur da kişiyi, inandığında mü'min, inkâr ettiğinde kâfir kılan bir meselede delil olarak kabul edilebilir?

d. İcmâ'yı İnkâr Küfrü Gerektirir mi?

Küfür kavramı, İslam'ın temel ilkelerinden birini inkâr edenin İslam dairesinden çıkışını ifade eder. Tekfir, İslam tarihi boyunca Müslümanların birbirlerine karşı kullandıkları etkili bir silah olmuştur. Karşılıklı tekfir ithamları, tedvin döneminden ve mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkan taklit, taassup ve cedel metodunun hâkim olduğu asırlarda daha belirgindir.⁸¹

Kelam tarihi incelendiğinde, tekfir ithamlarının fırkaların muhaliflerine galip gelme arzusu, cehalet, taklit ve taassuptan kaynaklandığı, bu ithamların İslam dininin temel ilkelerin (tevhid, nübüvvet ve meâd gibi) inkârına dayanmayan konularda da olduğu görülmektedir.⁸² Birçok zannî meselede icmâ gerekçe gösterilerek tekfire başvurulmuştur. (rü'yetullah, kabir azabı vs.) bu durumda tekfir, siyasi, sosyal ve psikolojik bir silah olarak kullanılmaktadır.

Öncelikle icmâ'ya dayanarak tekfir yapılamamasının temel sebebi icmâ'ın hücciyetinin kat'î bir delile dayanmamasıdır. İcmâ'ın delil oluşu ve hükmünün kesin oluşu konusunda Eh-i Sünnet'in dayandığı deliller bütünü ile zannî olup bu şüphe götüren delillerden kesin bir hüküm çıkarmak mümkün değildir. Anılan delillerin böyle bir hükme delaletinin de tabiatıyla zannî olduğunda hiç şüphe yoktur. Bu zannî delillere dayanılarak bir Müslümanı, yahut Müslümanlardan bir grubu kafir yahut fasıklığa nispet etmek imkansız olup dindeki ilkelere aykırıdır. Çünkü bir insanın kâfir olduğuna hükmetmek şüphe götürmez kesin deliller ister. Sonra bir Müslümana yahut Müslümanlardan bir gruba kâfir demek İslam inancı, dinin temeli ile ilgili olup önemli ve çok tehlikeli bir meseledir. Böyle meselelerde Kur'an yahut mütevatir sünnetten açık-seçik kesin bir delilin bulunması gerekir. Sahih de olsa, âhad haberler tekfirde delil olma konusunda yeterli değildir.⁸³

⁸⁰ Türçan, "Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ", s. 121.

⁸¹ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), s. 29.

⁸² Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde il's-Sevrâ*, (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1988), V, 406, 411. Eh-i Sünnet açısından tekfir konusunda bkz. Hilmi Karaağaç, "Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013): 163-186.

⁸³ Yavuz, "İcmâ'ın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi", 109.

Cüveynî, fukahânın dilinde “icmâ’ı delen kişinin tekfir edileceği” hususunun yaygınlaştığını, ancak bu değerlendirmenin kesin olarak batıl olduğunu, fakat icmâ’ı delil olarak kabul ettikten sonra üzerinde icmâ gerçekleşmiş bir hükmü inkâr etmenin küfrü gerektirdiğini söyler. Zira İslam’ın bir hükmünü ispat metotlarından birini inkâr etmek küfrü gerektirmez. Ama bu ispat metodunun şer’î bir metot olduğunu kabul ettikten sonra onunla sabit olan hükmü inkâr etmek, şeriatın bir bölümünü inkâr olacağından ve bir bölümünü inkâr tamamını inkâr hükmünde olduğundan küfrü gerektirir.⁸⁴

İbn Hazm, *Merâtib’de*, icmâ edildiğini söylediği birçok meseleyi terk etmiştir: İcmâ’a muhalefet edenin tekfir edileceğini söylediği halde, birçok âlim, icmâ’a muhalefette bulunanı tekfir etmemiştir. İbn Hazm’ın kendisi dahi icmâ’ın hüccet oluşunu kabul etmeyen Nazzâm (231/845)’ı tekfir etmemiştir.⁸⁵ İbn Hazm’a göre ahabın icmâ ettikleri hususların, sonra gelen bütün müslümanlarca kabul edilmesi gerekir. Bir mesele üzerinde icmâ edildiği netlik kazanıp, buna dâir hüccet bulduktan sonra onu inkâr eden küfre girer.⁸⁶

Şeltut’a göre icmâ’ın hücciyetinin kat’î bir delili yoktur dolayısıyla da icmâ’ı ve kaynağı icmâ olan hükmü inkâr eden tekfir edilemez. Müellif bu idiasını ulemânın icmâ hakkındaki görüşlerine dayandırmaktadır. Şer’î bir temel olarak şöhret kazanıp da mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuş tek olgunun icmâ olduğunu ifade eden müellif, bu ihtilafların bizzat icmâ’ın tanımı, gerçekleşme ve bilinme imkânı, hücciyeti, onu inkâr edenin tekfir edilip edilemeyeceği, hangi konularda icmâ bulunduğu hususlarında tezahür ettiğini beyan eder.⁸⁷

Şeltut, ulemânın icmâ’ın hakikatı ve hücciyeti hakkında ihtilaf ettikleri gibi hangi meseleler üzerinde icmâ vaki olduğu hususunda da ihtilafa düştüklerini ifade etmekte ve tüm bunlardan, icmâ’ın hüccet oluşunun kat’î bir delille bilinmediği, dolayısıyla da icmâ ile sübut bulmuş hükmün de kat’î bir delilinin olmadığı ve bu hükmü inkârın kişiyi küfre götürmediği sonucunu çıkarır.⁸⁸

Usûl eserlerinde inkârı küfür sayılan icmâ’ın, sübûtunun yanı sıra delâleti bakımından da kesin kabul edilen naslara dayalı icmâ olduğu ve Şâfiî’nin de (ve birçok âlimin) kesin deliller arasında saydığı icmâ’ın bu türü ifade ettiği dikkate alınırsa anılan önlemin icmâ’ın kavramsal çerçevesinde hayli etkili olduğu söylenebilir.⁸⁹

İcmâ’ın hüküm çıkarmada delil oluşu ya da icmâ ile sabit olan hükmün bağlayıcılığı konusundaki farklı görüşlere yer verdik. İcmâ’ın kesin bir delil olduğunu kabul eden, hükmü ile amel etmenin vacip olduğunu söyleyen ve

⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 280, 281.

⁸⁵ Yılmaz, “İbn Hazm’da İcmâ Kavramı”, 139.

⁸⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ’* (İbn Teymiyye’nin Nakdû Merâtibü'l-İcmâ adlı eseriyle birlikte), (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), s. 12.

⁸⁷ Mahmud Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, (I-II), çev. Muharrem Tan, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), I, 79, 80.

⁸⁸ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, I, 80.

⁸⁹ Dönmez, “İcmâ”, 419.

kökünden delil oluşunu reddedenlerin dayandıkları deliller de kesin olmayıp şüphe götürecektir. Çünkü icmâ'nın dini yönden kesin bir delil olduğunu söyleyenlerin bu görüşü açık-seçik kuvvetli bir delile dayanmayı gerektirir. Oysa anılan delillerin icmâ'nın kesin delil olduğuna delaletleri açık değildir. Hatta bazılarının icmâ'a delaleti çok zayıftır, bazılarının ise delâlet yönü hiç yoktur. Durum böyle olduğu halde, icmâ'ı inkâr edenlerin kâfir olduğuna nasıl hükmedebiliriz?⁹⁰

Sonuç

Usûl eserlerine bakıldığında icmâ'nın hemen hemen bütün unsurlarında ihtilafın olduğu görülmektedir. Ancak sahabe döneminde icmâ'nın gerçekleştiği yönünde bir ittifakın sağlanmış olduğu söylenebilir. Bu ittifakın oluşmasında ise, öncelikle elimizde mevcut bulunan Kur'an'ın onların ittifakı ile bizlere ulaştığı olmasının etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Sahabe icmâ'nı mümkün görmek, dinin temel ilkeleri konusunda ve hakkında kat'î delillerin olduğu meselelerde geçerli kabul etmek, bu tür ilkelerin yanlış yorumlanmasının önüne geçilmesi açısından kabul edilebilir. Bu durumda bağlayıcılığı olması da mümkündür. Ancak sahabe icmâ'nın kat'î bir nassa dayanmadığı konularda bağlayıcılığının olmaması gerekir.

İcmâ delilinin mutlaka bir senede dayanmış olması gerektiği yönünde âlimlerin çoğunluğunun ittifak halinde olduğu göz önüne alındığında, icmâ'nın müstakil bir kaynak niteliğinde değil, bir prensip olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira kaynak olarak başvurulacak olan icmâ'da dayandığı nassın niteliği dikkate alınmaktadır. Bu durumda icmâ, mevcut nasları tekid edici olmaktadır. Cabirî'nin de ifade ettiği gibi, ister mütevatir isterse de âhad olsun haberi temellendiren şey icmâ'dır. İcmâ, âhad habere gereğiyle amel etme zorunluluğunu kazandırdığı gibi, mütevatir habere de ilim ifade etme ve kendisiyle amel edilmesi otoritesini verir.⁹¹

İtikadî konularda icmâ, Kur'an ve sünnetten bağımsız olarak yeni hükümler ortaya koyma anlamında değil Kur'an ve sünnette yer alan hükümleri tekid edici nitelikte bir delil olarak anlaşılabilir. İcmâ'nın buradaki rolü, naslarda yer alan itikadî hükümlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlaması ve meydana gelebilecek yanlış yorumların ve sapmaların önüne geçmesidir. Diğer taraftan klasik kelim kaynaklarında icmâ deliline başvurulmuş olması, bir mezhebin kendi içerisinde zannî bir meseledeki ittifakı ortaya koymak adına icmâ'ya müracaat etmesi olarak görülmelidir. Ancak zannî bir delile dayanan ve hakkında icmâ olduğu söylenen meseleyi kabul etmeyi tekfir etmek kabul edilemez. Kaynaklar incelendiğinde tekfiri gerektiren icmâ'nın da "zarurat-ı diniyye" denilen ve dinin temel ilkeleri olan meseleler üzerindeki icmâ olduğu görülmektedir.

⁹⁰ Yavuz, "İcmâ'nın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi", s. 98.

⁹¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 167.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfeddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (I-IV), thk. Abdürezzâk Afîfî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meyyis, y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, (I-IX), thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Beyrut: Dâr-u Tavki'n-Necât, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, (I-IV), thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Târîfât*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn Abdümelik b. Abdullah, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-fıkh*, (I-III), thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Beşîr Ahmed el-Umerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- _____, *el-Burhân fî Usûli'l-fıkh*, (I-II), thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 417-31.
- Duman, Ali-Ayran, Şükrü, "Kâdî Abdülcebbar'ın Şer'iyyat'ında ve Gazâlî'nin el-Mustasfâ'sında İcmâ' Anlayışlarının Karşılaştırması", *Hikmet Yurdu*, 8/15 (2015): 33-50.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, tsz.
- el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbnu'l-Kayyim, *Îlâmu'l-Muvakiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, (I-IV), thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Eraslan, Şule, "Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar", doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Kitâbu'l-luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garâbe, Mısır: Matbaatu Mısır, 1955.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfi, y.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûl'l-Fıkh*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- Hallaq, Wael b., "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, New York 18 (1986): 427-54.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde il's-Sevrâ*, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1988.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (I-IV), thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409 h.
- İbn Emîr Hâc, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, (I-III), y.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (I-VIII), thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, tsz.
- _____, *Merâtibü'l-icmâ'* (İbn Teymiyye'nin *Nakdü Merâtibi'l-İcmâ'* adlı eseriyle birlikte), Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen-i İbn Mâce*, (I-II), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, y.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Beyrut: Dâru Sâdır, 1414 h.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmu'u Fetavâ*, Riyad: Dâru Âlimi'l Kütüb, 1991.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmet, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (IV-XX), nşr. Muhammed Ali Beydûnî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.
- Karaağaç, Hilmi, "Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematigi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013): 163-186.
- Keleş, Ekrem, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ'*, doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh, *İkfâru'l-Mülhidîn fi Zarûriyyâti'd-Dîn*, Pakistan: Mecmûatu Resâili'l-Keşmîrî, 2004.
- Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Salih Farfûr, Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Farfûr, 2000.

- Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Âlemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif, *ez-Zerîa ila Usûli's-Şerîa*, thk. Ellecnetü'l-İlmiyye fî Müessesetü'l-İmâm es-Sadık, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sadık, 1429 h.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, (I-V), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tsz.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn b. Ali, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûli'l-Fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyaz Alvanî, y.y.: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *Usulü's-Serahsî*, (I-II), thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II), thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2001.
- Şeltut, Mahmud, *Akaid ve Şeriat*, (I-II), çev. Muharrem Tan, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/30 (2014/2): 1-38.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen-i Tirmizî*, (I-VI), thk.: Beşşâr Avvâd Mâruf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türcan, Talip, "Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ-Tarihî Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örneklemeye-", *İslâmiyât*, 5/2 (2002): 117-130.
- Yavuz, Y. Vehbi, "İcmâ'nın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (2004): 85-112.
- Yılmaz, Fetullah, "İbn Hazm'da İcmâ Kavramı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013): 131-158.



TE'VİL VE TEKFİR KURAMI ÇERÇEVESİNDE GAZZÂLÎ'NİN TOPLUMSAL BARIŞA KATKISI

Ahmet Mekin KANDEMİR
Arş. Gör., Konya NEÜ. AK. İlahiyat F.
ahmetmekin@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-0030-8297

Öz

Günümüzde Müslümanların yaşadığı siyasi ve ekonomik istikrarsızlığın nedenlerinden biri de dini ve itikadi bölünmelerdir. Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra başlayan ihtilaflar farklı fırka ve mezheplerin doğmasıyla sonuçlanmış, bu fırka ve mezheplerin birbirini tekfir etmesiyle de Müslümanlar arasında iç çatışmalar ortaya çıkmıştır. Genel olarak Müslüman toplumlarda farklı düşünce ve inanç sahipleri ya tekfir edilmek suretiyle dinin dışına, ya da sapıklıkla ve bid'atçı olmakla itham edilerek Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dairesinin dışına itilmiş; böylece farklı düşünce grupları dışlanmaya ve ötekileştirilmeye çalışılmıştır. İslam tarihinde ilk kez Haricilerle başlayan tekfir meselesi Müslümanlar arasındaki dini ve siyasi bölünmeleri derinleştiren ve etkileri bugün bile devam etmekte olan bir problemdir. Kendisi de bazı görüşlerinden dolayı tekfir edilen Gazzâlî (ö. 505/111) bu konuda bir risale kaleme alarak kendi mezhebi dışında kalan herkesi tekfir edenlere bu yolu kapatmıştır. Böylece o, İslam toplumlarında farklı mezhep ve cemaatlerin birlikte yaşamasını mümkün kılacak bir çerçeve oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, tekfir, te'vil, tolerans, birlikte yaşama.

THE CONTRIBUTION OF GAZZALI TO SOCIAL PEACE IN THE FRAMEWORK OF TAKFIR AND TA'WIL THEORIES

Abstract

One of the reasons for the political and economic instability of Muslims today is the religious and the ideological divisions. The disputes that started shortly after the death of the Prophet, resulted in the emergence of different sects and internal conflicts between Muslims when these sects were mutually accused of disbelief (*takfir*). Generally, different thinkers and believers have been pushed out of religion by being accused of unbeliever or they have been pushed out of the room of Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah by accusing them of heresy; so it seems that different groups of thought have been tried to be excluded and alienated in Muslim societies. Beginning with the Khawarij for the first time in Islamic history the takfir issue is a problem which deepens the religious and political divisions among Muslims and which effects continue even today. Gazzâlî (d. 505/111), which has been alienated because of some of his views has written an article in this subject and closed this path to whom that accused everybody outside their own sect of being unbeliever. Thus, he has established a framework to enable different denominations and communities to live together in Islamic societies.

Key words: Gazzâlî, takfir, ta'wil, tolerance, coexistence.

Atf: Ahmet Mekin Kandemir, "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı", *KADER*, 15/2 (2017), 343-361.

17-22 Mayıs/2017 tarihlerinde İspanya'da gerçekleştirilen "3. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

Giriş

Küreselleşme farklı din, dil, kültür ve mezhepten insanların birlikte yaşamalarını kaçınılmaz hale getirmektedir. Ancak tüm bu farklılıkların bir arada barış ve huzur içinde yaşayabilmesi, geçmişte olduğu gibi bugün de önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Demokrasi ve insan haklarının beşiği olarak gösterilen Batı'da bugün faşizmin ve İslamofobyanın yükselişe geçtiği; İslam coğrafyasında ise mezhep çatışmalarının yoğunlaştığı ve Müslümanların bir şiddet sarmalına girdiği görülmektedir. Bugün dünya genelinde insanlığın karşı karşıya olduğu en ciddi problemlerden biri şiddettir. Din, dil ve ırk farklılıklarının yanı sıra tarihten günümüze taşınan birçok karşıtlığın neden olduğu bu şiddet eylemleri, fiziki şiddetin yanı sıra baskı, dışlama ve asimilasyon şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Bunların tümüne bakıldığında dinsel ve mezhepsel farklılıkların bireysel veya kolektif birçok şiddet eylemini meşrulaştırmada bir gerekçe olarak kullanıldığı görülmektedir. Çoğu zaman siyasi, ekonomik ve tarihi nedenlerle ortaya çıkan çatışmalarda dini inanç ve değerler çokça ön plana çıkarılmakta; örneğin karşıt mezhep mensupları ile mücadele edilirken dini bir terminoloji devreye sokulmakta ve karşıt mezhep mensupları din dışılıkla, kâfirlikle ve kutsal değerlere muhalefetle suçlanabilmektedir.¹

Bu bakımdan İslam toplumlarını değerlendirdiğimizde tarih boyunca muhalif mezhep ve fırkaları küfürle, sapkınlıkla ve bid'atle suçlamak şeklinde üç dışlayıcı silahın kullanıldığını görmekteyiz. Şüphesiz hukukî ve siyasi sonuçları ile birlikte düşünüldüğünde bu silahların en tehlikelisi tekfirdir.² Müslümanların kendi içlerinden bir kişi veya zümreyi tekfir etmesi ilk olarak Siffin Savaşından sonra Hariciler tarafından başlatılmış bir uygulamadır. Onların kullandığı bu yöntem, İslam tarihi boyunca Müslümanların birbirlerine karşı kullandıkları etkili bir silah olmuştur. Ehl-i Sünnet kelimacıları ise Haricilerin tekfir ideolojisini reddederek "*ehl-i kible tekfir edilemez*" şeklinde genel bir ilke ortaya koymuş, fakat çoğunlukla buna bağlı kalamamıştır.

Gazzâlî'nin (ö. 505/111) yaşadığı dönemde Müslümanların karşılaştığı siyasi problemlerle birlikte mezhepler arası gerilim de doruk noktasına ulaşmış ve neredeyse her mezhep kendisi dışındaki tüm mezhepleri tekfir edecek bir noktaya gelmiştir. O dönemde tekfirin ulaştığı boyutlarla ilgili Gazzâlî somut bir takım örnekler vermektedir: Hanbelîler Allah Teâlâ'nın yukarıda oluşu (*fevk*)³ ve arşın üzerine istivası (*istivâ*)⁴ hususunda Hz. Peygamberi yalanladıkları gerekçesiyle Eş'arileri; buna karşılık Eş'ariler ise hiçbir şeyin Allah'ın dengi/benzeri olmadığını haber veren ayetleri⁵ yalanladıkları ve teşbihe düştükleri gerekçesiyle Hanbelîleri

¹ Şinasi Gündüz, "Kültürlerarası Barış ve Bir Arada Yaşamının Teolojik Temelleri" *İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006): 19-20.

² Süleyman Uludağ, "Önsöz", *Gazzâlî, İslam'da Müsamaha* içinde, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), s. 8.

³ Nahl, 16/50;

⁴ Tâhâ, 20/5.

⁵ Şura, 42/11

tekkir etmişlerdir. Yine Eş'ariler Allah'ın görülebileceği hususunda Hz. Peygamberi yalanladıkları ve ilim ve kudret gibi ilahi sıfatları inkâr ettikleri gerekçesiyle Mu'tezile'yi küfre düşmekle suçlamışlardır. Mu'tezile ise Allah'ın sıfatlarını kabul etmelerinin Allah'tan başka kadim varlıklar kabul etmek anlamına geleceğini iddia ederek Eş'arileri tekkir etmiştir.⁶

Tekfir problemi bizzat Gazzâlî'nin de muzdarip olduğu bir konudur, çünkü bu silah kendisine de doğrultulmuştur. Özellikle tasavvuf ile ilgili yazdığı eserler kötülenmiş, kendisi Eş'ari mezhebinden sapmakla itham edilmiş,⁷ bazı Şafiî/Mâliki âlimler onun eserlerinin yakılması için fetvalar vermişlerdir.⁸ Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde bilhassa âlimlerin tekkir edilmesi o kadar yaygınlaşmıştır ki onun şu sözleri bu durumu güzel bir şekilde ifade etmektedir: *"Fikirlerinden dolayı kiskanılmayan, dışlanmayan ve hakarete uğramayanı hakir; küfür ve sapkınlıkla suçlanmayan kimseleri ise küçük görürüm"*.⁹

Gazzâlî siyasi misyonunun da bir gereği olarak tekkir sorununa bir çözüm üretmeye ve Müslümanların birlikte barış içinde yaşayabilecekleri itikadi/fikrî bir çerçeve oluşturmaya gayret etmiştir. Bu amaçla tekkir problemini teşhis etmekle işe koyulmuştur. Ona göre insanların bir birini tekkir etmesinin arka planında mezhep taassubu, cehalet gibi unsurlar bulunmakla birlikte, farklı mezheplerin birbirlerini tekkir ederken en çok kullandıkları gerekçe, yaptıkları *"te'vil"*ler olmuştur. Bu nedenle Gazzâlî te'vil konusunda bir yöntem geliştirmeye çalışmış ve te'vil gerekçe gösterilerek tekkirin meşrulaştırılmasının önüne geçmek istemiştir. Bu bağlamda Gazzâlî *"Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka"*, *"kânûnu't-te'vil"* ve *"ilcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-ke'lâm"* adlı eserlerinde bu konuyu ele almış ve genel olarak te'vil nedir, neden gereklidir, yöntemi nasıl olmalıdır, kimler te'vil yapabilir, te'vilden dolayı küfre düşülür mü, kimler tekkir edilebilir, küfre düşenin hükmü nedir vb. sorulara cevap vermeye çalışmıştır. Çalışmamızın amacı *"Faysalü't-tefrika"* isimli eserini merkeze alarak Gazzâlî'nin Müslümanların birlikte yaşama kültürüne yaptığı katkıyı ortaya koymaktır.

A. Gazzâlî'nin Te'vil Kuramı

Gazzâlî öncelikle Kur'an-ı Kerim'de müteşâbih ayetlerin bulunduğunu, bundan dolayı da te'vilin kaçınılmaz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun için Kur'an-ı Kerim'de müteşâbih ayetlerin olduğunu belirten ve te'vil ile ilgili fikir beyan eden tüm âlimlerin referans kabul ettiği Âl-i İmrân Suresindeki ayetle¹⁰ ilgili

⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, thk. R. M. Abdullah (Beirut: Dâru'l-Hikme, 1986), s. 49.

⁷ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 31-32.

⁸ Süleyman Dünya, *İmam Gazzâlî ve İman-Küfür Sınırı*, çev. Ahmet Turan Arslan (İstanbul: Risâle Yayınları, 1992), s. 46-48; Uludağ, "Önsöz", s. 9.

⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 31.

¹⁰ "Kitabı sana O indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir (ki) onlar Kitabın anasıdır/esasidir. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, için onun müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde derinleşenler: "Ona inandık,

değerlendirmeler yapmaktadır. “*el-Mustasfâ*” adlı eserinde o, eğer buradaki müteşâbih ayetlerle kastedilen kıyametin saati ise, bu durumda ayetin “*onu Allah’tan başkası bilemez, ilimde derinleşenler de buna inandık derler*” şeklinde okunması gerektiğini; eğer müteşâbih ile kıyamet saatinin dışında bir şey kast ediliyorsa bu durumda “*onun te’vilini Allah ve ilimde derinleşenler bilir*” şeklinde okunması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹ Konuyu ele alırken verdiği örnekler dikkate alındığında onun Kur’an ve hadislerde müteşâbih ifadelerin bulunmasını kaçınılmaz kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre Hz. Peygamber insanlara Arap dilini kullanarak tebliğde bulunmuştur. Ancak dindeki bütün hakikatleri bu dilin kavramları ile ifade etmek mümkün değildir. Çünkü din o güne kadar bilinmeyen bazı hususlardan bahsetmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber dilin imkânları ölçüsünde istiare ve mecaz kullanarak bunları anlatmıştır.¹² Ayrıca ona göre Kur’an ve hadislerdeki bazı ifadelerin zahiri üzere anlaşılması mümkün değildir, bunların mutlaka te’vil edilmesi gerekmektedir. Eğer bu ifadeler zahiri üzere yorumlanırsa bu durumda Allah için “*el*”,¹³ “*yüz*”,¹⁴ “*gelme*”¹⁵ vb. teşbih ve tescimi çağrıştıran ifadeleri olduğu gibi kabul etmek gerekecektir. Ona göre bu ayetlerin ilk muhataplarını böyle bir yanılığa düşmekten kurtaran en büyük karine daha önce bu konuda indirilmiş olan muhkem ayetlerdir.¹⁶ Sahabe Allah Teâlâ’nın tescim ve teşbihi çağrıştıran bu ifadelerden münezzeh olduğunu bildiğinden ayetteki bu ifadeleri anlamakta güçlük çekmemiştir.

Gazzâlî’ye göre İslam âlimlerinin neredeyse tamamı te’vile başvurmuştur. Örneğin te’vil yapmaktan en çok kaçınan Ahmed b. Hanbel bile şu üç hadisteki “*el*”, “*parmak*” ve “*nefes*”i mecaz ve istiare kabul etmiştir:

- a. “*Hacerü’l-esved, Allah’ın yeryüzündeki sağ elidir.*”¹⁷
- b. “*Mü’minin kalbi Rahman’ın iki parmağı arasındadır.*”¹⁸
- c. “*Ben Allah Teâlâ’nın nefesinin Yemen tarafından geldiğini hissediyorum.*”¹⁹

Bu hadisleri zahiri üzere anlamanın imkânsız olduğunu bilen Ahmed b. Hanbel, ilk hadisteki “*sağ el*”i bir mecaz olarak değerlendirmiş ve insanlara saygı ifadesi olarak

hepsi Rabbimiz katındandır” derler. Sağduyu sâhiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz” (Â-i İmrân, 3/7).

¹¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. thk. H.Z. Hâfız (Medine, 1993), c. II, s. 29-30.

¹² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İlcâmü’l-avâm ‘an ‘ilmi’l-keâm*, thk. İ. E. Muhammed, Mecmau’tür-resâilî’l-Gazzâlî (319-355) içinde (Mısır: Mektebetü’l-tevfikiyye, ts.), s. 345.

¹³ Sa’d, 38/75; Zâriyât, 51/47.

¹⁴ Bakara, 2/115.

¹⁵ Fecr, 89/22.

¹⁶ Gazzâlî bu muhkem ayetlere iki örnek vermektedir. Şuara, 42/11; Bakara, 2/22. (Gazzâlî, *İlcâmü’l-avâm*, s. 344).

¹⁷ Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1989), XII/34729.

¹⁸ Müslim, Kader, 3, 2654.

¹⁹ Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl*, XII/33951.

sağ el öpme âdetinde olduğu gibi Allah'a yaklaşmak için Hacerü'l-esved'in öpüldüğünü, hadisteki "sağ el" ifadesinin bu anlamda kullanıldığını söylemiştir. İkinci hadisteki "parmaklar" kelimesi ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel, Allah'ın parmakları olmasının imkânsız olduğunu kabul etmiş bu nedenle bunu "eşyayı dilediği gibi evirip çevirme kudreti" şeklinde te'vil etmiştir.²⁰ Ahmed b. Hanbel'in te'vil konusunda bu üç hadisle yetinmesini Gazzâlî, onun bunların dışındaki tüm nassları zahiri üzere anlamının mümkün olduğunu düşünmesine ve onun aklî ilimler konusunda bir derinliğe sahip olmamasına bağlamaktadır.²¹

Eş'ariliğin kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'ari de te'vile başvurmuştur. "Amellerin terazi ile tartılması" ile ilgili nassları te'vil eden Eş'ari, amellerin değil, amellerin yazılı olduğu kâğıtların tartılacağını, Allah'ın bu kâğıtlarda üzerinde yazılan amellere göre bir ağırlık yaratacağını savunmuştur. Çünkü ameller arazdır, arazın ise bir cisim gibi tartılması mümkün değildir.²² Eş'ari naslardaki bu ifadeleri kendi döneminde zahiri üzere anlamak mümkün olmadığı için te'vil etmiştir. Mu'tezile âlimleri ise terazinin kendisini te'vil ederek bunun "herkese amellerinin miktarının bildirilmesi" olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur.²³ Bu örnekleri zikrettikten sonra Gazzâlî bu te'villerden hangisinin daha isabetli olduğuyla ilgilenmediğini ifade etmektedir. Ancak o, zikredilen örneklerdeki ifadeleri zahiri üzere anlamayı, yani Allah'ın gerçekten sağ eli ve parmakları olduğunu ve amellerin cisme dönüştürülerek terazide tartılacağını kabul etmeyi cehaletin son noktası olarak nitелеmekte, bu ifadeleri bu şekilde kabul eden kimselerin ise akılla bağlarını tümüyle kopardıklarını ifade etmektedir.²⁴

Bu örneklerden hareketle te'vilin kaçınılmaz olduğunu ortaya koyan Gazzâlî te'vil kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: "Te'vil bir delilin desteklediği ihtimalden ibaret olup, bu delil sayesinde zahirin delalet ettiği anlamdan daha ağır basan ve zanna galip gelen anlamdır. Her te'vil bir anlamda lafzı hakikatten mecaza çevirmektir."²⁵ Ancak ona göre te'vil edilmesi gereken bir nass ile te'vile müsait olmayan bir nassı ayırt etmek kolay bir iş değildir. Bu ayırımı yapacak kişilerin Arap dilini bu dilin temel kurallarını, istiâre, mecâz ve darb-ı mesellerin bu dildeki kullanım biçimlerini bütün incelikleriyle bilmesi gerekir.²⁶ Öte yandan amel ve uygulamaya ilişkin olmayan,

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûti-Âdil Mürşid (Beirut: Müessesetür'r-Risâle, 2001), c. XI, s. 182.

²¹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 66.

²² İbn Füreğ, Ebû Bekr, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1987), s. 172.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, neşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınevi, 2013), s. 668-670.

²⁴ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 67-68.

²⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. III, s. 88.

²⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 91. Gazzâlî te'vil yapmaya ehil olanlarla ilgili bu kriterini ömrünün sonlarına doğru yazdığı "İlcâmü'l-avâ 'an 'ilmi'l-kelem" adlı eserinde "ârif" olan kimselerle sınırlamış ve bu gruba dil, felsefe, fıkıh, tefsir, hadis ve kelam âlimlerini dâhil etmemiştir. Gazzâlî, âriflerin dışında kalan "avam"ın müteşabih lafızların te'vilinden kaçınması gerektiğini belirtmiş, onlar için "takdis, tasdik, sükût, imsak, keff ve marifet ehlini teslim" şeklinde ilkeler belirlemiştir (Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 320, 326).

tamamen bilgi ve inanç alanına giren bazı konuları tartışmanın sağlayacağı herhangi bir yarar bulunmamaktadır. Örneğin “amellerin tartılması” hususunu, Kur’anda anlatıldığı şekliyle, herhangi bir ayrıntıya girmeden inanmak yeterlidir. Bunun ayrıntısına girmek dünyada faydasız olduğu gibi, ahirette de Allah’ın sorumlu tutacağı bir konu değildir. Bu nedenle bu tür konularda soru sormak da, sorulan soruya cevap vermek de gereksizdir. Bunları bırakıp faydalı ilim ve amellere yönelmek gerekir.²⁷

Gazzâlî “*Kânûnu’t-te’vîl*” adlı kısa risâlesinde te’vil konusunda akıl-nakil dengesinin sağlanması gerektiğinden bahseder. O te’vil konusundaki yaklaşımlarını temel olarak te’vilde sadece akli esas alanlar, sadece nakli esas alanlar ve her ikisini birlikte dikkate alanlar üzere temelde üç yaklaşımın olduğunu ifade etmektedir. Hem akli hem nakli dikkate alanları da kendi içinde üç gruba ayırmaktadır: Akli ön plana çıkarıp, nakli akla tabi kılanlar, nakli ön plana çıkarıp akli nakle tabi kılanlar ve her ikisi arasında bir denge kurmaya çalışanlar. Gazzâlî bu sonuncu yaklaşımın daha isabetli olduğunu, kendisinin de bu tutumu tercih ettiğini, çünkü bu tutumun akıl-nakil arasında bir çatışma ve uyumsuzluğu değil, uyum ve bağdaşmayı esas aldığını ifade etmektedir.²⁸

Te’vil konusundaki genel yaklaşımını ortaya koyduktan sonra Gazzâlî, kendisinin belirlediği beş varlık türü bulunduğunu; bu varlık türleri esas alınmak suretiyle te’vil yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Onun tespit ettiği beş varlık türü şunlardır:

1. Zâtî Varlık: Akıl ve duylardan bağımsız olarak dış dünyada gerçekliğe sahip olan varlıklardır. Bunların varlığı çok açık ve nettir. Göklerin, yerin, canlıların ve bitkilerin varlığı gibi, bu varlık türü o kadar açıktır ki varlık dendiğinde insanların çoğunun aklına bunlar dışında bir varlık türü gelmez.²⁹ Zâtî varlık türü için o, ayetlerdeki “*arş*”³⁰, “*kürsî*”³¹ ve “*yedi kat göğü*”³² örnek gösterir. Kur’an-ı Kerim’de bahsedilen bu varlıklar realitede var olan mutlak hakiki varlıklardır. Duyularla ve akılla idrak edilsin veya edilmesin bunların gerçekte var oldukları kabul edilir. Bu ifadeler zâhiri üzere sabit olur, te’vil edilmez.³³

2. Hissî Varlık: Görüntüsü dışında bir varlığa sahip olmadığı halde görme kuvveti ile bir şeyin görülmesi gibi sadece hissen var olan, duyu organına mahsus bir varlık türüdür. Uyuyan veya hasta olan bir kişinin uyanırken gördüğü hayalî varlıklar bu

Gazzâlî’nin te’vil düşüncesindeki bu dönüşümün ayrıntıları için bkz. Mesut Okumuş, “Gazzâlî’nin Te’vil Anlayışının Gelişim ve Değişim Seyri”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: S.D.Ü Matbaası, 2014), 51-65.

²⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kânûnu’t-te’vîl*. thk. İ. E. Muhammed, *Mecmua’tür’-resâilî’l-Gazzâlî (623-631)* içinde (Mısır: Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.), s. 626-627.

²⁸ Gazzâlî, *Kânûnu’t-te’vîl*, s. 625-627.

²⁹ Gazzâlî, *Faysalü’t-tefrika*, s. 50.

³⁰ Tâhâ, 20/5.

³¹ Bakara, 2/255.

³² Talak, 65/12.

³³ Gazzâlî, *Faysalü’t-tefrika*, s. 55.

türdendir. Bu şekilde görülen suretlerin/hayalî varlıkların dış dünyada bir gerçekliği bulunmamaktadır. Ancak duyu organları bunları dış dünyada varmış gibi algılayabilir.³⁴ Örneğin bir kimse nokta büyüklüğünde bir ateş parçasını eline alsın ve hızla sağa-sola düz bir şekilde hareket ettirse ateşten bir çizgi, çember şeklinde hareket ettirirse ateşten bir çember şekli oluştuğunu görecektir. Gerçekte ise ne çizgi ne de daire şeklinde bir ateş vardır. Gözün gördüğü çizgi ve dairenin dış dünyada bir gerçekliği bulunmamaktadır.³⁵

Gazzâlî hissî varlık türüne iki hadisi örnek gösterir. Birincisi Hz. Peygamber'in "Kıyamet gününde ölüm, güzel bir koç şeklinde getirilir ve cennetle cehennem arasında boğazlanır" hadisidir.³⁶ Gazzâlî ölümün bir araz olduğunu ve arazın da cisme dönüştürülemeyeceğini bilenlerin bu hadisi te'vil etmesi gerektiğini belirtir. Buna göre kıyamette insanlar bu koçu göreceklere ve onun ölüm olduğuna inanacaklardır. Ancak bu gördükleri dış dünyada değil sadece onların duyularında var olacaktır. Bu gördükleri ahirette ölümün varlığından ümit kesmelerine neden olur. Bu durumda aslında boğazlanan koç değil kendisinden ümit kesilen şey, yani ölüm olmaktadır.³⁷

Bu varlık türüne Gazzâlî'nin verdiği ikinci örnek ise Hz. Peygamber'in "cennet bana şu duvarın yüzeyinde gösterildi"³⁸ şeklindeki sözleridir. Cisimlerin bir birinin içine giremeyeceğine (tedâhul) ve büyük bir cismin küçük bir cismin içine sığamayacağına akıl yürütmeye ulaşanlar bu hadisi şu şekilde yorumlamışlardır: Cennetin kendisi duvara nakledilmiş değildir, ancak onun sureti sanki gözle görülüyormuş gibi duvarda canlandırılmıştır. Büyük bir nesnenin küçük bir nesnede görülmesi imkânsız değildir. Örneğin biz küçük bir aynada koskoca gökyüzünü görebilmekteyiz.³⁹

3. Hayâlî Varlık: Duyu organlarıyla algıladığımız varlıkların, duyular devre dışı kaldığı zaman zihinde kalan suretleri/imaajlarıdır. Örneğin insan gözleri kapalı iken bile zihninde bir fil veya at imajı canlandırabilir. Bu sırada sanki fil ve at görülüyormuş gibi zihinde eksiksiz bir suret meydana gelir. Ancak bunların o an için zihnin dışında bir gerçeklikleri yoktur.⁴⁰

³⁴ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 50.

³⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 51. Gazzâlî bu ifadelerinden hemen önce hissî varlık türüne Cebrail (a.s.)'in Hz. Peygambere farklı suretlerde temessül ederek görünmesini ve Hz. Peygamberin de onu bu şekilde görmesini örnek olarak vermektedir. Ancak Süleyman Dünya'nın da tespit ettiği üzere bu örnek onun hissî varlık tanımına tam olarak uymamaktadır. Duyulara konu olan hissî varlığın duyumsayanın dışında dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmaması gerekir, ancak burada Cebrail (a.s.)'in Hz. Peygamber'in hisleri dışında gerçek bir varlığa sahip olmadığı söylenemez (Dünya, İman Küfür Sınırı; s. 154).

³⁶ Buhârî, Rekaik, 51, Meryem, 19; Müslim, Cennet, 40.

³⁷ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 55-56.

³⁸ Müslim, Küsûf, 3; Buhari, Salât, 40.

³⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 56.

⁴⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 52.

Gazzâlî'nin hayâlî varlığa verdiği örnek Hz. Peygamberin şu sözüdür: “*Ben Yunus b. Mettâ'yı üzerinde Katvan işi bir aba olduğu halde telbiye edip dağlar da ona cevap veriyorken ve Allah Teâlâ da ona Lebbeyk Ey Yunus derken görüyor gibiyim.*”⁴¹ Burada Hz. Peygamberin hayalinde canlandırdığı bir olayı tasvir ederek anlattığı açıktır. Çünkü hadiste anlatılan olay Hz. Peygamberin doğumundan çok önce gerçekleşmiştir. Yani sözün söylendiği anda böyle bir olay gerçekleşmemiş, Hz. Peygamber de onu gerçek anlamda görmemiştir. Nitekim Hz. Peygamberin “görüyor gibiyim” ifadesini kullanması da bunu teyit etmektedir. Öte yandan hayal edilen her şeyin görme mahallinde de canlandırılması tasavvur edilebilir ve bu da müşahede olarak değerlendirilebilir.⁴²

4. Aklî Varlık: Bu varlık türü bir şeyin ruhu, hakikati ve manası olması anlamına gelir. Akıl, duyular, zihin ve dış dünyadaki bir varlığın bu varlık türlerindeki gerçekliğinden bağımsız olarak saf manasına ulaşmaya çalışır. Örneğin “el”in hem duyulara konu olan bir yönü, hem zihinde bulunan bir imajı hem de dış dünyada bir gerçekliği vardır. Ancak akıl tüm bunların dışında onun manasına ve hakikatine ulaşmaya çalışır. Bu da “*kudret*” ve “*tutma gücü*”dür. Aynı şekilde kalemin de bir sureti vardır, fakat onun hakikati onunla yazı yazılmasıdır.⁴³

Aklî varlığın te'vil edilmesi ile ilgili Gazzâlî iki hadisi örnek olarak verir. Birincisi “*Günahlarının cezasını çekip de cehennemden çıkan kimselere bu dünyanın on katı büyüklüğünde cennetten bir yer verilir*”⁴⁴ hadisidir. Hadisin zahirinden anlaşılan şey cennette verilecek yerin en, boy ve yüzölçümü bakımından dünyadan on kat daha büyük olmasıdır. Bu ise duyusal ve hayalî bir farktır. Ancak cennetin gökte olduğunu bildiren hadisleri bilenler, bu hadislere göre göğün dünyaya dâhil olduğunu, dünyanın on katı bir büyüklüğün dünyanın bir parçasına sığamayacağını düşünüp hayrete düşebilirler. Bu sorunu ancak te'vil yapmayı bilenler ortadan kaldıracaktır. O da bu hadiste kastedilen “on kat”ın manevi ve aklî olduğu şeklinde yapılacak bir yorumdur. Örneğin bir kimse “mücevher” ile “atı” kıyaslayarak “bu mücevher bu atın on katıdır” diyebilir. Burada kastedilen boyut itibariyle bir kıyaslama değil “değer” itibariyle bir kıyaslamadır.⁴⁵ Hadiste burada yapılan değer bazlı kıyaslamının bir benzeri yapılmış ve cehennemde günahlarını çektikten sonra müminlerin dünyadan daha değerli bir cennet bahçesine yerleştirileceğini anlatmak istemiştir.

Gazzâlî'nin aklî varlık ile ilgili verdiği ikinci örnek Hz. Peygamberin “*Allah Teâlâ Âdem (a.s.)'in çamurunu kırk gün boyunca elleriyle yoğurdu*” şeklindeki hadisidir. Bu hadisin zahirinden Allah Teâlâ'nın eli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Allah Teâlâ için organ anlamında “el” olamayacağını ve bunun teşbih anlamına geleceğine delil getirenler hadiste bahsedilen “el”in ruhani ve aklî olduğunu kabul ederler. Burada

⁴¹ Müslim, İman, 268.

⁴² Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 57.

⁴³ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 52-53.

⁴⁴ Müslim, İman, 83.

⁴⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 57-58.

“el” den kasıt bir şeyi tutmaya ve kavramaya yarayan, kendisiyle iş yapılan, bir şeyi vermeye ve almaya yarayan vasıta. Allah Teâlâ da melekler aracılığıyla kullarına ihsanda bulunur veya rızıklarını kısar.⁴⁶

5. Şibhî Varlık: Bu varlık türü suret olarak da hakikat olarak da ne duyularda, ne hayalde, ne akılda, ne de dış dünyada bizatihi bir varlığa sahiptir. Fakat var olan başka bir varlığa bir özelliği itibariyle benzediğinden şibhî (varlığa benzeyen varlık) varlık ismini almıştır.⁴⁷

Şibhî varlığın örneği de ayetlerde Allah Teâlâ için kullanılan “öfke (gadab)”, “özlem (şevk)”, “sevinç (ferah)” ve “sabır” gibi ifadelerdir. Örneğin öfkenin gerçek anlamı, sonucunda rahatlamak ve şifa bulmak amacıyla kalpteki kanın kaynamasıdır. Bu ise acı ve eksiklik anlamına gelir. Öfkenin ne bu anlamıyla ne de hissî, hayalî ve aklî anlamıyla Allah’a nispet edilmesi mümkün olmadığına delil ile ulaşanlar bunu öfke sonucu meydana gelen şeyleri başka bir şey olarak yorumlamış ve buradaki ceza vermeyi “irade etme” şeklinde anlamışlardır.⁴⁸

Bu şekilde bir ayeti veya hadisi bu beş varlık türünden herhangi birinde kabul eden ve buna uygun olarak te’vil eden bir kimse hiçbir şekilde tekfir edilemez. Ancak bu te’villerin caiz olabilmesi için zâhiri anlamı kast etmenin imkânsız olduğu bir delil ile ortaya konmalıdır. Eğer bir dinî ifadenin zahiri üzere anlaşılması mümkün ise te’vil caiz değildir. Bunun mümkün olmadığı ortaya konulursa öncelikle hissî varlığa, bu mümkün olmazsa hayalî varlığa, daha sonra sırasıyla aklî ve şibhî varlığa geçilmeli ve bu şekilde te’vil edilmeye çalışılmalıdır. Delile dayanan bir zorunluluk bulunmadıkça bir varlık derecesinden ötekine geçilmemelidir.⁴⁹

Bir varlık derecesinden ötekine geçmek için ihtiyaç duyulan delil konusunda da ihtilaf söz konusu olabilir. Örneğin Hanbelîler Allah Teâlâ’ya “fevk” yönünün nispet edilmesine engel hiçbir delil yoktur derken, Eş’ariler aynı şeyi Allah’ın görülmesi için savunurlar. Buradan da anlaşılacağı üzere bir mezhep diğer mezheplerin te’vile gerekçe olarak öne sürdüğü delilleri kabul etmeyebilir. Ancak bu delillerin yanlış olduğu kabul edilse bile buradan hareketle onları tekfir etmek doğru değildir. Delilde hatalı olanlar yanlış bir yorum yaptıkları için “dalâlet ehli”, Selef tarafından daha önce dile getirilmeyen bir görüşü ilk kez savunduklarından dolayı “bid’at ehli” olmakla nitelenebilir. Öte yandan bu delillerin herkes tarafından aynı şekilde anlaşılması da mümkün değildir.⁵⁰

⁴⁶ Gazzâlî, *Faysalü’l-t-tefrika*, s. 58.

⁴⁷ Gazzâlî, *Faysalü’l-t-tefrika*, s. 53.

⁴⁸ Gazzâlî, *Faysalü’l-t-tefrika*, s. 61.

⁴⁹ Gazzâlî, *Faysalü’l-t-tefrika*, s. 69.

⁵⁰ Gazzâlî, *Faysalü’l-t-tefrika*, s. 69-70. Gazzâlî’nin te’vil kuramı ile daha detaylı bilgi için bkz. Sabri Yılmaz, *Kelamda Te’vil Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), ss. 53-87.

B. Gazzâlî'nin Tekfir Kuramı

Gazzâlî'ye göre tekfir çıkmazından kurtulmak “tekzip” ve “tasdik” kavramlarını doğru bir şekilde tanımlamakla mümkün olabilir. Çünkü küfür ve iman kavramları ancak bu iki kavramın tahlil edilmesiyle anlaşılabilir. Bu kavramlar tam olarak tanımlandığında ve hakikatleri bilindiğinde mezheplerin tekfir konusunda ne kadar aşırıya gittikleri açık bir şekilde görülür. Gazzâlî'ye göre iman, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i Allah'tan getirdiği şeyler hususunda tasdik etmek; küfür ise Hz. Peygamberi tekzip etmektir.⁵¹ Burada tasdik, haberin kendisi ile özellikle de bu haberi veren kişi ile ilgili olup, gerçek anlamı ise Hz. Peygamberin var olduğunu haber verdiği her şeyin varlığını kabul etmektir. Ancak burada Hz. Peygamberin varlığını haber verdiği şeyler için beş varlık mertebesi bulunmaktadır. Bu mertebeleri bilmeyenler muhaliflerini tekzip ile suçlayarak kolayca tekfir etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'in haber verdiği bir şeyin bu beş varlık kategorisinden birinde var olduğunu kabul eden bir kimse hiçbir surette tekzip ve tekfir ile suçlanamaz.⁵² Allah Teâlâ'nın sözlerini beş varlık derecesinden birinde kabul eden herkes bunları tasdik etmiş demektir. Bu ayetleri tekzip etmek ise bütün bu manaları reddetmek, Hz. Peygamber'in sözlerinin anlamsız ve yalan olduğunu, bu sözleri söylemekteki amacının dünya menfaati ve insanları aldatmak olduğunu savunmak demektir ki bu da mutlak küfür ve zındıklıktır.⁵³

Gazzâlî'ye göre bir kimseyi tekfir etmek, onun öldürülmesini ve malının alınmasını helal görmek, Müslüman bir kadınla evlenmesine engel olmak ve cehennemde ebedi olarak kalacağına kabul etmek gibi hukuki sonuçları olan bir hükümdür.⁵⁴ Böyle bir hüküm vermek ise tamamen şer'î bir konudur ve ancak nass ile mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de Yahudi ve Hıristiyanların küfrü ile ilgili açık ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerden hareketle kıyas yapmak suretiyle Brahmanlar, düalistler, zındıklar ve dehrîler tekfir edilebilir. Çünkü bunların hepsi Hz. Peygamberi inkâr etmektedirler. Kur'an-ı Kerim'de kâfir oldukları belirtilen toplulukların ortak özelliğinin Hz. Peygamberi yalanlamaları olduğu görülmektedir. O halde bu konuda şöyle bir ilke tespit etmek mümkündür: “Yukarıda zikredilen kâfirlerin hepsi Hz. Peygamberi yalanlamaktadır. O halde her kim Hz. Peygamberi yalanlarsa kâfirdir.”⁵⁵

Gazzâlî tekfir konusunda şu şekilde genel bir ilke tayin etmektedir: “Lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-Rasûlullah deyip buna sadakatle bağlı kaldıkları ve buna aykırı bir eylemde bulunmadıkları sürece “ehl-i kible”ye dil uzatmaktan mümkün olduğunca sakınılmalı; mezhepleri ve takip ettikleri yollar ne kadar farklı olursa olsun İslam fırkalarını tekfir etmekten kaçınılmalıdır. Buna aykırı eylemden kasıt ise gerekçesi olsun veya olmasın Hz.

⁵¹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 45-49. İman-tasdik ve küfür-tekzip ilişkisi için bkz. A. Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), s. 25, 55; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam: Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), s. 112-115, 141.

⁵² Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 50.

⁵³ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 63.

⁵⁴ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 89.

⁵⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 46-47.

*Peygamberin yalan söylemesini caiz görmektir. Bu durumda bile tekfir yolunu seçmek tehlikelidir, susmakta ise herhangi bir tehlike yoktur.*⁵⁶ Bu ilkeyi dikkate alarak bir kimsenin tekfir edilmemesiyle hata yapılacak olsa bile bunun, onu tekfir etmekle yapılacak bir hatadan çok daha önemsiz olduğunu Gazzâlî şu sözleri ile ortaya koymaktadır: *“Bin kâfirin hayatını bağışlayarak yapılan bir hata, bir Müslümanın hacamat yaparak kanını dökmekle yapılan hatadan daha önemsizdir.”*⁵⁷ Bu sözleriyle Gazzâlî, Müslümanım dediği sürece hiçbir mezhep mensubunun tekfir edilmemesi gerektiğini, küfrünü açıkça ortaya koymadıkça, küfür anlamına gelecek bir eylemde bulunmaları halinde bile onları tekfir etmekten kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir.

C. Gazzâlî'nin Tekfir Konusundaki Diğer Kriterleri

Gazzâlî tekfir ve te'vil konularında bu şekilde genel bir çerçeve ortaya koyduktan sonra tekfire sebep olabilecek ve olamayacak bazı durumlara açıklık getirmektedir. Bunları maddeler halinde şöyle ifade etmek mümkündür:

1. Gazzâlî'ye göre bir kimseyi tekfir etmeden önce, tekfire konu olan te'vilinin dinin aslından mı yoksa fûrûundan mı olduğuna bakmak gerekir. Ona göre akıl yürütme ve te'vil ile ulaşılan bilgiler dinin temel esasları (asl) veya tâli (fer'î) konular ile ilgili olabilir. Dinin asılları Allah'a, Resulüne ve ahiret gününe iman olmak üzere üçtür. Bunun dışında kalan tüm meseleler fer'î meselelerdir. Tek bir husus dışında fûrûata ilişkin te'villerinden dolayı hiç kimse tekfir edilemez. Tekfire sebep olabilecek tek konu ise Hz. Peygamberden tevatür yoluyla geldiği kesin olarak bilinen dini bir esas (zarûrât-ı dîniyye) inkâr etmektir. Bunun dışındaki tüm meselelerde insanların hata yapmaları mümkündür. Örneğin imamet ve sahabenin durumu ile ilgili konularda bazı insanlar yanlış ve bid'ate düşmüşlerdir. Bu konuda halife tayin etmenin vacip olduğunu savunanlar olduğu gibi vacip olmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Her iki görüşü savunanlar da Hz. Peygamberi tekzip etmiş olmadıkları için tekfir edilemezler.⁵⁸ Ancak fer'î meselede bile olsa tekzip söz konusu ise tekfir zorunlu olur. Örneğin bir kimse *“Allah Teâlâ'nın haccedilmesini emrettiği Kâbe Mekke'deki malum bina değildir”* derse veya bir kimse *“Hz. Âişe'nin ifettsiz olduğunu”* söylerse küfre girmiş olur. Çünkü birinci iddianın aksi tevatüren, ikincisinin aksi de ayetle sabit olmuştur. Zaten Hz. Peygamberi yalanlamadıkça bu tür sözleri söylemek mümkün değildir.⁵⁹

2. Allah'a, Resulüne ve ahiret gününe iman gibi iman esasları ile te'vil edilmesi mümkün olmayan, tevatür ile nakledilen ve aksine herhangi bir delilin bulunmadığı hususları reddetmek açıkça küfürdür. Ancak açıkça inkâr bulunmamakla birlikte temel inanç esasları ile ilgili hususlarda kesin bir delile dayanmadan yapılan

⁵⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 45, 85.

⁵⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 2002.

⁵⁸ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 86.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 203.

te'viller, bunları inkâr etmek anlamına gelebilir.⁶⁰ Bunun örneği filozofların “*cismani haşr*” ve “*Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi*” konularındaki fikirleridir. Filozoflar bu konulardaki te'villeriyle kesinlik ifade eden delillere dayanmaksızın, sadece zann ve vehimden hareketle ahirette bedenlerin haşredilmesini ve fiziki cezalar görmesini inkâr etmişlerdir. Ancak bedenlerin haşredilmesi ve ruhların iade edilmesini imkânsız görmeleri için hiçbir delilleri yoktur. Öte yandan Allah'ın ilmi ile ilgili olarak, O'nun sadece zatını ve külli şeyleri bilebileceği, cüzi şeyleri bilemeyeceği şeklindeki te'villeri, zikrettiğimiz varlık derecelerinden hiçbirine girmez. Ayrıca hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadislerde cismani haşr ve Allah Teâlâ'nın her şeyi bildiğine dair birçok haber bulunmaktadır. Bu nedenle bu konularda te'vil yapmak mümkün değildir. Zaten onlar te'vil yapmadıklarını, halk bu konularda hakikati anlamaktan aciz olduğu için Kur'an ve hadislerde bu meselelerin onların anlayacağı ve kabul edebileceği şekilde anlatıldığını söylemektedirler. Bundan dolayı, hakikate uygun olmasa bile, Hz. Peygamberin halkın yararına böyle şeyler anlatması caizdir demişlerdir. Onların bu te'villeri tümüyle bâtıldır ve açıkça Hz. Peygamberi açıkça yalanlamak anlamına gelmektedir. Peygamberlik makamını böyle çirkin işlerden tenzih etmek gerekir.⁶¹ Gazzâlî filozofların bu konulardaki yaklaşımının Hz. Peygamberi yalancılıkla suçlamak olduğunu ve dolayısıyla küfür anlamına geldiğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu kişilerin önüne Kur'an âyetleri konulduğunda onlar insan zihninin aklî lezzetleri idrak edemediğinden ötürü hissî lezzetlerin örnek verildiğini savunurlar ki bu apaçık küfürdür. Bunu iddia etmek şeriatın faydalarını ortadan kaldırmak, Kur'an'ın nuru ile doğru yola erişme kapısını kapatmak ve peygamberlerin sözünün doğruluğundan uzaklaşmaktır. Böylece onlar, bazı menfaatler nedeniyle yalan söylemeyi mümkün gördüklerinden (peygamberlerin) sözlerine olan güveni ortadan kaldırmışlardır. Bu durum da onlardan gelen sözlerin ve yorumların yalan olduğunu ve bunu bir maslahattan ötürü söylediklerini akla getirmektedir.”⁶²

Kanaatimizce Gazzâlî'nin İslam filozoflarını tekfir etmesini hiçbir surette kabul etmek mümkün değildir. Çünkü onun filozofları tekfir etmesi hem kendi teorisine hem de Hz. Peygamberin yaklaşımına uygun değildir. Eğer filozofları tekfir etmenin gerekçesi gerçekte onların inanç bakımından problemlili olması ise, bu durumda onlara da “münafık”lara yapılan muameleyi yapmak, yani dünyada onları Müslüman olarak kabul etmek ve haklarında bu şekilde hüküm vermek, ahirette ise Allah'ın onlara vadettiği ebedi azabı beklemek daha doğru olurdu. Bu nedenle Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesini dönemin siyasi konjonktürünün bir gereği olarak değerlendirmenin daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesinin nedenleri ile ilgili olarak Arpaguş'un tespitlerini de dikkatlere sunmak isteriz: “*Tehafüt*'ün başındaki açıklamaları göz önüne alındığında filozofların tekfir edilmesinde Kur'an ayetlerinin dikkate

⁶⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 88.

⁶¹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 80-81.

⁶² Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 202.

alınmaması gibi dinî sebepler Gazzâlî tarafından ön plana çıkarılmışsa da onların topluma itikadi bakımdan verdikleri zarardan hareketle tekfir edildikleri daha güçlü bir saik olarak ön plana çıkmaktadır. Gazzâlî'nin burada "bir şeyin dine zarar verdiği belli ise o şeyin veya düşünce sahibinin tekfir edilmesi, dinî bir gerekliliktir"⁶³ şeklindeki ilkeyi devreye soktuğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Gazzâlî'nin eserinin sonunda filozofların tekfir edilip edilmemeleri konusunda nihaî bir değerlendirme yapmamış olması ve tekfirin hukukî boyutuyla alakalı olarak "öldürülmelidir" şeklinde bir hüküm ortaya koymaması, onun görüş ve yorumlarının değişik perspektiflerden incelenmesini kaçınılmaz kılmaktadır."⁶⁴

3. Te'vil konusunda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise, yapılan te'vilin dilin ve ilgili nassın sınırları içerisinde olması ve mütevatir bir nassla çelişmemesidir. Bâtınîlerin Allah Teâlâ'nın bazı sıfatları ile ilgili te'villeri buna örnek verilebilir. Onlar, Allah Teâlâ vücûd, ilim ve vahdaniyyet sıfatları ile muttasıf değildir; bilakis "Allah Teâlâ yaratması ve vermesi itibariyle "bir", başkasına ilim vermesi ve başkasında ilim yaratması itibariyle "âlim", başkasını yaratması ve var etmesi bakımından "var" dır demektedirler. İşte bu tür fikirler mutlak küfürdür, bu fikirleri savunanlar te'vil yaptıklarını iddia etseler bile aslında tekzipçidirler. Zaten Arap dili de bu tarz bir te'vile müsait değildir.⁶⁵

4. Te'vile konu olan nassın mütevatir mi ahad mı olduğunu tespit etmek önem arz etmektedir. Çünkü halk arasında çoğunlukla meşhur haberlerin mütevatir olduğu sanılmaktadır. Tevâtür, Hz. Peygamberin ve meşhur şehirlerin varlığının bilgisi gibi bir şeyin şüphe götürmez bir şekilde bilinmesidir. Bir haberin mütevatir olabilmesi için Hz. Peygamber zamanına varıncaya kadar tüm asırlarda mütevatir olması gerekir. Çünkü bir haberin tevatürü için şart olan râvi sayısında herhangi bir asırda eksiklik bulunabilir. Kur'an-ı Kerim için böyle bir ihtimal olmadığı açıktır. Ancak bunun dışındaki şeyler için bunun bilinmesi zordur. Bunun da ancak konunun uzmanları tarafından tespit edilmesi mümkündür. Öte yandan bir haber tevatür derecesiyle bize ulaşsa bile bazen kesin bilgi sağlamayabilir. Örneğin Râfıziler Hz. Ali'nin halife tayin edilmesininin kendilerince mütevatir haberle sabit olduğunu kabul etmektedirler.⁶⁶ Burada olduğu gibi büyük bir topluluğun yalan üzerinde de birleşebileceğini dikkate almak gerekir. Bu noktada tevâtür derecesine ulaşmayan tüm haberler haber-i vâhid olarak kabul edilir; haber-i vahid ile sabit olan şeyleri inkâr edenler ise tekfir edilemez.⁶⁷

5. İcmâya dayanan bir hususun reddinin tekfiri gerektirip gerektirmeyeceği konusunda dikkatli olunmalıdır. Çünkü icmâ ile sabit olan bir şeyi inkâr eden kimsenin durumu da tartışmalı bir konudur. Bu bakımdan icmânın kat'î bir delil

⁶³ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 88-89.

⁶⁴ Hatice Arpağuş, "Gazzâlî'nin Tekfire Bakışı ve Tekfir Kuramına Katkısı", *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri* içinde (Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017), s. 245-246.

⁶⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 90.

⁶⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 92-93.

⁶⁷ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 87-88.

olduğunu tespit etmek zordur. Bunu ancak fıkıh usulünü bilenler tespit edebilir. Öte yandan Nazzâm'ın icmâyî bir delil olarak kabul etmemesi de bu konuyu ihtilaflı bir mesele haline getirmiştir.⁶⁸ İcmâ ile ilgili konuların tespit edilmesinde de güçlükler bulunmaktadır. Bir konuda icmânın bulunduğu söz edilebilmesi için bu konu ile ilgili ehil kimselerin (*ehlü'l-hall ve'l-akd*) bir araya gelmiş ve açık bir şekilde fikir birliğine varmış olmaları gerekmektedir. Bazılarına göre bu fikir birliğinin bir asır boyu sürmesi gerekirken, bazılarına göre ise bu fikir birliğinin bir süre devam etmesi yeterlidir. Bazıları ise bu fikir birliğinin oluşması için bir hükümdarın farklı bölgelerde bulunan âlimlere mektup yazması ve fetvâlarını alması şeklinde de olabileceğini belirtmiştir. Bu durumda görüş bildiren âlimlerden birinin daha sonra fikir değiştirmesi halinde, bu icmâyâ dayanarak tekfir edilen bir kişinin durumu ne olur?⁶⁹ Bu gibi hususların tespit edilmesi çok güç olduğundan tekfir konusunda ihtiyatlı olmakta fayda vardır.

6. İnsanları tekfir etmeden önce söyledikleri sözlerin içeriğini de dikkate almak gerekir. Bazı sözler tümüyle bâtlı ve çirkin olsa bile içeriği itibarıyla dine vereceği zarar büyük değilse bu sözleri söyleyenleri tekfir etmemek gerekir. Örneğin on ikinci imamı bekleyen bazı Şiiilerin "imam bir mağarada gizlenmiştir, vakti gelince çıkacaktır" demeleri ve her gün onu beklemeleri ancak kendilerine zarar verir. Bundan dolayı tekfir edilmeleri gerekmez.⁷⁰

7. Yapılan te'viller kesinlik arz eden bir delile dayansa bile halk anlayabilecek durumda değilse ve bunları açıklamak zararlı ise kesinlikle açıklamamak gerekir. Bunu açıklamak bid'at olarak kabul edilir. Mu'tezile'nin ru'yetullâhı reddetmesi gibi zann-ı gâlip ile ulaşılan bir te'vil söz konusu ise ve halka bunun açıklanmasının zararlı olup olmadığı kestirilemiyorsa bunu açıklamak yine bid'at olur. Ancak bu kimseler küfürle itham edilmez.⁷¹ Burada Gazzâlî te'vilde hata yapanları, doğru bile olsa zararlı olabilecek te'villeri halka açıklayanları bid'at ve dalalet ehli olmakla suçlamaktadır. Ancak onun bu tabirleriyle tekfir etmeyi değil de ahirette cezalandırılmayı kastettiği açıktır. Onun bu eylemleri dalalet olarak nitelmesi kendisinin ve "Ehl-i Sünnet" in takip ettiği yoldan ayrılmaları, bid'at ehli olarak nitelmesi ise "selef-i salihin" in kendi dönemlerinde beyan etmedikleri bir şeyi söylemiş ya da gündeme getirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece o, farklı yaklaşımları, hata, dalalet ve bid'atla nitelendirmekte, ancak bu tabirlerin kullanılması onların tekfir edilmelerine değil, ahirette cezalandırılmalarına sebebiyet vermektedir.⁷² Zararlı olma ihtimali çok yüksek olan bazı hususlarda tekfir etmek veya etmemek mümkündür. Örneğin mutasavvıf olduklarını iddia ederek Allah katında ulaştıkları derecelerden dolayı kendilerinden her türlü

⁶⁸ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 87-88.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 204-205; *Faysalü't-tefrika*, s. 93.

⁷⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 94-95.

⁷¹ Gazzâlî'nin Ehl-i Sünnet dairesi dışında gördüğü mezhepleri, te'vilde hata yapanları veya halka zararlı olabilecek te'villeri açıklayanları "bid'at ve dalâlet" ehli olarak nitelmesi ötekileştirmenin ve dışlamanın başka bir yöntemi olarak tartışılması gereken bir konudur. Ancak bu konu çalışmamızın sınırlarını aştığından dolayı bunun detaylarına girmiyoruz.

⁷² Arpaguş, "Gazzâlî'nin Tekfire Bakışı", s. 240.

yükümlülüğün kalktığını iddia edenlerin gerçekten küfre girip girmedikleri tartışılabilir, ama her durumda bunların öldürülmeleri vaciptir. Çünkü böylelerinin dine verdikleri zarar küfrünü açığa vuranlardan çok daha büyüktür. Bunlar zahiren günah işledikleri halde bâtnları itibariyle gûnahtan berî olduklarını iddia etmektedirler. Gerçekte ise bunlar dini kullanarak dini yıkmaya çalışmaktadırlar.⁷³

8. Tekfir konusunda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da tekfir edilen kişinin durumudur. Eğer bu kimseye, tekfire konu olan haber tevâtüren ulaşmadıysa veya bu kişi mütevâtir haberin şartlarından ve hangi hususların icmâ ile sabit olduğundan haberdar değilse onu tekfir etmemek gerekir. Çünkü bu konular bir iki kitap okumakla bilinebilecek şeyler değildir. Bu konuda ciddî bir zamana ve gayrete ihtiyaç vardır.⁷⁴ Bu bakımdan hiçbir ilmi derinliği olmayan, birkaç kitap okuduktan sonra dini konularda ahkâm kesen kişileri tekfir etmekten mutlak surette kaçınılmalı, haddini aşan konuşmaları cehaletine verilmelidir.

9. Gazzâlî tekfir hükmünü vermenin ancak kendisinin zikrettiği konularda derinlemesine bilgi sahibi olanların işi olduğunu, fıkuhtan başka bir şey bilmeyenlerin önüne geleni tekfir etmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Sahip olduğu bilgi ile insanlara meydan okumanın kendini âlim sanan cahillerin bir özelliği olduğuna vurgu yapan Gazzâlî halk arasındaki ihtilafın çoğunlukla böyle kimselerden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre eğer “âlim geçinen cahiller aradan çekilse halk arasında ihtilaf kalmazdı.”⁷⁵ Kâfirler hakkında gereken hükmün uygulanması ise ulemanın, dinî otorite olarak nitelendirilebilecek Şeyhülislâmlık gibi kurumların ve devlet başkanının uhdesine düşen bir husustur.⁷⁶

10. Tekfiri gerektiren ve gerektirmeyen hususlar bazen kesin olarak, bazen de zann-ı galib ile bilinir. Ancak bazen bir konunun tekfiri gerektirip gerektirmeyeceği konusunda tereddüt edilebilir. Böyle durumlarda tekfir etmemek, bunun yerine susmayı tercih etmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu konularda düşünmeden tekfiri tercih etmek cahillerin yapacağı bir işittir.⁷⁷

11. Tekfir edeni tekfir etmek caiz değildir. Çünkü tekfir eden kişi bu hükmünde hata yapmış olabilir, hata yapan ise tekfir edilmez. Bu konuda Hz. Peygamberin “iki Müslümandan biri diğerini tekfir ederse bu itham mutlaka ikisinden birine raci olur”⁷⁸ hadisini ise “Müslüman olduğunu bilerek” kaydını koyarak değerlendirmek gerekir. Çünkü bu şekilde hataen bir kimseyi tekfir eden kişi onun Hz. Peygamberi

⁷³ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 88-89.

⁷⁴ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 93-94.

⁷⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 95.

⁷⁶ Ebû Hâmid, el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-batiniyye*. Çev. A. İlhan (Ankara: TDV Yayınları, 1993), s. 97; Arpaguş, “Gazzâlî'nin Tekfire Bakışı”, s. 249.

⁷⁷ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 90.

⁷⁸ Müslim, İman, 26.

yalanladığını zannederek tekfir etmiştir. Bu durumda tekfir eden kişi küfre girmiş olmaz.⁷⁹

12. Gazzâlî, Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı mezhep imamları ile Mu'tezile ve diğer mezhep imamlarına muhalefet etmeyi küfür telakki edenleri çok sert bir dille eleştirmektedir. Çünkü ona göre böyle bir şeyi savunmak körü körüne taklitçilik yapmaktır. Eş'ari mezhebine muhalefetinden dolayı bir kimseyi tekfir edenlerin öncelikle Bakillânî'yi tekfir etmesi gerekir. Çünkü o, ilahi sıfatlar konusunda Eş'ari'ye muhalefet etmiştir. Fakat burada niçin Eş'ari değil de Bakillânî tekfir edilmektedir? Eğer zaman itibariyle daha önce geldiği için Eş'ari doğru kabul ediliyorsa bu durumda Mu'tezile'nin her ikisinden daha doğru kabul edilmesi gerekir, çünkü Mu'tezile ilk kelam mezhebidir. Yok, eğer Bakillânî ile Eş'ari arasındaki ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğu ve çok da önemli olmadığı savunuluyorsa bu durumda Allah'ın alîm ve kadîr olduğunu kabul etmekle birlikte ilahi sıfatları reddeden Mu'tezile'ye neden bu kadar acımasızca davranılmaktadır? İşte bu büyük bir çelişkidir.⁸⁰

13. Bazı kelâmî konuları bilmeyen ve imanını delile dayandırmayan kimseleri tekfir eden kelamcılar da tekfir konusunda aşırıya gitmişlerdir. Onlar bunu yapmakla Allah'ın rahmetini daraltmış ve cenneti bir avuç kelamcıya tahsis etmişlerdir. Ayrıca onlar kendilerine ulaşan Hz. Peygamberin sünnetini de tam olarak kavrayabilmiş değillerdir. Çünkü hem Hz. Peygamber döneminde hem de sahabe döneminde hiçbir delil bilmedikleri halde Müslüman olmuş birçok cahil kimsenin Müslüman olduğuna hükmedilmiştir. Bunlar iman ettiği sırada “*âlemin hâdis olduğunun delili cevherlerin arazsız olamamasıdır, Allah'ın sıfatları zatının ne aynı ne de gayridir*” gibi şeyler söyledikleri nakledilmemiştir. Kelamcıların kullandığı bu tür deliller bazı kimselerin iman etmesine vesile olabilir veya kafası karışık ve bazı konularda şüphe içinde olanlara faydalı olabilir. Ancak bu deliller halkın geneli için kafa karıştırıcı olduğu gibi farklı bir fikri savunuların da inadının kökleşmesine sebep olabilir. Zaten hiçbir kelam ve fıkıh tartışmasında bir kelamcının veya fakihin doğruyu anlayarak kendi mezhebini terk ettiği ve karşı tarafın mezhebine döndüğü görülmemiştir.⁸¹

Gazzâlî, tekfir konusunda bu ölçütleri belirledikten sonra insanların başkalarını kolayca tekfir etmelerinin nedenlerine işaret etmektedir. Ona göre tekfir hastalığının temel nedeni taklit, taassup ve cehalettir.⁸² Mezhep içindeki yapı ve durum ile mezhebe mensubiyet zamanla taklit ve taassubu doğurabilir. Mezhebin ulaştığı neticelerin yegâne hakikat olması şeklindeki handikaptan kurtulmanın yolu taklit

⁷⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 113.

⁸⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 39-44.

⁸¹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 95-99.

⁸² Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 39.

ve taassuptan uzaklaşmaktan geçmektedir. Kendisinin bundan kurtulduğunu belirten Gazzâlî, herkese de böyle bir hedefe yönelmelerini tavsiye etmektedir.⁸³

Sonuç

Günümüzde genel olarak Müslümanların bir arada barış içinde yaşama konusunda ciddi problemler yaşadığı ortadadır. Neredeyse tüm İslam ülkelerinde mezhep çatışmaları ve terör olayları yaşanmaktadır. Bu tablonun oluşmasında batı karşısındaki son birkaç yüzyıllık mağlubiyetin rolünün ve küresel egemen güçlerin parmağının olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte yaşanan iç savaşların ve mezhep çatışmalarının öznesinin Müslümanların bizzat kendileri olduğu göz ardı edilmemelidir. Neredeyse her mezhebin kendisi dışındaki herkesi tekfir etmesi, dolayısıyla onlarla savaşmayı ve mensuplarını öldürmeyi dini bir hak veya vecibe olarak görmesi bu çatışma ortamını kolayca ortaya çıkarmaktadır. Örneğin günümüzde Şiilerle Sünniler, Vahhâbi/Selefiler ile Tasavvufçular, “Kur’ancı”larla “Hadisçi”ler karşılıklı olarak birbirlerini tekfir edebilmekte ve buldukları ortamın şartlarına göre birbirleriyle mücadele etmektedirler. Ancak Kur’an-ı Kerim’e ve Hz. Peygamberin örneğine baktığımızda, kalplerine iman yerleşmediği halde mü’min olduklarını beyan eden bedevîlerin İslam dairesi içinde kabul edildiğini, açıkça düşmanlık ettikleri halde münafıkların asla ifşa edilmediğini ve dışlanmadığını, Hz. Peygamber’in hangi gerekçe ile olursa olsun İslam’ı kabul ettiğini beyan eden herkesi Müslüman olarak kabul ettiğini ve hayatı boyunca hiç kimseyi tekfir etmediğini görmekteyiz.

Gazzâlî, Kur’an ve sünnetteki bu yaklaşıma uygun olarak farklı mezhep, cemaat ve fikirlerden Müslümanların bir arada yaşayabileceği itikâdî ve siyasi bir çerçeve oluşturmak için çaba göstermiştir. O, kendi yaşadığı dönemde, Müslümanların tekfir konusunda aşırıya gittiklerini ve bunun da ümmetin zayıflaması ve parçalanması ile sonuçlanacağını görmüştür. Bu nedenle kendisi ümmeti bir arada tutacak çerçeveyi “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat” olarak tespit etmekle birlikte bu çerçevenin dışında kalan herkesi tekfir etmemiştir. Bu hususta Gazzâlî, “*Lâ ilahe illallah dedikleri ve buna aykırı bir eylemde bulunmadıkları sürece ehl-i kibleyi tekfir etmekten kaçınmak gerekir*” ilkesine riayet etmeyi tavsiye etmiştir. Dinin temel esasları ve Hz. Peygamber’in varlığını haber verdiği bir şeyi açıkça inkâr etmediği sürece, sadece yaptığı te’vilden dolayı hiç kimsenin tekfir edilemeyeceğini belirten Gazzâlî, te’vilde hata yapanların, ümmetin çoğunluğunun aksine bir fikri savundukları için dalâlet, selefî söyletiğinden farklı bir şey söyledikleri için ise bid’at ile suçlanabileceğini; ancak onlarla ilgili dünyevi bir yaptırım olamayacağını, haklarındaki hükmün ahirette Allah tarafından verileceğini belirtmiştir.

Tekfir konusunda ortaya koyduğu bu ilkelere rağmen Gazzâlî’nin filozofları tekfir etmesi kendi içinde çelişkili ve kabul edilemez bir yaklaşım olarak

⁸³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkizü mine’d-dalâl*. thk. C. Saliba-K. İyad, (Beyrut: Dârü’l-Endülüs, 1967), s. 69-70; Arpaguş, “Gazzâlî’nin Tekfire Bakışı”, s. 238.

değerlendirilebilir. Bununla birlikte onun kendi döneminde Eş'arilik, Maturidilik, Selefilik/Hanbelilik, Mu'tezile ve Şia içerisinde bir birini tekfir edenlere bu yolu kapatması, İslam toplumunun kahir ekseriyetini oluşturan bu mezheplerin barış içinde yaşamasına katkı sunmuştur. Kanaatimizce Gazzâlî'nin dinin temel kaynaklarıyla son derece uyumlu olan bu yaklaşımı, bugün için de hangi mezhep veya cemaatten olursa olsun temel inanç esasları ortak olan tüm Müslümanların bir arada yaşamasına uygun teolojik bir zemin olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el- Arnaûtî-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 2001.
- Arpaguş, Hatice, "Gazzâlî'nin Tekfire Bakışı ve Tekfir Kuramına Katkısı", *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri* içinde, Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017, 237-251.
- Dünya, Süleyman, *İmam Gazzâlî ve İman-Küfür Sınırı*, İstanbul: Risâle Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Münkizu mine'd-dalâl*, thk. C. Saliba-K. İyad, Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, thk. Riyad Mustafa Abdullah, Beyrut: Daru'l-Hikme, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. H.Z. Hafız, Medine, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Fedâihu'l-batıniyye*. çev. A. İlhan, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Neşir ve trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-felâsife*. trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İslam'da Müsamaha*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm*. thk. İ. E. Muhammed, Mecmua'tür'-resâilî'l-Gazzâlî içinde, Mısır: Mektebetü'T-tevfikiyye, ts., 319-355.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Kânûnu't-te'vîl*, thk. İ. E. Muhammed, Mecmua'tür'-resâilî'l-Gazzâlî içinde, Mısır: Mektebetü't-Tevfikiyeye, ts., 623-631.

- Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gündüz, Şinasi, "Kültürlerarası Barış ve Bir Arada Yaşamının Teolojik Temelleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2006) 17-28.
- İbn Fûrek, *Ebû Bekr, Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınevi, 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim, (1982) *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Okumuş, Mesut, "Gazzâlî'nin Te'vil Anlayışının Gelişim ve Değişim Seyri", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta: S.D.Ü Matbaası, 2014, 51-65.
- Yılmaz, Sabri, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.



NATÜRALİZM VE TEİZM AÇISINDAN AKIL DELİLİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Sare Levin ATALAY
Yüksek Lisans Öğr., Yıldız Teknik. Ü.
levinatalay@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9542-8621

Osman Caner TASLAMAN
Prof. Dr., Yıldız Teknik. Ü.
ctaslaman@yahoo.com
orcid.org/0000-0001-7978-2436

Öz

Akıl, natüralist paradigmda doğal bir fenomen olarak görülür. Çağdaş zihin felsefecilerinin çoğunluğu aklın, evrimin bir yan ürünü ve beyin gibi karmaşık yapıdaki fiziksel sistemin zorunlu bir sonucu olduğunu düşünür. Buna göre, beyin sınırları çözüldükçe akıl yürütmenin nasıl bir olay olduğunu tamamen açıklanacağı bu sayede de yakın gelecekte tıpkı insan gibi düşünen yapay zekâların üretileceği öngörülür. Fakat akıl öyle bir fenomendir ki, taşıdığı özellikler maddeye indirgenememekte ve indirgemeci materyalizmin dayandığı prensiplerle çatışarak natüralist paradigmda ciddi sorunlar çıkarmaktadır. Hatta akılı açıklama çabası, ondan şüphe etmeye yol açtığı için natüralizmi çürütmektedir. Elbette bu yeni bir argüman değildir; ancak zihin felsefesindeki son tartışmalar ışığında bugün bu iddia, her zamankinden daha da gelişmiş ve güçlenmiştir. Bu çalışmada son yıllarda öne çıkan birkaç filozof tarafından savunulan “akıl delili” bağlamında, aklın natüralizmin reddini gerektirdiğini ortaya koyacak, ardından aklın varlığını açıklamada ve güvenilirliğini temellendirmede teizmin natüralizmden daha makul bir izah olduğunu savunacağız.

Anahtar Kelimeler: Akıl delili, din felsefesi, zihin felsefesi, natüralizm, evrim.

AN EVALUATION OF THE ARGUMENT FROM REASON WITH REGARD TO NATURALISM AND THEISM

Abstract

Reason has been regarded as a natural phenomenon in naturalist paradigm. Most of the philosophers of mind think that reason is the by-product of evolution and the necessary result of a complicated physical system such as brain. Accordingly, as the mysteries of brain are uncovered, reasoning process will be fully explained and by means of this knowledge an artificial intelligence which thinks like human brain does is going to be produced in the near future. However, reason is such a phenomenon that properties of which can not be reduced to matter and conflict with the basic principles of reductive materialism and naturalism. As a matter of fact every effort to naturalize reason eventually contributes to the refutation of naturalism, since it leads to a skepticism and jeopardizes the reliability of human reasoning. Certainly, this is not a new argument but it has become stronger and more sophisticated than ever in the light of contemporary debates in philosophy of mind. The purpose of this article is to explain with the help of “the argument from reason” how, indeed, aiming for naturalizing of reason makes naturalism to refute itself. Consequently the article argues that theism in lieu of naturalism is more reasonable concerning the existence of reason and founding the trust in reasoning.

Key words: The argument from reason, philosophy of religion, philosophy of mind, naturalism, theism, evolution.

Atf: Sare Levin Atalay-Osman Caner Taslaman, “Natüralizm ve Teizm Açısından Akıl Delininin Değerlendirilmesi”, *KADER*, 15/2 (2017), 362-389.

“Önce Akıl” Tezine Karşı “Sonra Akıl” Tezi

Antik çağlardan beri filozoflar, insanın rasyonel yönüne büyük değer vermişlerdir. Sofist ve septikler gibi bazı örnekler akla eleştirel yaklaşıp da hem Antik Çağ hem de Orta Çağ’da, akledilebilir hiyerarşik bir düzenin olduğu kabul edilen evrende akıl gerçek bilgiye ulaşmanın ilk enstrümanıdır.¹ İbni Sina ve İbni Rüşd gibi önde gelen İslam felsefecileri, Aristo, Descartes, Leibniz, Kant ve Locke gibi klasik felsefecilerin tamamı evrenin aşkın ve akıl sahibi bir gerçeğe dayanması gerektiğine inanmıştır. Bilgiye ulaşmada insan aklına duydukları güven ve evrenin akılla anlaşılabilirliğine inançları, onları, tüm varlığın ve dolayısıyla insan aklının ancak fizik ötesi bir aklın ürünü olması gerektiği sonucuna götürmüştür. Bu yüzden onlar, insanı hep Tanrı merkezli bir paradigmada konumlandırmak suretiyle akli açıklamaya çalışmışlardır.²

İbni Sina’ya göre tüm varlığın yaratıcı ilkesi olan Tanrı “saf akıl”dır. Zihinler, bedenler ve cisimler bu ilkedен sudur ettiği için yaratıklar ve Tanrı arasındaki zorunlu ilişki rasyonel ve mantıksal bir yapı sergiler. İnsan da bu yapıyı akli sayesinde kavrayabilir.³ Descartes için insanı insan kılan şey “düşünen özü”dür. Ona göre, insan zihninde doğuştan gelen ve doğru bilgiye ulaşmasını sağlayan *a priori* ilkelerin kaynağı akıldır. Mantık ve matematiğin temel doğruları deney ve gözlemle değil yalnızca akıl yoluyla bilinebilir.⁴ Şüphesiz doğruların kaynağı olan akıl ancak Tanrı varsa güvenilirirdir.⁵ Locke da insanın “bilen ve akıllı bir varlık” olmasına özel bir önem atfeder. Bu özelliğinden dolayı insan, kendi dışındaki varlıkların en yetkinidir. Akıl, kaynağını maddeden alamaz. Bilinç yetenekleri olmayan madde, biçim ve kütlelerin pek çok çeşidini üretebilir ama düşünceyi üretemez.⁶ Bir varlık kendisinden daha yetkin başka bir varlığın nedeni olamayacağına, akıllı bir varlık olarak insanın kendisini yaratmış olması mümkün olamayacağına göre insan varlığını Tanrı’ya borçludur.⁷ Böylece Locke, aklın kaynağının ancak akıl sahibi bir Yaratıcı olabileceğini söyler.

Kısacası, 19. yy’da yaygınlaşan natüralizm düşünce dünyasında etkili oluncaya kadar felsefe tarihinde evrenin ve onun bir parçası olan insanın akıl sahibi bir Tanrı’nın ürünü olduğu görüşü hakimdir. Buna göre akıl, kaynağını ancak

¹ Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, (UK: Cambridge University Press, 2001), s. 12.

² John C. Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012), s. 81-86; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (Say Yayınları); <http://www.ekitapcilar.com/ahmet-cevizci-felsefe-tarihi-thalesten-baudrillarda/> (erişim: 14 Ekim 2016) s. 141-343.

³ İbni Sina, *Metafizik*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005); İbni Sina, *Fizik*, çev. M. Macit, F. Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005); Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 141.

⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 283.

⁵ Caner Taslaman, “Arzu Delili: Arzulardan Allah’a Ulaşmak”, *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman v.dğr., (12. bs., İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), s. 77-78.

⁶ Daniel C. Dennett, *Darwin’in Tehlikeli Fikri*, çev. Aybey Eper, Bahar Kılıç (İstanbul: Alfa Bilim, 2011), s. 30.

⁷ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992); Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.343.

doğüstü bir akıldan alır. Akıl, her şeyden önce gelmeli ve sisteme dahil olan ilk unsur olmalıdır. Akıl, akıl içermeyen olayların etkilerinin bir araya gelmesiyle oluşamaz. Bu nedenle rasyonel bir Tasarımcı gereklidir.⁸ Maddenin akıl ürettiğine dair bir inanç henüz mevcut değildir. Bu nedenle natüralizm yaygınlaşmadan önce, felsefede (her şeyden) “önce akıl” tezi hakimdir.⁹ Üstelik bu inanç, doğanın aklen anlaşılabilir olduğuna inancı da beraberinde getirmiştir. Teist bilim insanları, doğanın üstün bir akıl ürünü olduğu için düzenli bir sistem içerdiğine ve düzenli bir sistemin de aklen anlaşılabilir olduğuna inandıkları için bilimsel çalışmaların önü açılmıştır.¹⁰

Dennett, ilk kez Darwin’in “akıl yardımı olmadan kaostan tasarım üreten bir mekanizma” önerdiğini ve böylece bu fikrinin “kendinden önceki tüm dünya görüşlerini yok eden bir asit” işlevi gördüğünü söyler.¹¹ Evrim teorisini kullanmaya çalışarak natüralistler, artık aklın varlığını açıklamak için “önce akıl” tezine ihtiyaç kalmadığını düşünmeye başladılar. Böylelikle kendilerini teizmin karşısında konumlandıran natüralistler; insanın, akılsız ve amaçsız evrim sürecinin bir ürünü olduğunu, akılla birlikte tüm zihinsel özelliklerin ancak birer yan ürünü olduğunu kabul etmişlerdir.¹² Ryle¹³ gibi isimlerin başını çektiği materyalist zihin teoriyle birlikte, bilimsel bulguların artık bu tezi desteklediği ileri sürülmüştür. Descartes’ın “önce akıl” inancına dayanan ve bu nedenle fizik ötesi bir akla atf yapan kartezyen düalizmi, hem bilimsel hem felsefi alanda etkisini yitirmiş, onun yerine nörobilim ve fizikle entegre olmaya çalışan, monist ve materyalist teoriler almıştır.¹⁴

Materyalist teorilere göre evrendeki madde bir akıl ürünü değildir; aksine evrendeki akıllar maddenin bir ürünü haline gelmiştir. Bu yeni akıl anlayışı beraberinde pek çok yeni problem getirir. Bu problemlerden belki de en önemlisi Darwin’in de dikkat çektiği “akla güven problemi”dir. Darwin daha düşük seviyedeki hayvan zihinlerinden gelişen insan aklının güvenilir olup olmadığına dair “korkunç bir şüphe” duyduğunu itiraf eder. Çünkü natüralist evrim teorisine göre, basit canlılardan evirilen insanın bilişsel yetilerinin doğru bilgiye ulaştırması imkânsız gözükmektedir.¹⁵ Aklın hangi aşamada ve nasıl ortaya çıktığı, akıl

⁸ Dennett, *Darwin’in Tehlikeli Fikri*, s. 31.

⁹ Dennett, *Darwin’in Tehlikeli Fikri*, s. 29-32.

¹⁰ Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, s. 26-30.

¹¹ Dennett, *Darwin’in Tehlikeli Fikri*, s. 29-32. Dennett bu dönüm noktasını “Darwin Devrimi” olarak adlandırır.

¹² Victor Reppert, “The Argument from Reason”, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig v.dğr., (İngiltere: Wiley-Blackwell, 2009), s. 345.

¹³ Gilbert Ryle’in, *The Concept of Mind*’da (1949) cevher düalizmine getirdiği eleştirilerle birlikte insan zihnini anlama ve çalışmada yeni bir dönem başlamıştır. Bkz. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind 60th Anniversary Edition*, (London and New York: Routledge, 2009). Bu yeni dönemde davranışçılık, özdeşlik, işlevsellik gibi beyne bağlı yeni zihin kuramları geliştirilmiştir. Bkz. David J. Chalmers, *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 1-10.

¹⁴ Fakat beden-zihin problemi ilk günkü canlılığını hala korumaktadır.

¹⁵ Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, s. 107.

yürütmek için gereken bilinç, yönelimsellik, doğru ve yanlış inancı, mantık kuralları ve onların fizik yasalarından kökten farklı oluşu gibi konular natüralizmin cevap bulmakta zorlandığı hususlardır.

Natüralizmin aksine, söz konusu gerçeklerin varlığı teizm açısından bakıldığında problem teşkil etmez. Bu çalışmada savunacağımız gibi, akıl fenomenini en iyi açıklayan akıl sahibi Tanrı'nın varlığıdır. Teizmin temellerinden biri gerçeğin akılla anlaşılabilirdiği inancıdır; çünkü evrenin temel unsuru Tanrı'nın aklısıdır. Bu açıdan teizm aynı zamanda materyalizmin bir karşıtı olarak mentalist bir dünya görüşüdür.¹⁶ Akıl, yani insanın başka bir şey hakkında mantık yürütme ve düşünme kabiliyeti, maddeden türemiş, kaynağını evrenden alan bir şey değil, Tanrı'da var olan ezeli bir unsurdur. Bu nedenle teizm açısından aklın neden ortaya çıktığını açıklamak bir sorun teşkil etmez. Bu çalışmada akıl deliline dayanarak natüralist zihin teorilerinin tutarsızlığını göstermeye çalışacak, ardından akılı izah etmede ve ona güveni temellendirmede teizmin daha başarılı ve makul bir açıklama sunduğunu savunacağız.

Çözümü Zor Bir Problem

Beynin fiziksel yapısı incelendiğinde kabaca şunlar gözlemlenir: Çeşitli elementlerden oluşan beyin yaklaşık 1,4 kg ağırlığında bir et parçasıdır. Oksijen ve glikozla çalışan son derece karmaşık bir fiziksel yapıya sahiptir. O tıpkı bir bilgisayar gibi, elektrik sinyalleri taşıyan organik kabloları sayesinde, pek çok işlemi aynı anda yapar. Dışarıdan hiç durmadan çeşitli sinyaller alır, onları işler ve depolar; aynı zamanda içinde bulunduğu sistemin diğer parçalarının işlerini de düzenler ve kontrol eder. Fakat öyle bir an gelir ki bu fiziksel oluşum kendisinin farkına varmaya, etrafıyla ilgilenmeye ve ona etki eden olaylar hakkında düşünmeye başlar. Kendi yapısını ve diğer varlıkların yapısını anlamaya çabalar, onların nasıl var olduklarını sorgular ve gerçeği bulmaya çalışır. Nasıl olur da fizikokimyasal özelliklerden müteşekkil biyolojik bir sistem olan beyin bilinç kazanır ve düşünebilir? Bunu natüralist bir evrim sürecinin sonucu olarak yorumlamak ne kadar tatminkardır? Şimdiye değin natüralistler evreni sadece fen bilimleriyle izah edebileceklerini düşünüyorlardı; fakat karşılarında öyle bir problem var ki tüm bilimsel çalışmalara meydan okumaktadır. Bu özellik, aynı zamanda bilimin var olabilmesinin ön şartıdır. İnsanı insan yapan zihinsel yetenekler nereden gelmektedir?

Natüralist ontolojide tüm gerçeklik, zaman-uzamsal, kütle ve enerjiden oluşan fiziksel varlıklardır. Zihinsel gerçeklik, fiziksel parçaların bir araya gelerek oluşturdukları düzendir. Bilinç, akıl ve mantık gibi fiziksel olmayan özellikler ise ancak özel şartlarda fiziksel olandan çıkar, dolayısıyla bunların fiziksel bir izahının

¹⁶ Reppert, "The Argument from Reason", s. 344. Reppert'e göre Plato ve Aristo'nun sistemleri de bu temel anlayışı paylaşan mentalist fikirlerdir. Onlara göre akledilebilir olan şey gerçeğin esasını meydana getirir, akıldan yoksun olan şeyler, akıl temelli sistemin ya da yaradılış düzeninin yan ürünüdür.

olduğu varsayılır.¹⁷ İnsanı planlanmamış bir sürecin ürünü ve bir parçası olarak gören bu anlayışa göre, bilinç ve akıl sahibi kişisel bir kaynak (Tanrı) olmadığı gibi, zihinsel cevherlerin veya dünyayı aşkın doğaüstü gerçeklerin varlığına inanmak için geçerli bir sebep de yoktur.¹⁸ Bu nedenle natüralist ontolojide, bilinçli ve rasyonel bir benliğin ortaya çıkması ileride tartışacağımız gibi izah edilmesi çok zor bir olgudur. Natüralistler, gerçek varlıkların, varsayımsal olarak tastamam kabul edilen ampirik bilimlerin onayladığı nesnelere oluştuğunu¹⁹ ya da ontik olarak onlara dayandığını kabul ettikleri için genellikle gerçeklik hakkında materyalizmi onaylarlar. Fakat materyalist bir yaklaşım, akıl gibi zihinsel nitelikler göz önüne alındığında pek çok probleme sebep olur.²⁰ Bu nedenle natüralistler arasındaki güncel tartışma, zihinsel özelliklerin natüralist ontolojide nereye ve nasıl yerleştirileceği sorununa odaklanır. Eleyici natüralistlere göre her gerçek varlık varsayımsal olarak tamamlanmış kabul edilen ampirik bilimsel yöntemle tespit edilebilir, bu nedenle bilimsel dilin dışında kalan her zihinsel nitelik elenebilir. İndirgemeci natüralistler ise zihinsel niteliklerin ampirik bilimsel yöntemle anlaşılabilirliğini ya da bu ontolojide tespit edilen bir şeye indirgenebileceğini²¹ düşünürler. İndirgemeci olmayan natüralistlere göre ise zihinsel durumlar, ampirik bilimlerin ontolojisinde tespit edilemez ya da tespit edilebilen bir şeye indirgenemez. Bu nedenle fiziksel durumlar ve zihinsel durumlar özdeş değildir ama zihin durumları ancak beyin durumlarına bağlı belirir.²² Aralarındaki bu farklılıklara rağmen natüralistlerin hepsi aklın, planlanmamış doğal süreçlerin bir sonucu olduğunu kabul eder ve onu bir beyin teorisiyle açıklama amacı taşır. Fakat natüralist yaklaşım, şimdi üzerinde duracağımız gibi, bizim tecrübe ettiğimiz haliyle, aklın varlığını ve akıl yürütme eylemini açıklayamaz.

Fiziksel Nedenselliğe Karşı Rasyonel Nedensellik

Natüralistler, evrenin nedensel olarak kapalı olduğuna inanırlar, yani tüm fiziksel sonuçların yalnızca fiziksel sebepleri vardır.²³ Nedensel olarak kapalı bir sistemde, tesadüfen bir araya gelen organik kimyasallar, çevreyle etkileşim sonucu kendini

¹⁷ David Papineau, "Naturalism" *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/> (erişim: 8 Kasım 2016).

¹⁸ Stewart Goetz - Charles Taliaferro, *Naturalism*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008), s. 9.

¹⁹ J. P. Moreland, "The Argument from Consciousness", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig v.dğr., (İngiltere: Wiley-Blackwell, 2009), s. 288.

²⁰ Paul K. Moser - David Yandell, "Farewell to Philosophical Naturalism", *Naturalism and A Critical Analysis*, ed. William Lane Craig v.dğr., (New York: Routledge, 2001), s. 4-5.

²¹ İndirgeme, bilimsel çalışmalarda bir problemin çözümünü kolaylaştırmak için onu tek tek incelenmesi kolay parçalara ayırmak, böylece bileşenlere indirgemektir. Bu amaçla, psikoloji biyoloji, biyoloji kimya, kimya da fizik ile açıklanır.

²² Moser - Yandell, "Farewell to Philosophical Naturalism", s.8.

²³ Papineau, "Naturalism". Nedensel kapalılık doktrini bilimsel çalışmalarda güçlenince fizikalizmi doğurmuştur. Fizikalistlere göre evren, fizik biliminin tespit ettiği nesnelere ibarettir; zihin gibi özel nesnelere fiziksel etkileri varsa onların da fiziksel olmaları gerekir. 1950'lerden itibaren çeşitli fizikalist zihin teorileri ortaya atılmıştır. Başlıcaları: Feigl 1958, Oppenheim, Putnam 1958, Smart 1959, Lewis 1966, Armstrong 1968, Davidson, 1970.

kopyalama yeteneğine kavuşur. Zamanla bu organik bileşimler daha karmaşık hale gelir ve canlı türleri ortaya çıkar. Tüm süreç, fizik ve kimya kanunları tarafından idare edilir. Bu yapıların gelecekteki davranışlarını tahmin etmek için fizik ve kimya dışına çıkmaya gerek yoktur. Materyalizm, nedensel ilişkinin, zihinsel içerik ya da mantık kanunları değil sadece fizik kanunları tarafından idare edildiğini varsayar.²⁴ Eğer fiziksel sistem nedensel olarak kapalıysa, insan da fizik kanunlarına tabi bir mekanizmaydı, zihinsel durumlar ister olsun ister olmasın, dışarıdan bakıldığında bu sistem kendi rotasından şaşmadan devam edecektir. Öyleyse fiziksel dünyada meydana gelen olaylar açısından zihin durumlarının bir önemi ve tesiri yoktur.²⁵

Hâlbuki rasyonel çıkarsama yapabilmek için zihin durumları birbirini etkilemelidir. Çünkü çıkarsama, zihin durumları arasında meydana gelen bir sebep-sonuç ilişkisini zorunlu kılmaktadır. Bir zihin durumunun diğerine önerme içeriği (ya da anlam içeriği) yüzünden sebep olduğu çok açıktır. Eğer tüm nedensellik fiziksel olsaydı, içerik niteliklerinin birbirini takip etmesi beklenemezdi. Mesela "Tüm insanlar ölümlüdür" bir beyin durumu, "Sokrat da insandır" ikinci bir beyin durumu, "O halde Sokrat da ölümlüdür" üçüncü bir beyin durumu olsaydı, bu önermelerdeki anlam içeriklerinin, beyin durumlarının nedensel olarak birbirini takip etmesinde hiçbir etkisi olamazdı. Çünkü materyalizme göre içerik ya da anlam dediğimiz şeyin beyindeki fiziksel durumların oluşmasında bir tesiri yoktur. Bu nedenle zihinsel nedensellik natüralizm için büyük bir problem teşkil etmektedir.²⁶

Bir örnek üzerinden fiziksel ve zihinsel nedensellik arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Ünlü tenisçi Serena Williams'ın bir açık tenis turnuvasında şampiyonluk kazandığı bir maç esnasında, tenis topunun yanlışlıkla hakemin gözlüğüne gelip onu kırdığını hayal edelim. Top, hakemin gözlüğünü neden kırmıştır? Çok sert olduğu ve çok süratli geldiği için mi, yoksa Serena Williams gibi efsane bir tenis yıldızının topu olduğu için mi? Serena, o topa belki rakibini iki sette 2-0 yenmiş, kortta heyecan yaratmış ve sonunda şampiyon olmuştur. Topa bu şekilde pek çok anlam yükleyebiliriz. Ama topa verdiğimiz bu anlamlar gözlüğün kırılmasında etkili olmuş mudur? Tabi ki hayır, çünkü maddeye yüklediğimiz anlamlar mekanik ilişkilerde etkili değildir.²⁷

Fiziksel bir olayı tarif ederken sadece nedensel ilişki kurarak açıklama yaparız. Fakat Lewis'e göre akıl yürütürken nedensel ilişki yeterli bir açıklama değildir. Deneyimlerimizden çok iyi biliyoruz ki, bir düşünce diğer bir düşünceye, fiziksel varlığı yüzünden değil, ona gerekçe olarak görüldüğü için yol açar. Mantık yürütürken belli sonuçları çıkarabilmek için farkında olalım olmayalım bazı

²⁴ William Hasker, *The Emergent Self*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), 64-75.

²⁵ Hasker, *The Emergent Self*, s.77.

²⁶ Victor Reppert, *C. S. Lewis's Dangerous Idea: In Defence of the Argument from Reason*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), s. 78-80.

²⁷ Bu örnek Victor Reppert'in verdiği başka bir örnekten esinlenerek verilmiştir. Bkz. Reppert, "The Argument from Reason", s. 376.

gerekçelerin varlığına inanırız. Tüm akıl yürütme yöntemleri, çeşitli inanç ya da önermeler arasında mantıksal bir ilişki kurmayı gerektirir. Bu bir gerekçe-sonuç ilişkisidir. Yani inandığımız bir dayanak/gerekçe, sonuç için zorunlu ve onu ispatlayan bir delil olarak görülür.²⁸ Bu nedenle akıl yürütürken kurduğumuz rasyonel ilişkiyi, fiziksel olayları tarif ettiğimiz gibi tarif edemeyiz.

Natüralistler fiziksel açıklamanın tam ve yeterli bir açıklama olduğunu kabul eder. Fakat fiziksel açıklama tam ve yeterli bir açıklama olduğu takdirde rasyonel sebeplere, etkili olmak için bir alan kalmamaktadır. Akıl yürütmek sadece beynimizde gerçekleşen fiziksel bir olaysa “Neden böyle düşünüyorsun?” sorusu fiziksel nedensellikte tam olarak açıklanabilmelidir. Bu durumda verdiğimiz cevabın gerekçesi olarak “Beynimin şu bölgesindeki nöronlar şöyle ateşlendi” gibi fiziksel bir olayı tarif etmemiz gerekirdi. Fakat bu cevabımız mantıklı bir cevap olmadığı için rasyonel açıdan geçersiz olurdu. Bir çıkarsama, doğru bir öncülün mantıksal sonucu değilse, yani rasyonel bir delili yoksa bir değeri de yoktur.²⁹ Mesela, sanrıya beyindeki fiziksel süreçler sebep olur, ama sanrının mantıklı bir nedeni yoktur. Yani, bir sanrıya yol açan fiziksel sebepler, onu doğrulamaz. Başka bir örnek üzerinden düşünürsek, bir insanın fikirlerini yürütmek istediğimizde mantıksal bir yöntem izlemek yerine kolayca kaçıp “söylediğin mantıklı değil, çünkü senin psikolojin bozulmuş, çünkü depresyondasın...” gibi bahaneler buluruz. Böylece fiziksel bir sebep göstermiş oluruz. Yani o inancın, mantıklı bir sebebi olsun olmasın, fiziksel bir sebebin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıktığını ima ederiz. Bu da, bir inancın tam olarak fiziksel sebeplerle açıklandığında, mantıksal bir gerekçesi kalmayacağına dair bir sezgimiz olduğunu gösterir.³⁰

Buna karşın indirgemeci fizikalistlerden J. J. C. Smart, “rasyonel sebeplere göre hareket etmenin fiziksel sebeplere göre hareket etmek” olduğunu söyler. Çünkü insan adeta bir bilgisayar gibi programlanmıştır. Embriyo halinden itibaren genetik yatkınlığı ve çevresel koşulların etkisiyle beyni belli bir yapı kazanır. Bu nedenle beyin belli bir şekilde çalışır. Belli yapıdaki beyne sahip insanlar belli kararlar alır, diğer beyin yapısına sahip insanlar ise başka kararlar alırlar. Dolayısıyla insanların tüm kararlarını fiziksel koşullar belirler.³¹ Eğer böyle olsaydı, çıkarsamalarımızın rasyonel bir gerekçesi olamazdı. Oysa insan sezgisel olarak aklın, fiziksel nedensellikten tamamen bağımsız olduğunu, dışarıdan ya da içeriden herhangi bir fiziksel sebebin etkisiyle değil, mantık kurallarına göre akıl yürüttüğünü düşünür. Bir sonucun rasyonel olabilmesi için güvenilir çıkarsama prensiplerine dayanan bir sezgiye uymalıdır. Zihin sadece fizik kanunlarına tabi ise, mantıksal çıkarsama kanunları akıl yürütme sürecinde etkin rol oynayamaz, düşünme eylemini yönlendiremez.³² Bir argüman, fiziksel olaylar zincirinden

²⁸ Gregory Bassham, “Introduction: Oxford’s Bonny Apologist”, *C. S. Lewis’s Christian Apologetics: Pro And Con*, ed. Gregory Bassham, (Leiden, Boston: Brill Rodopi, 2015), s. 11-13.

²⁹ C. S. Lewis, *Miracles*, (İngiltere: Collins, 2012), s. 22-23.

³⁰ Lewis, *Miracles*, s. 24.

³¹ John J. C. Smart, *Between Science and Philosophy*, (New York: Random House, 1968), s. 300-304.

³² Hasker, *The Emergent Self*, s.181-182.

bağımsız olarak, öncüller ve sonuç arasındaki bağı kuran rasyonel bir sezgiye dayanmıyorsa, geçerli ve geçersiz bir çıkarsama arasında bir fark kalmayacaktır. Elde ettiğimiz sonuç mantık kurallarına uygun düşerse bu tamamen şans eseri olacaktır. Bu durumda vardığımız sonucun güvenilir olduğunu veya o sonucu doğuran yeterli sebeplerin doğruluk kriterine uygun düştüğünü nasıl bileceğiz? Elbette hiçbir zaman bilemeyeceğiz.³³

Bazı indirgeme karşıtı fizikalistlerse, zihinsel olayların fiziksel neden sonuç ilişkisine aykırı olduğunu, bu nedenle pek çok zihinsel olay gibi rasyonel kararların, fiziksel olaylar gibi öngörülemeyen rastgele sonuçlar olduğunu iddia eder.³⁴ Nihayetinde rastgele bir sonuç ile geçersiz bir çıkarsama arasında bir fark yoktur; her ikisinde de rasyonel açıdan doğru ve yanlış yoktur.³⁵ Bu durumda fizikalizm şöyle bir şüpheciliğe yol açmaktadır: Doğru bir inancımız olabilir ve bu inanç için rasyonel nedenlerimiz de olabilir fakat fizikalizm doğru ise inançlar beyin fizik durumuna bağlı olduğu için beyindeki fiziksel koşullarla doğru inancın bir araya gelmesi tesadüf olacaktır. Bu durumda bir inancı doğru bilgi olarak kabul etmek rasyonel açıdan mümkün değildir.³⁶

Peki fiziksel ve rasyonel olmak üzere iki farklı ilişki türü düşünce sürecinde aynı anda nasıl meydana gelmektedir? Eğer rasyonel gerekçelerimiz varsa bu gerekçelerle; bir inancın, fiziksel ya da psikolojik bir olay olarak beyinde ortaya çıkması arasında nasıl bir bağ vardır? Bu soruya natüralist bir cepheden cevap vermek güçtür. Çünkü natüralizmin, evrenin başlangıcından itibaren anlattığı nedensel hikâyede, materyalist olmayan herhangi bir ontolojiyi gerektiren bir açıklama yapmak tutarsızlıktır.³⁷ Churchland gibi eleyici materyalistler bu soruyla uğraşmamak için en başta zihin durumlarının varlığını reddederler hatta onların birer yanılgı olduğunu ileri sürerler.³⁸ Tutarlı bir fizikalizm, sizi, önerme içeriğine sahip bir zihin durumu olmadığı sonucuna götürecektir. İnancın varlığını kabul eden fizikalistlere göre ise rasyonel gerekçelerle, beyindeki fiziksel olaylar arasında kanıtlanmış bir ilişki olmadığı için inançlar epifenomenaldir; diğer bir deyişle onların nedensel bir tesiri yoktur. Çünkü beyindeki fiziksel süreçleri incelediğimizde, inançların meydana gelmesinde rasyonel gerekçelerin nasıl etkili olduğunu göremeyiz.

Nörobilimdeki gelişmeler, zihinsel ve fiziksel durumlar arasında doğrudan bir bağ

³³ Herbert James Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, (5th ed., London: Hutchinson, 1965) s. 218; James N. Jordan, "Determinism's Dilemma", *The Review of Metaphysics*, 23/1 (1969): 61.

³⁴ Mesela Donald Davidson'a göre zihin olaylarında katı fizik kanunlarına aykırı bir işleyiş görülür. Bu da zihne özgü anormal bir durumdur. Bu nedenle katı bir neden sonuç ilişkisi ortaya koymak mümkün değildir. Fakat bu tür iddialar nihayetinde zihinsel nedenselliği açıklayamaz. Steven Yalowitz, "Anomalous Monism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/anomalous-monism/> (erişim: 13 Nisan 2017).

³⁵ Jordan, "Determinism's Dilemma", s. 52-53.

³⁶ Henry E. Allison, "Kant's Refutation of Materialism", *The Monist*, 72/2 (1989): 198.

³⁷ Reppert, C. S. *Lewis's Dangerous Idea: In Defence of the Argument from Reason*, s. 66-69.

³⁸ Bkz. Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012).

olduğu düşüncesini doğrulamaktadır. Johnson'a göre zihinsel durumlar, beynin karmaşık yapısı sonucu beliren niteliklerdir. Bu teoriye göre gerekçe açıklamaları, nörolojik neden-sonuç açıklamalarına bağlıdır. Beyin süreçlerini engellediğinizde zihinsel süreçler dolayısıyla akıl yürütme de engellenir. Mesela, ciddi bir kazada beyni hasar gören bir insan artık doğru düşünme yeteneğini kaybedebilir. Bu nedenle fiziksel süreci değiştirirseniz gerekçeleriniz değişecektir; bu da o sürecin sonucunda çıkarsadığınız sonucu değiştirecektir. Fiziksel duruma müdahale etmeden, nöronları etkilemeden, gerekçeleri ortadan kaldıramazsınız.³⁹ Fakat bu açıklama da, iki farklı ilişki türünün (fiziksel ve rasyonel nedenselliğin) aynı anda nasıl ortaya çıktığını aydınlatmamaktadır. Moreland'e göre nörobilimin keşiflerine dayanan felsefi tartışmaların çoğunda aynı kafa karışıklığı görülür: Belli bir zihin durumuyla, beynin belli bir bölgesindeki nöron faaliyeti arasında bir bağıntı keşfedilince bu bağıntının, o zihin durumunun açıklaması olduğu zannedilir ve bu bulgu materyalizmin bir kanıtı olarak gösterilir. Öncelikle bu bir açıklama değildir, çünkü bilimsel bir açıklama bir olayın, belli sebeplere bağlı olarak "neden meydana gelmek zorunda olduğunu" açıklamalıdır.⁴⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus, zihin durumlarının fizik durumlarına bağlı ortaya çıkması değil, iki durumun özdeş olmamasıdır. İndirgeme karşıtlarının savunduğu bu teori (*supervenience*) aslında onları fiziksel ve zihinsel durumlar arasında materyalizm açısından kabul edilemez bir ilişkiyi varsaymaya zorlamaktadır.⁴¹

Son olarak natüralistlere göre nedensel olarak kapalı bir evrende mekanik bir sistem işlediği için, temel fizikte normatif bir şey yoktur.⁴² Bir parçacığın şu an yaptığı şeyi öyle yapması gerektiğini düşündüğü için yaptığını söyleyemeyiz. Atomda mantık aranmaz, böyle bir şey aramak zaten saçmadır.⁴³ Eleyici, indirgemeci ve indirgemeci olmayan tüm natüralistler böyle düşünür.⁴⁴ Oysa rasyonel gerekçe-sonuç ilişkisinde normatiflik vardır. Bir önerme "bu durumda doğru olmalıdır" derken yaşadığımız kesinlik, zihnimiz dışındaki dünyanın nasıl olması gerektiğine dair derin bir kavrayıştır. Bu kavrayış, beynimizin işleyiş tarzına özgü herhangi bir fiziksel mekanik olaydan ibaret olsaydı zihnimizin ötesindeki gerçekliğe ulaşmak için güvenilir olamazdı.⁴⁵ Bu yüzden, Lewis'e göre

³⁹ David Kyle Johnson, "The Argument From Reason: Lewis's Fundamental Mistakes", *C. S. Lewis's Christian Apologetics: Pro And Con*, ed. Gregory Bassham, (Leiden, Boston: Brill Rodopi, 2015), 114-118.

⁴⁰ Lee Strobel, *Hani Tanrı Ölmüştü*, çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), s. 363. Ayrıca bkz. J.P. Moreland, "God and the Argument from Mind", *Scaling the Secular City*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1987).

⁴¹ Reppert, "The Argument form Reason", s. 372-373.

⁴² Lewis böyle bir evreni "boş evren" olarak adlandırır. Çünkü hayata anlam kazandıran ve bilgiyi mümkün kılan tüm zihinsel niteliklerden yoksun bir varlık anlayışı söz konusudur. Varsa bilinç, düşünce ve akıl kendi kendilerini organize ederek bir araya gelmiş bilinçsiz ve amaçsız temel parçacıkların makro seviyede gözlemlenen yan ürünüdür. Böyle bir evrende akıl yürütmeyi mümkün kılan koşulların varlığını temellendirmek imkânsızdır. Bkz. C. S. Lewis, "The empty universe", *Present Concerns*, ed. W. Hopper, (San Diego, CA: Harcourt Brace, 1986), s. 81-82.

⁴³ Antony Flew, "The Third Maxim", *The Rationalist Annual*, 72 (1955): 64.

⁴⁴ Reppert, "The Argument From Reason", s. 345; Reppert, *C. S. Lewis's Dangerous Idea*, s.52-53.

⁴⁵ Lewis, *Miracles*, s. 23.

akıl, akıldan yoksun neden-sonuç zincirinden bağımsız ve özgür olmalıdır. Natüralizm, fiziksel nedenselliği tek açıklama türü kabul ettiği için rasyonel nedenselliğin varlığını izah edemez. Eğer rasyonel bir çıkarsama, akıl dışında kalan herhangi bir sebep ile açıklanırsa bu açıklama mantıksal açıdan geçerli değildir. Tüm teoriler akıl yürütülerek elde edildiğine göre, akıl yürütmenin bilgiye erişimde doğru bir yöntem olduğunu ve güvenilirliğini tehlikeye düşürecek her teori, kendi kendisini çürütmüş olur, bu nedenle natüralizm kendi kendini reddeden bir iddiadır.

Natüralist Bir Evrimin Yan Ürünü Olarak Akıl

Natüralist bir paradigmada aklın ortaya çıkışı planlanmamış bir evrimle açıklanmaya çalışılır.⁴⁶ Bir natüralistseniz, nedensel olarak kapalı bir sistemde, en başta canlılığın cansız maddeden ortaya çıktığını, insanın ve diğer tüm canlıların, planlanmamış süreçlerle, doğal seleksiyon ve mutasyon gibi mekanizmalar sayesinde tek hücreli canlılardan geliştiğini kabul edersiniz. Bu teoriye göre bilişsel yeteneklerimiz planlanmamış ve amaçsız evrim sayesinde tesadüfen oluşmuştur. Bu süreci tasarlayan, idare eden ve hedefini belirleyen bir akıl yoktur. Fakat bu durumda bilişsel yeteneklerimizin güvenilir olduğunu söyleyebilir miyiz?⁴⁷ Aynı soruyu Darwin şöyle sormuştur:

“Daha aşağıdaki hayvanların zihninden evrilen insan zihninin görüşlerinin herhangi bir değeri olup olmadığı ya da güvenilir olup olmadığına dair korkunç bir şüphe belirir hep kafamda. Acaba bir insan, bir maymunun zihnindeki görüşlere güvenir mi, eğer böyle bir zihinde görüşler varsa?”⁴⁸

Eleyici materyalistlerden Churchland evrimin aslında doğru bilgi üretmek gibi bir hedefi olmadığını şöyle ifade etmiştir:

“... bir sinir sistemi, organizmaya dört konuda başarı sağlar: Beslenme, kaçma, savaşma ve üreme. Sinir sistemlerinin temel vazifesi, organizmanın hayatta kalabilmesi için vücudun bütünlüğünü muhafaza etmektir. ... Duyu-motor kontroldeki gelişmeler evrimsel bir avantaj sağlar: daha karmaşık gelişmeler, *bir organizmanın hayat tarzına uyum gösterdiği ve organizmanın hayatta kalma şansını arttırdığı için* (italik Churchland’ın vurgusudur)

⁴⁶ Akıl ve bilinci, evrimle izah etmenin mümkün olmadığına ilk dikkat çekenlerden biri, doğal seleksiyonlu evrim teorisini Darwin’le beraber ortaya koyan Alfred Russel Wallace’tır. Bkz. V. S. Ramachandran, “İnsanın Evriminde İleriye Doğru Bürük Sıçramanın İtici Gücü Olarak Ayna Nöronlar ve Taklit Yoluyla Öğrenme” *Zihin*, ed. John Brockman, çev. Beyza Bilal, Zeynep Gül, (İstanbul: Alfa, 2013), s. 118-119.

⁴⁷ Alvin Plantinga, “Introduction”, *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, (New York: Cornell University Press, 2002), s. 2-3.

⁴⁸ Darwin, C., “Letter to William Graham, Down, July 3, 1881”, *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, ed. Francis Darwin, (London: John Murray, Albermarle Street, 1887) I: 315-316.

avantajlıdır. Doğru, her neyse, kesinlikle beklenen en son şeydir.”⁴⁹

Churchland eğer haklıysa, doğal seleksiyon doğrularla değil canlının adaptasyonu ile ilgilenmektedir. O halde bilişsel yetilerimizin temel işlevi, doğru inanç üretmek değil hayatta kalmayı sağlamaktır. Bu durumda, bilişsel yetilerimizin doğru inanç üreteceğinin bir garantisi yoktur.

Akıl sadece hayatta kalma şansını arttırmak için varsa, bir natüralist bilişsel yetilerimizin doğru inançlar ürettiğine neden inanmalıdır? Evrimsel biyolojinin bu soruya verdiği cevaba göre “Doğru inanç üreten mekanizmalara sahip olan organizmalar çevrelere daha iyi adapte olur, bu nedenle doğal seleksiyon bu organizmaların lehine işler.”⁵⁰ Doğru inanç ise dünyayı en isabetli şekilde tarif eden ve dış dünyada karşılığı olan bir inançtır. Eğer bir özellik bulunduğu koşullarda bir canlıya hayatta kalması ve üremesine yardımcı oluyorsa, o uyum sağlayan bir niteliktir. Örneğin canlının yakınında onun hayatını tehdit eden bir avcı-yırtıcı varsa, söz konusu uyum sağlayıcı özellik onun avcıdan kurtulmasını sağlar. O halde bir hayvana doğru inanç sağlayan bilişsel bir mekanizma uyum sağlayıcı bir özelliktir.⁵¹ Oysa pek çok filozof, böyle bir anlatının, aklımızın doğru bilgiye ulaştırdığına inanmak için yeterli bir gerekçe sağlamadığını söyler.⁵²

Bahsettiğimiz konudaki fikirleriyle ön plana çıkan bir filozof olan Plantinga’ya göre, insanın evrim yoluyla varlığa çıktığını natüralizmle birlikte kabul edersek, bu inancın doğru olma şartına bağlı olarak bilişsel yeteneklerimizin güvenilir olma ihtimali bir hayli düşer.⁵³ Öncelikle materyalizme göre, bir parça maddenin diğer bir madde veya olay hakkında bir inanca sahip olması beklenemez. Oysa akıl yürütürken kullandığımız önermelerin hepsi birer inanç durumudur.⁵⁴ Natüralistler arasında inançların, içerik niteliklerinin ontolojik statüleri konusunda anlaşmazlık vardır.⁵⁵ İndirgemeci fizikalistlere göre sadece fiziksel durumlar gerçek olduğu için, içerik nitelikleri, beynin nörofizyolojik niteliklerine indirgenmelidir. Bu nedenle inanç, sinir sistemine verilen girdiyi ve kaslara giden çıktıyı içeren, bir nöral olay olabilir. Fakat nöral olayların, nörofizyolojik niteliklerinden (mesela nöronlar arası bağlantılar, ateşleme dereceleri gibi) bahsederken içerik niteliği yok sayılır. Oysa çıkarsama yaparken bir A inancı için bir A önermesi olduğunu biliriz. İncanın içerdiği önerme doğru ise inancımız

⁴⁹ Patricia S. Churchland, “Epistemology in the Age of Neuroscience”, *The Journal of Philosophy*, 84/10 (1987): 548.

⁵⁰ Brain Garvey, *Philosophy of Biology*, (Stocksfield: Acumen, 2007), s. 181.

⁵¹ Garvey, *Philosophy of Biology*, s. 182.

⁵² Söz gelimi Alvin Plantinga, Arthur Balfour, Thomas Nagel, C. S. Lewis, Victor Reppert.

⁵³ Alvin Plantinga, “Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman”, *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman v.dğr., çev. Fehrullah Terkan, (12. bs. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), s. 187.

⁵⁴ İnanç durumları, ancak belli bir gelişmişlik düzeyine sahip karmaşık beyinlerde ortaya çıkar, böylece adına doğru ya da yanlış dediğimiz zihin durumları meydana gelir. Bkz. Plantinga, “Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman”, s. 191-193.

⁵⁵ Bkz. William Ramsey, “Naturalism Defended”, *Naturalism Defended? Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, (New York: Cornell University Press, 2002), s. 15-30.

doğru, yanlış ise inancımız yanlıştır.⁵⁶ Bu nitelik olmadan akıl yürütmek mümkün değildir. Bununla bağlantılı olarak natüralistlerin cevaplayamadığı can alıcı diğer bir soru da şudur: “Nöral bir olay nasıl olur da bir önerme taşıyabilir?” Bir nöral yapının bir içeriği nasıl kazandığına ve onunla nasıl ilişki kurduğuna dair tatmin edici bir açıklama yoktur.

İndirgeme karşıtı natüralistler, inancın kısmen beyinde meydana gelen olaylara bağlı olsa da, içeriğinin onlara indirgenemeyeceğini düşünür. Bu durumda ise doğru inanç ve uyum sağlayan davranış arasındaki ilişkinin nasıl ortaya çıktığı sorunu gündeme gelir. Bir inancın içerik kazandığı kabul edilse bile, bu içeriğin nedensel ilişkide bir davranışa nasıl yol açtığını görmek çok daha zordur.⁵⁷ Fodor’un dediği gibi doğruluk değerinin, inancın nedensel etkisiyle bir ilgisi yoksa doğru inancın uyumlu bir davranış üretmekle de alakası yoktur. Bu ise onun gibi indirgeme karşıtları için gerçekten tüm entelektüel faaliyetin, hatta “dünyanın sonu”⁵⁸ anlamına gelir. Çünkü sonuçta tüm çıkarsamalarımız ve eylemlerimiz anlamını yitirecektir.

İnsanlar doğuştan gelen bir sezgiyle, inançları ve davranışları arasında nedensel bir ilişki olduğunu, hatta doğru inançların başarılı davranışlara neden olduğunu düşünürler. Fakat natüralizme göre düşünürsek böyle bir varsayımda bulunmak bile mümkün değildir. En iyi ihtimalle inançlar davranışa neden olsa bile bir natüralist, inançlı canlıların inançlarının neden doğru olduğunu varsaymalıdır? İster indirgemeci olsun ister indirgeme karşıtı olsun, her iki yaklaşımda nöroloji sadece uyum sağlayıcıdır. İnançın doğru olup olmadığı, nörolojinin ya da sebep olduğu eylemin uyum sağlayıcılığı açısından bir önem taşımaz.⁵⁹ Bu durumda Plantinga’ya göre bir natüralistin, “kendi bilişsel yetilerinin güvenilir olduğu” şeklindeki önermesinin bir “çürütene” var demektir. Böylece inancı doğru olsa bile, onun doğru olduğunu düşünmek için rasyonel bir gerekçesi kalmamaktadır. O halde bir natüralist, aklının güvenilir olduğu konusunda ya agnostik olmalı ya da onun yanlış olduğunu kabul etmelidir.

Bazı natüralist evrim savunucuları, inancın doğruluğunun, davranışın uyumluluğunu açıklamaya yardım ettiğini düşünür.⁶⁰ Doğruluk değerindeki değişimler, davranışın başarı şansını etkileyeceği için doğru inancın uyumlu davranışa yol açma ihtimali daha yüksektir. Doğru önermeler doğru sonuçları garantiler, böylece çıkarsamaları yöneten doğru girdilere dayalı bir sistem daha

⁵⁶ Plantinga, “Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman”, s.191-193.

⁵⁷ Plantinga, “Reply to Beilby’s Cohorts”, *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, (New York: Cornell University Press, 2002), s. 213-217.

⁵⁸ Jerry Fodor, “Making Mind Matter More”, *A Theory of Content and Other Essays*, (Cambridge: MIT Press, 1990), s. 156.

⁵⁹ Plantinga, “Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman”, s. 212.

⁶⁰ Bkz. William Ramsey. “Naturalism Defended”; Jerry Fodor. “Is Science Biologically Possible?”; Evan Fales. “Darwin’s Doubt, Calvin’s Calvary” *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, (New York: Cornell University Press, 2002).

başarılı davranışlar üretecektir.⁶¹ İnsanın pek çok canlıdan farklı bir hayatta kalma stratejisi olarak akıl yürütmede üstünlük kazandığı yadsınamaz. Doğru inançların başarılı eylemler üretme olasılığı elbette yüksektir. Fakat doğal seleksiyonun yanlış inançtan çok doğru inanç seçeceğinin bir garantisi yoktur. Eğer evrimci bir natüralist böyle olduğunu varsayıyorsa (doğru inanç her zaman başarılı ya da yanlış inanç her zaman hatalı eylem üretmediğine göre) tüm alternatif olasılıklara karşı avantajlı olan güvenilir inanç üretme mekanizmasının nasıl meydana geldiğini izah etme sorumluluğunu üstlenmiş olur.

Nagel'a göre, natüralizm, doğal seleksiyonla gelişen bilişsel yetelerimizin, bizi doğru şeye inanmak konusunda yönlendirmede güvenilir olması gerektiğini varsayar fakat dünyaya ilişkin inançlarımızın sistemli bir şekilde yanlış olma ihtimaline karşı bir savunma getiremez. Getireceği her savunma döngüselliğinden kurtulamaz. Çünkü bilişsel yetelerimizin doğruluğuna duyduğumuz güven, o kapasitelerin kullanımına dayanmak zorundadır. Bu nedenle natüralizm radikal bir şüphecilikçe yol açar.⁶²

Sonuç itibarıyla Plantinga'nın da belirttiği gibi evrim ve natüralizm beraber doğruysa insan, amaçsız ve tasarımcısız bir mekanik sürecin ürünüdür. Doğal seleksiyon düşüncelerimizin doğru ya da yanlış olmasıyla ilgilenmez, sadece en uyumlu davranışı seçer. Onun doğrulara ulaşmak gibi bir hedefi yoktur. Ancak teist perspektiften bakıldığında insan, Tanrı'nın tasarım ürünüdür ve Tanrı insanın gerçeğe ulaşmasını arzuluyorsa, doğruları kavrama yeteneği O'nun insana verdiği bir yetenektir. Elbette, bu amaca uygun işlev gören bilişsel yetilerden de doğruları kavraması beklenir.⁶³

Evrenin Yapısında Yönelimsellik Yoktur

Akıl yürütme olayının meydana gelebilmesi için evrende gözlemlenen sayısız hassas ayarla⁶⁴ birlikte, bilinç, yönelimsellik, mantık gibi pek çok zihinsel koşulun bir arada olması gerekir. Maddeden kökten farklı bir mahiyete sahip bu koşulların, sadece fiziksel olgulardan oluşan evrene dâhil edilmesi mümkün gözükmemektedir.⁶⁵ Darwinci bir filozof olan Michael Ruse, zihinde meydana gelen olayların bilimsel paradigma içine oturtulamadığını şöyle dile getirir:

⁶¹ Fales, "Darwin's Doubt, Calvin's Calvary" s. 51.

⁶² Thomas Nagel, *Zihin ve Evren, Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış*, çev. Özge Çağlar Aksoy (İstanbul: Jaguar Kitap, 2015), s. 32-33.

⁶³ Alvin Plantinga, "Theism, Atheism, and Rationality" https://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/theism_ath_eism_and_rationality.pdf (erişim: 2 Kasım 2016).

⁶⁴ İnsanın dolayısıyla aklın meydana gelmesinde zihin dışında, fen bilimlerine konu olan sayısız koşul vardır. Konuyla ilgili bkz. Robin Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman v.dğr., çev. Fehrullah Terkan (12. bs., İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), s. 17-53.

⁶⁵ Nagel, *Zihin ve Evren, Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış*, s. 10-18.

“Bir tutam atomun niye düşünce kabiliyeti olsun ki? Niye ben, şu yazıyı yazarken bile, ne yaptığım üzerinde düşünebiliyorum; ya da niye siz, yazdıklarımı okurken, ileri sürdüğüm fikirler hakkında, benimle aynı fikirleri paylaşarak ya da onları reddederek, hoşnutlukla veya canınız sıkılarak, bana karşı çıkmaya hazırlanarak veya fikirlerimizin buna değmeyeceğini düşünerek kafa yoruyorsunuz ki? Kimsenin hele de bir Darwinistin bu sorulara bir cevabı yoktur. Mesele şu ki bu sorulara bilimsel bir cevap verilemez.”⁶⁶

Ruse’un ifadelerinden anlaşılın o ki beynin “bir şeyler hakkında düşünmek” gibi bir kabiliyet kazanması natüralistler açısından beklenen bir durum değildir. İndirgemeci fizikalistlerden Armstrong da materyalizmin karşısına çıkan en büyük sorunun, zihinsel süreçlerdeki bu “hakkındalık” özelliği ya da “indirgenemeyen yönelimsellik” olduğunu söyler.⁶⁷ Akıl yürütürken zihnimiz, diğer varlıklar, olaylar ya da başka zihin durumları hakkındadır.⁶⁸ Bu sayfa üzerindeki mürekkep izlerinden oluşan cümleler ancak, karşısında onu okuyan ve yorumlayan, “hakkında” düşünen bir insan varsa anlamlıdır, yoksa sadece mürekkep izleridir. Beynimiz de tıpkı bu mürekkep izleri gibi yapısı itibarıyla anlamdan yoksun bir takım kimyasal bileşenlerden oluşur.⁶⁹ Mesela “Bir domates yedim” derken, beynimizin bir yerinde bu deneyimin içerdiği anlam⁷⁰, domatesin tadı, kokusu, rengi ve aldığımız haz gözlemlenemez; bunları ancak birinci şahıs olarak deneyimleriz.

Akıl yürütürken, yönelimsel zihnimiz, anlamlar arası ilişkiler kurar. “Tüm insanlar ölümlüdür” önermesinin zihnimizde ifade ettiği anlam, beynimizdeki fiziksel parçacıklarda yoktur. Buna rağmen beyin öyle bir durumda bulunur ki, bu önerme hakkında düşünür, onun ne anlama geldiğini bilir, doğru ya da yanlış olduğuna karar verir ve başka önermeleri art arda getirerek yeni doğrular üretir. Böylece fiziksel seviyede gözlemlenemeyen bir ilişkiye kaynaklık eder. Natüralizm açısından bakıldığında bir parça maddenin diğer nesnelere bu tarz bir ilişki kurması beklenemez.⁷¹ Lewis’in dediği gibi:

⁶⁶ Michael Ruse, *Can a Darwinian Be a Christian?*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 73.

⁶⁷ David M. Armstrong, “Naturalism, Materialism and First Philosophy”, *Philosophia*, 8/2-3 (1978): 268-69.

⁶⁸ Zihin felsefesinde zihnin bu halini ifade etmek için yönelimsellik terimi kullanılmaktadır.

⁶⁹ Reppert, “The Argument from Reason”, s. 365.

⁷⁰ Tevfik Alıcı, *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç*, (İstanbul: Metis Bilim, 2014), s. 18-19. Dış dünyadaki nesnelere hakkında düşünürken onların zihnimizde bir anlamları vardır ve bu anlamlar olmadan düşünmek mümkün değildir. Bazı beyin hasarları bu özelliğin bozulmasına yol açabilmektedir. *Agnosi* adı verilen bu bozuklukta nesnelere anlam verememe, onları tanıyamama durumu ortaya çıkar. Mesela bir sayfaya A harfi çizin ve onun A harfi olduğunu unutmaya çalışın, ona herhangi bir şekil gibi bakın o zaman o şekil sizin için bir anlam ifade etmeyecektir, bu durumda onu kullanarak bir kelime oluşturmanız mümkün değildir.

⁷¹ Reppert, “The Argument from Reason”, s. 364.

“Dünyadaki bir astronom ile birkaç ışık yılı uzaklıktaki bir cismin özellikleri arasında bir ilişki olduğunu kabul etmeliyiz. Fakat bu ilişkiyi, bir et parçası olduğunu düşündüğümüz astronomun beyni ve yıldızın maddesi arasında kuruyorsak hiçbir anlamı yoktur. Beyin hiç şüphesiz yıldızla her türlü ilişki kurabilir: Bu ilişki mekânsal, zamansal ya da niceliksel bir ilişki olabilir. Fakat bir parça maddenin bir diğer madde hakkında doğru olması çok saçmadır. Bu durumda evrendeki her bir atomun diğer atomlar hakkında doğru olduğu gibi bir sonuç çıkar. Fakat iki atom arasındaki söz konusu ilişki fiziksel ilişkiden çok farklı olacaktır.”⁷²

Fiziksel nedenselliğe göre beynin yönelimsel durumunun dayandığı nesnel zihin dışındadır. Eğer ben şu anda karşımda bir bilgisayar olduğunu ve onda yazı yazdığımı inanıyorsam, bunun nedeni gerçekten karşımda duran bilgisayar ile görme merkezim arasındaki nedensel ilişkidir, beynim bu ilişkiden etkilendiğinde yeni bir durum ortaya çıkar. Peki, beyin ve dış dünya arasındaki sebep-sonuç ilişkisini teknik olarak izah etmek, zihindeki bir anlam içeriğinin varlığını açıklamak için yeterli midir?⁷³ Natüralistler fiziksel ilişkinin neden bir anlama yol açtığını açıklayamamaktadırlar.

Bir fikirden başka bir fikri çıkarsayabilmek için düşündüğümüz şeyin ne anlama geldiğini bilmek zorundayız. Kullandığımız kelimelerin ve temsillerin içsel olarak kavradığımız anlamları vardır.⁷⁴ Quine ve Dennett, fiziksel olarak açıklayamadıkları için anlamların varlığını reddedip kavramların gönderme yaptıkları şeylerin belirsiz olduğunu savunurlar. Quine’a göre maddi dünyada kelimelerimizin atıfta bulunduğu bir gerçeklik yoktur.⁷⁵ Dennett benzer bir çizgide felsefi natüralizmin böyle bir sonuca götürmesinin kaçınılmaz olduğunu savunur. Çünkü natüralizmin öngördüğü planlanmamış evrimden, bir başkasının bizim anladığımız şekilde anlamasına olanak veren içeriklerden oluşan anlamların ortaya çıkarmasını bekleyemeyiz.⁷⁶ Fakat anlamlar belirsizse, Dennett ve Quine’ı anlamak, dolayısıyla hangi argümanın geçerli hangisinin geçersiz olduğunu bilmek de mümkün değildir. Bu iddialar, bilimsel çalışmalar için birer felakettir. Çünkü zihnimizdeki kavramların ancak neye atıfta bulunduğunu biliyorsak aralarında bağ kurabilir ve çıkarsama yapabiliriz. Bu, özellikle mantık için vazgeçilemez bir koşuldur. Mantıkta gerçek, tutarlılık, çelişmezlik v.b. gibi kavramların anlamları her insan için gayet açıktır; bunlar olmadan mantık yürütemeyiz, dolayısıyla bilimsel çalışma yapamayız.⁷⁷

İndirgeme karşıtı materyalistlere göre ise yönelimsel durumlar beyin durumlarına

⁷² C. S. Lewis, “De Futilitate”, *Christian Reflections*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1967), s. 63-64.

⁷³ Reppert, “The Argument from Reason”, s. 366-367.

⁷⁴ Reppert, “The Argument from Reason”, s. 363-364.

⁷⁵ W. V. O. Quine, *Word and Object*, (New Edition, Cambridge: MIT Press, 1960), 23-36, 113-124.

⁷⁶ Daniel C. Dennett, *Evolution, Error and Intentionality, The Intentional Stance*, (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), s. 313.

⁷⁷ Reppert, “The Argument from Reason”, s. 368-369.

bağlı olarak beliriverir. Bu çok sorunlu bir açıklamadır; çünkü bir olayın nasıl, aynı anda hem fiziksel bir nedenin sonucu hem de fiziksel olmayan bir durum olduğunu izah etmek gerekir. Bu durumda fiziksel olandan farklı bir tür gerçeklikten ve farklı bir tür ilişkiden bahsediyoruz demektir. Beliren nitelikler artık fiziksel nitelikler olmadığına göre, bu beklenmeyen sonuç fiziksel niteliklerle açıklanamaz. Fiziksel nitelikle fiziksel olmayan yeni niteliğin arasındaki boşluk⁷⁸ materyalizme dayanarak nasıl kapatılır? Bu açıklama bilimsel yoldan yapılabilir mi?

Plantinga ve Lewis'in argümanlarında dikkat çektikleri gibi, zihin bir şey hakkındayken doğru ya da yanlış olan bir anlam içerir. Yönelimsel bir zihin durumu olmasaydı, akıl yürütmek için gereken doğru ve yanlış kavramları olmazdı. Bu kavramlar bir şey hakkında düşünen bir zihne ait kavramlardır. Çok gelişmiş bir yalan makinesi düşünelim, bu makine ona bağlanan kişinin bedeninde meydana gelen her türlü değişimi (adrenalin artışına bağlı olarak kan basıncında ve nabzındaki değişimleri) ve beyin görüntüleme yöntemiyle beyindeki nöral faaliyetleri tespit ediyor ve böylece onun yalan söylediğini anlamamızı sağlıyor. Beynin belli bölgelerinde ateşlenen nöronları izlemek suretiyle o insanın yalan söylediğini tespit edilebiliriz. Peki yalan söyleyen bir insanın bedeninde meydana gelen fiziksel olayları gözlemleyen başka bir insan olmasaydı, o yalancının sözlerinin doğru olmadığını ne gösterirdi? Cihaz mı, adrenalin mi, nabız artışı mı, nöral aktivite mi? Bu olayların aksi bir durumda, doğru konuşulduğu anlaşılıyorsa, yalan söylerken tespit edilen fiziksel durumların yanlış olması gerekmez mi? Peki beyindeki bir kısım nöral faaliyetler için doğru, diğerleri için yanlış diyebilir miyiz? Fiziksel olayları incelediğimizde doğadaki hiçbir şeyin "doğru" veya "yanlış" kavramlarına karşılık gelmediğini görürüz.

Tamamen tutarlı olmak isteyen bir materyalistin, akıl yürütmek için şart olan doğru inanç gibi yönelimsel bir zihin durumu konusunda eleyici olması beklenir.⁷⁹ Bilgi teorisinin dayandığı doğru ve yanlış kavramları Churchland'e göre "halk epistemolojisi"nin ürettiği normatif teorilerin elementidir.⁸⁰ Bu yüzden Churchland doğruyu elemenin, doğrunun peşinde koşmaktan daha iyi bir şey olduğunu savunur. Halbuki epistemolojide doğrunun yerine koyabileceğimiz başka bir kriter yoktur. Doğru ve yanlış kavramlarını kaldırdığımızda fikrinizi nasıl ifade edeceksiniz? İnsanın, tüm yanlış fikirlere rağmen, dünyaya ait doğrulara ulaşma gayreti vardır. Bu, yadsınamaz epistemolojik bir hedeftir. Her görüşün temelinde bu ideal yatar. Bu nedenle doğruyu elemeye hazır olan bir anlayışın bedeli ağırdır; çünkü bilimsel çalışmaların özündeki gayeyi ortadan kaldırmış olur. Daha da kötüsü, güncel hayattaki en basit anlaşmalar bile bu kavramlara vakıf olmadan

⁷⁸ Joseph Levine'nin nesnel ve öznel gerçekliği ayırmak için bu boşluğa *explanatory gap* demiş ve "fiziksel olgular ile öznel deneyim arasındaki metafizik aralık olarak tanımlamıştır". Bkz. Joseph Levine, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, (New York: Oxford University Press, 2001), s. 78; Tefik Alıcı, *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç*, s. 25.

⁷⁹ Reppert, C. S. *Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, s. 41.

⁸⁰ Paul Churchland, "On the Ontological Status of Observables", *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, (Cambridge, Mass: MIT/Bradford, 1990), s. 150-151.

gerçekleşemez.

Mantık Kuralları Doğal Nedenlerle Temellendirilemez

Akıl yürütme eylemini, aklın doğrudan kavradığı mantık kuralları yönetir. Bu kuralların fiziksel olaylardan çıkarsanması ya da onlarla temellendirilmesi mümkün değildir. Mantık kuralları, mantık dışında kalan hiçbir şeyle açıklanamaz. Bu nedenle mantık kuralları da natüralist paradigmaya uymamaktadır.

Akıl yürütürken dayandığımız mantık kuralları, doğruluk değeri taşırlar bu açıdan fizik kanunlarından farklıdır. Fiziksel olaylar ya da nesnelere açıklanması yoluyla mantıksal bir doğruya ulaşmak imkânsızdır. Onların deney ve gözleme dayanmayan bir doğası vardır.⁸¹ Olgusal önermeler ve mantık kuralları arasında bir karşılaştırma yapalım. "Leylak kokusu bana eski yazlarımı hatırlatıyor", "Aydınlıkta kırmızı rengi çok kolay seçiyorum" gibi cümleler bir olgu tasviri yapar. Zihin durumlarına ait birtakım olguları tanımlar. "Çelişki yanlıştır, çelişkiye düşmemeliyim", "İki cümle arasında bir çelişki varsa ikisi aynı anda doğru olamaz." gibi önermelerse olgu tasviri değildir. Kırmızıyı nasıl gördüğümüzü ya da bir kokunun hafızamızı nasıl canlandırdığını beyin görüntüleme ile kısmen izah edebiliriz, ama bizi "çelişki yanlıştır" gibi bir önermenin "doğru olduğuna" inandıran sebep nedir? Bu inanç herhangi bir beyin durumunda gözlemlenebilir mi? Tüm beyin durumlarını tek tek yazsak hiçbiri için doğru ya da yanlış diyemeyiz çünkü bu durumların doğruluk değeri yoktur. Ama ikinci guruptaki önermeler, beyne değil yönelimsel bir bilince ait kavramlardır; fiziksel dünyada bir karşılıkları yoktur ama doğru olduklarını biliriz. Kısacası nörobilimin bize tarif ettiği bir beyin durumundan evrensel nitelikli bir mantık kuralına geçmek mümkün değildir. Bir beyin durumu bir mantık kuralının doğru olduğuna dayanak sağlamaz. Nöro-kimyasal bir olayın tarifi başka, bir çelişmezlik ilkesi başka şeydir.

Mantığın kesin doğruluğuna duyduğumuz inancı mantık dışında kalan bir açıklama ile temellendiremeyiz. Nagel, bu gerçeğe ilişkin güzel bir örnek verir: Biri "Matematik öğretmenine aşık olduğun için $2+2=4$ 'ün doğru olduğuna inanıyorsun" dese bu size inandırıcı gelir mi? Diyelim ki öğretmenime aşığım ve söylediği her şeyin kesinlikle doğru olduğuna inanıyorum, bu inanç $2+2=4$ 'ün doğruluğunun bir ispatı değildir. Basit bir mantık kuralını düşünelim: "Bir önerme hem doğru hem yanlış olamaz"; bu kuralın kişiden kişiye ya da toplumdan topluma değişebileceğini düşünebilir miyiz?⁸² Ya da bu kuralın doğru olup

⁸¹ A. J. Ayer ve G. E. Moore, olgusal herhangi bir önerme ya da önermeler dizisinden dedüksiyona doğru, iyi, gerçek gibi değerlere geçmenin imkânsız olduğunu söylerler, çünkü aralarında mantıki bir kopukluk vardır. Bkz. Recep Kılıç, "Olgu Ve Değer Problemi", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV (Ankara, 1996), s. 363-369.

⁸² Elbette insanların kavrayış hızı, eğitimi, psikolojik özellikleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle pek çok mantık kuralını anlamakta ve uygulamakta zorluk çekebilirler ama bu farklılıklar mantık ve matematiğin kesinliğine gölge düşürmemektedir.

olmadığını anlayabilmek için nasıl edinildiğine dair psikolojik, zihinsel ya da nörolojik bir tahlil yapmak gerekir mi? Elbette hayır. Bu kuralı ilk kez duyan biri dahi doğru olduğuna hükmedecektir.⁸³ Mantıksal ve matematiksel örneklerle, diğer türden düşünce şekillerini yan yana koysak, mantık ve matematiğin daima kendi standartlarına bağlı olduğunu diğer düşünce tarzları gibi psikolojik bir tahlilin nesnesi olamayacağını anlıyoruz.

Mantık kurallarının diğer düşünceler üzerinde bir egemenliği vardır. Öyle ki mantıksal düşüncenin kendisi, onun hakkındaki - psikolojik fenomenler olarak kabul edilen- tüm düşüncelere hâkimdir. Akıl, mantık kurallarının dışına çıkarak onları sorgulayamaz. Mantığın hakim olmadığı bir düşünce alanı yoktur ki insan onu varsaymadan akıl yürütebilsin. Düşüncelerimizin doğru olup olmadığını her açıdan eleştirebilir, onlardan şüphe edebiliriz; ama bunu, önermeleri kuran, çıkarsamalar yapan, inançları inşa eden mantığın dışına çıkarak yapamayız, mantığın sınırlarından dışarı çıkmak imkânsızdır. Dolayısıyla mantığı bilimsel yoldan açıklamak mümkün değildir. Çünkü bu bilgi türü bile değişebilir, yanlışlanabilir. Buna rağmen mantık kurallarının doğruluğundan asla vazgeçemeyiz.⁸⁴

Bu açıdan bakıldığında fizik ve mantık kuralları arasında mahiyet farkı vardır. Mantık kuralları, fizik yasalarının bambaşka olduğu ve fiziksel nesnelere var olmadığı evrenler de dâhil tüm mümkün evrenlerde geçerlidir. Ama fizik kanunlarının başka evrenlerde değişebileceğini söylemek mümkündür. Mesela yerçekiminin olmadığı bir evren varsayabiliriz ama $2+2=4$ 'ün geçerli olmadığı bir dünya hayal edemeyiz. İstanbul, Melbourne ya da Alaska'da mantıksal tutarsızlık doğru olmadığı gibi, başka galaksilerde ya da mümkün dünyalarda da öyledir. Mantıksal olarak insan aksini düşünemez. Bu nedenle mantık kuralları fiziki evrenimizi aşkın kurallardır; zaman ve mekâna göre değişmez. Bu açıdan fizik ve mantık kuralları kökten farklıdır. Mantık kurallarının gerçekliğini kabul etmek, fiziksel olmayan, zaman ve mekân üstü bir gerçekliği kabul ettiğimizin göstergesidir.⁸⁵ Bu ise natüralizm açısından bakıldığında anlaşılabilir ve kabul edilemez bir koşuldur.

Mantık, materyalistlerin dediği gibi sadece düşüncelerin birbirleri ile ilişkisi ise, nasıl olur da bir insanın beyninde meydana gelen düşünceler arasındaki ilişki, tüm zaman ve mekânlarda ortaya çıkan düşünceler üzerinde bir otorite kurabilir?⁸⁶ Bir zihinden geçen mantıksal düşüncenin diğer tüm akılları da bağlayan evrensel bir kuşatıcılığı vardır.⁸⁷ Mesela P'ye inanırız ve P doğru olduğu için P'nin Q'yu

⁸³ Thomas Nagel, *The Last Word*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1997), s. 56.

⁸⁴ Nagel, *The Last Word*, s. 55-66. Nagel'a göre psikolojik, antropolojik, rölâivist, evrimsel, bilimsel v.b. her açıklama zaten mantığa dayandığı için ondan bağımsız bir şekilde, ona neden güvendiğimizi açıklayamaz.

⁸⁵ Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, (8. bs., İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2015), s. 157-158.

⁸⁶ Reppert, C. S. *Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, s. 94-95.

⁸⁷ Nagel, *The Last Word*, s. 55.

gerektirdiğine ve bu nedenle Q'nun da "doğru olması gerektiğine" inanırız. Tüm akıllarda bu inanca yol açan gerçeklik ne olabilir? Bir natüralist için kabul edilmesi en zor şey, bir akıl yürütme tarzı ya da düşünme metodunun doğruluğuna, bir zihinden bağımsız mantık kurallarının karar vermesidir.⁸⁸ Materyalizm açısından sınırlı bir canlının, akıl yürütmek gibi lokal bir aktivitesinin, onu sınırsız sayıda evrensel doğruya ulaştırması imkânsız bir şey gibi görünmektedir.⁸⁹ Zaman ve mekân üstü bir gerçeklik nasıl olur da mekanik fiziksel sebeplerin etkisi altındaki beyinleri etkileyebilir? Reppert'e göre beynin fiziksel dünyadaki olaylara tabi olduğunu söylemek başka şey, bu fiziksel sistemin gerçekte tüm olup bitenin farkında olması, bir şeyin yalnızca "öyle olduğunu" değil "öyle olması gerektiğini" de bilmesi başka şeydir.⁹⁰

Mantık ve matematiği, natüralistler gibi sadece doğanın bir ürünü olarak görürsek, biyolojik ve psikolojik fenomenlerle baş başa kalırız. Bu da elimizde sadece, mantıktan daha kesin olmayan düşünceler kalıyor demektir. Kesinliğinden hiç şüphe etmediğimiz gerçekleri, kesinliğinden şüphe ettiklerimizle nasıl temellendirebiliriz? Bu yine mantıksal olarak mümkün değildir. Mantıksal doğrular, insanlar onları düşünse de düşünemese de doğrudur. Mantık yürütmek birinci şahıs tarafından yapılır ve birinci şahıs tarafından gözlemlenir ama onun perspektifine bağlı değildir. Bu nedenle rasyonel düşünce birinci şahsın üzerinde olan bir düşüncedir. Mantık yürütmek, zihinsel bir olay olsa da mantıksal doğrular zihinsel ya da fiziksel kapasitemizden bağımsızdır.⁹¹ Dolayısıyla natüralizm, mantığı, mantık dışı doğal nedenlerle açıklamaya çalıştığı müddetçe hataya düşecektir. Mantığı, nörolojik olaylar gibi mantıktan yoksun nedenlere bağlayan bir düşünce kendini çürütecektir.

Biz fiziksel bir sistemden ibaretsek, fiziksel olaylar mantıksal açıdan doğru düşünce ürettiğinde farkında olsak da olmasak da mantık kurallarını takip etmiş olacağız, ama beynimizi yöneten fizik kanunları mantığa aykırı davranmamıza yol açarsa yanılacağız demektir. Böylece mantık kuralları, inançların meydana gelmesinde etkisiz kalmış olacak ve gerekçe-sonuç ilişkisinin, doğru inançların oluşmasında hiçbir rolü olmayacaktır. Bu nedenle tutarlı olmak isteyen bir natüralist, rasyonel bir inancın (mesela rasyonel bir görüş olduğunu savunduğu natüralizmin) mantık kurallarından bağımsız olduğunu iddia etmek zorunda kalacaktır. Bu ise mantıksal açıdan geçerli olmayacaktır.⁹²

Sonuç olarak şöyle bir argüman kurabiliriz:

1-Mantıksal doğrular mantık dışı nedenlerle temellendirilemez.

⁸⁸ Reppert, C. S. *Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, s. 81.

⁸⁹ Nagel, *The Last Word*, s. 70-74.

⁹⁰ Reppert, "The Argument From Reason", s. 380.

⁹¹ Nagel, *The Last Word*, s. 66-68.

⁹² Reppert, "The Argument from Reson", s. 379-380.

2-Mantıksal doğruları mantık dışı nedenlerle temellendiren bir argüman mantıksal açıdan geçersizdir.

3-Natüralizme göre mantıksal doğrular beyindeki fiziksel mekanik süreçlerin bir sonucudur.

4-Fiziksel mekanik bir süreç mantık dışı bir nedendir.

5-O halde natüralizm mantık dışı bir nedenle temellendirilmektedir.

6-Bu durumda natüralizm mantıksal açıdan geçersizdir.

Aklı, Doğaüstü Kişisel Bir Kaynağa Dayanarak Açıklamak Tutarlıdır

Görüldüğü üzere fiziksel bileşenlerden meydana gelmeyen akıl gibi zihinsel bir fenomenin, nasıl ve neden ortaya çıktığının açıklanması natüralizm açısından mümkün değildir. Fizikalist açıklamalardaki güçlüklerin farkına varan bazı filozoflar, zihinsel niteliklerin bugünün bilimsel paradigması içinde doğallaştırılmadığını, bu nedenle de “gizemli” ya da “anlaşılması çok güç” fenomenler olduğunu düşünürler. Mesela Searl, McGinn, Nagel ve Chalmers bu problemin üstesinden gelebilmek için zihne yönelik radikal bir bakış açısı geliştirilmesi gerektiğini savunurlar. Buna karşın teizm natüralizmden daha avantajlı bir konumdadır. Çünkü teizm, pek çok zihinsel gerçekliği basite indirgemeden ya da yok saymadan, olduğu gibi (yani bizim tecrübe ettiğimiz haliyle) kabul ederek, evrendeki sistemin yönelimsel ve kasıtlı bir sistem olduğunu söyler.⁹³ Böyle bir sistemin ise ancak kişisel bir ilk sebep ile açıklanması mantıklıdır.

Natüralistlere göre olaylar, fizik kanunlarının meydana getirdiği doğal zorunluluk ve tesadüfün sonucu olup teleolojik ya da gayesel bir sebebe dayanmaz. Fakat insanlar her zaman bir amaca dayalı açıklamalar yapar, eylemlerinin gerekçelerini söyler ve onları rasyonel sebeplerle temellendirirler. Bu, akıllı bir varlık olmanın getirdiği bir eğilimdir. Fiziksel dünyadaki mekanik açıklamalarla insanların dünyasındaki amaca dayalı açıklamalar farklıdır.⁹⁴ Swinburne’e göre tam bir bilimsel açıklama; nesnelerin kuvvetini, potansiyelini ve etkilerini içeren maddi bir açıklamadır. Eğer bu açıklama, inanç ve amaç gibi etkenleri de içerirse kişisel bir açıklama olur. Mesela bir dinamit, sahip olduğu niteliklerden dolayı belli bir sıcaklık-basınç altında patlar. Dinamit aynı zamanda onu ateşleyebileceğine inanan ve ateşleme maksadı taşıyan bir insan tarafından ateşlenir. Bu insanın amacı da patlamanın sebeplerinden biridir. Dolayısıyla olayların meydana gelişinde nitelik ve güç açısından maddi bir açıklama; amaç ve yönelim açısından kişisel bir

⁹³ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 34-35.

⁹⁴ Reppert, C. S. *Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, s. 107-113.

açıklama vardır. Kişisel açıklama türü, dünya hakkında düşünürken kaçınılması imkânsız bir açıklamadır. Bu gerçeğe, insan eylemlerinde amaç ve inançların bir etkisi olmadığını söyleyerek itiraz eden materyalistler olsa da, normalde böyle düşünmeyiz.⁹⁵

Fiziksel ve kişisel açıklama etkileşim içindedir. Bazen biri diğerindeki faktörlerin varlığını ve işleyişini açıklar. Fizik, neden bir topun 20 metre yüksekten 2 saniye içinde düştüğünü, kişisel bir açıklama ise o topun neden oradan bırakıldığını açıklar. İnsanların inançları ve amaçları fiziksel faktörlerden etkilenebilir. İnançlarımızın oluşmasında ışığın gözümüze, ses dalgalarının kulağımıza gelmesi etkilidir ama ışık ışınlarının bir inanç oluşturma amacı yoktur. İnanç oluşturma süreci cansız nesnelere kuvvet ve etkileri açısından açıklanabilir ama bu bilgi yeterli değildir. Bir olay ortaya çıktığında, sadece o anda etkili olan faktörleri değil o faktörlere yol açan önceki sebepleri ve onların ilk kez nasıl ortaya çıktığını açıklayabilen bir teori isteriz. Mesela insanın; akıl, inanç ve amaç gibi özelliklere sahip olmasında etkili olan ilk sebebi bilmek isteriz. Bu sorunun cevabını ancak nihai bir açıklama olarak teizm verebilir.⁹⁶

Materyalizm, kişisel açıklamadaki tüm faktörlerin fiziksel olduğunu iddia eder; yani insanların inançlarının, beyinlerindeki mekanik süreçlerden ibaret olduğunu söyler. Bugünkü beyin durumu dünkiyle, dünki bir öncekiyle açıklanır ve bu açıklama böylece devam eder. Fakat bu açıklama zinciri mantıken bir yerde durmak zorunda olup sonsuza kadar devam edemez. Nihayetinde öyle özelliklere sahip bir şey ya da bir kişi olmalıdır ki her nesne ona dayanmalıdır.⁹⁷ Natüralizm doğüstü kişisel bir açıklamadan kaçmak için çok zorlamalı ve karmaşık bir yola girer. Akıl yürütmek gibi kökten farklı bir olayı, beyni meydana getiren sonsuz sayıda fiziksel durumun gücü ve etkileriyle izah etmeye çalışır. Her bir inanç, o anda beyinde gözlemlenen, elektrokimyasal durumlarla, o durumlar, atomlarla, atomlar onu meydana getiren parçacıklarla; dolayısıyla her şey, sayısız temel parçacığın ya da madde-enerji yığınının gücü ve etkisiyle açıklanır. Kılavuzsuz bir süreçte kendi kendilerine organize olan maddi organizasyonlar kendilerinde olmayan akıl gibi bir özellik göstermeye başlarlar. Böylesine karmaşık bir teori, açıklama yapmaktan çok açıklamayı imkânsız hale getirmektedir.⁹⁸

Aklı, akıldan yoksun sebeplere indirgeyerek, onu doğrudan tecrübe ettiğimizden farklı bir şekilde tanımlamak, akıl gerçeğini açıklamak değil ortaya çıkan sorunların ve kuşkuvarın üzerini örtmektir. Buna karşın aklın varlığını, doğüstü mutlak bir akılla açıklamak, en azından maddeyi, fiziksel parçacıklarla açıklamak kadar makuldür.⁹⁹ Akıl yürütmek öznel bir deneyim olduğu için ve fiziksel bir nesnede öznel deneyimin nasıl meydana geldiği fiziksel olarak açıklanamadığı için, bir

⁹⁵ Richard Swinburne, *Is There A God?*, (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 19-20.

⁹⁶ Swinburne, *Is There A God?*, s. 21-23.

⁹⁷ Swinburne, *Is There A God?*, s. 36-37.

⁹⁸ Swinburne, *Is There A God?*, s. 38-41.

⁹⁹ Reppert, C. S. *Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, s. 120-123.

kişisel açıklama gereklidir. Tanrı adını verdiğimiz sonsuz akıl sahibi kişi, aklın en sade, en kolay ve nihai kişisel açıklaması olabilir. Fiziksel izaha karşın, teizmin, evrende neden rasyonellik olduğunu Tanrı'nın rasyonelliğine dayanarak açıklaması mantıklı ve sade bir açıklamadır. Her şeyi varlığa getiren ilk sebep, tabiat kanunlarının işlenmesini sağladığı gibi insanın her an varlığını devam ettirir; onun akıl sahibi olmasının nihai sebebidir.¹⁰⁰

İnsanın rasyonel doğruları kolayca kavrayabilme yeteneğinin nasıl meydana geldiğini natüralist evrimci paradigma izah edemez. Çünkü hayatın ve üremenin devamını sağlamak için mantık kuralları gibi zorunlu doğruları bilmeye ihtiyaç yoktur. Adams'a göre,

“Eğer Tanrı, tabiatı gereği zorunlu doğruları biliyorsa ve bizi O yarattıysa, bizi zorunlu doğruların zorunlu olduğunu kavrayacak şekilde düzenlemiş olmalıdır. Böylece gerçek nesnelere hakkında zorunlu doğru ile o doğruya inancımız arasında nedensel bir ilişki olacaktır. Bu da inançlarımızın, ilgili nesnelere alakalı bağdaşmasını inanılmaz bir tesadüf ya da açıklanamayan bir gizem olmaktan çıkaracaktır.”¹⁰¹

Bu nedenle mantık kurallarını doğrudan kavramak, doğru ve yanlış ayrımı yapabilmek gibi fiziksel açıklama getirilemeyen, bu nedenle natüralizme göre izahı imkânsız olan özelliklerin neden var olduğunu teizm kolayca temellendirebilir.

Natüralizm, evrenin yapısında amaç ve yönelimsellik olmadığını iddia ettiği için, akıl denen fenomenin ortaya çıkamayacağını ima eder ve bize görünüşte buna inanmak için pek çok neden verir. Fakat aklın, evrenin temel gerçeği olduğu inkâr edilemez. Natüralizm için akıl, açıklanması imkânsız bir problemken teizme göre Tanrı'nın özünde olan bir niteliktir. Mantıklı düşünme, mantıksal ilişki kurabilme ve fiziksel etkilerden bağımsız olarak mantıklı olanı kavrayabilme yeteneği Tanrı'nın bize verdiği bir yetenektir. Bu nedenle akıl, bize natüralizme karşı teizmi tercih etmemiz için pek çok makul sebep sağlamaktadır.¹⁰²

Sonuç

Aklı, doğanın bir ürünü olarak tanımlayan ateist-materyalist zihin teorileri aklın varlığını ve akıl yürütmeyi açıklayamaz. Bununla birlikte akla duyduğumuz *a priori* güveni temelden sarsan pek çok problem ortaya çıkarır. Aklın kaynağını, akıl ve amaç sahibi bir Tasarımcı'dan değil, akıl ve amaçtan yoksun fiziksel sebeplerden aldığını savunan natüralistler, makalede dikkat çekilen problemlerden dolayı kendi iddialarını temellendiremezler.

¹⁰⁰ Swinburne, *Is There A God?*, s. 38-41.

¹⁰¹ Robert Merriheav Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, (New York: Oxford University Press, 1987), s.218.

¹⁰² Reppert, C. S. *Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, s. 123-128.

İnsanı planlanmamış bir evrimin ürünü olarak gören natüralistler, bu süreçte, akıl yürütürken başvurduğumuz bilişsel yeteneklerin adaptasyonu sağladıkları için seçtiklerini varsayarlar. Doğru inanç üreten canlıların başarılı eylemlerde bulunarak çevrelerine daha iyi adapte olduklarını, bu nedenle doğal seleksiyonun doğru inancın lehine işlediğini savunurlar. Planlanmamış bir evrimden beklenen, doğru inanç içeriğine sahip bir beyin değil çevreye uyum sağlayan bir beyindir. Aklın güvenilirliğinden şüphe edildiği anda tekrar aklı kullanarak onu temellendiremeyiz. Dolayısıyla planlanmamış bir evrim inancına dayalı tüm argümanların geçerliliği de tehlikeye düşer; çünkü onların doğruluğunu iddia edecek bir temel de kalmaz. Böylece bir natüralistin, hem aklının güvenilir olduğunu hem de inancının doğru olduğunu savunması mümkün değildir. Bu nedenle evrim inancı materyalist zihin teorileriyle birlikte düşünüldüğünde, natüralistlerin savunduğu tüm argümanlar için dolayısıyla natüralizm için de bir çürüten haline gelmektedir.

Evrenin nedensel olarak kapalı bir sistem olduğuna inanan natüralistler, maddi doğayı yaratan kişisel bir sebebi reddettikleri için aklın, fiziksel nedenselliğin bir sonucu olduğunu düşünürler. Beyin fiziksel bileşenlerden meydana geldiği için natüralistler akıl yürütme olayının beyinde gözlemlenen fiziksel olaylarla açıklanabileceğini, bu nedenle fiziksel izahın dışında bir açıklamaya gerek olmadığını iddia ederler. Fakat bu yaklaşım açıklama yapmaktan çok problem üretmektedir. Fiziksel sebep- sonuç ilişkisinden ibaret mekanik bir sistemde zihin durumlarının gayesellik, yönelimsellik gibi özellikleri açıklanamaz. Akıl yürütebilmek için şart olan zihin durumları, bilimsel gözlemlerle tespit edilemediği için eleyici materyalistler, inanç durumlarının ve zihinsel koşulların birer yanlı olduğunu söyleyerek onları elerler. Bu yaklaşım, aklın varlığını izah edemediği için hem kendisini hem natüralizmi çürütür.

Fizikalizme göre zihin durumları fizik durumlarını etkileyemez. Fakat bir çıkarsama yapabilmek için, birer zihin durumu olan önermeler arasında rasyonel bir ilişki olduğunu inkâr edemeyiz. Argümanlarımızın geçerli olduğunu savunabilmek için öncelikle böyle bir ilişkinin varlığını kabul etmek zorundayız. Bu ön kabulden sonra indirgemeci bir fizikalist bu ilişki türünün nasıl ortaya çıktığını açıklama sorumluluğunu üstlenmiş olur. Bu sorumluluğu üstlenen fizikalistlerin durumu eleyiciler kadar zordur, çünkü fiziksel nedenselliğin tek açıklama türü olduğu bir yaklaşım içine kökten farklı bir ilişki türü olan rasyonel nedenselliği yerleştirmek mümkün değildir.

Beyinde gözlemlenen nöral olaylar, akıl yürütme eyleminde gerçekleşen gerekçe-sonuç ilişkisinin bir açıklaması değildir. Rasyonel nedenler ve fiziksel nedenler birbirinden tamamen farklıdır. Fiziksel sebeplerin tek ve yeterli açıklama olduğunu düşünen natüralistler, rasyonel bir gerekçenin fiziksel açıklamasını yapamazlar. Bu durumda rasyonel bir gerekçenin varlığı izah edilemez. Fiziksel ve rasyonel nedenselliğin birbirine eşlik etmesi ve aralarında bir bağ olması da fizikalizm açısından beklenmeyen bir durumdur.

Bilişsel yetilerimiz sayesinde günlük hayattan en karmaşık bilimsel teorilere kadar pek çok alanda mantık yürüterek çeşitli inançlara ulaşırız. Bu inançların bizi doğru bilgiye ulaştıracağını düşünürüz. Bilim insanları deney ve gözlemden çok matematik ve mantığa bağımlıdır. Natüralistler de kendilerini savunurken ve teizmi eleştirirken mantıksal çıkarsamaya dayanırlar. Mantığın ise ampirik bilimlerle temellendirilemeyen koşulları vardır. Natüralistlerin savundukları zihin teorileri, rasyonel çıkarsamayı açıklayamamakta ve elemektedir. Bu da natüralizmin reddi için çok güçlü bir gerekçedir. Bilimsel çalışmayı mümkün kılan mantıksal ve matematiksel akıl yürütmenin zorunlu koşulları, tüm materyalist dünya görüşlerinin reddini gerektirmektedir.

Fiziksel evrende, aklın varlığını ve kaynağını izah etmek için izlenecek en tutarlı yaklaşım, teleolojik ve kişisel bir açıklama olan teizme başvurmak olacaktır. Akıl delili, evrenin dayandığı temel gerçeğin fiziksel değil rasyonel olduğunu ve bu gerçeği de ancak "önce akıl" tezine dayanan teizmin açıklayabildiğini göstermektedir. Bu argümana göre, akıl yürütebilmek için gereken *a priori* koşullar; ancak onun cinsinden bir kaynakla temellendirilebilir. Yani o kaynak rasyonel bir Yaratıcı olabilir. Bu sayede aklımıza neden güvendiğimiz de anlam kazanır. İnsan aklının evrenle ilgili birtakım doğru bilgiler verme kapasitesine sahip olduğu inancı, ancak teizm perspektifinden bakıldığında anlamlı ve savunulabilir.

Kaynakça

- Adams, Robert M., *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Alıcı, Tevfik, *Gerçek Bir Yanılsama Bilinç*, İstanbul: Metis, 2014.
- Allison, Henry E, "Kant's Refutation of Materialism", *The Monist, Kant's Critical Philosophy*, 72/2 (1989): 190-208.
- Alston, William P. v.dğr., *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca&London: Cornell University Press, 2002.
- Armstrong, David M., "Naturalism, Materialism and First Philosophy", *Philosophia*, 8/2-3 (1978).
- Baker, Lynne R, "Are Beliefs Brain States?", *Explaining Beliefs, Lynne Ruder Baker and Her Critics*, ed. Anthonie Meijers, Stanford: CSLI Publications, 2001.
- Balfour, Arthur J., *The Foundations of Belief: Being Notes Introductory To The Study Of Theology*, New York: Longmans, 1906.
- Bassham, Gregory, "Introduction: Oxford's Bonny Apologist", *C.S. Lewis's Christian Apologetics*, Leiden, Boston: Brill Rodopi, 2015.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, <http://www.ekitapcilar.com/ahmet-cevizci-felsefe-tarihi-thalesten-baudrillarda/> (erişim: 14 Ekim 2016).
- Chalmers, David J., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, New

- York, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Churchland, Patricia S., "Epistemology in the Age of Neuroscience," *The Journal of Philosophy*, 84/10 (1987): 544-553.
- Churchland, Paul M., "On the Ontological Status of Observables", *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge, Mass.: MIT/Bradford, 1990.
- Churchland, Paul M., *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- Churchland, Paul M., *Madde ve Bilinç*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Collins, Robin, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman v.dğr., çev. Fehrullah Terkan, 12. bs., İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Darwin, C., "Letter to William Graham, Down, July 3, 1881", *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, ed. Francis Darwin, London: John Murray, Albermarle Street, 1887.
- Dennett, Daniel C., *Darwin'in Tehlikeli Fikri*, çev. Aybey Eper, Bahar Kılıç, İstanbul: Alfa Bilim, 2011.
- Dennett, Daniel C., *The Intentional Stance*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- Fales, Evan, "Darwin's Doubt, Calvin's Calvary", *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, New York: Cornell University Press, 2002.
- Flew, Antony, "The Third Maxim", *The Rationalist Annual*, 72 (1955): 64.
- Fodor, Jerry, "Making Mind Matter More", *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge: MIT Press, 1990.
- Fodor, Jerry, "Is Science Biologically Possible?", *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, New York: Cornell University Press, 2002.
- Garvey, Brain, *Philosophy of Biology*, Stocksfield: Acumen, 2007.
- Grant, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, UK: Cambridge University Press, 2001.
- Goetz, Stewart - Taliaferro, Charles, *Naturalism*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008.
- Hasker, William, "The Transcendental Refutation Of Determinism", *The Southern Journal of Philosophy*, U.S.A: Memphis State University, 11/ 3 (1973): 175-183.
- Hasker, William, *Emergent Self*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- Inwagen, Peter V., "C.S. Lewis's Argument Against Naturalism", *Res Philosophica*, 90/1 (2013): 113-124.

- İbni Sina, *Metafizik*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbni Sina, *Fizik*, çev. M. Macit, F. Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Johnson, D. Kyle, "The Argument From Reason: Lewis's Fundamental Mistakes", *C.S. Lewis's Christian Apologetics: Pro And Con*, ed. Gregory Bassham, Leiden, Boston: Brill Rodopi, 2015.
- Jordan, James, "Determinism's Dilemma", *The Review of Metaphysics*, 23/1 (1969): 48-66.
- Kılıç, Recep, "Olgu Ve Değer Problemi", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV (Ankara, 1996): 363-369.
- Lennox, John C., *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Levine, Joseph, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Lewis, C. S., *Miracles*, London: Collins, 2012.
- Lewis, C. S., "The empty universe", *Present Concerns*, ed. W. Hopper, San Diego, CA: Harcourt Brace, 1986.
- Lewis, C. S., "De Futilitate", *Christian Reflections*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1967.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1992.
- Lovell, Steven, J. J., "C. S. Lewis' Case Against Naturalism" http://myweb.tiscali.co.uk/annotations/content/csl_vs_naturalism.pdf (erişim: 18 Kasım 2016).
- McGinn, Colin, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, New York: Basic Books, 1999.
- Moreland, J. P., "God and the Argument from Mind", *Scaling the Secular City*, Grand Rapids, Mich.: Baker, 1987.
- Moreland, J. P., "The Argument From Consciousness", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W. Lane Craig v. dğr., İngiltere: Wiley-Blackwell Publishing, 2009.
- Moser, Paul K. - Yandell, David, "Farewell to Philosophical Naturalism", *Naturalism and A Critical Analysis*, ed. William Lane Craig v.dğr., New York: Routledge, 2001.
- Nagel, Thomas, *Zihin ve Evren, Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlıştır*, çev. Özge Çağlar Aksoy, İstanbul: Jaguar Kitap, 2015.
- Nagel, Thomas, *The Last Word*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1997.

- Papineau, David, "Naturalism" *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/> (erişim: 8 Kasım 2016).
- Paton, H. James, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, 5th ed., London: Hutchinson, 1965.
- Plantinga, Alvin, "Theism, Atheism, and Rationality" https://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/theism_atheism_and_rationality.pdf (erişim: 2 Kasım 2016).
- Plantinga, Alvin, "Introduction", *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, New York: Cornell University Press, 2002.
- Plantinga, Alvin, "Reply to Beilby's Cohorts", *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, New York: Cornell University Press, 2002.
- Plantinga, Alvin, "Natürallizme Karşı Evrimsel Argüman", *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman v.dğr., çev. Fehrullah Terkan, 12. bs., İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Quine, W. V. O., *Word and Object*, New Edition, Cambridge: MIT Press, 1960.
- Ramachandran, V. S., "İnsanın Evriminde İleriye Doğru Bürük Sıçramanın İtici Gücü Olarak Ayna Nöronlar ve Taklit Yoluyla Öğrenme", *Zihin*, ed. John Brockman, çev. Beyza Bilal, Zeynep Gül, İstanbul: Alfa, 2013.
- Ramsey, William, "Naturalism Defended", *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, ed. James Beilby, New York: Cornell University Press, 2002.
- Reppert, Victor, *C. S. Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, Illinois: InterVarsity Press, 2003.
- Reppert, Victor, "Eliminative Materialism, Cognitive Suicide, And Begging The Question", *Metaphilosophy*, 23/4 (1992): 378-392.
- Reppert, Victor, "The Argument From Reason", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W. Lane Craig v.dğr., İngiltere: Wiley-Blackwell Publishing, 2009.
- Ruse, Michael, *Can a Darwinian Be a Christian?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind 60th Anniversary Edition*, London and New York: Routledge, 2009.
- Searl, John R., *Zihin Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Tural, 2. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Searl, John R., "Minds, Brains, and Programs", *Behavioral and Brain Science*, 3/3 (1980): 417-457.
- Smart, John J. C., *Between Science and Philosophy*, New York: Random House, 1968.

- Strobel, Lee, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Swinburne, Richard, *Is There a God?*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Taliaferro, Charles, "Naturalism and the Mind", *Naturalism: A Critical Analysis*, ed. William Lane Craig v.dğr., London: Routledge, 2001.
- Taslaman, Caner, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, 8. bs., İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Taslaman, Caner, "Arzu Delili: Arzulardan Allah'a Ulaşmak", *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman v.dğr., 12. bs., İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Thiselton, Anthony C., *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: Oneworld, 2002.
- Williams, Raymond, *Anahtar Sözcükler, Kültür ve Toplumun Sözvarlığı*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim, 2007.
- Yalowitz, Steven, "Anomalous Monism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/anomalous-monism/> (erişim: 13 Nisan 2017).



MÜTEKADDİMİN KELÂM DÖNEMİ Şİİ KAYNAKLARDA BEDÂ-LEVH-İ MAHFÛZ İLİŞKİSİ

Fehmi SOĞUKOĞLU
Dr., Gaziantep Ü.

<http://fehmisogukoglu@gantep.edu.tr>
orcid.org/0000-0001-8994-630X

Öz

Şia içerisinde ortaya çıkan bedâ inancıyla ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bunlardan birisi de bedânın levh-i mahfûzdaki bir değişimin ifadesi olmasıdır. Allah'ın ilminin mahlûkata aksettiği alan şeklinde tasavvur edilen levh-i mahfûzun değişme durumu bedâ olarak nitelendirilebilmektedir. Levh-i mahfûz'dan bilgi alan peygamber veya imamın bildirdiği bir haberin aksi çıkması durumunda; peygamber veya imam yanlış bir aktarım yapmış olmayıp, levh-i mahfûz'da bir değişim olmaktadır. Bu düşünce müteahhirin bazı şiîler tarafından açıkta dile getirilir. Bu bakış açısı şiî düşüncenin iç dinamiklerine aykırı olmasa da bu fikrin mütekaddimîn şiî kaynaklardaki varlığı tartışmalıdır. Bu makalede mütekaddimîn kelâm döneminde Şia kaynaklarında bedâ-levh-i mahfûz ilişkisinin kurulup-kurulmadığı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Bedâ, Levh-i mahfûz, Şia.

THE RELATION BETWEEN BEDA - LEVH-I MAHFUZ IN EARLY SHIITE SOURCES

Abstract

According to Shia the belief of bedâ is true but there are different ideas about it. One of them is that there is a change in Lawh al-mahfûz. Bedâ can be described as the change in Lawh al-mahfûz which is conceived as the area where Allah's knowledge reflects on the creatures. If the information provided by prophet or imam, who received those from the Levh al-mahfûz, is wrong; it means that there is a change in the Levh al-mahfûz, so the prophet or imam didn't misinform others intentionally. This thought is clearly manifested by some of the late Shia. Although this point of view does not contradict the internal dynamics of Shia thoughts, its existence in the early Shia sources is controversial. In this article, it will be examined that if the early Shia sources established a relation between bedâ and Levh al-mahfûz or not, during the period of kalam.

Key words: Bedâ, Lawh al-Mahfûz, Shia.

Atf: Fehmi Soğukoğlu, "Mütekaddimîn Kelâm Dönemi Şîî Kaynaklarda Bedâ-Levh-İ Mahfûz İlişkisi", *KADER*, 15/2 (2017), 390-401.

Bedâ

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet düşüncesinde yeri olmayan bedâ, şîî literatüründe kullanılan bir terimdir. Kelime kökeni olarak "ortaya çıktı" anlamına gelen Arapça bedâ "بدأ" fiilinden türer.¹ Kur'ân-ı Kerîm'de altı âyette sözlük anlamıyla zikredilir.² Ragıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu kelimeyi "bir şeyin açıkça görünmesi" olarak aktarmakta ve bedevî kelimesinin de bu kökten geldiğini vurgulamaktadır.³

Bedâ, terim anlamıyla ilk olarak Muhtar es-Sakafî (ö. 67/687)'nin Emevîlerle mücadelesinde ortaya çıkmıştır.⁴ Taberî (ö. 310/923)'nin aktardığına göre; Muhtar'ın ordusunda yer alan Abdullah b. Avf, Abdullah b. Şerîk'i ilâhî takdir çerçevesinde galibiyetle müjdelemiştir. Ancak savaş kaybedilmiştir. Bu durumda Abdullah b. Avf "Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i mahfûz) O'nun yanındadır."⁵ âyetini okumuştur.⁶ Nevbahtî (ö. 300/912) konuyla ilgili benzer bir hadiseyi şöyle aktarır: Ebu'l-Hattâb Abbâsîlerin Kûfe'deki vâîlilerinden İsbâ b. Mûsâ'yla savaşa girince mensuplarını zaferle müjdelemiştir. Savaş kaybedilince de "Ben ne yapayım bedâ oldu" demiştir.⁷ Aynı durum Muhtar es-Sakafîye de atfedilir.⁸ Bu üç şahsiyet Emevîlere muhalif ve şîî karakterli olsa da, bu kimseler İmâmîyye tarafından önemsenmemiştir. Bu yüzden birçok araştırmacı bedâ inancının Şîa açısından önemini Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765)'la ilişkilendirmiştir. Onlara göre İmam Ca'fer oğlu İsmâil (ö. 138/755-56)'in kendisinden sonra imam olacağını söylemiş, ancak İsmâil ondan önce vefat edince, o bu durumu bedâ inancıyla açıklamıştır.⁹

Şîa mezhebinde bedâ inancı yukarıdaki aktarımlara ilave olarak birçok rivayet ekseninde de oluşur. Ancak buna yüklenen anlam tarihsel seyir içerisinde değişim göstermektedir. Bedâ inancını yukarıdaki rivayetlerde geçtiği şekliyle kabul eden Hişam b. Hakem (ö. 179/795)'e göre Allah Teâlâ'nın bilgisinde değişim olması mümkündür. Bedâ da tam olarak bunu ifade etmektedir ki bazı rivayetlerde geçen hususlar bunu doğrular niteliktedir. Aslında bedâyı önemli bir inanç yapan da Hişam'ın bu düşüncesidir. Onu bu görüşe iten temel etken ise, imâmet doktrindir. Buna göre mâsum imamın vereceği haberler kesin olarak ilâhî menşelidir. Onun verdiği bir haberin aksi çıkması durumu ise imamdandır kaynaklanmaz. Nitekim o

¹ Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, I, (Beirut: Dârü Sâdir, ty), s. 234.

² ez-Zümer 39/47,48; el-Câsiye 45/33; el-En'am 6/29; Yûsuf 12/35; el-A'râf 7/22.

³ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed el-Keylânî, (yy, ty), s. 40.

⁴ Hasan Abdülsâtir, *Nazariyyetü'l-bedâ*, (yy: Müessesetü'l-urveti'l-vuskâ, ty), s. 55.

⁵ er-Ra'd 13/39.

⁶ Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, (Beirut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995), III, s. 489.

⁷ Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, (Kahire: Dârü'r-Reşâd, 1992), s. 80; Hasan Abdülsâtir, *Nazariyyetü'l-bedâ*, s. 56.

⁸ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn* (Beirut: Âlemu'l-kütüb, 1983), s. 30; Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, Tah. Emir Ali Mehnâ, (Beirut: Dârü'l-ma'rife, 1993), I, s. 171-172.

⁹ Avni İlhan, "Bedâ" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, s. 290.

sadece kendisine bildirileni aktarıcı durumdadır. Hişam b. Hakem tarafından ileri sürülen bu düşüncenin imamlar tarafından savunulduğuna dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bilakis şîi kaynaklarda imamlara isnad edilen görüşlerde Hişam'ın bu düşüncesinin bizzat imamlar tarafından şiddetle tenkit edildiği görülür. Konuyla ilgili olarak Sadûk (ö. 381/991), Ca'fer-i Sâdık'tan şöyle bir rivayet aktarır: "Her kim Allah'ın dün bilmediği bir şeyi bugün bedâ olarak bildi derse ben ondan beriyim."¹⁰

Şîi kelâmcıların bedâya önem verdiği görülmektedir. Bunun sebebinin şîi vasatta bedâ düşüncesinin yaygınlığı olmalıdır. Onlarda bedânın olmadığını ispat etmeye yönelik bir tutum görülmez. Ancak yanlış bedâ anlayışına karşı Allah Teâlâ'nın ilminin her şeyi kapsadığı ve bedânın onun ilminde bir değişikliğe neden olmadığı noktasında önemli çaba gösterirler.

Şîa kelâmında bedâ anlayışının olgunlaşmasında Kuleynî (ö. 329/941)'nin rivayetlerinin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. O, bu konuyla ilgili Kâfî'de bir bâb açmıştır. Kendisinden sonra gelen kelâmcılar da onun aktardığı bilgiler çerçevesinde konuyu açıklamışlardır.

Kuleynî'nin bedâyla ilgili aktarmış olduğu rivayetlerde temel hususlar şunlardır:

1. Bedâ kesin olarak imamlar tarafından kabul edilmiştir. Kuleynî el-Kâfî'de bu konuda bâb açarak konuyu derinlemesine inceler.¹¹
2. Bedâ Allah Teâlâ'yı methetmekte ve bu konuda "Allah Teâlâ bedâyla övüldüğü kadar hiçbir şeyle övülmedi" rivayetine yer vermektedir.¹²
3. Bedâ bütün peygamberler tarafından kabul edilmiştir. Konuyla ilgili olarak Ca'fer-i Sâdık'tan şu rivâyet nakledilir: Hiçbir peygamber Allah Teâlâ hakkında şu beş hususu ikrar etmeden nebî olmadı: Bedâ, Meşîet, Sucûd, Ubûdiyyet ve Tâat.¹³
4. Bedâ Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik anlamına gelmez. Bu konuda şöyle bir rivayet zikredilir: "Mansûr b. Hâzım dedi ki: Ebû Abdullah'a, bugün Allah Teâlâ'nın dün ilminde olmayan bir şey vuku bulur mu? O, buna cevaben dedi ki: Bunu söyleyene Allah lanet etsin. Dedim ki: Peki geçmişte olan ve bundan sonra olacak bütün hadiseler Allah Teâlâ'nın ilminde midir? Dedi ki: Elbette henüz mahlûkatı yaratmadan önce öyleydi." Ayrıca "Allah Teâlâ'nın yaptığı bedâ bilgisizlikten kaynaklanmaz." rivayetine yer verir.¹⁴

Kuleynî'den sonra gelen İmâmiyye mensuplarının bedâ hakkındaki düşünceleri onun aktardığı esaslar çerçevesinde gelişmiştir. Bu bağlamda şîi kelâmcılar bedâyı

¹⁰ Şeyh Sadûk, *Musannefâtü Şeyh Sadûk*, (Kum: Dârü'l-Müctebâ, 2008), s. 48.

¹¹ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, (Beyrut: Dârü't-teâruf, 1990), I, s. 194.

¹² Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, s. 197.

¹³ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, s. 199.

¹⁴ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, s. 198-199.

Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik olmadığı noktasını vurgulayarak yorumlamışlardır. Sadûk, Ca'fer-i Sâdık'a oğlu İsmâil konusunda isnad edilen bedâ sözünü Allah'ın daha önce bilmediği bir hususu bilmesi olarak yorumlanmasına şiddetle karşı çıkarak, böyle söyleyen kimseleri tekfir eder.¹⁵ O, bedânın anlamını açıklama noktasında, Yahudilerin Allah Teâlâ'nın âlemi yarattıktan sonra dinlenmeye çekildiğine inandıklarını, Müslümanların ise "Allah Teâlâ'nın her an bir iş içinde" olduğuna iman ettiklerini bildirir. Bu bağlamda Sadûk Allah Teâlâ'nın öldürmesi, diriltmesi, yaratması, rızık vermesi gibi fiili sıfatlarını bedâ olarak görmektedir.¹⁶

Usûlî geleneğin öncüsü Müfîd (ö. 413/1022) ise bedâyı "Vukûu beklenmeyen hususlardaki Allah'ın fiili" olarak tarif etmektedir.¹⁷ O, bedânın Allah Teâlâ'ya nisbetinin semâî olduğunu kabul eder. Bu bağlamda konu hakkındaki rivayetlerden yola çıkarak bu inancı Allah Teâlâ için ispat ettiğini belirtir. Ona göre ilgili rivayetler olmasa dahi bedâ, Allah Teâlâ'ya akıl cihetiyle de nispet edilebilirdi.¹⁸

Şeyh Müfîd kendisinin bedâ anlayışının bütün Müslümanlarca kabul edildiğini söyler.¹⁹ O, şîî olmayan kimselerin bedâyı sadece ismen reddettiklerini, mana itibarıyla kabul ettiklerini savunur. Onun bu söylemi yapmış olduğu tanım çerçevesinde doğru kabul edilebilir. Nitekim bütün Müslümanlar Allah Teâlâ'nın vukuu beklenmeyen bir olayı yaratabileceği hususunda hemfikirdir.

Şerif Mürtezâ (ö. 436/1044) ise bedâyı âhâd haberlerle geliyor olması sebebiyle reddeder. Ona göre bedâ, ancak nesih anlamında kullanılırsa doğru kabul edilir.²⁰

Bedâ inancı ilk ortaya çıkışında Allah Teâlâ'nın ilminde olan bir değişimi andırırsa da, zamanla şîî kelâmcılar tarafından Allah Teâlâ'nın fiilleriyle alakalı bir zemine çekilir. Bu bağlamda bedâyı nesihle de ilişkilendirdikleri görülür.

Nesih konusunun Allah Teâlâ'nın ilmiyle ilgili bir değişikliğe sebep olacağı düşüncesine kelâmcılar arasında rastlanmaz. Ancak, Yahudilerin kendi kitaplarının hükmünün nesh olması durumunun Allah'ın bilgisinde değişikliğe neden olacağını öne sürerek neshe karşı çıktıkları görülmektedir. Onların bu düşüncesi yerinde değildir. Nitekim Tevrat'ta dahi Allah Teâlâ'nın daha önceden emrettiği hususlarda zaman ve şartlara göre değişiklik yaptığı bildirilir. Hz. Âdem'in kız ve erkek

¹⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*, Tah. Hüseyin el-A'lemî, (Beyrut: Muessesetü'l-a'lemî, 1991), s. 75.

¹⁶ Sadûk, *Musannefâtü Şeyh Sadûk*, (Kum: Dârü'l-Müctebâ, 2008), s. 47.

¹⁷ Şeyh Müfîd, *Tashîhü İ'tikâdi'l-İmamiyye*, (Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh Müfîd, h.1413), s. 67.

¹⁸ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, (Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh Müfîd, h.1413), s. 80.

¹⁹ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 80.

²⁰ Şerif Mürtezâ, *Resâilü'l-Murtezâ*, (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-kerîm, 2000), I, s. 117.

çocukları birbirleriyle evlenmelerine izin verilmişken, Tevrat'ta bunun yasaklanması bu durumun örneklerindedir.²¹

Nesihle bedâ konusu birbirlerine yakın bir anlamı ifade eder. Bu bağlamda Şeyh Sadûk bedâ hakkında konuşurken nesihle aynı anlama gelen açıklamalarda bulunur. O, bu konuda şunları kaydeder: "Beda: Bir şeyi emretmesi sonra nehyetmesidir. Ya da nehyedip sonra emretmesidir." O, bu duruma şeriatlerin neshi ve kiblenin değişmesini örnek gösterir.²² Şeyh Müfid de Sadûk'un yolundan giderek nesihle bedâyı aynı fikri yapı içerisinde değerlendirmektedir ve bütün müslümanların nesih hakkında söyledikleri şeylerin bedâ için de geçerli olduğunu savunmaktadır.²³

Şîa'nın bedâ konusunda ortaya koyduğu deliller aynı zamanda neshin meşrûiyetine ait delillerdir. Bu bağlamda "Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır."²⁴ âyeti gerek bedânın gerekse neshin delili olarak zikredilmektedir.

Şîi kelâmcılardan Sadûk, Müfid ve özellikle de Mürtezâ bedâyı nesih anlamında kabul eder. Şîa'nın bu büyük kelâmcıları ve onlardan önce olan Kuleynî ve imamlardan gelen rivayetler tümüyle Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik anlamındaki bedâyı kabul etmemesine rağmen mezhep içerisinde bu durumun itikadî bir boyutta tartışılıyor olmasında Hişam b. Hakem ve o dönemde yaşayan şîi toplumun inançlarının önemli bir yeri vardır. Nitekim Ehl-i sünnet ve şîi vasattaki bedâ algısı Allah Teâlâ'nın ilminin değişikliğe uğradığı noktasındadır. Eş'arî (ö. 324/935-36), Makâlât'ında bu konuya değinerek o dönemdeki şîi toplumun bedâ konusunda üç görüş içerisinde olduğu bilgisini aktarır. Buna göre birinci görüşte olanlar Allah Teâlâ'nın ilminde olan bir husus henüz insanlara bildirilmemişse, Allah Teâlâ bunu değiştirebilir anlamında bedâ olabilir. İkinci görüşe göre insanlar bilse de bilmese de Allah Teâlâ'nın hükmünde değişiklik anlamında bedâ olabilir. Üçüncü görüşe göre ise Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamında bir bedâ olamaz.²⁵ Bu son görüşü Mürtezâ açıkça dile getirir. Ancak dönemle ilgili bilgilerden diğer görüşlerin daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî, bizzat Hasan b. Muhammed b. Cumhur adındaki şîi âlimle konuyu görüştüğünü ve onun birinci görüşte olduğunu nakletmiştir.²⁶

Tarihsel süreçte Şîa'ya atfedilen Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamındaki bedâ inancı şîi toplum içerisinde yer bulmuşsa da, Hişam b. Hakem gibi erken dönem şahsiyetleri dışında şîi kelâmcılar tarafından kabul görmemiştir. Bedâ yukarıda izah edildiği tarzda "vukuu beklenmeyen olay" veya "nesih" anlamında kabul edilirse,

²¹ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 579-580; Ayrıca bkz. Taberî, *Câmîü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, X, s. 207.

²² Şeyh Sadûk, *Kitabü't-tevhîd*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, h.1387), s. 336.

²³ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 80.

²⁴ Ra'd 13/39.

²⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (Beyrut: 1980), s. 39.

²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 39.

bu konuda Ehl-i sünnet ve şii kelâmcılar arasında bedâ ismini kullanmaktan başka bir farklılık gözlenmez ve her iki ekole göre de Allah Teâlâ'nın ilminde herhangi bir değişim olmaz.

Levh-i mahfûz ve Değişebilirliği Problemi

Levh-i mahfûz "bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap" olarak kabul edilmektedir.²⁷ İlâhî bilgiden burada yazılı olduğu varsayıldığında burada oluşacak bir değişim Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamına geleceğinden levh-i mahfûzun mahiyeti ilâhî bilgi açısından önemli bir konudur.

Köken itibarıyla levh ve mahfûz kelimeleri Arapça'dır. Levh; yazı tahtası, yazı yazmak için kullanılan düzgün yüzey anlamına gelirken, mahfûz; korunmuş demektir. Bu bağlamda "levh-i mahfûz" terkîbi "korunmuş yazı levhâsı" anlamına gelmektedir. Yusuf Şevki Yavuz, levh-i mahfûzun Kur'ân-ı Kerîm'de şu kavramlarla da zikredildiğini söyler: "kitâb"²⁸, "kitâb-ı mübîn"²⁹, "kitâb-ı meknûn"³⁰, "kitâb-ı mestûr"³¹, "ümmü'l-kitâb"³² bunlara ilâve olarak "imâm-ı mübîn"³³ ve zikir³⁴ kavramını da bunlara ekleyebiliriz.³⁵

Bu kavramların zikredildiği âyetlerden levh-i mahfûzla ilgili şu hususlar öne çıkar:

1. Levh-i mahfûz yazılmış bir kitaptır, ancak keyfiyeti meçhuldür.
2. Bu kitap kâinat yaratılmadan önce yazılmıştır.
3. Kur'ân-ı Kerîm ve kutsal kitaplar levh-i mahfûzda mevcuttur.
4. Bu kitapta kâinata olacak her hadise ayrıntılarıyla yazılmıştır.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfûz", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 151.

²⁸ el-En'âm 6/38: Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir. Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirilecekler.

²⁹ Yûnus 10/61: (Ey Muhammed!) Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne okursan oku ve (ey insanlar, sizler de) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona daldığımızda biz sizi mutlaka görürüz. Ne yerde, ne de gökte, zerre ağırlığınca, (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitaptadır.

³⁰ el-Vâkıâ 56/78: Korunmuş bir kitaptadır.

³¹ el-İsrâ 17/58: Ne kadar memleket varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk edeceğiz, ya da şiddetli bir azapla cezalandıracağız. İşte bu, Kitap'ta yazılmış bulunuyor.

³² er-Ra'd 13/39: Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap O'nun yanındadır.

³³ Yâsîn 36/12: Şüphesiz biz, ölüleri mutlaka diriltiriz. Onların yaptıklarını ve bıraktıkları eserlerini yazarız. Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfûz'da) bir bir kaydetmişizdir.

³⁴ el-Enbiyâ 21/105: Andolsun, Zikir'den (Levh-i Mahfûz) sonra Zebûr'da (Kutsal Kitaplar'da) da, "Yere muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır" diye yazmıştık.

³⁵ Yavuz, "Levh-i Mahfûz", 151.

5. Bu kitap koruma altındadır ve ona sadece arınanlar yaklaşabilir.

Levh-i mahfûzla ilgili olduğu düşünülen âyetlerden yola çıkarak yapılan bu tespitlerin yanında, Allah Teâlâ'nın "Allah dilediğini siler, dilediğini silmez, kitâbın aslı (levh-i mahfûz) onun katındadır"³⁶ buyurması levh-i mahfûzdaki bazı hükümlerin silinebileceği, bir başka söylemle değişebileceği izlenimi vermektedir. Bu âyetin tefsirinde sahâbe döneminden itibaren çeşitli görüşlerin olduğu görülmektedir ve bu konuda birçok görüş ortaya konur. Bunlardan bazıları şunlardır: Birincisi: Levh-i mahfûzda kişinin başına gelecek her şey silinebilir, ancak şekavet ve saadet silinmez. İkinci görüşe göre ise âyette belirtilen iki kitap vardır. Birincisi mahv ve isbat kitabı ikincisi ise değişmesi mümkün olmayan ümmü'l-kitâb. Üçüncü görüşe göre Allah dilerse kişinin kaderinde olan herşeyi levh-i mahfûzdan siler. Dördüncü görüş: Levh-i mahfûzda bir değişiklik olmaz, mahv ve isbattan kasıt nesihdir. Beşincisi levh-i mahfûzda değişiklik olmaz, âyette kastedilen mahv ve ispât eceli gelen kişi ölür, gelmeyen kişi ise yaşar anlamındadır. Altıncısı: Levh-i mahfûzda bir değişiklik olmaz. Allah Teâlâ dilerse günahı bağışlar (mahv) veya bağışlamaz (isbat).³⁷ Bu görüşlerden ortaya çıkan sonuca göre levh-i mahfûzla veya kaderle ilgili değişikliğin olabilirliği ilk dönemden itibaren tartışılan, ihtilafli bir konudur.

Hadis literatüründen *Kütüb-i Sitte'*de levh-i mahfûz terkinine rastlanmasa da,³⁸ Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu'cemü's-Sağîr'*de İbn Abbâs'dan rivayet ettiği bir hadiste 'kâfirûn' suresinin Allah Teâlâ katından, levh-i mahfûzdan indirildiği bilgisine yer vermektedir.³⁹ Bu doğrultuda sahâbîler arasında bu sözcüğün kullanımının yaygın olmadığı söylenebilir. Ancak levh-i mahfûzla aynı anlama gelen diğer terimlerin gerek sahâbe ve gerekse tâbiîn döneminde yaygınca kullanıldığı görülür.⁴⁰

Hadis rivayetleri içerisinde levh-i mahfûzun hiç değişmeyeceği yönünde açık ifadelerin olmasıyla birlikte,⁴¹ bazı iyi amellerin kazâyı değiştirebileceği zikredilmektedir.⁴² Kazâ, levh-i mahfûzdaki bir yazgının oluş vakti olarak tanımlanır,⁴³ kazâdaki değişiklik levh-i mahfûzdaki değişim anlamına

³⁶ er-Ra'd 13/39.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), VI, s. 352-354; Taberî, *Câmiü'l-beyan an tefsiri'l-Kur'ân*, XXVI, s. 477-488.

³⁸ Yavuz, "Levh-i Mahfûz", 151.

³⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, Tah. Muhammed Şekûr (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), II, s. 44.

⁴⁰ Buhârî, "Kitâbü bed'i-halk", 1: "Hz. Peygamber buyurdu: Allah vardı, ondan gayrısı yoktu. Arşı su üzerindeydi. Zikirde her şeyi yazdı..."; Tirmizî, "Kitâbü'l-kader", 17: "Ümmü'l-kitâb nedir bilirmisin, Allah ve resulü daha iyi bilir dedim. Hz. Peygamber o Allah Teâlâ'nın semâvâtı ve arzı yaratmazdan önce yazdığı bir kitaptır..."

⁴¹ Buhârî, "Kitâbü'n-nikâh", 8: "Hz. Peygamber buyurdu, ey Ebû Hureyre kalem kurdu senin başına gelen gelir."; Tirmizî, "Sifatü'l-kıyâmet", 59: "Bil ki: bütün ümmet sana menfaat sağlamak için birleşse Allah Teâlâ'nın sana yazdığından başka bir fayda sağlayamaz..."

⁴² Tirmizî, "Kitâbü'l-kader", 6: "Hz. Peygamber: Kazâyı ancak dua geri çevirir. Ömrü ancak iyilik uzatır".

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *TDV Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 58.

gelmektedir. Bu bağlamda özellikle dua ve iyi amellerin kaderi değiştirebileceği anlamındaki hadisler bu konuda önemlidir.

Kelâmcılar, levh-i mahfûz konusunu ilk dönemlerde değişebilirlik açısından incelemeyiz. Onların bu konuda daha çok iki hususu önemsedikleri görülmektedir. Birincisi kader bağlamındadır ki, İmâm-ı A'zam (ö. 150/767)'ın *Fıkhü'l-ekber*'de bu konuya değinmesinden o dönemki kader tartışmaları sırasında levh-i mahfûzun mahiyetinin bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴ İkinci husus ise Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyetiyle ilgili tartışmalardır. Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50)'ın Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olmasını kabul ederken, öncelikle levh-i mahfûzda yaratıldığı görüşünü savunduğunu nakleder.⁴⁵ Bu iki husustan özellikle kader konusu Allah Teâlâ'nın ilmi açısından önemlidir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları kader konusunu levh-i mahfûzdan çok Allah Teâlâ'nın ilmiyle ilişkilendirdiklerinden değişmezliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu sebeple kaderin değişmezliği ilkesinden levh-i mahfûzun değişmez olduğuna hükmetmemiz pek doğru olmaz. Bunu en net bir biçimde Ebû Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'de görmekteyiz. O, bu konuda açıkça şekavet ve saadetin Allah Teâlâ'nın ilminde asla değişmeyeceğini belirttikten sonra aynı hususun levh-i mahfûzda değişebilirliğini dile getirmiştir.⁴⁶

Bedâ-Levh-i Mahfûz İlişkisi

Şîî düşüncede levh-i mahfûz konusu, bedâ ve mâsum imam anlayışı bakımından önemlidir. Bedâ, Hişam b. Hakem'in anlayışı doğrultusunda kabul edilse bile, Allah Teâlâ'nın ilminde olduğu düşünülen değişikliğin aslında Allah'ın ilminde bir değişiklik olmayıp ilminin tezahüründe olduğu da düşünülebilir. Bu değişimin olabileceği en önemli yer ise levh-i mahfûzdur.

Levh-i mahfûz, gerek Ehl-i sünnet ve gerekse şîî kaynaklarda Allah Teâlâ'nın ilminin mahlûka zâhir olduğu yerdir. Şîa'ya göre buradan melekler bilgi aldığı gibi, vasıtalı (veya vasitasız) olarak peygamber veya imamlar da bilgi alabilir. Bu bağlamda imamın levh-i mahfûzdan aldığı bilgi, levh-i mahfûzda olan bir değişim sonucu yanlış çıkarsa, bu bedâ olarak da açıklanabilir. Nitekim sonraki dönemlerde bedânın açıkça levh-i mahfûzla ilişkilendirildiği görülür.⁴⁷ Bu noktada şîî düşüncede levh-i mahfûza ayrı bir önem atfedilmektedir.

Kuleynî levh-i mahfûz terkîbini pek kullanmamaktadır. Levh-i mahfûzu daha çok ümmü'l-kitab sözcüğüyle zikretmiştir. Onun Allah Teâlâ'nın ilminin ikiye

⁴⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, Çev. Mustafa Öz (İstanbul:1992), s. 56.

⁴⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 598.

⁴⁶ Ebû Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm* (Dimeşk: Dâru'l-Farfûr, 2000), s. 81; Bu konuda yürütülen tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri* (Bursa: Emin Yay., 2017), s. 466-474.

⁴⁷ Ca'fer es-Sübânî, *el-Bedâ fi'l-Kitâb ve's-sünnet*, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdik (Kum: h. 1382), s. 60-61.

ayrıldığına dair rivayeti levh-i mahfûz bağlamında önemlidir. O, İmam Ca'fer'den sunu aktarır: "Allah Teâlâ'nın mebzûl ve mekfûf olmak üzere iki tür ilmi vardır. Mebzûl olan ilimden melek ve peygamberlere bildirilen her şey bizlere de ulaşmıştır. Mekfûf ise Allah Teâlâ'nın katında olan ilimdir. O ümmü'l-kitâbdadır."⁴⁸ Bu rivayette geçen mekfûf ilmin peygamber veya meleklere bildirilmemiş olması ve bunun levh-i mahfûzda bulunuyor olması, bu rivayete göre levh-i mahfûzun değişmez olduğuna delildir. Kuleynî'nin aktarmış olduğu diğer rivayetler de bu yöndedir. Buna göre bedânın gerçekleşebileceği yer de levh-i mahfûz olamaz. Aktardığı rivayetlerinden onun levh-i mahfûzun dışında ikinci bir kader levhası kabul ettiği anlaşılmaktadır. Âyette geçen mahv ve isbatı da onunla ilişkilendirir ki o bunu mebzûl olan ilimle açıklamaktadır. Bu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla ona göre mahv ve isbat meleklere bildirilen kader levhasında gerçekleşir.⁴⁹

Nûmânî (ö. 360/971) konuyu tartışmaya açmasa da, aktarmış olduğu rivayetlerde levh-i mahv ve levh-i isbât'ı açıkça zikreder. O, Muhammed Bâkır'dan da şöyle bir rivayet aktarır: Allah Teâlâ bu işi (Mehdî'nin gelişini) yetmişinci yıl olarak belirlemişti. Hz. Hüseyin şehit olunca Allah Teâlâ gazap etti ve yüz kırk yılına erteledi. Biz de bunu size haber verdik. Bundan sonra Allah Teâlâ bu iş için belli bir vakit tayin etmedi. Allah Teâlâ dilediğini mahv eder, dilediğini isbât eder. Ümmü'l-kitâb O'nun katındadır."⁵⁰ Onun konuyu imâmet eksenli olarak zikretmesi de önemlidir.

Kuleynî ve Nûmânî Allah Teâlâ'nın geçmiş ve gelecek her şeyi bildiğini zikretmekle beraber, bunun levh-i mahfûzda olduğuna değinmez. Şii gelenekte levh-i mahûzla ilgili net bilgileri ilk veren kişi Sadûk'tur. O, Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'i yaratmazdan iki bin yıl önce levh-i mahfûzda kâinatta olacak her şeyi beyan ettiğini belirtir. Allah Teâlâ'nın ilminin peygamber veya imama kadar ulaşma silsilesinde de levh-i mahfûzu ilk sıraya koyar. Ancak ona göre levh-i mahfûz Allah Teâlâ'nın yarattığı bir nesne değil, bir meleğin adıdır.⁵¹

Sadûk levh-i mahfûzu bir melek olarak vasfetmekle buradaki bilgileri mebzûl bilgi kapsamına dahil etmiş olsa da, bunun değişebilirliğinden bahsetmez. Onun bu görüşü levh-i mahfûzun değişebilirliğine kapı aralamaktadır. Nitekim Sadûk'un Hz. Ali'ye attığı "Allah dilediğini mahveder, dilediğini isbat eder, âyeti olmasaydı, size kıyamete kadar olacak herşeyi anlatırdım."⁵² sözü mebzûl bilginin değişime açık olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda mebzûl bilgiyi, sadece bir yıllık kader olarak da görmek mümkün değildir. Olmuş ve olacak her hadisenin bilgisinden bahsedildiğine göre bu durumda levh-i mahfûz bu kapsama girmiş olur.

Sadûk'un rivayetlerinden ortaya çıkan bu görüşler Müfid tarafından eleştirilerek reddedilmektedir. O, öncelikle levh-i mahfûzun bir melek olduğu görüşüne karşı

⁴⁸ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, I, s. 255-256.

⁴⁹ Kuleynî, aynı yer.

⁵⁰ Nûmânî, *el-Gaybe* (Kum: Dârü'l-Cûlân, 2011), s. 293.

⁵¹ Sadûk, *Meânü'l-ahbâr*, Tah. Ali Ekber el-Gifârî (Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1979), I, s. 37.

⁵² Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 305.

çıkar. Bu, bir bakıma levh-i mahfûzu mekfûf bilgi kapsamına sokma çabasıdır. Bu durumda levh-i mahfûz, Allah Teâlâ'nın katında olan bir nesnedir ve melekler dahil onun içeriğini kimse bilmemektedir.

Müfîd'e göre levh-i mahfûz Allah Teâlâ'nın kıyamete kadar olacakları yazdığı kitaptır. Levh, meleklerin gaybî hususları ve peygamberlere incek vahiylerin yer aldığı asıl kaynaktır. Allah Teâlâ bir peygambere gaybî bir hususu bildirmek isterse meleğe levh-i mahfûza bakmaya izin verir ve o oradan gerekli bilgiyi alıp peygambere iletir.⁵³

Şerif Mürtezâ da Hz. Cebrâil'in Kur'ân-ı Kerîm'i Allah katından alma yönüyle; Hz. Cebrâil Kur'ân'ı Allah'tan direk alabileceği gibi, levh-i mahfûzdan da okuyabileceğini belirtmektedir.⁵⁴ Mürtezâ konuyla ilgili "Onda kitabın ilmi ve henüz yazılmayan ilmi vardır." sözünün iki şekilde açıklanabileceğini söyler. Buna göre kitaptan kasıt levh-i mahfûzdur ya da Kur'ân-ı Kerîm'dir. O, Allah'ın ilmiyle levh-i mahfûzu birbirinden ayırarak, "Hiç şüphesiz ki Allah Teâlâ bunlardan fazlasını da bilir." der.⁵⁵

Tûsî (ö. 460/1067), ilgili âyetler bağlamında konuya değindiği gibi hadis rivayetlerinde gaybetle ilgili hususları açıklarken "levh"le ilgili bilgi verir. Onun konu hakkındaki görüşleri Müfîd'e yakın olmakla birlikte, levhin değişebilirliğiyle ilgili Sâdık'tan çeşitli rivayetlere de yer verdiği görülür.⁵⁶

Sonuç

Bedâ, şîi düşüncede ilk dönemlerden beri kabul edilen bir inanç olmakla birlikte, şîi topluma buna farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu kavrama farklı anlamlar yüklenmesi dönemselsel olarak açıklanabilse de, aynı durum toplumun farklı katmanlarının yorumları olarak da okunabilir. Her hâlükârda h. III. asırda şîi gelenekte üç farklı bedâ algısının var olduğu anlaşılmaktadır. Kuleynî, Sadûk, Müfîd, Mürtezâ, Tûsî gibi şîi düşüncüyü sistemleştiren âlimlerin bir bütün olarak bedânın Allah'ın ilminde bir değişiklik anlamına gelmediği yönde bir görüş benimsedikleri görülmektedir.

Şîi kaynaklar taranarak bedâya bir anlam yüklemeye çalışıldığında, bedânın levh-i mahfûzdaki bir değişimin ifadesi olması makul bir açıklama olarak görülmektedir. Nitekim Şîa'ya göre imamlar meleklerden bilgi alabilmektedirler. Bu doğrultuda bir meleğin, olacak bir hadisenin bilgisini levh-i mahfûzdan alarak imama aktarması mümkündür. Bu noktadan hareket edildiğinde imamın levh-i mahfûza dayanarak aktarmış olduğu bir bilginin aksinin çıkması bedâ olarak tanımlanabilmektedir. Bu

⁵³ Şeyh Müfîd, *Tashîhü'l-İmamiyye*, s. 74

⁵⁴ Şerif Mürtezâ, *Resâilü'l-Mürtezâ*, IV, s. 26.

⁵⁵ Mürtezâ, *Resâilü'l-Mürtezâ*, IV, s. 138.

⁵⁶ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, (Beyrut: 1992), II, s. 69.

düşünce şîî inançları açısından makul bir zemine otursa da, levh-i mahfûzun varlığının nedenselliği gibi çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir.

Levh-i mahfûzda bulunan bir bilginin değişmesinin imkânı, Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişim olmasını gerektirmez. Nitekim Allah Teâlâ'nın o bilginin değişmeden önceki halini ve değişecekse nasıl değişeceğini de bilmesi mümkündür. Allah Teâlâ'nın değişime uğrayacak bir bilgiyi levh-i mahfûza yazdırmasının hikmeti ise ayrı bir tartışma konusu olacaktır.

Levh-i mahfûz, şîî düşünce açısından Allah Teâlâ'nın kendi ilminden yazdırdığı veya bildirdiği bir nesne veya bir meleğin adıdır. Her iki durumda da Allah Teâlâ, olmuş ve olacak hadiselerin bilgisini levh-i mahfûza aktarmıştır. Şîî düşünceyi temellendiren kaynaklardan hareket ederek bedâ-levh-i mahfûz ilişkisinin kurulması mümkün görülmektedir. Bununla beraber bu ilişkinin aynı kaynaklarda açıkça dile getirildiği söylenemez.

Kaynakça

Abdülsâtir, Hasan, *Nazariyyetü'l-bedâ*, yy: Müessesetü'l-urveti'l-vuskâ, ty.

Çetin, Abdurrahman, "Nesih", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 579-81.

Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam, *el-Fıkhü'l-ekber*, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, Çev. Mustafa Öz, İstanbul: 1992.

Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut: 1980.

İbn Manzûr, Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dârü Sâdir, ty.

İlhan, Avni, "Bedâ", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, 290-291.

İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, yy: tah. Muhammed el-Keylânî, ty.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1983.

Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, Dârü't-teâruf, Beyrut: 1990.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, I-X, Beyrut: 2005.

Müfîd, Ebû Abdullah, *Evâilü'l-makâlât*, Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti's-Şeyh Müfîd, h.1413.

_____, *Tashîhü i'tikâdi'l-İmamiyye*, Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti's-Şeyh Müfîd, h.1413.

Mürtezâ, Şerîf, *Resâilü'l-Murtezâ*, I-IV, Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-kerîm, 2000.

- Neseî, Ebu'l-Muîn, *Bahrü'l-keîâm*, Dimeşk: Dâru'l-Farfûr, 2000.
- Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992.
- Nûmânî, İbn Ebî Zeyneb, *el-Gaybe*, Kum: Dâru'l-Cûlân, 2011.
- Önal, Recep, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri* Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Sadûk, Ebû Ca'fer, *Kemâlü'd-dîn ve tamâmu'n-ni'met*, Tah. Hüseyin el-A'lemî, Beyrut: Muessesetü'l-a'lemî, 1991.
- _____, *Kitabü't-tevhîd*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, h.1387.
- _____, *Meânü'l-ahbâr*, Tah. Ali Ekber el-Gifârî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1979.
- _____, *Musannefâtü Şeyh Sadûk*, Kum: Dâru'l-Müctebâ, 2008.
- Sübhanî, Ca'fer, *el-Bedâ fi'l-Kitâb ve's-sünnet*, Kum: Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdık, h. 1382.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth, *El-Milel ve'n-nihal*, I-II, Tah. Emir Ali Mehnâ, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü's-sağîr*, I-II, Tah. Muhammed Şekûr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer, *Câmiü'l-beyan an tefsîri'l-Kur'ân*, I-XIV, Tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Müessesetü'r-risâlet, 2000.
- _____, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tehzîbü'l-ahkâm*, I-X, Beyrut: 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, s. 58.
- _____, "Levh-i Mahfûz", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, s. 151.



NÜBÜVVETİN İSPATI BAĞLAMINDA KUR'AN'IN PSİKOLOJİK İCÂZI

İbrahim Halil ERDOĞAN
Dr., DİB., Melikgazi Müftülüğü
ibrher@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-1505-8400

Öz

Kelam ilminin ana konularından birisi nübüvvet konusudur. Mucize ise nübüvvetin ayrılmaz bir parçasıdır. Her peygamber nübüvvetini ispat için mucizeler göstermiştir. Kur'an'ı Kerim, insanların ve cinlerin bir araya gelerek benzerini ortaya koymaları konusunda meydan okumuştur. Bu meydan okuma ne o dönemde ne de sonraki asırlarda karşılık bulmuştur. Tahaddînin karşılık bulamaması ise harikulade bir durum olarak kabul edilerek Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı bağlamında değerlendirilmiştir. Kur'an hangi yönü ile mu'ciz olduğu İslam âlimlerinin asırlardır tartıştığı bir meseledir. Daha çok Kur'an'ın belâğat yönü ile mu'ciz olduğunu düşünen İslam âlimleri, Kur'an lafızlarındaki fesâhatin ve akıcılığın, okunması sırasındaki musikinin insan üzerinde bıraktığı psikolojik etkiden de söz etmişlerdir. Bu etki, Müslim, gayrimüslim, Arap olan ve olmayan tüm insanları etkisi altına alan bir durum olmasından dolayı üzerinde önemle durulması gereken bir durumdur. Bu çalışmada Kur'an'ın insan nefsi üzerindeki etkisinden, bu etkinin kuranın farklı bir icaz türü olarak psikolojik icazının olup olmadığını araştıracağız.

Anahtar Kelimeler: Mucize, icâzu'l-Kur'an, tahaddî, nübüvvetin ispatı, psikolojik icâz.

THE PSYCHOLOGICAL MIRACLE OF THE QUR'AN IN THE CONTEXT OF PROOF OF BEING MESSENGER OF ALLAH

Abstract

Being Messenger of Allah is one of the main issues of Kalam. Miracle is an integral part of the being Messenger of Allah. Every prophet showed miracles to prove his being Messenger of Allah. The Holy Qur'an challenges people and demons to come together and put forth similarities. This challenge haven't matched neither in that period nor in the following centuries. It has been found a marvelous situation that failure to find a response to the challenge and it has been evaluated in the prophetic context of Muhammad's being Messenger of Allah. The direction in which the Holy Qur'an is related is a miracle that has been discussed by Islamic scholars for centuries. Islamic scholars who think that the Holy Qur'an is related to the direction of the struggle have also thought about the psychological effect of the Holy Qur'an's words and fluency on the human being. This effect is thought to be a subject that should be emphasized because it is a situation that infects all Muslim, non-Muslim, Arabic and non-Arabic people. In this study, the subject of the Holy Qur'an has been researched as a psychological miracle subject from the influence of the Holy Qur'an on human spirit, by giving examples from the scientific meaning and experienced hadiths.

Keywords: Miracle, miracle of the Holy Qur'an, proof of being messenger of Allah, psychological miracle.

Atf: İbrahim Halil Erdoğan, "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İcâzı", *KADER*, 15/2 (2017), 402-420.

Giriş

Erken dönemde İslam âlimlerinin gündemine girmiş olan Kur'an'ın i'câzı sorunu uzun yıllar tartışılmıştır. Bu konudaki araştırmalar gün geçtikçe tazeliğini korumuş ve günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Kur'an'ın mucize oluşu ve Hz. Muhammed'in nübüvvetine delaleti, Nazzâm'ın sarfe görüşü ile birlikte ele alındığında iki kısımda incelenebilir. Birincisi Kur'an'ın meydan okuyuşuna Arapların karşı koyamaması bizzat Kur'an'ın üstün belâğatından kaynaklı olduğu, diğeri ise Kur'an'ın dışında bir engelin insanları alıkoymuş olması düşüncesidir. İkinci görüş İslam literatüründe sarfe teorisi şeklinde yerini almış ve İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın görüşü olarak anılmıştır.

Kur'an'ın belâğat ve fesahatiyle mu'ciz olduğu düşüncesi, İslam âlimlerinin genel kabulü olarak zikredilir. Ancak bu şekilde bir mucize daha çok Arap dili ve belâğatına hakim olan kimseler tarafından anlaşılabilir bir durumdur. Böyle bir durumun ise Kur'an mucizesi hakkında bazı soru ve sorunları beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Arap olmayan diğer toplumların Kur'an'daki bu belâğatı anlama ve kavrama imkanları olmadığından dolayı bu mucizeyi nasıl anlamaları gerekir? Arapça okumasını bilmeyen, Arap dili ve gramerini, lafızlarındaki anlam konusunda bilgi sahibi olmayan kimseler bu mucizeye nasıl vakıf olacaklardır? Kur'an-ı Kerim'in kullandığı dil ve üslubundaki üstün belâğat ve fesâhat, daha çok Arap diline hâkim olan kimselerin kavrayabileceği meseleleri kapsadığı açıktır. Bu konuda eser veren âlimler, Kur'an'ın i'câzının, fesâhatinde, nazmında, kısacası üstün belâğatında olduğu konusunda hem fikir olmuşlardır. Kur'an-ı Kerim Arap olsun olmasın tüm insanlığa nazil olmuş bir kitaptır. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetinin ispatı Kur'an'ın i'câzı ile birliktelik arz ettiğine göre bu mucizeliğin Arap olmayan toplumlar tarafından da anlaşılmasını sağlayacak farklı i'caz yönlerinin olması gerekir.

Bâkillânî (v. 403/1013) Arapça bilmeyen milletlerin bunu kıyas yolu ile kavramaları gerektiğini şöyle dile getirmiştir: "Hint ve Türk toplumları gibi Arapça bilmeyen milletleri, Kur'an'ın i'câzı üzerinde biraz düşünmeleri sonucunda meseleye vâkif olacaklardır. Çünkü Arapçadaki belâğat ve fesâhatı çok iyi bilen Arap toplumlarının Kur'an'ın i'câzı karşısında söz söyleyememiş olmaları bu durum için yeterli bir delildir¹".

İslami fetihlerle birlikte İslam devletinin güç kazanması durumu, dine karşı olan bir takım azınlıkları İslam toplumu içerisinde medeniyet çatışması ve kültür savaşı başlatmalarına neden olmuş ve Kur'an'ın i'câzı meselesini tekrar gündeme getirmiştir. Bu dini azınlıklar özellikle Manihaizm mensupları, Kur'an

¹ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, haz. İmâdu'd-Din Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), s.181.

muhtevasının eskiden anlatılan metinler olduğu, Tevrat'tan eski gelenekten alındığı iddialarıyla Kur'an'ı kötülemeye çalışmışlardır².

İlk dönem İslam âlimleri Kur'an'a karşı yürütülen bu karalamalara çeşitli yönlerden cevaplar vermişlerdir. Mu'tezili bir âlim olan İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (v. 231/845) tarafından sarfe şeklinde ifade edilen, Kur'an'ın mu'ciz olduğu düşüncesi ile birlikte Kur'an'ın Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetine delalet eden bir mucize olduğu meselesi bir çok İslam âliminin gündemine girmiştir. Nazzâm'ın sarfe teorisini ilk ifade eden âlim ise onun öğrencisi Ebû Osmân el-Câhız'dır (ö.255/865). Sarfe görüşünün tutarsızlığını ortaya koyan Câhız, Kur'an'ın i'câzının lafızlarındaki belâğatinde olduğunu ifade etmiştir. Fakat bunlarla birlikte klasik dönem âlimlerinden sadece bir kaçının kısa cümlelerle de olsa ifade ettiği Kur'an'ın lafız ve manasında bulunan üstün belâgat ve fesâhatinden de öte insan ruhunu etkileyen ve insan psikolojisi üzerinde derin tesirler bırakan akıcılığı ve musiki yönü olduğu görüşüdür. Bu kısa açıklamalar bir araştırmacı için büyük ufuklar açan konulardan biri olması bizi bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Bu çalışmada Kur'an'ın üstün belâğatının insan psikolojisi üzerindeki bıraktığı tesirin de bir i'câz vechi olduğu dile getirilecektir. Arap olsun olmasın, Kur'an lafızlarının ve ondaki akıcı musikinin, okuyan ya da dinleyen kimsenin psikolojisinde derin izler bıraktığı ilmi gerçekler çerçevesinde dile getirilecektir.

İ'câz ve Mucize Terimleri

Mucize, (المُعْجَزَة) sözlükte kudretin (الْقُدْرَة) zıttı olan "bir şeye güç yetirememek" aciz kalmak anlamına gelen عَجَزَ kökünden türeyen ve ism-i fâil kalıbındaki مُعْجَزٌ mu'ciz kelimesinin isim şeklidir. Sonunda bulunan yuvarlak te (ة) ise (الْعَلَامَة) (el-Allâme) kelimesinde olduğu gibi müenneslik için değil aksine mübalağa içindir. Bir terimin mucize şeklinde isimlendirilmesinin sebebi ise meydan okunan kişinin aciz kalmasından dolayıdır. Aslında burada aciz bırakan, yani mu'ciz (المُعْجِز) mecazî anlamda sahibine isnat edilmiştir. Çünkü gerçek âciz bırakan kâdir-i mutlak olan Allah Teâlâ'dır. Peygambere izafesi ise mecazîdir³.

Aslında "İ'câz" terimi de aynı kökten türeyen ve عَجَزَ "aceze" fiilinden türeyen bir mastardır. Sözlükte bir şeyin gerisi, güç yetirememek ve zayıflık anlamlarına gelir. Yaşlı insanlara عَجُوزٌ "acûz" ifadesinin kullanılması da, birçok işe güç yetirememelerinden dolayıdır. İf'al vezninden türemiş bir mastar olan اِعْجَازٌ ifadesi daha çok karşıdaki kimseyi âciz bırakma anlamında kullanılmıştır⁴

² İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Akli Mu'cizeliği", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt. 19, sayı 4, (2006), s. 551.

³ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, haz, Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2003), II,29-30; Sa'duddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, haz, İbrâhîm Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), III, 273.

⁴ Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, haz. Muhammed Seyyid Keylânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), s.322.

Terim olarak i'câz, risâlet davasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ebedi mucizesi Kur'an hakkında Arapların ve gelecek nesillerin aciz kalmasını ispatla Hz. Peygamber'in doğruluğunu ortaya koymaktır⁵. Kur'an'ın i'câz vechi aynı zamanda onu mucize kılan delil, sebep ve illet anlamındadır.

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde "المُعْجَزَة" kalıbında ve terim anlamında bir kelime bulunmamaktadır. Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerin, gerçek elçiler olduğunu kanıtlayan harikulade olaylar çok defa (آيَات) kelimesiyle ifade edilmiştir⁶. Hadislerde ise "acz" kökünden türeyen çeşitli kavramlar sözlük anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca Kur'an'da "beyyine"⁷, "burhân, sultân"⁸, "hakk"⁹ ve furkân¹⁰ kelimeleri de bazen mucize anlamında kullanılmıştır¹¹.

Mucizeyi bir terim olarak Mâturîdî âlimlerinden Nureddin es-Sâbûnî (v.580/1184) şöyle tarif etmektedir: "Nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin elinde, arzu ettiği doğrultuda, iddiasını doğrulamak amacıyla, inkârcılara karşı meydan okuduğu bir sırada, meydan okuduğu kişileri acze düşürecek bir biçimde, olağandışı bir olayın aklî veya hissî olarak vukû bulmasıdır"¹².

Allah Teâlâ kulları arasından elçilik görevi yapmaları, emirlerini insanlara ulaştırmaları için peygamberler seçmiştir. Bu peygamberlerin insanlara tebliğ etmek üzere gittikleri zaman nübüvvetlerini ispat etmek ve sözlerinin kabul görmesi için bir delile ihtiyaçları olacaktır. İşte peygamberlerin insanlara sundukları bu delile kelimelerinde mucize adı verilmiştir. Mucize adeta bir kişinin kendini ispat etmesi için yanında bulundurduğu bir hüviyeti veya pasaportu mesabesinde¹³.

Yukarıda yapılan mucizenin ıstılâhî manadaki tarifi, olağandışı bir durum olup alışılanın dışında bir eylemin vuku bulması, gerçekte Allah Teâlâ'nın bir fiili olması, peygamberin nübüvvet iddiası ile eşzamanlı olması, müddeinin arzusu doğrultusunda meydana gelmesi ve mucize karşısında bütün insanların hayretler

⁵ A. Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, *Belâğat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), s.82.

⁶ Âli İmrân, 3/49, 50; A'râf, 7/73, 106, 108; Hûd, 11/96; Kasas, 28/31, 32, 35.

⁷ Ârâf, 7/73.

⁸ Kasas, 28/32; Nisâ, 4/153; Hûd, 11/96.

⁹ Yûnus, 10/76.

¹⁰ Bakara, 2/53.

¹¹ Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 350-1.

¹² Nureddîn es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005), s.105; Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu Usûlil-Hamse*, haz. Abdulkarim Ahmed Osmân, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), s.568; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, III, 273; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), VIII,246-7; Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1996), II, 311.

¹³ Muhammed Seyyid Ahmed el-Mesîr, *fi Nûri'l-Akâidetü'l-İslamiyye*, (Kahire: Dâru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1990), s.238.

içerisinde kalarak benzerini ortaya koymaktan âciz kalmaları şeklindeki şartları içermektedir¹⁴.

Kelâmî bir ıstılah olarak mucize kelimesinin ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin bilinmemekle birlikte Câhız, Ali b. Rabben et-Taberî¹⁵ gibi erken devir âlimlerin eserlerinde bulunmadığı bilinmektedir. Bu kavramın kullanımına hicrî IV. yüzyıldan sonra başlandığı düşünülmektedir. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin mucize kelimesini dolaylı olarak da olsa kullanmaları bunu kanıtlamaktadır¹⁶.

Muhatabını benzerini getirmekten acze düşürme anlamında kullanılan "i'câz" ile ilahi vahiy olan Kur'an'ın birlikte kullanılmasıyla ortaya çıkan *عَجَازُ الْقُرْآنِ* terimi, "Kur'an-ı Kerim'de bulunan edebî üstünlüğü, fesâhat, belâğat ve muhteva zenginliği sebebiyle bir benzerinin ortaya koymaktan muhatabı aciz bırakması" şeklinde tanımlanmaktadır. Burada bahsedilen edebî üstünlük ifadesi daha çok Arap ediplerini ve Arap diline vâkıf olan insanları kapsarken, muhteva zenginliği ifadesi de bu kimselerle birlikte akliselim olan tüm insanları ilgilendirmek suretiyle Kur'an-ı Kerim'i evrensel bir ilahi mesaj haline getirmektedir¹⁷. Arap olmayan başka toplumların bu i'câzı nasıl anlayacağı konusu ise çalışmanın ilerleyen sayfalarında üzerinde durulması öngörülen konulardan biridir.

Kur'an'ın i'câzı veya i'câzu'l-Kur'an kavramı İslam âlimleri tarafından iki şekilde ele alınmıştır. Birincisi, Allah Teâlâ'nın vahiy yoluyla Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirdiği sözlerinin erişilmez olduğunu, benzerini ortaya koyma konusunda bütün kâinatın âciz kaldığını, bu kitap ile meydan okunduğunu ve meydan okumanın karşılık bulmadığını ifade eden, bu şekliyle de Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delili sayılmış olan bir kitaptır. İkincisi ise Nazzâm'ın iddia ettiği sarfe teorisi ve bunu benimseyenlerin yaptığı tariftir. Aslında sarfe nazariyesi de Kur'an'ın bir i'câz vechidir. Bunlara göre, Allah Teâlâ Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyma konusunda kulların kudretlerini ortadan kaldırmış, onları benzerini ortaya koymaktan engellemiştir¹⁸.

Burada birinci tariften anlaşılan, Kur'an-ı Kerim'in mucize oluşunda kaynak yine Kur'an'ın kendisidir. Bu da Kur'an'ın belâğat, fesâhat, beyân, gaybî haberleri ihtiva etmesi gibi üstünlüklerini ortaya koymaktadır Nazzâm'ın sarfe görüşü ise Kur'an'ın mucizeliği Kur'an dışındaki bir engelden ibarettir..

Kur'an'ın meydan okuması İslami kaynaklarda daha çok tahaddî kelimesi ile dile getirilmiştir. Bu tahaddî ise Kur'an-ı Kerim'de zordan kolaya doğru bir tedericilik içerisinde devam etmiştir. İlk tahaddîde Kur'an gibi üstün bir kitap getirmeleri

¹⁴ Mesîr, *fi Nûri'l- Akidetü'l-İslamiyye*, s.240.

¹⁵ Ali b. Rabben et-Taberî'nin doğumunun hicrî 153 veya 164 tarihinde olduğu hakkında bir rivayet olmasına rağmen vefatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dînu ve'd-Deve*, Tercemetü'l-Muellif, haz. Adil Nuveyhid, (Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1973), s.5.

¹⁶ Bulut, "Mucize", 350.

¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzu'l-Kuran" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 403.

¹⁸ İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s.408.

istenirken, sonraları bu meydan okuyuş Kur'an'a benzer bir kitap, sonrasında onun bir sûresine benzer bir miktarı ortaya koymaları talep edilmiştir. Bu, eseriyle arkadaşına meydan okuyup "Haydi bunun gibisini, olmadı yarısını, olmadı dörtte birini, o da olmaz ise onun bir bölümünün benzerini yap demesi gibidir. Bir tek sûre ile meydan okumak tehadînin zirvesidir. Yani üç yüz kilogram ağırlığı kaldırarak müsabaka yapan bir haltercinin kendi rakibine, "haydi benim gibi üç yüz kilogram kaldır görelim. Haydi, onu da yapamadın, yüz kilogram kaldı. Onu da yapamadıysan haydi on kilogram kaldır da görelim." diyerek meydan okuması gibi bir durum söz konusudur. Artık burada bütün mazeretler bertaraf edilmiş ve meydan okumanın zirvesine ulaşılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in insan psikolojisi üzerinde bıraktığı tesirden bahseden İslam alimleri, bu konunun bizzat Kur'an ayetleri ile sabit olduğu görüşünü benimsemişlerdir¹⁹. Kur'an ayetlerinin psikolojik tesirine delâlet eden ayetlerden bir kaçını burada zikretmek konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Kur'an- Kerim Ra'd Sûre'sinde "Eğer dağların yürümesini, yeryüzünün parçalanmasını ve ölümler ile konuşabilmeyi sağlayan bir kitap olsaydı, o bu Kur'an olurdu"²⁰ buyurulmuştur. Bu ifadelerle göre Kur'an-ı Kerim, insan psikolojisi üzerindeki etkisi bakımından, kendisini algılayan ve ona göre şekillenen ruhlarda, dağların yerinden oynatılmasından, yerin parçalanmasından ve ölümlerin konuşturulmasından daha büyük bir tesire sahiptir. Onun ifadeleri ruhlarda olağanüstü değişiklikler meydana getirdiği gibi, bu ruhlar aracılığı ile etkileri, hayatın boyutlarını hatta tüm yeryüzünün görünümünü aşan harikulade olaylar gerçekleştirmiştir. Bizzat bu Kur'an'ın tabiatı, davetinin ve ifade yönteminin şekli, içerdiği konularının ve bu konuları sunuş yöntemi, gerçekliği ve etkinliği, özünde son derece etkin ve olağanüstü bir güç barındırmaktadır. Söz sanatından, zevk almasını bilen, görüş ve kavrayış sahibi kimseler bunu bilirler²¹.

Meryem Sûre'sinde ifade edilen "Kendilerine Rahmân'ın âyetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlardı"²² ve İsrâ Sûre'sindeki "Şu bir gerçek ki, bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere o (Kur'an) okununca, derhal yüz üstü secdeye kapanırlar. Ağlayarak yüz üstü yere kapanırlar. (Kur'an okumak) onların huşu/duygularını artırır"²³ muhatapların ehl-i kitaptan kimseler olduğu malumdur. Bu kimselerin Kur'an'a iman etmedikleri halde onu işitince yüzüstü yere kapanmaları ya da onları ağlamaları Kur'an'ın bu kişiler üzerinde bıraktığı büyük tesiri ifade etmektedir.

Enfâl Sûre'sindeki "Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır"²⁴ ifadeler ise mü'minleri muhatap almakta ve Kur'an'ın iman eden kimseler

¹⁹ İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *el-Fefevâidu'l-Muşavvak ilâ Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyân*, haz. Muhammed Bedruddîn en-Nes'ânî, (Kahire: el-Mektebetü'l-Hancı, 1909), s.250.

²⁰ Ra'd, 13/31.

²¹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1992), IV, 2061.

²² Meryem, 19/58.

²³ İsrâ, 17/107-109.

²⁴ Enfâl, 8/2.

üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Burada ifade edilen müminlere okunduğu zaman “ağlama”, “kalpteki huşuyu attırma”, “kalplerin ürpermesi” “diz çöktürme” gibi ihtiyari olmayan bir takım duygular psikolojik bir etkinin sonucudur. Bunlar insanın elinde olmadan harekete geçen bir takım psikolojik hislerdir ki, “*Kalplerin Allahı zikretmekle huzur bulacağı*²⁵” şeklindeki sonucu da beraberinde getirmektedir.

Mâide Sûre’inde “Peygamber’e indirileni (Kur’an’ı) dinledikleri zaman hakkı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. “Ey Rabbimiz! İnanmış. Artık bizi şahitlerle (Muhammed’in ümmeti) ile beraber yaz, derler”²⁶ buyurulmuştur. Bu âyet sahabeden Cafer b. Ebî Talib’in Habeşistan kralı Necâşî ve yanındakilere okuduğu Kur’an âyetlerinden bahsetmektedir. Rivayete göre Cafer, Necâşî’nin huzurunda Meryem Sûresi’ni okumuş ve Necâşî Kur’an’ı dinledikten sonra yere bir çizgi çizerek “İncil’deki ifadelerle bunun hiçbir farkı yok” demişti. Orada bulunan Hristiyan din adamları ise okunan Kur’an’ın etkisinde kalmış ve Cafer’in okuyuşu bitene kadar gözlerinden yaşlar boşanmıştır²⁷. Mâide Sûresi’nin Medîne’de nazil olduğu varsayıldığında, Mekke döneminde vuku bulan bir meselenin, Medine döneminde Kur’an ayetleri ile bildirildiği düşünülebilir. Taberî âyetin nüzul sebebi için Necâşî’nin Hz. Peygamberden haber almak onun durumunu öğrenmek için on iki tane Hristiyan din adamını gönderme olayını zikretmiştir. Gelen elçiler Hz. Peygamberin Kur’an-ı Kerim tilavetinden etkilenmiş ve gözlerinden akan yaşlara hakim olamamışlardır. Âyetin bu hadise üzerine nazil olduğu ifade edilmiştir²⁸.

Fussilet Sûre’sinde “*İnkâr edenler dediler ki: “Bu Kur’an’ı dinlemeyin. Baskın çıkmak için o okunurken yaygara koparın”²⁹ ifade edilmiştir. Müşriklerin “Bu Kur’an’ı dinlemeyin” diyerek onun tilavetinden insanları menetmelerinin sebebi, Kur’an tilavetinin insan psikolojisi üzerinde bıraktığı derin tesirdir. Zira Kur’an üstün ifade ve anlam bakımından onları büyülüyor, akıllarını çeliyor, hayatlarını altüst ediyordu. Dinleyenin kalbini Allah’a ve ona iman etmeye yönlendiriyordu. Müşrikler, “Kur’an okunurken gürültü yapın, belki ona galip gelirsiniz” diyerek etik olmayan, seviyesiz bir tutum sergiliyorlardı. Delil ya da belge ile karşı koyamadıkları için şamataya başlamak suretiyle Kur’an lafızlarının duyulmasını engellemeye çalışıyorlardı. Bunun için de Malik b. Nadr’ın yaptığı gibi İsfendiyar ve Rüstem masallarını yüksek sesle anlatarak, kargaşa çıkararak, bağırarak Kur’an’ın okunmasına engel olmaya çalışıyorlardı. Bazen Kur’an okunurken kendileri de diğer tarafta şiirle, kafiyeli sözlerle halkın dikkatini dağıtmaya, Kur’an’ı dinlemelerine engel olmaya çalışıyorlardı. Ama bütün çabaları boşa*

²⁵ Ra’d, 13/28.

²⁶ Mâide, 5/83.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XII, 57.

²⁸ İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, haz. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), X, 507-508.

²⁹ Fussilet, 41/26.

gidiyordu. Kur'an hepsine üstün geliyordu. Çünkü Kur'an'da üstün gelme sırrı gizlidir. Çünkü Kur'an hak içeriklidir³⁰.

Klasik dönemde Kur'an'ın bu etkisinden ilk bahsedenin Hattâbî (ö.388/998) olduğu düşünülmektedir. Hattâbî, "*Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*" adlı eserinde, Kur'an'ın psikolojik olarak insanı etkilemesini bir i'câz vechi olarak dile getirmiş ve birçok âlimin bu konuyu ihmal ettiğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'an'ın psikolojik i'câzi; Kur'an-ı Kerim'in gönüllerde ve ruhlarda bıraktığı tesirdir. Nesir olsun, manzum olsun kulağa ilk temas ettiği anda lezzeti ve tadı kalpte hissedilen Kur'an'ın dışında başka bir kitap yoktur. Kur'an okuyan veya dinleyen bir insanın gönlünde bir an sevinç belirirken, başka bir an kişiyi korkuya ve dehşete sürükleyebiliyor. Araplardan nice kimseler Peygamber Efendimize (s.a.s.) suikast için yola çıkmış ancak, Kur'an'ın ayetlerini duyunca vazgeçerek Müslüman olmuştur. Kur'an'ın ayetlerindeki psikolojik etkiyle nice düşmanlar dost, inkarcı kalpler ise mü'min olmuştur³¹. Hattâbî, Kur'an-ı Kerim'in insan psikolojisi üzerinde meydana getirdiği değişikliği imanla sonuçlansın ya da sonuçlanmasın, bir i'câz vechi olarak ifade etmiştir.

Hattâbî, insan nefsi üzerindeki bu tesir için Hz. Ömer'in İslam'a girişini, cinlerin Kur'an dinlemesini ve dinleme sonrası Kur'an hakkındaki ifadelerini, müşriklerden Utbe b. Rebîa'nın ayetleri duyunca söylediği sözleri psikolojik i'câz için örnek göstermiştir³². Hz. Ömer'in kız kardeşi Fatıma binti Hattâb, Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl ile evliydi. Fatıma ve eşi Saîd İslam'a girmiş ve her ikisi de Müslüman olduklarını Hz. Ömer'den gizliyorlardı. Sahabeden Habbâb b. Eret zaman zaman gidip Fatıma'ya ve eşine Kur'an öğretmekteydi. Bir defasında Hz. Ömer kılıcını kınından çıkarmış olduğu halde Hz. Muhammed'e suikast amacıyla Safa Tepe'sine doğru yola çıkmıştı. Mekke müşrikleri yaklaşık kırk kişi ile burada bulunuyorlardı. Allah Resulü ise beraberinde amcası Hz. Hamza b. Abdulmuttalib, Ebu Bekir b. Ebî Kahâfe, Ali b. Ebî Tâlib ve bazı Müslümanlarla Mekke'de bulunuyordu. Ebû Nuaym b. Abdullah adında Müslüman olduğunu gizleyen biri Hz. Ömer'e nereye gittiğini sordu. O da kendisine, dinini değiştiren Muhammed'e gittiğini söyledikten sonra, Hz. Muhammed'i Kureyş'in arasını bozmak, inançlarına saldırmak ve ayıplamak, taptıkları ilahlarına küfretmekle suçlayarak onu öldürmek istediğini söyledi. Ebû Nuaym, Hz. Ömer'e nefesine uymaması gerektiğini, aksi durumda Muhammed'in ailesi olan Benî Abdimenâf'ın kendisini serbest bırakmayacaklarını tavsiye ederek onu vazgeçirmeye çalıştı. Hatta, önce kendi ailesine gidip onları düzeltmesini önerdi. Hz. Ömer'in kız kardeşinin ve eniştesinin de Müslüman olduklarını kendisine söyledi. Hz. Ömer yolunu değiştirip kız kardeşinin evine doğru yöneldi. Bu sırada kız kardeşinin evinde Habbâb b. Eret'de bulunuyordu. Hz. Ömer'in gelişini işittiklerinde Habbâb'ı evin

³⁰ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, III, 1421; Abdulmecîd Azîz ez-Zendânî, *Kitabu't-Tevhîd*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1989), I, 60.

³¹ Ebû Süleyman b. İbrahim el-Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, haz. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Sellâm, (Selâsu Resâil), (Kahire: Daru'l-Maârif, 1976), s.70.

³² Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, s. 70.

bir tarafına gizlediler. Fatıma yanlarında bulunan Kur'an sahifesini gizlemeye çalışmıştı. Ancak Hz. Ömer eve yaklaştığında Habbâb b. Eret'in Kur'an kıraatini duymuştu. İçeri girince şu ana kadar hiç işitmediği şeyin ne olduğunu sordu. Eniştesi ve kız kardeşi herhangi bir şey olmadığını söyledilerse de inandırmaları mümkün olmadı. Hz. Ömer bu sırada her ikisini de yakalarından tutup zorlayınca, kız kardeşi gizledikleri bu durumu itiraf etmek durumunda kaldı. Hz. Ömer, Fatıma'dan okudukları o sahifeyi istedi. Fatıma, Ömer'in müşrik oluşunun Kur'an sahifesine dokunmasına engel olduğunu ifade ederek sahifeyi vermek istemedi. Hz. Ömer gusül abdesti alarak temizlenmeyi kabul edince, üzerinde Taha Sûresi yazılı sahifeyi Ömer'e verdi. Hz. Ömer okuma yazma bilen biriydi ve okumaya başladı. Okuduğu ve biraz önce işittiği Kur'an karşısında "ne acayip ve ne yüce bir sözdür" dedikten sonra Habbâb b. Eret'te gizlendiği yerden çıkarak onu İslam'a davet etti³³. Hattâbî bu meseleyi zikretmek suretiyle Kur'an tilavetindeki bu i'câzdan bahsetmiştir. Ona göre Hz. Ömer'in İslam'ı kabul etmesine vesile olan Kur'an'da bulunan yüce tesirdir³⁴.

Aynı şekilde Mekke müşriklerinden Utbe b. Rebîa Hz. Peygambere bazı tekliflerde bulunmak üzere gelmiş ve söylemek istediklerini bitirdikten sonra Hz. Peygamber kendisine Fussilet Sûresi'ni okumaya başlamış ve tilavet secdesinin bulunduğu 30. ayete kadar devam etmiştir. Bu kısım mushafta yaklaşık üç buçuk sayfa kadardır. Utbe bu âyetleri hiç ses çıkarmadan dikkatlice dinlemiş, Peygamberin secdesini de izledikten sonra oradan uzaklaşarak kendisini bekleyen Mekke uluların yanına varmıştır. Ancak Mekke uluları Utbe için "Vallahi Utbe, buradan gittiği bir yüzle dönmemiştir" diyerek onun yüz hatlarında beliren farklılığı hissetmişlerdi. Utbe, dinlediği Kur'an ayetlerinin kendi nefsinde meydana getirmiş olduğu psikolojik tesiri ifade etmiştir: "Allah'a yemin ederim ki ben daha önce asla benzerini işitmediğim bir söz işittim. Yemin olsun bu bir şiir değildir. Sihir de değildir. Bu kehanet de olamaz. Ey Kureyş topluluğu! Gelin beni dinleyin ve bu adamın (peygamberin) yolundan çekilin. Yemin ederim ondan işittiğim sözlerde büyük bir gelecek var. Eğer sizler bu konuda onunla birlikte olursanız, artık düşmanlarınız size galip gelemez. Şayet bu kişi bu haliyle Araplara üstün gelirse, onun mülkü zaten sizin mülkünüzdür. Onunla birlikte siz de üstünlüğe erişmiş olursunuz. Muhammed ile dünyanın en mutlu insanları haline gelirsiniz". Utbe b. Rebîa'nın bu sözleri üzerine orada bulunanlar "Muhammed seni dili ile büyülemiştir" dediler. Utbe orada bulunanlara "Bu benim görüşümdür. Sizler nasıl biliyorsanız öyle davranın" diyerek sözü kapatmıştır³⁵.

Hattâbî'ye göre Kur'an'ın nefisler üzerindeki bu etkisi bizzat Kur'an'ın kendisi tarafından doğrulanmakta ve şöyle buyurulmaktadır: *لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَائِبًا مَتَصَدَّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ* "Eğer biz, bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, elbette sen onu Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün.

³³ İbn-i Hişâm, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, haz. Ömer Abduselam Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), I, 370-2.

³⁴ Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, s. 70.

³⁵ İbn-i Hişâm, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, I, 323-4.

İşte misaller! Biz onları insanlara düşünsünler diye veriyoruz³⁶” Aynı şekilde Zümer Sûresi’ndeki ayette şöyle buyurulmuştur: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَفْسَعُ مِنْهُ جُلُودٌ الَّذِينَ يَحْسَبُونَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ “Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah’ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur’an Allah’ın hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur³⁷”. Yine bu anlamda Kur’an’ın iman etsin veya etmesin insan psikolojisi üzerindeki tesirini Maide Sûresi’nde ifade etmiştir: وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا قُلُوبُهُمْ قَدْ لَبِثُوا إِلَىٰ اللَّهِ أَهْلًا عَابِدِينَ “Peygamber’e indirileni (Kur’an’ı) dinledikleri zaman hakkı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. “Ey Rabbimiz! İnanırdık. Artık bizi şahitlerle (Muhammed’in ümmeti) ile beraber yaz” derler³⁸”

Hattâbî’ye göre cinlerin Hz. Peygamberden Kur’an dinlemeleri ve kavimlerine dönerek Kur’an hakkında duyduklarını söylemeleri, cin taifesinin Kur’an’ın tesirinde kalmalarından ileri gelmekteydi. Kur’an-ı Kerim bu gerçeği ifade ederek şöyle buyurmuştur. قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ. “(Ey Muhammed!) De ki: “Bana cinlerden bir topluluğun (Kur’an’ı) dinleyip şöyle dedikleri vahyedildi: “Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur’an dinledik de ona inandık. Artık Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız³⁹” Ayette geçen عَجَبًا قُرْآنًا hayranlık verici, çok acayip, çok şaşırtıcı, harikulade anlamlarına gelmektedir⁴⁰. عَجَبًا kelimesi عَجِبَ kelimesi yerine de kullanılan ve içerisinde mübalağa bulunan bir lafızdır⁴¹.

Hattâbî, Kur’an’ın insanın ruh hali üzerinde meydana getirdiği değişikliği, imanla neticelensin ya da neticelenmesin, bir i’câz olarak kabul eder. Diğer i’câz çeşitlerinde Kur’an’ın söz üstünlüğünü kabul etme söz konusuysen, Hattâbî’nin işaret ettiği bu türde ise insanın duygusal mekanizmalarında meydana getirdiği değişim ve sarsıntı öne çıkmaktadır. Burada akla şöyle bir soru gelebilir; Hattâbî’nin belâğatı, Kur’an’ın bir i’câz çeşidi olarak görüp, keyfiyetini açıklayamayanlara yönelttiği tenkit kendisinin bu yaklaşımı için de geçerli midir? Belâğat üzerinden bir i’câzı konuşmak demek doğrudan metnin tabiatı hakkında ve bir disiplin çerçevesinde konuşmak demektir. Haklı olarak bunun keyfiyetine dair bir açıklama beklenir. Psikolojik i’câzda ise günümüzde dahi tam olarak

³⁶ Haşr, 59/21.

³⁷ Zümer, 39/23.

³⁸ Mâide, 5/83.

³⁹ Cin, 72/1-2.

⁴⁰ Hattâbî, *Beyânu İ’câzi’l-Kur’an*, 71.

⁴¹ Zemahşerî, *Cârullah, el-Keşşâf*, haz, Mustafa Huseyin Ahmed, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), IV, 623.

çözülememiş insanın ruh hali üzerinde icrâ ettiği tesirden söz edilmektedir. Unutmamak gerekir ki bir söz ruhta iz bırakıyorsa onda belâğat vardır⁴².

Hattâbî bundan başka Medine'den akabe biatı için gelen gruplara Hz. Peygamberin okuduğu Kur'an neticesinde ülkelerine Müslüman olarak dönmelerini de Kur'an'ın insan üzerindeki psikolojik etkisine bağlamıştır⁴³.

Kâdi İyâz (ö.544/1149) Kur'an'ın i'câz yönlerini dört madde olarak saymış, bunları fesâhat, nazım, gaybî haberler ve geçmiş ümmetlerin haberleri şeklinde izah etmiştir. Ancak bu sayılanların tek başlarına Kur'an'ın i'câz vechi olmayacağını, bunlarla tehdidî yapılamayacağını söyledikten sonra kendi görüşünü bu sayılanlardan farklı bir i'câz vechi olan psikolojik i'cazı zikretmiştir. Ona göre Kur'an'ın mucize oluşu insan üzerinde bıraktığı psikolojik etkidir. Her ne kadar tek başına bir i'câz yönü olmasa bile Kur'an'ın asıl mucizeliği buradadır. Kur'an'ı dinleyen birinin kalbinde beliren korku, okunduğunda insan üzerinde beliren heybet Kur'an'ın asıl i'câzının odak noktasıdır⁴⁴.

İbn-i Kayyim el-Cevziyye (v.751) Kur'an-ı Kerim'in insan üzerindeki tesirinden bahsederken Hz. Peygamberden rivayet edilen ve Kur'an'ı tarif eden bir hadis-i şerifi zikrederek, mümin olsun kâfir olsun onu dinleyen üzerinde acayip bir etki bıraktığını ifade etmiştir⁴⁵. Hz. Peygamber Kur'an'ı şöyle tarif etmiştir: *"Allah'ın Kitabına sarılız. Çünkü onda sizden öncekilerin ve sizden sonrakilerin haberi, aranızdaki meselelerin hükmü vardır. O hak ile batılı birbirinde ayıran kesin bir hüküm olup alay/saçma değil hakikatlerdir. Kim zorbalık yaparak ondan uzaklaşırsa Allah onun işini bitirir. Kim Kur'an'dan başka yerde doğru yolu ararsa Allah onu sapıklığa düşürür. Kur'an, Allah'ın sağlam ipidir ve hikmet dolu sözleridir. O Sırat-ı müstakimdir. Kur'an, arzu ve isteklerin bozmadığı, dillerin karışıklığa düşüremediği, ilim adamlarının kendisinden doyamadığı, fazla tekrarlamakla eskimeyen ve bıkkınlık vermeyen, hayranlık veren yönleri, bitip tükenmeyen öyle bir kitaptır ki; cinlerden bir gurup onu dinleyince şöyle demek mecburiyetinde kalmışlardır: "Biz ne güzel bir Kur'an dinledik, doğruyu eğriden ayırt etme bilincine ulaştıran bir Kur'an ve böylece ona iman ettik artık bundan sonra Rabbimizden başkalarına ilahlık yakıştırmayacağız"⁴⁶. Ona dayanarak konuşan doğru söz söylemiştir. Onunla amel eden sevap kazanır onunla hükmeden adaletli davranmış, ona davet eden doğru yola iletilmiş olur⁴⁷. İbn-i Kayyim, Cübeyir b. Mut'im'in Hz. Peygamber'den Tûr Sûresini dinlediğini ve "neredeyse kalbim*

⁴² Celalettin Divlekçi, "Hattâbî'nin İ'câz Anlayışı ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı" *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 18 Sayı: 60 (Yaz 2014), s. 107-8.

⁴³ Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, s. 71. Hattâbî'nin rivayet ettiği bu hadisin kaynağına rastlanmamıştır.

⁴⁴ Kadî Ebu'l-Fadl İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), I, 379; Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an*, 273.

⁴⁵ İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *el-Fefevâidu'l-Muşavvak*, s.249.

⁴⁶ Cin, 72/1-2.

⁴⁷ Tirmizî, *Fedâilu'l-Kurân* 14; Darimî, *Fedâilu'l-Kur'an* 27.

yerinden fırlayacaktır⁴⁸ şeklindeki sözlerini de Kur'an'ın psikolojik i'câzı bağlamında değerlendirmiştir⁴⁹.

Suyûti (v.911/1505), Kur'an'ın i'câz vecihlerini sayarken, okuyanın bıkmaması, tilaveti tekrarlanırsa bile dinleyenin usanmaması şeklindeki bir psikolojik i'câza vurgu yapmıştır. Aynı şekilde Kur'an, onu dinleyenin kalbine korku vermektedir. Okuyan ve dinleyende zevk ve ona karşı muhabbeti artar. Kıraatinde daimi bir tazelik ve yumuşaklık vardır. Bu konuda birtakım rivayetler zikreden Suyûti, Kur'an ayetlerini dinleyerek İslam dinini kabul eden bazı kimselerden bahsederek bu meseleye işaret etmiştir⁵⁰.

Mısır'ın ünlü edebiyat ve fikir adamı Ferid Vecdî (v. 1954) de Kur'an'ın i'câzını sadece lafızlarındaki belâğata hasreden kelamcıları eleştirmiş ve Kur'an'ın ruhlarda bıraktığı tesirini ifade eden psikolojik i'câzından bahsetmiştir. Ona göre Kur'an'ın i'câzı her ne kadar telifindeki belâğatta olsa da, tüm i'câz bu demek olmadığı gibi insan psikolojisine tesir eden en büyük özelliği de belâğat değildir. Çünkü fesâhat ve belâğat insan ruhu üzerinde sınırlı bir tesire sahiptir. Bu sınırlı tesir ise sadece sözü beğenmek ve ona yönelmekle tarif edilebilir. Bu beğeni ve yönelim tekrar etme sonucunda yavaş yavaş zayıflamaya başlayacak ve artık o beğendiği ve yöneldiği fasih ve belâğat söze karşı bir ünsiyet kesbederek ilk defa duyduğu andaki heyecanı ve tesiri hissetmeyecektir. Ancak Kur'an böyle olmamakla birlikte aksine ayet ve sûrelerini tekrar ettikçe insan ruhu üzerinde daha fazla tesir bıraktığı gerçeği malumdur. Durum böyle olunca Kur'an'ın i'câzını farklı vecihlerde aramak gerekiyor. Vecdî bu görüşünü Kur'an'dan bir ayet ile de ispat etmeye çalışmış ve mezkur i'câzın ne olduğu konusunda çok derin düşünmeye ve araştırmaya gerek duyulmaksızın Kur'an'ın bir ruh olduğunu ifade etmiştir⁵¹. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri diriltten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eriştireceğimiz bir nur yaptık"*⁵². Bu itibarla Kur'an insan cesedinde bulunan ruha tesir etmekte, ruhun mahiyetinde bulunan duygu, arzu, his ve kısaca psikolojisi üzerinde etkin rol oynamaktadır.

Ferîd Vecdî Kur'an'ın bir ruh olmasını ifade eden yukarıda ayetin tek başına, Kur'an'ın i'câzı için yeterli olduğunu söyledikten sonra, cinlerin ve insanların benzerini ortaya koymaktan aciz kalmalarını bu ruha bağlamıştır. Ona göre Kur'an ilahi bir nurdur. Bu nur bir ruhaniyeti ifade eder. Bu ruhaniyet ise geçmişten günümüze kadar ilahi güzelliği ile parlamış, bundan sonra da sonsuza kadar parlamaya devam edecektir. Bu ruhaniyeti muhtevi olan Kur'an, en küçük bir sûresinin benzerini ortaya koymaları için yaptığı meydan okuyuş ile en güçlü zalim ve zorbaları bile karşısında tir tir titretmeyi başarmıştır. Bu yüce ruhaniyet,

⁴⁸ Buhârî, Tefsîru'l-Kur'an 287; İbn-i Mâce, İkâmet, 9.

⁴⁹ İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *el-Fefevâidu'l-Muşavvak*, s.249.

⁵⁰ Suyûti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, II, 380.

⁵¹ Muhammed Ferîd Vecdî, *Dâiretu Meârifî'l-Karnî'l-İşrîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife ve Dâru'l-Fikr, 1971), VII, 677.

⁵² Şûrâ, 42/52.

nazil olduğu günden itibaren dünyanın şeklini değiştirmiş ve dünyanın en büyük liderlerinin koltuk ve tahtlarını yerinden sarsması sonucunda bu yüce mucizeye boyun eğmek zorunda bırakmış, buna sahip çıkan mü'minleri ise bir elin parmak sayısı kadar kısa yıllar içerisinde dünyaya hakim toplumlar haline getirmiştir⁵³.

Kur'an- Kerim'in psikolojik i'câzına vurgu yapan alimlerden biri de Mısırlı alim Seyyid Kutub'dur. Kutub, Cinlerin Peygamberimizden Kur'an dinlemesini ve dinlediklerini kendi toplularına anlatmalarını, Kur'an ayetlerindeki harikuladelik ve şaşırtıcı olduğunu ifade ederek onların kalplerini titreten psikolojik bir durum olduğunu söylemiştir. Ona göre; Cin Sûresi'nin baş tarafından ifade edilen ayetler, Kur'an'ı iştmenin cinler için çarpıcı bir sürpriz oluşturduğunu gösterir. Kur'an cinlerin kalplerini titretmiş, duygularını sarmış, iç dengelerini alt-üst etmiş, gönüllerinde şiddetli fırtınalar koparmıştır. İçlerini doldurup taşıran bu fırtınanın dalgaları onları soydaşlarının yanına koşturmuştur. Yüreklerinde çalkalanan bu ateşli duygulara ne karşı koyabiliyorlar ne de katlanabiliyorlardı. Tek çareyi bu duygularını soydaşları ile paylaşmak, içlerindeki ateşin kıvılcıklarını soydaşlarının kalplerine aktarmak, bu çarpıcı heyecanın titreşimlerinde karşılarındakiler ile bütünleşme sağlamakta bulmuşlardı. Böylece paylaşılan duyguları genişleyecek, güçlenecek ve kalabalıkları sürükleyen toplumsal bir şenliğe dönüşecekti. Kur'an'ın cinleri çarpan ilk özelliği, onun harikulade oluşu, alışılmamış üslubu, şaşırtıcılığı ve bu yüzden kalplere dehşet salan niteliği olmuştur. Kur'an'ı bilenmiş idrakle, açık kalple, şeffaf duygularla ve deneyimli bir zevkle algılayan herkes onun bu niteliğini hemen fark eder. Acayip kelimesi harikulâde anlamına gelir. Cinlere göre bu kitapta kalplere hemen egemen olan, karşı durulamaz bir çekicilik gösteren, gönül tellerini titreten ve duyguları sarsan bir mesaj vardır. Kur'an gerçekten şaşırtıcı, alışıl gelmişin dışında bir kitaptır. Cinlerin bu ifadelerinden, söz konusu cinlerin gerçekten zevk sahibi kimseler olduğu da anlaşılmalıdır⁵⁴.

Çağdaş İslam âlimlerinden Muhammed Gazâlî (ö.1996), Kur'an'ın i'câzı ile ilgili eserinde Kur'an-ı Kerim'in psikolojik i'câzı ile ilgili şunları kaydetmektedir: "Kur'an-ı Kerim'de tek bir hakikat görürsünüz. Ancak bu hakikatin binlerce şekli bulunmaktadır. Bu, lezzetli bir şeyin birçok meyve ve tatlarda bulunması gibi bir durumdur. Kur'an-ı Kerim'i okuyan ya da onu dinleyen, fikri ve vicdanı sağlam her insanın ondan etkilenmemesi düşünülemez. Hatta şunu ifade etmek gerekir ki, Kur'an'ı yalanlayanlar bile onun Allah'ın katından olduğunu inkar edememişlerdir⁵⁵. Muhammed Gazâlî, Kur'an-ı Kerim şu âyet ile de insanlar üzerinde nasıl bir etki bıraktığına işaret etmiştir: *اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا يَتَقَسَمُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ* "Allah sözün en güzelini; ayetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah'ın

⁵³ Ferîd Vecdî, *Dâiretu Meârifî'l-Karni'l-İşrin*, VII, 677.

⁵⁴ Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, VI, 3726-7.

⁵⁵ Muhammed el-Gazâlî, *Nazarât fi'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru'n-Nahda, 2005), s.105-6.

zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur'an Allah'ın hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur⁵⁶.

Kur'an harflerinin ve kelimelerinin kişiyi ruhî yönden etkileyebilecek ilginç bir düzenlemeye sahip olması, okunuşundan kaynaklanan büyüleyici mûsikî güzelliğinin, dinleyenlerin benliğini sarsması ve tekrar tekrar dinlenmesine rağmen bıkkınlık duygusu uyandırmamasıdır. Bunun yanı sıra psikolojik bir muhtevanın bulunduğu realitesine önem vermesi, çok yönlü telkin, irşat, özendirme ve uyarma yöntemlerini bir arada kullanması da ayrı bir i'câz hususiyeti olarak kabul edilir⁵⁷.

Konuyla ilgili olarak bazı gayrimüslimlerin, Kur'an'ın hakkındaki ifadeleri de bu i'câz vechini kanıtlar niteliktedir. Bunlardan birisi olan İngiliz müsteşrik Charles Millis'in Fransızca'ya "*Histoire du Mahometisme*" adıyla tercüme edilmiş eserinde, Kur'an-ı Kerim'in üslup yönüyle Hz. İsa'nın ölülere diriltme mucizesinden daha etkili olduğunu ifade etmiş ve Kur'an, üslubunun zenginliğiyle ahengini hiç kimsenin taklit edemeyeceğini ve Kur'an'ın tercümesinde aksettiremeyeceğini belirtmiştir demiştir. Aynı şekilde Ernest Renan, "*Historie Generale et Systeme Compose des Langues Semitiques*" adlı eserinde şunları naklettiği ifade edilmiştir: "Üslup itibarıyla Kur'an, daha ilk anından itibaren büyük bir yenilik olarak ortaya çıktı. Hatta denilebilir ki, bu kitap dini bir inkılap kadar edebî bir inkılaba da alamettir. Bu ne bir şiirdir, ne bir nesirdir, ne sihirdir, yalnız ruha nüfuz eden bir şeydir". Regis Blachere'in "*Introduktion au Coran*" isimli eserinde "Kur'an dinleyenlerdeki bu heyecan Valery'nin deyiimiyle bu vecd hali, Kur'an diline münhasır bir hususiyetten başka ne ile izah edilebilir? Hatta Arapça bilmeyen bir dinleyici bile bazı sûreler okunurken heyecana gelmektedir" şeklinde Kur'an'ın üslubuna dikkat çektiği nakledilmiştir⁵⁸.

Bir İngiliz rock müzik sanatçısı olan ve asıl adı Steven Demetre Georgiou olan Cat Stevens'in İslam dinini benimsemesindeki sebebin, Kur'an'ın psikolojik tesiri olduğu ifade edilmektedir. Müslüman olduktan sonra Yusuf İslam adını alan Stevens, İslam'a giriş nedenini, kardeşinin kendisine hediye ettiği bir Kur'an-ı Kerim olduğunu ifade etmiştir⁵⁹.

Kur'an'ı Kerim, tertil üzere okunduğunda ondaki akıcılık ve üslup dinleyeni kendinden geçirecek kadar etkili ve tesirlidir. Zaten cinlerin, Kur'an'ı vasıflarken "acayip ve hayranlık verici" ifadelerini kullanması bu tesiri anlatmaktadır. Çünkü cinlerin kendi kavimlerine giderek uzun uzun bu meseleyi anlatmaları Kur'an'ın tesiri altında kaldıklarını, ruhlarına bıraktığı derin etkiyi gösterir. Kur'an ifadeleri, onların psikolojisinde ve düşüncelerinde bir ağırlığı ve ölçüsü bulunan hakikatlerdir. Kur'an'ın beyan bakımından muhtevastaki bilgileri aktarırken

⁵⁶ Zümer, 39/23.

⁵⁷ Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'an", 405.

⁵⁸ Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an*, s.855-7.

⁵⁹ Komisyon, *Merkezu'l-İlmi li'd-Dirâsât, Uzamâu'l-Garb Ya'taniküne'l-İslam*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2007), s.60-3.

kullandığı fesâhat ve belâğat, muhatabını tefekkür ve tedebbür hali içerisine sokan bir durumdur. Muhtevası ve belâğatı ile uyumlu bir şekilde musikisi ile birlikte sıralanan ayetler hüznle beraber çıkardığı sedaları, belli bir ahenk ve uyum içerisindedir.

Aslında Kur'an'ı Kerim, "haydin bir benzerini siz de söyleyin⁶⁰" şeklindeki tahaddî ile o dönem Arap dâhilerinin dehasını alt üst etmiştir. Bu da Kur'an'ın edebî üstünlüğünün erişilmez olduğunu ortaya koymuştu. Arap toplumunun özünde, hedefinde ve duygularında bulunan coşku ve neşe, onların normal hayatlarındaki konuşmalarının ibareye dökülmesinde de kendini gösteren bir durumdur. Bu durum devenin hızlı ya da yavaş yürümesine bile uygun kafiyeli bir beyit, vezinleri uyumlu bir şiir şeklinde tezahür etmekteydi. Kur'an'ın getirdiği bu yeni edebî sanat ise onların bildikleri ve alıştıkları üsluptan tamamen farklı olmasına rağmen yabancıları oldukları bir durum da değildi. İşte bu üstün sanat, Hz. Ömer'in bir anda kalbinde beliren iman kıvılcımları ile İslam dinini seçmesine vesile olmuş, Utbe b. Rebîa'nın bir anda değişmesine ve Velid b. Muğîre gibi belâğat ve şiir ustası birinin "bu öyle bir söz ki, bunu ne insan ne de cin söyleyebilir" demesine sebep olmuştur. Hatta bunun sihir olduğunu ifade etmek suretiyle kendine göre bir çıkar yol bulmaya çalışmıştır⁶¹. Velid b. Muğîre'nin Kur'an için sihir demesi, insanı büyüleyici, etkisi altına alma özelliği bulunan, insan psikolojisine tesir eden bir söz olmasına yapılan bir vurguyu ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'i tertil üzere okuyan bir kârînin çıkardığı hareke, sükûn, med, ğunne ve sair tecvid kuralları, harflerin birbiri ile uyumu ve tüm bunlardan oluşarak ortaya çıkan ses, başka hiçbir şiirde ve nesirde olmayan bir özelliği ortaya koymaktadır. Ancak bu ses uyumu, diğer şiirlerdeki, kasidelerdeki ya da her hangi bir müzik parçasında ortaya çıkan kafiye ve ses uyumundan çok farklı bir şekilde tezahür etmektedir. Şiir ve kasidelerdeki kafiye uyumu, her beyit ya da dörtlüğün kendi arasında bulunan bazı harflerindeki harf, ses ve vezin uyumundan ibarettir. Aynı şekilde müzik ve şarkılardaki nağmeler de şiirdeki vezin ve kafiye benzer ölçüde devam etmektedir. Dinleyenin kulakları çok kısa bir süre içerisinde söylenen nağmeye adapte olarak normale bir hale dönüşür. Aynı nakarat birkaç defa tekrarlandığında ise aynı ritim ve nağme ile devam ettiğinden dolayı usanç ve bıkkınlık söz konusu olabilir. Oysa Kur'an-ı Kerim'in tertilindeki ritmik yapı bunlardan çok farklı olarak, her gelen ayet, kelime, harf ve hareke farklı tonlarda bir ritmik yapıyı ortaya koymak suretiyle yenilenerek devam etmektedir. Bu sebeple ne kadar tekrarlansa da insan psikolojisi üzerine herhangi bir usanç ve bıkkınlık olmadığı gibi daha da fazla istek uyandırmaktadır⁶².

⁶⁰ Bakara, 2/24.

⁶¹ Malik b. Nebî, *ez-Zâhiretu'l-Kur'aniyye*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1987), s. 189-90.

⁶² Muhammed Abdullah Drâz, *en-Nebe'u'l-Azîm Nazarât Cedîde fi'l-Kur'an*, (Katar: Dâru's-Sekâfe, 1985), s.101-2.

Sonuç

Kur'an'ın psikolojik bakımdan i'câzı araştırılması gereken önemli konulardan biridir. Kur'an'ın ebediyete kadar ümmetin arasında mucize olarak kalmaya devam etmesi meselenin üzerinde daha fazla düşünmek ve araştırma yapmayı gerektirmektedir. Bir de Arap dili ve belâğatına vâkîf olmayan, Hint, Türk, Japon, İngiliz, Fransız vs. gibi toplumların durumlarını göz önünde bulundurduğumuz zaman meselenin önemi daha çok anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ'nın Kur'an için "ruh" lafzını kullanması, Kur'an'ın bir dağa bile indirilse o dağın Allah korkusuyla paramparça olacağını haber vermesi hep bu psikolojik tesire işaret etmektedir. İman ile sonuçlansın veya sonuçlanmasın, bir gayrimüslimin bile Kur'an'ın üslubu ve tertilindeki musikisi karşısında derin bir etkiye kapılması, bu konuda tarihi verilerin şahitliği, meselenin önemini daha da artırmaktadır. Kur'an'ın insan psikolojisi üzerinde bıraktığı bu derin tesir, onun kesinlikle Allah'ın kelamı olduğunu göstermektedir. İnsan ruhuna nüfuz eden Kur'an'ın lafızlarındaki üstün belâğat, akıcı üslup ve okunuşundaki etki ile beraber, içerdığı anlam onu mu'ciz kılan sebeplerden bir tanesidir. Kaleme alınan hiçbir nazım ve nesir, bu etkiye sahip olmadığı gibi, yıllarca tekrarlanmasına rağmen, tazeliğinden ve çekiciliğinden hiçbir şey kaybetmeyen Kur'an, aksine her okunuşunda insan psikolojisine kattığı yeni bir heyecan ve ruh haliyle Allah'ın kelamı olduğunu, insanların bir benzerini ortaya koymalarının mümkün olmadığını ispat etmiş olmaktadır. Arapların en fasihleri ve belâğat önderleri Kur'an'ın belâğatı karşısında boyun eğmiş ve meydan okumasına karşı tek cümle ile karşı koyamamıştır. Aynı şekilde muhatabın ruhunda bıraktığı psikolojik tesir karşısında, Hz. Muhammed'in nübüvvetini iptal etme konusunda kararlı ve etkin kimseler bile tek kelime konuşamamış, Kur'an'ın meydan okuyuşuna muaraza yapamamışlardır. Kur'an'ın üstün belâğatı ve fesâhatinden kaynaklanan akıcı üslubu ve okunuşundaki ritmik yapısı ilk muhataplarının İslam dinine girişine vesile olduğu gibi, iman etmese bile bu mucizevi kitabın karşısında boyun eğen gayri Müslimler de olmuştur. Kur'an dilini anlamayan farklı dile mensup kimselerin bu ritmik yapıdan etkilendiğine tarih şahitlik etmiştir.

Kur'an-ı Kerim kıyamet gününe kadar Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik makamında bir mucize olduğu düşünüldüğünde, onun i'câz yönü de sürekli yenilenen ve eskimeyen bir sırta sahip olması onun en önemli bir sıfatıdır. İslam dinini kabul eden fakat Arap olmayan toplumların da bu mucizeyi idrak etmeleri Kur'an'ın ritmik yapısındaki psikolojik etkisi bağlamında değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Atalay, Mehmet, *Kur'an'a Psikolojik Bakmak*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, haz. İmâdu'd-Din Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Buhâri, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, haz. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Beyrut: Dâru't-Tûki'n-Necât, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 350-52.
- Cevziyye, İbn-i Kayyim, *el-Fefevâidu'l-Muşavvak ilâ Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyân*, haz. Muhammed Bedruddîn en-Nes'ânî, 1. Baskı, Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, 1909.
- Coşkun, İbrahim, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt. 19, sayı 4, (2006), s. 543-557
- Cürcânî Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Dârimî, Ebû Abdillâh, *Sünenü Dârimî*, Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Divlekçi, Celalettin, "Hattâbî'nin İ'câz Anlayışı ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı" *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 18 Sayı: 60 (Yaz 2014), s. 97-124.
- Drâz, Muhammed Abdullah, *en-Nebe'u'l-Azîm Nazarât Cedîde fî'l-Kur'an*, Katar: Dâru's-Sekâfe, 1985.
- Eren Cüneyt-Uzunoğlu M. Vecih, *Belâğat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Gazâlî Muhammed, *Nazarât fî'l-Kur'an*, Kahire: Dâru'n-Nahda, 2005.
- Hattâbî, Ebû Süleyman b. İbrahim, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, haz. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Sellâm, (Selâsu Resâil), Kahire: Daru'l-Maârif, 1976.
- İbn-i Hişâm, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, haz. Ömer Abduselam Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, haz. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mucize Kur'an*, 4. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûlil-Hamse*, haz. Abdülkerim Ahmed Osmân, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kadî İyâz, Ebu'l-Fadl, eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Komisyon, Merkezi'l-İlmi li'd-Dirâsât, *Uzamâu'l-Garb Ya'tanikûne'l-İslam*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2007.
- Kutluer, İlhan, "İlmü'n-Nefs", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, 148-151.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'ş-Şurûk, 1992.
- Malik b. Nebî, *ez-Zâhiretu'l-Kur'aniyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Mesîr, Muhammed Seyyid Ahmed, *fî Nûri'l-Akîdeti'l-İslamiyye*, Kahire: Dâru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1990.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, haz. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2003.
- Nursî, Bediuzzaman Said, *İşârâtü'l- İ'câz fî Mezânni'l- İcâz*, (Çev. Abdulmecid Nursî) 2. Baskı, Ankara D.İ.B. Yayınları, 2014.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, haz. İbrâhîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Sâbûnî, Nureddîn, *Mâturîdiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Suyûtî Celaleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, haz. Saîd el-Mendûb, Kahire: Dâru'l-Meârif, , 1996.
- Süheyli, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdullah b. Ahmet, *er-Ravdu'l-Unuf*, Ömer Abdusselâm es-Sellâmî, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Taberî Ali b. Rabben, *ed-Dînu ve'd-Devle*, Tercemetü'l-Muellif, haz. Adil Nuveyhid, Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1973.
- Taberî, İbn-i Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, haz. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Taftazânî Sa'duddîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, haz, İbrâhîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.

Tirmizî, Ebû İsâ, *Sünenü Tirmîzî*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Vecdî, Muhammed Ferîd, *Dâiretu Meârifi'l-Karni'l-İşrîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1971.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'câzu'l-Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 403-406.

Zemahşerî, Cârullah, *el-Keşşâf*, haz, Mustafa Huseyin Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Zendânî Abdulmecid Azîz, *Kitabu't-Tevhîd*, Kahire: Dâru's-Selâm, 1989.



ULÛHIYET BAĞLAMINDA İSLAM'IN MATEMATİKSEL OLMAYAN YÖNÜ

Abdullah NAMLI

Dr., MEB

abdnamli@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7099-3018

Öz

İslam dininde akla çok büyük önem verildiği halde her şey akıl ve mantık kurallarına bağlanamaz. Akıl asla önemsiz hale de getirilemez. Çünkü akı olmayanın dini de yoktur. Her şey matematiksel sonuçlar doğurmaz. Bundan dolayı evrende katı bir determinizm yoktur. Erken dönem bazı kelâmcıların kabul ettiği, delilin çürütülmesi ile medlûlün de çürütülmüş olacağı (*in'ikâs-ı edille*) fikrini kabul etmek, konunun matematiksel bir zorunluluktan kaynaklandığını zannetmekten doğmaktadır. Delil ve onun medlulü matematiksel olarak, akla ve mantığa aykırı olarak eşitlenmektedir. Bazı kelâm ekolleri de imanun matematiksel olarak sadece kuru bir söz veya bilgiden ibaret olduğunu zannetmişlerdir. Daha dikkat çekici olanı İslam'ı sırf akıl penceresinden gören bazı ekoller Allah'ın matematiksel olarak bazı şeyleri yapmasının O'nun için bir zorunluluk olduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki Allah'a zorunlu görevler yüklenemez. Allah, kazâ ve kader konusunda her şeyi bir ölçüye göre yarattığını ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam, din, ulûhiyet, matematik, akıl, yön.

NON-MATHEMATICAL ASPECTS OF ISLAM IN THE CONTEXT OF THE GODHEAD

Abstract

Although the great importance given everything imaginable in Islam can't connect to the rules of logic and reason. Never mind can't be insignificant. Not everything can lead to mathematical results. Therefore, the universe is never a strict determinism in everything. Adopted by the ancient theologians, medlûl would have also been refuted with evidence to refute to accept the idea, assume that arises from the subject stems from a mathematical necessity. Evidence and his Medlul are his mathematical proofs and are synchronized in violation of reason and logic. Some theological schools to have faith in mathematical thought it was just a word composed of dry or information. Some schools claimed that Allah Almighty is a necessity of doing things for Him. Allah refers to that created by a measure everything on fate.

Key words: Islam, religion, godhead, mathematics, reason, aspect.

Atf: Abdullah Namli, "Ulûhiyet Bağlamında İslam'ın Matematiksel Olmayan Yönü", *KADER*, 15/2 (2017), 421-445.

Giriş

Matematik kuralları evrensel ve değişmeyen kesin kurallar olarak kabul edilir. Tam sayılarla yapılan dört işlemde üçü daima tam sayılar verir. Bölme işlemi ise tam sayılarla bile yapılsa her zaman tam sonuçlar vermez, küsuratlı sonuçlar verebilir. Mesela; $2+2=4$, $2 \times 2=4$, $2-1=1$, $2:2=1$ gibi kesin sonuçlar olduğu gibi bir de $10:3=3,333333\dots$ gibi küsuratlı sayılar, bayağı kesirler vardır. İçinden çıkılamayan, çözmekte zorlanılan matematik problemleri vardır. Modern mantık, matematiğin bir bölümüdür veya modern mantık, matematiğe dayanır da denilebilir.

“*Matematiksel*” ve “*Matematiksel Olmayan*” kelimeleri daha önceden kelâm alanında birkaç istisna dışında¹ pek kullanılmayan, bizim de pek çok manalar yüklediğimiz iki kelimedir.

Matematiksel olmayan konular; aklın kabul ettiği ama aklî olmayan konulardır. Buna ilaveten aklın kabul edebileceği veya kabul ettiği ama aklın çözmekte zorlandığı, hatta tam olarak çözemediği, aklî çıkarımla elde edilemeyen, aklın tek başına çözemeyeceği konulardır. Diğer taraftan aklın, sem’î bilgiler ışığında çözebileceği, sem’î bilgiye dayanılmadan aklın yanılma ihtimalinin bulunduğu konulardır. Aklın sem’î bilgiye dayanarak çözemeyeceği konular da matematiksel olmayan konulardır.

Matematiksel olmayan konular, kıyasın tek başına geçerli olmadığı konulardır. Aynı zamanda rasyonel olmayan, irrasyonel konular da kastedilmektedir. Diğer taraftan tam bir determinizmin bulunmadığı, indeterminizmin hâkim olduğu konular matematiksel olmayan konulardır. Ana kanun ve kurallardan istisna edilen kural dışı konular da çoğu zaman matematiksel değildir.

İslam akla uygun bir dindir. Böyle olmakla beraber biz bu çalışmamızda İslamiyet ile ilgili her konunun, katı matematiksel kurallar, sadece akıl ve mantık kuralları çerçevesinde anlaşılmasının uygun olmayacağını ortaya koymaya çalışacağız. Matematiksel düşünce sisteminin kullandığı çok çeşitli argümanlar vardır. İşte bunlardan en önemlisi akli her şeyden üstün tutma eğilimidir.

a) Yalnızca akıl kâfî midir?:

Müslümanlar arasında uyulması zarûrî olan, müttefekun aleyh olan şer’î/dînî naslar yani Kitap ile Sünnettir. Bu ikisi İslam dininin temel kaynağıdır.² Selef âlimleri, inançla ilgili hükümleri açıklarken evvela Kitap ve Sünnete, bundan sonra da akla

¹ Bkz. Anton M. Heinen, “Kelâmçılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri”, çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), s.305-320; Ali Öztürk, “Sosyal Bilimlerde Metin Yazıcılığı Üzerine Meta-Matematiksel Bir Model Denemesi”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu, İstanbul, Nisan 2012* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Sultanbeyli Belediyesi, İstanbul 2012), s.101-106.

² İsmâil Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339-1343), I, 27.

ve kişisel içtihatlarına (re'ye) başvurmuşlardır. Yani ilk ikisini temel almakla beraber hem akli hem de nakli delillere dayanmışlardır.³ Zaten tamamen akla karşı olduğunu söylediği var sayılan bir İslam âlimi var olsa bile o da kendisini rasyonel kriterler dışında tutamaz. Çünkü akli kullanmak bizzat Kur'an'ın emridir.

İslam'ın ilk dönemlerinde akâid ve kelâm meseleleriyle meşgul olup da onda nazari akli kullanma konusunda Mu'tezile tek başına değildi. Onlardan önce ve onlarla aynı asırda selef âlimlerinden Hasan el-Basrî (v.110/728), Cafer-i Sâdık (v.148/765), Ebû Hanîfe (v.150/767), Süfyan es-Sevrî (v.161/777) vb. de bulunmaktaydı. Ancak Mu'tezile ortaya çıkıp akli, naklin önüne geçirip değerini yükseltince, onların gözünde neredeyse akli delil ile nakli delil tamamen eşitlendi. Hatta nakli delil ikinci plana atıldı. Bunun üzerine akli tartışmalar çoğaldı. Sonunda onlar, kelâm sahasında -her ikisine de dayanıp sınırlandırarak kabul etseler de- akli delili daha çok öne çıkarmışlardır.⁴ Daha sonraki dönem Mu'tezile alimlerinden Kadı Abdülcebbar (v.415/1025) ve etrafındaki öğrencileri itidale meyletmiş ve dört delili kabul ederek, ilk imamlarının görüşüne geri dönmüşlerdir. Bu dört delil; "Aklın hücceti, Kitap, Sünnet ve İcmâdır."⁵ O, bu konuda şöyle demektedir: "Delillerin dört çeşit olduğunu söylemek gerekir: Aklın hücceti, kitap, sünnet ve icmâ. Allah Teâlâ'yı bilmeye bunlardan ancak aklın delâletiyle ulaşılır. Şayet, "delilleri dört ile sınırladığımız halde niçin Allah Teâlâ sadece akılla bilinir" diye sorulacak olunursa, şöyle deriz: Allah'ı bilmeye sadece aklın delâletiyle ulaşılır. Çünkü Allah'ı bilmek (mârifetullah) dışındaki konular, Allah'ı, tevhit ve adaleti ile bilmeye ek olan ikinci derecedeki (fer'i) konulardır. Bu durumda onlardan birisiyle Allah'ın varlığına delil getirdiğimizde, bir şeyin fer'i ile aslı üzerine istidlâlde bulunmuş oluruz. Bu ise câiz değildir"⁶

Eş'arî (v.324/936)'de de akıl çok mühimdir. Özellikle o, ulûhiyet konusunda akli delile büyük önem vermektedir. O, ulûhiyet ve nübüvvet konusunda akli delilin sem'î delillerden daha öncelikli olduğunu söylemektedir. Örneğin Mâtürîdiyye kelimcilerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v.508/1114), kelâmcıların çoğunluğunun ulûhiyet bahislerini ele alırken akla dayalı bir metot takip ettiklerini Eş'arî ve Mu'tezile'ye atıfta bulunarak şu şekilde izah etmektedir: "Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Mu'tezile şöyle diyordu: (Âlemin yaratılışına ve Allah'ın varlığına yönelik) delilin akli olması lâzımdır. Çünkü peygamberin sözünü, âlemin hudûsu ve yaratıcının varlığına delil getirmenin bir anlamı yoktur. Zira peygamberliği sabit olmadıkça peygamberin sözü delil olmaz; onu peygamber olarak gönderen bilinmedikçe, kendisinin peygamber olduğunu söylemenin bir anlamı olmaz; âlemin hudûsuna dair bilgi gerçekleşmedikçe de onu peygamber olarak gönderenin bilgisine ulaşamaz. Diğer taraftan, akıl sahibi biri âlemin yaratıcısının hakîm olduğunu bilmedikçe peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârın

³ Hasan Mahmud Şafî, "Min Kadâya'l-Menhec fî İlmi'l-Kelâm", *Dirâsetün Arabiyye ve İslâmiyye*, 1 (1983): 34.

⁴ Hasan Mahmud Şafî, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1988), s.138.

⁵ Şafî, *el-Medhal*, s.139-140, bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, haz. Mahmud Muhammed Kasım ve İbrâhîm Madkur, (Kahire: ts.), XV, 26-29, 128-132.

⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, haz. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), s.88.

(mütenebbî) elinde mûcize meydana getirmeyeceğini bilemez... Durum böyle olunca; âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve O'nun hikmet ve kudretinin kemâline dair bilginin, peygamberin sözüyle hâsıl olması düşünülemez. Çünkü onun sözünün hüccet olduğuna dair bilgi, bunların bilinmesine bağlıdır."⁷

Görüldüğü üzere en-Nesefî burada Eş'arî ve Mu'tezile'nin, -nübüvvet konuları da dâhil olmak üzere- Allah'ın varlığı, bir tekliği gibi ulûhiyet konularını tespitte nazar ve istidlâle dayalı bilginin vahye dayalı bilgiden daha öncelikli konumda olduğunu savunduğunu söylemektedir.

Eş'arî'ye göre Allah'ın varlığı akılla bilinebilir. Onun bu konuda farklılaştığı nokta sorumluluk açısından dır.⁸ Eş'arî'nin, bir kişinin usûl meselelerinden her birine akli bir delille inanmadıkça gerçek mümin olamayacağını söylediği de meşhurdur.⁹

Eş'arî akla büyük değer vermekle beraber onun döneminde akıl ve nakil arasında denge gözetilmiştir. Eş'arî'ye göre genel olarak öncelikli olan naklî delildir. O naklî delile son derece önem vermiştir. Akli delil ise ikinci sıradadır. Naklî delil, akli delilden daha önceliklidir.¹⁰ Kısacası Eş'arî, sem'î delile de büyük önem vermiştir. O, öncelikle Kur'an ayetlerini, daha sonra sika/güvenilir râvîlerin Hz. Peygamber (sav)'den rivâyet ettiklerini delil olarak kabul etmiş, ümmetin özellikle de sahabe ve tâbiûnun icmâsına değer vermiş, kendi akli görüşlerini de ifade etmiştir.

Mâtürîdî (v.333/944)'ye göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup biri sem' (nakil) diğeri akıldır.¹¹ Mâtürîdî'nin metodunda akıl ve nakil birbiriyle alakasız ve birbirine karşı değildir. O, insan aklının sınırlarından ve aklın gücünden habersiz değildir. Nasıl ki nakil ilim kaynaklarından biri ise, aynı şekilde akıl da temel ilim kaynağıdır.¹² Mâtürîdî, taklidin, insanın hakikate ulaşma yolu olarak kabul edilemeyeceği ve taklit sahibinin mazur görülemeyeceğini belirtmekte¹³ akla verdiği öncelikli değere işaret etmektedir. Ayrıca o, Allah'ın bir tekliğini bilmenin,

⁷ Ebü'l-Maîn/Muîn en-Nesefî, *Tebssratü'l-Edille*, haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003-2004), I, 45-46.

⁸ Bkz. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüm'a' fi'r-Red alâ Ehl-i'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, haz. Hamûde Gurâbe, (Kahire: Matbaatü Mısıryye, 1955), s.17-18 vd.; Eş'arîlere göre peygamberin davetinden önce insanlara, Allah'ı bilmek ve O'na iman etmek vâcip değildir. Onlara göre insanların dinî bakımdan sorumlu tutulabilmeleri peygamberin davetinden haberdar olma şartına bağlıdır. Bkz. Ebû Bekir Muhammed, Bâkallânî, *el-Beyân anî'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehânet*, haz. Richard Yûsuf Mc. Carty, (Beyrut: Mektebetü's-Şarkiyeye, 1958), s.41-42; Kamâleddin Ahmed Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, haz. Yusuf Abdurrezzâk Şâfiî, (Karaçi: Zemzem Publishers, 2004), s.79.

⁹ Bkz. Nesefî, *Tebssratü'l-Edille*, I, 43.

¹⁰ Bkz. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlî'd-Diyâne*, haz. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Kahire: Dâru'l-Kitâb, 1987) s.15-20; Şâfiî, *el-Medhal*, s.142-143.

¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Fethullah Huleyf, (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), s.4.

¹² Kâsım Galî, *Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ârâhu'l-Akdiyye*, (Tunus: Dâru't-Türkî li'n-Neşr, 1989), s.71-73.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.3.

O'na ve elçilerine iman etmenin yolunun ictihad ve istidlâl olduğunu ifade etmekle¹⁴ de, vahiy karşısında akla verdiği önceliği herhangi bir farklı anlaşılmaya imkan tanımayacak bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hangi dinî görüş ve akımın haklı olduğunu tespit etmekte de akla görev düşmektedir. Bu noktada herhangi bir görüş, aklın kabul edeceği bir delil getirdiği takdirde onaylanacaktır. Mâtürîdî'nin vahiy karşısında akla bu şekilde değer vermesinin tabii bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Çünkü dinden; emir ve nehiylerden sorumlu tutulan akıl sahibi olan insandır.¹⁵ Çünkü teklif akıl sahibi olana yapılmaktadır.

Kelâm âlimleri akla önem vermekle beraber Allah'ın, insanlara bir lütuf olarak gönderdiği vahyi de kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedirler. Onlar, aklın vâcip ve muhal (müstahil/mümtenî) olan konularda yetkin olduğunu ama mümkünâttan olan alanlarda sağlam duyulara ve vahye ihtiyaç bulunduğunu kabul ederler. Ancak deizm gibi bazı felsefî akımlarca aklın her konuda yeterli olduğunun ileri sürülmesi ve vahyin etkisizleştirilmesi problem teşkil etmektedir.¹⁶

Kelâm âlimlerinin şiddetle eleştirdiği eski Yunan kültüründen etkilenen Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (841/926) ile eski Hint kültüründen etkilenen ve Berâhime diye isimlendirilen felsefî grup vahyin ve peygamberliğin imkanını reddetmişler ve bir takım fikirler ileri sürmüşlerdir. Onların görüşleri şöylece özetlenebilir: Akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir. İnsan Rabbini, iyi-kötü vs. her şeyi onunla bilir. Şayet peygamber akli te'yîden gelmiş ise onun daveti akıl sahiplerini ilgilendirmez. Çünkü onlar akıl sahibi olmakla peşinen bu davet ve tekliften müstağnidirler. Yok eğer akla muhalif bir mesaj ile gelmiş ise zaten onun nübüvvetini kabul etmemek için bu sebep yeterlidir. Nitekim İslam peygamberi de akla aykırı çirkin bir din (!) getirmiştir. Mucize denilen şeylerin sihirbaz ve kâhinlerin yaptıklarından farkı yoktur. Nübüvveti delil olamazlar. Kur'an da mucize değildir. O'nun benzeri getirilebilir... Peygamberlerin evrenin yaratılışı ile ilgili ileri sürdükleri bilgilere ihtiyaç yoktur. İnsan bunları bilimsel yollarla elde edebilir vs.¹⁷ İşte bu sapkın fikirlere karşı Müslüman mütefekkir ve kelâmcılar da vahyin imkanı ve nübüvvetin gerekliliğini aklî delillerle ispatlama gayreti içerisinde olmuşlardır. Onların itiraz noktalarına odaklanarak her birine gerekli cevabı vermişlerdir.¹⁸

Rasyonalist düşüncede akla olması gerektiğinden daha fazla rol verilmektedir. Özellikle aklın ulûhiyet sahasına gerektiğinden fazla müdahil olması, onun saha ve

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.288.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.378; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, haz. Fâtma Yusuf Haymî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, (Beyrut: 2004), V, 168; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2009), s.157-158.

¹⁶ Bkz. İbrahim Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2017), s.50-55; Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2015), s.28 vd.

¹⁷ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s.70-80.

¹⁸ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.176-210; Ebû Bekir Muhammed Bâkîllânî, *et-Temhîd*, haz. Richard Yusuf Mc. Carty, (Beyrut: Mektebetü's-Şarkiyye, 1957), s.104-121; Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, II, 1-7.

sınırının iyi kavranamadığını göstermektedir. Peygamberliği, vahyi, mucizeleri tasdik eden ve yorumlayan akıl olmakla beraber vahiy de Allah'ın rahmetinin eseri ve aklın mürşididir. Akılla vahiy arasında teâruz değil aksine tesânüd vardır.¹⁹

Determinist felsefe sistemi ise her şeyi zorunlu sebep-sonuç ilişkisine bağlayarak varlık ve olayları matematik kurallarının zorunlu sonuçları gibi anlama eğilimi içerisinde bulunmaktadır.

b) Her şeyin determinizme bağlanması:

İslam geleneğinde “İcâbiyye” veya “Cebriyye-i Maddiye” olarak da bilinen determinizm, “zorunsuzluk ve hür irâdeyi kabul etmeyen, fizikî, rûhî ve ahlâkî bütün olayları bir takım zarûrî sebepler zincirinin zorunlu sonucu olarak gören felsefî bir teoridir.”²⁰ Deterministlere göre, bu sebepler zincirine karşı insanların irâdelerinin hiçbir etkisi olmadığı için olayların oluşmasında kişisel güç ve kudretin varlığını kabul etmeye yanaşmazlar. Onlar hadiselerin oluşmasını sebeplerin kuvvetine bağlamak suretiyle de zorunlu illiyet yasalarını benimserler.²¹ Bu felsefî anlayış mensupları kâinâtta olduğu gibi ilâhiyat alanında da insanın irâdesinin önceden Tanrı tarafından belirlendiğini öne sürerler. Bununla birlikte mutlak bir irâde özgürlüğü olamayacağını savunurlar.²²

İki türlü determinizm vardır. 1- Tecrübî determinizm: Fizik, kimya, biyoloji gibi tecrübî ilimlerde hâkim olan tecrübî determinizmdir. Buna göre bütün olaylar değişmez bir şekilde muayyen/belirlenmiş, tayin edilmiş ve sebeplidir. Bu tür determinizmi savunanlar, belli durum ve şartlar içinde, meydana gelecek olayın hasıl olmamasının imkansızlığını kabul ederler. Hadiselerin sebeplerinin tecrübe dışında ve aşkın olmadığını, ancak hadiselerin kendisinde ve tabiatta mündemîç (immanent) olduğunu ileri sürerler. Tecrübî deterministler bu anlayışları ile de tabiatın ve âlemin üstünde bir sebebin varlığını; Allah'ı kabul etmezler. Buna delil olarak da tabiattaki kanunların küllî oluşunu, değişmez ve düzenli oluşunu gösterirler. Bundan dolayı da bu çeşit deterministler, imkan, tesadüf, mucize, ihtiyar ve irade diye bir şey kabul etmezler. Bunun için tabiatta ilk sebep ve mutlak bir başlangıç olamayacağını iddia ederler. Determinizmin zaruret anlayışı da buradan gelir. Bununla birlikte bir kısım tecrübî deterministler de otomatik işleyen mekanik kâinât anlayışı ile birlikte kâinât ve olaylara müdahale etmeyen deist Tanrı anlayışını benimseyebilmektedirler.²³ 2- Psikolojik determinizm: Bu determinizm de

¹⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, s.45 vd.; Hülya Alper, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Sempozyumu, İstanbul, Ekim 20-21 2013* içinde, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), s.130-149.

²⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), s.46.

²¹ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s.46.

²² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988), s.30; Osman Korkmaz Karamanoğlu, *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü*, (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2007), s.58; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: 1991), s.40.

²³ Determinizm ve tenkidi için bkz. Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, s.46-47 vd.

insandaki hürriyet ve ihtiyârı inkâr ederek, insanın bütün kararlarının önceden verilmiş ve bilinen sebeplerden doğduğunu iddia eder. Yani insanın herhangi bir şekilde hareket etmesi, mutlaka zorunlu sebeplerin sonucudur. Bu determinizmi kabul edenlere göre, insanı harekete geçiren hür ve müstakil bir irade yoktur. Bu sebeple psikolojik deterministler, insanı eşya gibi görürler.²⁴ Bu iki ana determinizm çeşidinden başka sosyal, tarihî, biyolojik ve coğrafi determinizm çeşitleri de vardır.²⁵

Determinizm ilkçağ filozoflarında da değişik şekillerde görülmektedir. Herakleitos (544-484), âlemin menşei ve mahiyeti meselesi üzerinde durmakta ve ana madde (arkhé) olarak da ateşi, sıcak bir nefesi kabul etmektedir. Hava ve su, sönmek veya yeniden meydana gelmek üzere olan ateştir. Toprak ve katı cisimler ise sönmüş ateştir ve kader tarafından tayin edilecek vakitte yeniden ateşlenecektir. Kâinât, düzenli bir şekilde yanıp sönen bir ateştir. Bu döngü herhangi bir tanrının eseri olmadığı gibi bir insanın eseri de değildir.²⁶ Görüldüğü gibi o, tabiattaki maddeleri zorunlu olarak birbirine dönüştüren bir düzenin parçaları kabul etmektedir.

Demokritos (430-360)'a göre kainatta mekanik bir zorunluluk hâkimdir. Gâiyet (Telos) hâkim değildir. Atomların çeşitli oranlardaki birleşimi düzenli bir dünya meydana getirmiştir. Dünyadaki bütün cisimler, aynı cinsten olan atomların bir araya gelmesinden meydana gelir. Dünyadaki bütün varlıkların ve oluşumların tek sebebi vardır; o da mekanizm ve zorunluluktur. Demokritos tanrılardan da bahsetmektedir. Onun tanrı anlayışı atomculuğun bir devamıdır. Ölümlüler gibi tanrılar da atomlardan oluştuklarından; onlar da genel determinizm kanununa boyun eğerler. Demokritos, âlemin kendiliğinden ve mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını ileri sürerek ilk çağ filozoflarının en materyalisti olmuştur ve bu görüşleri onu açık bir ateizme götürmektedir.²⁷

Ortaçağ filozoflarının pek çoğu deterministtir. Yeni ve Yakınçağ filozoflarının pek çoğu da yine deterministtir. David Hume (1711-1776) de determinizmi kabul etmez görüldüğü halde, ahlak ve tarihte mutlak bir determinist görüşe sahip olmuştur.²⁸ Jean Paul Sartre (1905-1980) ise insanı hür olarak ilan etmektedir. O, şöyle demektedir: “İnsan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez, yani kader yoktur. İnsan hiçbir şey değildir, ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır.²⁹ İnsanoğlu özgürdür. İnsan hürlük demektir.³⁰ İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur.

²⁴ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.46.

²⁵ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.47; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.30; Karamanoğlu, *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü*, s.58-59; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s.40-41.

²⁶ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Konya: Sebat Ofset, 1993), s.58-59.

²⁷ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.72-74; Çağfer Karadaş, *Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009), s.22.

²⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), s.292-302; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), s.346-348; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Sadeddin, haz. Yüksel Kanar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), s.472-475; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), s.77.

²⁹ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayıncılık, 1985), s.63-64.

³⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, s.71-72.

Çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur.³¹ İnsan, ahlakını kendi seçer. Seçerken kendi kendini de kurmuş olur. Üstelik bir ahlak seçmeden de edemez. Şartların ağır baskısı, ister istemez, onu, bir ahlak seçmek zorunda bırakır.³² Görüldüğü gibi Sartre, insanın kendisini oluşturmasından dolayı sorumlu olduğunu ifade ederken, “şartların ağır baskısının, onu, ister istemez, bir ahlak seçmek zorunda bırakması” nı kabulü ve hatta seçimimizin sebepsiz, gerekçesiz olmasıyla suçlanmamızın saçmalığını belirtmesi bir türlü itirafa yanaşmadığı determinist bir temayülün ifadesinden başka bir şey değildir.³³

Maddeci bir karakter arz eden batı kaynaklı determinizm ile İslam karakterli Cebriye mezhebi arasında derin farklılıklar vardır. Cebriye mezhebi, insandan hürriyet ve iradeyi soyutluyorsa da küllî irade ve kudreti Allah Teâlâ'ya bağlamaktadır. Determinizm ise, Allah'ı değil, yalnız tabiat kanunlarını hakiki müessir güç kabul etmektedir. Her ne kadar Müslümanlarca kazâ ve kadere iman etmek zorunluluk olarak görülse de bu durum hiçbir zaman kazâ ve kaderi delil getirerek (kaderle ihticâc ederek) sorumluluktan kaçma hakkını insana vermez. İslam'da tedbir alma ve sebeplere tevessül etme fikri vardır.³⁴

Öte yandan bir de “şirk-i esbâb” vardır ki; sebepleri, eşyanın tabiatlarını, tabiat kanunlarını ilah mertebesine çıkararak, onları hakîkî müessir kabul etmeyi ifade eder. Tabiatta, âlemde yürürlükte olan Sünnetullah'ı reddederek her şeyi sebeplere (esbâb) bağlayan Tabiiyyûn (tabiatçılar) ve taraftarlarının şirki bu türdür.³⁵

Felsefenin kendi içerisinden de determinizme eleştiriler olmuştur. Bunun sonucunda da “İndeterminizm” doğmuştur. İndeterminizm: Eskiden “Lâcâbiyye” denilen, günümüzde de “Belirlenmezcilik” diye de ifade edilen, determinizmin zıddı bir kavramdır. Zorunlu sebeplilik kuralına bağlı olmayan, herhangi bir sebebe

³¹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s.72.

³² Sartre, *Varoluşçuluk*, s.91.

³³ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s.87.

³⁴ Ramazan Altıntaş, *Mevlânâ'da Gönül Kelâmı*, (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 2007), s.59, 82; ayrıca bkz. M. Kenan Çıgman, *Kazâ-Kader, Hayır ve Şer, Rızık, Ecel ve Tevekkül*, (Ankara: Pars Matbaası, ts.), s.86-87. Kelâm âlimleri erken dönemlerden itibaren determinizme çeşitli eleştiriler yönelterek onu reddetmişlerdir. Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s.34-47; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muazzah İlmi Kelâm*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.), s.300-303 vd.; İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, II, 208; Ali Arsalan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), s.366-368; Şerafeddin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), s.63-64; Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayını, 1972), s.30; Süleyman Hayri Bolay, *Ferit Kam*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988), s.140-142; Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s.133-134; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), s.17-19; Metin Özdemir, “İnkarcı Akımların Genel Bir Kitiği” *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s.550; Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı, Yayınları, 2013), s.151 vd.

³⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, II, 103; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), s.133; İlyas Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s.62-63; Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), s.43-44.

bağlanmayan olay ve durumların da var olabileceğini kabul eden görüştür.³⁶ Ahlak felsefesinde ise, insan iradesinin hiçbir şarta bağlı olmadığını, içinde bulunduğu şartlarla belirlenmediğini, insanın hür iradesinin zorunlu sebeplilik kuralına bağlı olmadığını savunan görüştür.

Günümüzde determinizm, ilim felsefecilerinin ve bilhassa Werner Karl Heisenberg (1901-1976), Louis De Broglie (1892-1987), John Von Neumann (1903-1957), Francis Perrin (1901-1992) gibi fizik âlimlerinin tenkitleriyle sarsılmış ve sınırlandırılmıştır.³⁷ Böylelikle indeterminizme kapı aralanmıştır.

Determinizmin aslına itiraz, Heisenberg'in kesinsizlik ilkesiyle başlamıştır. Heisenberg, atom içerisindeki elektronun hızı ve durumunun aynı zamanda kesin olarak tayin edilemez olduğunu göstermiştir. Hız ve durumdan birini tayin edince diğerini olasılı (ihtimâlî) olarak tayin edebiliyoruz. Buradaki olasılık, bilginin eksikliğinden değil, objenin tabiatından ileri gelmektedir. Atom içerisinde tam bir determinizm olmadığı halde, ancak ihtimâlî (probable) kanunlardan bahsedilebilmektedir. O halde mikro fizikte determinizm değil, indeterminizm hâkimdir.³⁸

Görülüyor ki, fizikî dünyada bile sebeple, eseri arasındaki bağın zorunlu oluşu münakaşa konusudur. Yani maddî alemde mutlak bir determinizmden bahsetmek kolay değildir. Makro fizik dünyası determinizm görüşünü telkin ediyor görünse de mikro fizik dünyasında bu zorunluluğun bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Emile Boutroux (1845-1921) de tabiat kanunlarının zorunlu olmadığını öngören eserinde; "*Zorunluluk, âlemde hâkim idiyse 'hiçbir şey kaybolmaz, hiçbir şey yaratılamaz' formülü de harfi harfine tatbik edilmiş idiyse, bu yüksek düzen var olabilecek miydi?*" demektedir.³⁹

Aslında tabiat kanunları zarûrî değildir. İki şey arasında sabit, değişmez bir oran olarak var sayılan tabiat kanunu bir deney sonucunda keşfedilir ve hüküm olarak ifade edilir. Aynı sebepler her zaman aynı neticeleri vermez. Modern fiziğin vazgeçemediği konulardan birisi de ihtimâliyet, izâfiyet teorisi. Gerçekte tabiat kanunlarının vâzı da sahibi de Allah Teâlâ'dır. O, her an için koyduğu değişmez sanılan kanunları ve prensipleri tersine çevirebilir.⁴⁰ Âdetullah da denilen fiziksel ve

³⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.30; Karamanoğlu, *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü*, s.129; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s.41.

³⁷ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.48.

³⁸ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987), s.20; bkz. Werner Heisenberg, *Parça ve Bütün*, çev. Ayşe Atalay, (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990), s.45 vd.

³⁹ Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1998), s.152.

⁴⁰ Bkz. Heisenberg, *Parça ve Bütün*, s.45; Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, (Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press, 1985), s.127, 155; Yalçın Koç, *Determinizm ve Mekan*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1984), s.14, 75 vd.; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.338.

biyolojik yasalar⁴¹ Allah tarafından değiştirilebilir, askıya alınabilir.⁴² Bunun Kur'an'daki somut örneklerinden birkaçı Hz. İbrâhîm ve hanımı ile ilgilidir. Hz. İbrâhîm'i ateşe attıklarında Allah; "Ey ateş, İbrâhîm'e karşı serin ve selâmet ol"⁴³ buyurarak ateşin yakıcılığını giderip, onu kurtarmıştır. Yine onun hanımı Sâre'ye âdetten kesilme döneminden sonra (*menapoz*), çok yaşlıyken üstelik gençliğinde de kısır bir kadinken, İshâk'ı vermiştir.⁴⁴

Madde dünyasında durum böyle olunca, bir sebep-sonuç zorunluluğunu, başka deyişle bir tayin edilmişliği ruhsal dünyada temellendirmek pek mümkün görülmemektedir. İnsan hürriyeti söz konusu olduğu zaman, seçme ile onun sebepleri arasındaki bağın zorunlu olduğunu gösteren inandırıcı bir delil bulunamamaktadır. Aksine; seçmenin zorunlu bir tayin edilmişlik olmadığını bize telkin eden bazı ruhsal haller mevcuttur. Memnunluk veya pişmanlık duygusunun mânâsı nedir? Yaptığı işin sonunda memnun kalmayan birisi neden bunu böyle yaptım diye, pişmanlık duyar. Bu ise yapılan işin başka türlü de yapabileceğini gösterir. Diğer bir deyişle pişman olan kişi, başka bir seçim de yapabilirdim, böyle bir imkana da sahiptim diye düşünebilir. Memnuniyet duygusu da aynıdır. Yaptığı iş sonucu memnun kalan, ne iyi ettim de bunu yaptım, iyi ki, başkasını seçmedim, diyebilir. Her iki duygu hali de insanın fiillerini seçmede kendisine düşen bir payın bulunduğunu telkin eder. İşte bu pay, insanın irade hürriyetidir. Eğer insanın seçimlerinde sebep-sonuç arasındaki bağ zorunlu olsaydı, pişmanlık veya memnuniyet duygularına kapılmamak gerekirdi. Bu duygular da normal olmazdı. Çünkü zorunluluk başka bir hali düşündürmemektedir.⁴⁵

Böylelikle determinizmin her sahada mutlak hâkimiyetinin olmadığı ortaya çıkmış oluyor. Erken dönem bazı kelâmcıların kabul ettiği, delil ve onun medlûlünün, akla ve mantığa aykırı olarak eşitlendiği bir görüş vardır. Buna da Kelâm ilminde *in'ikâs-ı edille* denilmektedir.

c) İn'ikâs-ı Edille (delilin butlânı ile medlûlün de çürütülmüş olacağı):

İN'İKÂS-ı Edille yani delilin çürütülmesi ile medlûlün de çürütülmüş olacağı fikrini kabul etmek, konunun matematiksel bir zorunluluktan kaynaklandığını zannetmekten doğmaktadır. Delil ve onun medlûlü matematiksel olarak, akla ve mantığa aykırı olarak eşitlenmiş olmaktadır. Bu bakımdan in'ikâs-ı edille kuralı kabul edildiğinde, delil her ne şekilde olursa olsun ona sınıksız sarılmak gerekmektedir.

⁴¹ Bkz. Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğa*, haz. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), AVD mad., IV, 181-183.

⁴² Bkz. Furkân, 25/45; Kasas, 28/71-72; Şûrâ, 42/33 vb. Peygamberlerin, Allah'ın izniyle, âdetullahı aykırı olarak meydana getirdikleri fiillere mucize denir. Mucizeler aslında Allah'ın fiilidir.

⁴³ Enbiyâ, 21/69.

⁴⁴ Bkz. Hûd, 11/71-72; Zâriyât, 51/29.

⁴⁵ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s.21-22.

Eş'arilerden Bâkılânî (v.403/1012) başta olmak üzere İbn Ukayl (v.?) ve Cüveynî (v.478/1085), Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (v.321/933), Kadı Abdülcebbâr (v.415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v.436/1044), Şia'dan İbn en-Nevbahtî (v.311/924), Kerrâmiye'den İbnü'l-Heysen (v.?) felsefecilerin mantık usullerini ve felsefe metodunu uygun görmeyenlerden idiler.⁴⁶ Bunun sebebi ise mantık usulleri kelâmcılar tarafından konulan özel kelâmî delillerden bir kısmına aykırı düşmekteydi. Onlar, bu delilleri cerh etmenin iman akâidini cerh etmek hükmünde olduğuna inanmaktaydılar.⁴⁷ Mantık usulü kabul edildiği takdirde kelâmcıların bazı delillerinde kabul ettikleri öncüllerden pek çoğu reddedilmiş olacaktı. Bu ise onların üzerine bina edilen delillerin iptaline götürecekti. Kelâm ilmine has deliller iptal olunca da dinî akîde de zarar görmüş olacaktı. Bu sebeple mantık ilminin usulleri kelâmcılarca kabul edilemiyordu.⁴⁸

İn'ikâs-ı Edille'den bahsedilince -sanki ondan başkası bu yanlış kuralı kabul etmiyorlarmış gibi- hemen ilk akla gelen Bâkılânî olmaktadır. Zaman zaman da Bâkılânî'ye bu konuda haksızlık edilmektedir. Bâkılânî'nin eserlerinde açıkça İn'ikâs-ı Edille ilkesinden bahsedilmemekle birlikte İbn Haldûn (v.808/1406) bu ilkeyi Bâkılânî'ye isnad etmektedir.⁴⁹ Halbuki bu kural Bâkılânî de dahil olmak üzere mütekaddimîn kelâmcılarından neredeyse pek çoğu tarafından kabul edilmiştir.

Bâkılânî'ye göre herhangi bir şey akıl yoluyla doğru veya yanlış diye iki kısma ayrılır. Yahut tamamının doğru veya yanlış olması imkansız olan kısımlara ayrılır. Delil bu iki kısımdan birini iptal eder. Bu durumda akıl iptal ettiğinin zıddının doğruluğuna hükmeder. Böylelikle delil o şeyin diğer kısımlarını yanlış bulduğunda akıl arta kalan kısımların doğruluğuna hükmeder. Ona göre bir şey ya kadimdir ya da hâdistir. Eğer o şeyin hâdis olduğuna delil getirilirse onun kadim oluşu batıl olur. Şayet o şeyin kadim olduğuna delil getirilirse bu durumda da onun hâdis oluşu batıl olur.⁵⁰

Gazzâlî (v.505/1111), mütekaddimîn kelâmcılarına muhalefet ederek, *in'ikâs-ı edille* kuralını reddetmiş ve mantık ilmine önem verilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵¹ Ona göre, delilin bâtil ve yanlış olmasından, medlûlün de bâtil ve yanlış olması gerekmez. Bir şeyin var olduğunu biliriz de henüz onun deliline sahip olamayız, ileride onun delilini de buluruz. Önceden bilinmeyen nice gerçekler vardır ki, sonradan bilinir ve delille ispat edilir hale gelmiştir. Bundan sonra "*Mantık ilmi bazı kelâmî delillere aykırı ise de iman akâidinin aslına aykırı değildir*" denilerek, bir kısım eski

⁴⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 82.

⁴⁷ Bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.7-8, 11-12.

⁴⁸ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996), II, 536-537; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 82-84.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 536.

⁵⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.11-12.

⁵¹ Bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu min'ed-Dalâl*, çev. Ahmet Suphi Furat, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1978), s.53.

kelâmî delillerin öncülleri (mukaddimât) iptal edilerek yerlerine nazar ve kıyasa uygun olan yenileri konulmuştur.⁵²

Sonuçta bu İn'ikâs-ı Edille ilkesine göre İslam bir kale ise onu savunacak silahların da kale kadar sağlam olması gerekmektedir. Ancak kale ve onu savunacak silahların bir ve aynı olduğu zehabına kapılmamak lazımdır. Çünkü kale ve onu koruyacak silahlar birbirinden farklı şeylerdir.

Bazı Kelâm ekolleri de imanın sadece kuru bir söz veya bilgidен ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir.

d) İman ve matematiksellik:

İnandım, iman ettim, ben de mü'minim, Müslümanım diyen veya kendisini topluma böyle lanse eden kişi -kalbiyle tasdik etsin veya etmesin- matematiksel olarak İslam toplumunda Müslüman muamelesi görmeyi hak eder. Dolayısıyla münâfığın imanı gerçek bir iman olmaktan ziyade matematiksel bir işlem gibidir. Münâfık, matematiksel bir işlemin sonucu gibi olan sahte imanını kendisine kalkan olarak kullanmaktadır. Bu ilkedен hareketle Mücessimedен Kerrâmiye'ye⁵³ göre iman sadece dil ile ikrardan ibaret olup, küfrünü gizleyen kimse, mü'min olduğunu ızhar ederse gerçekte mü'mindir. Ancak yine de cehennemde ebedî olarak kalmayı hak eder. Şayet kişi imanını gizler ve bunu açıkça ortaya koymazsa mü'min sayılmaz. Ancak ebedî olarak cennette kalmayı hak eder.⁵⁴ Bu açıklamalardan onların toplum içerisinde bir insana mü'min muamelesi yapılabilmesinin ana şartlarını ifade ettiklerini anlamamız mümkündür.

Kelâmcılar, zaten mü'min olduğunu ızhar edene toplum içerisinde mü'min muamelesi yapılmasına itiraz etmemektedirler. Ancak onlar, imanın matematiksel olarak sadece kuru bir söz veya bilgidен ibaret olduğu iddialarını reddetmişlerdir. Onların reddettikleri, bazılarının kalpte tasdik değil sadece marifetin, bilginin oluşabileceği iddiasıdır.⁵⁵ Mâtürîdî'ye göre isabetli olan kalpte tasdik oluşabileceğidir, fakat bu olguyu tam mânâsıyla anlatacak bir ifade bulmak da mümkün değildir. Sözlükte "*iman tasdik, inkâr ise tekzip etmek veya gerçeği örtmekten ibarettir*" şeklindeki ifade yoluyla bir delâlette bulunulabilmektedir. Bir şeyi bilmeyen kimse onu yalanlayan konumunda değildir. Nitekim Hz. Lût'un kavmine karşı hitabında yer alan "*münker*" kelimesi inkâr edilen değil, bilinmeyen tanınmayan mânâsına gelmektedir. Bu durumda ayetin mânâsı şöyledir; "*Şüphesiz ki sizler tanınmayan bir kavim (bilinmeyen kimseler, bilinmeyen bir topluluk)sunuz.*"⁵⁶ Demek ki bir gerçeği bilmeyen herkes onu tekzip etmekle nitelendirilmez. Böylelikle

⁵² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 85.

⁵³ Daha fazla bilgi için bkz. Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1985), s.145 vd.

⁵⁴ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), s.321.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.380.

⁵⁶ Hicr, 15/62.

anlaşılmış oluyor ki, iman için marifetten öte kalple gerçekleştirilen bir tasdik olgusu vardır. Şu da var ki çoğu zaman cehaletin yalanlama ve inkâra sevk edişi gibi, bilgi de tasdik ve imana sevk eden bir sebeptir. “İman, marifetten ibarettir” sözü, “İman - tasdike sevk eden bilginin bulunması halinde- tasdikten ibarettir” mânâsına olunca doğru olmaktadır.⁵⁷ Tasdikin bilgiye dayanmaması ise bir şeyin bilinmeden kabullenilmesi mânâsına gelir ki, bu da bir mânâda cehaletle iman etmek demektir. Bu durum ise imanın gerçek mahiyeti ile çelişir.

Kur’an’da da imanın sadece bir sözden ibaret olmadığı tasrih edilmiştir.⁵⁸ Kendisine bildirilmesine rağmen Hz. Peygamber de münâfıkları topluma deşifre etmemiştir.⁵⁹

İslam dinini matematikselleştirmenin en tehlikeli bulunduğu alan şüphesiz ulûhiyet alanıdır. Bu alanda söylenecek sözler, ileri sürülecek fikirler son derece sağlam delillere dayanmalıdır ki, itikadî bir sapmaya meydan verilmesin.

Ulûhiyette Matematiksellik

Allah Teâlâ kendi zâtını tavsif ettiğinin dışında, başka bir varlık tarafından hiçbir şarta ve kurala bağlı kılınmaz. Bununla birlikte Allah’ın kudreti muhale taalluk etmez. Aklen ya da matematiksel olarak imkansız (muhal) olan bir şey Allah’a nispet edilmez. Ancak dini matematikselleştirmeye yönelik çaba içerisinde bulunan bazı ekoller Allah’a bazı fiillerin vâcip olduğunu söylemişlerdir.

a) Hiçbir şey Allah’a vâcip olamaz:

Adalet prensibini dinin beş esastan biri kabul eden Mu’tezile, ulûhiyet tasavvurlarının merkezine bu esasları yerleştirmekte ve “Allah âdildir” demekle O’nun fiillerinin hepsinin iyi olduğunu, asla kötülük yapmayacağını ve kendisine vâcip olanı da ihlal etmeyeceğini söylemektedir.⁶⁰

Mu’tezile kelâmcıları, Allah’ın peygamber göndermesini de adalet esası dahilinde kabul etmekte ve bunu Allah Teâlâ için yapılması vâcip fiiller içerisinde saymaktadır.⁶¹

Eş’arîler ise nübüvvetin imkânı konusunda Allah’ın her şeyin yaratıcısı ve sahibi olması sebebiyle ‘mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunacağı’ fikrinden hareket etmekte, peygamber göndermeyi de mümkün görmektedirler. Bununla birlikte, hiçbir şeyin Allah üzerine vâcip kılınamayacağını savunmaktadırlar. Bu sebeple

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.380; daha fazla bilgi için bkz. Neseî, *Tebsiratü’l-Edille*, II, 412 vd.; Cüveynî, *İrşâd*, s.321-322; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.106-108; Temel Yeşilyurt, “İmanın Mahiyeti” *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s.294-297.

⁵⁸ Bkz. Hucurât, 49/14.

⁵⁹ Bkz. Müslim, *Syfâtü’l-Münâfikîn*, 1-17 (IV, 2140-2146).

⁶⁰ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s.132, 133.

⁶¹ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s.563.

onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf olmakla beraber, peygamber göndermediğinde bu durum sefeh ve zulüm olarak nitelendirilemez.⁶²

Mâtürîdî ise Allah'ın üzerine herhangi bir şeyin vâcip kılınmayacağını savunmaktadır. O, emir ve nehyin hikmet içinde yer aldığını,⁶³ Allah'ın, peygamber göndermesinde hakîm/hikmet sahibi olduğunu⁶⁴ belirtmekle birlikte, emir ve nehy ile nübüvvet için "hikmetin gereği" şeklinde bir ifade kullanmamaktadır.⁶⁵ Bununla birlikte Mâtürîdiyye ekolünün güçlü temsilcilerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kelâmcıların ekseriyetinin peygamber göndermeyi imkân alanı içinde kabul etmelerine rağmen, muhakkik âlimler nezdinde Allah'ın peygamber göndermesinin "hikmetin gereği" şeklinde değerlendirildiğini açıkça ifade etmektedir.⁶⁶ Mâtürîdiyye ekolüne mensup âlimler de nübüvvetin gerekliliğini değil de, imkânını tartıştıkları bağlamda Allah'ın *mâlikü'l-mülk* olduğu fikrinden hareket etmişlerdir.⁶⁷

Mu'tezile, adalet prensiplerinin bir sonucu olan, "el-Va'd ve'l-Va'id" prensibini de mezheplerinin beş esasından biri olarak kabul etmektedir. Buna göre matematiksel olarak va'd; dünyada amelleri güzel olanların ahirette mükafatlandırılmasıdır. Va'id de; dünyada amelleri kötü olanların ahirette cezalandırılması demektir.⁶⁸ İyi ameller yapanların mükafatlandırılmaması Allah'ın adaletiyle bağdaşmadığı gibi kötülük yapanların da ceza görmemesi ilâhî adalet ile bağdaşmaz. Bunlara binaen iyilik yapana mükafat, kötülük yapana da ceza vermek Allah için vâciptir. Sonuçta mü'mini cennete koymak, kafiri, günahkarı cehenneme atmak vâciptir demişlerdir. Buna ilave olarak, onlara göre tövbe etmeyen günahkarın bağışlanması da söz konusu olamaz. Ona Hz. Peygamber de şefaet edemez, görüşünü savunmuşlardır.

Mu'tezile'nin bu görüşlerini bir yere kadar makul karşılamak gerekir. Bu da iyi amel yapanın mükafatı, kötülük yapanın da cezayı hak ettiğiidir. Bu kadarı matematiksel olarak doğrudur. Hiç kimsenin buna itiraz etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah hiçbir kuluna zulmedecek değildir. Ancak Allah'ın affı ve şefaet konuları meseleye dahil olduğunda matematiksellik devre dışı kalır. Diğer taraftan Allah'a herhangi bir şeyi vâcip kılmak da etik değildir.

Mu'tezile, "Şüphesiz ki Allah, kendisine şirk (ortak) koşulmasını asla bağışlamaz. Ve O (Allah), bundan başka (günâh)ları dileyeyeceği/dilediği kimse(ler) için mağfiret eder (bağışlar)"⁶⁹ gibi ayetleri küçük günahlar ve sonradan tövbe edilen, pişmanlık

⁶² Bkz. Ebû Bekir Bâkîllânî, *İnsâf fi mâ Yecibü İ'tikâdüh*, haz. Muhammed Zahid el-Kevserî, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), s.58; Cüveynî, *İrşâd*, s.248-249; Ebû Bekir Muhammed İbn-i Fûrek, *Müccerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, haz. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), s.174-175; Alper, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", s.136.

⁶³ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.178.

⁶⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 7 (الحكيم في بعث الرسل).

⁶⁵ Alper, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", s.136.

⁶⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 12.

⁶⁷ Bkz. Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 7-8.

⁶⁸ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1967), s.71; Gölçük-Toprak, *Kelâm*, s.47.

⁶⁹ Nisâ, 4/48.

duyulan büyük günahlar şeklinde yorumlamaktadır.⁷⁰ Mu'tezile'nin, kul tövbe etmeden, Allah'ın affını câiz görmemesine karşılık⁷¹ Ehl-i Sünnet, Allah'ın affını - O'nun üzerine herhangi bir zorunluluk olmaksızın- câiz görmüşlerdir. Onlar, Allah üzerine hiçbir şeyi vâcip görmeme prensibine uygun davranmışlardır. Tabii ki sırf affı câiz ve mümkün görmek, "ceza görülmeyecektir", şeklinde yanlış bir zannın ortaya çıkmasını gerektirmez. Kaldı ki, Allah'ın kimi affedeceği konusunda kesin bir bilginin ve kanaatin ortaya çıkmasına niçin sebep olsun? Üstelik va'd ve va'id konusundaki ayetler son derece kesin ve korkutucudur.⁷²

Mu'tezile mensupları akıl yürütmelerine devam ederek va'd ve va'id prensipleri bağlamında tövbeyi kabulün de Allah Teâlâ'ya vâcip olduğunu iddia etmekte görüş birliği içerisinde oldukları söylenmektedir.⁷³

Fahreddin er-Râzî (v.606/1029), Kadı Abdülcebbâr'ın, tövbeyi kabulün Allah'a vâcip olduğu konusundaki görüşlerini şöylece nakletmektedir: Kadı Abdülcebbâr'a göre "Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir"⁷⁴ ayeti iki yönden tövbeyi kabul etmenin aklen Allah'a vâcip olduğuna delil getirilmektedir. Birincisi: Ayette geçen "alâ" kelimesi vücup içindir ve bu da tövbeyi kabul etmenin aklen Allah'a vâcip olduğunu göstermektedir. İkincisi ise: Ayetin baş tarafını soyut olarak kabul edersek, ayetin başı ile sonu arasında bir fark kalmaz. Çünkü ayetin ikinci kısmı tövbenin yapılıp, kabul edildiğini haber vermektedir. Fakat biz ayetin ilk kısmını, tövbenin kabulünün Allah'a vâcip oluşuna, ikinci kısmını da tövbenin yapılıp, kabul edildiğine yorumlarsak ayetin başı ile sonu arasındaki fark ortaya çıkar ve ayette tekrar olmadığı anlaşılır.⁷⁵

Râzî, Kadı Abdülcebbâr'a nispet ettiği bu görüşü, Allah hakkında herhangi bir şeyin zorunlu görülmesi halinde, Allah da onu yerine getirmediği takdirde zemmedilmeye maruz kalması gerekir, bu ise batıldır, şeklindeki akli delili diğer akli ve nakli delillerle de destekleyerek reddeder.⁷⁶

Mutezilî kelâmcı ve müfessir Zemahşerî (v.538/1143) de, "Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir. İşte Allah, onların tövbelerini kabul eder"⁷⁷ ayetini, Allah'ın, tövbeyi kabul etmesinin vâcip

⁷⁰ Sadeddin Mesud Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), s.214.

⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), XVI, 197; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), s.527.

⁷² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.215.

⁷³ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 2-4; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.327.

⁷⁴ Nisâ, 4/17.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 2; Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* isimli eserinde "Fî Beyâni Vücûbi Kabûli't-Tevbe" adlı bir başlık bulunmaktaysa da Râzî'nin naklettiği bu görüş burada yer almamaktadır. Bkz. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 337. Kadı Abdülcebbâr'a ait diğer kitaplarda da böyle bir görüş bulunmamıştır.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 2-4.

⁷⁷ Nisâ, 4/17.

olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre ayette ifade edilen, “*bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbelerini kabul etmeyi Allah üzerine almıştır*”, demek; Allah, tövbe edenin tövbelerini kabul etmeyi üzerine aldığı zaman tövbeyi kabul etmek ve kulu affetmek Allah’a vâciptir, anlamına gelir.⁷⁸ Ayetin sonundaki “*Allah, onların tövbelerini kabul eder*” ifadesinin tekrar edilmesinden ne murat edilmiştir, diye sorulursa Zemahşerî; “*bu tekrarlar Allah’a itaatın insana vâcip olduğu gibi kulun tövbelerini kabul etmenin de Allah’a vâcip olduğunu bildirmek için tekrar edilmiştir, diye cevap veririz*”, demektedir.⁷⁹

Cüveynî, tövbeyi kabulün Allah’a zorunlu olmadığı hakkında Mu’tezile’yi ret sadedinde görünür âlemde örnek vermektedir. Mesela bir kişi başkasına kötülük yapsa, onun izzet-i nefsiyle oynasa, ona düşmanlıkta haddi aşsa ve bütün bu olanlardan sonra özür dilese, haksızlığa uğrattığı kişi aklen onun özrünü kabul etmek zorunda değildir. Affetme veya affetmeme tercihi, haksızlığa maruz kalan kişiye aittir; isterse onu affeder, isterse affetmez. Bunda hiçbir şüphe yoktur.

Tövbenin kabulünü umarak Allah’a yönelmenin, O’na boyun eğerek yalvarmanın gereği konusunda ümmetin icmâ etmiş olması da tövbeyi kabulün Allah’a vâcip olmadığını başka bir delilidir. Zira tövbenin kabulü Allah’a vâcip olsaydı, Allah’a yönelmenin ve duâlarda ısrar etmenin bir mânâsı olmazdı. Dolayısıyla tövbenin kabulü zannîdir. Şartları tam olarak yerine getirildiği takdirde tövbenin kabulü gâlip zan ifade eder.⁸⁰

Tüm şartlarına riayet edilerek tövbe yapılması durumunda ayette geçtiği şekliyle “*Allah, dilediği kimseleri mağfiret eder, bağışlar*”⁸¹ dilemediği kimseleri de bağışlamaz, demek de meseleye katkı sağlamamaktadır. Mu’tezile’nin, tövbenin kabulünü Allah üzerine zorunluluk olarak görmesini bu bağlamda maksadını aşan bir ifade olarak almak daha doğru olur. Çünkü Allah’ın fiillerinde keyfilik yoktur. Bir hikmeti, herhangi bir sebebi olmadan Allah, kulunun tövbelerini neden kabul etmesin ki! Allah’a herhangi bir zorunluluk yüklemeksizin “*Tevvâb olan Allah, tüm şartlarını yerine getiren kimsenin tövbelerini kabul eder*” şeklinde yaratanına hüsnü zan beslemek en uygun olan yoldur.

Diğer taraftan Mâtürîdî, Mu’tezile’nin kulların fiilleri hakkındaki tutumuyla başka türlü bir cebriye anlayışına sürüklendiğini iddia etmektedir. Ona göre, Mu’tezile, Allah Teâlâ’yı cebr altına almaya çalışmaktadır. Kulu cebrden kurtarmaya çalışırken, Allah Teâlâ’yı cebr altına almaktadır, bir nevi yağmurdan kaçarken,

⁷⁸ Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vîl*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad, (Riyad: Mektebetü Abikân, 1998), II/41-42.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 44.

⁸⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.327. Gâlip Zan: Zannın bir tarafında ilim diğer tarafında da bilgisizlik vardır. Doğruluk yönünden ilme en yakın olan yani daha çok ve daha güçlü belirti ve alametlerle desteklenen zanna, zann-ı gâlip adı verilir. Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâfu Istilâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, haz. Ali Dehruç, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), ZNN mad., II, 1153-1154.

⁸¹ Nisâ, 4/48.

doluya tutulmaktadır. O, bu iddiasını şöyle delillendirmektedir: “Mu'tezile'nin, cebriyenin ta kendisi olduğunu ispatlayan bir husus da onların; 'istese de istemese de kulun fiili vardır' demeleridir. Fiil işlemekte istekten (meşîet) mahrum kalan kimse ya unutmuş ya cahil veya âciz olan biridir. Bunun başka alternatifi de yoktur. Şunu da belirtmek gerekir ki, Mu'tezililer, kula, Allah'ın hükümranlılığı dahilinde, O'nun dilemediğini dileme hakkını ve yine O'nun mülkünde istemediği şeyi isteme (irade) yetkisini tanımışlardır; oysaki Allah, bunun hilafını dilemekte ve başka şeyleri murad etmektedir. Bu ise bir zor ve cebr alametidir. Mu'tezile mensupları, Allah'a hükümranlılık ve azamet tanımaları meyanında kulu cebr durumunda bırakan Cebriyye'yi ayıplamış fakat hikmetsizlik ve bilgisizlikleri yüzünden Âlemlerin Rabbinin cebr altında olduğunu söylemişlerdir.”⁸²

“Allah'ın yaratması” meselesi ile ilgili olarak Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında münakaşaya sebep olan konulardan birisi de Mu'tezile'nin; 'Allah'ın, kul için aslah (en hayırlı) olanı yaratması vâciptir', iddiasıdır. Mu'tezile'den Bişr b. Mu'temir (v.210/825) ile onun fikrinde olanlar; “kul için hayırlı olana riâyet etmek Allah'a vâciptir” demişlerdir. Ancak Mu'tezile salah ve aslah konusunda görüş birliği içinde değildir. Bağdat okulu “dünyada ve ahirette insanlar için aslahı işlemek Allah'a vâciptir, gereklidir” derken Basra okulu Allah'ın aslahı ahirette işlemesi üzerinde durmaktadır. Her iki okul da ahirette Allah'ın aslahı riâyetini vâcip görürken, dünyada aslahı riâyet konusunda anlaşmazlık içerisindedirler.⁸³

Ehl-i Sünnet'e göre kulları için en uygun, en hayırlı (aslah) olanı yerine getirmek, yaratmak Allah Teâlâ'ya vâcip olmadığı gibi onlar için kötü olmayan şeyi (salahı) seçip yaratmak da üzerine borç değildir. Ehl-i Sünnet salah-aslah konusunda birlik içerisindedir. İnsanlar için salah ve aslahı riâyet yüce Allah'a gerekmez. Çünkü ilahlık vücûpla bağdaşmaz. Allah üzerinde emredici bulunmadığı gibi, O mutlak adâlet sahibidir. Ehl-i Sünnet âlimleri özellikle salah-aslahı riâyet konusunda olmak üzere, Mu'tezile'nin, Allah'a bazı konularda vücûp atfetme düşüncelerini ret sadedinde şu delilleri zikretmektedirler:

1- Ulûhiyet vücûbu kabul etmez. Aksine Allah, kulları hakkında dilediğini yapar. Allah Teâlâ hakîmdir. Her şeyi bir hikmet gereği yaratır. Kulları arasında ister aslah olsun, ister aslah olmasın her ikisini de yaratması caizdir. Sırf lütuf olmak üzere kulları hakkında aslah olan şeyi yaratır. Yoksa aslah olan şeyi yaratması vâcip değildir. Kulları hakkında aslah ve en faydalı olan şeyi yaratmak vâcip olunca ya o şeyin terki mümkün olmazdı da Allah'ın âciz, muztar olması/mecbur kalması lazım gelirdi. Yahut terk etmesi sefeh sayılırdı. Allah Teâlâ, acz, sefeh şaibelerinden münezzehtir.⁸⁴

2- Allah kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edemezdi. Kulları hakkındaki lütufları fazl ve kerem kabilinden olmayıp, zarûrî olurdu. Bu sebeple de kulları,

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.322.

⁸³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.237; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, haz. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990), I, 315-316; bkz. Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 16 vd.

⁸⁴ İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 195.

O'na şükran ifadeleri ile dolu olmazlardı. Çünkü şükür gerektiren bir şey ihtiyârî olarak meydana gelen nimetler ve ihsanlardır, ihtiyârî fiillerdir. “*Kul için en uygun olanı yaratmak Allah üzerine vâciptir*” demek, Allah Teâlâ'nın, kullarına hidâyet vermek suretiyle, onlara olan lütfkârlığını inkâr etmek demektir. Çünkü üzerine vâcip olan bir hakkı edâ edip yerine getiren, hak sahibine lütufta bulunmuş sayılmaz.

3- Kul için en hayırlı olanı yaratmanın vâcip olduğu görüşünün, aynı zamanda Allah Teâlâ'nın kudret sahasını sınırlandırma fikri taşıdığını da söyleyebiliriz. Çünkü buna göre Allah Teâlâ, kuluna en uygun olanı sonuna kadar vermiş, tüketmiştir. Şayet onun kudreti dahilinde kul için daha elverişli bir şey bulunur da kendisine verilmemiş olursa bu ondan, gelen bir haksızlık ve zulüm yerine geçer. Bu düşünce tarzına göre, Allah Teâlâ'nın kendi kudreti dahilinde bulunan en elverişli şeyi son noktasına kadar Hz. Peygamber ile Ebû Cehil'in her birine verdiği benimsenmektedir.

4- Bütün Müslümanlar, Allah Teâlâ'dan bizi günahattan korumasını, bize yardımcı olmasını ve fiillerimizi rızâsına uygun kılmasını talep etmenin meşruiyeti üzerinde ittifak etmişlerdir. Allah Teâlâ eğer talep ettikleri şeyi zaten kendilerine vermiş idiyse onların talep edişleri abes ve nankörlük olur. Şayet vermemişse onlar hakkında kötülüğe vesile olacak bir şey yapmış olur. Yine bunun gibi Allah Teâlâ'dan hastalığın giderilmesini ve musibetin kaldırılmasını istemek de caiz, hatta müstehabdır. Eğer hastalık ile bela kul hakkında hayra vesile ise bunların kaldırılmasını istemek kötülüğü istemektir. Şayet bu iki şeyin bulunmaması hayra vesile idiyse demek ki, Allah Teâlâ, kulları için şerre vesile olacak bir şey yapmış olmaktadır.

5- Mu'tezile'nin iddiasına göre; Allah Teâlâ kendi kudreti dahilinde olan istidad ve imkanı son noktasına kadar kâfire verdiği halde kâfir iman etmemiştir. O halde kul için en hayırlı olan şeyin Allah Teâlâ'nın kudreti dahilinde olmadığı ortaya çıkmış oluyor. Çünkü kul için en hayırlı olan kendi isteğiyle iman edip ebedî mutluluğa erişmektir. Yoksa imana muktedir olup da inanmamak ve ebedî felakete maruz kalmak değildir. Onların iddialarına bakılacak olursa Allah Teâlâ, kulu hakkında onun için en hayırlı olanı değil, en zararlı olanı yapmış olmaktadır.⁸⁵

Allah, bazı fiillerinde mecbur olursa O'nun vâcip bir varlık oluşuna halel gelir. Mu'tezile'nin, “*Allah'ın kul için aslah (en uygun) olanı yaratması vâciptir*” şeklindeki iddiasını, tövbeyi kabulün Allah'a vâcip olduğu iddiasında olduğu gibi yine maksadını aşan aşırılıklar olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü ahlaken Allah'ın, kulu hakkında kötülük dilemesi, kulun kendi fiili olması dışında kötülüğü onun için yaratması ve kulunu kötülüğe teşvik etmesi uygun değildir. Bu her şeyden

⁸⁵ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980), s.155-156; bkz. Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, 330; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.225-226; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, haz. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), s.122; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 195.

önce Allah'a karşı sû-i zan beslemek, O'na güvenmemektir. Halbuki Allah, Rahmân'dır, Rahîm'dir⁸⁶, erhamü'r-râhimîn: merhametlilerin en merhametlisidir.⁸⁷ Şüphesiz ki O'nun rahmeti, gazabını geçmiştir.⁸⁸

Ulûhiyetle bağlantılı ancak matematiksel ölçülerin de bulunduğu alanlar vardır. İşte bunlardan en önemlisi kazâ ve kader konularıdır. Allah Teâlâ her şeyi bir ölçüye göre yaratmıştır. O'nun yaratmasında asla tesadüfe, bilgisizliğe yer yoktur.

b) Kader ve her şeyin bir ölçüye göre yaratılması:

Kader kelimesinin en önemli sözlük manalarından ilki ölçü, miktar ve hesaplama manasıdır. "Kadera" kelimesi bir şeyin ulaşacağı son noktayı, onun künhünü ve sonunu ifade eder.⁸⁹ Her şeyin kaderi ve miktarı, onun ölçüsüdür ve bir şeyi, başka bir şeyle ölçmek ve kıyaslamaktır.⁹⁰ "Kadderahû takdîran", bir şeyi ölçüye göre yaptı, demektir.⁹¹ Kader; bir şeyin ziyadesiz ve noksansız olarak başka bir şeye müsâvî, denk olmasının lügatıdır. Dinen de şekil bakımından da benzerlik gerektiren şer'î/dînî ölçülerde müsâvîlik, denkliktir. Bu da "keyl: ölçek" ve "vezin: tartı" dır.⁹² Kadr ve takdîr kelimelerinin Allah'a isnadı O'nun yaptığı işlerin bir nizamı, ölçüsü ve hikmeti olduğunu bildirir. Yaptığı işleri bir hikmet dairesinde yapar. Lüzumsuz, mânâsız gelişigüzel, rastgele iş yapmadığını ifade eder. Bunun için her şeyin bir ölçüsü, miktarı ve uyduğu bir nizamı vardır.⁹³

"el-kadîr" ve "el-kâdir", Allah'ın sıfatlarındandır. Her ikisi de kudrettendir. Her ikisi de takdîr, güç yetirmektendir. Kadîr, hikmetin gerektirdiği şekilde fazla veya eksik olmayarak, dilediği şeyi ölçü ile yapandır.⁹⁴

Allah Teâlâ; "Şüphesiz ki Biz, her şeyi bir kader (belli bir miktar, denge ve ölçü) ile yarattık"⁹⁵, "Muhakkak ki Allah, her şey için bir ölçü kılmış/yaratmıştır"⁹⁶ "Ve her şey O'nun (Allah'ın) katında bir ölçü ile dir"⁹⁷ buyurmaktadır. Bu ayetleri "Yaratan (Allah) bilmez mi! Ve O, Latîf (her şeyin bütün inceliklerini bilen, lütuf ve ihsan sahibi)dir, Habîr

⁸⁶ Fâtiha, 1/1, 3.

⁸⁷ A'râf, 7/151; Yûsuf, 12/64, 92; Enbiyâ, 21/83; Mü'minûn, 23/109; 118.

⁸⁸ Bkz. Buhârî, *Tevhîd*, 28, 55 (VIII, 187-188, 216); Müslim, *Tevbe*, 14 (IV, 2108, 2751).

⁸⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğâ*, KDR mad., V, 62; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, haz. Hüseyin Nassâr vd., (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1965-2001), KDR mad., XIII, 370; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Sihâh; Tâcü'l-Lüğati ve Sihahu'l-Arabîyye*, haz. Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), KDR mad., II, 786; Mecdüddin Muhammed Fîruzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, haz. Muhammed Naim el-Arkasûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), KDR mad., s.460; Cemâleddin Muhammed İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, haz. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), KDR mad., V, 3548.

⁹⁰ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, KDR mad., V, 3547.

⁹¹ Fîruzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, KDR mad., s.460.

⁹² Tahânevî, *Keşşâf*, KDR mad., II, 1301.

⁹³ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, (Ankara: Atay Yayınları, 2013), s.121.

⁹⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, KDR mad., XIII, 378.

⁹⁵ Kamer, 54/49.

⁹⁶ Talak, 65/3.

⁹⁷ Ra'd, 13/8.

(açığıyla, gizlisiyle her şeyden hakkıyla haberdar)dır"⁹⁸ ayeti ile beraber değerlendirecek olursak, her şeyi yaratan Allah'ın, yarattığı her şeyi en ince ayrıntıları ile bildiği ortaya çıkar. Buna yaratılan varlığın gelecekte ne olacağı, yaratılanın hangi davranışlarda bulunacağı da dahildir. İşte bu da kaderin ta kendisidir. Kader inancı yaratma konusunda matematiksellik varlığının en büyük kanıtıdır. Kelâm âlimleri insanın kendi fiillerini yaratamayacağı hükmüne hem naklî delillerle hem de bazı matematiksel delillerle ulaşmışlardır.

Sonuç

Allah Teâlâ, insanı bitkiler ve hayvanlardan farklı olarak akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Zaten insan da bu meziyetlere sahip olduğu için kendi iradesi ile yaptığı her şeyden sorumlu olmaktadır. Aksi takdirde sorumluluk ortadan kalkar. Ancak kainattaki her şeyin akılla çözülebileceği beklentisi de doğru bir başlangıç noktası değildir. Her şeyi aklın çözülebileceğini iddia etmek vahyi inkârı götürür. Dolayısıyla akıl her şeyi çözemez. Ziya Paşa (1829-1880); "*İdrâk-i meânî bu küçük akla gerekmez, Zîrâ bu terazi bu kadar sikleti çekmez*", demiştir.⁹⁹

"İnsanın kendisiyle iyi ve kötüyü ayırt ettiği akıl, kânun-ı ilâhî ile yani din ile sınırlanmış ve desteklenmiş olmadıkça geçmez para gibidir, hiçbir şeye yaramaz. İnsanları bir kontrol altına alan bu akıl kuvveti her halükârda esaslarını semâvî bir kaynaktan almaya, bu esasları hareketlerinde rehber edinmeye mecburdur."¹⁰⁰

Bütün bunlara dayanılarak ulûhiyet alanında aklın rolünü zayıflatmak, akli etkisizleştirmeye çalışmak da asla kabul edilebilecek bir düşünce tarzı değildir. Akıl yüklenebileceği kadar sorumlu olmalıdır.

Tabiatı gözleme ve akli çıkarımlar sonucunda her şeyin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde katı bir determinizme bağlı olduğu fikri de doğru değildir. Kainatta bulunan fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasaların koyucusu ve yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Tabii ki, buğday ekilince, oradan arpa çıkacak değildir. Havaya atılan taş elbette yer çekimi kuralına göre yere düşecektir. Bütün bunlara ek olarak her şeyin matematiksel (zorunlu) sonuçlar doğurmadığı, fizikî âlemde tam bir determinizmin bulunmadığı da çeşitli bilim adamları tarafından ortaya konulmuştur. Maddî âlemde bile katı bir determinizm olmayınca maddî olmayan konularda katı bir determinizmden asla söz edilemez. Her konuda katı bir determinizmin bulunmaması determinine olan alanların bulunmadığı anlamına da gelmez.

İslam âleminde de dini bazı matematiksel kurallara bağlama eğilimi bazı dönemlerde kendini göstermişse de bu konular tenkide uğramış ve ortadan kalkmıştır. Allah Teâlâ, zâtı, sıfatları ve mübârek isimleriyle matematiksel kurallarla

⁹⁸ Mülk, 67/14.

⁹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Dînî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), s.8.

¹⁰⁰ Bolay, *Ferit Kam*, s.177 (Sebilürreşad XXIV, 616 dan naklen).

anlaşıp, değerdendirilemez. Özellikle ulûhiyetle ilgili konularda Allah'a vâcip olan bazı görevler yüklemek asla kabul edilebilir, savunulabilir konular değildir.

Allah'ın bildirmemesi sebebiyle hakkında insanın da derin bilgiye sahip olmadığı bazı ulûhiyet konularında var olan sem'î bilgileri bir tarafa bırakarak veya akla olması gerektiğinden fazla güvenmek, te'vilde aşırı gitmek gibi değişik yollarla etkisizleştirerek, matematiksel ilkelere hareket ederek ileri atılmak, kendi kafasına göre akli bazı çıkarımlarda bulunmak her zaman doğru sonuçlar meydana çıkarmayabilir. Böyle bir durum Allah Teâlâ'nın kadrini bilmemeye, takdir edememeye, O'nu şanına layık olmayan bir şekilde nitelemeye, sonuçta da O'nun ulûhiyetini insanlar arasında bazı yönlerden zaafa uğratmaya yol açabilir. İlâhlıkla bağdaşmayan bazı sakıncalı durumlara kapı aralamak ise iman zafiyetine sebep olur. Tevhid ve tenzihe büyük önem veren İslam akidesi böyle şeylerle bağdaşamaz.

İslam akla, mantığa büyük önem veren ve her ikisine de uygunluk arz eden bir din olmakla beraber, dinle ilgili her konu matematik ve mantık kurallarına sahipmiş gibi algılanarak aklileştirilemez. Din tamamen mantık kurallarına bağlanamaz. Sadece mantık kurallarıyla hareket edilerek, dini konularda her zaman doğru sonuçlara varılamaz. Dini konular her zaman matematiksel kalıplara dökülerek anlaşılmaz. Matematikğin kuralları gibi kurullarla dini konulara özel olarak da ulûhiyet konularına yaklaşamayız. Dinin de kendine göre yaşayan bir ruhu vardır. Onu sadece akıl, mantık kurallarına boğarak matematikselleştirmek, ruhsuz, robotik kurullar bütününe dönüştürür.

Kaynakça

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.

Alper, Hülya, *İmam Mâtürî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Alper, Hülya, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Sempozyumu*, İstanbul, Ekim, 20-21 2012, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s.115-154.

Altıntaş, Ramazan, *Mevlânâ'da Gönül Kelâmı*, İstanbul: Vefa Yayıncılık, 2007.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara: Atay Yayınları, 2013.

Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Temhîd*, haz. Richard Yûsuf Mc. Carty, Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

- Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed, *el-İnsâf fi mâ Yecibü İtikâdühû ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bih*, haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed, *el-Beyân ani'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehânet*, haz. Richard Yûsuf Mc. Carty, Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1958.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dînî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1967.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Ferit Kam*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-Sahîh)*, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts. (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire 1315/1897 tarihli baskısından ofset).
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Sıhah; Tâcü'l-Lügati ve Sıhahu'l-Arabiyye*, haz. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Coşkun, İbrahim, *Günümüz Akaid ve Kelâm Problemleri*, İstanbul: Kitap Dünyası, 2017.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Lumau'l-Edille*, haz. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1985.
- Çelebi, İlyas, *İslam'ın İnanç Esasları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Çığman, M. Kenan, *Kazâ-Kader, Hayır ve Şer, Rızık, Ecel ve Tevekkül*, Ankara: Pars Matbaası, ts.
- Düzgün, Şaban Ali ed., *Kelâm El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya: Sebat Ofset, 1993.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, haz. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, haz. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire: Dâru'l-Kitâb, 1987.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, haz. Hamûde Gurâbe, Kahire: Matbaatü Mısriyye, 1955.
- Fîruzabâdî, Mecdüddin Muhammed, *Kâmûsu'l-Muhît*, haz. Muhammed Naim el-Arkasûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Feynman, Richard, *The Character of Physical Law*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press, 1985.
- Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Cem Yayınları, 1991.
- Gali, Kâsım, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-Akdiyye*, Tunus: Dâru't-Türkî li'n-Neşr, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd, *el-Munkızu min'ed-Dalâl (Dalâletten Hidâyete)*, çev. Ahmet Suphi Furat, İstanbul: Şamil Yayınları, 1978.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Gölcük, Şerafeddin, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Gölcük, Şerafeddin-TOPRAK Süleyman, *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Heinen, Anton M., "Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), s.305-320.
- Heisenberg, Werner, *Parça ve Bütün (Der Teil und das Ganze)*, çev. Ayşe Atalay, İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1967.
- İbn-i Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Makâyisi'l-Luğa*, haz. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn-i Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, haz. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn-i Manzûr, Cemâleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, haz. Abdullah Ali el-Kebîr, vd., Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

- İzmirli, İsmâîl Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339-1343.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, haz. İbrâhîm Madkur vd., Kahire: Vezeratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, ts.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, haz. Abdulkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Karadaş, Cağfer, *Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi*, Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 2013.
- Karamanoğlu, Osman Korkmaz, *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2007.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- Koç, Yalçın, *Determinizm ve Mekan*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1984.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Fethullah Huleyf, İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, haz. Fâtıma Yûsuf Haymî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, haz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991.
- Nesefî, Ebü'l-Maîn/Muîn, *Tebsiratü'l-Edille*, haz. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003-2004.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987.
- Öztürk, Ali, "Sosyal Bilimlerde Metin Yazıcılığı Üzerine Meta-Matematiksel Bir Model Denemesi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, İstanbul, Nisan 2012 içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Sultanbeyli Belediyesi, İstanbul: 2012, s.101-106.

- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tanrı, Akıl ve Ahlakdan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2015.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtilu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980.
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk (Existentialisme)*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- eş-Şâfiî, Hasan Mahmud, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1988.
- eş-Şâfiî, Hasan Mahmud, "Min Kadâya'l-Menhec fî İlmi'l-Kelâm", *Dirâsâtün Arabiyye ve İslamiyye*, 1, (1983): 34.
- Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatü Keşşâfu Istilâhati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, haz. Ali Dehruç, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Taftazânî, Sadettin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Sadeddin, sad. Yüksel Kanar, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 1997.
- Yeşilyurt, Temel, "İmanın Mahiyeti" *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Tahsin, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayını, 1972.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, haz. Hüseyin Nassâr vd., Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965-2001.
- Zemahşerî, Cârullah, *Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad, Riyad: Mektebetü Abîkân, 1998.



ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE:

EŞARÎ VE EŞARÎLİK İLİŞKİSİ ÜZERİNE NOTLAR

Hafzullah GENÇ
Arş. Gör., Hitit Ü. İlahiyat F.
hafzullah-genç@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-8215-2945

Atf: Hafzullah Genç, "Eş'ari ve Eş'arilik İlişkisi Üzerine Notlar", *KADER*, 15/2 (2017), 446-451.

Eş'arî'nin düşünce sistemi tamamıyla Tanrı odaklıdır. Bu yaklaşım, sosyal bilimlerde teo-sentrizm olarak nitelenmektedir. Eserlerinde yaptığı akli ve nakli istidlallere bakarak bunu açıkça görmek mümkündür. Mu'tezile'nin bazı meselelerde insanı merkeze alarak yaptığı yorumların aksine, bütün kelâmî problemlere Tanrı merkezli çözüm sunmaya itina ve ihtimam göstermiştir. Allah'ın sıfatları konusundan rü'yetullaha, insan fiillerinden imamete kadar her meselede nassı temel almış ve Allah'ın bilgi, irade ve kudretinin önüne hiçbir şeyi geçirmemiştir. Daha doğrusu nassları, kudret ve irade merkezli mutlak bir Tanrı perspektifinden okumaya/yorumlamaya çalışmıştır. Aksi halde diğer ekollerin örneğin Mu'tezile ya da Mâtürîdîlerin nassa rağmen bir kelâm yaptığını iddia etmek olur ki, bu haksız ve yanlış bir yaklaşım olur.

Eş'arî'nin eserlerini çok dikkatli bir incelemeye tabi tutmadan genel gözden geçirdiğimizde bile onun Tanrı odaklı bir anlayışa sahip olduğu açıkça kendini gösterecektir. Fakat çalışmamızın içeriği gereği *Kitabu'l-Lum'a* başta olmak üzere detaylı olarak inceledik ve onun düşünce sisteminin çalışma prensibini ortaya koymaya çalıştık.

Eserlerinde onun fikri temayülünün her sayfada kendini açıkça ortaya koyduğunu söylemiştik. Mesela *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne* adlı eserindeki şu pasaj konuya ışık tutması açısından önemlidir:

"Biz inanıyoruz ki, Allah her şeyi sadece ol emriyle yaratmıştır. Nitekim Kur'an'da "Doğrusu, biz bir şey dilediğimizde, ona ancak emrimiz 'ol'dur ve o, olur."¹

Bu yazı Prof. Dr. Mehmet EVKURAN danışmanlığında yaptığım "Eş'arî ve Cüveynî'de Kader ve İstîât Kavramları" başlıklı yüksek lisans tez çalışmam esnasında Eş'arî ve Cüveynî'nin eserlerinden Allah'ın otoritesi hakkında aldığım notlardan oluşmaktadır.

¹ Nahl, 16/40.

buyurulmuştur. Yeryüzünde Allah'ın dilemesinden başka hayır ve şerr yoktur. Her şey Allah'ın dilemesiyledir ve hiç bir kimse, O, onu bilfiil yapmadan bir şey yapamaz, O'ndan müstağni kalamaz ve Allah'ın bilgisinden dışarı çıkamaz. Allah'tan başka yaratıcı yoktur ve insanların fiilleri de O'nun tarafından yaratılır ve takdir edilir; zira Kur'an'da "Sizi ve yaptıklarınızı O yaratmıştır."²buyurulmuştur. Allah mü'minlere kendisine itaat etmeleri için yardım eder, onlara lütufla muamele eder, onları gözetir, ıslah eder ve onlara hidayet eder; buna karşılık sapıkların iddia ettikleri gibi, O kâfirlere imanla hidayet etmemiş ve onlara iman lütfetmemiştir. Eğer O, onlara lütfetse ve onları ıslah etseydi onlar salih olurlardı ve onlara hidayet etseydi doğru yolu bulurlardı. Fakat O önceden bildiği üzere onların kâfir olmalarını irade etti ve onları bıraktı ve kalplerini mühürledi. Hayr ve şerr Allah'ın kaza ve kaderiyledir; iyi olsun, kötü olsun, tatlı olsun, acı olsun, Allah'ın kaza ve kaderine inanırız ve biliriz ki, bizim yaptığımız hata bizden değildir ve bize isabet eden de bizim tarafımızdan dolayı değildir. İnsanlar kendilerine fayda ve zarar veremezler.³

Eş'arî'nin kelâmî anlayışının özeti durumundaki bu pasaja yakından bakıldığında onun neleri tazammun ettiğini anlamak güç olmayacaktır. Her şeyden önce Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan bir hükümdar gibi tasavvur edilmiştir ki⁴, sınırsız irade ve mutlak kudretiyle O'nun mülkünde, O'nun irade ve kudreti dışında herhangi bir şeyin gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi, Kendisi dilediği her şeyi yapabilir.⁵ O, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kulları için "aslah" olanı gözetmek zorunda da değildir. Çünkü O'nun tabi olacağı bir yasa yoktur; aksine, emir ve yasaklarıyla yasayı O koyar.⁶ Dolayısıyla iyi-kötü, güzel-çirkin, farz-haram gibi niteliklerin kendiliğinden objektif bir değeri yoktur. Hiçbir şey kendiliğinden ne iyi ne de kötüdür; bir şeyi iyi veya kötü, güzel veya çirkin, farz veya haram kılan, Allah'ın iradesi yahut bu iradenin ifadesi olan şeriat, emir ve yasaklardır. İyi, güzel ve farz Allah'ın müspet emirleri, kötü, çirkin ve haram O'nun olumsuz emirleri yahut nehiyleridir.⁷

Adalet de, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın insanlara eşit muamele yapması veya kulların Ahlaki hürriyete sahip olması değil, Allah'ın emirlerine itaat etmektir.⁸ Hem ahlaki değerlerin, hem de insanların fiillerinin Allah'ın irade ve kudretiyle belirlenip takdir edilmiş olması, Allah'ın fiilleri hakkında bir "adaletsizlik" fikrine de yol açmaz. Çünkü adaletsizlik veya zulüm ancak daha yüksek olanın tayin ettiği sınırı tecavüz etmek veya hakkı olmayan bir şeyi yapmaya kalkışmaktır ki, her iki halde de O, kâinatın mutlak sahibi ve nazımı ve

² Saffat, 37/96.

³ İsmail b. Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, çev. Mustafa Çevik (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2005), s.19,20.

⁴ Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), s.105.

⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, s.158; İsmail b. Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a*, haz. Hammude Ğurabe (Londra: 1975), s.24-71.

⁶ Eş'arî, *el-Lum'a*, s.71.

⁷ Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, haz. Muhammed S. Kiyani (Beyrut: 1975), s.102.

⁸ Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî, *Usûli'd-Dîn* (Beyrut: 1981), s.131.

her şeyden müstağni olan Allah'a nispet edilemez.⁹

Sınırsız irade ve kudretiyle âlemin mutlak hâkimi olan Allah, insanları güçlerinin yetmeyeceği şeylerle yükümlü tutabileceği gibi, hiçbir kimseyi mükellef de tutmayabilirdi.¹⁰ Yükümlülük koymak, O'nun üzerine vacip olmadığı gibi, yükümlülüğe rağmen O dilediği gibi insanlara ceza veya mükâfat vermeye kadirdir.¹¹ Sevap, nimet ve lütuf O'nun fazlı, azâb ve ikâb O'nun adaletidir¹²; çünkü "O yaptıklarından sorumlu değil, onlar sorumludur."¹³

Bütün bu söylenenlere bakarak Eş'arî'nin teolojisini Tanrı ve O'nun emsalsiz nitelikleri üzerine bina ettiğini net bir şekilde söylemek mümkündür. Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarını merkeze alarak konumlanan Eş'arî'nin düşünce sisteminde hiçbir çark ana çarktan yani Tanrı'dan bağımsız dönememektedir. Yukarıda geçen "sevap, nimet ve lütuf O'nun fazlı, azâb ve ikâb O'nun adaletidir" cümlesi onun, insanların hak ederek bir şey elde etmediğini, ancak Allah'ın lütfetmesiyle iyi ve güzel olana eriştiklerini yani bir bakıma Allah'ın keyfi hareket ettiğini düşündüğünü göstermektedir. Ayrıca adaletin de Tanrı için ayrı insanlar için farklı anlam taşımaktadır Eş'ari'ye göre. Suçsuz olanı cezalandırmak insanlar için adaletsizlik ve zulüm olduğu halde Tanrı için dilediği kimseyi cezalandırmak adaletin ta kendisidir. Hâlbuki adalet kavramını bizlere öğreten bizzat Allah'tır. Pek çok ayet adaletin ve zulmün tanımını yaparak arasındaki farkı ve bizim için iyi olanı göstermektedir.¹⁴

Eş'ari, Mu'tezile'nin Allah kulları için iyi ve adaletli olanı yapmak anlamına gelen "aslah" olanı yapmalıdır/yaratmalıdır¹⁵ fikrine karşı çıkarak Allah'ın aslah olanı gözetmek zorunda olmadığını söylemesi, bizim için iyi ve adaletli olanın O'nun için nötr olduğunu yani bir anlam taşımadığını ifade etmesidir. Çünkü iyi ve kötüyü belirleyen O'dur ve bizim için şu anda iyi olan bir şey O iyi dediği için iyidir.¹⁶ Demek ki şu anda iyi olan Allah tarafından ilk anda kötü olarak belirlenebilirdi ve bizim için kötü olabilirdi. Bu da Eş'arî'nin Allah'ı sınırlandırmaktan kaçınmak için böyle bir düşünce geliştirdiğini, O'nu dilediğince hükmeden bir tanrı olarak gördüğünü/gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ancak Allah Teâlâ'nın dilediği gibi hükmetme kapasitesi olduğu konusunda hem fikir olmakla beraber O'nun dilediği gibi hükmettiğini düşünmüyoruz. Zira Allah Teâlâ

⁹ Eş'arî, *el-Lum'a*, s.71; Şehristanî, *el-Milel*, s.101; George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s.122; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: ŞA-TO Yayınları, 1987) s.164.

¹⁰ Eş'arî, *el-Lum'a*, s.58,59,68; Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, haz. Muhammed Zahid el-Kevserî (Beyrut: 1948), s.205; Bağdadî, *Usûli'd-Dîn*, s.149

¹¹ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Filleri*, s.106

¹² Şehristanî, *el-Milel*, s.102

¹³ Enbiya, 21/23

¹⁴ Nisa, 4/58; Maide, 5/ 8,42; A'raf, 7/29; v.d.

¹⁵ İsmail b. Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafî'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), s.181

¹⁶ Eş'ari, *el-Lum'a*, s.71

ayet-i kerimede “...Onlara zulmedilmeksizin aralarında adaletle hükmedilir”¹⁷ buyurarak bizzat kendisinin bizim anladığımız manada adil olacağını bildirmiştir. Bu da O'nun dilediği gibi hükmetmediğini ortaya çıkarır.

Tanrıyı her şeyin odak noktası olarak alan Eş'arî'nin bu fikri temayülü insanın konumu hususunda da onu epeyce zora sokmuştur. İnsana bu sistemde yer açmak pek kolay olmamıştır. İnsanın sorumluluğunu göz ardı etmenin sevap-günah, cennet-cehennem vs. birçok şeyi anlamsız kılacağına gayet farkında olan Eş'ari, kendince bulduğu çözümlerle insanın konumunu belirlemeye çalışmışsa da bunu net bir şekilde ortaya koyduğu söylenemez. Kesb teorisiyle insanın rolünü ve Tanrı'yla olan ilişkisini açıklama çabasında bile insana neredeyse hiç özgürlük alanı bırakmamıştır. Ayetleri salt anlamlarıyla ele almış ve Tanrı'nın her şeyde yegâne ve doğrudan fail olduğunu söylemiştir.

Eş'arî, *Makalâtı*'nın "Ashab-ı Hadis ve Ehl-i Sünnet" isimli bölümünde, Ehl-i Sünnet olarak adlandırdığı topluluğun kelâmî görüşlerini özetlemiş ve kendisinin de bu görüşlere katıldığını beyan etmiştir.¹⁸ "Âlemlerin Rabb'i Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."¹⁹ ayetinden yola çıkarak "Yeryüzünde Allah'ın dilemediği bir hayr ve şerr yoktur. Varlıklar Allah'ın dilemesiyle meydana gelir. Müslümanlar, Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz derler."²⁰ demiştir. Böylece daha en başından her hangi bir şey (insan fiilleri de dâhil) meydana getirmede insanın aktif rol oynamadığı kanısında olduğunu göstermiştir. Yani Allah Teâlâ'nın dışında hakiki manada bir fail ve murîd olmadığını, kulların fiillerinin fail ve murîdinin de Allah olduğunu söylemiştir. Bu da demek oluyor ki, Eş'arî'nin teolojisinde insanın irade sahibi olması mecazidir. Hal böyle olunca da, bizzat insanı ilgilendiren bir husus onun kontrolü dışında gerçekleşmekte, üzerinde bir etkinliği bulunmamaktadır. Böylece Eş'arî'nin düşünce sisteminde Allah'ın etkinlik alanının her şeyi kapsadığı ve O'nun sıfatlarına hâlel getirmemek adına bu alana insan dâhil hiç bir şeyin ve kimsenin yaklaştırılmadığını görüyoruz. Bu temayül de tamamen Tanrı merkezli bir sistemin ürünüdür.

Cüveynî de bu konuda Eş'ari ile benzer düşüncelere sahip olsa da eserlerinde yukarıdaki gibi açık şekilde Allah'ın otoritesini betimleyen toplu bir pasaja rastlayamıyoruz. Cüveynî'nin düşünceleri farklı başlıklarda dağınık halde yer alıyor. Yine de bunları bir araya getirmek mümkün.

Cüveynî *Kitabü'l-İrşâd'ın* önsözünde Allah'ı canlıları yaratan, ölüleri diriltten, nasipleri belirleyen, rızıkları veren, toplumları dinin yoluna uyarak hidayete erenler ve hata ve kınanacak işler yaparak rahmetten uzak kalanlar şeklinde ikiye ayıran olarak niteliyor.²¹ Klasik Eş'arî ve İslam düşüncesinde olduğu gibi Allah'ın

¹⁷ Yunus, 10/54

¹⁸ Eş'ari, *Makalat*, s.237

¹⁹ Tekvir, 81/29

²⁰ Eş'arî, *Makalât*, s.237,238

²¹ Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, çev. Komisyon (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), müellifin önsözü

sarsılmaz otoritesine vurgu yaparak eserine başlıyor Cüveynî. Bu başlangıç Allah'ın her alanda tam yetkin olduğu ön kabulünün bir göstergesi mahiyetindedir. Yaratmadan rızık vermeye, varlık ve varlığın ilişkili olduğu her şeyde tek söz sahibinin Allah olduğu düşüncesi etrafında oluşturulacak olan teolojinin giriş cümleleridir bunlar.

Eş'ari'den alıntıladığımız yukarıdaki pasajda olduğu gibi açık ve net bir şekilde olmasa da Cüveynî de eserlerinde hemen her başlıkta Allah'ın mutlak otoritesine işaret eder. Mesela Cüveynî'ye göre Allah hiçbir fiilinde mecbur değildir.²² Burada mecburiyet zorlama anlamındadır. Allah ne zâtı gereği ne de dışarıdan bir sebeple herhangi bir fiili yapmaya zorlanamaz. O dilediğini dilediği gibi yapandır. Burada Cüveynî filozofların "illeti var olduğunda malul de var olmak zorundadır, Allah âlemin illetidir ve Allah'ın varlığı âlemin varlığını zorunlu kılar" görüşlerine cevap vermektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin "aslahı yapmak Allah'a vaciptir" şeklinde kurduğu *aslah teorisi*ne karşı çıkmaktadır. Ne Allah'ın bizzat zâtı ne de başka bir sebep Allah'ı boyunduruk altına alamaz.

Cüveynî'nin Allah'ın otoritesi hakkında Mu'tezile'nin "Allah kulların makduruna kadir değildir" anlayışına cevap niteliğinde Allah'ın kulların her makduruna kadir olduğu görüşünü savunmasını bir başka örnek olarak verebiliriz. "O her şeyi yaratandır, O'na ibadet edin" ayeti gereğince insan fiilleri de dâhil her şeyin yaratıcısı olan Allah her şeye güç yetirmeye de muktedirdir.²³ Bununla beraber "her şeye güç yetirme" ilahi prensibi Allah'ın insan üzerinde sahip olduğu otoritenin bir sınırının varlığı hakkında ilim adamlarını tartışmaya sevk etmiştir.²⁴ Bu tartışma Eş'ari âlimlerini mesela *teklîf mâ lâ yutâkîn* (insanın gücünün yetmediğiyle sorumlu tutulması) kabulüne götürmüştür. Ancak burada Cüveynî'ye bir parantez açmak gerekir. Cüveynî *teklîf mâ lâ yutâkîn* mümkün olduğunu söyler.²⁵ Bununla beraber anladığımız kadarıyla bu imkân ontolojik bakımdandır, yoksa fiiliyatta imkân sahasına sahip değildir.

Eş'arî âlimleri arasında birçok konuda görüş birliği açısından bir genelleme yapabilmek mümkün ise de bazen, bazı konularda Cüveynî'de olduğu farklı sesler duyulabilmektedir. Yukarıdaki paragraflarda Allah'ın otoritesi konusunda Cüveynî'nin Eş'arî'ye benzeyen tutumuna dair bazı örnekler verdik. Fakat yine de Allah'ın otoritesine ve sarsılmaz kudret olan vurgusundan bir nebze de olsa geri adım attığı vakidir. Örneğin; Cüveynî'ye göre kullar herhangi bir şeye zorlanamaz, kudret sahibi ve müktesiptirler.²⁶ Burada Cüveynî'nin kullara bir özgürlük alanı açtığını görüyoruz. Kulun kudret sahibi olması fiillerinde kendine ait bir kudretle eylemde bulunduğunu, müktesip olması da irade sahibi olduğunu gösterir. Eş'arî'nin kudretin fiil anında yaratıldığı görüşünün aksine Cüveynî'de fiilden

²² Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fî Gavâidi Ehli's-Sünne*, haz. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Alimü'l-Kütüb, 1987), s.120

²³ Cüveynî, *Luma'*, s.121

²⁴ Mehmet Evkuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), s.139

²⁵ Cüveynî, *İrşad*, s.190

²⁶ *A.g.e.*, s.121

önce bir kudretin var olduğu fikrine bir işaret seziliyor. Tam da bu sebeple Cüveyni fiilin faili olan kulu *fail-i muhtar* olarak adlandırıyor. Bize göre fail-i muhtar kulun özgün kudreti ve özgür iradesiyle yaptığı fiilden Cüveyni tarafından yapılan bir isimlendirmedir. Bu durum da bize bütün Eş'arî âlimlerin cebr-i mutavassıt konumunda yer almadıklarını, bazılarının Eş'arî camia tarafından dışlanma riskini göze alarak olarak insan için kudret ve irade tanımlamaya çalıştıklarını göstermektedir. Eş'arîlik çalışmalarında da bunun gözetilmesi, Eş'arî gelenek içinde genel yaklaşımı yumuşatmaya çalışan girişimleri görmezden gelmemek gerekmektedir.

Kaynakça

- el-Bağdadî, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usuli'd-Dîn*, Beyrut: 1981.
- el-Fark beyne'l-Fırak*, haz. Muhammed Zahid el-Kevserî, Beyrut: 1948.
- el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *Kitabü'l-İrşâd*, çev. Komisyon, Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Luma'u'l-Edille fi Gavâidi Ehli's-Sünne*, haz. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Alimü'l-Kütüb, 1987.
- el-Eş'arî, İsmail b. Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, çev. Mustafa Çevik, İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Kitabu'l-Lum'afi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğive'l-Bid'a*, haz. Hammude Ğurabe, Londra: 1975.
- Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- eş-Şehristanî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, haz. Muhammed S. Kiyani, Beyrut: 1975.
- Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Hourani, George, *ReasonandTradition in İslamicEthics*, Cambiridge: Cambridge University Press, 1985.
- Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

HZ. PEYGAMBER'İN SAHÂBEYE İNANÇ ESASLARINI ÖĞRETMEDE İZLEDİĞİ METOT

“Dr. Muhammed Nebîl el-ÖMERÎ, “Menhecü’r-Rasûl sallallâhu aleyhi ve sellem fî terbiyeti ashâbihî akadiyyen”, *Dirâsât: Ulûmu’ş-şer’iyye ve’l-kânûn*, cilt: 38, sayı: 2 (2011), s. 529-548.”

Çeviri:

Kılıç Aslan MAVİL

Yrd. Doç. Dr., Abant İBÜ. İlahiyat F.

kilicmavil@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-5038-9857

Öz

Bu çalışma, Hz. Peygamber’in ashâbına itikadî esasları öğretmede izlediği metodu konu edinmektedir. Araştırmacı bu çalışmada, sahâbenin Hz. Peygamber’in getirdiklerine olan imanının üzerine bina edildiği iki esası, *Peygamber’in ilkeleri ve ahlakî* konusunu ele almaktadır. Ayrıca sahâbenin inancının temel niteliklerine değinen araştırmacı, buradan hareketle Hz. Peygamber’in genel anlamda eğitimde veya dar anlamda akîde eğitiminde takip ettiği metodu ortaya koymaktadır. Araştırmacı, Hz. Peygamber’in akîde eğitimindeki yöntemi hakkında şu hususların önemine dikkat çekmektedir: Resûlullah (s.a.v.) sahâbenin cevabı kendilerine bir fayda sağlamayacak soruları sormalarını yasaklamıştır. Yine o, çok soru sorulmasını, inanca dair konularda tartışmaya girilmesini ve Ehl-i kitaba ait eserlerin okunmasını da istememiştir. Araştırmacı çalışmada bazı dikkat çekici sonuçlara ulaşmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri Müslümanlar arasında ihtilaf ve çatışma sebebi olabilecek hususları tartışmaya açmanın yasaklanmış olmasıdır. Gayr-i müslimlerle görüşüp onlarla tartışmaya girmek ise şartlar gerektirdiğinde bir zorunluluk halini almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber’in metodu, sahâbe, diyalog.

THE PROPHET’S METHOD OF EDUCATION HIS COMPANIONS ABOUT CREED

Abstract

This research talks about the methods used by the Prophet (P.B.U.H) in teaching and educating his companions the issues of faith. It shows the most important rules on which the Prophet (P.B.U.H) built his companions’ faith. These are his principles and morals. The methods used by the Prophet in teaching and educating his companions general issues and creedal issues in particular are explored in this research. These methods are the prohibition of asking so many or useless questions, the prohibition of arguments about creed, and the prohibition of reading the books of the people of the Book. In conclusion, the researcher states that it is prohibited to discuss issues for the sake of disagreement and dispute; the companions never disputed about issues of creed, the dialogue, and debate with non-Muslims, which in turn is important whenever there is a need for it.

Key words: The Prophet’s Method, The Prophet’s companions, Dialogue.

Atıf: Muhammed Nebil el-Ömerî, “Hz. Peygamber’in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot”, çev. Kılıç Aslan Mavil, *KADER*, 15/2 (2017), 452-492.

Giriş

İnsanlar için doğru yolu inşa edip ona yönlendiren ve onlara cehennem azabından kurtuluş yollarını açıklayan peygamberler göndermek suretiyle lütufta bulunan Yüce Allah'a hamd ederim. Yine Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun peygamberlerinin sonuncusu olduğuna şahitlikte bulunurum. Kuşkusuz Hz. Muhammed (s.a.v.) elçilerin en hayırlısı, onun ümmeti de ümmetlerin en iyisidir.

Pek çok yazar, Hz. Peygamber'in insanları Allah'ın dinine davet etmesi konusunda çeşitli eserler kaleme alarak kendisinin bu uğurda hangi sıkıntılara göğüs gerdiğini açıklamış, ayrıca onun insanları ikna etmede kullandığı yöntemleri ve bu yöntemleri reddedenlere karşı getirdiği delilleri ortaya koymuştur.

Bu araştırmada Hz. Peygamber'in kendine gelen vahye şek ve şüphesiz yakînî bir imanla inanmaları noktasında sahâbeye yönelik uyguladığı eğitim yöntemini açıklamaya çalışacağım. "Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot" başlığını taşıyan bu makale giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir.

a) Metot (Menhec) Kelimesinin Sözlük ve Terim Mânası

Metot kelimesinin sözlük anlamı: Dil, belâgât, edebiyat, tefsir vb. ilimlerde uzman olan bilginler, *menhec* ve *minhâc* kelimesinin "açık, anlaşılır ve kolay yol" anlamlarına geldiği ve bunların tümünün aynı mânayı ifade ettiği hususunda görüş birliği içerisinde.¹

Metot kelimesinin terim anlamı: *Menhec* kelimesi, sözlük anlamı dışında mantık ve felsefede yeni bir anlam kazanmıştır. Bu bağlamda *menhec* kelimesi "kişiyi doğru nazar ile hedeflenen şeye ulaştırın yol" mânasına gelir. Bilimsel anlamda ise *menhec* "önceden belirlenen hedefe ulaşabilmek için belli bir düzene göre yapılması gereken işlemler toplamıdır."²

Bazı bilginler, kendi ihtisas sahalarına uygun olarak kelimenin ıstılâhî mânasını onun sözlük anlamına dayandırmışlardır. Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî şu sözüyle bu hususa işaret etmektedir: "Buradaki lügavî mânasından hareketle *minhâc* kelimesi *önceden belirlenmiş plan* anlamında kullanılmaktadır. Meselâ eğitim planı, öğretim planı vb."³ Sonuç olarak Beyânûnî, *menhec* kelimesine terim

¹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, nşr. İbrâhim Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), II, 528; Ebü'l-Abbâs el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-mîzân fi garîbi's-Şerh el-Kebîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), II, 627; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), s. 6; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), s. 912.

² Abdülmünim el-Hufnî, *el-Mu'cemü's-şâmî li mustalahâti'l-felsefe*, (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2000), s. 845.

³ Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, *el-Medhal ilâ ilmi'd-deav*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995), s. 44.

olarak “bir işi yapmak için önceden belirlenen sistem ve plan” mânasını vermektedir.⁴

Başka bir araştırmacı da tanımında geçen “önceden belirlenen plan” ifadesinden hareketle *menhec* teriminin *muayyen bir hedefe ulaşma* amacı taşıdığını belirtir.⁵ Özetle bütün bu tanımlar, belli bir hedef ve amaca erişmek için tertip edilen *planın* tümüyle açık, aşamalarının kendi içinde bütüncül ve her bir bölümünün birbiriyle bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Biz de araştırmamızda *menhec* kavramının bu temel anlamını tercih edeceğiz. Nitekim Hz. Peygamber'in risâlet vazifesi boyunca belirlediği hedef, yöntem ve araçlar kendi içinde bir bütünlük arz etmektedir. Şu halde *Hz. Peygamber'in metodu* ifadesini: “Hz. Peygamber'in insanlara İslâm'ı anlatma ve tebliğ görevi esnasında karşılaştığı gündelik sorunları çözmeye, meydana gelen olayları risâletin yapısına uygun biçimde yönlendirme, elde ettiği kazanımları koruma ve insanlara yönelik hedeflerini gerçekleştirme hususunda başvurduğu *sistemik uygulamalar bütünü*”⁶ şeklinde tanımlamak mümkündür.

b) Eğitim (Terbiye) Kelimesinin Sözlük ve Terim Mânası

Eğitim kelimesinin sözlük anlamı: İbn Fâris'e göre “رَبَّى” veya “رَبَّى” fiil kökü; *artma*, *çoğalma* ve *yükselme* anlamlarını ifade etmektedir.⁷ Aynı kökten türeyen *terbiye* kelimesi ise *bir canlıyı besleme* mânasına gelir. Nitekim Araplar bir kimseyi beslemeyi *onu terbiye etmek* şeklinde ifade etmişlerdir.⁸

Eğitim kelimesinin terim anlamı: Eğitim bilimciler ve sosyologlara göre *terbiye* kelimesinin ıstilahta birden çok anlamı bulunmaktadır. Buna göre *terbiye*: “Âdetler, inançlar, beklentiler, duygular, hedefler ve ideallerin önceki nesilden bir sonraki nesle aktarılmasıdır.”⁹ Bir başka tarife göre ise *terbiye*: “Sonradan kazanılan nazarî ve amelî maharetler veya zamanla gelişen nitelikler bütünüdür”.¹⁰ Yine aynı terimi “var olanı adım adım kemâl noktasına ulaştırmak ya da bir şeyi hiç yoktan mükemmel hale getirmek” şeklinde tanımlamak da mümkündür.¹¹

İslâmî eğitim (terbiyetü'l-İslâmiyye) kavramının ne anlama geldiği konusunda ise Dr. Hasen eş-Şarkâvî'nin bu kavrama getirdiği tanımı tercih etmenin uygun olacağını düşünüyoruz: “İslâmî eğitim, İslâm'ın getirdiği ilke ve değerlere dayalı bir fikrî çerçevede birbiriyle irtibatı bulunan kavramlar bütünüdür. Aynı zamanda bu

⁴ Beyânünî, *el-Medhal ilâ ilmi'd-deav*, s. 45.

⁵ Tayyib Bergûs, *Menhecü'n-nebî fi himâyeti'd-da've*, (Herndon: el-Ma'hadü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1996), s. 69.

⁶ Bergûs, *Menhecü'n-nebî fi himâyeti'd-da've*, s. 69.

⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, II, 509.

⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, II, 509.

⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, II, 509.

¹⁰ Ronnie Ubert, *et-Terbiyetü'l-âmmeh*, çev. Abdullah Abdüddâim, (Beirut: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1967), s. 21.

¹¹ Emin Abdülazîz, *et-Tağyîr alâ minhâci'n-nübüvve "İrâdetü'l-amel"*, (İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1996), s. 342.

kavramlar, pratiğe aktarılması halinde onu hayata geçiren kimsenin İslâm inancına uygun davranmış olacağı pek çok uygulama ve ilmî yöntemin de çerçevesini çizer.”¹²

Biz de yukarıdaki tanımdan yola çıkarak *nebevî eğitim (terbiyetü'n-nebeviyye)* kavramı hakkında şunları söyleyebiliriz: “*Nebevî eğitim*, Hz. Peygamber’in dünya ve âhireti bütünleştirme, evrenin idare ve imârında aktif bir rol oynayabilmek üzere ruh, akıl ve beden dengesini sağlamış olan insanı oluşturma hedefini gerçekleştirmek amacıyla ashabına yönelik uyguladığı söz, davranış ve yönlendirmeler bütünüdür.”

1. Hz. Peygamber’in Ahlâkî Nitelikleri, İlkeleri ve Tebliğ Metodu

Peygamberlerin kavimlerini doğru yola çağırma hususunda Kur’ân-ı Kerîm’i dikkatlice inceleyen kimse, oldukça önemli bir sonuca ulaşır. Bu sonuç, peygamberlerin insanlığa gönderilmesinin yüce bir amaç, seçkin bir hedef ve ilâhî bir rahmete hizmet ettiği gerçeğidir. Buradaki *amaç*, insanlığın Yüce Yaratıcı’ya ve gayb âlemine bakışıyla ilgili hususlarda içine düştüğü yanlışları düzeltmektir. *Seçkin hedef*, bu dünyayı imâr edecek ve Allah’ın yeryüzündeki halifeliği görevini yerine getirecek hayırlı milletlerin ortaya çıkarılmasıdır. Peygamber göndermenin gerisinde yatan *ilâhî rahmet* ise insanların dünya hayatında günahlara dalmaları, âhiret yurdunda da azaba uğramalarını önlemeye yöneliktir.

İşte tüm bu sebeplerle Cenâb-ı Hak, peygamberleri özenle yaratmış ve onları diğer insanlara üstün kılan bir takım özelliklerle donatmıştır. Yine O, insanlığı yönlendirmeye ve fikrî sapmalar ile sosyal hastalıkları tedavi ederek kâinatın işleyişinde insanoğlunun sebep olduğu bozulmaları ve milletler arasındaki dengede ortaya çıkan olumsuzlukları gidermek suretiyle beşeriyeti helakin eşliğinden kurtarmaya ehil kimseler haline getirmek için peygamberleri özel olarak seçmiştir.

Allah Teâlâ, son peygamber olması dolayısıyla Hz. Muhammed’i (s.a.v.) de diğer peygamberlere bahsettiği fizikî ve ahlâkî meziyetlerle donatmıştır. İşte Allah’ın lütfettiği bu üstün meziyetler sayesinde Peygamber (a.s.) çevresindeki vefalı dostlarının sevgisini, akıl sahibi düşmanlarının saygısını ve ona gönülden bağlı olanların samimiyetini kazanmıştır.

Şayet Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Peygamber’e verdiği bütün ahlâkî özelliklerden söz etmek istesek elbette bunu tam olarak başaramayız. Ancak biz burada genel olarak onun ahlâkî niteliklerinden bazılarını değineceğiz.

¹² Hasen eş-Şarkâvî, *Nahve terbiye İslâmiyye*, (İskenderiye: Müessesetü’ş-Şebâb, 1983), s. 10.

1.1. Hz. Peygamber'in Ahlâkî Özellikleri

Bir davet ne kadar gerçek ve doğru olursa olsun ve ona çağırın davetçi ne ölçüde sağlam delillere ve apaçık bir söyleme dayanırsa dayansın, böyle bir iddia ile ortaya çıkan kimse davranışlarında somutlaşan, insanları kendisine çağırdığı şeyin *öncüsü* ve *hazırlayıcısı* konumunda bulunan üstün bir ahlâka sahip olmadıkça asla başarılı olamayacaktır.

Hz. Peygamber ve ashabının hayatını göz önüne alırsak, ona iman edenlerin büyük çoğunluğunun söylediği şeylerin doğruluğuna dair kendisinden bir delil istemediğini görürüz. Bu kimseler ne kabile taassubuyla ne de Peygamber'den kendilerine gelmesini umdukları bir menfaat sebebiyle iman etmiş değillerdir. Bilakis onlar Peygamber'in (s.a.v.) şahsiyetini saran üstün meziyetler, onun davetine yansıyan ilkeler ve ahlâkının yüceliği sebebiyle imanı tercih etmişlerdir. Hatta Peygamber'in getirdiklerine iman ettikten sonra onun ilkelerine bağlılıkları ve kendisine karşı sevgileri öncesine göre daha da artmıştır. Bunun sebebi Arapların önceki hayatlarından aşına olmadıkları bir gerçeğe ilk kez böylesine yakından temas ediyor olmalarıdır. Zira onların ahlâkî değerler adına bütün bilgileri, içlerinden birkaç kişiye nispet ettikleri az sayıdaki bir kısım niteliklerden ibaretti. Cahiliyye Arapları söz konusu kimselerin bu özelliklerini şu sözlerle deyimleştirmişlerdir: "Hâtem'den daha cömert, Rebîa b. Mükeddem'den daha cesur, Kays b. Züheyr'den daha dâhi, Kelîb b. Vâil'den daha şerefli, Semev'el'den daha vefalı, İyâs b. Muâviye'den daha zeki, Kays b. Âsım'dan daha iyi bir siyasetçi, Hâris b. Zâlim'den daha kudretli, Sühbân b. Vâil'den daha açık sözlü, Ahnef b. Kays'tan daha yumuşak huylu, Ebû Zer el-Gifârî'den daha doğru sözlü..."¹³

Öte yandan bütün ideal özellikler ve üstün ahlâkî değerlerin tek bir şahısta toplanması milletler tarihi açısından üzerine durup dikkatlice düşünmeyi gerektiren hayret verici bir durumdur. Nitekim toplumda ahlâk ve erdemle öne çıkan kimselerin pek çok farklı nitelikten yalnızca birine sahip oldukları görülür. Şayet mübalağa edecek olsak bile, sözünü ettiğimiz kişinin iki veya en fazla üç erdemi kendi şahsında taşıdığını söyleyebiliriz.

İslâm Peygamberinin durumu yalnızca bununla da sınırlı değildir. O aynı zamanda bütün güç ve kararlılığıyla sahip olduğu erdem ve faziletleri kendisine tâbi olanlara aktarmaya gayret etmiş ve bu husus onun davet metodunun önemli bir unsuru haline gelmiştir. Nitekim "Hz. Peygamber (s.a.v.) insanları sözleriyle Allah'ın yoluna çağırmaktan öte onları bu yola ahlâkıyla davet eden biriydi."¹⁴

Aklın olgunluğu, lisanın düzgünlüğü, sözün berraklığı, mantığın doğruluğu, şefkat, merhamet, hoşgörü, hayâ, cesaret, cömertlik, esirgeme, acıma, zühd, ahde vefa, sözünü yerine getirme, sabır, adalet, başkasını sevip kollama, güvenilirlik,

¹³ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Muhammed Saîd el-Uryân, (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ,1953), III, 8.

¹⁴ Şeyh Ali Mahfûz, *Hidâyetü'l-mürşidîn ilâ turuki'l-va'z ve'l-hitâbe*, (Beyrut: Darü'l-Mârife, ts.), s. 33.

doğruluk, iffet, insanlarla iyi geçinme vb. açıklaması ciltleri dolduracak bütün bu yetkinlik sıfatları, Hz. Peygamber'i tüm insanlığı hayra çağırma görevini üstlenmeye ve davetine inanılmaya ehil bir kimse konumuna getirmiştir. Üstat M. Ebû Zehra da (1898-1974) Hz. Peygamber'in ahlakının onun risâlet görevinin bir neticesi değil mukaddimesi oluşuna şu sözleriyle işaret eder: "Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği lütuf ve ona has kıldığı rahmetiyle birlikte bu nitelikler, kendisini bir başkasının asla yüklenemeyeceği risâlet görevini üstlenmeye hazır hale getirdiğine göre tüm bu erdem ve faziletler onun nübüvvetinin sonucu ortaya çıkan haller değil, aksine risâletin öncülü konumunda bulunmuş olur. Zira öncülün sonuçtan önce bulunup ona yol açması akıl ve mantığın bir gereğidir. Dolayısıyla ön hazırlık, asıl amaçtan sonra gelmez. Bilakis öncül, amaca hazırlar, ona ışık tutar ve kendisine yönlendirir."¹⁵

Toplumda liderlik vasfına sahip olan bir kimsede bulunması gereken tüm bu özelliklerin, insanlara ahlâkî ilkeleri taşıyacak kişide bulunması elbette daha gerekli bir durumdur. Böylece her ikisi de söz konusu ahlâkî erdemlerin kendilerine yüklediği sorumluluğu taşımaya ehil hale gelerek, bu değerlere sahip olmanın ve onlarla anılmanın sonuçlarına katlanırlar. Zira bu tür kimselerin, sözü edilen niteliklere sahip oldukları halde toplumu yönlendirme, eğitme ve tedavi etme rolünü üstlenmemeleri düşünülemez.

Hz. Peygamber'in hayatı, vasıfları ve ahlâkını dikkatle incelediğimiz takdirde onun insanlara seslendiği esasların, sahip olduğu sıfat ve ahlâkın ne denli yüce olduğunu görürüz. Bütün bunlar son derece güçlü ve sağlam bir şahsiyetin temsil ettiği hakikî üstünlüğü meydana getiren unsurlardır. Bu öyle bir şahsiyettir ki görenlerin akıllarına durgunluk veren hârikulâde işler başarır.¹⁶

Çağdaşlarının kalplerinde kendine karşı bir saygı, vakar ve ilgi hissi uyandırması, onları kendisine öykünmeye sevk etmesi, ona bağlanmayı hoş gösterip ardından onları kendi rengine boyaması, bu şahsiyetin vazgeçilmez özellikleri arasındadır. Bu durum insanların gönüllerinde, kendisinin getirdiği inanç ve görüşlerin benimseneceği yeni bir sayfa açar. Zaman içinde meydana getirdiği etkiler yeni nesillerin kalplerine de ulaşır ve böylece sahip olduğu yücelik ebedî hale gelir.¹⁷

Bu sebeple söz konusu erdemleri salt Hz. Peygamber'i methetmeye yönelik bir takım ideal özellik ya da yetkinliklerden ibaret göremeyiz. Aksine bunlar, Peygamber'in akılları ve gönülleri kendine bağlayan o etkileyici kişiliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu üstün özellikler tıpkı Nebî'ye inanan kimseyi onun niteliklerine bürünüp ahlakına sahip olma gayretine sevk ettiği gibi, kendisiyle aynı meclisi paylaşan insanı da ondan ayrılmayı veya konuşmasının sona ermesini istemeyen bir ruh haline büründürüyordu. Bunu sahâbenin söz ve davranışlarından kolayca anlayabiliyoruz. Nitekim onlar Resûlullâh'ın ahlâkını

¹⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Muhammed Hâtemü'n-nebiyyîn*, (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1972) I, 347.

¹⁶ Ahmed Câdü'l-Mevlâ, *Muhammed el-Meseli'l-kâmil*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ümeviyye, 1972).

¹⁷ Câdü'l-Mevlâ, *Muhammed el-Meseli'l-kâmil*.

örnek alma hususunda son derece kararlıydılar. Aynı şekilde çölde daima istikrarsız ve endişeli bir hayat süren ve tecrübe ürünü bir takım kişisel bilgilerin yanı sıra şiir, hikmetli söz ve özdeyişler tarafından temsil edilen şifahi kültüre dayanan bedevî Araçları görüyoruz.¹⁸ Ahlâkı ve dünyadaki var oluşlarının sebebini açıklayıp, hayata öncekinden bambaşka bir haz katarak ona süreklilik kazandıran sağlam esaslar koyan ilkeleriyle, bu insanların yaşamlarına giren Hz. Peygamber'in, onları bilim, marifet ve ahlak sahasında canlı birer fenere nasıl dönüştürdüğüne şahitlik ediyoruz.

Hız. Peygamber'in hadislerini ve sahâbenin onun hakkındaki sözlerini inceleyen okuyucu, insanın hayatında önem taşıyan her bir mesele hakkında Allah Elçisi'nin ya bir yönlendirme, açıklama, pekiştirme veya övgü ya da bir emir veya nehyinin bulunduğunu mutlaka görecektir. O, tüm bu yönlendirmelerinde asla sıradan bir insanın fıtratı, akli, hisleriyle ve yine yok etmeye değil inşa etmeye, yoldan çıkarmaya değil istikâmet kazandırmaya dönük olumlu sezgileriyle de çelişen bir tutum içinde olmamıştır.

Hız. Peygamber, ilâhî vahye ve semâvî yönlendirmeye dayanan öğretileri vasıtasıyla dünya için bir haz belirlediği gibi âhiret hayatı için de bir haz tayin etmiştir. Ancak dünyaya ayrılan hazzın duyularla algılanabilir olmasına karşın âhiret hazzının gerçekleşmesi kesin bir beklenti halinde bulunması bu iki tat ya da lezzet arasındaki farkı oluşturmaktadır. Âhiret hazzının gerçekleşeceğine dair kesinlik ise söz konusu hayatın inkârının mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü dünya hayatıyla ilgili değerlendirmeleri sunan kaynak ile onun varlığını haber veren kaynak bir ve aynıdır. Dolayısıyla aynı bilgi kaynağı bir meselede doğru kabul edilip başka bir meselede onun yanlış olduğu ileri sürülemez.

Özetle insanları hakka çağırırken *güzel ahlak örneği* sunmak, (psikolojik delil) bir takım akli deliller ortaya koyup kıyaslarda bulunmaktan daha etkili bir yöntemdir. Kuşkusuz bu yöntem nübüvvetin de delilleri arasında yer alır. Hatta "bizzat insanların gözlemediği harikulade bir durum olan Hız. Muhammed'in (s.a.v.) ahlâkının, onun gösterdiği mucizelerin en büyüklerinden biri olduğunu söylemek mümkündür."¹⁹ Bazı bilginler onun ahlâkı ve davranışlarını peygamberliğine delil olarak göstermişlerdir. Keza Şemseddîn es-Semerkindî de (ö.702/1303): "İkinci Yol: Hız. Peygamber'in ahlâkı, davranışları, uygulamaları, yaşamı ve bütün imkânlarla sahip olduğu halde dünya malını terk etmesinden hareketle peygamberliğine delil getirmektir. Her ne kadar bu nitelikler tek başına nübüvete delâlet etmese de, bunların tümünün tek bir şahısta toplanmasının ancak peygamberlere has bir hususiyet olduğu kesin bir biçimde bilinmektedir" şeklindeki sözleriyle, Hız.

¹⁸ Bergûs, *Menhecü'n-nebi fi himâyeti'd-da've*, s. 165.

¹⁹ Ebû Zehra, *Muhammed Hâtemü'n-nebiyyîn*, I, 49.

Muhammed'in ahlâkî meziyetlerini onun nübüvvetinin delilleri arasında zikretmiştir.²⁰

Ne Cenâb-ı Hakk'ın kendisini "(Resûlüm!) Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin" (el-Kalem 68/4) şeklinde nitelendirmesinde ne de onun bu dünyadaki görevinin bir parçası olarak "Ben ancak güzel ahlâkî tamamlamak üzere gönderildim"²¹ buyurmasında şaşılacak bir yön yoktur. Yine Hz. Âişe onu "Allah'ın Peygamberinin ahlâkî Kur'ân'dı"²² sözüyle anlatır. Bizans kralı Heraklius (610-641) ile henüz Müslüman olmadan önce görüşen Ebû Süfyân (ö. 31/651-52) arasında geçen uzunca konuşmada kral Hz. Peygamber'in ahlâkî hakkında şunları söylemiştir: "...ve onun sizden ne yapmanızı istediğini sordum. Sen de, Allah'a kulluk edip O'na hiçbir şeyi ortak koşmamanızı, babalarınızın taptıkları şeyleri terk etmenizi, namaz kılmanızı, doğru sözlü ve iffetli olmanızı, sözünüzde durmanızı ve emanetleri sahiplerine geri vermenizi istediğini söyledim."²³ Hatta Hz. Muhammed'e yönelik övgüsünü daha da ileriye taşıyan Heraklius sözlerini şöyle sonlandırır: "Eğer söylediklerin gerçekten doğru ise onun hâkimiyeti çok yakında işte şu ayağımı bastığım yere ulaşacaktır. Eğer, onun yanına varabileceğimi bilseydim kendisiyle buluşmak için her türlü zahmete katlanırdım ve onun yanında olsaydım ayaklarını yıkardım."²⁴

Şurası açıktır ki, ruhları ıslah ederek onlarda bulunan hastalıkları iyileştirmeye kalkışan bir kimsenin her şeyden önce kendisinin üstün ahlakın, ruhî olgunluğun, kararlılığın, aklın aydınlığının, ikna kabiliyetinin, diyalog kurma ve ilkeler sunabilme gibi özelliklerin zirvesinde bulunması gerekir. Allah'ın gönderdiği peygamberlerden herhangi birinin kişiliğine dair yapılacak bir incelemede o peygamberin, benzerini ancak Allah'ın vahiy ve risâleti ile seçkin kıldığı resûller zümresinde görebileceğimiz özgün ve sıra dışı bir karakter taşıdığını gözlemlememiz mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in kişiliği kendisini bütün yönlerden çevreleyen ilâhî bir koruma altına alınmış, ayrıca fizikî ve ahlâkî bakımdan her türlü insanî yetkinlik ile donatılmış bulunmaktadır. Peygamberlerin ismeti ve tarihin kaydettiği kadarıyla kendilerinden başkasının ulaşamadığı bir beşerî olgunluk ve kemâl seviyesine eriştikleri dikkate alındığı takdirde, tüm bu üstün nitelikler ve ismet sıfatıyla çevrili bulunan böyle bir olgunluk derecesine ulaşan kimsenin, insanları kendisine davet ettiği şey hususunda yalan söyleyemeyeceği de açıklık kazanacaktır.²⁵

²⁰ Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), s. 423.

²¹ "Buhârî ve Müslim'in sahîhlerinde yer almamakla birlikte bu hadis, Müslim'in sıhhat şartlarına haizdir." Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek, alâ Sahîhayn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), II, 613.

²² Müslim, "Müsâfirîn", 18.

²³ Buhârî, "Cihâd ve's-siyer", 102.

²⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 6; Müslim, "Cihâd", 74.

²⁵ Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Akâide el-İslâmiyye ve üsûsüha*, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1415/1994), s. 285.

1.2. Hz. Peygamber'in Dayandığı İlkeler

İnsanları Hz. Peygamber'e çekip onlar üzerinde etki bırakma noktasında ahlâkın bu denli büyük bir rolü olduğu görülmektedir. Nitekim bütün ahlâkî erdemlerin şahsında toplanması bir yana, diğer insanları hem bu erdemlere hem de Eflâtun (ö. m.ö. 347) ve Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Medînetü'l-fâdıla* adlı eserlerinde sözünü ettikleri toplumdan farklı olarak, evreni yönetecek donanuma sahip gerçek bir ideal toplum haline dönüştürecek ilkelere davet eden Hz. Peygamber nasıl güçlü bir etki meydana getirmiş olmasın? İşte peygamberlerin insanları kendisine çağırdıkları görev ve misyonları budur. "Aynı şekilde Cenâb-ı Hak gerek onları konumlarını yücelten risâlet ve nübüvvet vazifesiyle, gerekse fitratlarının olgunluğu, cevherlerinin saflığı, köklerinin temizliği, ahlâklarının güzelliği ve soylarının yüceliği gibi meziyetlerle kendilerini bilfiil sıradan insanlardan ayırıp seçkin kılmıştır."²⁶

Üstün ilkeler ve ahlâkî faziletler Hz. Muhammed'in şahsında toplanmıştır. Yukarıda onun ahlâkî özelliklerinden özetle bahsetmiş olduk. Kendisinin ortaya koyduğu ilkeler ise Hz. Peygamber'in ana hedefi ve uğruna hayatını adadığı, kendisini açıklayıp ispatlayabilmek için inkârcıların türlü tuzak ve eziyetlerine göğüs gerdiği asıl meşgalesidir.

Hz. Peygamber'in ashâbı ile olan yaşantısı oldukça düşündürücüdür. Zira o tek başına bütün bir ümmeti daha önce alışık olmadıkları bir şekilde eğitmeyi, kökleşmiş örf ve âdetlerini değiştirmeyi ve yanlış inanışlarını düzeltmeyi hem de rekor sayılabilecek bir sürede nasıl başarmıştır? Şayet onun insanları davet ettiği ilke ve esaslar, onların alışkanlıkları ve inançlarından daha iyi ve faydalı olmasaydı elbette bunu başaramazdı. Nitekim onun insanlara sunduğu ilkeler, hayatın işleyişiyle tam bir uyum içerisindedir. Getirdiği bu mükemmel ilkeler câhillikte birbirleriyle yarışan, tabiatları, eğilim ve ahlâkları birbirinden farklı olan kimselerden meydana gelen bir topluluktan insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmeti meydana getirmiş ve böylece insanların yolunu aydınlatan bir kandil, ıslahatçıların peşinden gittikleri bir yöntem ve kanun yapıcılarının yüceliği karşısında saygıyla eğildikleri bir sistem haline gelmiştir.²⁷

İlke (mebde') kavramına bir sınır getirmek mümkün değildir. Kâinatta insana mahsus olan her şey bir ilkeye bağlıdır ve onunla mukayyettir. Çünkü insan hayatı, onun bütün fiil ve sözlerini Allah katında makbul veya gayr-ı makbul kılan bir takım kurullarla kuşatılmıştır. İşte bu kurullar (ahkâm) Hz. Peygamber'in getirdiği ilkelerin özünü ifade etmektedir. Bu ilkelerin bir kısmı inancın doğru hale getirilmesi, diğer bir kısmı ise beşerî ilişkilerin düzenlenmesine yöneliktir.

²⁶ Ebü'l-feth eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, nşr. Ferid Ceyyum, (Bağdad: Mekbetu'l Müsenna, ts.), s. 463.

²⁷ Muhammed el-Vekîl, *Üsüsü'd-da've ve âdâbü'd-duât*, (y.y., 1986), s. 84.

İnancın doğru ve sahih hale getirilmesi hususunda Hz. Peygamber'in özel bir yöntemi bulunmaktadır ki, bu yöntem elinizdeki çalışmanın asıl konusunu teşkil etmektedir. Beşerî ilişkilerin düzenlenmesi ise insan-Tanrı ve insan-tabiat ilişkisiyle alakalı hususlara karşılık gelir ve dar anlamıyla *şeriatın* konusunu teşkil eder. Burada söz konusu hususlara değinme imkânımız bulunmamaktadır. Ancak bu alanın, Hz. Peygamber'in, kendisine iman etmiş olsun veya olmasın, ümmetinin eğitiminde benimsediği pedagojik ve ahlâkî ilkelerle uyumlu olduğuna işaret etmekle yetiniyoruz. Yine *re'y* kavramının tanımı ve çeşitlerine ya da sahâbenin *re'y* konusundaki ihtilafları ve görüş ayrılıkları gibi konulara girmeksizin, bu alanın Kur'an ve sünnet vahyi ile Resûlullah'ın ve sahâbeden nazar ve içtihat ehli kimselerin *re'y*lerine dayandığını da belirtmeliyiz.²⁸

Burada işaret edilen dinî hukuk (*teşrî'*) ilkeleri kıyas ve içtihat yoluyla kendi içerisinde akıl yürütmeye de imkân tanınması bakımından ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Zira İslâm, *din* ile *şeriatın* bir araya gelmesinden meydana gelir. Şu da var ki, Cenâb-ı Hak, din ile ilgili bütün hususları Kur'an-ı Kerim'de ele aldığı için burada insan aklına bırakılmış herhangi bir alan söz konusu değildir. Şeriatın ise temel esasları Kur'an'da belirtilmiş, tafsîlî meseleleri insan aklı ve içtihadına bırakılmıştır.²⁹ Dolayısıyla itikadî ilkeler herhangi akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmayacak açıklıkta belirlenmiştir. Nitekim Allah Kur'an'da akîdenin temellerini ortaya koymuş, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri de onu izah ederek çerçevesini çizmiştir. Şu halde bu sahada detaylı araştırmalar yapma, akıl yürütme ve kişisel hükümler üretmeye elbette gerek yoktur.³⁰ Bu ilkelerin izahı noktasında yegâne merci, kendisine indirilen vahye dayanan Hz. Peygamber'dir.

Hz. Peygamber inanç ilkelerini açık ve sağlam deliller üzerine bina etmiş ve onu insanlara tebliğ etmede Araçların düşünce tarzları ve tabiatlarına en uygun vasıtaları kullanmıştır. Bu amaçla üstün hikmetler, etkili öğütler ve apaçık delillere dayalı ikna yollarının en güzellerine başvurmuş ve tüm bunları yumuşaklık, merhamet, sevgi ve insanî sözlerin en etkileyicileriyle örtülü bir biçimde yapmaya gayret etmiştir.

İnsanların İslâm'a nasıl girdiğine dair haberleri incelediğinizde, pek çoğunun sırf Hz. Peygamber'i dinleyerek ve onun kendilerine İslâm'ı anlatmasına bakarak Müslüman olduklarını görüyoruz. Çünkü onlar bu dini tebliğ eden kimsenin insanî erdemlerle donandığını, onun ilkelerinin ahlâkî faziletlerle güzel davranışlara yönlendirdiğini biliyorlardı. Nitekim Hz. Hatice insanlara sunulan ilkeler ile ahlâk arasındaki ilişkinin farkına vararak bu ikisinin ancak bir peygamberin zâtında bir araya gelebileceğini anlamıştı. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) naklettiğine göre Hz. Peygamber'e ilk vahiy indiği sırada korkmuş bir vaziyette eve dönerek: "Üzerimi örtünüz, üzerimi örtünüz!" diye seslendi. Üzerindeki bu

²⁸ Mustafa Abdurrâzık, *Temhîd li târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-İslâmiyye, 1966), s. 151.

²⁹ Abdurrâzık, *Temhîd li târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 114.

³⁰ Abdurrâzık, *Temhîd li târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 138.

dehşet hali gidince eşi Hz. Hatice'ye gördüklerini anlattı ve ona: "Kendimden endişe ettim" dedi. Hz. Hatice ise ona şöyle karşılık verdi: "Asla, tasalanma! Allah'a yemin ederim ki, Allah seni ebediyen utandırmaz. Çünkü sen akrabanla ilgilenirsin, doğru konuşursun, herkesin yükünü taşırsın, misafire ikramda bulunursun ve hakkı yenenlerin yardımına koşarsın."³¹

Bir başka metne göre de Hz. Peygamber'in sözlerini dinledikten sonra ona şöyle seslendi: "Endişelenme, sakın ol ey amcamın oğlu! Hatice'nin nefsi elinde olan Allah'a yemin olsun ki, ben senin bu ümmetin peygamberi olacağını umuyorum."³² Hz. Hatice'nin sözlerini amcasının oğlu Varaka b. Nevfel: "Senin gördüğün Musâ'ya gelen Cebrâil adlı melek idi" şeklindeki ifadesiyle teyit etmiştir.³³

Burada *Peygamber'in getirdiği ilkeler* tabiriyle sadece inanç esaslarını değil, bilakis inanç esasları ile insan davranışları ve ahlâkı birbirine bağlayan tek bir sistemi kastediyorum. Zira o dönemlerde İslâm toplumu aynı akîde ve şeriatın kaynağını alan bir davranış ve ahlâk sistemine dayanıyordu. Bu sistemin ilkeleri ise hayır ve şerrin, doğru ve yanlışın ya da daha açık bir ifadeyle neyin helal neyin haram olduğu ve Müslümanın neleri yapması neleri de yapmaması gerektiğinin kendisine göre belirlendiği imanun ayrılmaz bir parçası halindeydi. Şu halde genel mânada *Peygamber'in getirdiği ilkeler* ifadesiyle "Müslümanların hayatını, nasıl ve ne şekilde olurlarsa olsunlar hem ferdî planda hem de toplum veya devlet bazında birbirleriyle ve gayr-i müslimlerle olan ilişkilerini düzenleyen semâvî kanunlar bütünü ve bu kanunlardan doğan mükâfat ve cezalar" kastedilmektedir.

1.3. Hz. Peygamber'in Davet Metodu

Hz. Peygamber'in hayatı incelendiğinde, onun insanları dine çağırırken son derece açık bir tutum sergilediği görülür. Bu açıdan onun çağrısını yayarken başvurduğu yöntem, "getirdiği esasların açıklığı" ve "attığı adımların önceden belirlenmiş olması" şeklinde iki temel esasa dayanır. Zira onun bütün adımları önceden belirlenip düzenlenmiş ve üzerinde çalışılmış bir nitelikteydi. Orada gelişigüzel ve kendiliğinden gelişen davranışlarla yanlış hesaplamalara yer yoktu. Çünkü bütün bunlar teorik ve pratik boyutuyla çerçevesi çizilmiş bulunan oldukça açık bir metoda dayanmaktaydı.³⁴

Hz. Peygamber'in davetinin her şeyden önce uzun zamanlar boyunca birikmiş bulunan itikadî sapmaların düzeltilmesini hedeflediği dikkate aldığımızda, bütün milletlerin inançlarının temelini ait olduğu toplumun günlük hayatından aldığını ve bu inançların insanların zihinleri ve gönüllerine yerleşerek terkedilmesi son derece güç bir hal aldığı söylememiz mümkündür. Nitekim Araplar söz konusu

³¹ Ebû Bekr el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), II, 13.

³² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 238.

³³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 14.

³⁴ Bergûs, *Menhecü'n-nebî fi himâyeti'd-da've*, s. 285.

yerleşik inançlara karşı çıkanları *Sâbie* terimiyle ifade ediyorlardı.³⁵ Toplumun bu inançlarını, onlara ters düşen başka inançlarla değiştirmesi de kendisi açısından oldukça zor bir durumdur. Ancak ortaya çıkacak olan yeni inanç, akılların kabul edeceği ve gönülleri tatmin edecek ilkeler ortaya koymak suretiyle eskisinin yerini doldurmayı başarır o zaman eskisinin yerini alabilir ve böylece kendisine inanan kimseye verdiği ruh ve beden huzuru sayesinde kalpler ona yönelir. Buna ek olarak yeni dine davet eden elçinin toplumu sahip olduğu inancın yanlışlığı ve getirdiği yeni dinin doğruluğuna ikna etme konusundaki kabiliyetini de zikretmek gerekir. Bu misyon elbette muazzam bir yetenek, seçkin özellikler, ustaca yürütülen bir siyaset, başkalarıyla olan ilişkilerde incelikli bir üslup ve yine toplum psikolojisi üzerine bilinçli ve son derece titiz bir araştırmayı gerektirmektedir.

Tüm bu sayılan hasletler Hz. Peygamber’de bir araya gelmiş ve bu sayede o inansın ya da inanmasın bütün insanları ikna edebilmeyi başarmıştır. Kendisine inanmayanlar dahi onun sözlerine ikna olmamış değildir. Zira siyer kaynakları bunun tam aksine işaret etmektedir. Muhtemelen onların iman etmeyişi kibir, inatçılık, cahillik, kendini beğenmişlik, kin, haset veya güvenilir siyer kaynaklarının belirttiği başka bir sebepten kaynaklanmaktaydı.

Hz. Peygamber’in söz konusu kimseleri ikna etmedeki yöntemi bu araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Biz burada onun ashabına akâid sahasında verdiği eğitimden söz etmekle yetineceğiz. Şüphesiz inanmayan kimse karşısında delile dayalı görüş ortaya koymakla, inanan kimseyi dünya ve ahirette mutlu kılacak işlere yönlendirmek arasında fark vardır.

Bununla birlikte Hz. Peygamber’in davranış özelliklerinin muhataplarına göre değişiklik arz ettiğini ileri sürüyor değiliz. Aksine muhatapların farklılaşmasına bağlı olarak değişen tek şey onun hitabının üslubudur. Nitekim Hz. Peygamber, gayr-i müslümlere hitap ederken burhan ve delillerle konuşur, karşı tezler ortaya atar ve onlarla tartışırken kullandıkları yöntemlerle kendilerine mukabelede bulunurdu. Müslümanlar karşısında ise eğitici, ahlâk kazandırıcı ve yönlendirici bir üslup takip etmiş, daha doğru bir ifadeyle iyiliğe yönlendirme ve doğruyu öğretme hususunda pek çok farklı yöntemi içinde barındıran *öğretici ve eğitici bir söylem* benimsemiştir. Nebevî söylemi oluşturan bu farklı üslup veya yöntemlerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Müslümanlara en güzel ve en ince ifadelerle seslenmek, onlara karşı hoşça davranmak, yönlendirmelerde hassas olmak, yanlış ya da kusurlu iş yapanı güzellikle uyarmak, Müslümanları ilgilendiren dünyevî meseleler hakkında kendileriyle istişarede bulunup içlerinden doğru söylediğini düşündüğü kimsenin görüş ve önerilerini uygulamaya koymak.

Hz. Peygamber’in kendi görüşünü kabul ettiğini veya Kur’ân’ın kendisini haklı çıkardığını görmek, bir sahâbî için ne büyük bir sevinç kaynağıdır!

³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 274.

Bu yöntem belli bir zamana mahsus olmadığı gibi geçici ya da yapmacık bir tavır da değildir. Aksine bu yöntemi onun bütün yönlendirmeleriyle sözlü ve fiili eğitiminde gözlemlemekteyiz. Hz. Peygamber tüm bu uygulamalarını sevgi, şefkat, karşısındakine saygı duyma ve onu hem psikolojik hem de fizikî bakımdan rahatsız etmeme gibi hassasiyetlerle de kaplamıştır. “Bunlar aynı zamanda onun aslî yaradılış ve fitratından gelen mizaç özellikleridir. Allah’ın lütuf ve keremi olmasa çalışıp çabalamakla elde edilmesi mümkün değildir.”³⁶ Siyer-i nebî incelendiğinde bu sözün ne kadar doğru ve onun hayatında fiilen karşılığı bulunan bir gerçeklik olduğu görülür. Hem kendisine tâbî olanlar hem de ona düşmanlık edenler bu duruma şahitlik etmektedir. Nitekim o inkârcılara bile en güzel ifadelerle hitap etmiştir: “Ey amcam!”, “Ey Ebü’l-Hakem!”, “Ey Ebü’l-Velîd!”, “Her kim Ebû Süfyân’ın evine sığınırsa güvendedir...”, “Rumların büyüğü Herakliyus’a...”, “Habeşistan Kralı Necâşî’ye...”, “Perslerin ulu Hükümdarı Kısra’ya...”, “Mısır’ın ulusu Mukavkıs’a...” Hatta Hz. Peygamber bir insan olarak en çaresiz durumdayken dahi şöyle söylemiştir: “Allah’ım kavmimi bağışla, onlar gerçeği bilmiyorlar! Yine o, dağlardan sorumlu meleğin kendisine gelerek Ahşebân’ı³⁷ Kureyş’in üzerine devirmek için izin istediğinde şöyle diyordu: “Rabbimin bu müşriklerin soyundan Allah’a kulluk edip O’na hiçbir şeyi ortak koşmayan bir nesil çıkarmasını dilerim.”³⁸

İnananlar söz konusu olduğunda kuşkusuz Hz. Peygamber’in onlarla olan yakın ilişkisi, yukarıda zikredilenlere nazaran daha kuvvetliydi. Hadis ve siyer kaynakları söz konusu ilişkiyi ve Hz. Peygamber’in hikmeti ve güzel davranışlarıyla nasıl kurduğunu gözler önüne seren örneklerle doludur. Meselâ Ebû Bekir ümmetin doğru sözlüsü (sıddîk), Ömer b. Hattâb hakkı bâtıldan ayıran ölçü (fârûk), Ebû Ubeyde b. Cerrâh bu ümmetin en güvenilir kişisi, Hamza b. Abdülmuttalib Allah ve Resûlü’nün arslanı, Hâlid b. Velîd Allah’ın çekilmiş kılıcı, Zübeyir b. Avvâm Hz. Peygamber’in havarisidir. Hz. Peygamber’in katında Ali b. Ebî Tâlib’in konumu Hz. Mûsâ’nın yanındaki Hz. Hârûn gibidir. Selmân-ı Fârisî ise Ehl-i beyt’in bir üyesidir. Şayet hicret yapılmıyaydı Hz. Peygamber ensârdan biri sayılacaktı. Yine onun, Sa’d b. Ebî Vakkâs’a: “At! Anam babam sana feda olsun!” şeklindeki hitabı da kendisiyle ashâbı arasındaki bu yakın ilişkiye işaret etmektedir.

En öfkeli olduğu anlarda bile Hz. Peygamber’i –ki o ancak İslâm’ın çizdiği sınırlar ihlal edildiği zaman öfkelenirdi– sorunu şefkat ve suhûletle ele aldığını görüyoruz. Resûlullah (s.a.v.) hoşça gitmeyen o kötü işi kimin yaptığını, o sözü kimin söylediğini ya da o suçu işleyen kim olduğunu bildiği halde konuyu kişiselleştirmeden genel bir ifadeyle şöyle söylerdi: “Bazı kimselere ne oluyor ki...” Yine Hz. Peygamber, Hâtib b. Ebî Beltea’nın (ö. 30/650) yaptığı büyük yanlış karşısında bile onu mazur gösteren şu sözleri söylemişti: “...Belki de Cenâb-ı Hak,

³⁶ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi ta’rîfi hukûkî’l-Mustafâ*, (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), s. 97.

³⁷ “Ahşebân” Mekke’de bulunan iki dağın adıdır.

³⁸ Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, II, 417.

Bedir savaşına katılanların gayretlerini görünce kendilerine: 'Ben sizin bütün günahlarınızı bağışladım. Bundan böyle ne dilerseniz onu yapın!' buyurdu."³⁹

Hız. Peygamber'in hasımlarına veya ashabına karşı tutumunu incelemeye devam edecek olursak, öyle zannediyoruz ki, onun güzel davranış, hitap ve eğitim yöntemini gösteren örnekleri saymakla tüketemeyiz. Öyleyse bu konuyu Resûlullah'ın insanlara karşı olan davranışlarındaki güzelliğın en parlak misalini teşkil eden Mekke'nin fethi esnasındaki sözlerini hatırlatarak kapatalım. Nitekim o, kendisine türlü işkenceler eden ve kalbinde pek kıymetli bir yeri bulunan yurdundan onu çıkaran Mekkelileri şu sözlerle serbest bırakmıştı: "Dilediğiniz yere gidiniz, artık hepiniz özgürsünüz."⁴⁰

b) Yönlendirmede, eğitim ve öğretimde ashabına ağır yük yüklemekten kaçınması

Peygamber Efendimiz, ister kişisel isterse sosyal faaliyetlerde olsun uygun sözü uygun zaman ve şartlarda söylemeyi tercih etmiştir. Resûlullah'ın sahâbeyi usandırma endişesiyle yalnızca belli günlerde onlara konuşma yaptığını zikreden seçkin sahâbî Abdullah b. Mes'ûd da (ö. 32/652-53) bu konuda şunları kaydeder: "Hız. Peygamber bizi bıktırmamak için ancak belli günlerde vaaz ve nasihatte bulunurdu."⁴¹

Uygun sözü söylemek için uygun zaman ve ortamın seçilmesi çağdaş eğitim akımlarınca da benimsenen bir eğitim metodudur. Bu metot, öğrenci psikolojisinin kendisine sunulan bilgiyi istek ve sevgiyle kabul etmeye hazırlanması esasına dayanır. "Ancak bu şekilde insanların psikolojik durumu, dinî metinlerin anlamlarını iyice kavrayabilecek özel bir güç ve hazır bulunuşluğa kavuşmuş olur. Söz konusu pedagojik ilkeyi muhafaza edebilmek için öğrenciye okutulacak olan eğitim müfredatının artırılıp ağırlaştırılmaması, aksine derslerin uygun zaman aralıkları içerisinde işlenmesi gerekir. Bu ise öğrencinin eğitim programında hedeflenen seviyeye yükselmesi için yeterli görülen haftalık ders saati sayısına riayet etmek suretiyle gerçekleşir. Ayrıca öğrencilerin derse tam olarak hazırlanabilmelerine ve ibadetlerini yerine getirebilmelerine fırsat verebilmek amacıyla her bir oturum için belirlenen metinler de gereğinden uzun olmamalıdır. Bu şekilde hem öğrenciler bıkip usanmazlar ve mutat oturumlardan kaçınmazlar hem de ibadet bilinciyle işlenen dersler yerini sıradanlığa terk etmez.

Şüphesiz bu ümmetin gerçek anlamda eğitimcisi Hız. Peygamber (s.a.v.) idi. Dolayısıyla o, risâletin kendisine yüklediği eğitim vazifesini "uygun zamanı gözetme" metodu gereğince yerine getirmiştir."⁴²

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 399.

⁴⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 412.

⁴¹ Buhârî, "İlim", 11-12.

⁴² Ferid el-Ensârî, *et-Tevhîd ve'l-vesâta fi't-terbiyeti'd-daviyye*, (Katar: Vizâratü'l-evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1995), I, 55.

HZ. Peygamber, “uygun zamanı gözetme” prensibiyle birlikte, kendisini dinleyen herkesin anlayabileceği uygun ifadeleri seçmeye de özen göstermiştir. Hz. Âişe (r.a.) bu hususta şunları kaydeder: “Resûlullah, kendisini dinleyen herkesin anlayabileceği şekilde tane tane konuşurdu.”⁴³

“Uygun zamanı gözetme” yöntemi, eğitim ve öğretim sürecinde öğrencinin psikolojisini verilecek bilgiyi almaya hazır hale getirmesinin yanında, onu daima istekli ve ilerde kendisine sunulacakları öğrenme hususunda sürekli bir bekleyiş içinde tutar. Bu da söylenen sözün, kendisiyle hedeflenen anlamı dinleyicinin benliğinde yerleştirecek derecede muhatap üzerinde kuvvetli bir etki meydana getirmesini sağlar. Böylece “söz” sadece bir söz olmaktan çıkarak bir duygu ve şuur halini alır ve hatta amel ve uygulamaya dönüşür. İşte nebevî sözün sihri buradadır. Bu öyle bir sözdür ki, büyük bir hızla kalbe nüfus ederek orada görevini icra eder ve kulağa geldiği ilk andaki süratiyle organlar üzerindeki etkileri görülmeye başlar.

c) Sahâbenin kişilik ve karakter özelliklerini dikkate alması

HZ. Peygamber derin anlayış ve yüksek feraset sahibiydi. Ashabını tam anlamıyla tanır, onların ruhî, aklî ve bedenî niteliklerini bilirdi. “Bu sebeple Hz. Peygamber, ashabın eğitiminde tek bir modeli esas almamış, onları kişisel yetenekleri ve şahsiyet farklılıklarına göre şekillendirmeye çalışmıştır.”⁴⁴ Çünkü Hz. Peygamber, insanların renkleri ve lisanlarının farklılığının Allah’ın varlığı ve azametini gösteren deliller arasında yer aldığını biliyordu. Lisan ise insanların gönülleri ve akıllarında bulunan şeyleri ifade eden bir araçtan ibarettir. İnsanların ruh ve gönül dünyaları, akılları, fiziki özellikleri ve renklerinin birbirinden farklı olması hayatın devamı ve ilerlemesi için konulmuş ilâhî bir yasadır. Dolayısıyla başarılı bir eğitimci, ruhların darlık ve sıkıntılarını yine onlara uygun yöntemlerle tedavi etmeli, ayrıca aklî seviyelerine uygun olan şeyleri öğretebilmesi için karşısındakilerin düşünme biçimlerini bilmelidir.

Bu nedenle Resûlullah (a.s.) soru soranları tanıdığı için aynı soruya bazen farklı cevaplar vermiştir. Meselâ bazen kendisine gelerek: “Bana nasihatte bulun!” diyen bir adama: “Öfkelenme!”⁴⁵ şeklinde karşılık verirken, aynı istekte bulunan başka birine ise: “Hiçbir şeye veya hiç kimseye sövmel!”⁴⁶ nasihatinde bulunmuştur. Bazen de yanına gelerek ona en üstün amelin ne olduğunu soran birine: “Allah’ın birliğine inanmaktır”⁴⁷ cevabını verirken aynı soruyu soran başka birine: “Vaktinde kılınan namazdır”⁴⁸ demiş ya da bir başka sahâbîye: “Müslüman bir

⁴³ Ebü't-Tayyib Azîmabâdî, *Avnû'l-ma'bud şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1979), XIII, 184.

⁴⁴ Ensârî, *et-Tevhîd ve'l-vesâta fi't-terbiyeti'd-daviyye*, I, 77.

⁴⁵ Buhârî, “Edeb”, 76.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 65.

⁴⁷ Buhârî, “Îmân”, 18.

⁴⁸ Müslim, “Îmân”, 137-139.

adamın kalbine sevinç vermek"⁴⁹ karşılığını vermiştir. Kimi zaman onun: "Kim insanların kendisi için ayağa kalkmasından hoşlanırsa cehennemdeki yerini hazırlasın"⁵⁰ uyarısında bulunduğunu, kimi zaman da Sa'd b. Muâz'ın kibir ve büyüklük taslamaktan uzak bir kimse olduğunu bilen Hz. Peygamber'in: "Efendinizin (en hayırlınızın) önünde ayağa kalkın"⁵¹ dediğini görüyoruz. Aynı şekilde onun, üzerine giyilen elbisenin eteğini, ayak bileğini aşacak şekilde uzatmayı bir gurur ve kibir göstergesi olarak değerlendirmesi sebebiyle yasakladığını,⁵² öte yandan: "Sen bunu büyüklük taslamak için yapanlardan değilsin"⁵³ diyerek Hz. Ebû Bekir'in bu tarz giyinmesine izin verdiğini görüyoruz. Böylece Hz. Peygamber'in cevap ve yönlendirmelerinin kendisine soru soran kimse ile onun psikolojik durumu hakkındaki bilgisine göre değişiklik arz ettiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in ashabına verdiği manevî eğitimde onların kişisel özelliklerini dikkate aldığına dair en güzel örnek ise Mekke'nin fethi sırasında amcası Abbâs'ın: "Yâ Resûlallah, Ebû Süfyân övünmeyi sever. Keşke onun iftihar edebileceği bir lütufta bununsanız" şeklindeki sözü üzerine: "Evet, her kim Ebû Süfyân'ın evine sığırsa güvendedir"⁵⁴ buyurmuş olmasıdır. Yine o şöyle buyurmuştur: "Ümmetimin, kendilerine karşı en merhametlisi Ebû Bekir, Allah'ın emrine en çok bağlı olanı Ömer, en hayâlisî Osman, Allah'ın kitabını en doğru okuyanı Ubey b. Ka'b, ferâizi (miras paylarını) en iyi bilen Zeyd b. Sâbit, haram ve helaller konusunda en bilgilisi Muâz b. Cebel'dir. Biliniz ki her ümmetin içinde güvenilir bir kimse vardır, bu ümmetin en güvenilir kimsesi de Ebû Ubeyde b. Cerrâh'dır."⁵⁵

Ancak bu durum, Hz. Peygamber'in genele yönelik tavsiyelerinin olmadığı anlamına gelmez. Bilakis onun sünneti incelendiğinde genele hitap eden tavsiye ve yönlendirmelerin şahıslara yönelik olanlardan sayıca daha fazla olduğu ortaya çıkar. Nitekim Hz. Peygamber'in: "Her kim...", "Bilmiyor musunuz?", "Size söyleyeyim mi?" vb. umûma şâmil ifadeleri sıkça kullanarak sahâbenin geneline seslendiğini görüyoruz. Kuşkusuz nebevî eğitimde asıl olan umûma hitaptır. Tek tek fertlere hitap etmesi ise belli bir kişinin sorusu veya bu soruya verdiği cevap çerçevesinde kişisel eğitim ve yönlendirmeye dönük hallerde söz konusu olur. Yine burada yapılan yönlendirme kişiye özel ise de sonuçları itibariyle, bütün Müslümanlar için bir cevap olması dolayısıyla benzer şartlara haiz bulunanlar açısından genel bir nitelik taşır.

⁴⁹ Ebû Bekr el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), X, 130.

⁵⁰ Tirmizî, "Edeb", 13.

⁵¹ Buhârî, "İsti'zan", 26.

⁵² Buhârî, "Libâs", 1-2; Müslim, "Libâs", 45.

⁵³ Buhârî, "Libâs", 2.

⁵⁴ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 31.

⁵⁵ Alaeddin el-Fârisî, *el-İhsân fî takribi Sahîhi İbn Hibbân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991), XVI, 742.

d) İlkelerini en ince ve anlaşılır bir üslupla sunmada icâz (özlü söz) sahibi olması ve bu ilkeleri sahâbenin zihinlerine yaklaştırmak için kolayca anlayıp mânasını tam olarak kavrayabildikleri örneklerle çeşitlendirmesi

Hiz. Peygamber'e az sözle çok şey anlatabilme özelliği bahşedilmiştir. "Özlü söz söyleme (*icâz*) ile açık ve anlaşılır konuşma (*vuzûh*) yeteneği Resûlullah'da (a.s.) bir araya gelmiştir. Bu sebeple onun cümleleri kısa, kastettiği anlamlar ise derin olmasına rağmen, sarf ettiği ifadeler dinleyenlere karmaşık ve anlaşılması güç gelmemiştir."⁵⁶ Söylediği sözler bütün insanlara ulaşmış, onlardan her biri kendi kavrayış ve bilgi seviyesi nispetinde bu sözlerden istifade etmiştir.

İlkelerini insanlara aktarıırken daima sözün özünü söylemesi, kimi zamanlarda uzun konuşmadığı anlamına gelmez. Onun konuşmasının niteliğini dinleyicilerin durumu belirlemiştir. Şayet içinde bulunulan şartlar uzun uzun konuşmayı gerektiriyorsa, Hiz. Peygamber bundan geri durmamıştır. Aksi halde onun hitabetinin genel özelliği kısa ve öz konuşmasıdır. Ne var ki sözünün kısa ve öz olması (*icâz*) asla onun konuşmasının güzelliğini bozan bir unsur haline gelmemiştir. Râfiî, Hiz. Peygamber'in konuşmasını şöyle tasvir eder: "O az konuşur ve kastettiği şeyi öylesine etraflıca ifade eder ki insan, kurduğu kısa cümleler ve kullandığı sayılı kelimenin içinde mümkün olan bütün anlamların toplandığını zanneder. Onun sözünde lafızları değil, lafızlardaki hareket ve canlılığı görürsün. İşte bu sebeple onun hitabı Arapların kullanmadığı pek çok kelime ve özlü ifadeler barındırır."⁵⁷

Getirdiği ilkeleri sahâbenin anlayışına indirgeme noktasında ifade çeşitliliğine yer vermesi ise daha ziyade konuyu örneklerle açıklama ve dikkat çekmek istediği hususun anlaşılmasını kolaylaştıran teşbihlere başvurma biçiminde kendini gösterir: "...Ne dersiniz? Sizden birinin kapısının önünde bir nehir olsa da, o kimse her gün bu nehirde beş defa yıkansa, kirinden bir şey kalır mı? Sahâbiler: 'O kimsenin kirinden hiçbir şey kalmaz' dediler. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem: 'Beş vakit namaz işte bunun gibidir. Allah beş vakit namazla günahları silip yok eder' buyurdu."⁵⁸ Yine bir Müslümanın diğer bir Müslümanla ilişkisini tanımlarken de benzer bir yönleme başvurur: "Mü'minler birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet etmeye ve birbirlerine şefkat göstermeye tek bir beden gibidir. Bu beden bir organı rahatsızlandığı zaman, beden diğer organları da uykusuz kalma ve ateşlenme gibi belirtilerle onun rahatsızlığını paylaşırlar."⁵⁹

İlke ve değerlerin insanların anlayış seviyelerine indirgenmesi elbette misallere dayalı anlatımla sınırlı değildir, bilakis Hiz. Peygamber o dönemde mevcut olan, toprağa çizgi çizme, el ve parmakları kullanma gibi eğitim araçlarından da faydalanmıştır. Mesela Hiz. Peygamber: "Yaklaşan bir kötülükten dolayı Arapların

⁵⁶ Ebû Zehra, *Muhammed Hâtemü'n-nebiyyîn*, I, 236.

⁵⁷ Mustafa Sâdık er-Râfiî, *Tarîhu âdâbü'l-arab*, (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1953), II, 316.

⁵⁸ Müslim, "Mesâcid", 283.

⁵⁹ Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

vay haline! Bugün Ye'cûc ve Me'cûc'un seddinden şu kadar yer açıldı" buyurmuş ve ardından başparmağı ile işaret parmağını birleştirerek halka yapmıştır.⁶⁰ Yine Hz. Peygamber, yetimi gözetmenin önemi, kendi peygamberliğinin konumu, kıyametin yaklaşması vb. hususları anlatmak üzere de aynı yöntemi kullanmıştır. Nitekim insanları derinden etkileme ve kastedilen asıl mânâyı onların zihinlerine yaklaştırma noktasında örnek ve benzetmelerin önemi bilinmektedir. "Temsili anlatımın, kapalı hakikatlerin ortaya çıkarılmasında ve akla uzak soyut anlamların açık ve anlaşılır hale gelmesinde büyük bir rolü vardır."⁶¹

Behî el-Hûlî (1901-1977) örnekler vererek anlatmanın insan psikolojisi üzerindeki etkisini şöyle açıklar: "İnsan tabiatı eski dönemlerden beri konuşmada deyim ve atasözlerinden yararlanma hususunda istekli olmuştur. Belli bir mevzu hakkında konuşan ya da onu dinleyen kimsenin aklına bir atasözü veya benzetme geldiğinde, onu sözü destekleyen bir unsur olarak kullanmaktan geri durmamıştır. İnsanın atasözlerine olan bu eğilimi, bu tür ifadelerin konuşmacının sözünün doğruluğunu teyit etmesinden ziyade, insan zihninin atasözüne aşına olması dolayısıyla onun etrafa saçtığı ışığın dinleyicinin duygu dünyasını aydınlatıp etrafına güzel hikmetler yaymasından kaynaklanmaktadır. Bu sayede insan zihni, verilen klasik örnek ile söylenen yeni sözün buluştuğu bir geçitten hızla yol olarak içine düştüğü açmazdan kurtulur ve ardından bu ikisi arasındaki uyum ve harmoniye şahitlik eder. Bir de bakarsınız ki hakkında konuşulan konu artık dinleyicilerin onay ve kabulüne mazhar olmuş ve tam anlamıyla içine sinmiştir."⁶²

Getirilen ilkelerin toplumun anlayış seviyesine indirgenmesi hususunda başvurulan farklı ifade biçimlerinden bir diğeri de hikâyelerdir. Bu çerçevede nebevî eğitim yönteminin, zaman zaman tasvîrî bir üslupla anlatılan hikâyelere yer verdiğini görüyoruz. "Bu yöntemde kıssaların gerçek ve ibret verici yönleri, sözü uzatmak ya da onu eksik söylemeksizin okuyucu veya dinleyicinin maksadını anlamakta ve ulaştırmak istediği doğru düşünceyi kavramakta güçlük çekmeyeceği akıcı basit ifadelerle anlatılır. Bunu yaparken gereksiz ve boş sözlerden uzak durulur ve söylenecek olan söz tam ve eksiksiz bir şekilde dile getirilir."⁶³

Hz. Peygamber'in anlattığı hikâyeler geçmişte yaşanan olaylarla örtüşür. Hayal, tasavvur, temsil veya gerçek bir olayın yeniden kurgulanmasına asla dayanmaz. Aksine geçmiş toplumların bilfiil yaşadığı durumların anlatılması ya da Hz. Peygamber'in Allah'ın kendisine bildirmesiyle bu toplumlara mensup bazı kimselerin başına gelen olayları aynen gerçekleştirdiği gibi haber vermesi şeklinde kendini gösterir. Meselâ sığındıkları mağaranın ağzını kapatan kaya sebebiyle orada mahsur kalan üç kişinin yaşadıkları,⁶⁴ rahip Cüreyc'in başına gelenler⁶⁵ gibi

⁶⁰ Müslim, "Fiten", 1.

⁶¹ Mahfûz, *Hidâyetü'l-mürşidîn*, s. 32.

⁶² Behî el-Hûlî, *Tezkiretü'd-düât*, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1979), s. 66.

⁶³ Ebû Zehra, *Muhammed Hâtemü'n-nebiyyîn*, I, 246.

⁶⁴ Buhârî, "Edeb", 5.

⁶⁵ Müslim, "Birr", 7-8.

çeşitli kıssaların aktarıldığı hadisler sayesinde verilmek istenen nebevî mesajlar insanların anlayışına indirgenmiş, vicdanlarına yerleşmiş ve sahâbenin gönülleri ahlâkî erdemlere yönlendirilmiştir.

Aynı şekilde nübüvvetin getirdiği ilke ve esasların inananların idrak seviyelerine uygun hale getirilmesinde başvurulan farklı yöntemlerden bir diğeri de, sahâbenin dikkatinin Allah'ın helâk ettiği geçmiş kavimlerin sonlarının nasıl olduğuna çekilmesi ve kıssalarının anlatılarak tamamının veya içlerinden bazılarının helâkine sebep olan durumların izah edilmesidir. Bu tür kıssalar, onların sahip oldukları evler, saraylar, bağ ve bahçelerin güzelliğine dikkat çekmek yerine kişiyi en sonunda başlarına gelenler üzerinde derinlemesine düşünmeye davet eder.

Hiz. Peygamber'in kıssaları yalnızca inanmayanların başlarına gelen felaketlerle sınırlı değildir, bilakis bunların içinde Ahsâb-ı uhdûd, rahip, sihirbaz ve oğlan çocuğu gibi Allah'a ve O'nun gönderdiği elçiye iman eden ve bu imanları uğrunda tarif edilemez eziyetlere tahammül gösteren pek çok kimselere dair kıssalara rastlıyoruz.⁶⁶

Yine sahâbeye çeşitli sorular yönelterek onların dikkatini çekmesi de Hiz. Peygamber'in eğitimde başvurduğu farklı metotları arasında yer alır. Hiz. Peygamber "biliyor musunuz?" gibi ifadeler kullanarak ya sahâbenin dikkatini önemli bir hususa çekmek ya da eski bir anlayışı düzeltmek veya yeni bir ilkeyi gündeme getirmek istemiştir. Onun müflis hakkındaki sorusu bu metoda bir örnek teşkil eder. Hiz. Peygamber: "Müflis kimdir biliyor musunuz? diye sordu. Sahâbiler şöyle cevap verdiler: Bize göre müflis, hiç parası ve malı olmayan kimsedir. Bunun üzerine Peygamber (a.s.): "Ümmetinden müflis olan kimse, kıyamet günü namaz, oruç ve zekât sevabıyla geldiği halde birine sövüp, diğerine zina iftirasında bulunan, başkasının malını yiyip, diğerinin kanını döküp, ötekini dövdüğü için iyiliklerinin sevabı ona buna verilen ve üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları tükenirse, hak sahiplerinin günahları alınarak üzerine yüklenip sonra da cehenneme atılan kimsedir" buyurdu.⁶⁷ Yine "Gıybet nedir biliyor musunuz?", "Sizce pehlivan kimdir?" ve rü'yetullah hakkında sorduğu "Siz hiç bulutsuz bir gecede gökteki dolunayı görmekte zorluk çeker misiniz?"⁶⁸ şeklindeki sorular da bu yönteme örnek verilebilir.

Anlatmak istediği fikri dinleyicinin zihnine iyice yerleştirip onun önemine dikkat çekerek farkındalık meydana getirmek üzere kurduğu cümleyi üç kez tekrarlaması Hiz. Peygamber'in başvurduğu farklı öğretim yöntemleri arasında yer almaktadır. Meselâ o bir gün yanındakilere üç kez: "Vallahi iman etmiş sayılmaz" buyurdu, onlar da: "Kim ey Allah'ın Elçisi?" diye mukabele ettiler. Bunun üzerine o da: "Komşusunun, şerrinden emin olmadığı kimse" cevabını verdi.⁶⁹ Yine Hiz.

⁶⁶ Müslim, "Zühd", 73.

⁶⁷ Müslim, "Birr", 59.

⁶⁸ Bu rivayet sahih, isnâdı hasendir. bkz. İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, thk. Bâsim b. Faysal el-Cevâbere, (Riyad: Dârü's-Sima'î, 1419/1998), I, 312.

⁶⁹ Buhârî, "Edeb", 29.

Peygamber: “Size büyük günahların en büyüğünü haber vereyim mi?” sorusunu üç kez tekrar etmiş, sahâbenin “Elbette ey Allah’ın Elçisi!” sözü üzerine: “Allah’a ortak koşmak, ana babaya isyan etmek. (Daha sonra yaslandığı yerden doğrulup oturdu ve sözünü şöyle sürdürdü) Dikkat ediniz yalan söylemek ve yalan yere şahitlik yapmak.” Bu son kısmı, ashap içlerinden “Keşke artık sussa!” diye geçirincede kadar tekrar etmiştir.⁷⁰

Hız. Peygamber’in farklı öğretim yöntemlerinden bir diğeri de *yemindir*. Yemin, cümle içinde haber verilen şeyi desteklemek üzere kullanılır. Zira haber doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir. Bu sebeple haberi getiren kimse, kendisinin yalan değil de doğruyu söylediğini gösterecek bir desteğe ihtiyaç duyar. Haberin kesinlik taşıyabilmesi için çeşitli tekit türlerinden biriyle mutlaka desteklenmesi gerekir. Özellikle haberin konusunun, çoğunlukla insan algısının dışında yer alan şeylerle ilgili olması durumunda, haber verenin sözünün inandırıcılığını sağlama hususunda yeminden daha etkili bir yöntem söz konusu değildir. “Lafzî tekidin faydası, sözle desteklenen hususun dinleyicinin zihnine ve kalbine yerleştirilmesi ve aklına gelebilecek şüphelerin giderilmesidir.”⁷¹ “Nefsime elinde bulunduran Allah’a yemin olsun ki...” veya “Muhammed’in nefsinde elinde bulunduran Allah’a and olsun ki...” gibi ifadeler Hız. Peygamber’in kullandığı muhtelif yemin (kasem) türleri arasında yer alır. Nitekim Hız. Peygamber *nüzul-i İsâ*’nın âhir zamanda gerçekleşeceğini teyit etmek üzere bu yemin kalıbını kullanmıştır: “Nefsime elinde bulundurana yemin olsun ki, Meryem oğlunun âdil bir hakem olarak aranızda inme zamanı yaklaşmıştır. O haçı kıracak, domuzu öldürecek ve cizyeyi kaldıracak, servet öylesine artacak ki, kimse onu kabul etmeyecektir. O zaman yapılacak tek secde, tüm dünya ve içindekilerinden daha hayırlı olacaktır.”⁷² Yine “Vallahi, komşusunun, şerrinden emin olmadığı kimse gerçek anlamda iman etmiş sayılmaz”⁷³ şeklindeki hadiste lafza-i celâl üzerine yemin ettiği görülür.

e) Sahâbeyi nefesine hâkim olma, zorluk ve sıkıntılara sabretme konusunda eğitmesi

Böylece Hız. Peygamber, daha önceden alışık olmadıkları bir takım yeni ilkeler, duyarlılıklar ve ahlâkla kendilerini değiştirmelerini sağlamak suretiyle onların tüm hayatlarını kapsayan değişimi meydana getirmiştir. Bu durum yaşama ve insanlara karşı, söz konusu yeni ilkelerden kaynaklanan bu değişimin öncesinde bulunmayan farklı bir bakışı ortaya çıkarmıştır. Bu da onları aşına olmadıkları bir realite ile karşı karşıya getirecektir ki, yaşayacakları bu çatışma hali kendilerini oldukça sıkıntılı bir duruma düşürecektir. Şu halde sahâbenin bu psikolojik gerilimle gönüllü bir mücadeleye hazırlanması ve ona katlanabilmeleri için gerekli

⁷⁰ Buhârî, “Edeb”, 6.

⁷¹ Mustafa el-Galâyînî, *Câmiü’l-dürusi’l-Arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1385/1966), III, 232.

⁷² Buhârî, “Enbiyâ”, 49.

⁷³ Buhârî, “Edeb”, 29.

desteğin sunulması icap eder. Yine onları sıkıntılarla mücadeleye sevk edip acıya katlanmalarını kolaylaştıracak bir umudun kendilerine verilmesi gerekir.

Kuşkusuz Resûlullah'ın hadisleri, ashabını sıkıntı ve zorluklara gönül rahatlığı, iç huzuru ve sabırla göğüs germeleri için eğittiğini ve büyük bir kararlılık içinde nefsin vesveselerine hâkim olma, sabır etme ve kararlılıkta öne geçme ve geleceğe umutla bakma gibi kendilerini bekleyen güç durumların nasıl üstesinden geleceklerini onlara öğrettiğini gösteren hadise ve yönlendirmelerle doludur. Bir gün birçok sahâbî gibi Kureyş'in eziyetlerine maruz kalan Habbâb b. Eret, Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarak şu sözlerle kendisinden bu duruma müdahale ederek Kureyş'in kendilerine yaptığı eziyetleri hafifletmesi için Allah'a yakarmasını istedi: "Ey Allah'ın Elçisi! Bizim için dua etmez misiniz?" Yüzü kızarmış bir vaziyette yerine oturan Hz. Peygamber ise şöyle buyurdu: "Sizden önceki ümmetler içerisinde öyle kimseler vardı ki, demir taraklarla vücudu üzerinde ne et ne de sinir kalıncaya kadar taranırdı da bu onu dininden vazgeçiremezdi. Yine başı, demir bir testereyle ortasından iki parçaya ayrılırdı da bu onu dininden döndürmeye yetmezdi. Allah elbette bu davayı tamamlayacak ve tek başına hayvanına binip San'a'dan Hadramevt'e kadar giden bir kimse, Allah'tan başkasından korkmayacak ve koyunları için de kurt saldırısından başka bir şeyden endişe duymayacaktır."⁷⁴ Yâsir ailesi için söylediği o meşhur sözü de aynı hususa işaret etmektedir: "Sabrediniz Yâsir ailesi! Size cennet vaat edilmiştir."⁷⁵ Hatta biz, Hz. Peygamber'in şu hadisine göre inancı uğruna türlü işkencelere gönül rızası ve hüsnü kabul ile göğüs geren kimsenin içinin huzurlu olduğunu görüyoruz: "Müslümanın başına gelen her türlü bela, hastalık, yorgunluk, üzüntü, sıkıntı ve tasayı, hatta ayağına batan bir diken bile Allah, onun günahlarının bağışlanmasına vesile kılar."⁷⁶ Başka bir hadiste de: "Müslümanın işine şaşılır. Çünkü onun başına her ne gelirse gelsin kendisi için yine de hayırlıdır. Bu durum ancak Müslüman hakkında geçerlidir. Eğer onun başına sevindirici bir hal gelirse buna şükreder ve sevap kazanır. Şayet başına bir darlık gelirse bu sefer de sabreder ve yine sevap kazanır." buyrulur.⁷⁷

Kendine hâkim olma ve zorluklara tahammül edebilmeye gelince, bu iki haslet sorumluluğun stresini üzerine alan kimsede mutlaka bulunması gereken özelliklerdendir. Çünkü sorumluluk alma ve sorumluluğun yükünü hissetme, kişide ciddi ölçüde kaygı ve endişe meydana getirir. Bu yoğun kaygı durumu ise çeşitli psikolojik rahatsızlıklara sebep olur. Hatta bazı hallerde bizzat aşırı kaygı, bu kaygıdan veya diğer bazı hastalıklardan kaynaklanan duygusal davranışları kontrol edememe sonucunu doğuran psikolojik bir rahatsızlık olarak değerlendirilir.⁷⁸

⁷⁴ Buhârî, "Menâkibü'l-ensâr", 29.

⁷⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek, alâ Sahîhayn*, III, 472-473.

⁷⁶ Müslim, "Birr", 49.

⁷⁷ Müslim, "Zühd", 64.

⁷⁸ David Shahan, *Marazü'l-kalak*, çev. İzzet Şa'lân, (y.y., 1988).

Normal bir birey olabilmesi için kişinin kendisini kaygı bozukluğu ve bundan kaynaklanan panik atak karşısında savunmasız bırakmaması gerekmektedir. Ayrıca insan, çeşitli ruhî ve bedenî rahatsızlıklardan uzak kalabilmek adına kaygıyla başa çıkma yollarını öğrenmeli ve bu tür durumlara karşı önceden hazırlıklı olmalıdır. “Psikosomatik tıp konusunda çalışan araştırmacıların yaptığı pek çok çalışma, mide ve bağırsak şikâyetlerinin pek çoğunun, hastaların maruz kaldığı duygusal bozukluklardan kaynaklandığına işaret etmektedir.”⁷⁹

Hz. Peygamber daima ashabını otokontrolünü sağlama ve duygularına hâkim olmaya teşvik etmiş, bir kimseye karşı düşmanlık veya dostlukta aşırılığa gitmemeleri hususunda onlara şu tavsiyede bulunmuştur: “Allah katında insanların en sevimsizi, düşmanlıkta aşırı gidenlerdir.”⁸⁰

Aynı şekilde Resûlullah’ın kendisinden öğüt almaya gelen birine: “Öfkene hâkim ol!”⁸¹ tavsiyesinde bulunduğunu hatırlıyoruz. Çünkü öfke, sahibinin dengeli hareket etme yetisini kaybetmesine neden olan davranış bozukluklarını beraberinde taşıyan duygusal bozuklukların başında gelmektedir. Hz. Peygamber öfkesini yenen kimseyi *pehlivan*, yani “güreşte kimsenin sırtını yere getiremediği kimse”⁸² şeklinde nitelendirmiştir. Böylece Hz. Peygamber *pehlivan* sözcüğünü ilk anlamında farklı bir mânaya taşımış ve ona “öfke anında nefsine hâkim olan kimse” anlamını vermiştir.⁸³ Zira insan, öfkelendiği zaman nefsine sahip olmasından daha değerli bir servete sahip değildir.

İşte bu sebeple Resûlullah’ın (a.s.) iki kişi arasında hakemlik yapma konumunda bulunan bir kimsenin öfkeliyken hüküm vermesini yasakladığını görüyoruz: “Sizden biriniz öfkeliyken iki kişi arasında hüküm vermesin.”⁸⁴ İbn Dakîkûl’îd (ö. 702/1302) söz konusu yasağın gerekçesini şöyle izah eder: “Bu hadiste öfke halinde hüküm vermek yasaklanmıştır. Çünkü öfkenin sebep olduğu zihnî değişim kişinin doğru düşünmesini engellediğinden bu durumda sağlıklı hüküm vermek mümkün olmaz.”⁸⁵

Burada nefsine hâkim olma konusunu daha fazla uzatmak istemiyoruz. Ne var ki, kişinin kendi duygu ve davranışlarını kontrol edebilmesinin, İslâmî eğitimin temel hedeflerinden biri olduğunu bu vesileyle ifade etmeliyiz. Kendini kontrol edebilen kişi işlerini basiret ve hikmetle yürütür. Yeterince araştırıp düşündükten sonra aynı basiret ve hikmetle varlık hakkında hüküm vermek ise hikmetli yöneticilerin ve sağlam şahsiyetli kimselerin en belirgin özelliklerinden biridir.

⁷⁹ Muhammed Necâî, *İlmü'n-nefs fi hayâtine'l-yeومیye*, (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, ts.), s. 126.

⁸⁰ Buhârî, “Mezâlim”, 15; Müslim, “İlim”, 5.

⁸¹ Buhârî, “Edeb”, 76.

⁸² İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed Zavî, Mahmûd Muhammed Tanâhî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), III, 23.

⁸³ Buhârî, “Edeb”, 76.

⁸⁴ Buhârî, “Ahkâm”, 13; Müslim, “Akdiyye”, 16.

⁸⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdurrahmân b. Bâz, (y.y., ts.), III, 137.

2. Hz. Peygamber'in Sahâbeye Yönelik İnanç Eğitimi

2.1. Hz. Peygamber'in Sahâbeye Akîde Eğitimindeki Metodu

İslâm akîdesi ile ilgili eserler, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerin Müslümanların hem inançla hem de günlük hayatla ilgili soru ve ihtiyaçlarını karşıladığına işaret etmektedir. Nitekim Cenâb-ı Hak, ümmetin kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı bütün ahlâkî/itikadî ilkeleri ve amelle ilgili hususları peygamberine vahiy yoluyla iletmıştır. Vahye dayanması bakımından dinin inanç esasları sabit ve değişmezdir, amelî konular ise usûl bakımından sabit, fûrû' açısından ise zamanın değişimine uyum sağlayabilecek bir esnekliğe sahiptir.

Hz. Peygamber'e indirilen vahiy inançla ilgili konularda, Müslümanı ilgilendiren bütün dinî ve dünyevî problemleri açıklayıp çözüme kavuşturmuştur. Ne var ki o, bazı ayrıntılı meselelerde sessiz kalmayı tercih etmiştir. Ancak bu suskunluk bir kusur, acizlik veya unutkanlık eseri değil, aksine kasıtlı bir tercihtir. Zira vahyin sükût ettiği bu tür meseleleri araştırmak çatışma, ihtilaf ve ayrılığa sebep olduğu gibi, Müslümanın dinî inançlarından kopması sonucunu da doğurabilir. Şüphesiz bu durum Müslümanın, Cenâb-ı Hakk'ın kendisine yüklediği o önemli vazifeden, yani evrenin imârî ve yönetimi görevinden uzaklaşması anlamına gelecektir.

"Vahyin sükût ettiği meseleler ise Allah'ın zâtı ve künhü, sıfatlarının hakîkati ve bunların Zât-ı ilâhî ile irtibatı, kaderin sırrı vb. hususlarla alakalı son derece karmaşık ve girift problemlerdir. Bu tür konularda ister doğulu isterse batılı olsun, ister klasik dönemde yaşamış isterse de modern döneme mensup bulunsun hiçbir beşerin kendi aklî çabasıyla bir sonuca ulaşması mümkün değildir."⁸⁶

Öyleyse Hz. Peygamber, akılla anlaşılamayan bu tarz meseleleri ashabına nasıl anlatmış, kendilerini bu hususlara iman etmeye nasıl yönlendirmiştir? Özellikle de düşünme yeteneğine sahip olan insanın tabiatında, eşyanın içyüzünü araştırma merakı varken.

Yukarıda Hz. Peygamber'in ashabın eğitimi ve yönlendirilmesi hususunda takip ettiği yönteme genel olarak işaret etmiş olduk. Burada ise zikredilenlere ilave olarak, onun inanç meselelerinin eğitiminde izlediği yöntemi ana hatlarıyla aktarmaya çalışacağız.

a) Sahâbeyi çok soru sormama ve bu noktada ısrarcı olmama konusunda eğitmesi, onları, kendilerini ilgilendirmeyen hususların peşine düşmekten, boş tartışma ve söz kalabalığı yapmaktan uzak durmaya teşvik etmesi

Söz söylemenin bazı sonuç ve hedefleri bulunduğu gibi belli kural ve sınırları da vardır. Bu yüzden Resûlullah (a.s.) ashabından çok uzun konuşmalarını

⁸⁶ Abdülhalîm Mahmûd, *et-Tefkîrû'l-felsefî fi'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1968), I, 149.

istemmiştir. Onlar da nedensiz söz söylememiş, soru veya sözlerinin de bu nedene uygun olmasına özen göstermişlerdir. Nitekim çok soru sormak ümmeti sıkıntı ve zorluğa düşürür, bu da onların helakine sebep olabilir. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Ben sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakınız. Zira sizden öncekiler peygamberlerine gereksiz ve çok soru sormaları sebebiyle helak oldular. Dolayısıyla ben size neyi yasakladıysam ondan derhal kaçının ve size neyi de emretmişsem gücünüz ölçüsünde onu yerine getirin!”⁸⁷ Bu bağlamda cevabı soru sorana fayda getirmeyecek konularla ilgi soru sormanın, inatlaşmak kastıyla, boş yere veya alay etmek için soru sormanın, (Mesela sırf inatlaşma olsun diye mucize istemenin veya olmadık isteklerde bulunmanın) ve Allah’ın kullarından gizleyip kendilerine bildirmediği konulara yönelik sorular yöneltmenin yasaklandığına dair pek çok hadis bulunmaktadır. Ayrıca elimize ulaşan çeşitli rivayetler göstermektedir ki Hz. Peygamber, sordukları konudaki hükmün daha da ağırlaştırılmasına sebep olacağı endişesiyle Müslümanların helal ve haramlar hakkında fazlaca soru sormalarını yasaklamıştır.”⁸⁸

Sahâbe de Hz. Peygamber’in bu ikazlarını dikkate alarak kendisini öfkelendireceğini düşündükleri hususlar hakkında soru sormaktan kaçınmışlardır. Her ne kadar sahâbe bu tür meselelerle ilgili soru sormaktan çekinseler de Hz. Peygamber’in çölden gelen bedevî Arapların yönelttiği sorulara verdiği cevapları dinlemek için fırsat kollamışlardır. Hz. Enes bu durumu şöyle açıklar: “Bir şey hakkında Resûlullah’a soru sormamız yasaklandığında, çölde yaşayan bedevîlerden zeki bir adamın gelerek onu Hz. Peygamber’e sorması, böylece ona verdiği cevabı işitmemiz bizi memnun ederdi.”⁸⁹ Sahâbeden Berâ b. Âzib’in şu sözleri de aynı hususu teyit etmektedir: “Bazen merak ettiğim bir konuyu, bir sene boyunca Hz. Peygamber’e sormaya çekiniyordum. İşte bu gibi durumlarda bedevîlerin gelip o konuyu kendisine sormalarını bekliyorduk.”⁹⁰ Ancak Peygamber’e soru sormaktan çekinme durumu herkes için geçerli değildi. Meselâ Ebû Huzeyfe b. Yemmân’ın (r.a.) şöyle söylediği rivayet edilir: “İnsanlar Resûlullah’a hayır hakkında soru soruyorlardı. Ben ise, bana zararının dokunacağı endişesiyle şerrin ne olduğunu sorardım.”⁹¹

“Peygamber’in ashâbı bazen ileride meydana gelecek olayların hükmünü, söz konusu olaylar başlarına geldiğinde nasıl davranacaklarını belirlemek üzere kendisine sormuşlardır.”⁹² Ancak onların hiçbiri Hz. Peygamber’in bildirdiği şerhlerin ötesinde soru sormamışlar ve “Cenâb-ı Hakk’ın Kurân-ı Kerîm’de kendini nitelendirdiği sıfatları, Allah’ın kendilerine bahsettiği kavrayış ve idrak kabiliyeti nispetinde anlamaya çalışmıştır. Çünkü Kur’ân’ın getirdiği her şey gerçek ve doğrudur. Dolayısıyla onlara göre zâhiri teşbih ifade eden âyetler ile zâhiri tenzihe çağırın diğer âyetler arasında, birbirlerine kıyaslamaksızın Kur’an’ın

⁸⁷ Buhârî, “Eymân”, 76.

⁸⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi’u’l-ulûm ve’l-hikem*, (Beyrut: Darü’l-Mârifet, ts.) s. 85.

⁸⁹ İbn Receb, *Câmi’u’l-ulûm ve’l-hikem*, s. 85.

⁹⁰ İbn Receb, *Câmi’u’l-ulûm ve’l-hikem*, s. 85.

⁹¹ Buhârî, “Fiten”, 11.

⁹² İbn Receb, *Câmi’u’l-ulûm ve’l-hikem*, s. 86.

getirdiklerinin tamamını kabul etme açısından bir fark yoktur. İçlerinden biri herhangi bir konuda şüpheye düştüğünde onu aklına danışarak ya da kendi çabasıyla araştırma yaparak çözmeye çalışmamış, aksine Peygamber'e müracaat edip başından geçenleri ona anlatmış, Resûlullah da görevi gereği kendisine doğru yolu göstermiştir."⁹³

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ahabın soru sormasının yasaklandığı rivayetleri inceledikten sonra Hz. Peygamber'in bu yasağının sebebini şöyle izah eder: "Bu hadisler, kendisinin cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olduğu, gerçek babasının nispet edildiği kişi mi yoksa bir başkası mı olduğu gibi cevabı soru sorana bir fayda getirmeyecek konular hakkında ve münafıklardan pek çoğunun yaptığı gibi sırf inat olsun diye veya gereksiz yere ya da alay etmek kastıyla soru sormanın yasaklanmış olduğunu göstermektedir."⁹⁴

b) Sahâbenin inançla ilgili sorularına cevap vermesi

Zira Hz. Peygamber'in getirdiği şeyler açısından yegâne otorite olduğu, insanları bu şeylere inanmaya çağırdığı ve hem norm koyucu hem de eğitici konumunda bulunduğu düşünülürse, kendisinin bir takım isteklerine veya dinî ve onun gereği olan amelî konularda zorunlu olarak kendilerine kapalı gelen bazı hususlara dair ahabın açıklama beklemesi pek tabiidir. Bu durumda kendisine soru sormaları da kaçınılmaz hale gelmektedir. "Hz. Peygamber'e her konuda sorular soruyorlardı. O da bazen yumuşak bazen de sert bir üslupla, kimi zaman da nükteli veya iğneleyici bir tarzda cevap veriyordu. Kuşkusuz tüm bunlar içinde bulunulan ortama göre şekil alıyordu."⁹⁵ Nitekim cevap, sorulan sorunun türüne göre değişir. Müslümanlar araştırıp doğruyu öğrenmek için soru sorarken inkârcılar ise karşı koyup mücadele etmek, hatta çoğu kez de karşısındakini küçümsemek için soru sorar. Dolayısıyla her bir soruya kendi türüne uygun olarak cevap verilir.

İbn Kayyim el-Cevziyye: (ö. 751/1350) "Kendilerine kapalı gelen soru ve problemleri Hz. Peygamber'e iletiyorlar, o da bu sorulara içlerini ferahlatan cevaplar veriyordu"⁹⁶ şeklindeki sözleriyle sahâbenin sadece amelî konularla sınırlı kalmayıp Hz. Peygamber ile birlikte derin itikadî meselelere de daldığına dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in çoğu zaman sahâbenin, hakkında hiç soru sormadığı bazı meseleleri açıkladığına işaret etmek gerekir. İmâm Müslim(ö. 261/875) *Sahîh*'inde bu konuyla ilgili olarak Ebû Hureyre'den (r.a.) şu hadisi nakleder: "İnsanlar, 'Bu, mahlûkatı yaratan Allah'tır. Peki, Allah'ı kim yarattı?' denilinceye kadar ardı ardına sorular sormaya devam edecekler. Kim böyle bir

⁹³ Ali Mustafa el-Gurâbî, *Târîhü'l-frakî'l-İslâmiyye ve neş'etü ilmi'l-keâm inde'l-müslimîn*, (y.y., 1958), s. 13.

⁹⁴ İbn Receb, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, s. 85.

⁹⁵ Mahmûd, *et-Tefkîrü'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 119.

⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1369/1950), III, 57.

durumla karşılaşırsa 'Ben Allah'a inanırım!' desin."⁹⁷ Yine İmâm Buhârî de (ö. 256/870) İmrâm b. Husayn'dan (r.a.) şu hadisi rivâyet etmiştir: "Peygamber'in (s.a.v.) yanına gittim, devemi kapıya bağladım. Kendisinin huzuruna Benî Temîm kabilesinden bir grup insan gelmişti. Peygamber onlara: 'Ey Temîm oğulları, müjdeyi kabul edin!' buyurdu. Onlar ise: 'Zaten daha önce bize müjde vermiştin. Şimdi bize maddî bir şeyler ver!' dediler (Bu sözlerini iki kez tekrarladılar). Sonra Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına Yemen halkından bazı kimseler geldi. Peygamber onlara da: "Ey Yemenliler! Müjdeyi kabul edin. Temîm oğulları kabul etmediyse de siz onu kabul edin" dedi. Yemenliler de şöyle cevap verdiler: 'Kabul ettik yâ Resûlallah! Sana şu yaratma işinin evveliyatını sormaya geldik.' Hz. Peygamber onlara şöyle cevap verdi: 'Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu. O'nun arşı su üzerinde idi. Zikirde her şeyi yazdı, gökleri ve yeri yarattı...' O esnada biri, 'Ey İbn Husayn! Deven gitti!' dedi. Ben de hemen dışarı çıkıp baktım ki deveyle aramıza seraplar girmiş. Vallahi, keşke deveyi bıraksaydım da yerimden ayrılmaysaydım!"⁹⁸ İşte bu nübüvvetin gerektirdiği açıklamalar arasında yer almaktadır. Şayet bu gibi durumlarda bir açıklamaya gidilmeyip konu sahâbenin kendi yorumuna bırakılsaydı, kuşkusuz onlar da İslâm'dan önceki inançlarına müracaat etmek zorunda kalırlardı.

Her ne kadar Hz. Peygamber'e inen vahiy, dinî meseleleri açıklıyor idiyse de onun bazı konularda bir şey söylemediği de oluyordu. Vahyin sükût ettiği hususların başında ise Allah'ın zâtî ve sıfatları ile bazı gaybî meseleler gibi aklın sınırları dışında kalan itikadî meseleler gelmektedir. "Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına yansıyan genel eğilim, bu tür konuları araştırmaktan uzak durmak şeklindedir."⁹⁹ Dolayısıyla sahâbe, bu tür konularda Hz. Peygamber'in sözlerine itibar etmeyi uygun görmüştür. "Sahâbenin arasındaki genel eğilim itikadî konularda tevakkuf etmek, dinî konuları tartışmada ileri gitmemek ve bu tür meselelere fazla dalmamak"¹⁰⁰ Onlar vahyin beyânı karşısında "nasıl" veya "niçin" diye mukabelede bulunmamışlar.¹⁰¹ Hz. Peygamber'e müteşâbih ayetlerin anlamlarını sormadıkları gibi aralarında tartışıp bunların ne anlama geldiğini araştırmaya kalkmamışlar. Hz. Peygamber'in hayatı boyunca sahâbenin inançla ilgili bir konuda ihtilafa düştüğü de rivayet edilmemiştir.

Dr. Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî bu durumun sebebini şöyle izah etmektedir: "Sahâbenin ileri gelenlerinin (selef) inanç esaslarının anlaşılması konusunda son derece hikmetli bir tavır takındıkları bir gerçektir. Gerçekte onlar İslâm akâidine şüpheye mahal bırakmayacak ölçüde sağlam bir imanla inanıyorlardır. Nasıl olmasın ki, onlar nübüvvet nurundan istifade ediyor, ne zaman inanç ya da amelle ilgili bir problemle karşılaşsalar hemen Hz. Peygamber'e müracaat ediyorlardı. Sahâbe imanını hem ilim hem de tecrübe bakımından tahkîke ulaştırdığı için,

⁹⁷ Müslim, "İmân", 60.

⁹⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 11.

⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, III, 149.

¹⁰⁰ İrfân Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâid el-İslâmiyye*, (Bağdat: Dâru't-Terbiye, 1967), s. 138.

¹⁰¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, (Wiesbaden, 1400/1980) I, 294.

gerçekte inanç konuları etrafında aklî cedeli câiz görmüyordu. İşte bu durum sahâbe ve tabiînin niçin itikadî meselelerde derinleşmeye ve cedelî araştırmaya meyletmediğini bize açıklıyor.”¹⁰²

c) Sahâbenin dinî meseleleri tartışmasını yasaklaması

Yaşadığı şartlar Resûlullah'ı (a.s.) kâfir ve müşrikleri İslâm'a çağırarak üzere onlarla fikrî tartışmalara girerek onların iddia ve delillerini çürütmek ya da inançla ilgili bazı konularda ortaya atılan itirazları cevaplandırmak zorunda bırakmıştır. Ancak bu durum ne cedel ve tartışma yönteminin kapılarının ağzına kadar açıldığı ne de sahâbenin onunla birlikte bu tartışmalara katılmasına izin verildiği anlamına gelmez. Bu konuda Hz. Peygamber'in sahâbeye yönelik tavsiyesi şöyleydi: “Ehl-i kitâb'ı ne doğrulayınız ne de onları yalanlayınız, onlara: ‘Biz, bize indirilene de, size indirilene de inandık. Bizim ilâhımız da sizin ilâhınız da aynıdır, deyiniz.’ (el-Ankebût 29/46)”¹⁰³ Şayet şartlar böyle bir tartışmayı zorunlu kılsa, burada da takip edilmesi gereken kural açıktır: “Kitap ehli ile ancak en güzel yolla mücadele edin” (el-Ankebût 29/46).

Sahâbenin kendi arasında veya onlarla Hz. Peygamber arasında cereyan eden tartışma veya konuşmaları ele aldığımızda, bu konudaki hadisler ve sahâbe kavilleri dikkate alınırsa, “bunların yönlendirme, öğretim ve eksiklerini gidermeye yönelik konuşmalar olduğu ve müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlarla Hz. Peygamber arasında geçen ve onları susturma ya da hatalarını gösterme maksadı taşıyan diyaloglar gibi tartışma veya çekişme anlamına gelecek ifadelerin bu konuşmalarda yer almadığı görülür.”¹⁰⁴

Asr-ı saâdetde ashâbın kendi aralarında cereyan eden fikri tartışmaları ise Hz. Peygamber hoş karşılamamıştır. Bilakis çeşitli sebeplerle bu tür tartışmalar istenmeyen bir durum olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeplerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

i. Hz. Peygamber ve ashâbın o dönemde geçirdiği süreç ayrılığı değil, birlikte olmayı gerektiren bir merhalelerdir. Cedel ve tartışma ise şüphesiz çatışmaya, ardından da bölünme ve dağılmaya yol açar. İşte bu sebeple Hz. Peygamber'in tartışmayı yasakladığını, hatta ashâbın bu konuda birbiriyle rekabet etmelerini engellediğini ve aralarında münakaşa edenleri gördüğünde onlara şiddetle kızdığını görüyoruz. Rivayete göre bir gün Hz. Peygamber ashâbın yanına geldiğinde onların kader konusunda tartıştıklarını görmüş ve öfkeli bir şekilde onların yanı başında durup: “Ey insanlar! Sizden önceki ümmetler işte bu sebeple, peygamberlerine muhalefet etmeleri ve kitabın bir kısmını diğer bir kısmıyla çatıştırmaları sebebiyle saptılar. Kur'ân, siz bir kısmını alıp diğer bir kısmıyla

¹⁰² Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, *İlmü'l-keîlâm ve ba'zu müşkilâtihî*, (Kahire: Darü's-Sekâfe, 1979), s. 11.

¹⁰³ Buhârî, “İ'tisâm”, 25.

¹⁰⁴ Hilmi Emîn, *el-Hivârü'l-fikrî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dârü'n-Nahdatü'l-İslâmiyye, 1997), s. 24.

çatıştırın diye inmemiştir. Aksine o, âyetleri birbirini doğrular bir şekilde inmiştir. Ondan anladığınızla amel ediniz, size karmaşık gelen şeylere ise iman ediniz.”¹⁰⁵

ii. Hz. Peygamber’in cedeli yasaklamasıyla ilgili hadisleri bir bütün olarak inceleyen kimse, inançlarının saflığı ve Peygamber’in aralarında bulunması gibi sebepler dolayısıyla cedel yöntemini gerekli kılan unsurların ashâbın yaşadığı dönemde henüz mevcut olmadığını görür. Ashâbın herhangi bir biçimde inanç esaslarından biri hakkında görüş ayrılığına düştükleri vâki değildir. Şayet bir konuda ihtilafa düşmüş olsalardı, Cenâb-ı Hakk’ın: “Ey iman edenler! Allah’a, Peygamber’e ve içinizden seçilen idarecilere itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyi ve sonuç bakımından da daha güzeldir.” (en-Nisâ 4/59) şeklindeki emrine uyararak bunu mutlaka Peygamber’e bildirmeleri gerekirdi.

iii. Asr-ı saâdet fikrî zenginlik dönemi değildi, bilakis akîdenin kökleştirilmeye çalışıldığı bir dönemdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in ashabını eğiterek akıl ve gönüllerine itikadî ilkeleri, şer’î ahkâmı ve ahlâkî değerleri yerleştirmekle meşgul olduğu bu evrede pratiğe ağırlık veriliyordu. Elbette sahâbe de vaktini müteşâbih olduğunu düşündüğü âyetlerin anlamlarını araştırmaya hasretmiş değildi. Onların müteşâbihler karşısındaki tavrı *tevakkuf* etmekten ibaretti.¹⁰⁶ Bu tavırlarını da *kabul* ve *teslîm* prensipleriyle ortaya koyuyorlardı. Bunun dışında kalan durumlarda ise eğitimlerinin dayandığı pratik düşünce biçimi kendilerini insan fiillerini araştırmaya yönlendiriyor ve tartışmalı itikadî meselelerden onları uzak tutuyordu. Nitekim “Dinde derin bilgi ve anlayış sahibi olmak ve yaptıkları işlerde doğru olanı tercih edip hatadan sakınacakları bir bilince ulaşabilmek adına sahâbe, Hz. Peygamber’den aldığı eğitimi pratik bir zemine dayandırmıştır.”¹⁰⁷

Araplar, lafızların mâna ve murâdını kolayca anlayabilecek ölçüde belâgat ve fesâhatta ileri seviyeye yükselmiş insanlardı. Şüphe yok ki Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerde yer alan kelimelerin anlamlarını da çoğunlukla biliyorlardı. “Rabbimiz bize, fısıldadığımızda duyacak kadar yakın mı, yoksa kendisine seslenmemizi gerektirecek kadar uzak mıdır?”¹⁰⁸ şeklinde soru soran kimsenin durumu gibi bazılarının anlayış seviyesinden kaynaklanan amelî ve itikadî konulara dair problemleri Hz. Peygamber’e sormaları dışında nasları anlayabilmek için soru sormaya ihtiyaçları yoktu.

iv. O dönemde henüz Arapların diline yabancı kelimeler karışmış değildi. Yabancı dillerden geçen kelimeler Arapça’ya girmeye başladığında, din hakkındaki soru ve şüpheler de ortaya çıktı. İmâm Şâfî (ö. 204/820) bu duruma şu sözlerle işaret

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 181.

¹⁰⁶ Abdülhamîd, *Dirâsât fi’l-fırak ve’l-akâid el-İslâmiyye*, s. 138.

¹⁰⁷ Râfî, *Tarîhu âdâbü’l-arab*, I, 280.

¹⁰⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethü’l-bârîŞerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Komisyon, (Medine: Mektebetü’l-Gurabâ, 1417/1996), III, 112.

etmektedir: “Ne zaman ki insanlar Arapçayı bırakıp da Aristoteles’in diline yöneldiler, işte o vakit cahillik ve ihtilaflar baş gösterdi.”¹⁰⁹

Son olarak Hz. Peygamber’in getirdiği akidenin sahâbeyi şüpheye düşürüp sürekli sorular sormasını gerektirecek derecede kapalı bir öğreti ya da esaslarını anlamayıp çözümlmek için kendilerini harap ettikleri karmaşık bir sistem değildir. Her şeyden önce akîdenin başı bütün yetkin sıfatlara sahip tek bir ilaha iman ederek, O’nun diğer varlıklarda bulunan noksan sıfatlardan da münezzeht olduğunu kabul etmektir. Naslarda yer alan ve sözlük anlamları itibariyle noksanlık ve yaratılmışlara benzerlik düşüncesini akla getiren ifadelere gelince, ashâb-ı kirâm bu tür lafızların yorumunu Allah’a havale ederek (*tefvîz*) bunların gerisinde yatan mânaları araştırmaya kalkmamıştır.

Tüm bunlarla birlikte Hz. Peygamber’in kendi aralarında tartışmayı ve çok soru sormayı sahâbeye yasaklamasına rağmen, “samimi bir biçimde ve söylenenler gerçekten gönlüne yatsın diye kendisine soru soranlara cevap vermekten hiçbir zaman kaçınmadığına”¹¹⁰ da işaret etmek gerekir.

Öte yanda Resûlullah (a.s.) cedel kapısını tümüyle kapatmış değildir. Bilakis Müslümanların diyalektik bir yöntemle inançlarına muhalif olanların ileri sürdükleri itirazları giderip eleştirilerine karşı koyabilmeleri için cedel ve tartışma kapısını açık bırakmıştır. İşte söz konusu amaca hizmet eden kelâm ilmi de buradan doğmuştur. Hatta cedelî yöntem bir ölçüde Müslümanlar arasında serbest bırakıldıysa “bunun amacı vesveseleri ortadan kaldırmak ve insanı şüpheye düşüren fikirlerden kendi başına kurtulma imkânının bulunmadığı durumlarda bu tür bir düşünme biçimine dayanarak şüphelerin üstesinden gelmektir.”¹¹¹

d) Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer dinlerin kitaplarını okumalarını yasaklaması

Bu yasak sahâbenin küfre geri dönmesi veya Yahudilik ve Hristiyanlığa ait kutsal kitaplarda yer alan fikirlerden etkilenmesi endişesiyle getirilmiş değildir. Aksine Hz. Peygamber bu yasağı getirerek dinî anlayış, bilinç, uygulama ve tebliğ hususunda sahâbenin haricî etkilerden uzak kalmasını arzu etmiştir. Ayrıca onların, her ne kadar doğru olsa da kendilerinden önceki dinlerin inançlarıyla meşgul olmalarına sıcak bakmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Ehl-i kitaba mensup bazı kimselerden aldığı bir kitabı kendisine getirip ondan bir şeyler okuyan Hz. Ömer’e şöyle karşılık vermiştir: “Nefsim elinde olan Allah’a yemin

¹⁰⁹ Celâleddin es-Süyûtî, *Savvü'l-mantık ve'l-keîâm an fenni'l-mantık ve'l-keîâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Suad Ali Abdurrâzık, (y.y., ts.), s. 48.

¹¹⁰ Yahyâ Fergal, *Neş'etü'l-ârâ ve'l-mezâhib ve'l-fırakî'l-keîâmiyye*, (Kahire: Matbûâtü Mecmaî'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1391/1972), s. 37.

¹¹¹ Fergal, *Neş'etü'l-ârâ ve'l-mezâhib*, s. 42.

ederim ki şayet Mûsâ (a.s.) hayatta olsaydı bana tâbî olmaktan başka bir şey yapamazdı.”¹¹²

Zira Kur’ân, önceki peygamberlerin getirdikleri şeyleri getirmiş, bununla birlikte tahrifçiler onu tahrif edip değiştirememiştir. Aksine Allah onu korumuş ve kendisiyle dini tamamlamıştır. Öyleyse ashâb Yahudi ve Hristiyanların kitaplarında ne bulmayı ummaktadır? Yoksa bu kitaplarda Kur’an’ın veya Hz. Peygamber’in getirmedığı yeni bir şey mi bulacaklardır? Buhârî, İbn Abbâs’ın (r.a.) şu sözünü nakleder: “Ey Müslümanlar! Ehl-i kitaba nasıl soru sorarsınız? Halbuki Allah’ın peygamberine indirdiği kendisinden haber veren en son kitabı, içine başka bir söz karışmadığından emin bir vaziyette her gün okuyup duruyorsunuz. Cenâb-ı Hak, Ehl-i kitabın Allah’ın yazdıklarını değiştirip kendi elleriyle kutsal kitapları tahrif ettiklerini ve bunları az bir ücret karşılığında satabilmek için ‘Bu Allah’ın katındandır’ dediklerini size daha önce bildirmişti. Sizi onlara soru sormaktan, Allah katından kendinize gelen ilim de mi alıkoymuyor? Vallahi hayır! Onlardan hiç birini, size indirilen şeyler hakkında soru sorarken asla görmedik.”¹¹³

Çünkü Ehl-i kitab, Müslümanların akidesine güvenmez. İnananları yanlış yöne sevk etmek onların tabiatında vardır. Şu halde Tevrat’ı orijinal İbranice metninden okuyup onu Müslümanlara Arapça tefsir eden Yahudilerin kutsal kitaplarını nasıl okuyabiliriz? Bu çerçevede Ebû Hureyre’nin (r.a.) şöyle söylediği nakledilir: “Ehl-i kitab Tevrat’ı İbranice okuyup onu Müslümanlara Arapça olarak tefsir ediyordu, Hz. Peygamber de bunun üzerine şu sözleri söyledi: ‘Ehl-i kitabı ne doğrulayınız ne de onları yalanlayınız, onlara şöyle söyleyiniz: Deyin ki, Biz Allah’a, bize indirilene, İbrâhîm, İsmâîl, İshâk, Yakûb ve Yakuboğullarına indirilene, Mûsâ ve İsa’ya verilenler ile bütün diğer peygamberlere Rablerinden verilene iman ettik. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz ve biz ona teslim olmuş kimseleriz.” (el-Bakara 2/136)¹¹⁴ Yine o, Ehl-i kitabın kendilerini doğru yola sevk etmeyeceği konusunda ashâb-ı kirâmı uyarmıştır. Bu konuda İbn Hacer (ö. 852/1449) Süfyân es-Sevrî’den (ö. 161/778) hasen senetle şöyle bir hadis rivayet eder: “Ehl-i kitaba hiçbir konu hakkında soru sormayın, çünkü hakkı yalanlayıp bâtılı tasdik edenler asla size doğru yolu göstermezler.”¹¹⁵

Son olarak şuna da değinmemiz gerekir ki bazı çağdaş araştırmacılara göre ashâbdan bazıları ile Ehl-i kitab arasında bir takım görüşmeler cereyan etmiştir. Sahâbe bazen ilmî tartışmalarda bulunmak bazen de kendilerine ait bazı haberleri almak için sıkça onlarla bir araya gelmiştir. Araştırmacılar bu görüşlerine Hz. Ömer’in, sırf kendisine gelen vahyi, inançlarına göre kendilerinin düşmanı

¹¹² Veliyyüddin Muhammed et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-mesâbil*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405/1985), I, 38.

¹¹³ Buhârî, “Şehâdât”, 29.

¹¹⁴ Buhârî, “İ’tisâm”, 25.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII, 334.

saydıkları Cebrâil'in getirmesi sebebiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmemeleri konusunda Yahudiler ile yaptığı tartışmayı örnek göstermişlerdir.¹¹⁶

Görüldüğü kadarıyla araştırmacıların bu abartılı söylemleri konuyu temellendirmekten uzaktır. Zira bu konuda bütün söylenenler sadece Hz. Ömer ile sınırlı olup, kendisinden başka bir sahâbînin Yahudilerle bir araya gelerek onlarla münazarada bulunduğu dair elimizde her hangi bir bilgi de mevcut değildir. Nitekim Abbas Mahmûd el-Akkâd (1889-1964) konumuza dair şöyle bir rivâyeti zikreder: "Bu çerçevede nakledilen haberlerde şu şekilde bir olay anlatılır: Hz. Ömer'e Medâin'i fethettikleri zaman orada çok hoşlarına giden bir metinle karşılaştıklarını söyleyen bir adama Ömer: Bu metin Allah'ın kitabından bir parça mıydı? diye sordu. Adam: Hayır! cevabını verince eline kırbacını alarak onunla adama vurmaya başlayan Ömer bu esnada şu âyeti okdu: Elif Lâm Râ. Bunlar, apaçık Kitab'ın âyetleridir. Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik (Yûsuf 12/1-2). Daha sonra da şunları söyledi: "Sizden öncekiler âlimleri ve din adamlarının kitaplarını kabul edip Tevrat ve İncil'i terk ettiler, böylece bu iki kitap yok oldu ve onlarda bulunan ilimde silinip gitti."¹¹⁷ Şayet Hz. Ömer Tevrat ve İncil'den faydalanma taraftarı olsaydı, bu adamın onları okumasına engel olmazdı. Şu halde Hz. Peygamber'in kendisine "Ey Hattab'ın oğlu! Bu ne şaşkınlık?"¹¹⁸ şeklinde hitap ettiğini işiten Ömer, sahâbenin Tevrat ve İncil'i okumasına nasıl müsamaha göstermiş olabilir? Peygamber'in Ömer gibi bir sahâbîye söylediği bu söz, şiddetli bir kınama içermektedir. Zira hadiste geçen "مُنْهَوِّكُونَ" kelimesi budalalık ve yaptığı işte basiretsiz davranma mânasını ifade etmektedir.¹¹⁹

2.2. Hz. Peygamber'in Getirdiklerine İmanın Üzerine Kurulduğu Esaslar

Belli ilkelere sahip olan her insan bilir ki, sunduğu ilkelerin kabul edilmesini sağlayacak en önemli etken insanların kendisine güvenmesidir. Bu güven ise kolaylıkla ve çabucak inşa edilemez. Aksine güven kazanabilmek için uzun zaman başkalarıyla birlikte yaşamak icap eder. Resûlullah (a.s.) bu hususa özen göstermiş, asalet ve yücelik gibi ilkeleriyle adâlet ve eşitlik gibi kurallarına ilaveten Allah'ın kendisine bahşettiği üstün vasıflar ve insanların ilgisini üzerine çekip onları kendisine yaklaştıran hasletlerle donanmış bir vaziyette Kureyş ve diğer kabilelerle birlikte yaşamayı ve onlarla güzel ilişkiler kurmayı başarmıştır.

Ancak beşer ruhu, nefsin arzuları ve kendini beğenmişliğin yanı sıra isyan ve başkaldırı sebebi olan menfaatler dolayısıyla çoğu zaman geçimsiz ve kavgacı bir yapıya sahiptir. İşte bu nedenle üstün değerlerin sahibi ile bu değerleri benimseyen insanlar arasındaki güven duygusunun kalıcı olması ve ona duyulan saygının fikirlerini kabul etmenin ayrılmaz bir parçası haline gelebilmesi için,

¹¹⁶ Fergal, *Neş'etü'l-ârâ ve'l-mezâhib*, s. 34. Söz konusu rivâyetin tamamı için bkz. Cemâleddin İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1398/1978), II, 101.

¹¹⁷ Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *Abkariyyetü Ömer*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969), s. 214.

¹¹⁸ Tebrîzî, *Mişkâtü'l-mesâbil*, I, 38.

¹¹⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, II, 593.

getirilen ahlâkî ilke ve amelî kuralları koruyacak ve söz konusu psikolojik zaafaların zararlarını engelleyecek bir takım temel esaslara ihtiyaç vardır.

Peygamberin getirdiklerini kabul etmenin üzerine kurulduğu bu esasları aşağıdaki maddeler çerçevesinde ele almak mümkündür:

a) Peygamber sevgisini, inananların iman ve amellerinin geçerliliğinin ön şartı olarak telakki etmek

Sevgi: “Kalbin sevgiliyle meşgul olması, onu arzu etmesi, kalbin ona akması, sevgilinin sevdiği şeyi ve yaptığı işi sevmek, onun hoş görmediğini de hoş görmeyip ondan vazgeçmek suretiyle ona karşı duyulan muhabbetin saf ve yalın hale gelmesidir.”¹²⁰

Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Beni oğlunuzdan, babanızdan ve tüm insanlardan daha çok sevmediğiniz sürece iman etmiş sayılmazsınız.”¹²¹ İbn Hacer, burada Resûlullah’ın oğul ve babayı zikretmekle yetindiğini, çünkü bu ikisinin akıl sahibi bir kimse nezdinde aile ve servetten daha değerli olduğunu belirtir. Hatta oğul ve baba kişinin kendi canından bile değerli olabilir. Belki de bu yüzden hadiste mü’minin Peygamber’i kendi nefsinden daha çok sevmesi gerektiği ifade edilmemiştir.¹²² Kaldı ki Buhârî’nin Abdullah b. Hişâm’dan rivayet ettiği bir başka hadiste kişinin kendi nefsi de zikredilir: “Hz. Peygamber ile birlikteydik. O, Ömer b. Hattâb’ın elini tutmuştu. Ömer kendisine: “Yâ Resûlallah! Seni nefsimden başka her şeyden daha çok seviyorum” deyince Hz. Peygamber ona: “Hayır! Nefsimi elinde bulunduran Allah’a yemin olsun ki beni kendi nefsinden daha çok sevmedikçe olmaz” karşılığını verdiler. Bunun üzerine Ömer: “Vallahi, şimdi seni kendimden çok seviyorum” dedi. Hz. Peygamber de: “İşte şimdi oldu yâ Ömer” buyurdu.¹²³ Başka bir hadiste ise Resûlullah (a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Şu beş şey kimde bulunursa o kimse imanın tadına varır: Allah’ı ve Resûlü’nü her şeyden daha çok sevmek...”¹²⁴

Allah’ı ve Resûlü’nü sevmekle ilgili olarak bu hadisten çıkan sonuç: “İmanı eksiksiz olan kimse bilir ki Allah ve O’nun elçisinin kendisi üzerindeki hakkı, ana babası, eşi ve diğer bütün insanların haklarından daha fazladır. Çünkü şaşırılmışken doğru yolu göstermek ve cehennemden kurtarmak ancak Allah tarafından elçisinin diliyle gerçekleştirilen bir durumdur.”¹²⁵

Elbette burada sözü edilen şey, yapmacık ve sahte bir sevgi değildir. Bilakis bu sevgi siyer ve tarih kitaplarını dolduran bir gerçeklik ve yaşanmışlığa karşılık gelmektedir. Öyle ki ashâb, Hz. Peygamber’i karşılamak ve ona yakın olabilmek,

¹²⁰ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-lüga*, II, 172.

¹²¹ Buhârî, “Eymân”, 3.

¹²² İbn Hacer, *Fethû’l-bârî*, I, 59.

¹²³ Buhârî, “Eymân”, 3.

¹²⁴ Buhârî, “Îmân”, 9.

¹²⁵ İbn Receb, *Câmi’u’l-ulûm ve’l-hikem*, s. 85.

ona ait bazı eşyaları saklamak, emir ve yasaklarını yerine getirmek için birbirleriyle yarış etmişlerdir. Kalplerinde hastalık bulunan kimseler dışında onlardan hiçbiri tereddüt göstermeden veya baskı altında kalmadan ve üzerlerinde bıkkınlık, hoşnutsuzluk vb. bir olumsuzluk emaresi görülmeksizin Peygamber'in ister dünyevî olsun isterse dinî olsun tüm isteklerini yerine getirmişlerdir. Ebû Süfyân Müslüman olmadan önce sarf ettiği şu cümleyle bu hususa şahitlik eder: "Daha önce insanlardan hiçbirinin bir başkasını, Muhammed'in arkadaşlarının onu sevdikleri gibi sevdiğini görmedim."¹²⁶

Bununla birlikte onların bu sevgisi son derece dengelidir. Hiçbir zaman Peygamber'i kutsallaştırma derecesine ulaşmamıştır. Bizzat Hz. Peygamber buna engel olmaya çalışmış ve kendisine karşı duyulan bu sevginin beşerin, Allah tarafından seçilip nübüvvetle görevlendirilen bir beşere duyduğu muhabbetin sınırlarını aşmaması için gerekli yönlendirmelerde bulunmuştur: "Hristiyanların Meryem'in oğlunu övdükleri gibi siz de beni övmeyin. Ben ancak Allah'ın bir kuluyum. O halde benim için 'Allah'ın kulu ve elçisidir' deyin."¹²⁷

Aynı şekilde ona olan itaat de körü körüne bağlılık şeklinde değildi, aksine ona itaat edenler basiret ve farkındalık sahibi kimselerdi. Yukarıda da bir kısmını zikrettiğimiz gibi Hz. Peygamber'in insanlar tarafından sevilmesini sağlayan pek çok sebep bulunmaktadır. Ancak bunları iki ana sebebe indirgememiz mümkündür: "İlk olarak, Hz. Peygamber'in bizden ve diğer bütün insanlardan hem dünyada hem de âhirette daha üstün bir konumda bulunduğu bilinmektedir. İkinci olarak da Hz. Peygamber, insanların sevgisini kendisine yönlendiren bir takım yetkin niteliklere sahiptir."¹²⁸

b) Ona itaat etmede kararlı olmak, kendisinin emir ve nehiyelerine teslimiyet göstermek

Bu şart bir önceki şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Nitekim: "Samimî bağlılık muhabbetin bir göstergesi, bir kimseyi takip etmek de ona duyulan sevginin bir delilidir."¹²⁹ Dolayısıyla itaat, teslimiyet ve boyun eğme sevgiliye duyulan muhabbetin alâmetleri arasında yer alır. Bu tür davranışlar, sevilenin sevenin kalbindeki yerini ortaya koyar. Hz. Peygamber'e itaat ise söylediği ve kendisinden haber verdiği her şeyi doğrulayıp kabul etmek, emirlerine sınıksız sarılmak, yasakladığı şeylerden vazgeçmek, onun emir ve nehiyelerini memnuniyet ve gönül rızasıyla kabul edip tüm sözlerini ciddiyet ve samimiyetle yerine getirmek için bir an önce harekete geçmek anlamına gelmektedir. Zira "Hz. Muhammed'e (s.a.v.)

¹²⁶ Abdurrahmân es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüf fi Şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Abdurrahmân el-Vekîl, (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-hadîs, 1969), VI, 166.

¹²⁷ Buhârî, "Enbiyâ", 48.

¹²⁸ Vehbî Süleymân Gâvicî el-Elbânî, *Erkânü'l-îmân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997) s. 174.

¹²⁹ Abdülkerîm ez-Zeydân, *Usûlü'd-da'Ve*, (İskenderiyye: Dâru Ömer b. Hattâb, 1975), s. 33.

gerçekten iman etmek, onun hükmüne razı olmayı ve haber verdiği şeylere inanmayı gerektirir.”¹³⁰

Hız. Peygamber’in sîreti bize, sahâbenin Resûlullah’a olan bağlılığının, onun ashabıyla arasındaki ilişkiyi gören veya duyan inkârcıları hayrete düşürecek boyutlara ulaştığına dair çok sayıda örnek sunar. Mesela Müslümanlığı kabulünden önce Ümmü Ma’bed el-Huzâiyye bize, sahâbenin Resûlullah’a olan bağlılığına dair başka bir resim çiziyor. Ümmü Ma’bed, henüz peygamberi tanıyamıyorken aralarında geçen bir olay hakkında şöyle diyor: “Onun etrafını saran arkadaşları var. Bir şey söylediğinde onun sözünü dinliyor, bir şeyi emrettiğinde de hemen onu yerine getirmeye çalışıyorlar.”¹³¹ Sahâbenin Hız. Peygamber’e bağlılığına dair hangi olayı veya sözü aktarırsak aktaralım Cenâb-ı Hakk’ın şu iki âyette vurguladığı hususun ötesine geçmemiz mümkün olmayacaktır: “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin” (Âl-i İmrân 3/31), “Kim Resûle itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur” (en-Nisâ 4/80).

Bu kutlu itaat ve bağlılık ancak Allah’ı, Resûlünü ve onun davetini tanımanın bir semeresidir. Bu marifet ne kadar artarsa itaat de o kadar güçlü ve sağlam olur. Allah ve Resûlüne teslimiyetin eserleri onların emirlerine sevgiyle, koşulsuz ve bilinçli bir gayretle boyun eğmek şeklinde kendini göstermeye başlar. Ona karşı çıkanlar bunu hileyle ya da kötü niyetle değil, aksine sözlerinin içeriğinden de anlaşılacağı üzere, kendi görüş ve içtihatlarını ortaya koymak için yapmışlardır. Meselâ Hudeybiye’de ihramdan çıkmakta tereddüt gösteren ashâb, Hız. Peygamber önlerinde ihramdan çıkmasının ardından ona uyararak ihramdan çıkmış ve onu uymak uğruna neredeyse birbirleriyle kavga edecek derecede bir yarış içine girmiştir.”¹³²

c) Özendirme ile sakındırma ve sevdirmeye ile uzak tutma arasında daima dengeyi gözetmesi

Bu noktada ele aldığı konunun özelliğine göre bir yöntem belirlemiştir. Şayet sahâbeyi bir iyiliğe çağırıyorsa, bu fiilin işlenmesini teşvik ederek onu sevdirmeye çalışmış ve karşılığını ister bu dünyada isterse ahiret hayatında görsün söz konusu iyiliği yapanın hangi mükâfatı hak edeceğini kendilerine bildirmiştir. Yine onları zararlarına karşı uyardığı bir kötülükten alıkoymuyorsa, bu durumda da o kötülüğü işleyen kimsenin dünyada ve ahirette müstahak olacağı cezayı açıkladığı gibi zikredilen kötü fiili işlemekten vazgeçen kişinin bu hareketinden dolayı kazanacağı sevabı bildirmeyi de ihmal etmemiştir. Tüm bunları özendirici bir üslup kullanarak, meramını anlatamayan veya maksadını aşan sözlerden uzak muhkem ve anlaşılır ifadelerle dile getirmiştir. Aynı şekilde bunlar avutma ve oyalama maksadıyla söylenmiş sözler olmadığı gibi içerisinde çelişkiler, gerçek

¹³⁰ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), III, 192.

¹³¹ Mahfûz, *Hidâyetü'l-mürşidîn*, s. 37-38.

¹³² Ahmed Mahmûd Galûş, *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye: Usûlühâ ve vesâilühâ*, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye, 1987), s. 419.

dışı hayaller ve boş iddialar da barındırmaz. Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan bütün teşvik edici vaatler ve aynı şekilde uyarıcı ifadeler gerçektir. Zira Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinde doğruluk üzere olduğunda şüphe yoktur. O insanları dine davet ederken "onların gönülleri ve akıllarını cezbedecek en güzel yaklaşımı sergilemiş, yaptığı açıklamalarda Allah'a inanmaya ve davetine uyanlara katılmaya kolaylaştıracak teşvik edici ve dikkat çekici unsurları kullanmaktan geri durmamıştır."

Terğîb ve terhîb konusundaki bu nebevî yöntem Kur'an'a dayandığı gibi, insan tabiatında var olan teşvik edilen işe ilgi duyarak ona yönelme ve mükâfat elde etme amacıyla büyük bir ciddiyetle onu gerçekleştirmeye çalışma ya da kötülenden şeyden korkup ondan uzak durarak zarara uğramaktan kaçınma arzusuyla da uygunluk taşır.

Bu bağlamda şu iki hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir: Öncelikle Hz. Peygamber *teşvik etme* yöntemine daha sık başvurup *sakındırmayı* geri plana itmediği gibi, bunun tam aksine sakındırmayı teşvik etmenin önüne geçirmiş de değildir. Bilakis o her iki yöntemi de dengeli bir şekilde uygulamış ve birini diğerine tercih etmemiştir. Öte yandan terğîb ve terhîb uygulamasının Kur'an-ı Kerim'de de mevcut olduğunu görüyoruz. Aynı zamanda *ödül* ve *ceza* kavramı çerçevesinde bir eğitim yöntemi olarak modern eğitim bilminde de pratik olarak uygulanmaya devam etmektedir.

İkinci olarak terğîb ve terhîb ya da ödül ve ceza prensibi, İslâm inancında âhiret düşüncesi üzerine yoğunlaşan temel bir esasa karşılık gelmektedir. Zira dünyevî şartlarla sınırlı beşerî bir ödül ve ceza düşüncesi tarafından temsil edilen "yaptıklarının karşılığını görme" kuralına İslâm dini, mükâfat ve cezanın süresinin dünya hayatının ötesine uzatılması şeklinde İslâmî düşüncede önemli yeri bulunan ikinci bir kuralı ilave etmiş, böylece dünya hayatında davranışlarına uygun düşen karşılığı alamayan itaatkâr kimsenin ödüllendirilmesi ve suçlunun da cezalandırılmasına imkân sağlamıştır.

İslâm inancına göre Allah Teâlâ âdildir. Hiç kimseye zulmetmemesi ve suçluyu cezasız, iyilik yapanı da mükâfatsız bırakmaması ilâhî adaletin bir gereğidir. Bu sebeple Cenâb-ı Hak mükâfat ve ceza vadinde bulunmuş ve bir kurgu veya hayal ürünü olarak değil gerçek anlamda müjdeler verip uyarılarda bulunmuştur. İşte bu sebeple biz gerçek bir mü'minin ahiret nimetleri karşısında dünya nimetlerini önemsemeyip âhireti kazanmak için dünyanın zorluk ve musibetlerine aldırış etmeden gayret gösterdiğini, böylece cennet nimetlerini elde etmeyi umduğunu ve bir hata işlediğinde de öte dünyada cezaya çarptırılma endişesiyle de korku duyduğuna şahit oluyoruz. Yine onun kendisini bekleyen takat yetirilemeyecek bir azaptan kurtulmak için nefsine bulaşan günah ve kirlerden kendini arındırma çabasında olduğunu görüyoruz.

Sonuç

Araştırma çerçevesinde ulaşılan sonuçları şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

a) Hz. Peygamber'in davetinde izlediği yöntem açık ve anlaşılır, akli deliller üzerine kurulmuştur. Arapların akıl ve anlayışlarıyla selim fitratlarına dayalıdır. Hz. Peygamber onların durumlarına ve düşünme biçimlerine en uygun ikna yollarını seçmiştir. Onun daveti asla plansız bir şekilde kendiliğinden gelişen günübürlük bir eylem olmamıştır.

b) İnsanların kendisine güvenip inanması noktasında davetçinin ahlak ve davranışlarının önemli bir rolü vardır. Belki de onun davetinin tereddütsüzce kabul edilmesini sağlayan ana etken onun ahlâkıdır. Hz. Peygamber söz ve davranışlarıyla insanları dine çağırdığı gibi aynı zamanda ahlâkıyla da bu çağırışı tekrarlamıştır. Hatta bazı bilginlere göre insanlar üzerindeki derin tesirleri dolayısıyla Hz. Peygamber'in ahlâkı, onun nübüvvet ve risâlet görevinin öncülü konumundadır.

c) İman esaslarıyla doğrudan bağlantılı olan *nebevî ilkeler* kavramıyla, bütüncül bir davranış ve ahlâk sistemini kastediyoruz. Bu sistem Müslümanların hayatlarını ve gayr-i müslimlerle olan her türlü ilişkilerini düzenleyen semavî kanunlar bütünüdür. Akîdevî ilkeler hakkında araştırma ve akli inceleme yapma imkânı yoktur. Çünkü o akla değil vahye dayanır. Fakat akl-ı selim sahipleri bu ilkelerin geçerliliğini ve hayatın düzeni ve devamını sağlama noktasındaki önemini anlayabilirler.

d) Hz. Peygamber, ashâbın eğitiminde birbirinden farklı yöntemleri kullanmıştır. O, sahâbe ile olan ilişkilerinde daima muhatabının psikolojik ve entelektüel seviyesini dikkate almıştır. Ancak bu durum sevgi ve beğenilerini kazanabilmek için Resûlullah'ın onların hoş görünmeye çalıştığı anlamına gelmemelidir. Bilakis durumlarına uygun davranışı sergilemesi onların akli ve ruhî hallerini bilmesinden kaynaklanmaktadır.

e) Hz. Peygamber'in ashâbın eğitiminde başvurduğu çok sayıdaki eğitim yönteminden bazıları genel anlamda din eğitimi esasları, diğer bir kısmıysa dar anlamda akîde eğitimine dair esas ve ilkeleri ihtiva etmektedir.

f) Hz. Peygamber Müslümanın, kendisine ve çağırdığı ilkelere olan imanın geçerliliğinin ön şartı sayılabilecek bir takım itikadî düsturlar ortaya koymuştur.

g) Hz. Peygamber, ashâbına yönelik akîde eğitiminde son derece hassas bir pedagojik yöntem izlemiştir. Zira o, akıllardaki Yüce Yaratıcı tasavvurunda meydana gelen sapmaları düzeltme hususunda son derece hassastı. Hz. Peygamber, getirdiği inanç esaslarının doğru anlaşılmasında ortaya çıkabilecek yanlışların önüne set çekmiş, bu bağlamda ashâbın zihnine takılan ya da

müşriklerin onlara yönelttiği soruları cevapsız bırakmamıştır. Öte yandan kendi aralarında düşmanlık doğuracak şekilde çok soru sormamaları noktasında da onları eğitmiştir.

h) Sahâbenin itikadî (metafizik) konularla ilgili soru sormalarına dair Hz. Peygamber'in koyduğu yasaklama, bu konuda genel bir kural değildir. O, sahâbenin sırf birbiriyle inatlaşmak uğruna ya da boş ve gereksiz sebeplerle soru sormalarını yasaklamıştır. Aynı şekilde Peygamber, (a.s.) ashâbın kendilerini ilgilendirmeyen konularla ilgili soru sormalarını, yine cevabı soru soranın aleyhine olacak veya ümmet için zorluk ve meşakkat getirebilecek meselelerle ilgili sorularını da yasaklamıştır.

i) Resûlullah, (s.a.v.) her hangi bir çekişme ve husumete yol açmaması için ve aynı zamanda bunun gereklilik olmadığı düşüncesiyle ashâbın kendi aralarında tartışmalarını (cedel) yasaklamıştır. Gayr-i müslimlerle münazarada bulunmak ise onların ileri sürdükleri eleştirileri cevaplamak, dayandıkları argümanları çürütüp görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyabilmek için belli sınırlar çerçevesinde serbest bırakılmıştır.

j) Hz. Peygamber, Ehl-i kitabın kutsal metinlerini okumayı sahâbeye yasaklamıştır. Ancak bunu yapmasının sebebi onların küfre geri dönmelerinden veya söz konusu kitaplarda yer alan bir takım İslâm dışı inançlardan etkilenmelerinden duyduğu endişe değildir. Bilakis o, sahâbenin anlayış, bilinç ve uygulama noktasında yalnızca kendi dinlerine yönelmelerini istemiştir. Nitekim Ehl-i kitab, İslâm inancı konusunda güvenilir kimseler değildir ve tabiatları icabı Müslümanları doğru yoldan çevirmeye çalışırlar. İnananlara düşen görev ise bu hususta Hz. Peygamber'in şu sözü doğrultusunda hareket etmek olmalıdır: "Ehl-i kitabı ne doğrulayınız ne de onları yalanlayınız, onlara şöyle söyleyiniz: 'Deyin ki, Biz Allah'a, bize indirilene, İbrâhîm'e (...) verilene iman ettik. (el-Bakara 2/136)."

k) Sahâbe'nin özel olarak müteşâbih âyetler, genel olarak da itikadî (metafizik) meseleler karşısındaki tavrı *tevakkuf* ilkesini benimseyerek "niçin" veya "nasıl" şeklinde sorular sormamaktır. Hz. Peygamber'in sağlığında ashâbın herhangi bir itikadî meselede görüş ayrılığına düştüğü rivâyet edilmiş değildir. Nitekim onların bu tür konularla ilgili bütün problemlerinde yegâne başvuru kaynakları Hz. Peygamber olmuştur.

Kaynakça

Abdurrâzık, Mustafa, *Temhîd li târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kâhire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-İslâmiyye, 1966.

Abdülazîz, Cum'a Emîn, *et-Tağyîr alâ minhâci'n-nübüvve "İrâdetü'l-amel"*, İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1996.

- Abdülhamîd, İrfân, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, Bağdât: Dâru't-Terbiye, 1967.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992, I-VI.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd, *Abkariyyetü Ömer*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969.
- Azîmabâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1979.
- Bergûs, Tayyib, *Menhecü'n-nebî fi himâyeti'd-da've*, Herndon: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985. I-VII.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-imân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003, I-XIV.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth, *el-Medhal ilâ ilmi'd-deav*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995.
- Beyâtî, Münîr, *Muhammed Rasûlüllah sallallâhu aleyhi vesellem*, Amman: Dârü'n-Nefâis, 2006.
- Câdü'l-Mevlâ, Muhammed Ahmed, *Muhammed el-Mes'elü'l-kâmil*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Ümeviyye, 1972.
- Ebü Zehra, Muhammed, *Muhammed Hâtemü'n-nebiyyîn*, Kâhire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1972, I-II.
- Elbânî, Vehbî Süleymân Gâvicî, *Erkânü'l-îmân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Emîn, Hilmî Emîn, *el-Hivârü'l-fikrî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire: Dârü'n-Nahdatü'l-İslâmiyye, 1997.
- Ensârî, Ferîd, *et-Tevhîd ve'l-vesâta fi't-terbiyeti'd-da'viyye*, Katar: Vizâratü'l-evkâf ve'ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1995.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag: Wiesbaden, 1400/1980, I-II.
- Fârisî, Alaeddin Ali b. Balabân *el-İhsân fi takribi Sahîhi İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991, I-XVIII.
- Galâyînî, Mustafa, *Câmiü'd-dürûsi'l-Arabiyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1385/1966, I-III.

- Galûş, Ahmed Mahmûd, *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye: Usûlühâ ve vesâilühâ*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye, 1987.
- Gurâbî, Ali Mustafa, *Târîhü'l-fıraki'l-İslâmiyye ve neş'etü ilmi'l-keâm inde'l-müslimîn*, y.y., 1958.
- Fergal, Yahyâ Hâşim Hasen, *Neş'etü'l-ârâ ve'l-mezâhib ve'l-fıraki'l-keâmîyye*, Kahire: Matbûâtü Mecmai'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1391/1972.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-mîzân fi garîbi's-Şerh el-Kebîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts., I-II.
- Hufnî, Abdülmünim, *el-Mu'cemü's-şâmil li mustalahâti'l-felsefe*, Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 2000.
- Hûlî, Behî, *Tezkiretü'd-düât*, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1979.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddin, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdü'l-ferîd*, thk. Muhammed Saîd el-Uryân, Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1953, I-VII.
- İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr, *es-Sünne*, thk. Bâsim b. Faysal el-Cevâbere, Riyad: Dârü's-Sîma'î, 1419/1998, I-II.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, nşr. İbrâhim Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdurrahmân b. Bâz, y.y., ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1369/1950, I-IV.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Şehâbüddin el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, Beyrut: Darü'l-Mârife, ts.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Şehâbüddin el-Hanbelî, *Fethü'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Komisyon, Medine: Mektebetü'l-Gurabâ, 1417/1996, I-IX.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin b. Muhammed, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed Zavî, Mahmûd Muhammed Tanâhî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979, I-V.

- İsfahânî, Râgıb, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Beyrut: Dârü'l-Mâriفة, ts.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Mahfûz, Şeyh Ali, *Hidâyetü'l-mürşidîn ilâ turuki'l-va'z ve'l-hitâbe*, Beyrut: Darü'l-Mâriفة, ts.
- Mahmûd, Abdülhalîm, *et-Tefkîrü'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1968.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve üsûsüha*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1415/1994.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed, *Feyzü'l-kadîr Şerhi'l-Câmi's-sagîr*, Beyrut: Dârü'l-Mâriفة, 1391/1972, I-VI.
- Necâtî, Muhammed Osman, *İlmü'n-nefs fi hayâtine'l-yevmiyye*, Kuveyt: Dârü'l-Kalem, ts.
- Nîsâbü'rî, Ebü Abdullah Hâkim, *el-Müstedrek alâ Sahîhayn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Salîbâ, Cemîl, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut: Darü'l-Kitâbü'l-Lübnânî, 1973.
- Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Shahan, David, *Marazü'l-kalak*, çev. İzzet Şa'lân, y.y., 1988.
- Süheyli, Abdurrahmân, *er-Ravzü'l-ünüf fi Şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Abdurrahmân el-Vekîl, Kahire: Darü'l-Kütübü'l-hadîs, 1969, I-VII.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Muhammed, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Suad Ali Abdurrâzık, y.y., ts.
- Şarkâvî, Hasen, *Nahve terbiye İslâmiyye*, İskenderiye: Müessesetü'ş-Şebâb, 1983.
- Şehristânî, Ebü'l-feth Mahammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, nşr. Ferid Ceyyum, Bağdad: Mekbetü'l Müsenna, ts.
- Tebrîzî, Veliyyüddin Muhammed, *Mişkâtü'l-mesâbih*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405/1985.

Teftâzânî, Ebü'l-Vefâ el-Guneymî, *İlmü'l-keîâm ve ba'zu müşkilâtihî*, Kahire: Darü's-Sekâfe, 1979.

Uberr, Ronnie, *et-Terbiyetü'l-âmmeh*, çev. Abdullah Abdüddâim, Beyrut: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1967.

Râfiû, Mustafa Sâdık, *Tarîhu âdâbü'l-Arab*, Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme, 1953.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934, I-XVI.

Vekîl, Muhammed es-Seyyid, *Üsüsü'd-da've ve âdâbü'd-duât*, yy., 1986.

Zeydân, Abdülkerîm, *Usûlü'd-da've*, İskenderiyye: Dâru Ömer b. Hattâb, 1975.



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

**VARLIK VE MAHİYET. ARAP-İSLÂM FELSEFESİ VE KELÂMINDA
ON ÜÇÜNCÜ YÜZYIL PERSPEKTİFLERİ**

**FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN EL-MÜLAHHAS Fİ'L-HİKME'Sİ VE İBN SÎNÂCI
FELSEFENİN ARAPÇA ALIMLAMASI**

**“Heidrun Eichner, “Essence and Existence. Thirteenth-Century
Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”, *The
Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed.
Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, (Berlin/Boston: DE
GRUYTER, 2011): 123-152.”**

Çeviri:

Ayşe Betül TEKİN

Arş. Gör., Yalova Ü. İslami İlimler F.

betul.tekin@yalova.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8311-8818

Atf: Heidrun Eichner, “Varlık Ve Mahiyet. Arap-İslâm Felsefesi ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri”, çev. Ayşe Betül Tekin, *KADER*, 15/2 (2017), 493-519.

Fahreddin er-Râzî'nin (ö.1210) el-Mülahhas fi'l-hikme'si (Felsefenin Hülasası), İbn Sînâci felsefenin Arapça alımlamasında on üçüncü yüzyılın sonlarından beri yapılan en etkili çalışmalardan biri olarak nitelendirilebilir. Râzî'nin sunduğu şekliyle İbn Sînâ'nın argümanları, kendisinden sonraki hem felsefi hem kelâmî geleneğe bağlı olarak ortaya konan birçok metnin kavramsal temelini oluşturmaktadır.¹ Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ sonrası dönemde felsefi ve kelâmî gelenekler arasındaki etkileşim bakımından defalarca işaret edilmiş önemli bir

¹ Felsefi geleneğe ait eserlerden Sirâceddin Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr*'ı, Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'i, Müntehâ'l-efkâr'ı, *Tenzilü'l-efkâr*'ı, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn*'i; kelâmî eserlerden ise Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ı, Şemseddin Semerkandî'nin *Es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'si, İcî'nin *K. Mevâkıf*'ı ve Teftâzânî'nin *Makâsıdü'l-makâsıd*'ı büyük oranda *el-Mülahhas fi'l-hikme*'nin bu sunumundan etkilenmişlerdir. Bu eserler ve Merağa-Gözlemevi çevresindeki Müslüman kelâmcıların *el-Mülahhas fi'l-hikme*'nin yazınsal yapısını uyarlamaları hakkında bkz. benim *Philosophical and Theological Summae*, s. 97-132 (IV. Kısım: *Hybrid forms in the philosophical tradition*) ve s. 351- 498 (III. Bölüm, XIII. Kısımdan XIV. Kısma kadar).

Eş'arî kelâmcısıdır.² Lakin birçok eserinin kronoloji, bağlam ve entelektüel bakış açısının detaylı bir değerlendirmesi zorlu bir iş olarak durmaktadır. Râzî'nin tüm eserlerinde bu yönleri kuşatan karmaşık problemlerin bulunduğu akılda tutulması gerekmektedir; ancak şu anki analizimde bunlar ele alınmayacaktır. Onun yerine bu analiz, İbn Sînâ ontolojisinin alımlama ve yorumlamasını biçimlendirmede Râzî'nin oynadığı rolün bazı yönleri üzerine odaklanacaktır.

El-Mûlahhas fi'l-hikme'yi İbn Sînâ felsefesinin bir sunumu olarak nitelerken Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ta İbn Sînâ'nın görüşlerini daima benimsediğini kastetmiyorum. Aksine, çoğu kez mesela 'zihnî varlık' kavramını reddederken veya mümkün varlıklarda olduğu gibi Tanrı'da da varlık ve mahiyetin birbirinden farklı olduğunu savunurken İbn Sînâ'ya karşı çıkmaktadır. Hatta İbn Sînâ felsefesiyle daha ciddi ayrılıklar, Râzî'nin bu İbn Sînâcı öğretilerin sunumunda ve şerhlerinde uyguladığı bir tür 'gündem'den kaynaklanmaktadır. Râzî, (diğer metinlerde olduğu gibi) felsefî bir argüman boyunca, belirli problem ve meseleleri ele alan bir dizi farklı metinsel birim tanımlamaktadır.³ Bu meseleleri analiz ederken Râzî, İbn Sînâ felsefesinin kavramsal çerçevesine çoğunlukla tam olarak uymayan bir terminoloji kullanmaktadır. Râzî, argümandaki muhtemel itirazlar ve problemlere dair İbn Sînâ'nın görüşünü ele alırken, bu görüşlerin tartışıldığı kavramsal uyumsuzlukları kısmen perdeleyen birleşik bir terminolojiye bağlı kalmaktadır. Bu bir taraftan genellikle çok daha kompleks felsefî problemlerin bir hayli basitleştirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bunlar muhtemelen Râzî'nin eserlerinin daha sonraki alımlanması esnasında kazandığı büyük başarısını açıklayan basitleştirmelerdir. Diğer taraftan, bu basitleştirmeler yeni problemler hakkında perspektifler sunmakta ve daha önceki geleneğin kabul etmediği çözümlere de izin vermektedir.

Başlığının da önerdiği üzere *el-Mûlahhas fi'l-hikme* – Râzî'nin ona çok benzeyen ve daha kapsamlı eseri olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (Doğu Araştırmaları) gibi – felsefî konuların ve argümanların bir anlatımıdır. Bu iki eser genel olarak *K. Şifâ* ve *K. Necât* gibi İbn Sînâ eserlerinde ele alınan *İlâhiyyât* ('İlahi Bilim, Metafizik') ve *Tabî'iyât* ('Fizik') konularını içermektedir.⁴ Fakat yapısal olarak bu iki disipline bölünme biçimini artık kullanmamakta, aksine mevcudatın 'zorunlu' varlıklar (yani Tanrı, 3. *kitâb*da ele alınır) ve 'mümkün' varlıklar (2. *kitâb*da ele alınır) şeklindeki taksimine dayanmaktadırlar. Birinci *kitâb*, 'umûr-ı âimme' yani hem

² Bu bağlam ve Râzî'nin ahlak teorilerinin kapsamlı bir analizi için bkz. Shihadeh, *Teleological Ethics*, muhtelif yerlerde. Shihadeh'in çalışması, Râzî'nin bireysel yazılarının rolünü de tartışmaktadır. (kronoloji tartışması için bkz. age. s.5-13). Bununla birlikte Râzî'nin biyografisi hakkında bir müzakere için bkz. Griffel, Patronage, muhtelif yerlerde.

³ Bunun hakkında bkz. benim *Philosophical and Theological Summae*, s. 61-80 (III. Kısım, *Observations on Fakhr al-Dîn al-Râzî's Method*).

⁴ *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin son sözüne bkz: 'Şimdi, fizik ve ilahi bilime ilişkin meseleleri (*el-mesâilü't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*) bizden önce kimsenin yapmadığı bu iç düzen ve zarafete göre (*alâ hâze't-terfîb ve't-tehzi'b*) bir araya getirmeyi Allah bize nasip etti, bu kitabı tamamladık.' Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* 2:557, 10-12.

zorunlu hem de mümkün varlıklarda ortak olan şeylerin tartışmasına ayrılmıştır.⁵

Bu yapıda, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ta işlediği konular, *el-Mülâhhas*'ın muhtelif yerlerinde bulunabilir. İbn Sînâ'nın ontolojik sisteminin merkezi kavramlarını, özellikle de 'varlık' ve 'mahiyet' ile ilişkili olanları, Râzî 'umûr-ı âimme' [ortak veya genel kavramlar] bağlamında tartışmaktadır. 'Umûr-ı âimme' hakkındaki bölüm, (1) varlık, (2) mahiyet, (3) birlik ve çokluk, (4) mümkün ve zorunlu (5) kadîm ve hâdis olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır. Burada, 'varlık' hakkındaki kısmın başlangıcından itibaren ağırlıklı olarak iki paragrafın (2. ve 3. paragraf) bu konuyla yakından ilgili metinlere nasıl yansıtıldığını Esirüddin Ebherî (ö. 1265) ve onun öğrencisi Kâtibî Kazvî'nin (ö. 1276) eserleri üzerinden tartışacağım.⁶ Bu iki müellif, Râzî'nin *el-Mülâhhas*'ının alımlamasının en erken safhasını temsil etmektedir. On üçüncü yüzyılda Şihâbeddin Sühreverdî'nin 'işrâkî' felsefesi, İbn Sînâ'nın öğretilerine hala tam olarak açıklığa kavuşturulmamış şekliyle bir alternatif olarak çıkmıştır. Ebherî'yi iyi tanımlanmış bir geleneğe entelektüel intisap anlamında İşrâkî geleneğin bir temsilcisi olarak kesin biçimde nitelermesek de Ebherî'nin tartışmasının, Sühreverdî'nin eserlerine aşinalığı göze çarpmakta ve kısmen onun argümanlarından etkilenmiş olduğu görülmektedir. Sühreverdî'nin görüşleri ile Râzî'nin sunumu arasındaki (İbn Sînâ'nın eserlerindeki orijinal anlatımdan çok daha fazla olan) bu etkileşim, ontolojik ve epistemolojik kompleks bir tartışmayı detaylandırmak üzere Ebherî'yi ve Kâtibî'yi harekete geçirmektedir.

Râzî ve İbn Sînâ'nın Ontolojisi: Müşâreketü'l-Vücûd Hakkındaki Tartışma

Râzî'nin *el-Mülâhhas*'ta İbn Sînâ ontolojisine karşı tavrının en önemli özelliklerinden biri 'zihnî varlık' kavramını reddetmesidir.⁷ Ayrıca varlığın bütün mevcudat tarafından paylaşılan bir şey olduğunu ileri sürmektedir (bkz. metin I, vr.2; § 1). Bu hem mümkün varlıklarda hem de Zorunlu Varlık'ta varlığın mahiyete eklenmiş (*zâid*) olmasını gerektirmektedir (bkz. metin I, vr.3 ve metin I, vr.4; § 2 ve § 3, *el-Mülâhhas* metni Zorunlu Varlık hakkında burada çevrilmeyen daha fazla argüman içermektedir). Râzî'ye göre, varlık ve mahiyet arasındaki ilişki hakkında, sadece iki mümkün teori tutarlı olarak nitelenebilir: (1) 'Varlık'ın 'mahiyet'e eklenmiş (*zâid*) olduğunu varsayanlar, varlığın ortak (*müşterek*) olduğunu varsaymaktadır – Râzî bu görüşü savunur; halbuki (2) varlık ve mahiyetin özdeş olduğunu savunanlar, varlığın mevcudat arasında ortak olmadığını varsaymalıdır. Böyledir çünkü – onun akıl yürütmesine göre- varlık ve

⁵ Bunun hakkında bkz. benim "Dissolving the Unity", muhtelif yerlerde.

⁶ Bu çalışmada işaret edilen Ebherî'nin eserleri şunlardır: *Keşfü'l-hakâik* Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752, s. 1-212; *Marâsıdu'l-makâsıd* İstanbul, Serez nr. 1963; *Müntehâ'l-efkâr fi ibâneti'l-esrâr* Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752, s. 213-358; *R. el-Mesâil* İstanbul, Ragıp Paşa nr. 1461. Kâtibî'nin yazıları arasında *Câmi'u'd-dekâ'ik* zikredilmelidir: Kâtibî Kazvî, Ali b. Ömer Necmeddin, *Câmi'u'd-dekâ'ik* Paris, Bibliothèque Nationale nr. 2370.

⁷ Râzî'nin bazı argümanlarının bir müzakeresi için bkz. benim "Knowledge by Presence".

mahiyetin özdeşliği ile varlığın ortak olduğunun birlikte varsayılması, mevcudatın birbirinden farklılaşabilmesini imkânsız kılacaktır: Varlığa özdeş olarak mahiyetin de ortak olması gerekecektir.

İslâm'ın rasyonel teolojisinde (*kelâm*) ma'dum nesnelere ilişkin önceki teoriler, bu tartışmanın yerleşeceği ek bir bağlam sağladıkları halde, Râzî'nin argümanlarının çerçevesini İbn Sînâcî kavramlar oluşturmaktadır. Râzî, İbn Sînâ'nın 'varlık' ve 'mahiyet' kavramları arasında kurduğu ilişkiyi, ilâhî sıfatlar teorisi analizinde de kullandığı bir terminolojiyle yorumlamaktadır. Râzî'nin *müşâreketü'l-vücûd* mefhumu şundan çok etkilenmiştir: 'Varlık'ı bir yükleme çerçevesi içerisinde tarif etmek için İbn Sînâcî varlık-mahiyet ayrımını kullanan Râzî'nin varlığın müşterek [ortak] olduğu anlayışı, varlığın teşkîkini [kademeli oluşunu] içermemektedir. *Müşâreketü'l-vücûd* varlığın eşadlı oluşuyla (homonymy) bir tutulamaz.

Râzî'nin öne sürdüğü argümanlar sonraki gelenekte de egemen olmuştur. Ancak diğer müellifler, şeylerin varlığını 'zihinde' ve 'hâricî gerçeklikte' şeklinde ayırarak daha farklılaşmış argümentatif stratejiler kullanmaktadır. Râzî'nin varlık ve mahiyetin sadece mümkün varlıklarda değil aynı zamanda Zorunlu Varlık'ta da ayırık olması gerektiğine dair görüşü, sonraki alımlanması esnasında hiçbir etkiye sahip olamamıştır. Üstelik, Râzî'nin bu analizinin alımlanmasının henüz en erken safhasında, Ebherî 'zihnî varlık'ı kabul etmeye dönmektedir. O zihinsel yapıların ontolojik statüsüne ilişkin Sühreverdî'nin görüşlerini entegre ederek, ayrıntılı bir kavramsal çerçeve tesis etmektedir. Yine de Ebherî – varlık ve mahiyet ilişkisine dair görüşlerin bir sınıflandırmasını önerdiği zaman – daha incelikli kavramsal ve terminolojik düşüncelere dikkat etmeyen ilk müelliftir. O, Râzî'nin şemasından alınmış olan ve Osmanlı dönemine kadar sonraki felsefî ve kelâmî gelenekte izlenen bir model oluşturur. Aşağıdaki tablolar, Ebherî'nin ve bir on üçüncü yüzyıl kelâm müellifi olan Şemseddin Semerkandî'nin konuyla alakalı görüşleri nasıl tarif ettiklerini göstermektedir. Tartışacağım üzere felsefî görüşler, kelâmî ekollerin özellikle de Eş'arî ve Mu'tezile'nin ontolojik görüşlerinin bir yorumuyla etkileşmektedir.

Müşâreketü'l-vücûd mefhumu ile varlık-mahiyet ayrımı arasındaki irtibat, sonraki müelliflerin ontolojik izahlarında da baskınlığını sürdürmektedir. *Müşâreketü'l-vücûd* tartışmasının yer aldığı bir diğer bağlam, 'varlık'ın hem bizâtihî mümkün hem de bizâtihî zorunlu varlıkları kapsayıp kapsamadığı – başka bir deyişle, Tanrı'yı 'mevcut' olarak niteleyip niteleyemeyeceğimiz veya daha doğrusu O'nun varlığın ötesinde durup durmadığıdır.

Tablo 1: Ebherî'nin tanımladığı görüşler: ^{a)}

^{a)} Eş'arî ve Mu'tezile için bkz. not 15-20'de alıntılanan *R. el-Mesâil*; Râzî ve İbn Sînâ için bkz. metin II, 1.3 [E] (§13); Sühreverdî için bkz. metin II, 1.3 [D] (§12); Ebherî için *Keşfü'l-hakâ'ik*'ta bkz. metin II, 1.3 [E] (§12), *Mühtehâ'l-efkâr* için bkz. metin III, 1.1, b.2 (§17).

	varlık ve mahiyet mümkün varlıklarda özdeşdir	varlık ve mahiyet zorunlu varlıkta özdeşdir	zihnî varlık sabittir	varlık müşterektir
Râzî	-	-	-	+
İbn Sînâ <i>Keşfü'l-hakâ'ik</i> 'ta Ebherî	-	+	+	+
<i>Müntehâ'l-efkâr</i> 'da Ebherî Sühreverdî (Ebherî'nin alıntılıdığına göre) Ebu'l-Hasan el-Eş'arî	+	+	(+) 'varlık zihinsel bir yapıdır'	'zihinsel bir yapı olarak varlık, zihindeki şeyler arasında müşterektir'
'Mu'tezile'	-			

Tablo 2: Şemseddin Semerkandî'nin tanımladığı görüşler: ^{a)}

	varlık ve mahiyet mümkün varlıklarda özdeşdir	varlık ve mahiyet zorunlu varlıkta özdeşdir	zihnî varlık sabittir	varlık müşterektir

^{a)} bkz. Semerkandî, *el-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 72-82. Semerkandî'nin *el-Sahâifü'l-İlâhiyye*'si, kendi devrinin Sünnî dünyada en etkili ve kapsamlı kelâmî eseri olan İcî'nin *K. el-Mevâkıf*'ını etkilemiştir. Semerkandî hakkında bkz. El' de "al-Samarqandî" ve benim *Philosophical and Theological Summae*, s. 379-424 (XIV. Bölüm, *Shams al-Dîn al-Samarqandî and 13th-century kalâm*).

muḥakkikûn (şeyleri tahkik edenler)	-	-	+	+
felsefeciler	-	+	['sonra- kilerden bazıları zihnî varlığı redde- der']	-
el-Eş'arî Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (Mu'tezilî bir kelâmcı)	+	+		-

Râzî'nin Ayrımlar Matrisini Çözümleme

Râzî'nin kurduğu matrise itiraz etmek, sonraki müelliflerin daha ince işlenmiş kavramsal bir çerçeve geliştirmeleri için önemli bir motivasyon olmaya devam etmiştir. Yukarıda gösterildiği üzere bu bağlamda atılan en büyük ilk adım, Esîrüddîn Ebherî ile Kâtibî Kazvî'nin Sühreverdî felsefesini alımlamasıdır. Bu iki müellifin eserlerinden ilgili pasajların analizi, Sühreverdî'yle bağlantılı argümanların etkisi altında kalan Ebherî'nin (*Keşfü'l-hakâik*'ta açıkladığı) önceki görüşlerini değiştirdiğini ortaya çıkarmaktadır. [Bu değişim, Ebherî'nin] öğrencisi Kâtibî Kazvî tarafından da devam ettirilen bir eğilimdir.

Ebherî'nin burada tanıtılan eserleri arasında muhtemelen en erkeni olan *Keşf*'te Ebherî, Râzî'nin ontolojisinin iki özelliğini kabul etmez fakat onların yerine 'İbn Sînâcî' görüşü tercih eder: Ebherî zihnî varlığı onaylamakta ve Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyetin aynı olduğunu kabul etmektedir. (bkz. metin II, 1.3 [E]; §13). Onun *müşâreketü'l-vücûd* ve varlığın mahiyete eklenmiş (*zâid*) olduğu tartışması, Râzî'nin argüman dizisini takip etmektedir. Mümkün varlıklarda mahiyet ve varlık tartışmasının sonunda Ebherî, varlık-mahiyet ayrışmasının sonsuz farz edilen varlıklar serisini gerektireceğini [savunan] Sühreverdî'nin argümanını aktarmaktadır (bkz. metin II, 1.3 [D]; §12 ve metin II, 1.3 [E]; §13). Ebherî, Sühreverdî'nin bu argümanını *Keşf*'te reddetmesine rağmen *Müntehâ*'da bu görüşü benimsemektedir (bunun hakkında aşağı bkz.; bkz. metin III, 1.1, b. 2; §§ 17-18).

Râzî'nin *el-Mülâhhas*'ının ontolojik sistemi ile Ebherî'nin *Keşf*'i arasındaki temel farklılıklar, Ebherî'nin İbn Sînâcî görüşe dönmesinden kaynaklanan argümanları tartışmasında görünmektedir. Buna rağmen *el-Mülâhhas*'ın anlatımının temel yapısını muhafaza etmektedir. Ebherî 'zihnî varlık' kavramı için imkânsız

varlıkları tasavvur etmenin imkânına dayanan argümanlar ileri sürmektedir.⁸ Bu argümanlar Râzî tarafından reddedilmesine rağmen kısmen bilinmekte ve tartışılmaktaydı.⁹

Mümkün varlıklarda ve Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ilişkileri, yeni argümanların geliştirildiği ve denendiği iki farklı bağlam inşa etmektedir. Özellikle *Keşf*, Zorunlu Varlık tasavvuruna karşı, sonradan Ebherî tarafından çürütülen, sekiz itiraz içermektedir (bkz. metin II, L3 [A] ve [B]; §§ 7-9). (Hipotetik olmasına rağmen) bu itiraz serisi, bildiğim kadarıyla İbn Sînâ'nın teolojik ontolojisinin Arap-İslâm felsefesinde alımlanmasında yegâne istisna olarak, Zorunlu Varlık'ın varlığına karşı çıkmaya çok yakınlaşmaktadır. Bu argümanların çoğu, somut varlıkların bazılarının bizâtihi zorunluyken diğerlerinin bizâtihi mümkün olduğu varsayıldığında 'varlık'ın bu somut varlıklarda nasıl örneklenebileceği problemi merkezinde toplanmaktadır. Ebherî bu itirazları çürütmeyi, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına dair 'ontolojik' kanıtını geliştiren bir argümanla tamamlamaktadır (bkz. metin II, 1.3 [C]; §10, bu kanıtın diğer versiyonları burada tercüme edilmedi).¹⁰ Bu argüman Ebherî ve Kâtibî'nin sonraki yazılarında daha da geliştirilmiştir. Bu konu hakkında Kâtibî'nin Nasîruddîn Tûsî'yle mektuplaşması, sonraki gelenekte büyük bir önem kazanmıştır.¹¹ Burada *Keşf* ten tercüme edilen İbn Sînâ'nın 'ontolojik' kanıtına dayanan pasajında Ebherî, 'mümkün varlıkların toplamı' ile 'bizâtihi zorunlu' olanı tefrik etmektedir. Ebherî'nin *Keşf* teki yorumları, İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtını (filozofların kanıtını) anlamada Râzî'nin bu kanıtı itirazından etkilendiğini göstermektedir. İlerde duyacağımız üzere, Râzî'nin itirazı, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyet hüviyetine itirazıyla da bağlantılıdır (bkz. metin II, 1.3 [C]; §11).

Ebherî'nin sonraki eserlerinde, Sühreverdî'nin varlık-mahiyet ayırımına eleştirisinin etkisi ve zihnî yapıların varlığını inşa etmede zihnî faaliyetin önemi hakkındaki ısrarı ivme kazanmaktadır (bu eserlerden *Müntehâ'l-efkâr* (Fikirlerin Nihai Gayesi) ve *K. Şükûk* (Şüpheler Kitabı) burada tercüme edilen metinler arasındadır). Bu gelişme, Ebherî ve Kâtibî'nin Sühreverdî terminolojisini benimsemelerinden ziyade Râzî tarafından çizilen keskin ayrımları yıkmaya hazır olmaları itibarıyla terminoloji düzeyinde kendini göstermektedir. Fakat Sühreverdî'nin etkisinden başka, Râzî tarafından reddedildikten sonra 'İbn Sînâcî' 'zihnî varlık' kavramına dönerek hem Ebherî hem de Kâtibî zihnî varlık inşasında bu kavramın çağdaş eleştirisi tartışmasıyla birleşen daha karmaşık teoriler sunmaya zorlanmışlardır.

Ebherî ve Kâtibî, konuyla ilgili argümanları en çok mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında tartışmaktadırlar. Çünkü onlara göre -Zorunlu Varlık

⁸ Mesela bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik, fi isbatî'l-vücûdi'l-zihni*, s. 110-11 (burada tercüme edilmedi).

⁹ Bkz. Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-Hikme*, vr. 78^b, 17-79^a, 21.

¹⁰ İbn Sînâ'nın 'ontolojik' kanıtı ve 13. yüzyıldaki algısı için bkz. Mayer, Burhan al-Siddiqin.

¹¹ Bu mektuplaşma *Mutârahât felsefiyye beyne Nasîreddîn et-Tûsî ve Necmeddîn el-Kâtibî* başlığıyla düzenlenmiştir.

dışındaki- mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet tamamen özdeş değildir. Sühreverdî'yi takip ederek, dış dünyadaki varlıkta bir hüviyetin, zihinde bir farklılıkla birlikte olabileceğine işaret etmektedirler. *Keşfü'l-hakâ'ik* ve *Merâsîdu'l-makâsîd* (Niyetleri Gözlem Yerleri) (burada tercüme edilmedi, krş. not 16) Râzî'nin varlık-mahiyet ilişkisi hakkındaki görüşünü Sühreverdî'nin eleştirmesine aşınadılar, fakat onu takip etmemektedirler. Benzer şekilde *K. Şükûk* Râzî'nin görüşüne karşı itirazları nakletmektedir. Fakat bir bütün olarak *K. Şükûk*, *el-Mûlahhas*'taki itirazlara hasredildiği için *K. Şükûk*'taki eleştirinin, Ebherî'nin eseri yazdığı andaki kendi felsefî duruşunu mu yansıttığını yoksa kitabın bütününün eleştirel bakış açısından kaynaklanan argümanlar mı olduğunu yeterli güvenilirlikle tespit etmek kolay değildir. Fakat *Müntehâ'l-efkâr*, 'Varlık Hakkında' ve 'Mahiyet Hakkında' olan bölümlerinde Sühreverdî'nin argümanlarını kabul etmektedir. *Keşfü'l-hakâ'ik*'ta Ebherî bu argümanları nakletmiş ve reddetmiştir. Şimdi, *Müntehâ'l-efkâr*'da onları benimsemektedir (bkz. metin III, l. 1, b. 1-2; §§ 15-18). Bu yaklaşım *Câmi'u'd-dekâ'ik*'te (İncelikleri Toplayan) Kâtibî tarafından da benimsenmiştir (bkz. metin V, vr.2; §§ 20-21).

Bir problem de Ebherî'nin Râzî modelini takip etmediği eserlerindeki duruşunun değerlendirilmesidir. Bu eserler ve özellikle de 628/9 H. (1228/9 AD) yıllarında Kâtibî'nin istinsah ettiği ve Ebherî'yle çalıştığı Köprülü nr. 1618'deki dört eseri varlık-mahiyet ilişkisine dair karşılaştırılabilir hiçbir tartışma içermemektedir.¹² Bu eserlerde 'küllî' ve 'cüzî' tartışması, bir ölçüde varlık-mahiyet ilişkisi tartışmasının yerine geçmiş gibi görünmektedir. Bu dört eserin bazı pasajlarında, Sühreverdîci argümanların etkisi başka bağlamlarda ortaya çıkmaktadır.¹³ Bu yüzden, Râzîci modeli takip ederek varlık-mahiyet ayrımı tartışmasına bu eserlerde yer vermemesini, Ebherî'nin kendisini Râzî'nin görüşünden bağımsızlaştırmasının bir sonucu olarak varsayma eğilimindeyim. Bu aynı zamanda Kâtibî'nin Sühreverdî'nin eleştirisine aşinalığıyla ve *Câmi'u'd-dekâ'ik*'te Sühreverdî'nin görüşünü kabul edip detaylandırmasıyla da uyumlu olacaktır (bkz. metin V, vr.2; §§ 20-21). Bir argümanın bu satırını sessizce takip ederek, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinde ve Kâtibî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ında (burada çevrilmedi fakat çok meşhur bir külliyat) da varlık-mahiyet ayrımı tartışmasının yokluğunun, *el-Mûlahhas*'ın pozisyonundan giderek uzaklaşmalarıyla açıklanması gerektiği iddia edilebilir. Bu, *Hikmetü'l-'ayn*'daki tartışmanın birçok özelliği, *el-Mûlahhas*'ın hemen ardından onu izlemesine rağmen böyle olacaktır. Ebherî'nin 'zihnî varlık'ın inşasına dair görüşünün ve varlık-mahiyet ilişkisini analizinin kronolojik gelişiminin daha ileri bir izahı ve daha kesin bir idraki, onun külliler teorisinin bir değerlendirmesinden beklenmelidir. Ebherî'nin külliler teorisi sadece *İlâhiyyât* bağlamında değil, aynı zamanda mantıksal yazılarında da tartışılmıştır.

¹² Yazmada yer alan bu eserler *Beyânü'l-esrâr*, *Telhisü'l-hakâ'ik*, *Kitâbü'l-metâli*, *Zübdetü'l-hakâ'ik*, başlıklarını taşımaktadırlar. Köprülü nr. 1618 bu eserlerinin her birinin sonunda Ebherî'nin Kâtibî için eliyle imzaladığı okuma sertifikasını içermektedir.

¹³ Örneğin Tanrı'nın tikelleri bilmesi tartışmasında da durum böyledir: *Beyânü'l-esrâr*'da ve *Zübdetü'l-esrâr*'da Ebherî, Sühreverdîci argümanlara yakınlık göstermektedir. Belli başlı Sühreverdîci argümanlar hakkında bkz. benim "Knowledge by Presence".

Keşfü'l-hakâik'te açıkça Sühreverdî'nin *K. Telvîhât*'ından yaptığı alıntılar ve *Müntehâ'l-efkâr*'da onları kabul etmesi, Ebherî ile Sühreverdî arasında yakın bir metinsel bağ tesis etmektedir. Bilhassa *Keşf*'teki sonuç yorumu, Ebherî'nin referanslarının temel taşlarının İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Sühreverdî'nin görüşleri olduğunu göstermektedir. *Keşf*'te açıkça İbn Sînâ'nın yanındadır. (bkz. metin II, 1. 3 [E]; §14).

Felsefî Görüşler ve Kelâmî Mensubiyetler

Bununla birlikte, felsefî argümanların ayrıntılı işlenmesini değerlendirmek için hâricî faktörler de dikkate alınmalıdır. En önemli problem, bu argümanların teolojik görüşlerle nasıl irtibatlı olduğudur. Birçok eserin kronolojik sırasına dair bir miktar kesin bilgiye sahip olduğumuzda, bir müellifin düşüncesindeki bir gelişmeyi yansıtan şeyin çeşitli eserlerinde savunduğu görüşler arasındaki farklar olup olmadığını veya değişen şartların ve adetlerin (yani eserin teolojik veya felsefî bağlama ait olup olmadığı) müellifin yorumunu etkileyip etkilemediğini tespit etmek genellikle kolay değildir.

Ebherî'nin *Merâsîdü'l-makâsîd* ve *R. el-Mesâil* örneği, Ebherî'nin Sühreverdîci argümanları adaptasyonunun daha karmaşık entelektüel ilişkiler bağlamında nasıl yer aldığını gösterebilir. Bu yüzden *Merâsîdü'l-makâsîd*, 'metafizikçi [filozofun] temel kuralları'na karşı 'tabiatçı filozofların' - şimdiye kadar bilinen bireysel yazarlarla ilişkili olarak nitelenemeyen grupların - argümanlarından biri olarak dışsal gerçeklikte varlık ve mahiyetin özdeşliğini savunan argümanları tasvir etmektedir. Muhtemelen bu daha ziyade zikredilen disipline işaret etmektedir.¹⁴ Tartışmada felsefî ilişkilere ek olarak kelâmî ekollere, özellikle de birbirine muhalif olan Eş'arîler ve Mu'tezilîlere, değinilmektedir. Bu nedenle *R. el-Mesâil*'de Ebherî, varlık ve mahiyetin özdeş olduğu görüşünü Eş'arî ekolünün kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 935 civarı) görüşü olarak tasvir etmektedir. Bu yorum, Ebherî için İbn Sînâci felsefenin çağdaş yorumununun Sühreverdî tarafından yapılan eleştirisiyle kendi felsefî yorumunu birleştirmesi noktasında önemli bir motivasyon teşkil etmiş olabilir. Kendi ontolojik görüşünü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşü olarak tasvir etmekte ve *el-Mülâhhas*'ta (Eş'arî) Fahreddin Râzî tarafından ortaya konan ontolojik görüşle tesadüfen aynı olan Mu'tezilî bir görüşün tam karşısına koymaktadır. Bu yüzden Ebherî, İbn Sînâci görüşleri yorumlamasını Sühreverdî'nin argümanlarının prizmasından sunmaktadır. Râzî'nin ontolojisinden sapmasını 'felsefî' bir görüş ile kelâmî bir görüş arasındaki bir antagonizm olarak değil, Mu'tezile'ye karşı Sünnî Eş'arîlerin öğretilerine bir dönüş olarak sunmaktadır.

Bu durum Ebherî'nin bazı felsefî eserlerinde (*Müntehâ'l-efkâr*'daki gibi) tasvir edilen görüşe özdeş olan görüşlere atıf yapan *Merâsîdü'l-makâsîd*'daki ilgili meselelere giriş ifadelerinde görülebilir. Bu yüzden, ikinci meselenin başlangıcında

¹⁴ *Merâsîdü'l-Makâsîd* vr. 33b: 'el-mersadü'l-hâmis [...] yahteve ale'l-i'tirâzât elleti yukdah bihâ min ciheti'l-hükemâi't-tabî'yyîn 'alâ kavâ'idî'l-ilâhî'.

Ebherî:

İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî her mümkün varlığın varlığının dışsal mahiyetine özdeş olduğunu öğretmektedir. Mu'tezile ise varlığın dışsal mahiyete eklenmiş olduğunu söylemektedir.¹⁵

Benzer bir tarzda Ebherî 'zihnî varlık' varsayımını, 'mevcut olmayan şey bir şey değildir' – aksi takdirde mahiyetlerin dışsal gerçeklikte kendilerine sonradan eklenecek varlıkla sürekli beraber olmaları gerekirdi - şeklindeki Eş'arî görüşünü destekleyen [bir varsayım] olarak tanımlamaktadır.¹⁶ Ayrıca Ebherî, Tanrı'da bir varlık ve mahiyet özdeşliği varsayımının Eş'arî'nin görüşü olduğuna işaret etmektedir.¹⁷ İbn Sînâ'dan önceki müelliflerin –özellikle de mütekellimlerin görüşlerinin yorumuna İbn Sînâcı terminoloji ve analitik kategorileri uygulamak, on üçüncü yüzyılda kelâmî ve felsefî görüşlerin alışımının meydana gelmesine ilişkin tipik bir anakronizmdir.

Bu ontolojik problemler bağlamında gördüğümüz üzere Ebherî, Eş'arî görüşü yorumlamak için ve Mu'tezilî olarak nitelediği görüşlerden kendini uzaklaştırmak için İbn Sînâcı görüşleri kullanmaktadır. Ebherî, Eş'arî görüş ve argümanları (sonraki) felsefî eserlerinde açıklananlara kısmen özdeş olarak görmektedir.

Ebherî'nin eserlerindeki entelektüel ilişkilerin değerlendirmesiyle alakalı durumun karmaşıklığı, çok benzer başka bir durumla aydınlatılabilir. Bu da filozoflar ve kelâmcılar arasında hayli tartışılmış bir problemdir: Atomizm mi hilomorfizm mi fiziksel gerçekliğin altında yatan temel ontolojik açıklama olarak kabul edilmelidir? Genellikle atomizm, (Aristotelesçi) hilomorfizme karşı çıkan *mütekellimûn* görüşü olarak tanımlanmaktadır. R. Mesâ'il'in 'Atom hakkında'ki 11. meselesi, önce atomizmi savunan argümanları, sonra da karşı çıkanları ortaya koymaktadır. Daha sonra, Ebherî anti-atomcu argümanları sıralamasını şu ifadeyle sonlandırmaktadır:

Bu mesele haklı olarak duraksamaya (*yestehukku't-tevakkuf* fihâ*) – veya bu yönler yüzünden atomun olumsuzlanması gerektiğini kabul etmeye neden olmaktadır.¹⁸

Burada Ebherî, atomizme karşı argümanları kabul etmeye hazır durmaktadır ve atomizm lehinde ve aleyhinde olan görüşler arasındaki karşıtlığı *mütekellimûn* ve filozoflar arasındaki bir antagonizm olarak tarif etmemektedir. Buna rağmen, sonraki 12. meselede hilomorfizmi reddetmeyi tercih eder gibi görünmektedir. En

¹⁵ Ebherî, R. el-Mesâ'il, vr. 366^a, 2-4.

¹⁶ Bkz. mesele (3) *fi enne'l-ma'dûm leyse bi-şey'* (madum bir şey değildir) meselesi, R. el-Mesâ'il, vr. 366^b, 15 – 367^b, 5. Bu 13. yüzyıl sonlarındaki kelâmı İbn Sînâlaşan Eş'arîliğin standart yorumlarına tamamen zıt yönde işlemektedir.

¹⁷ Bkz. mes'ele (5) *fi enne vücudu'l-Bârî nefis hakikatihî* (yaratıcının varlığı öz-mahiyetiyle özdeşdir), R. el-Mesâ'il, vr. 368^b, 11 ff.

* Makalenin aslında yanlışlıkla *tekavvuf* şeklinde yazılmıştır (çevirmen notu).

¹⁸ Ebherî, R. Mesâ'il, vr. 373^b, 14-15.

azından, meselenin başlığı olan 'Hilomorfizmi reddetme hakkında' bunu önermektedir. Ancak Ebherî felsefî eserlerinde bilakis hilomorfizmi savunmaktadır.¹⁹ Hilomorfizmle filozofları (*felâsife*) bağdaştırmakta ve *mütekkelimûna* hilomorfizmin reddini atfetmektedir. Ebherî meselenin sonunda şüphelerini ve tereddütlerini tekrar şöyle ifade etmektedir:

Bu mesele de haklı olarak şüphe etmeye neden olmaktadır, çünkü argümanlar bir diğerini sekteye uğratmaktadır (*li-te'âruzu'l-edille*). Tek yol gösterici Allah'tır.²⁰

Zihnî yapıların ontolojik statüsü problemi ile atomizm ve hilomorfizm arasındaki antagonizm, filozoflar ve kelâmcılar arasında tartışılan 'klasik' meseleleri temsil etmektedir. On üçüncü yüzyıl itibarıyla bu problemler yüzyıllarca süren uzun bir tarihe sahip olurken, konuyla ilişkili temel ontolojik varsayımlara dokunan bir başka tartışma dizisi sadece o zamanda meydana çıkmaya başlamaktadır. Bu meseleler bireyleşme (*teşahhus*) ve somutlaşmanın (*ta'ayyün*) nasıl meydana geldiğini merkeze almaktadır. Zihnî ve haricî varlık arasındaki İbn Sînâcî ayırım, bireyleşme ve somutlaşma tasavvuru için (cismânî) maddenin oynadığı rolü değiştirmektedir. Bu ise sonraki müelliflerde çok karmaşık tartışmalara neden olmaktadır. Örneğin, kavramlar olarak tarif edilen (ve bu yüzden de zihinde var olan somut varlıklar olarak düşünülen) zihinsel soyutlamaların ontolojik statüsüne ve onların hem hâricî hem de zihnî gerçeklikteki diğer somut varlıklarla ilişkisine dair tartışmalar, *Makâsıdu'l-makâsıd*'ında Sa'deddîn Teftâzânî (ö.1390) gibi sonraki müellifleri son derece karmaşık detaylı şerhler için harekete geçirmektedir. İslâm 'misticizm'iyile genel anlamda bağlantılı ontolojik geleneklerle olan etkileşimler de bu bağlamda düşünülmelidir. Bu, Şihâbeddîn Sühreverdî'yle ilişkili geleneğe ek olarak İbn Arabî'ye giden geleneği de içermektedir. Burada tercüme edilen metinlerde, bu geleneğin bazı unsurları Tanrı'nın Bizâtihi Zorunlu Varlık olarak mümkün varlıkların örneklemeleriyle nasıl ilgili olduğu tartışmalarında ele alınmaktadır.

İlgili metinlerin şimdiye kadar sadece çok az bir kısmı yayınlanmıştır ve oldukça kompleks bu belgelerin sadece birkaç güvenilir tercümesi bulunmaktadır. Zaten bu materyalden tartışmanın terminoloji seviyesine de akseden bir karmaşıklık düzeyine ulaştığı fark edilebilmektedir. Buradaki tercümede seçilen ve sunulan metinler, bu tartışmanın bazı özelliklerini on üçüncü yüzyılın Arapça metinleriyle belgelemeye hizmet edebilir. Seçilen metinler, Zorunlu Varlık'a dair 'ontolojik' kanıtların bazı yönlerini de dâhil ederek *müşâreketü'l-vücûd* tartışması ve onun varlık-mahiyet ayrımıyla ilişkisi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin *el-Mûlahhas fi'l-hikme*'si (Metin I) sonraki müelliflerin tartışmalarının başlangıç-noktasını oluşturmaktadır. Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'ı ve *Münteha'l-efkâr*'ı önemli misallerdir (Metin II ve III). Ebherî'nin *K. Şükûk*'u (Metin IV) onun *el-Mûlahhas fi'l-hikme*'yi nasıl yakından çalıştığını belgelemektedir. Kâtibî'nin *Câmiu'd-dekâik*'ı (Metin V) Ebherî'nin argümanlarını, öğrencisi Katibî Kazvî'nin nasıl devam ettirdiğini ve incelediğini göstermektedir.

¹⁹ *Keşfü'l-hakâik* için bkz. örneğin fizik bölümünün birinci kitabı, s. 169-73.

²⁰ Ebherî, *R. Mesâil*, fol. 375r, 13-14.

Temel Metinler – Tercümelere

(I) Fahreddin er-Râzî, *el-Mülâhhas fi'l-hikme* (Berlin, Staatsbibliothek Or. Oct. nr. 629):

(§1) İkinci fasıl: Varlığın ortak olmasının (*fi enne'l-vücûd müşterek*) iki sebebi:

1. vecih: Eğer mümkün bir şeyin bir nedeni olduğunu bilirsek, bu nedenin var olduğu hakkında bir yargıya varırız. Onun [yani bu nedenin] 'zorunlu' mu 'mümkün' mü, 'cevher' mi 'araz' mı olduğuna dair şüphelerimiz (*tereddüd*) ilk yargımızı etkilemez. Sonra, 'onun zorunlu olduğuna' inandığımızda, bu inanç 'onun mümkün olduğu' inancımız tarafından ortadan kaldırılır. Eğer varlık bütün kısımlar arasında (*beyne cem'ül-eksâm*) ortak olmasaydı, bazı özel şeylere olan inanç ortadan kalktığında ('inde zevâl i'tikâd el-husûsiyyât) o da ortadan kalkardı, tıpkı her bir özel şey hakkındaki inancın başka bir özel şey hakkındaki inanç tarafından ortadan kaldırılması gibi.

2. vecih: Olumsuzlama (*selb*) mefhumu, olumsuzlama olması bakımından tek bir mefhumdur. Şayet onun karşılığı (*el-mukâbil lehû*) birçok mefhumla olumlama (*icâbât muhtelife'l-mefhûm*) olsaydı, kapsamlı sayım (*hasr*) yanlış olacaktı. Eğer onların birleşik bir mefhumu (*müttehîde'l-mefhûm*) varsa bu doğrudur.

(§2) Üçüncü fasıl: Mümkün varlıkların mahiyetlerine eklenmiş varlık hakkında (*fi enne'l-vücûd zâid 'alâ mâhiyyât el-mümkinât*):

Mesela siyahlığın (*sevâd*) varlığı ya kendisinin siyahlık oluşuyla özdeş (*nefs kevnîhi sevâden*) ya onun içinden (*dâhilen fihi*) ya da dışındandır (*hâricen 'anhu*). İlk iki imkân birkaç sebepten dolayı yanlıştır. Bu [sebeplerden] bazıları her ikisine [1. ve 2. imkâna], bazıları da sadece bir tanesine aittir.

Her ikisine de ait olanların iki yönü vardır:

1. vecih: Bir yedigenin –apaçık olduğu halde- dışsal varlığı hakkında ve – şayet zihnî varlık sabit olsaydı (*lev sebete*)- zihnî varlığı (*el-vücûd el-zihnî*) hakkında şüpheler olmasına rağmen ('inde's-şekk fi vücûdihî el-hâricî) [o yedigeni] akletmek (*ta'akkul*) mümkündür. (Onu hissetmeyi gerektirse bile o bunu hissetmenin bir parçası olarak meydana gelmeyi gerektirmez (*ve-in kâne lâzimen li-l-şu'ûr bihî lakinnehu gayr lâzim fi el-şu'ûr bihî*). Bu yüzden, yedigeni bilen bir kimse ('alime el-müsebba') onun zihnî varlığını inkar edebilir. Hakkında şüphe edilen şey, hakkında şüphe edilmeyen şeyle özdeş değildir (*el-meşkûk fihi leyse nefis gayr el-meşkûk fihi*) ve onun parçası (*dâhil fihi*) değildir.

Varlık hakkında şüphelenmek (*teşekkük fi'l-vücûd*): Eğer bununla kastedilen, varlığın varlığının sabit olması hakkında şüphelenmek (*teşekkük fi sübût el-vücûd li-l-vücûd*) ise: Bu imkansızdır çünkü 'yokluk' (*adem*) ve 'varlık', 'varlık'a yüklem yapılamaz. Eğer mahiyetin varlığının hâsıl olması hakkında şüphelenmek (*fi*

husûlihî li-l-mâhiyye) kastediliyorsa, söylediğimiz şey uygulanmalıdır.

2. vecih: Eğer siyahlığı varlıkla birlikte ele alırsak, bu şart altında o yokluğa elverişli (*kâbil*) değildir; ve tersi de doğrudur. Eğer 'varlık'a ve 'yokluk'a bakmaksızın ele alırsak, o halde her ikisine de elverişli olur. Bu yüzden onun her ikisine de elverişli olan hüviyeti, bu iki zıt koşuldan (*el-kaydeyn el-müte'ânideyn*) farklı (*mugâyir*) bir şeydir.

(§3) Şimdi özel [yönler]:

1. vecih: Varlığın mahiyete özdeş olmasını yanlışlayan şey: Eğer siyahlığın (*sevâd*) varlığı onun siyahlık oluşuna özdeş olsaydı, siyahlık-lığını (*sevâdiyye*) paylaşmadığı gibi beyazlık da onun varlığını paylaşmazdı.

2. vecih: Eğer biz 'cevher mevcuttur' deseydik, bu 'cevher cevherdir' demişiz gibi hiçbir bilgi taşımayan (*fi 'ademi'l-fâ'ide*) şeyle aynı seviyede olurdu.

1. vecih: Varlığın onun parçası olmasını yanlışlayan şey: Eğer durum böyle olsaydı, o [bütün] ortak zâtî şeylerin en geneli (*e'amm el-zâtiyyât el-müştereke*) olurdu. Zira o bir cins olurdu ve onun altındaki (*dâhil tahtehû*) türler (*envâ'*), mevcut farklılıklarla bir diğerinden ayırt edilirdi. Böylece cins, faslın tabiatının bir parçasını oluştururdu, diğer türlerden farklılaşmış olması da başka bir faslı gerektirirdi ve sonsuza kadar böyle giderdi. Fakat ayrımı belirleyen fasıl (*el-fasl el-mukassim*) var olması için bir nedene ('*ille*) sahiptir, bu yüzden varlık var olması için bir nedene sahip olacaktı. Dolayısıyla, -İbn Sînâ'nın söylediğine göre- varlık başka bir varlığa sahip olacaktı. O zaman, 'zorunlu'nun 'mümkün'den ayrışması, onu oluşturan bir fasılla olurdu ve bu nedenle 'zorunlu' birleşik olurdu. Varlık, kendi kapsadığı şeyleri (*el-umûr el-münderice fihi*) oluştururdu. Eğer bir mahalden bizzat bağımsız olsaydı, o bir cevher olurdu ve bir arazın parçası olurdu. O zaman araz, cevher olurdu. Bu ise saçmadır.

(II) Esîrüddîn Ebherî, *Keşfü'l-hakâ'ik fi tahrîri'd-dekâ'ik*, (Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752):

(§ 4) Birinci lâmi': [Varlığın] mevcudât arasında ortak olduğu hakkında.

Bu çeşitli yönlerden açıklanabilir:

1. vecih: Biz varlığın manasını bedihi olarak tasavvur ederiz ve her bir mevcut için onun doğru olduğuna hükmederiz (*neczem bi-sıdkihî*). Şayet tasavvur edilen bu şey (*el-mutasavver*) [mevcudat] arasında ortak olmasaydı, her biri için doğru olan hüküm (*el-cezm bi-sıdkihî*) imkânsız olurdu.²¹

2. vecih: Biz varlık ve yokluk mefhumunu bedihi olarak tasavvur ederiz ve ikincisi

²¹ *Li-stihâle yerine le-stehâle* okundu.

bir şey için yanlış olduğunda, birincisinin doğru olduğuyula hükmederiz. Şayet varlık, mevcudat arasında paylaşılan bir şey olmasaydı, ikincisinin bir şey için yanlış olmasından birincisinin o şey için doğru olduğuna aklın hükmetmesi (*el-cezm el-'akl bi-sıdk el-evvel 'aleyhi*) gerekmezdi. Çünkü o durumda her ikisinin de yanlış olma ihtimali vardır.

3. vecih: Bir şeyin a'yânda (somut varlıklar arasında) olduğu hükmü hasıl olduğunda, o şeyin varlığı hakkındaki hüküm hasıl olmuştur. Şayet varlığın iki mefhumu olsaydı, bir şeyin a'yânda olduğu hakikatiyle varlığın o şey için doğru olduğu sonucu çıkmazdı. Çünkü ['varlık'ın] diğer mefhumunun, onun a'yânda olduğu hakikatiyle hükmedildiğinde, onun için yanlış olma ihtimali vardır.

(§ 5) İkinci lâmi': Varlıkları mahiyetlerine eklenmiş (*zâ'id*) mümkünâtın varlıkları hakkındadır. Zira şayet eklenmiş olmasaydı, ya mahiyete özdeş ya da onun içinde olurdu.

Her iki ihtimal (*kısmân*) de batıldır. Birinci [seçenek] birkaç yönden dolayı [batıldır]:

1. vecih: Varlık bütün mevcudat arasında ortaktır, fakat hiçbir mümkün mahiyet öyle değildir.

2. vecih: Var olması şartıyla mümkün bir mahiyetin varlığı zorunludur, fakat kendi olması bakımından (*min haysü hiye hiye*) varlığı zorunlu değildir. Bu yüzden 'varlık şartıyla mahiyet', 'kendi olması bakımından mahiyet'ten farklıdır (*muğâyir*). Dolayısıyla 'varlık', 'kendi olması bakımından mahiyet'ten farklıdır (*muğâyir*).

3. vecih: Varlık şayet mümkün mahiyete özdeş olsaydı, mesela 'siyahlık mevcuttur' sözümüz 'siyahlık siyahlıktır' ve 'mevcut mevcuttur' ile aynı anlama gelirdi. Sonuç ²² yanlıştır, çünkü son iki [örneğin] doğru olduğuna hükmetmek, birincisi dışında sadece önermenin yapıldığı (*unvân el-kaziyye*) hakkındaki tasavvuru gerçekleştirir.

(§ 6) İkinci [seçenek] birkaç yönden dolayı [batıldır]:

Şayet varlık, mahiyetin parçası olsaydı, o halde mahiyet [a] eğer basit olsaydı, basit şeylerin bileşik olması gerekirdi. Bu saçmadır. [b] Eğer bileşik olsaydı, mahiyetin varlığı ona tekaddüm ederdi. Çünkü parçanın bütüne tekaddüm etmesi zorunludur.

Eğer şöyle denirse: "Şayet varlık mümkün mahiyete eklenmiş olsaydı, mahiyet doğasındaki bireysel hüviyetinin berisinde, belirginleşmiş varlıklar (*a'yân*) arasında bir hüviyete sahip olurdu. Sonra, onun mahalli kendisini bir varlığın öncelediği bir varlığa sahip olurdu ve mahiyet, var olmadan önce bir varlığa sahip

²² *Es-sânî* yerine *et-tâlî* okundu.

olurdu. Bu saçmadır. Çünkü eğer o eklenmiş olsaydı, varlığın mevcut olmayan bir şeyle kaim olması gerekirdi” – biz deriz ki: “Varlığın hüviyetinin mahallinin başka bir varlığı olduğu sonucunun çıkmasını kabul etmeyiz. Neden başka bir varlıkla değil de bizzat kendisiyle (*bi-nefsi zâtihâ*) kendisini öncelemesi mümkün değildir?” Varlığın mevcut olmayan bir şeyle kaim olmasının gerektirdiği şeyle ilgili iddiasına karşı biz deriz ki: “Bunu kabul etmeyiz. Onun gerektirdiği şey, mahiyet mevcutken varlığın mahiyetle kaim olmasıdır. Fakat onun varlığı ondan farklıdır.”

(§ 7) Üçüncü lâmi’: Bizâtihi Zorunlu’nun temellendirilmesi hakkında:

Eğer hiçbir varlık zati gereği zorunlu olmasaydı, varlık olmak bakımından varlığın tabiatı ya başka bir şeyden bizâtihi bağımsız olurdu ya da ona muhtaç olurdu. İkincisi imkânsızdır, çünkü eğer o [yani varlığın tabiatı] bizâtihi başka bir şeye muhtaç olsaydı bizâtihi mümkün olurdu. Kendisini varlıkla önceleyen bir nedene kaçınılmaz surette muhtaç olurdu. O zaman varlık onu [yani varlığın tabiatını] öncelemiş olurdu. Eğer o [yani varlığın tabiatı] varlığa özdeş olsaydı, bir şey onu öncelirdi. Bu saçmadır. Eğer o [yani varlığın tabiatı] özel bir varlık (*vücûd hâss*) olsaydı, belirginleşmiş bir varlık (*vücûd mu’ayyen*), varlığın tabiatını öncelirdi. Bu saçmadır. Birinci [seçenek] de saçmadır, çünkü eğer varlık bizâtihi başka bir şeye muhtaç olmasaydı ya onun için kendisiyle veya başka bir şeyle belirginleşmiş bir varlığı gerektirirdi ya da hiçbir şeyi gerektirmezdi. Birinci durumda, varlığın türü tek bir bireyle sınırlanırdı (*nev’ el-vücûd münhasır fi şahsihi*). İkinci durumda, eğer onlar bir neden tarafından nedenli olan iki şey değilse (çünkü o zaman tabiat başka bir şeye muhtaç değildir) tabiatın bütün varlıklardan ayrışabileceğinin mümkün olması gerekir. Bu saçmadır.

(§ 8) [A] Şöyle denebilir: “Birkaç nedenden dolayı hiçbir şey bizâtihi zorunlu değildir”:

(1) Eğer varlıklar arasında bazıları zorunlu olsaydı, varlığın tabiatı ya bizâtihi başka bir şeye muhtaç olmaz ya da muhtaç olurdu. Açıkladığın üzere ikincisi saçmadır. Birincisi de saçmadır, çünkü eğer varlık bizâtihi başka bir şeye muhtaç olsaydı, ya zati nedeniyle ya da başkası nedeniyle taayyün etmiş bir varlık gerekirdi ya da hiçbir şey gerekmezdi. Açıkladığın üzere birincisi saçmadır. İkincisi de saçmadır. Aksi takdirde, varlığın tabiatının bu varlıklardan her ikisinden de ayrışmasının mümkün olması gerekirdi. Bu saçmadır.

(2) Eğer varlıklar arasında birisi zorunlu olsaydı, onun taayyün etmesi ya varlığın tabiatı nedeniyle olurdu ya da öyle olmazdı. Birincisi saçmadır; aksi takdirde varlığın türleri, tek bir bireyle sınırlanırdı ve böylece varlık paylaşılmazdı. Bu saçmadır. İkincisi de saçmadır; aksi takdirde Zorunlu Varlık’ın taayyün etmesi için başkasına muhtaç olması gerekirdi. Bu saçmadır.

(3) Eğer muayyen varlık bizâtihi zorunlu olsaydı, onun taayyünü ya ‘varlığa ilişkin bir şey’ ya da ‘yokluğa ilişkin bir şey’ (*vücûdiyyen ev ‘ademiyyen*) olurdu. İkincisi saçmadır, çünkü taayyün muayyenin bir parçasıdır ve muayyen mevcuttur,

dolayısıyla onun parçası da mevcuttur. Birincisi saçmadır çünkü eğer o 'varlığa ilişkin bir şey' olsaydı onu önceleyen bir neden yüzünden böyle olurdu. Eğer bu neden, bu varlığın kendisi olsaydı, onun taayyününden önce muayyen olurdu. Eğer başka bir şey olsaydı, bizâtihi zorunlu taayyün etmesinde başka bir şeye muhtaç olurdu. Bu saçmadır.

(4) Eğer muayyen varlık bizâtihi zorunlu olsaydı, o halde 'varlık olması bakımından varlık' ya zatı gereği başka bir şeye muhtaç olurdu ya da olmazdı. İkincisi saçmadır; aksi takdirde hiçbir ihtiyaç yerine gelmezdi ki mümkün varlıkların varlığı muhtaç olmazdı. Bu saçmadır. Birincisi saçmadır, çünkü yoksa bizâtihi zorunlu mahiyeti gereği 'muhtaç' olurdu. Bu saçmadır.

(5) Varlık olması bakımından varlık ya bir mahiyete bağlı olmayı gerektirir ya bağlı olmamayı gerektirir ya da her ikisini de gerektirmez. İkincisi saçmadır; aksi takdirde mümkün varlıkların varlığı, kendi mahiyetlerine bağlı olmayacaktı. Bu saçmadır. Üçüncüsü saçmadır; aksi takdirde hem 'bağlantı' hem de 'başka şeylerden soyutlanmış olma' (*mukârene ve tecerrüd*) bir neden yüzünden olacaktı ve böylece bizâtihi zorunlu, soyutlanmasında başka bir şeye muhtaç olacaktı. Bu nedenle, birincisi dikkate alınmalıdır. Böylece varlıklardan hiçbiri bizâtihi zorunlu değildir.

(6) Eğer muayyen varlık zorunlu olsaydı, o kendi başına kaim olurdu. Eğer onun kendi başına kaim olması, varlığın kendisi tarafından veya onun gerektirdiği bir şey tarafından olsaydı, her varlık mücerret olurdu. Bu saçmadır. Eğer onun gerektirdiği başka bir şey tarafından olsaydı, onun varlığı herhangi bir mahiyete bağlı olurdu, halbuki onun zıddı doğru farz edilmişti. Eğer ayrı (mübâyin) bir şey tarafından olsaydı, Zorunlu [Varlık]'ın varlığı (*el-vücûd el-vâcibi*) soyutlanmasında ayrı bir nedene muhtaç olurdu. Bu saçmadır.

(7) Eğer bizâtihi zorunlu, varlık olsaydı o halde her mümkün varlık zorunlu varlığa özdeş (*bi-misli-l-vücûdi-l-vâcib*) bir şeyle nitelenirdi. Bu saçmadır.

(8) Eğer bizâtihi zorunlu, soyut varlık olsaydı o halde bizâtihi zorunlu, varlık ile yokluktan oluşmuş olurdu, yani 'bir mahiyetle bağlı olmasının yokluğu' anlamında soyutlama olurdu. Bu saçmadır.

(§ 9) [B] Cevap:

(1) Deriz ki: Hiçbir varlık varlıktan çıkmış değilse, tabiatın her iki varlıktan ayrılabilmesinin mümkün olduğunun zorunlu olarak gerekeceğini kabul etmeyiz. Bu sadece hiç bir muayyen varlığın bizâtihi zorunlu olmamasını gerektirir. Yine de onun zorunluluğu apaçıktır, çünkü bu varsayma dayanarak tartışıyoruz.

(2) Deriz ki: Şunu kabul etmeyiz: Şayet onun taayyünü varlığın tabiatı nedeniyle olmasaydı, ayrı bir nedenden dolayı olurdu. Bu sadece somutlaşma 'varlığa ilişkin bir şey' olduğunda gerekir. Neden onun 'varlığa ilişkin' olduğunu

söylüyorsun? Çünkü bize göre, varlığın tabiatı, farklı taayyünleri kabul eder, bazıları onları kabule elverişli mahiyet nedeniyle ve bazıları da elverişli bir şeyin olmaması nedeniyleledir. Elverişli bir şeyin olmaması nedeniyle onları kabul edenler, 'doğal mahalden soyutlanmış' ve 'mümkün varlıklarla karışmamış' olan 'yokluğa ilişkin' şeylerdir.

(3) Deriz ki: Taayyünün 'yokluğa ilişkin bir şey' olması neden mümkün değil? 'Muayyen mevcuttur ve taayyün, muayyenin bir parçasıdır, bu yüzden o mevcut olmalıdır' ifadesine gelince biz deriz ki: Bu ifadenle kastettiğin 'muayyen' iki varlıktır ve o varlık, taayyün etmiş olduğu müddetçe muayyen bir şeyi kabul eder, o halde ona izin verilmez. Zira türlerin bireylerine yüklem yapılması gibi varlık da bu varlığa yüklem yapılır. Eğer onunla bu varlığın muayyen varlık olmasını kastediyorsan bunu kabul ederiz. Fakat neden muayyen bir varlık olma yargısı verilmiş şeyin taayyününün mevcut bir şey olduğunu söylüyorsun? Çünkü bu – bize göre- varlığın saf [tabiatı] (*sırâfet el-vücûd*), bu varlıkla taayyün etmiş bir şeydir ve o 'yokluğa ilişkin bir şey'dir. Saf varlığın –varlık olan- mahiyeti bakımından bizâtihi zorunlu olduğu doğrudur.

(4) Deriz ki: Neden ihtiyacın varlık olması bakımından varlığı kabul ettiğini söylüyorsun? O sadece spesifik varlıkları kabul eder. Böyledir, çünkü mümkün mahiyetlerin, spesifik varlıklara istidadı vardır, böylece bu varlıklar zorunlu varlıktan onlara sudur eder. 'Muhtaç olan' yalnızca muayyen varlıktır. 'Varlık olması bakımından varlık' özünde hiçbir şeye muhtaç değildir.

(5) Deriz ki: Neden üçüncü seçeneğin saçma olduğunu söylüyorsun? Hem bağlantı hem soyutlama ayrık bir nedenden dolayıdır, ifadesi hakkında biz deriz ki: Bunu kabul etmeyiz. Bu zorunlu olarak soyutlamanın sadece bir nedene muhtaç 'varlığa ilişkin bir şey' olmasını gerektirir. Durum böyle değildir. Daha doğrusu bu 'yokluğa ilişkin bir koşul'dur (*kayd 'ademî*) ve bir neden tarafından nedenlenmiş değildir.

(6) Bundan altıncı argümanın cevabı ortaya çıkmaktadır.

(7) Deriz ki: Mümkün varlıkların her birinin tabiatın bir bireyi tarafından nitelenmesi (*mevsuf bi-ferd min efrâdi't-tabî'a*) neden mümkün değildir? Bu birey, kendi özgünlüğüne göre bizâtihi mümkündür. Onun saçma olduğu iddiasına izin verilemez, çünkü hiç bir delil yoktur. Dahası, o sadece pek mümkün olmayan (*istib'âd*) bir varsayımdan başka bir şey değildir.

(8) Deriz ki: O bileşimin gerekeceğini kabul etmeyiz. Böyledir, çünkü 'bizâtihi zorunlu', bir mahiyetin yokluğuyla ('*adem*) kabul edilmiş varlıktır. 'Yokluk' onun bir parçası değildir fakat bir arazdır, o yüzden bileşime yol açmaz.

(§ 10) [C] Bilmelisin ki filozoflar (*el-hukemâ'*) bazı mevcutların başka bir metotla bizâtihi zorunlu olduğunu açıkladı. Dediler ki: Mümkün varlıkların tamamına dışardan etki eden (*mü'essir*) bir şey olmalıdır. Mümkün varlıkların tamamının

dışındaki şey bizâtihi zorunlu olandır. Bizâtihi zorunlunun varlığı, mahiyetiyle özdeş olmalıdır, çünkü eğer ona eklenmiş olsaydı mahiyete muhtaç olurdu. O zaman bizâtihi mümkün olurdu ve ona etki eden bir şeye muhtaç olurdu. Eğer ona etki eden şey, bu mahiyete özdeş olsaydı, varlığın onun varlığına tekaddüm etmesi gerekirdi, çünkü varlığa etki eden şeyin varlık tarafından önce gelmesi gerekir. Eğer ona [yani mahiyete] özdeş olmasaydı, varlığında bizâtihi zorunlu olan başka bir şeye muhtaç olurdu. Bu [eleştirel olarak] düşünülmelidir, zira onların mümkün varlıkların tamamı dışardan etki eden bir şeye sahiptir sözleri kabul edilemez. Bu kanıtlanmaya muhtaçtır.

(§ 11) İmâm [Fahreddin Râzî] onların şu dediklerini kabul etmez: Eğer ona etki eden şey bu mahiyete özdeş ise onun varlığa varlıkla takaddüm etmesi gerekir. İtirazın dayandığı şey, kendisi olması bakımından mümkün bir mahiyetin varlığı kabul etmesidir, fakat ona varlık takaddüm etmez. Fâ'ilin öyle olması mümkündür. Filozoflar der ki: Bu sofistiktir (*mükâbere*). Biz zorunlu olarak biliriz ki, bir şeyin varlığına etki eden şeye (*mü'essir*) varlık takaddüm etmelidir. [Varlığa] müsait olan mahiyet, varlık üzerine etki etmez ve dolayısıyla varlık varlığa takaddüm etmek zorunda değildir.

O bazı muayyen varlıkların zorunlu varlık olduğunu açıkladı ve o bir mahiyete bağlı değildir. Aksi takdirde o başka bir şeye muhtaç olurdu ve bizâtihi zorunlu olan bizâtihi mümkün olurdu. Bu saçmadır.

(§ 12) [D] *İşrâk* [*Felsefesi*]'nin yazarı (*sâhibü'l-ışrâk*) [Sühreverdî]'nin varlıkla ilgili başka bir metodu vardır. Mümkün varlıkların a'yândaki varlığının mahiyetleriyle özdeş olduğunu söylemektedir, çünkü şayet onlar birbirinden ayrık olsaydı mahiyet başka bir hüviyete sahip olur ve böylece her ikisi de a'yânda mevcut olurdu. O halde, mahiyetin bir başka varlığı ve varlığın bir başka varlığı olurdu ve mahiyetin başka bir hüviyeti olurdu. Bu yüzden, her ikisi de a'yânda mevcut olurdu. Bundan dolayı, mahiyetin sonsuz varlıklarının olması gerekecekti. Bu nedenle, muayyen varlıklarda mahiyet bir şeydir ve sadece akıl hâricî mahiyeti, 'mahiyet' ve 'varlık' olmak üzere iki şeye ayırmaktadır. Dolayısıyla akılda, hâricî mahiyete mutabık iki suret bulunmaktadır. 'Genel varlık' (*el-vücûd el-'âmm*) muayyen varlıklarda yer almaz, o sadece zihindedir. (A'yânda) yer alan varlık, mahiyetten soyutlanmış zorunluya ilişkin varlıktır (*el-vücûd el-vâcibî*). Akılda olduğu zaman, akıl onu 'mahiyet' ve 'varlık' olmak üzere iki şeye bölmez, daha doğrusu ondan sadece varlık meydana gelir. A'yândaki varlığı bir tür mahiyete bağlı değildir. [Böyledir] çünkü eğer bir tür mahiyete bağlı olsaydı, bu mahiyet küllî bir mahiyet olurdu ve böylece akılda cüz'leri (*cüz'ıyyât 'akliyye*) bulunurdu. O halde, mahiyetin [tümüyle] olan ilişkisi özdeş olurdu ve onlardan birinin varlığını gerektirmezdi, çünkü bu bir tercih edici olmaksızın tercih (*tercîh bi-lâ müreccih*) olurdu. Bizâtihi zorunlu mahiyeti nedeniyle mevcut olmazdı ve bizâtihi zorunlu, bizâtihi zorunlu olmazdı. Bu saçmadır.

(§ 13) [E] Bu [eleştirel] olarak tefekkür edilmelidir, zira biz deriz ki: Eğer mahiyet varlıktan ayrıksa ve her ikisi de var ise, mahiyetin başka bir varlığı olması gerektiğini kabul etmeyiz. Varlığın varlığı kendi zatına özdeş olduğu halde mahiyetin kendisinden ayrı bir varlıkla mevcut olması (*el-mâhiyye mevcûde bi-l-vücûd el-mütemeyyiz 'anhâ ve-yekûnu vücûd el-vücûd nefis zâtihî*) neden mümkün değildir? 'Akıl a'yândaki mahiyeti iki şeye ayırır: "mahiyet" ve "varlık" ve böylece akılda tek bir şeye mukabil iki suret bulunur ve bu saçmadır, çünkü tek bir şeye iki farklı suret tekabül etmez' ifadesine ve dahası 'a'yânda "genel varlık" yer almaz' ifadesine gelince bu, varlık a'yânda bulunmayan zihnî bir itibardır (*i'tibâr zihnî*), anlamına gelmektedir. Bu doğru değildir. Aksi takdirde, varlığın tabiatı a'yânda 'yokluğa ilişkin bir şey' olurdu. Bu saçmadır.

'Şayet zorunluyla ilgili varlık (*el-vücûd el-vâcibî*) bir mahiyete bağlı olsaydı, bu mahiyet, onunla ilişkileri özdeş olan aklî cüzlere sahip küllî bir mahiyet olurdu ve bizâtihi zorunlu kendi mahiyetiyle mevcut olmazdı' ifadesine izin verilemez. Bu sadece bu mahiyetin dışsal bireyselleşmenin (*el-müşahhus el-hâricî*) sağladığı şeyle ilişkisinin aklî cüzlerle olan ilişkisiyle özdeş olmasını gerektirirdi. Neden bunun böyle olduğunu söylüyorsunuz? Bu kanıtlanmaya muhtaçtır.

(§ 14) Gerçek olan, Şeyh [İbn Sînâ]'nın öğrettiği şeydir. Yani, ispatladığımız üzere, varlık mevcudat arasında ortaktır, mümkün varlıklarda varlık mahiyetlerine eklenmiştir ve bizâtihi zorunlunun varlığı herhangi bir mahiyete bağlı değildir. İmâm [Fahredden Râzî], mahiyetten tecrid etmesi konusunda onunla hemfikir değildir ve onun ona bağlı olduğunu, bu mahiyetin onun bir nedeni olduğunu ve varlığın ona takaddüm etmediğini iddia etmektedir.

(III) Ebherî, *Müntehâ'l-efkâr fi ibâneti'l-esrâr* (Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752):

(§ 15) Birinci lâmi': Varlık hakkında.

Birinci bahis: Varlığın bütün mevcudat arasında ortak olduğu yaygındır (*meşhûr*). Birkaç yönden bunu savunmaktadırlar:

1. vecih: Akıl, varlığı 'zorunlu' ve 'mümkün' şeklinde taksim etmektedir. Taksim edilen şey (*mevrid el-taksîm*) parçalar arasında ortak olmalıdır.

2. vecih: 'Yokluk olması bakımından yokluk'un bir mefhumu vardır. Bu yüzden, onun ortadan kalkmasının (*ref'*) tek bir mefhumu vardır. 'Yokluğun ortadan kalkması' 'varlık'tır. Bu yüzden varlık tek bir mefhumdur.

3. vecih: Eğer bir mevcudun varlığına dair kesin hüküm oradaysa (*'inde husûl el-cezm bi-vücûd mevcûd*) ve eğer 'onun zorunlu olduğu'na inandırılmış isek, bu inanç 'onun mümkün olduğu' inancıyla ortadan kaldırılır. 'Onun cevher olduğu'na inandırılmışsak da aynı şekildedir. Bu 'onun araz olduğu' inancımız tarafından ortadan kaldırılır, fakat 'onun mevcut olduğu' inancımız ortadan kalkmaz. Eğer varlık bütün parçalar arasında ortak olmasaydı, o halde belirli olanlara inanma

ortadan kalktığı zaman varlığa inanma da ortadan kalkardı. Bunların hepsi zayıftır.

(§ 16) 1. hakkında: Aklın, varlığı 'zorunlu' ve 'mümkün' şeklinde taksim ettiğini biz kabul etmeyiz. Daha doğrusu akıl, var olan her mahiyetin 'bizzat zorunlu' veya 'bizzat mümkün' olduğu hükmünü doğrular. Bu, varlığın iki şey (*el-emreyn*) arasında ortak olduğuna işaret etmez.

2. hakkında: 'Yokluk olmak bakımından yokluk'un bir mefhum olduğunu kabul etmeyiz. Kim her şeyin varlığının mahiyetine özdeş olduğunu zannediyorsa yokluğun çeşitli mefhumları olduğunu zannetmektedir. Biz bunu kabul etsek bile, yokluğun kendisinin (*nefsühû*) ortadan kaldırılmasının varlığın kendisi olması mümkün değildir. Aksi takdirde, bir varlık var olduğunda bütün mevcudat tahakkuk ederdi. Bu zorunlu olurdu, çünkü bütün mevcudatın tahakkukunu gerektiren (*müstelzim*) yokluğun kendisinin ortadan kaldırılması (*ref'*) olan varlığın kendisi tahakkuk ederdi.

3. hakkında: Biz şunu kabul etmeyiz: Eğer varlık ortak değilse, belirli olanlara olan inanç ortadan kalktığı anda bütün varlıklara olan inanç ortadan kalkardı. Bu ise varlığın mevcutlara yüklenmesinin sadece 'lafızda ortaklık' (*iştirâk lafzî*) ile olmamasını gerektirir. Eğer böyle olsaydı, belirli olanlardan birine inanç ortadan kalktığı anda, varlığın mefhumlarından birine inanmak, orada hâsıl olurdu. Bu nedenle, varlığa inancın ortadan kalkmasının belirli olanlara inancın ortadan kalkması ile meydana geldiği sonucu çıkmaz. Hakikat, a'yânda varlığın, 'zorunlu' ve 'mümkün' arasında ortak bir tabiat olmadığıdır. Aksi takdirde, o ya 'bizâtihi zorunlu' ya da 'bizâtihi mümkün' olurdu. Birincisi saçmadır, çünkü -eğer onun hüviyeti, zati nedeniyle olsaydı- onun türü tek bireyle sınırlanırdı ve ortak olması imkânsız olurdu. Eğer o başka bir şey (*gayr*) nedeniyle olsaydı, ona muhtaç olurdu ve başkasına muhtaç olan bizâtihi mümkündür. İkincisi imkânsızdır, aksi takdirde onun her bireyi (*ferd*) bizâtihi mümkün olurdu, çünkü mümkün bir şeye muhtaçtır. Dolayısıyla, bizâtihi zorunlu varlık bizâtihi mümkün olurdu. Bu saçmadır.

Arazları göz önüne almaksızın (*me'a hazf*) her varlıktan tasavvur edilen ister tek bir şey olsun ister olmasın bu hiçbirinin kanıtlanmadığı bir şeydir.

(§ 17) İkinci bahis: Mümkün varlıkların a'yândaki varlığının onların hâricî mahiyetlerine eklenmiş olduğu görüşü meşhurdur. Onlar varlığın mahiyete ya özdeş ya onun içinde ya da dışında olduğunu öne sürmektedirler. İlk iki [seçenek] yanlıştır:

Birkaç yön nedeniyle birinci [seçenek yanlıştır]: (1) Siyahlığı düşündüğümüzde (*na'kul*), hâricî varlığı hakkında şüpheler olmasına rağmen, 'bilinen şey', 'hakkında şüphe edilen şey'den farklıdır. (2) 'Siyahlık olması bakımından siyahlık' yokluğa elverişlidir. 'Mevcut siyahlık' yokluğa elverişli değildir. Bu nedenle 'siyahlık olması bakımından siyahlık' 'mevcut siyahlık'tan farklıdır. Dolayısıyla, varlık mahiyetten farklıdır. (3) Varlık bütün mevcudatta ortaktır. Siyahlık ortak değildir.

Dolayısıyla, varlık mahiyetten farklıdır. (4) Eğer varlık siyahlığa özdeş olsaydı, 'siyahlık mevcuttur' dediğimizde bu 'siyahlık siyahlıktır' ifadesiyle aynı statüye sahip olurdu. Durum böyle değildir.

(§ 18) İkinci [seçenek yanlıştır], çünkü varlık eğer mahiyetlere dâhil olsaydı, onlardaki ortak en genel zâtî [özellik] (*e'amm el-zâtiyyât*) olurdu. Böylece, onların cinsi olurdu ve bizâtihi zorunlu, cins ve fasıldan birleşik olurdu. Bu saçmadır.

Buna ilaveten, çünkü eğer dâhil olsaydı, o ya cevher ya da araz olurdu. Eğer cevher olsaydı, cevher bir araza dâhil olurdu. Eğer araz olsaydı, bunun tersi (*bi-l-aks*) olurdu. Eğer bu iki ihtimal de yanlışa, üçüncü seçeneğin doğru olduğu düşünüldü – Bu kesindir. Bunların hepsi zayıftır.

Siyahlığın varlığı hakkında şüphelendiği halde siyahlığın bilinebileceği argümanı ile ilgili deriz ki: Bundan siyahlığın a'yândaki varlığının hâricî mahiyetten farklı olduğu sonucu çıkacağını kabul etmeyiz. Aksine bundan 'siyahlığın akıldaki mefhumu'nun 'varlık'tan farklı olduğu sonucu çıkar.

'Siyahlık olması bakımından siyahlık' yokluğa elverişlidir ve 'mevcut siyahlık' yokluğa elverişli değildir argümanına gelince deriz ki: 'Yokluğa elverişli olması' ile kastettiğin şey, dışarıdan kaldırılmasının (*irtifâ'*) mümkün olması ise, bu terminolojiye (*tefsîr*) göre biz 'mevcut siyahlık'ın yokluğa elverişli olmadığını kabul etmeyiz. Eğer sen onunla siyahlığın yokluk halinde dışarda hâsil olduğunu ve yoklukla nitelendiğini kastediyorsan, bu imkansızdır (*memnû'*) çünkü siyahlığın, yokluk halindeyken, dışarda bireysel bir hüviyeti olması imkansızdır.

'Varlık, bütün mevcudat arasında ortaktır' argümanına gelince: Zaten bunun zayıf olduğunu biliyorsun.

Varlık siyahlığa özdeş olsaydı, 'siyahlık mevcuttur' dediğimizde bu ifade 'siyahlık siyahlıktır' ifadesiyle aynı statüde olurdu, argümanı hakkında deriz ki: Her iki önermenin konusunu (*mevzu' el-kaziyyeteyn*) da hâricî siyahlık yaparsan, her iki önerme arasındaki farkı kabul etmeyiz. Eğer onun konusunu siyahlık mefhumu yaparsan, bundan amaçlanan sonuçlara varılmaz, çünkü bundan hâricî [gerçeklikte] değil de akılda farklı oldukları sonucu çıkar.

Varlık bir mahiyetin parçası olsaydı, en genel zâtî [özellik] olurdu, argümanı hakkında deriz ki: Bunu kabul etmeyiz. Bundan sadece varlığın bütün mevcudatta ortak olduğu sonucu çıkar ve gösterildiği üzere bu zayıftır. Onun ortak oluşu varsayımından (*takdîr*) en genel zâtî [özellik] olduğu sonucunun çıkması onun sadece Zorunlu Varlık'ın mahiyeti için zâtî olması durumundadır. Zâtî olması sadece varlığın ötesinde bir mahiyeti olmasını gerektirir. Neden durumun böyle olduğunu söylüyorsun?

Ona dâhil olsaydı ya cevher ya da araz olurdu, argümanı hakkında deriz ki: Eğer 'cevher' ile –a'yânda mevcutsa- bir mahalde bulunmayan mahiyeti ve 'araz' ile 'bir

mahalde bulunan mevcut'u kastediyorsan, bu [eksiksiz olacak] sıralamayı (*hasr*) kabul etmeyiz, çünkü üçüncü bir parça gerçekleşebilir. Böyledir, -eğer a'yânda o var olmuş ise- o bir mahaldedir. Eğer 'cevher' ile -a'yânda mevcutsa- bir mahalde bulunan mahiyeti kastediyorsan, o halde varlık ne bir cevher ne de bir arazdır, çünkü varlığın ötesinde bir mahiyete sahip değildir.

Eğer 'cevher' ile 'bir mahalden bağımsız (*ğani*) olan'ı ve 'araz' ile 'bir mahale muhtaç olan'ı kastediyorsan – bu tanıma (*tefsîr*) göre cevherin arazi kaim kılması neden mümkün değildir? Zira tamamının (*mecmû'*) bir mahale muhtaç olması, parçaları muhtaç olmadığı halde, mümkündür. Hakikat şudur ki a'yânda varlık hâricî mahiyete özdeştir, zira aksi takdirde varlık onun ya bir parçası (*cüz'*) ya da bir sıfatı olurdu. Birincisi imkânsızdır, aksi takdirde bir şeyin varlığı o şeye takaddüm ederdi, çünkü parçanın bütüne (*el-küll*) takaddümü zorunludur. Bu saçmadır. Ayrıca eğer varlık hâricî mahiyetlere içkin olsaydı, bütün basit mahiyetler bileşik olurdu. Bu saçmadır. İkincisi de saçmadır çünkü eğer varlık, mahiyetin bir sıfatı olsaydı, ona muhtaç olurdu (*kâne müftekran ileyhâ*). Bir şeyin muhtaç olduğu şey, onun hüviyetine takaddüm eden bir hüviyete sahip olmalıdır. Bu durumda, mahiyet varlıktan önce dışarıdaki gerçeklikte bir hüviyete sahip olurdu. Seçkin âlimlerden biri bu öğretiyi Aristoteles'ten (*el-mu'allim el-evvel*) nakletmektedir.

(IV) Esîrüddîn Ebherî, *Kitâbü's-Şükûk*, (İstanbul, Ayasofya nr. 2319):

(§ 19) O der ki: 'Eğer mümkün bir varlığın bir nedeni olduğunu bilirse, bu nedenin mevcut vs. olduğuna hükmederiz'. Biz deriz ki: Varlık müşterek değilse neden bu inancın ortadan kalkacağını söylüyorsun? Böyledir, çünkü biz kendisi meçhul olan kendinde muayyen bir varlığın inancına sahibiz (*vücûd muayyen fi nefsihî*). Bize göre, 'kendinde muayyen varlık' bu varlığın mahiyetine özdeştir (*nefs mâhiyyeti zâlike'l-vücûd*). Neden varlık müşterek değilse 'diğer belirli olanları düşünmek' ortadan kalktığı için kendinde muayyen bir varlığa inancın ortadan kalkacağını söylüyorsun? Görmüyor musun ki 'ayn' lafzının mefhumlarından [kaynak, göz, muayyen varlık] birinin varlık olduğunu bildiğimizde, somut bir 'ayn için de ikna oluyoruz? Onun somut mefhumunun belirlenimlerine olan inanç diğer hepsinin ortadan kaybolmasına yol açar. Bununla birlikte (*me'a hâzâ*), 'ayn mefhumunun geri kalan mefhumları tarafından paylaşılmış olması neden zorunludur?

O der ki: 'Olumsuzlama mefhumu, olumsuzlama olduğu sürece bir tek mefhumdur.' Biz deriz ki: Bunu kabul etmeyiz, fakat bize göre olumsuzlama (*selb*), tıpkı varlık gibi farklı mefhumlara yüklem yapılan ortak (*müşterek*) bir lafızdır.

O der ki: 'Bir üçgenin haricî varlığından şüphe etsek de onu akletmek mümkündür.' Biz deriz ki: Bu, haricî varlığın, üçgenden akledilmiş olan mahiyetten farklı olduğu gerçeğine işaret eder. Fakat neden bundan haricî varlığın haricî mahiyetten farklı olduğu sonucu çıkar? Biz haricî varlığın akledilmiş olan mahiyetten ve mahiyetin kendisinden (*nefsü'l-mâhiyye*) farklı olduğunu kabul

ediyoruz. Biz haricî varlığın haricî mahiyetin içinde (*fi*) olduğunu söylüyoruz. Sizin bahsettiğiniz şey buna işaret etmez. Biz mahiyete özdeş olmayan varlığa işaret eden kalan yönler hakkında aynısını söyleriz. Cevabımız şudur ki: Biz varlığın dışsal mahiyetten farklı olduğunu iddia etmiyoruz. Daha ziyade, zikrettiğimiz üzere, dışsal varlığın mahiyet olmak bakımından mahiyetin kendisinden farklı olduğunu iddia ediyoruz. Diyoruz ki varlık dışsal mahiyete özdeştir, çünkü eğer ona dışta eklenmiş olsaydı, varlığın dıştaki hüviyetinden başka, mahiyet dışta bir hüviyete sahip olurdu. Her iki hüviyet de dışta birbirini gerektirirdi (*mütelâzimâni*) ve birbirini gerektiren iki şeyden her biri diğeri için mevzu haline gelirdi. Böylece birinin diğeri için nedeni (*'ille*) olması zorunlu olurdu. Aksi takdirde, onlardan bir bileşik meydana gelmezdi. Şayet varlık mahiyetin nedeni olsaydı, mahiyete takaddüm ederdi. O durumda varlık bir şey için arazî olduğunda, bu şeye takaddüm ederdi. Bu saçmadır. Şayet mahiyet varlığın nedeni olsaydı, mümkün varlığın varlığı, mahiyetle nedenli olurdu. Neden, nedenli olana varlık bakımından takaddüm etmelidir. O halde, varlığından önce mahiyetin varlığı gelecektir. Bu saçmadır. Filozofların öğretilerinden (*mezheb*) ortaya çıkan şey, haricî varlığın mahiyetin kendisinden farklı olması ve onun haricî mahiyetlere özdeş (*'ayn*) olmasıdır. Her ikisi de akılda farklıdır. Zihnî ve haricî bileşik arasındaki fark örneğinde müellifin kendisinin de kabul ettiği gibi birçok şey dışta birleşmiş ama akılda ayrıktır, Eğer biri derse ki: Filozofların öğretilerinden bilinmektedir ki bütün mevcudat varlıkta ortaktır. Şayet varlık, haricî mahiyete özdeş olsaydı nasıl ortak olabilirdi? Biz şöyle cevap veririz: Varlık, mevcut bütün şeyler arasında ortaktır derken onların kastettiği şey, varlığa ortaklıklarının akılda olmasıdır ve a'yânda gerçekliği (*vukû'*) olmayan ise geneldir (*el-âmm*).

(V) Necmeddîn Kâtibî Kazvînî, *Câmi'ud-dekâik* (Paris, Bibliothèque Nationale nr. 2370)

(§ 20) İkinci fasıl: Mümkün varlıkların varlığının ne mahiyete özdeş ne de onun bir parçası olmaması hakkında.

Bir üçgenin haricî varlığı hakkında şüphelenmemize rağmen onu tasavvur ederiz. Bu durumda, zihindeki üçgen hakkında onun bir üçgen olduğu hükmü doğrulanır, fakat onun dıştaki [gerçeklikte] mevcut olduğu hükmü doğrulanmaz. Şayet onun dışsal varlığı onun bir üçgen olmasına özdeş veya bir parçası olsaydı, dışsal [gerçeklikte] mevcut olduğu hükmü olmaksızın onun bir üçgen olduğu hükmü imkânsız olurdu. Bu yüzden, varlık üçgene özdeş değildir ve onun bir parçası da değildir. Aynı şekilde, haricî varlıkları ihmal edilmesine rağmen, geri kalan mahiyetleri akletmek mümkündür. O halde, varlık mümkün mahiyetlere ne özdeştir ne de onların parçasıdır.

(§ 21) Şayet şöyle denilirse: 'Varlık mümkün mahiyete özdeş olmasaydı, haricî mahiyet onunla nitelenecekti ve varlık onun bir sıfatı olacaktı. Bir sıfat "mevsuf bir şey"e muhtaçtır ve ihtiyaç duyulan şey öncelik sahibi olmalıdır. Bu yüzden, varlıktan önce mahiyetin [kendi] varlığıyla önceliği olmalıdır, o halde varlığı bu

varlığa önceliği olan [mahiyetin] başka bir varlığı daha olacaktır. Böylece mahiyet ile varlık arasında sonsuz sayıda varlıklar olacaktır ve sonsuz bir şey iki uç arasına dâhil edilmiş olacaktır ki bu saçmadır.'

Biz deriz ki: 'Varlık mahiyete özdeş olmazsa, haricî mahiyetin dış [gerçeklik]te varlıkla niteleneceğini kabul etmeyiz. Bu sadece haricî mahiyetin varlıktan farklı olmasını gerektirecektir. Varlığın "mahiyetin kendisi"nden (*nefsü'l-mâhiyye*) farklı olmasının onun "haricî mahiyet"ten farklı olmasını gerektireceğini neden söylüyorsun?'

Böyledir, çünkü dış [gerçeklik]te mahiyet ile varlık tek bir şeydir (*şey' vâhid*), zihinde olduklarında ise zihin onları iki şeye ayırır (*fassale*): 'mahiyet' ve 'varlık'.

Eğer dersen: 'Eğer varlığın mahiyetten zihinde farklı olduğu doğrulanmış ise onların dış [gerçeklik]te de farklı olmaları gerekir. Aksi takdirde, onların farklılığına aklın hükmetmesi gerçekte olan şeye karşılık gelmez (*hükümül-'akl bi-l-muğâyere ğayr mutâbık li-mâ fi nefsi'l-emr*).'

Deriz ki: 'Bunu kabul etmeyiz çünkü akıl, onların zihinde farklı, dış [gerçeklik]te birleşik olduklarına dair hükmü doğrular. Bu hüküm şuna tekabül eder ki gerçekte olan şey sadece onların zihinde farklı olmalarına dayanır, dıştaki [gerçeklikte] değil.'

Eğer dersen: 'Eğer onlar zihinde farklı ve dış [gerçeklik]te birleşik ise dış [gerçeklik]te tek bir şeyden zihinde iki görüntü (*misâlân*) ortaya çıkacaktır: Onlardan biri "mahiyet", diğeri "varlık" olacaktır.

Deriz ki: 'Dış [gerçeklik]teki tek bir şeyden zihinde iki görüntünün hâsıl olması neden mümkün olmasın? Böyledir, çünkü bir ikizkenar üçgenden zihinde iki görüntü oluşur. Biri "mutlak üçgen"in görüntüsü, diğeri "ikizkenar üçgen"in görüntüsüdür. Benzer şekilde "siyahlık" dış [gerçeklik]te tek bir şey olduğu halde zihinde iki görüntüsü oluşacaktır ki onun biri "üçgen"e diğeri "ikizkenar üçgen"e mukabil olan iki yönü yoktur. Aynı şekilde siyahlıktan zihinde iki görüntü hâsıl olur. Biri "mutlak renklilik"in (*el-levniyye el-mutlaka*) görüntüsü, diğeri "siyahlıklık"ın (*es-sevâdiyye*) görüntüsüdür. Bunlar dış [gerçeklik]te tek bir şeydir. Senin için bundan çıkaracak birçok benzer şey vardır – Allah'ın izniyle öyledir.'

(§ 22) Üçüncü fasıl: Bizâtihi zorunlunun varlığı, ne dışsal [gerçeklik]te ne de zihinde mahiyetinden farklı değildir.

Dışsal [gerçeklik]te böyledir, çünkü şayet onun varlığı, mahiyetinden farklı olsaydı, ya onun bir parçası olurdu ya da onun dışında olurdu. Her iki seçenek de yanlıştır. Birincisi, şayet onun bir parçası olsaydı, onun mahiyeti birleşik olurdu ve birleşik olan her şey kendisinden başka olan cüzlerine muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan şey ise bizâtihi mümkündür. O zaman bizâtihi zorunlu, bizâtihi mümkün olurdu. Bu saçmadır. İkincisi [yanlıştır], çünkü şayet onun dışında

olsaydı, o bir mahiyette kaim olan bir sıfat olurdu. O zaman ona muhtaç olurdu ve başkasına muhtaç olan şey bizâtihi mümkün olurdu. Bu yüzden varlık olması bakımından bu varlık, bizâtihi mümkün olur ve bir sebebi olurdu. Eğer sebebi bu mahiyet olmasaydı, bizâtihi zorunlu varoluşunda başka bir şeye muhtaç olurdu. Bu saçmadır. Eğer o bu mahiyete özdeş olsaydı (sebebi, sebepliye varlık bakımından takaddüm etmelidir) o halde bu mahiyet varlığa varlık bakımından takaddüm ederdi. O zaman varlıktan önce başka bir varlığı olurdu ve bu varlığa da varlık bakımından takaddüm etmesi gerekirdi. Bu yüzden, mahiyet ile varlığı arasında sonsuz varlıkların olması gerekecekti. Bu saçmadır.

Zihinde [bu saçmadır], zira şayet zihin bizâtihi zorunluyu mahiyet ve varlık olarak bölseydi, sonsuz cüzlerini mefhumunun engelleyemediği küllî bir mahiyeti olurdu. O zaman bu cüzlerden hiçbirisi bu mahiyetin kendisiyle var olamazdı. Çünkü sadece bazı cüzler mahiyetin kendisi nedeniyle var olsaydı, bu bir tercih edici olmaksızın tercih (*tercih bi-lâ müreccih*) olurdu. Şayet hiçbir cüzü bu mahiyetin kendisiyle var olmasaydı, a'yânda gerçekleşmiş cüzün varlığı mahiyetin kendisi sebebiyle değil uzak bir sebep nedeniyle orada olurdu. O halde, Zorunlu Varlık ayırık bir sebep nedeniyle mevcut olurdu. Bu saçmadır. Dolayısıyla bizâtihi zorunlu, zihinde mahiyet ve varlık olmak üzere iki şeye bölünmez. Aksine, onun varlığı hem zihinde hem dışsal [gerçeklik]te onun mahiyetine özdeştir.

Şayet şöyle denilirse: Eğer Zorunlu Varlık'ın varlığı, a'yânda O'nun mahiyetinden farklı olmasaydı, o halde onun soyutlanması ya varlığın tabiatı ve onun lazımları nedeniyle ya da uzak bir sebep nedeniyle olurdu. İkincisi yanlıştır, çünkü eğer onun soyutlanması, varlığın tabiatından ve lazımlarından uzak bir sebep yüzünden olsaydı, bu Zorunlu Varlık'ın mahiyetinden ve beraberindekilerden başka bir neden yüzünden olurdu. O zaman Bizâtihi Zorunlu soyutlanması için başka bir şeye muhtaç olurdu. Bu saçmadır. Birincisi de yanlıştır çünkü eğer onun soyutlanması varlığın tabiatı nedeniyle olsaydı, a'yândaki hiçbir şey soyut olmazdı. Ne sonuç ne de önerme doğrudur.

Deriz ki: Eğer onun soyutlanması varlığın tabiatı nedeniyle olsaydı, a'yândaki her şeyin varlıktan daimi olarak soyutlanmış olacağını kabul etmeyiz. Bu ancak a'yândaki varlığın tek bir şey olması kaydıyla gerekli olurdu. Neden onun böyle olduğunu söylüyorsun?

Böyledir, çünkü a'yândaki mümkünlerin varlığı (*vücut el-mümkinât fi'l-a'yân*), mahiyete özdeştir. O [yani bu mahiyet] Zorunlu [Varlık] (*el-vücûd el-vâcibî el-mücerred*) ile ilgili varlıktan mutlak olarak farklıdır. A'yânda tekil örneklerden (*efrâd*) elde edilen varlık, zihinde hâsıl olan ve Zorunlu Varlık'ta bireyselleşmiş varlıklara yüklenir. Mümkünlerin varlığının a'yânda bir hüviyeti yoktur, fakat a'yânda hâsıl olan şey onların mahiyetleridir. Eğer 'aynî mahiyetler zihinde var olursa (*hasale*), zihin onları 'mahiyet' ve 'varlık' şeklinde ayırır. O halde, varlıkların hüviyetleri sadece zihinde meydana gelir (*fe-l-vücûdât innemâ tahsülü hüviyyâtühâ fi'l-ezhân*). Filozofların varlığın 'zorunlu' ve 'mümkün' arasında ortak olduğunu söylerken kastettikleri şey, eğer mümkün mahiyetler orada zihindeyse ve eğer

zihin onları 'mahiyet' ve 'varlık' olarak ikiye bölüyorsa, -onların varlığı düşünülürse- orada 'varlık' isimlendirmesinde (*fi müsemma'l-vücûd*) Zorunlu [Varlık]ın varlığı (*el-vücûd el-vâcibî*) ile bir ortaklık olur. Bu sadece zihinde gerçekleşen (*lâ vukû'a lehu illâ fi'z-zihn*) 'genel varlık'tır (*el-vücûd el-'âmm*).

Zikrettiğimiz şey İmamımız ve bütün muhakkiklerin İmamının, ilim taliplerinin ruhları refaha ersin, filozoflara (*el-hukemâ*) karşı *Kitâbü'l-Mûlahhas*'ta söylediği şu şeyle çürütülmüştür: Tabî türlerin (*el-tabî'a el-nev'iyye*) bazı bireylerinin maddeden soyutlanmış ve diğerlerinin ona bağlı olmasının imkânsız olduğu konusunda anlaşmaktadırlar. Dolayısıyla varlık da bir tabiattır. Eğer bir mahiyetle bağlantıya muhtaç olmazsa, mutlak olarak onun gibi olur. Onun bazen soyut, bazen bağlı olması mümkün ise tabî bir türün de bazen maddeden soyutlanmış bazen bağlı olması neden mümkün olmasın? Çünkü biz deriz ki: Neden varlığın mutlak olarak bir mahiyete bağlı olmaktan bağımsız olmadığını söylüyorsun? O halde, sadece varlıklardan bazıları bir mahiyette içkin (*hâll*) olarak a'yânda ise bağımsız olmayabilir. Ancak durum böyle değildir. Mümkün varlıkların varlığı, a'yânda değil sadece zihinde gerçekleşir. Zorunlu Varlık'ın varlığı, mahiyetten soyuttur.

Sonuç: A'yândaki varlık, aynî mahiyet (*el-mâhiyye el-'ayniyye*) ile özdeştir ama zihindeki mahiyete özdeş değildir. Zorunlu Varlık'a yüklem yapılan varlık, a'yânda sadece Zorunlu [Varlık]'ın varlık formuna sahiptir. Bundan sonra a'yânda yer alan mümkünü zihin 'mahiyet' ve 'varlık' olmak üzere ikiye böler. Varlığın bireysel örneği (*ifrâd*) zihinde yer alır ve zihin mutlak varlığın formunu şöyle taksim eder: Zorunlu [Varlık]'ın varlığı ve zihinde varsayılan (*mütekaddire*) bu varlıklar. Taksim edilen şey, parçalar arasında ortak olmalıdır. Dolayısıyla varlık, zihinde bulunan mevcudatın bireysel örnekleri (*efrâd*) arasında ortaktır.

Kaynakça

Ebherî, el-Mufaddal b. Ömer Esîrüddin, *Keşfü'l-Hakâ'ik*, Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752, s. 1-212.

_____, *Merâsıdu'l-Makâsıd*, İstanbul, Serez nr.1963.

_____, *Müntehâ'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*, Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752, s. 213-358.

_____, *R. el-Mesâ'il*, İstanbul, Ragıp Paşa nr. 1461.

Eichner, H., "Dissolving the Unity of *Metaphysics*: From Fakhr al-Din al-Razi to Mulla Sadra al-Shirazi", *Medioevo* 32 (2007), s. 139-97.

_____, "Knowledge by Presence', Apperception and the Mind-Body Relationship: al-Suhrawardî and Fakhr al-Dîn al-Râzî as Representatives of a 13th Century Discussion", *In the Age of Averroes*, ed. P. Adamson, London: The Warburg Institute, 2011, s. 117-40.

- _____, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, basılmamış profesörlük tezi, Halle 3/2009 onaylandı.
- F. Griffel, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage he Received", *Journal of Islamic Studies* 18 (2007), s. 313-44.
- T. Mayer, "Ibn Sīna's Burhan al-Siddiqīn", *Journal of Islamic Studies* 12 (2001), s. 18-39.
- Kâtibî Kazvînî, Ali b. Ömer Necmeddin, *Câmi'ud-dekâ'ik*, Paris, Bibliothèque Nationale nr. 2370.
- _____, *Mutârahât Felsefiyye beyne Nasîreddîn et-Tûsî ve Necmeddîn el-Kâtibî*, ed. Muhammed Hasan Âl-Yâsîn, Bağdad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1956.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer Ebû 'Abdullah ibn el-Hatîb Fahreddîn, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, ed. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1990.
- _____, *el-Mûlahhas fi'l-Hikme*, Berlin Or. Oct. nr. 623.
- es-Semarkandî, Muhammed b. Eşref el-Hasanî Şemseddîn, *el-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*, ed. Ahmed 'Abdurrahmân el-Sarîf, Kuveyt, 1985.
- A. Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden: Brill, 2006.



KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW:

BEKLENEN KURTARICI İNANCI

*“Beklenen Kurtarıcı İnanıcı, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul:
KURAMER Yayınları, 2017, 550 s.”*

Tanıtım:
Betül YURTALAN
Arş. Gör., Ankara Ü. İlahiyat F.
byurtalan@ankara.edu.tr
orcid.org/0000-0003-3594-8427

Farklı kültür ve dinlerde kendisine çeşitli biçimlerde yer bulmuş olan “beklenen kurtarıcı” inancı İslâm dünyasının da önemli meselelerinden birisidir. Müslümanlar, son peygamber olan Hz. Muhammed’in vefatının ardından yaşadıkları sorunlar karşısında çeşitli çözüm arayışları geliştirmişlerdir. Kurtarıcı beklentisi de bunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreçte müceddid, mehdî veya mesîh, adı değişmekle beraber kurtarıcı olduğu iddiasıyla Müslümanlar arasında pek çok şahsın ortaya çıktığı bir vakıdır. Bu iddialar zaman zaman nebîlik ve peygamberlik kadar ileri götürülebilmiştir. Pek çok farklı unsurun etkisiyle oluşmuşsa da beklenen kurtarıcı inancı İslâm kültürünün bir parçası haline gelmiştir. İslâm geleneğinde oluşmuş dinî grupların, mezhep, cemaat ve tarikatların pek çoğunda kurtarıcı inancı yer alırken Kâdiyânîlik ve Bahâîlikte ise nebîlik iddiası söz konusu olmuştur. Hatta tarihsel arka planında Şîî bir tarikat olan Bahâîlik zamanla yeni bir dine dönüşmüştür. Beklenen kurtarıcı denildiğinde, gâib onikinci imam yani vadedilen mehdî inancı dolayısıyla akla ilk etapta Şîîlik gelse de bu inanış Sünnî dünyayı da en az Şîîler kadar etkilemektedir.

Beklenen kurtarıcı konusunda tartışılması ve ortaya konulması gereken belki de en önemli husus, bu inanışın İslâm inancında yerinin neresi olduğudur. İnanılması İslâm’ın bir gereği ve ilâhî mahiyeti olan bir konu mudur? Yoksa toplumsal şartlar gereği birçok faktörün etkisiyle ortaya çıkan bireysel, toplumsal ve kültürel bir olgu mu? Bu soruların açıklığa kavuşturulması konunun tartışılmasındaki zemini sağlıklı bir noktaya ulaştıracaktır. Başta bu sorulara cevap aramak üzere, İslâm tarihinin erken döneminden itibaren ortaya çıkan bu anlayışın çeşitli yönleriyle ele alınması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu tür iddialar zaman zaman topluma, sosyal, dinî, siyasî ve iktisadî açılardan zarar verebilmektedir.

Beklenen kurtarıcı inancı, Türkiye’de bir takım akademik çalışmalara konu edinmiştir. Avni İlhan’ın *Mehdilik*¹, Mustafa Öz’ün *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnanıcı*², Cemil Hakyemez’in *Şia’da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdi*³, Ekrem Sarıkçıoğlu’nun *Mehdi Gelecek mi? & Dinlerde Mehdi Tasavvurları*⁴ adlı çalışmaları, yine aynı yazarın mesih inancı bağlamında *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*⁵ adlı eseri, Mahmut Çınar’ın *Tarihte ve Günümüzde Mehdiilik*⁶ isimli kitabı, Mehmet Ali Durmuş’un *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi* isimli eseri öne çıkan çalışmalardandır. Bu konuda çeşitli makaleler de kaleme alınmıştır.⁷ Bu makaleler hakkında detaylı bilgi yazımızın konusunu aşsa da, E. Ruhi Fırlalı, Mahmut Aydın, Y. Şevki Yavuz, Cemil Hakyemez gibi isimlerin bu konuda çalışmaları olduğuna işaret etmek gerekmektedir.⁸

Kur’an Araştırmaları Merkezi, 22 Ekim 2016 tarihinde İstanbul’da “Beklenen Kurtarıcı İnanıcı” adlı bir sempozyum düzenleyerek kurtarıcı inancıyla ilgili sorunları tartışmaya açmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konu üzerinde daha önce böyle bir ilmi toplantı yapılmamıştır. Sempozyum bir taraftan konuyla ilgili bazı hususları aydınlatırken diğer taraftan da yeni çalışmalara duyulan ihtiyacı ortaya koymuştur. Bu çerçevede 29-30 Eylül 2017 tarihlerinde Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas’ta “Uluslararası Mehdiilik Sempozyumu” yapılması planlanmaktadır.

- ¹ Avni İlhan, *Mehdilik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993).
- ² Mustafa Öz, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnanıcı*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 1995).
- ³ Cemil Hakyemez, *Şia’da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016).
- ⁴ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Mehdi Gelecek mi? & Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, (Fakülte Kitabevi, 2010).
- ⁵ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).
- ⁶ Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdiilik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).
- ⁷ Konuyla ilgili literatüre dair genel bir fikir oluşması açısından bazı makaleleri zikretmek yerinde olacaktır: İzmirli İsmail Hakkı, “Mehdi Meselesi”, s.nşr. Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, İbn Rüşd ö.s., 3/6 (2010): 339-346; Avni İlhan, “Kütüb-ü Sittedeki Hadislere Göre Mehdiilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992): 101-124; Fatih Topaloğlu, “Şia’da Mehdi İnanıcının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/2 (2012): 109-148; İsmail Şık, Yusuf Gökçalp, “Sosyal Teoloji Bağlamında “Mehdilik” Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgânî Karşılaştırması”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 468-490; Mahmut Çınar, “Osmanlı Haklarının Mehdiilik Algısı ve Müslüman Tebaa Tarafından Bu Alanda Yazılan Eserler Bağlamında Kurtarıcı Beklentisinin Sosyo-Politik Bağlantıları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (2016): 216-239.
- ⁸ Bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, “Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (1981): 179-214; Mahmut Aydın, “Hz. İsa’nın Akıbeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları”, *Samsun’da Kur’an Günleri XI. Kur’an Sempozyumu: Kur’an ve Risalet, 25-26 Ekim 2008/Samsun*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 225-258; Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm İnanıcında Mehdi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 16, (2012): 68-71; Cemil Hakyemez, “Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004): 127-144.

Bu yazımızda, ilgili sempozyumda sunulan tebliğler ve müzakerelerden oluşan *Beklenen Kurtarıcı İnanç* adlı eseri tanıtacağız. Sempozyum kitabı, üç bölümden oluşmaktadır. Kitapta, açılış konuşması ve açılış konferansının ardından birinci bölümde tebliğler ve müzakereler, ikinci bölümde genel müzakereler, üçüncü bölümde ise genel müzakerelere cevaplar yer almaktadır. Tarihçi Ahmet Yaşar Ocak tarafından yapılan “İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdîlik ve Mehdîci Hareketler” başlıklı açılış konferansının metni, konunun tarihi perspektifini ortaya koymuş ve bu sayede tebliğlere de bir temel oluşturmuştur. Tebliğ metinleri ise her alanda üç metin olacak şekilde konusal olarak tasnif edilmiştir. Öncelikle beklenen kurtarıcı inancının dinî arka planı, ikinci olarak bu inancın tarihsel süreci ve son bölümde inancın genel perspektifi ve değerlendirmeler ele alınmıştır. Farklı hocalar tarafından yazılan on altı genel müzakerenin ardından tebliğcilerden yedisi genel müzakerelere cevaplarını kaleme alma imkânı elde etmişlerdir.

Ocak, mehdî ve mehdîci hareketlerin tarihsel, teolojik, ideolojik, sosyolojik, ekonomik, psikolojik ve mitolojik olmak üzere farklı boyutları olduğunu belirtmektedir. (s. 18) Ocak’a göre, “Mehdî/mehdîcilik, kökeni itibarıyla Antik Ortadoğu ve Asya din ve mitolojilerinden İslâm kültürüne intikal etmiş olan teolojik bir kavram ve aynı zamanda bir ideolojidir. Kökeni mitolojiktir.” (s. 21) Mitolojinin İslâm’a tesirlerinin ve “İslâm Mitolojisi”nin henüz tam anlamıyla tartışılmadığını ve ortaya konulmadığını ifade eden Ocak, mehdîci ideolojide de bu problemin etkili olduğu kanaatindedir. Ona göre, akademik çevre, sorunlar gündeme yerleşmeden onları dikkatle ele almamaktadır ve mehdî inancının tarihsel arka planı yeteri kadar çalışılmamıştır. (s. 23) Ülkemizde son bir yılda yaşanan sorunların beklenen kurtarıcı inancı üzerinde durulmasında ve böyle bir sempozyum yapılmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Bu önemli bir adımdır ancak daha da önemlisi bazı meseleleri ciddi bir problem haline gelmeden tüm yönleriyle ortaya koymaya gayret ederek olumsuz sonuçlarını asgariye indirebilmektir. Bu açıdan Ocak’ın eleştirileri dikkate değerdir.

Ocak’ın üzerinde önemle durduğu hususlardan birisi de mehdîlik hareketleri ile tasavvuftaki velâyet anlayışının ve kutbiyyet teorisinin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği meselesidir. Ocak, mehdîci hareketlerin daha ziyade sûfî çevreler içinden zuhur ettiğini ve sosyal tabanının da bu çevrelerce oluşturulduğunu ifade ederek “kutub-mehdî özdeşliği” şeklinde bir kavramsallaştırma yapmakta ve bu durumu İslâm tarihinde yaşanan bir takım olaylarla örneklendirmektedir. (s. 25-29) Ocak, her mehdî hareketinin mutlak surette yeni bir tarih icad ettiğini ifade etmektedir. (s. 34) Bu noktada gerçek tarihle tarih inşasını ayırmak araştırmacılara düşmektedir. Ocak’ın tebliğinde beklenen kurtarıcı inancıyla ilgili cevaplanması gereken çeşitli soruları açıklıkla gündeme getirmesi de önemlidir. (s. 19) Bu sorunların bir kısmı tanıtımı yaptığımız kitaptaki metinlerde ele alınmışsa da yeni çalışmalara konu edilecek niteliktedir.

Kitabın “Dinî Arka Plan” başlıklı birinci bölümünde Ömer Faruk Harman’ın “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Öncesi Dinî Arka Planı”, Nihal Şahin Utku’nun “Beklenen Kurtarıcı İnancının Siyasî-Dinî İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı” ve Cemil Hakyemez’in “Şîa’da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları” başlıklı metinleri yer almaktadır. Ocak’ın ve bundan sonraki bazı yazarların da vurguladığı üzere beklenen kurtarıcı inancı İslâm diniyle ortaya çıkan bir inanış değildir. Farklı din ve kültürlerde mevcuttur ve bu din ve kültürlerin etkisiyle değişip dönüşerek Müslümanlar arasında yaygınlaşmıştır. Metninde beklenen kurtarıcı inancının İslâm öncesindeki seyrini ele alan Harman, ilkel kabile dinlerinde dahi bir kurtarıcı inancının olduğunu belirtmektedir. (s. 43) Hinduizm, Budizm, Zerdüştlük, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki kurtarıcı beklentilerini ortaya koyarak İslâm’a etkilerinin daha kolay tespit edilmesine imkân tanımaktadır. Kurtarıcıya verilen isim kültürlere göre değişmekle birlikte, hepsinde kurtarıcı inancıyla ilgili ortak noktaların olduğu görülmektedir. Ancak hem her kültürün kendi içerisinde hem de kültürler arasında bu inanca dair farklılıklar olduğu da anlaşılmaktadır.

Utku, metninde kurtarıcı inancının siyasî-dinî bir ideoloji olarak ortaya çıkışını ele almaktadır. Beklenen kurtarıcı inancının ortaya çıkış sebepleri ve ortaya çıktığı ortamla ilgili belki de ayrı bir makale oluşturacak kadar çok şey söylenebilir. Ancak Utku’nun da belirttiği üzere bu inanışın ortaya çıkışında adaletsizlik, eşitsizlik ve haksızlığın yaygın olduğu ortamlar özellikle etkilidir ve bu ortamlar birçok siyasî hareketi şekillendirmektedir. (s. 61) Yazarın, beklenen kurtarıcı inancında “beklenen”in müphem olmasının siyasî amaçlar için kullanılmasını kolaylaştırdığı tespiti önemlidir. (s. 63) Utku, İslâm inancına kurtarıcı kavramının girişini Hz. Osman’ın hilafetinin son yıllarındaki siyasî karışıklık dönemine kadar geri götürmüşse de (s. 66), mehdî kavramının dört halife döneminde hatta Emevîlerin ilk dönemlerinde dahi tam anlamıyla beklenen bir kurtarıcı manasında kullanıldığı söylenemez. Çünkü bu dönemde daha ziyade siyasî anlamda bütünlüğü sağlayacak lider anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte Emevîler ve Abbâsîler dönemindeki sıkıntılı süreçlerin mehdîlik iddialarına uygun zemin hazırladığı tespiti yerindedir. (s. 67-68) Özellikle Ali oğullarının yaşadığı mağduriyetler bu çevrede arayışların daha yoğun olmasına sebep olmuştur. Utku’nun Abbâsî davetinde ve devriminde beklenen kurtarıcı sembolizminin olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Ona göre, buradaki kurtarıcı fikri kişi değil ideal üzerinden tanımlanan bir özellik göstermektedir. (s. 83) Daha sonra ortaya çıkacak birçok siyasî muhalefet hareketi de propagandalarını Abbâsîlerinkine benzer yöntemler kullanarak inşa etmişlerdir. (s. 85)

Hakyemez, metninde öncelikle Şîa’da mehdî fikrinin oluşumunun ve gelişiminin tarihi seyrini ve Şîa içerisindeki farklı yaklaşımları ortaya koymuş ardından da günümüzdeki yansımalarına değinmiştir. Mehdîliğin günümüzdeki yansımaları bölümü özellikle önemlidir çünkü Hakyemez’in de belirttiği üzere, Humeynî ile beraber Şîa’nın imâmet anlayışında yeni bir sürece girilmiştir. Humeynî’nin

“velâyet-i fakîh” anlayışıyla birlikte, fakihler yoluyla, gaybetle imamdan mahrum kalmış gözüken Şiiler bu mahrumiyetten kurtarılmıştır. Vaat edilen mehdî asli fonksiyonlarını ulemâya devretmişlerdir. Her ne kadar Humeynî’den sonra yaşanan süreç Şiileri yeniden kurtarıcı beklemeye yöneltmişse de kurtarıcı beklentisi daha ziyade kıyamete yakın gelip işleri düzenleyecek kişi olarak sınırlandırılmıştır. (s. 105-109) Hakyemez’e göre Şîa bir nevi şartlar gereği gaybetten döneceğini beklediği kurtarıcı mehdîsini kendi eliyle yok etmektedir. Sünnîler ise mehdîliği bir inanç meselesi olarak kabul etmese de meseleyi daha önemli hale getirmişlerdir. Sünnî alimler tarafından bir esasa bağlanmayınca mehdîlik inancı Bâtınî tesirlerin doğrultusunda kontrolsüz bir biçimde yönlendirilebilmiştir. Dolayısıyla günümüzde beklenen kurtarıcı inancı Şiilerden çok Sünnîlerin meselesi haline gelmiştir. (s. 110) Bu tespitler Sünnî dünyadaki mehdî anlayışlarının daha çok çalışılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kitabın ikinci kısmının konusu, beklenen kurtarıcı inancının tarihî sürecidir ve burada, Ahmet Yücel’in “Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı”, Yusuf Şevki Yavuz’un “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Akaidine Giriş Serüveni” ve Özkan Öztürk’ün “Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı” başlıklı metinleri yer almaktadır. Yücel, metninde, Kur’an’da mehdîye dair bir ifade ya da işaret olmaması dolayısıyla mehdî inancının hadislere dayandırılmasını göz önünde bulundurarak ilgili rivayetleri değerlendirmektedir. Öncelikle, İslâm dünyasında en çok kabul gören hadis kaynakları olan Buhârî ve Müslim’de mehdî ile ilgili rivayetlerin yer olmadığını net bir biçimde ortaya koymaktadır. (s. 148) Mehdi rivayetlerinin mütevâtir olduğunu belirtenlerin esas aldıkları unsurun kesin bilgi ifade etmesi değil de birçok hadis kaynağında bulunması olduğu tespitini yapmaktadır. Mehdi rivayetlerinin sahih olduğu görüşünü ise daha detaylı olarak ele alan Yücel, Bestevî’nin sahih olarak ortaya koyduğu sekiz rivayeti merkeze alıp Hamş’ın bu rivayetlere dair sonuçlarına işaret ederek değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yücel’e göre, bu hadis rivayetleri isnadları açısından zayıf veya mevzûdur, içerik bakımından ise çelişkiler barındırmaktadır. (s. 167) Her ne kadar müzakerelerde kendisine itirazlar yöneltilmiş ve rivayetlerin sahih olduğuna dair vurgu yapılmışsa da, Yücel’in kaynaklarını vererek titizlikle sorunu ele aldığı ve rivayetlerin hem isnad hem de muhteva açısından sorunlarını ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Yavuz, metninde, beklenen kurtarıcı inancının hangi klasik kelâm kaynaklarında yer aldığını tarihsel olarak ortaya koymaya gayret etmiş ve itikadî esas haline getiriliş sürecini değerlendirmiştir. Kurtarıcı inancının yer aldığı kaynakları kronolojik olarak tek tek ele alan Yavuz, akaid literatüründe yer alan “nüzü-l-i İsâ” ve “zuhûr-i mehdî” inancıyla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: Nüzûl-i İsâ inancını besleyen rivayetler hicri II. asrın başlarından itibaren kaynaklarda yer almaya başlamıştır. (s. 180) Beklenen kurtarıcı inancı ise, siyasî iktidarı kaybeden veya ele geçiremeyen gruplar arasında hicri I. asrın ikinci yarısından itibaren İslâm akaidinde ortaya çıkmıştır ve hicri III. asra kadar devam etmiştir. (s. 190) Kurtarıcı inancı, öncelikle gulât gruplar, ardından Şiî İmâmîyye’de, Ehl-i Sünnet’te ise hadis

rivayetlerinin tedvin edilmesinin ardından benimsenmiştir. (s. 190) Yavuz, akıl yürütebilen insanın dünyevî konularda sorunlarını çözebilecek bilgi üretme imkânına sahip kılındığı ve kurtarıcıya ihtiyacı olmadığı vurgusuyla günümüzde en çok ihtiyaç duyulan hususlardan birine dikkat çekmiştir. (s. 211)

Öztürk, İbn Arabî, Sadreddin Konevi ve İsmail Hakkı Bursevî'yi merkeze alarak tasavvuf kültüründeki beklenen kurtarıcı inancını ortaya koymuştur. Her ne kadar üç şahsı konu edinse de daha çok İbnü'l-Arabî üzerinde durmuştur. Öztürk'e göre sûfî müellifler genellikle hadis külliyyatından beslenip bunları tekrar etmekte ve kısmen de yorumlamaktadır. (s. 221) Öztürk, tasavvuf kültüründe mehdî fikrinin zengin ve kendine özgü bir yorum alanına sahip olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. (s. 259) Bu durumun, daha önce üzerinde durulan, Sünnî gelenekte sınırları çizilmemiş kurtarıcı anlayışından kaynaklandığı düşünülebilir. Sûfî çevrelerdeki kurtarıcı beklentisinin, önemli mutasavvıfların anlayışlarına yönelik bir boyutu olduğu gibi güncel boyutları da vardır. Konunun, inancın merkezinde yer alan velâyet anlayışı ve Türkiye'deki sûfî yapıların ve sûfî çevrelerin bu inanca bakışı başta olmak üzere birçok yönüyle çalışılmaya muhtaç olduğu anlaşılmaktadır.

Kitabın üçüncü ve son kısmının konusu, "Beklenen Kurtarıcı İnanıcının Genel Perspektifi ve Değerlendirmeler"dir. Sevede Düzgüner'in "Dinî Gruplara Yönelmenin Psiko-Sosyal Analizi", Sönmez Kutlu'nun "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri" ve Mustafa Öztürk'ün "Beklenen Kurtarıcı (Mehdî) İnanıcının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış" konulu metinleri bu bölümde yer almaktadır. Düzgüner, metninde gruplara yönelmenin psiko-sosyal analizlerini konu edinmiş ve meselenin toplumsal boyutunu ele almıştır. Kurtarıcı inancının, "kurtarıcı" olduğuna inanılan bireye yönelik bir boyutu olduğu gibi; müceddidlik, mehdîlik ya da mesîhlik iddiasıyla ortaya çıkan kimselerin etrafında bir dinî grup oluşması dolayısıyla toplumsal bir boyutu da vardır. Düzgüner, Batı ve Türkiye'deki güncel dinî grupların kurtarıcı inancı taşımaları ve liderin grup üyelerinin günlük yaşamına müdahaleleri açısından benzerlikler olduğuna, grupların ortaya çıkışına zemin hazırlayan ortamın ise farklı olduğuna dikkat çekmektedir. (s. 283) Düzgüner'e göre, Türkiye özelinde dinî gruplara yönelmede sadece dinî değil yoğun psikolojik motivasyonlar da etkilidir. (s. 284) Düzgüner'in günümüzde tarikat ve cemaat yapılanmalarının yanı sıra adı belirli bir dinle anılan terör örgütü şeklindeki gruplar dolayısıyla dinî grupların ulusal çapta dinî, psikolojik ve sosyolojik açılardan incelenmesinin yanı sıra küresel boyutta siyasî ekonomik ve askeri açılardan da ele alınmasının artık bir zorunluluk haline geldiği vurgusu da dikkate değerdir. (s. 288)

Kutlu, metninde, mehdî kavramının semantik alanını tespit edip kullanımındaki değişimleri takip etmiş ve kurtarıcı inancının farklı tezahürlerini ele almıştır. Önceki çalışmalarında tarihsel din söylemlerini zihniyetler açısından

tipolojilendirmeye tabi tutan Kutlu, bu defa kurtarıcı inancına sahip grupları benzer bir yolla tipolojilendirmiştir. Kutlu, tezahürleri kronolojik olarak beş ayrı tipoloji şeklinde sınıflandırmaktadır: Kabileci ve asabiyetçi mehdî tipolojisi, mitolojik mehdî tipolojisi, vahdet-i vücûdçu mehdî tipolojisi, sembolik mehdî tipolojisi ve ıslahatçı mehdî tipolojisi. (s. 298) Kavramsallaştırmalar yaparak farklı mehdî anlayışlarını ortaya koyan Kutlu'nun metninde "kurtarıcı inancı" yerine bilinçli olarak "kurtarıcı inancı" kullanımını tercih ettiği dikkat çekmektedir. Kutlu, kurtarıcı bekleme fikrinin dinî değil psikolojik ve toplumsal, yani beşeri bir olgu olduğunu ifade etmektedir. (s. 348) Bu nedenle kurtarıcı fikrini bir inanç değil inanış olarak değerlendirdiği kanaatindeyiz. Kutlu, "Müslüman toplumların tarihsel süreçte siyasî ve toplumsal hayatına yansıyan kurtarıcı bekleme olgusu ile rivayetlere yansıyan mehdîlik olgusunun" birbirinden farklı olduğunu (s. 293) göz önünde bulundurarak hadiselerden hadislere gitmiş ve İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarında öne çıkarılan "fikir-hadise irtibatı" prensibini mehdîlik anlayışındaki farklılaşmaların tespiti için uygulamıştır. Kutlu, "sembolik mehdî tipolojisi"nin temsilcileri olarak Kâdiyânîlik, Nurculuk ve Gülen hareketini göstermiş ve ortak noktalarının mehdîliği tek kişinin değil bir kişinin önderliğini yaptığı cemaatin, mehdîyi şahs-ı mânevî olarak temsil ettiği fikri olduğunu dile getirmesi dikkat çekicidir. (s. 328) Ona göre, Gülen, Said Nursî'nin mehdînin şahs-ı mânevî olarak temsil edilmesi şeklindeki *sembolik mehdîlik* anlayışını aynen benimsemiş ve ileri taşımıştır. (s. 338)

Mustafa Öztürk, kurtarıcı inancının güncel boyutunu ele alarak konuyu tahlil etmiş ve mehdî inancının belli başlı yansımalarını sistematik bir biçimde ortaya koymuştur. Öztürk'ün beş başlıkta değerlendirdiği bu yansımalar şöyledir; Allah-insan ilişkisinin (Sünnetullah) yanlış yorumlanması, Allah'ın vekîl-i umûr gibi algılanması, endoktrinasyon yoluyla kesin inançlı gruplar oluşturulması, günahın sıradanlaştırılması ve meşrulaştırılması ve sahih itikada sadakat sütresiyle kült oluşturulmasıdır. (s. 356-374) Öztürk, bu hususları FETÖ örneklemini kullanarak analiz etmiştir. Bu hususların, günümüzdeki farklı dinî grupları, cemaatleri ve tarikatları da değerlendirirken göz önünde bulundurulması faydalı olacaktır. Öztürk, Gülen'in dinî yapı oluştururken ortaya attığı görüşlerde asıl kaynağının Said Nursi olduğu kanaatindeyiz. (s. 363) Onun bu fikri, Kutlu'nun sembolik mehdî tipolojisindeki yaklaşımını destekler niteliktedir. Öztürk'e göre, "ahlak, hukuk, siyaset gibi alanlardaki sosyal sıkıntılar ve sorunları çözmek için birey, toplum ve ümmet olarak atılması gereken ilk adım, mehdî denilen mitolojik kahramanın zuhurunu beklemek yerine Kur'an ve Sünnet'teki emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi uyarınca bir şeyler yapma iradesi sergilemek ve bu iradeyi eyleme dönüştürmektir." (s. 361) Ona göre, kurtarıcı beklemek insanın Allah'ın kendisine lütfettiği akıl ve irade gibi nimetleri yok sayması anlamına gelir. (s. 375) Bu noktada kurtuluşun insanın kendisinde, yani aklında olduğunu tekrar vurgulamak gerekmektedir.

Kitapta tebliğ metinlerinin ardından genel müzakerelere ve genel müzakerelere yazılan cevaplara yer verilmiştir. Bu, sempozyumdaki fikir alışverişi ve tartışma

ortamının okuyucuya da sunulmasını sağlamıştır. Kitapta yer alan tebliğ metinleri ve müzakerelerden ortaya çıkan sonuçlar genel hatlarıyla şu şekildedir:

- Beklenen kurtarıcı inancı, pek çok farklı din ve kültürde değişik unsurlar barındırmakla birlikte İslâm geleneğinde de kendisine yer bulmuştur.
- Kurtarıcı bekleme fikri, dinî değil, toplumsal, siyasî ve psikolojik sebepleri olan beşeri bir olgudur.
- Kur'an'da mehdîye dair herhangi bir bilgi olmayışı kurtarıcı inancının daha ziyade hadis rivayetlerine dayandırılmasına sebep olmuştur.
- Kurtarıcı inancıyla ilgili rivayetler, zayıf ve mevkuftur. İbn Haldûn'un eleştirilerine bakılırsa bu yeni bir tespit değildir.
- Araplar arasındaki asabiyetçilik ve kavmiyetçilik kültürü, kurtarıcı inancının dayandırıldığı rivayetlere yansımıştır.
- Beklenen kurtarıcı inancı, İslâm geleneğinde ilk ortaya çıkışından itibaren siyasetle bağlantılı olmuştur. Kurtarıcı vasfı yüklenen kişi/kişiler ya da grup, aynı zamanda siyasî lider olarak da görülmüştür ve toplumdaki sıkıntıları gidermesi beklenmiştir.
- Kurtarıcı bekleme inancı hem Şîî hem de Sünnî dünyada ilgi görmüştür. Fakat onların Mehdî'den anladıkları farklıdır.
- Tarihsel süreçte birbirinden farklı mehdî tasavvurları gelişmiştir.

Sonuç olarak, kurtarıcı inancının geniş bir konu alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu inancın ortaya çıkış sebepleri, gelişim süreci, farklı tezahürleri, sonuçlarının hem ortaya çıktığı hem de sonrasındaki döneme dair boyutları, günümüze etkileri, bu inançla ilgili kavramların anlam alanı, kavramların içeriğinde yaşanan değişimler meselenin çeşitli yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurtarıcı inancının tarihsel ve güncel olmak üzere iki boyutu söz konusudur. Tebliğ metinlerinde de ortaya konulduğu üzere hem cemaat ve benzeri dinî gruplarda hem de sûfî çevrede yaygın bir kurtarıcı inancı vardır. Dinî yönü olan bu inancın sosyal, psikolojik ve siyasî boyutları da bulunmaktadır. Türkiye'de son zamanlarda bizzat tecrübe edilen hadiselerin de gösterdiği üzere kurtarıcı inancı halen siyasî amaçlarla kullanılabilir. Dolayısıyla kurtarıcı inancı ve bunun tezahürleri günümüzün önemli tartışma alanlarından biri olarak yerini korumaktadır.

Müslümanlar tarih boyunca zorlu ve sıkıntılı dönemler yaşamışlardır. Günümüzde de bu durum devam etmektedir. Teknolojik ve bilimsel anlamda hızlı gelişmelerin yaşandığı bu süreçte Müslümanlar ne yazık ki daha ziyade iç çatışmalar ve

savaşlar ile gündemdedir. Bu durumda bir çözüm arayışı gündeme gelmektedir. Bu noktada, sorunlara çözüm üretmenin, kurtarıcı beklemekle değil, aklın etkin kılınması ve insanın üzerine düşen sorumlukları yerine getirmesiyle mümkün olacağı vurgulanması gerekmektedir.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut, "Hz. İsa'nın Akıbeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları", *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Risalet, 25-26 Ekim 2008/Samsun*, Ankara: Fecr Yayınları, 2009, 225-258.
- Çınar, Mahmut, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- _____, "Osmanlı Haklarının Mehdilik Algısı ve Müslüman Tebaa Tarafından Bu Alanda Yazılan Eserler Bağlamında Kurtarıcı Beklentisinin Sosyo-Politik Bağlantıları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14, (2016): 216-239.
- Durmuş, Mehmet Ali, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, (1981): 179-214.
- Hakyemez, Cemil, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- _____, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5, (2004): 127-144.
- İlhan, Avni, *Mehdilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- _____, "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992): 101-124.
- İzmirli İsmail Hakkı, "Mehdi Meselesi", s.nşr. Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, İbn Rüşd ö.s., 3/6 (2010): 339-346.
- Öz, Mustafa, *İmamiyye Şiasında Onikinci İmam*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 1995.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- _____, *Mehdi Gelecek mi? & Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Fakülte Kitabevi, 2010.

Şık, İsmail- Gökalp, Yusuf, "Sosyal Teoloji Bağlamında "Mehdilik" Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgânî Karşılaştırması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 468-490.

Topaloğlu, Fatih, "Şia'da Mehdi İnançının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/2 (2012): 109-148.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İslâm İnançında Mehdî", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 16 (2012): 68-71.



SEMPOZYUM TANITIMI / SYMPOSIUM REVIEW:

ULUSLARARASI DİN KARŞITI ÇAĞDAŞ AKIMLAR VE DEİZM SEMPOZYUMU (12-13 MAYIS 2017, VAN)

Zeynep ŞEKER
Arş. Gör., Sakarya Ü. İlahiyat F.
zeynepseker@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0486-8176

Hristiyan dünyasındaki teolojik ve felsefî tartışmalar neticesinde kilisenin baskıcı tutumuna karşı duyulan tepkinin etkisiyle ortaya çıkan deizm, yaygın tanımına göre yaratıcının varlığını kabul etmekle beraber vahyi, nübüvveti ve özellikle de esasını vahiy ile nübüvvetin oluşturduğu semâvî dinleri reddeden ya da en azından bu hususta şüphe taşıyan bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu akım; teknolojinin ilerlemesi ile tabiata hâkim olan insanoğlunun, aklıyla yeryüzündeki her şeyi bilip idare edebileceği zannına kapılarak dinî ve ahlâkî değerlerin üretilmesi için de akli yeterli görmeye başlamasıyla yükselişe geçmiştir. Küreselliğin etkisiyle yeryüzünün herhangi bir bölgesinde ortaya çıkan ürün ve fikirlerin dünyanın geniş kesimine yayılması neticesinde, aslen Batı menşeli olan deist düşüncenin İslâm dünyasına sıçraması da kaçınılmaz olmuştur. Özellikle dinî ve fikrî pek çok hususta şüphelerini gideremeyen ve anlam arayışı içinde olan Müslüman gençler arasında da yaygınlaşması sebebiyle deizm, Müslüman ilim adamları tarafından da irdelenmesi gereken bir problemdir. Bu nedenle 13-15 Mayıs 2016'da Gaziantep'te gerçekleştirilen XXI. Kelâm Koordinasyon Toplantısı'nda bu ihtiyaç zikredilerek din karşıtı akımların deizm özelinde ele alınmasının önemine vurgu yapılmış ve deizm, bir sonraki koordinasyon toplantısının konusu olarak belirlenmiştir.

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde 12-13 Mayıs 2017 tarihlerinde gerçekleştirilen "XXII. Kelâm Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu" başlıklı sempozyum; açılış konferansı ile birlikte sekiz oturum ve on sekiz tebliğin sunulduğu ayrıca bir değerlendirme oturumunun yapıldığı, yerli-yabancı pek çok ilim adamının birikimini paylaşma imkânı bulduğu ilmî bir platform olmuştur. Bu yazıda program akışı da dikkate alınarak sempozyumda sunulan tebliğ ve müzâkereler hakkında genel bir tanıtım yapılması amaçlanmıştır.

Muhammed Sizcan'ın Kur'an tilâveti sonrasında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Başkanı Doç. Dr. Vecihi Sönmez'in konuşması ile başlayan sempozyumun açılış oturumu Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı, Van İl Müftüsü Nimetullah Arvas, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Peyami Battal, Van Valisi İbrahim Taşyapan ve Milletvekili Beşir Atalay'ın konuşmaları ile devam etmiştir.

Açılış konferansı Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün tarafından sunulmuştur. Düzgün, konuşmasının başında ateizmin bir ön aşaması olup olmadığı tartışmalarının varlığına değinerek deizmin bir zihin meselesi ve özellikle gençler arasında yaygın protest bir hareket olduğunu ifade etmiştir. Deizmi "kurumsallaşan dinlerin mensuplarını boğmalarına karşı geliştirilen bir argümanlar stoğu" şeklinde tanımladıktan sonra Batı'daki tarihsel sürecine değinmiş ve deistlerin beslendiği kaynağın İslâm Filozofları'nın Arapça metinlerinden Latinceye yapılan tercüme olduğunu ifade ederek İbn Tufeyl'in (ö.581/1185) *Hayy b. Yekzan*'ı ile *Robinson Cruso* arasındaki benzerliğe vurgu yapmıştır. Her iki eserde de bir adada tek başına yetişen ve hiçbir kurumsal dinle karşılaşmayan bir insanın hangi yetisini kullanarak ne gibi sonuçlara ulaşabileceğinin tartışıldığını belirten Düzgün tıpkı *Hayy b. Yekzan*'da olduğu gibi İbnü'n-Nefis'in (ö.687/1288) *er-Risâletü'l-kâmilîyye fî sîreti'n-nebevîyye* adlı eserinde de insanın doğuştan getirdiği yetilerin ona hangi teolojik ve ahlâkî yolu seçtireceği üzerine odaklandığı problemi bağlamında ünlü deist Samuel Clarke'ın (ö.1729) deist görüşlerinin bu eserlerin dile getirdiği düşüncelerle benzerliğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Clarke'ın bahsi geçen eserlerdeki gibi hiçbir peygamber veya vahiy öğretisi ile karşılaşmayan insanların salt akıl ile Allah'ın varlığı, ibadetlerin gerekliliği, insanlar arasında yaşamayı mümkün kılan ahlâkî ilkelere uyma gerekliliği ve ölümden sonra hayatın varlığı gibi teolojik önermeleri bilebileceğini ileri sürdüğünü ifade etmiştir. Düzgün, konuşması boyunca aktarımda bulunduğu Clarke ve Benjamin Witchcote (ö.1683) gibi deizmin öncülerine dair görüşlerden hareketle deistlerin dinleri protesto etme sebeplerinin dinlerin toleranssızlığı ve tekelci yapılarından dolayı kendi içinde parçalanmaya müsait yapıları olduğu tespitinde bulunmuştur.

Başkanlığını Prof. Dr. Mustafa Saim Yeprem'in yaptığı "Deizm" üst başlıklı ikinci oturumda ilk konuşmayı "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din" isimli tebliği ile Meryem Kardaş yapmıştır. Kardaş tebliğinde dönemindeki deist düşüncüyü kapsamlı bir şekilde ele aldığı için "Deizm'in İncili" diye anıldığını ifade ettiği İngiliz deistlerinden Matthew Tindal'ın (ö.1733) *Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık* adlı eserini incelemiştir. Tebliğinin başında deizmin ortaya çıkış sürecini özetleyen Kardaş, ilk dönemlerde deizmin din karşıtı olmayıp sadece bir Hristiyanlık eleştirisi biçiminde ortaya çıktığını fakat daha sonraları radikal bir söyleme dönüştüğünü ifade etmiştir. Kardaş tebliğine konu ettiği Tindal'ın eserinin ılımlı deizmden daha radikal bir deist söyleme geçiş niteliği taşıdığını dile getirmiştir. Zira Kardaş'ın da belirttiği üzere Tindal'ın yarattığı etkiyle birlikte akıl, artık vahiy anlamada başvurulan bir araç olarak değil her türlü dinî hakikatın tek ve gerçek kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Kardaş'ın ifadesine göre Tindal; *Yaratılış*

Kadar Eski Hristiyanlık adlı kitabının başında eserinin temel amacını “İncilin var oluş gayesinin yalnızca doğal dinin yeniden ilanı olduğunu ortaya koymak” sözleriyle belirtmiştir. Kardeş, kitabın temel argümanının; “kişiden inanılması istenen şeyin ne olduğunu tam kavramadığı sürece iman etmesi beklenemez” prensibi olduğunu ve Tindal’ın hem teslisi hem de teslise kılıf olarak kullanılan gizem anlayışını bu prensip ile oluşturduğu argümanla reddettiğini söylemiştir.

Tebliğinde Tindal’ın Tanrı tasavvuru ve akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki görüşlerini aktaran Kardeş’in tespitine göre Tindal’ın eserinde hâkim olan anlayış, her şeyin hatta Tanrı’nın varlığının bile insanın mutluluğu için bir anlam taşımasıdır. İnsan merkezli söylemin hâkim olduğu bu yorumda Tanrı’nın aşkın bir varlık oluşunun neredeyse yok sayıldığını ve O’nun varlığının pasif bir konuma indirgendüğünü belirten Kardeş’a göre Tindal’ın dua ve ibadet konusundaki yorumları onun bu görüşünün yansıması sayılabilir. Kardeş; Tindal’ın duaya yaratıcıyı anma şeklinde olumlu bir anlam yüklemesine rağmen duanın Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi sağlayan bir mekanizma oluşunu ıskaladığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Tindal’ın, ibadeti yalnızca tabiatın zorunlu kıldığına itaat ve Tanrı sıfatlarını taklitten ibaret görmesinin de onun insan merkezci yaklaşımının bir ürünü olduğunu ve Tanrı’nın yarattığı her şey mükemmel olduğu için O’nun eşyaya herhangi bir müdahalesinin Tanrı açısından bir eksiklik olduğu anlamına geleceğini savunduğunu bu görüşüyle de Tanrı’yı yüceltmeye çalışan Tindal’ın aslında O’nu âtil bıraktığını ifade etmiştir.

Aynı oturumda ikinci tebliğ “Akıl Tanrısallaştırılması ya da Sorunsuz Özgürlük” başlığıyla Hamdi Gündoğar tarafından sunulmuştur. Gündoğar tebliğinde deizmin liberalizmle olan ilişkisi ve deistlerin peygamberlik, ahiret ve ahlâk anlayışlarına değinerek genel bir değerlendirme yapmıştır. Deizm hakkında verdiği genel bilgilerden sonra deizmin liberalizm ile ilişkisine değinen Gündoğar’ın ifadesine göre Ortaçağ’ın Tanrı merkezli toplum ve insan tasavvurunun terkedilmesi ve hakikatin akıl yoluyla bilinebileceğine olan inancın artmasıyla ortaya çıkan liberalizmin öncüleri, dinî alana taşıdıkları düşüncelerinden dolayı aynı zamanda deizmin de önde gelen fikir adamları olmuşlardır. Gündoğar’a göre deist din anlayışı ile liberalizm hem bireyin özgürlüğü hususunda hem de dinî meselelerde benzer bir tutum sergilemişlerdir. Nitekim Gündoğar’ın ifade ettiği üzere teoriden ideolojiye evrilen liberalizm; militarizm ve laisizme dayanarak Tanrıya düşman olmuş dine ve hatta metafizik hiçbir okuma biçimine tahammül edemeyen seküler bir noktaya ulaşmıştır. Deizm ise liberalizmde olduğu gibi Tanrı’ya düşman olmamakla birlikte Tanrı’nın âlem ve insanla ilişkisini keserek onu dışlamış akla dinî ve ahlâkî esasları belirleme yetkisi vermiştir. Konuşmasının devamında deistlerin nübüvvet, vahiy ve ahiret algısına değinen Gündoğar, deizmde insanların tabiatları gereği bir ahlâka sahip olduklarının savunulduğunu belirtmiştir. Ancak Gündoğar’ın ifadesine göre deistler bir insanın neden ahlâklı davranması gerektiğini doğal dinden hareketle ortaya koyamamışlardır.

Gündoğar aklın belirlediği deist Tanrı tasavvurunu âlem ve insanlara müdâhil olmayan pasif bir varlık ortaya koyması hasebiyle eleştirmiş ve insanların yapıp ettikleriyle ilgilenmeyen böylesi bir ilah anlayışının, adalet, merhamet ve dualara icabet etme şeklindeki ilâhî vasıfları yok saydığına dikkat çekmiştir. Gündoğar'a göre deizmde iyi ve kötü gibi değerlerden söz etmek de anlamsızdır. Çünkü insan akli mutlak bir değer tayin etmek için yegâne mercii olamaz. Ayrıca her insan, aklınca bir ölçü ya da değer tayin edebilir ancak bunun mutlaklığı veya evrenselliğinden söz edilemez. Gündoğar, evrensel değerlerin bir peygamber tarafından Tanrı'nın iradesi ya da buyruğu olarak bildirilmesi gerektiğini savunarak deizmde peygamber inancı olmadığı için değerlerin de evrenselliğinden bahsedilemeyeceğini ileri sürmüştür.

İkinci oturumun son tebliği ise "Modern Çağ Deizmini Doğuran Nedenler ve Sonuçları" başlığı ile İbrahim Coşkun tarafından sunulmuştur. Konuşmasına besmele ile başlayan Coşkun besmelenin deizmin panzehiri olduğunu belirtmiştir. Zira Kur'an'ın tanıttığı Allah tasavvurunda Allah'ın aşkınlığı ve içkinliği birlikte sunulmakta ve besmele de tam olarak buna işaret etmektedir. Nitekim Coşkun'un ifadesine göre Rahmân ismi dünyadaki her türlü nimetin sahibi olarak Rabbi tanımayı sağlarken Rahîm ismi de Allah'a şükrederek yaşayan insanların ahirette kârlı çıkacağını müjdelemektedir. Coşkun, Avrupalıların deist olmasını haklı ve normal bulduğunu ancak deist olduktan sonra Hristiyanlık'ta bulamadıkları gerçeği ifade eden bir dinin varlığını aramadıkları için hatalı olduklarını belirtmiştir. Bu bağlamda deistlerin Hristiyanlıktan dolayı dine küserek akıl yoluyla tespit ettikleri gerçeklerin tamamının İslâm dininde bulunduğunu ileri sürmüştür. Coşkun'a göre İslâm dini akıl ile tespit edilen bu gerçeklerin sınırlarını da göstererek insanların aşırıya kaçmalarını önlemektedir. Akıl-vahiy, din-dünya ilişkisi gibi pek çok konuda aklın doğru tespitlerinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte Coşkun bu tespitlerin sınırlarının belirlenmesinde aklın yetkili olmadığını altını çizmiş ve akli bu anlamda yeterli görmeyerek deizmin de yanlışlığı asıl noktanın bu husus olduğunu ifade etmiştir.

Tebliğinde deizmin ortaya koyduğu ilkelerin İslâm'daki karşılığına ve geleneksel İslâm'daki yanlışlıklara dikkat çeken Coşkun, Türkiye'de deizmin özellikle gençler arasında yaygınlaşmasının en önemli sebebinin refah seviyesinin artması ile birlikte duyarlılığın azalması ve ahiret inancının görmezden gelinmesi olduğunu belirtmiş; modern çağda deist fikirlerin yükselişe geçişinin sebeplerini ise teslis inancı ve insanbiçimci din anlayışları, aslî günah meselesi, kilise ve din adamlarının uygulamaları şeklinde sıralamıştır. Coşkun antropomorfik din anlayışı dışındaki hususların bizim inancımızda bulunmayışı sebebiyle bunların deizme yol açmayabileceğini ancak insanbiçimci Tanrı anlayışının yanlış sıfat algısı nedeniyle söz konusu olabileceğinden hareketle İslâm'da haberî sıfatlarla ilgili ölçülerin anlatılarak insanbiçimci Tanrı anlayışının önüne geçilebileceğini dile getirmiştir.

Sempozyumun “Din Karşiti Çağdaş Akımlar” konulu üçüncü oturumunun başkanlığını İsa Yüceer yapmıştır. Bu oturumda sunulan “Yunan Sofistlerinden Günümüze Miras: Agnostisizm ve Umursamazcılık” başlıklı ilk tebliğ ise Abdülhamit Sinanoğlu’na aittir. Tebliğinde deizmin dışında din karşiti bir akım olarak agnostisizm ve umursamazcılık konusunu ele alan Sinanoğlu, İslâm düşüncesine felsefi tercüme ve farklı kültürlerle yapılan tartışmalar yoluyla giren şüphecilik ve bilinemezlik anlayışlarının Eski Yunan’daki sofistlere ya da septiklere kadar uzandıklarını belirtmiş ve klasik kelâmda sofistlere yapılan eleştirilerden örnekler zikretmiştir. Doğruyu söylemeyi değil sadece üstün çıkmayı gaye edinen tartışma yöntemine de “sofizim” adı verildiğini belirten Sinanoğlu, sofistlerin bilginin imkânı ve değeri konusunda bugünkü agnostik, septik veyahut rölativist anlayışlara yakın görüşleri ileri sürdüklerini ifade etmiştir.

Sinanoğlu 19. yy agnostisizminin kökeninin de Yunan kaynaklı olduğunu ve insanın mutlak hakikate asla ulaşamayacağını savunan bu akıma “ateizmin sulandırılmış şekli veya hüsnası” adının verilebileceğini dile getirmiştir. Sinanoğlu’nun ifadesine göre İslâm düşünce tarihinde agnostisizm kavramı, irfâniyye/gnostisizm ismiyle ve Allah’ın marifet yoluyla bilineceği düşüncesine zıt bir anlayışa sahip olan akım olarak bilinmektedir. Eski Yunan’daki septisizmin kilise dogmasına karşı ortaya çıkışı gibi agnostisizmin de aslında Hristiyanlıktaki dogmatik inanca bir tepki mahiyeti taşıdığına dikkat çeken Sinanoğlu son olarak İslâm kelâmcılarının agnostiklere ateistler ve deistler gibi karşı çıkmak yerine onları anlamaya ve kelâm ilminin bilgi nazariyelerini güncelleyip geliştirerek onları ikna etmeye çalışmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre agnostikler içerisinde dine karşı olanlar bulunsa da içlerinde mantık önermeleri ile başta Tanrı varlığı olmak üzere diğer dinî hakikatleri kabule yatkın çok zeki insanlar vardır. Sinanoğlu, kelâm ilminin bilgi teorisi ile bu gruplarla temasta bulunulması gerektiğini dile getirmiştir.

Üçüncü oturumun ikinci konuşmasını “Kant’ın Antinomileri ve Kelâmcıların Kozmolojik Argümanları: Modern Bilim Açısından Bir Değerlendirme” başlıklı tebliği ile Mehmet Bulgen yapmıştır. Bir önceki tebliğde Agnostisizmin ortaya çıkışına değinen Sinanoğlu’nun verdiği bilgilerin devamı mahiyetinde olarak Bulgen agnostisizmin Kant’tan itibaren nasıl geliştiğini ve günümüzde ne türden bir boyut kazandığını anlatmıştır. İlk medeniyetlerden itibaren evrenle ilgili soruların insanoğlunun zihnini meşgul ettiğini söyleyen Bulgen bir kavram olarak kozmoloji terimini ilk kullanan Cristian Woolf’un 18. yüzyılda başlangıçtan sonuna evreni tek bir objeye gibi bir bütün olarak araştıran bir bilim teklifi yaptığını belirtmiştir. Başta Hume olmak üzere özellikle Aydınlanma filozoflarının Woolf’un bu teklifine oldukça eleştirel bir şekilde yaklaştığına buna karşın Kant’ın kariyerinin ilk dönemlerinde kozmolojiyi tutkuyla savunduğuna ve atomculuğu Tanrı’nın varlığını ispat için kozmolojik bir delil olarak kullandığına dikkat çekmiştir. Kritik dönemde Hume’un eserlerini okuduktan sonra ise *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabında kozmolojinin mümkün olmayacağı iddiasında bulunduğunu ifade etmiştir. O dönemde epistemolojik bir dönüşüm geçiren Kant’ın hem amprizmi hem de rasyonalizmi hatalı bulduğunu belirten Bulgen’in

ifadesine göre Kant'ın bu eleştirisi kelâmcılar için de tanıdık. Zira Bulğen'in de belirttiği üzere kelâmcılara göre evren mümkün bir alan olduğu için salt akıl, ahiret hayatı hakkında hiçbir şey söyleyemediği gibi evrenin bilgisinin nasıl olduğunu da tek başına ortaya koyamayıp duyulara da ihtiyaç duymaktadır. Buradan yola çıkarak Kant'ın evrenin bir başlangıcının var olup olmadığı, birleşik cisimlerin daha fazla bölünemeyen en küçük parçalardan oluşup oluşmadığı, evrende zorunlu nedenselliğin ve zorunlu bir varlığın mevcudiyeti hakkında dört antinomi geliştirdiğini ve bu antinomilerle insanın evren bilim ve Tanrı hakkında neyin kesin bilgi sahibi olamayacağını ortaya koymaya çalıştığını söylemiştir.

Bahsi geçen antinomiler neticesinde Kant sonrasında evrenden hareketle Tanrı'nın bilinemeyeceği Tanrı'nın ancak imanla bilinebileceği şeklinde bir kanı oluştuğunu dile getiren Bulğen, bu durumun ateistlerin de imancı bir ateizmi gündeme getirmelerinin yolunu açtığına, bu antinomilerden en çok zararı deizmin gördüğüne, agnostisizmin de antinomiler sonrasında yaygınlık kazandığına, evren üzerinden Tanrı'nın varlığı için bir istidlal geliştirmenin imkânsız hale geldiğine ve pozitivizmin etkisinin arttığına işaret etmiştir. Kant'ın antinomilerinin felsefî ve bilimsel sonuçlarını bu şekilde özetledikten sonra Bulğen modern bilimin verilerinden de faydalanmak suretiyle antinomilerin yanlışlanabileceğini ortaya koymuş, insanın evren hakkında bilgi sahibi olabileceğini ve günümüz bilimsel verileri ile evrenin sebebi olarak zorunlu bir varlığın bulunduğunun ispat edilebileceğini ileri sürmüştür.

Mehmet Bulğen'in Kant ile ilgili sunumunun ardından gerçekleşen "Asha'ri Arguments for the Significance (dilala) of Miracles and Kant's Argument for Prophecy in Response to Early Modern Philosophy's Problematic Understanding of Miracles and Prophecy" (Eş'arî'nin Mucizeler'in Delaleti Argümanı ve Modern Felsefenin Mucize ve Nübüvvet Konusundaki Problematik Anlayışına Karşılık Olarak Kant'ın Peygamberlik Argümanı) başlıklı tebliğ ise Asst. Prof. Dr. Ahmed E. Abdel Meguid tarafından sunulmuştur. Tebliğinde öncelikle deizmin seçercesini ortaya koymaya çalışacağını belirten Meguid, ardından bu seçerdedeki aşkınlık fikrinin deizmle olan bağlantısını irdeleyeceğini ve son olarak da Kant'ın deizmin neresinde durduğu hususunu açıklayacağını ifade etmiştir. Meguid, deizm tartışmalarında Kant'ın önemli bir figür oluşunu onun yeni bir argüman geliştirme çabası içinde olması ve buna bağlı olarak da ontolojik ve kozmolojik delillerin yararsızlığını ortaya koyması ayrıca kendinden önceki geleneğin aksine çok hümanistik bir tavır sergilemesi ile açıklamıştır.

Batı'daki deizmin Newton ve Galileo'nun geliştirdiği mekanik dünya algısına dayandığını belirten Meguid, deizmin Batı'da yayılmasını sağlayan isimlerin Newton, Galileo, bir kurum olarak Hristiyanlık ve bu kuruma katkıda bulunan Spinoza olduğuna dikkat çekmiş ve kendisinden önceki felsefecilerden farklı olarak Kant'ın Tanrı kavramını bahsi geçen mekanistik sistemden hümanistik bir seviyeye çektiğini belirtmiştir. Ayrıca Meguid, din ve vahiy olarak aktarılan şeylerin insanın doğuştan getirdiği bilgilerle örtüşmesinin esas olduğu kanaatinin

Kant'ta hâkim olduğuna işaret etmiştir. Meguid'in ifadesine göre Tanrı'ya karşı ontolojik değil epistemik bir tutum ve tavır içerisinde bulunmanın gerekliliğini savunması ve felsefesini hümanistik bir boyuta oturtması Kant düşüncesinin iki temel noktasıdır. Son olarak Meguid, Kant felsefesindeki bu hümanist boyutun, aklın aşkınlığı ile maddenin içkinliği arasındaki ilişkinin kurulduğu insânî boyutun biçimi ve insanın bu hümanistik bağlamda kendine nasıl yer bulacağı hususu ile ilgili olduğu tespitinde bulunmuştur.

Aynı oturumun son konuşmacısı "Din Karşiti Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi" isimli sunumuyla Metin Özdemir'di. Filozof ve teologların, kötülüğü metafiziksel ve ahlâkî olarak iki kısma ayırdıklarını ifade eden Özdemir, kötülük problemi karşısında teist, ateist ve düalistlerin ileri sürdüğü çözümlerden bahsetmiş ardından deist düşüncenin kötülük problemine cevap olamayacağına işaret ederek deizmin en önemli açmazlarından birinin, akla alan açarken aklın tıkanıdığı noktalarda ona alternatif sunamaması olduğunu oysa deistlerin reddettiği vahyi getiren peygamberlerin insanlara bu alternatifi sağladıklarını belirtmiştir.

Sempozyumun ikinci günü "Deizmin Yansımaları" üst başlıklı oturumla başlamıştır. Bu oturumun ilk tebliğinin "Kalam on Deism: The Case of Abu Bakr al-Razi" (Kelâmda Deizm: Ebû Bekir er-Râzî Örneği) başlığıyla Muhammed Bâsil et-Tâî tarafından sunulması beklenirken Tâî'nin sempozyuma katılmaması sebebiyle ilk konuşma "Hz. Muhammed'in Ebedî Mucizesi Kur'an" başlığıyla Prof. Dr. Abdurrahman Bleik tarafından yapılmıştır.

Bleik tebliğinde Hz. Muhammed'in, kendisine bahşedilen Kur'an-ı Kerîm mucizesi ile Arapların fesâhat ve belâgatte uzmanlık sahibi ediplerine meydan okuduğunu ifade etmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm mucizesini kabul etmeyen müşriklere bizzat Kur'an, kendisinin bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okumaktadır. Buna rağmen klasik Arapça bilmeyen Araplardan bazılarının veya a'cemî olan kimselerin Kur'an'da geçen tehadînin fesâhat ve belâgat hususunda olmadığını iddia ettiklerine dikkat çeken Bleik; günümüz Arapçasının asr-ı saadet dönemindeki ile aynı olmadığına vurgu yaparak bugünün arabının Kur'an Arapçasını anlamak için mütercime ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bleik, Kur'an-ı Kerîm'deki Arapça'nın günümüz arabî tarafından anlaşılmasındaki zorlukları Kur'an'ın kullandığı Arapça ibarelerden örnekler getirerek açıklamış ve Kur'an'dan ulemanın anladığı manayı çıkaramayanların varlığının Kur'an-ı Kerîm'in Resûlullah'ın mucizesi olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini ileri sürmüştür. Bugünün Arap müfessirlerini de Batılı bir anlayışla tefsir yapmakla suçlayan Bleik, irab dahi bilmeyenlerin tefsir işine kalkışmasının yanlışlığına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda önüne gelenin Kur'an tefsiri yapmasının yanlışlığını vurgulayan Bleik, Kur'an-ı Kerîm'in bilimsel tefsirini yaparak big bang gibi bir takım bilimsel teorileri Kur'an'dan çıkarmaya çalışanları da ileride bahsi geçen teoriler değiştiğinde bu tür kimselerin ne yapacaklarını sorarak eleştirmiştir.

Dördüncü oturumun “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslâm düşüncesi” başlıklı ikinci tebliği Masum Aytepe tarafından sunulmuştur. Aytepe, deizm öncesinde din ile bilimin birbirinden ayrı olamayacağı düşüncesinin deizmin ortaya çıkışına zemin hazırladığını ve deizmin din-bilim birlikteliğine imkân arayışına bir cevap niteliği taşıdığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Aytepe deizmin sanıldığının aksine âleme müdahil olmayan bir Tanrı anlayışı şeklinde teolojik bir kaygıdan değil Batı insanının Aydınlanma Dönemi ve Rönesans-Reform hareketleri ile akla ve bilime duyulan sonsuz güven neticesinde meydana gelen din-bilim ilişkisi konusundaki tartışmalardan doğduğunu ileri sürmüştür. Deizmin İslâm düşüncesinde ise sıfatları aşkınlaştırma şeklinde görülebileceğini belirten Aytepe Mu'tezile'nin antropomorfik Tanrı anlayışına karşı geliştirdiği tenzihçi sıfat düşüncesinin deizmi çağrıştırdığını kabul ettiğini ancak Mu'tezile'nin geliştirdiği adalet ve lütuf teorilerinin onları deist ithamından kurtardığını söylemiştir. Nitekim Aytepe'ye göre akıl vurgusu yapan her aydın, deist sayılmazken aklın vahyi etkisizleştirdiği bir akıl-vahiy ilişkisi deizm olarak nitelenebilir.

İlhami Güler, müzakerecisi olduğu Aytepe'nin sunumundan deizmin, kurumsal dinlerden arındığı ve çok güzel bir din olduğu algısı uyandığını dile getirerek eleştiride bulunmuştur. Sempozyumun diğer tebliğlerinde de sıklıkla vurgulanan, deizmin ortaya çıkışında kilise baskısının önemli bir rol oynadığı görüşüne nazire olarak Güler, İslâm dünyasında deizmin varlığının da bu tür bir sebebe dayanması gerektiğinin altını çizerek bu sebebin şeriat olması gerektiğini ileri sürmüştür. Güler'e göre eğer İslâm dünyasında deizmin varlığının sebebinin şeriat olduğu iddiası doğru ise İslâm şeriatinde dikkat edilmesi ve güncellenmesi gereken hususlar; Kur'an'daki ataerkil üslup ve kadın sorunu, hadd cezaları, kölelik-cariyelik meselesi, Peygamber'in özel hayatı, Kur'an'daki cihat vurgusu ve cennet-cehennem tasvirleridir. Günümüzdeki şeriat imgesinin pek çok Müslümanın dinden soğumasına neden olduğunu belirten Güler, Hz. Ömer ve benzeri diğer âlimlerin yaptığı gibi Kur'an'daki antropolojinin gözetilmesi ve sabit din ile dinamik şeriatin ayırt edilmesiyle usulümüzü yenileyebileceğimizi ifade etmiştir. Güler'e göre bugün kelâm, usûl-i fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerde Kur'an'daki duygu, davranış ve mantığı birlikte içeren bütüncül yapı yeniden yakalanılmaya çalışılmalıdır.

Dördüncü oturumun son tebliği Recep Ardoğan'a aittir. Ardoğan “Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm” isimli sunumunda evreni mekanik bir düzen olarak kabul eden ve vahyi reddeden deist düşüncede Tanrı'nın insan, toplum ve tarihle ilgisinin yok sayıldığını, sadece bu dünyaya odaklandığını belirtmiş ve deizmdeki bu ön kabulleri kelâmdaki adetullah ve sünnetullah çerçevesinde ele almıştır. Bu bağlamda arşa istiva ayetine kelâmcıların verdiği anlamdan hareket eden Ardoğan, evrene müdahalesi bulunmayan bir Tanrı anlayışının kelâmî düşünceye aykırı olduğunu ifade etmiştir. Ardoğan, kelâmcıların savunduğu âdetullah gereği söz gelimi insanın hidayeti için peygamber gönderilmesi, kitap indirilmesi ve nübüvvetin delili olarak mucize inancının Tanrı'nın evrene ve insana müdahalesinin tezahürü olması sebebiyle

deistlerin savunduğu âleme müdahil olmayan Tanrı anlayışının İslâm kelâmında yeri olmadığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Mu'tezile dâhil hiçbir kelâmî mezhep veya İslâmî ekolün deizmle ilişkilendirilemeyeceğini savunan Ardoğan, deizm ile teizm arasındaki farkın, Allah'ın insana inayetini kabul veya ret noktasında olduğunu ifade etmiştir.

Ardoğan'ın müzakerecisi Namık Kemal Okumuş birkaç madde özelinde "deizmin yeşerdiği tarlayı" betimlemek suretiyle Ardoğan'ın tebliğine katkıda bulunarak müzakeresini sonlandırmıştır. Okumuş'un zikrettiği bu maddelere göre her şeye müdahil Tanrı anlayışı deistlerin tepkisini çekmiştir. Dinin otoriter tutumu ile bugün kilisenin dogmatik yapısına benzeyen İslâmî söylem ve tavırlar da günümüz Müslümanları arasında deist düşüncenin doğuşuna ve yayılmasına neden olmuştur. Okumuş ayrıca tabiatta determinist kanunların varlığının Tanrı'yı ortadan kaldıracağı endişesi ile özgürlüklerin kısıtlandığını ve kulun fiilinin hâlik olduğu söylemekten kaçınmanın özgürlükle birlikte sorumluluk duygusunu da yok edeceğini ileri sürmüştür. Determinizmin insanı tanrısalılaştırmadığını aksine insanların sınırlılıklarının farkına varmalarını sağladığını savunan Okumuş, deistlerin televizyon ve sinema gibi kitle iletişim araçları ve internet vasıtasıyla yaptıkları yoğun propagandanın Müslüman gençler üzerindeki etkisine de temas etmiştir.

Başkanlığını Prof. Dr. Cemalettin Erdemci'nin yaptığı "İslâm Düşüncesinde Deizm Okumaları" başlıklı beşinci oturumun ilk konuşmacısı olan Emre Dorman, "Deizm ve Eleştirisi" başlıklı bir tebliğ sunmuştur. Hristiyanlıktaki deizmin Hristiyanlığın bilinmesinden İslâm'daki deizmin ise İslâm'ın bilinmemesinden kaynaklandığını ifade eden Dorman dinin reddi anlamındaki deizmin İslâm ile uyuşmadığının altını çizerek deist olduklarını iddia eden Müslümanların deizmin ne olduğunu tam olarak kavrayamadıklarını belirtmiştir. Deistlerin Hristiyanlığın temel öğretilerine alternatif bir teoloji geliştirmekte güçlük çektiklerine de dikkat çeken Dorman, Batı'da deizmi doğuran teolojik nedenleri zikrederek İslâm dininin evrensel ilkelere sahip bir inanç olması ve düşünce ile inanç özgürlüğüne dayanması, akli kullanmaya teşvik etmesi, ruhban sınıfının bulunmayışı gibi özellikleri sebebiyle felsefi anlamda İslâm'a karşı deist bir tehdidin varlığından söz edilemeyeceği tespitinde bulunmuştur. Bununla birlikte pratik anlamda deizm şeklinde bir tehlikenin varlığının da yadsınamayacağı gerçeğini dile getiren Dorman, ülkemizde Allah'a ve peygambere inanan ancak bu inancını hayatına yansıtmayan "pasif deistler" denebilecek bir zümrenin mevcudiyeti tehlikesine dikkat çekmiştir.

Aynı oturumda "Deizm ve Teizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç" başlıklı tebliğinde Ersan Özten insanların Allah ile irtibatının ancak vahiy ile sağlanabildiğini ve Allah-kul irtibatının vahiy ile sağlanmasının sünnetullahın gereği olduğunu ifade etmiştir. Evrene müdahil olmayan Tanrı anlayışı, akla ve bilime aşırı güven ve insan tarafından oluşturulan akıl dayanaklı doğal din anlayışı sebebiyle deizmi Tanrı'yı dışlama projesi olarak tanımlayan Özten,

deizmin insanları ateizme sürükleyeceğini, ateizmin ise zamanla agnostisizme yol açacağını belirtmiştir.

Müzâkere kısmında Harun Çağlayan, deizmin vahiy algısının tebliğde açıkça ortaya konmadığı eleştirisinde bulunmuştur. Çağlayan ayrıca deizmin vahiy algısının doğal din anlayışı olarak anlaşılabilceğini ileri sürmüş ve vahyin olmadığı bir dünyanın deistlerin savunduğu dünya olup olmadığını sorgulamıştır.

Özten'in ardından sunulan "Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi" başlıklı üçüncü tebliğde Vecihi Sönmez öncelikle İslâm düşüncesinde nübüvveti inkâr eden akımların başında gelen Berâhime'nin bu inkârının altında yatan temel nedenleri sıralamış ardından Berahime gibi çoğunlukla nübüvvet inkârcısı olarak zikredilen İbnü'r-Râvendî'nin nübüvveti inkâr edişi ile ilgili hususun kesinlik arz etmediğine değinmiştir. Bu bağlamda İbnü'r-Râvendî'nin özellikle Şîi kaynaklarda Şîi olarak gösterildiğini bununla birlikte diğer bazı kaynaklarda ise kendisinin Mu'tezilî olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin mutlak ateizmi savunduğu iddiası hakkında şüphelerin bulunduğunu ve onun nübüvveti inkâr ettiği söyleminin kesinlik taşımadığını ifade etmiştir. Sönmez, İbnü'r-Râvendî'nin mühlid olduğunu ileri sürenlerin ise Kur'an'ın tek başına Resûlullah'ın nübüvvet delili olamayacağı şeklinde nübüvveti ret anlamı taşıyan görüşleri İbnü'r-Râvendî'ye nisbet etmek suretiyle iddialarını ispatlamaya çalıştıklarını belirtmiştir.

Tebliğin müzakerecisi Muzaffer Barlak, konu hakkında kaynaklarda ihtilafli görüşlerin bulunmasından dolayı İbnü'r-Râvendî'nin bir nübüvvet ispatçısı mı yoksa inkârcısı mı olduğu bağlamında klasikte yer alan tartışmaların Sönmez'in sunumunda da çözülemediğini söylemiştir. Barlak, Mu'tezile ve Eş'arîlerin hüsünkubuh hakkındaki düşüncelerinin nübüvvetin hükmü hakkında ileri sürdükleri görüşler ile çelişki arz ettiğine dikkat çekerek bu çelişkinin onların Tanrı tasavvurlarından kaynaklandığını belirtmiş ayrıca hem Eş'arî hem de Mu'tezile'nin Allah'ın şânına yaraşır bir Tanrı tasavvuru sunamadıkları bununla birlikte Mu'tezilî anlayışın Kur'an'a daha yakın olduğu şeklindeki tespitlerini dile getirerek sempozyuma katkıda bulunmuştur.

Metin Yıldız ile Burhaneddin Kıyıcı'nın birlikte hazırladıkları ve Yıldız'ın sunduğu "Zekeriyya er-Râzî'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi" başlıklı tebliğde Râzî'nin (ö.313/925) *et-Tıbbu'r-rûhânî* ve *Esîretü'l-felsefiyye* adlı eserlerinden hareketle nübüvvet hakkındaki görüşleri irdelenmiştir. *et-Tıbbu'r-rûhânî*'de nübüvveti inkâr eden herhangi bir söylem bulunmamasına rağmen akla yaptığı vurgunun itidal sınırını aştığı gerekçesi ile tebliğde Râzî bir nübüvvet inkârcısı olarak gösterilmiş ve eserinde akla yaptığı vurgunun keskinliğinden nübüvvetin gereksizliği sonucu çıkarılarak Râzî'nin bir deist olarak değerlendirilebileceği iddia edilmiştir. Yıldız ve Kıyıcı ayrıca *A'lâmu'n-nübüvve*'nin günümüze ulaşmayan ilk sayfalarında eserin müellifi Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö.322/933) bahsettiği mühlidin Zekeriyya er-Râzî olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Tebliğin müzakeresini yapan Yunus Cengiz, öncelikle Râzî'nin eserlerini büyük ölçüde çalışan Paul Kraus'dan bahsedilmemesini bir eksiklik olarak gördüğünü belirtmiştir. Cengiz, Râzî'nin mezkûr eserinde akla aşırı vurgu yaptığı görüşüne katılmadığını ifade ederek akla aşırı vurgu yapma ile nübüvveti inkâr arasında da bir bağlantı kurmanın doğru olmayacağını söylemiştir. Bâkîllânî gibi Eş'arî âlimlerle birlikte Mu'tezile'nin de akla aşırı vurgu yaptığını hatırlatarak bu durumun onları nübüvvet inkârcısı konumuna getirmediğinin altını çizmiştir. Cengiz, Râzî'yi deist olarak yorumlamanın faydasız olduğu gibi ayrıca dışlayıcı bir tavrı yansıttığını ifade ederek eleştiride bulunmuştur.

Sempozyumun "Anabilim Dalı Eğitim, Öğretim ve Koordinasyon Sorunları" isimli son oturumunda iki tebliğ sunulmuştur. Bunların ilki Fatma Günaydın'ın "İmam Hatip Liselerinde Okuyan Öğrencilerin İnanca Dair Soru ve Sorunları" başlıklı tebliğidir. Günaydın, İHL öğrencilerinin inanca dair sorularından oluşan bir sunu eşliğinde gençlerin dinî şüpheleri hakkında bilgiler vermiştir. Tebliğde, gençler arasındaki dinî şüphenin nedenleri olarak; dindarların yaşamlarının meydana getirdiği hayal kırıklığı, ebeveyn ile olan çatışmalı ilişkiler, sebep ve hikmeti anlatılmadan dinî emirlerin dikte edilmesine karşı oluşan tepki ve din başlığı altında eleştiriye uğramak gösterilmiştir. Günaydın son olarak gençler arasındaki şüphenin izalesinde kelâm ilminin ve liselerdeki kelâm derslerinin işlevinin önemine de temas etmiştir.

Sempozyumun son tebliği ise "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelâm Derslerine İlişkin Görüşleri" başlığıyla İsmail Bulut'a aittir. Bulut, İHL meslek dersleri öğretmenleri üzerinde yaptığı bir alan araştırmasından elde edilen veriler bağlamında kelâm ilminin ve kelâm dersinin liselerdeki işlevi hakkında bilgilendirmede bulunmuştur. Bu bağlamda öğretmenlerin kelâm dersinin dinî şüphelerin giderilmesindeki faydasını kabul ettikleri ancak öğrencilere yaklaşırken doğru metot seçimini ve tartışmalardan kaçınarak ayet ve hadisler ışığında dersi işlemeyi önemli gördükleri bilgisini aktarmıştır. Bulut ayrıca öğretmenlerin ilâhiyat eğitimini kelâm dersi eğitimi için yetersiz bulduklarını ve hizmet içi eğitime ihtiyaç duyduklarını da belirtmiştir.

Sempozyumun değerlendirme oturumu Prof. Dr. Saim Yeprem başkanlığında gerçekleşmiştir. Şerafettin Gölcük, İlyas Çelebi, Yusuf Şevki Yavuz, Metin Yurdağür, Cağfer Karadaş, Hatice Kelpetin Arpağuş ve Ramazan Biçer'in yer aldığı oturumda İslâm düşünce dünyasında bazı hadisçiler dışında aklın yol göstericiliğini reddedenin bulunmadığı belirtilerek deizm gibi vahiyden yoksun inançların insanı mutluluğa ulaştıramayacağı vurgulanmıştır. Ayrıca kelâm ilminin, güncelleştirilmemesi sebebiyle günümüz ihtiyaçlarına cevap veremediği dile getirilerek bu bağlamda yeni bir mebdâî ve varlık anlayışı ile yeni bir kelâm ilminin oluşturulması gereğinin altı çizilmiştir. Son olarak kelâmcıların problem çıkararak değil gündemi takip eden düşünürler olduğu ve zamanının öne çıkan meselelerini ele aldığı zikredilerek deizmin de bu bağlamda tartışıldığı ifade

edilmiş ve bir sonraki koordinasyon konusunun deizmin devamı niteliğinde dine karşıt bir akım olması hasebiyle ateizm olmasında karar kılınmıştır.

Özelde deizm genelde ise dine karşıt çağdaş akımların konuşulduğu sempozyumda bahsi geçen akımların ortaya çıkış serüveni ve öncüleri hakkında bilgiler verilmiş, Batı ve İslâm dünyasında yayılış biçimi karşılaştırılarak ahiret, nübüvvet ve mucize gibi İslâm'daki pek çok aslı inanca aykırı düşünceler barındıran deizme eleştirilerde bulunulmuştur. Bu akımların İslâm dışı fikirlerine daha çok gençlerin kapıldığı tespiti ile birlikte Müslümanlar arasında oluşturduğu tehlikeye dikkat çekilmiştir. Kelâm ilminin geçmişten miras aldığı dini savunma misyonu gereği öncelikle karşıt görüşte olanların düşünce sistemini ve delillerini tanıma ihtiyacı malumdur. Bu bağlamda sempozyum, bahsi geçen ihtiyacın giderilmesini sağlaması ve inanca aykırı fikirler barındıran çağdaş akımlarla mücadelede günümüz kelâmcılarının üzerine düşen görevlerin neler olduğunu ortaya koyması bakımından önemli bir fonksiyon icra etmiştir.



SEMPOZYUM TANITIMI / SYMPOSIUM REVIEW:

DİNİ TEMSİL SORUNU SEMPOZYUMU (28-29 NİSAN 2017, ERZURUM)

Büşra GÜNSÜZ
Yüksek Lisans Öğr., Atatürk Ü. İlahiyat F.
brhezarfen@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5926-0884

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 28-29 Nisan 2017 tarihleri arasında Erzurum'da düzenlediği Dini Temsil Sorunu Sempozyumu, başlığının yanı sıra içeriği ile de dikkat uyandırdı. Atatürk Üniversitesi Nene Hatun Kültür Merkezinde gerçekleştirilen sempozyum, iki gün sürdü. Dört oturum halinde yapılan sempozyum, değerlendirme ve kapanış oturumuyla sona erdi. Ele alınan her konunun ayrı bir sempozyum oluşturabileceği gerçeği ortaya konulurken gerçekleştirilmesi için işbirliğinin de adımları atılmış oldu. Sempozyuma, çeşitli ilahiyat fakültelerinden on altı bilim insanı tebliğleriyle katıldı. Sempozyum 28 Nisan Cuma sabahı açılış konuşmaları ile başladı.



Açılış konuşmalarından sonra Atatürk Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Nihat Yatkın'ın başkanlığını yaptığı "*Kurumsal Düzeyde Dini Temsil*" adlı birinci oturuma geçildi. Oturumda ilk tebliğ, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Dr. Ekrem Keleş tarafından "*Diyanet: Temsil ve Hizmet Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Konumu*" adıyla sunuldu. Tebliğde: Diyanet'in anayasal bir kurum olduğuna, kendine özgün bir yapısının bulunduğuna değinen Keleş, Diyanet'in hizmetlerinin günümüzde yurtiçinde ve yurtdışında büyük alanlara ulaştığını ifade etti.

Diyanet'in sunduğu hizmetlerle dünyadaki Müslümanların saygı duyduğu bir kurum olduğunu ifade eden Keleş, Diyanet'in bünyesindeki çeşitli görevleri tanıtarak bu görevlerin nasıl elde edilebileceği hakkında bilgiler verdi. Keleş ayrıca, Diyanet'in vakıf hizmetlerini yürüten kurumu olarak Türkiye Diyanet Vakfı'nın faaliyetleri hakkında da bilgi verdi. Keleş sözlerini şu ifadeleriyle

tamamladı: “Önemli olan iyi yetişmemizdir. Milletimizin birlik ve beraberliği için hakikaten bu kurumu sağlam tutmaya, iyi hizmet vermeye eksikleri telafi etmeye ve işbirliğine çok ihtiyacımızın olduğunu ifade etmek istiyorum. Toplumun dini, ahlaki ve manevi değerlerini canlı tutabilmek için buna çok ihtiyacımız var. Şu ilkelerle bitirmek istiyorum: samimiyet, ahlaki donanım, güvenilirlik, dürüstlük, Liyakat, ehliyet, yetkinlik, gönüllülük, fedakârlık, şeffaflık, tutarlılık, birleştiricilik, kuşatıcılık, etkili hizmet, erişilebilirlik ilkelerini kendimize temsil ve hizmet ilkesi olarak belirlemiş vaziyetteyiz. Bu hizmetlerin, bu çerçevede yürütülebilmesi için Cenabı Hakk’ın yardımını ve sizlerin duasını bekliyoruz Allah’a emanet olun.”

Birinci oturumun ikinci tebliği, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretisi Üyesi Prof. Dr. Hasan Onat tarafından sunuldu. Onat’ın tebliğinin adı “İlahiyatlar: Dini Bilgi Üretim ve Toplumsal Karşılığı Bağlamında İlahiyat Fakültelerinin Konumu” şeklindeydi. Onat, tebliğinde: Üniversitenin evrensel ölçekte bilim üretilen yerler olduğunu ifade ederek, İlahiyat fakültelerinin burada önemli rol üstlendiğini söyledi. Onat, mevcut farzlar kategorisine yeni bir farzın, “düşünme/akletme farzı”nın eklenmesi gereğine işaret etti. Onat, dini bilgi üretimi konusunda İlahiyat fakültelerine çok iş düştüğünü, burada üretilen bilginin mutlak topluma taşınmasının üzerinde durdu. İslam dininin kendini akılla temellendiren bir din olduğuna vurgu yapan Onat, günümüzde bazı kesimlerin akıl düşmanlığı yaptığını ileri sürdü. Onat, geleneğin yok sayılmayacağını, ancak geleneğin kutsallaştırılarak bazı sloganların arkasına saklanamayacağını ifade etti. Onat, Türkiye’de bazı hareket ve cemaatlerin dini kendi tekeline aldıklarını, temsili üstlendiklerini; ancak İslam’ı temsile kalkılırsa ne gibi zararlarının olabileceğine değindi. İlahiyatları medreseleştirme hevesinden vazgeçilmesi gereğine işaret eden Onat, İslami gelenekte din ilmi-dünya ilmi şeklinde bir ayrımın olmadığını vurguladı. İlahiyatlarda harcanan emeğin toplumda bir karşılığının olmasını, bunun da Diyanet kanalıyla yapılması şartına işaret eden Onat, Diyanet ve İlahiyat fakültelerini daha sıkı işbirliğine davet ederek konuşmalarını sonlandırdı.

Birinci oturumun üçüncü tebliği “Sivil Toplum Kuruluşları ve Dini Temsil” başlığı ile Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Doç. Dr. Kemal Ataman tarafından sunuldu. Ataman, konuşmasında STK’ların etkisinin temsil ettiği devlet kadar olduğunu, İslami STK’ların faaliyetlerinin dünyada ve Türkiye’de nitelik ve nicelik olarak istenen düzeyde olmadığını belirtti. Sivil ve demokratik toplumların kamu, özel sektör, sivil sektörden oluştuğunu açıklayan Ataman, Türkiye’deki STK’ların bir kısmının özel sektör gibi çalıştığını, STK’ların yetersiz olma sebeplerini de Türkiye’de muhalefet geleneğinin olmamasına bağladı. Ataman, STK’ların bazı eksik yönlerine işaret etti. Buna göre STK’larda yönetim ve kurumsallaşmalarının amatörce olduğunu, kurum kültürünü oluşturulamadığını, tanınırlık, güven, şeffaflık ve saygınlıklarını sağlayamadıklarını, hemen her STK’nın kendini belli bir siyasal çizginin uzantısı olarak gördüğü tespitini yaparak konuşmasını sonlandırdı.

İkinci oturum 28 Nisan 2017 Cuma günü öğleden sonra Prof. Dr. Hasan Onat'ın oturum başkanlığında "*Dini Otorite Rol, Statü ve Meşruiyet*" başlığıyla icra edildi. Bu oturumda ilk tebliğ, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mehmet Evkuran tarafından "*Geleneksel Yapıda Ulemanın/Ümeranın Otoritesi*" başlığıyla sunuldu. Evkuran tebliğinde, ümeradan ziyade ulemanın itibar ve saygınlığının hakkında konuşmanın daha anlamlı olacağını söyledi. İlim kavramından neyin anlaşıldığının net olmadığını, öncelikle bu problemin çözülmesi gerekliliğine değinen Evkuran, dinin hedeflediği insan tipinin önem arzettiğini, bunu sağlayacak unsurun ise ilmin tanımlanma biçimine bağlı olduğunu ifade etti. Yanlış yönlendirilmiş dindarlığın tehlikeli sonuçları ortaya koyacağını söyleyen Evkuran, tarihte ümera ve ulema arasında sürtüşmelerin olduğunu hatırlattı. Evkuran, İslam dünyasında düşünen insanların mihne ve isti'raz gibi iki aşırı uç arasında durduğunu, İslam'da ruhbanlık sınıfının olmadığını, bunun ulemayı bağımsız kılacağını, yapılması gerekeninse ilmin sivilleşmesi gereğinin üstünde durdu. Evkuran tebliğini, acilen eleştirel okumaya ve özeleştiriyeye olan ihtiyacımızı hatırlatarak tamamladı.

İkinci oturumun ikinci tebliği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, "*Âlimden Aydına Dini Otorite ve Değişim*" başlığıyla sundu. Düzgün, tebliğinde ilk devirlerde ulema-hukema ilişkisinden bahsedip, hükemanın ulemaya ezdirildiğini söyledi. Dinin otoritesi ile dini otorite arasında fark olduğuna işaret eden Düzgün, bu kelimelerin otorite içerdiğini ifade etti. Düzgün, din dilinin hukuk ve fıkıh üzerinden değil, ahlak üzerinden inşa edilerek buradan evrensel bir dil kullanımına geçilmesi gereğinden bahsetti. Düzgün, otorite kavramından ziyade iktidar kavramının bize daha yakın olduğunu, bu kavramla yönetime itaatimizin değil katılımımızın olacağına değindi. Otoritenin abartılı kullanımının kaosa yol açacağını ifade eden Düzgün, kültürel kimlik oluşturmamız halinde kültürel çatışmaların önlenilebileceği, yanı sıra modernleşmenin sağlanabileceğini belirtti.

İkinci oturumun üçüncü konuşmacısı olan Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan tarafından "*Dini-Siyasal Otorite ve Temsil: Hilafet*" başlığıyla sunuldu. İşcan tebliğinde, hilafet kavramının teorik ya da dini çerçeveden ziyade yaşanan siyasi pratikle alakalı olduğunu söyledi. "İmamlar Kureyşten'dir" rivayetini analiz edip, bu emirliğin kendini dine değil asabiyyete dayandırdığına dikkat çeken İşcan, 'Halifetullah' kavramının, makamların dinileştirilmesi için kullanıldığını söyledi. Bu kavramı hilafet ile din ilişkilerini rivayetler bazında da değerlendirerek, ilk olarak Hz. Osman'ın kullandığını belirtti. Emeviler'de bu kavramla emperyal bilinç yaratılıp; Abbasiler ile dini literatüre büründüğünü söyledi. İşcan, Osmanlı'da din bürokrasisinin hilafeti dini mahiyette ele almadığını, Şeyhülislam kelimesinin ne zaman ortaya çıktığının bilinmediğini, bu kurumun dini değil, idari bir misyon icra ettiğini ifade etti. Cumhuriyet ve demokrasinin Türk kültür tarihinin tabii bir sonucu olduğunu, bu yapıların birdenbire ortaya çıkmadığını söyleyen İşcan, devletin siyaset ile ilişkiye

girdiği andan itibaren dini öğretilerin teolojik olmaktan çıkıp siyasi hale geleceğini, dinin güç mücadelesinde bir araç olarak kullanılacağını vurguladı.

İkinci oturumda son tebliğ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Sönmez Kutlu tarafından "*Karizmatik Otorite ve Temsil İddiası: Mehdilik*" başlığıyla sunuldu. Karizma kelimesinin yetki yani otoriteyi de içerdiğini ifade eden Kutlu, temsilin temessül gibi olmadığını, temsilde başkasını yönlendirme, kontrol etme, onun fiilleri üzerinde tasarrufta bulunmanın yer aldığını; fakat dinde böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını Peygamber örneği ile ortaya koydu. Kutlu, İslam'ın temsili değil, Müslümanca bir temessülünün söz konusu edileceğini söyledi. Mehdinin hukuk dağıtan, güvenilir, ıslahatçı şeklinde üç temel kabulünün olduğunu ifade eden Kutlu, mehdi beklentilerinin sünnetullah ve sosyoloji kurallarına ters olduğuna işaret etti. Mehdilik iddialarının tutunmasına toplumsal ve siyasi ortamın zemin hazırladığını, mehdilik tipolojisine intikam duygusunun da yüklenerek, mehdi tartışmalarında esas problemin mehdinin geldikten sonra ne yapacağına dair olduğunu beyan ederek konuşmalarını sonlandırdı.

Prof. Dr. Mehmet Evkuran'ın başkanlığını yaptığı üçüncü oturumun başlığı "*Dini Temsil ve Disiplinler*" şeklindeydi. Bu oturumun ilk tebliği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Mustafa Öztürk tarafından "*Dini Temsil ve Kur'an: Tefsir*" başlığıyla sunuldu. Temsil kelimesini: dini hayatın anlaşılması ve Müslümanın taahhüdünü yerine getirmesi şeklinde iki açıdan değerlendiren Öztürk, tefsirin, çoğu zaman yorumcunun insafına kaldığını ve Kuran'a yaklaşımımızın, ona söyletmek istediğimizi söyletmek gibi bir yapı arz ettiğini vurguladı. "İndirilmiş din" kavramının yanlış olduğunu, dinin aynı zamanda rey ve gelenek olduğunu söyleyen Öztürk, geleneğin, dinin hayatiyetini sağladığını; sünnetin, Kur'an'ı da içine alan, tatbikat açısından en büyük dini temsil kavramı olduğunu beyan etti. Sünneti bizi bir arada tutan şey" olarak tanılayan Öztürk, nuzül -siret ilişkisinin canlı tutulması önemini dile getirdi. Tefsirin, altında temsil gücünü oluşturan kelimeler, fıkıh ve tasavvufun tedarikçisi olduğunu vurguladı. Öztürk, sözlerini temsil sorununun geleneği bir kenara bırakılarak çözülemeyeceği tespiti ile sonlandırdı.

Oturumun ikinci tebliği "*Dini Temsil ve Yorum: Kelam*" başlığı ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. İlhami Güler tarafından sunuldu. Kuran'da düşünmenin *şükreden*, *hesabi* ve *taklidi* diye üç türlü olduğunu ifade eden Güler, "şükreden düşünme"nin ilk sırada yer aldığını, fıkıh, kelam ve tasavvufun bu düşünmenin birer parçasını teşkil ettiğini inci metaforuyla açıkladı. Bir inci dörde parçalandığında ayrılan parçalar inci olma vasfını korusa da ayrılan parçaların zamanla itibarsızlaşacağını ileri sürdü. Bu bölünmenin üzerinden gidip herkesin ait olduğu parçada boğulup gittiğini, bu parçalanmadan kurtulup Kur'an'da ki şükreden düşünceye dönmemiz gerektiğini söyledi. Fıkıhın ahlaki prensipleri göz ardı edip, şekilselliğe sıkıştığına, kelamın ise doğuştan akılcılığa takılıp duygusal boyutu ihmal ettiğine işaret etti. Kur'an'ın kendini tanımlayan kavramlarının tamamen akıl ve sağduyu paralelinde olduğunu söyledi; hadis

âlimlerinin ise bunun tam tersi olarak söylenen sözlerin mutlaklaştırıldığını belirtti. Sünniliğin ehl-i hadisin uzantısı olup, bu düşüncenin de şükreden düşünceyi temsil etmediğini söyledi. Güler yapılması gerekenin mevcut epistemolojik kuyular içinde debelenmek yerine, dinin düşünce-duygu/sezgi ve davranıştan oluşan bütünlüklü yapısını "Takva" kavramı ile yeniden ortaya koymak olduğunu ifade etti.

Oturumun üçüncü tebliği "*Dini Temsil ve Rey: Fıkıh*" başlığı ile Erciyes Üniversitesi'nden Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın tarafından sunuldu. Tebliğine "*İyi temsil, en iyi tebliğdir.*" cümlesi ile sözlerine başlayan Apaydın, ulemanın, iyi bir tebliği, yaşayan bir Peygamber haline gelmekle başaracağını, iyi temsilin ise dinin korunması ilkesinin altında bulunduğunu belirtti. Fıkıhı insanların ürettiğini, bu yönüyle de şeriat ve dinden ayrı dinamik bir yapısının olduğuna dikkat çeken Apaydın, fıkıhın rasyonel zeminden hareket ettiğine değindi. Vahyin-dinin, hayatın bütün alanlarını fıkıh sayesinde kuşattığını belirtti. Fıkıhın çoğunun rey; reyin içtihad, içtihadın da zan olduğunu söyledi. Ehl-i hadis ve Ehl-i Rey arasındaki mücadelelere işaret eden Apaydın, Ehl-i reyin dış etkilere açık; ehl-i hadisin ise yerelci olup iyi temsile yer vermediğini belirtti. Tarihe karşı görevimizin, *anlamak açıklamak ve aktarmak* diye üç ilkesi olduğunu söyleyen Apaydın, mezhepleri rasyonelleşme sürecinde ortaya çıkan üst dil olarak niteledi.

Oturumun son tebliği "*Dini Temsil ve İrfani Bilgi: Tasavvuf*" başlığı ile İstanbul Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ekrem Demirli tarafından sunuldu. Bütün kavramların yeniden ele alınması ya da atılmasını doğru bulmadığının belirten Demirli, İslam'ın Şia kanadında imamla temsil edilen dinin, hiçbir temsil sorunu olmadığını; bunun Sünni düşüncede bir problem diye görüldüğünü ifade etti. Bugün, Türkiye'de İslami cemaatlerin konuşulduğunu fakat hiçbirinin İslami diye nitelendirilemeyecek tarzda cemaatlerle dolu olduğuna vurgularda bulundu. Fıkıh ve kelamın nasla olan ilişkimizi daralttığını, Tasavvufun Kur'an ayetlerini bir bütünlük içerisinde ele almaya çalıştığını, fakat bunu erken dönemlerde başaramadığının üzerinde durdu. Demirli, yeni bir din bilimleri hiyerarşisine ihtiyaç duyulduğunu, ancak bu sayede sorunların tam bir tespitinin yapılabileceğini söyledi.

Sempozyumun ikinci günü "*Dini Temsil Sorununa İlişkin Modern Perspektifler*" başlığı ile son oturum yapıldı. Oturumu Prof. Dr. Fazlı Polat yönetti. Oturumun ilk tebliği "*Geleneksel Temsillerin Modern İzdüşümleri*" başlığı ile T.C. Başbakanlık Başdanışmanı Dr. Necdet Subaşı tarafından sunuldu. Yaşadığımız geleneksel temsilin günümüze nasıl yansdığına üzerinde duran Subaşı, gelenek ve modern ayrımına girmenin tehlikesinden söz etti. Bugün, gündelik hayatta bizi temsil eden alanın yelpaze genişliğiyle; gelenekteki sınırlı yapısını karşılaştırmalı olarak ortaya koydu. Subaşı, İslami literatürdeki âlim kavramının günümüzde çeşitli sebeplerle tüketildiğini vurguladı. Subaşı, alimi: gerçeklik dünyasıyla hem zıtlaşan hem de bütünleşebilen karakter; ulemayı ise dini bilen ve aktaran, toplumsal itibarını devlete ve topluma-hayata karşı koruyan, itibarı hak eden dinin temel sabiteleri

hakkında duyarlı bu sabiteleri koruyan geliştiren ve güncelleştiren, dini bozma çabalarına karşı rol üstlenen, takva sahibi kişi olarak tanımlandı. Bugün âlim tipinin parlaklığını yitirip, değiştiğini, katılımcı-geniş-öğretici bir yapıya ihtiyacımızın bulunduğunu söyledi.

İkinci tebliği, “*Türk Modernleşmesinde Dini Temsil Sorunu*” başlığıyla Necmettin Erbakan Üniversitesi'nden Prof. Dr. Mehmet Akgül tarafından sunuldu. İslam dünyasının karşılaştığı problemlerin niteliğine dair evrensel bilgi üretmediğimizi ve problemleri parçalama yoluna gittiğimize işaret eden Akgül, tarihte karşılaştığımız modernleşme problemlerinin bugün de geçerli olduğunu, modernliğin Allah'ın tayin ettiği din ile dünyanın tarihsel gelişimi ve yürüyüşü ile terslik arz ettiği için çıktığına değindi. Dünyevi alanda yenilgilerimiz arttıkça İslam'ı ağızımıza almadığımızı, modernliğin kurmuş olduğu dünyanın, din dili ile temellendirilmediğini, böylece dini bilginin işlevselliğini kaybettiğini ifade eden Akgül, çözümün ideolojilerden kurtulup, zihniyeti değiştirmek olduğunu belirtti.

Üçüncü tebliğ “*Sekülerleşme Laiklik ve Dini Temsil Sorunu*” başlığıyla Sütçü İmam Üniversitesinden Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur tarafından sunuldu. Sekülerleşme ve laikliğin farklı şeyler olduğu hususuyla söze başlayan Bodur, bu iki kavramın metafiziği ve laik Türkiye’de dini temsil sorunu modelini ele aldı. Sekülerleşmenin dini daha da önemli hale getirdiğinin üzerinde durarak kırılğan olan kurumları onaracak olan dinin, hiçbir kavram altında yok edilmemesi, dinin kurumsallaşma, dini değerlerin devamlı olarak makul, inanılır hale gelmesi için güncellenebilmesine dikkat çekip bunu yapabilecek olan yapının da ulema sınıfı oluşturulmasından geçtiğini ifade etti. Doğru bilgiyi üretmek için menşei fark gözetilmeden bütün metotların kullanılabilceğini belirten Bodur, laikliğin otoriter ve demokratik diye iki türlü olduğunu, tek tip laikliğin söz konusu olamayacağını, her ülkenin tecrübesine göre bunun değişebileceğine dair düşüncelerini dile getirdi.

Oturumun son tebliği Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Mustafa Macit tarafından “*Medyada Dinin Temsili ya da Dinin Medyatik Temsilleri*” başlığıyla sunuldu. Macit medyanın, reel ile olan ilişkisini ele alan bir araç olduğunu belirterek, temsili gösteren ve gösterilen olarak düşündüğümüzde, medyada dinin temsili ve dinin medyatik temsili diye iki şeyle karşılaşılacağını belirtti. Birinci durumda temsilin göstermekten; ikinci durumda ise gösterenin kendisinin gerçeklik olmaktan ibaret olacağını vurguladı. Medyada dinin temsiline söz konusu olduğunu fakat bunu belirleyen ana etkenlerin tekrar değerlendirilmesi gereğine işaret eden Macit, medyada dini temsiline, klasik arz-talep ilişkisine dayandığı takdirde ısmarlanabilir bir temsile dönüşeceği tehlikesinin altını çizdi. Macit, piyasadaki dini temsiline meşruiyetini, kolay tüketilebilir olmasından aldığını söyleyerek, “medya İslamlaşırken, İslam da sekülerleşmektedir” sözleriyle konuşmasını sonlandırdı.

Cumartesi günü öğleden sonra Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Sinan Öge tarafından yönetilen; Dr. Ekrem Keleş, Prof. Dr. Sönmez Kutlu ve

Prof. Dr. İlhami Güler'in katılımcı olduğu *kapanış ve değerlendirme* oturumu yapıldı. Öge, dini temsil konusunun hem adlandırma hem de muhteva bakımından bu sempozyumda amacına ulaştığını ifade ederek, sempozyumun bu konuda yeni farkındalıklar oluşturacak bir adım olması temennisini dile getirdi. Akabinde bu oturumda yer alan bilim adamlarının görüşlerini ifade etmeleriyle oturum kapandı.





YAYIN ESASLARI

- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Dergide yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün, alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalı ve etik ilkelere uygun olarak hazırlanmalıdır.
- ◆ Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce öz (100-150 kelime arasında) ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar) çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarların yayımlanan yazıları yayın kurulu kararı doğrultusunda yayından kaldırılabilir. Yayımlanan yazılar yayın kurulu kararı dışında geri çekilemez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “*Kelâm Araştırmaları Dergisi*”ne aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- ◆ Aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanan yazının derginin ana sayfasında bulunan üyelik butonundan, sisteme üye olunduktan sonra, “*word*” formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.
- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ 4 cm ve sol taraflardan 5 cm boşluk bırakılarak “en az, 12nk” satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “*Palatino Linotype*” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot

YAYIN ESASLARI, DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI
(*PUBLICATION STANDARDS, FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE*)

ve kaynakça gösteriminde İSAM'ın kullanmış olduğu "MLA" sistemi tercih edilecektir. "APA" sistemi ile gönderilen yazılar da kabul edilecektir.¹

- ◆ Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

YAYIN ARALIKLARI VE TARİHLERİ

Ocak (31 Ocak)

Temmuz (31 Temmuz)

DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

KİTAP

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası.

Kaynakçada: yazar(lar)ın birden fazla eseri metinde kullanıldıysa her bir eserin künyesi verilirken yazar(lar)ın soyadı, adı sırasıyla tekrarlanır.

Tek Yazarlı:

İlk Dipnot:

- Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), s. 95–98.

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28–29.

- İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1988), s. 28–29.

İkinci Dipnot vd.:

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 45–47.

- Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 39.

¹ APA (*American Psychological Association*) yazım kuralları için bkz. *Amerikan Psikoloji Derneği Yayın Kılavuzu*, çev. Cenk Pamay, Zeynep Gökay Üstün, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

Kaynakça:

- Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

İki Yazarlı:**İlk Dipnot:**

- Ömer Lütfi Barkan – Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), s. 520–26.

- Oliver Leaman – Kecia Ali, *Islam: The Key Concepts*, (London/New York: Routledge, 2008), s. 155–58.

İkinci Dipnot vd.:

- Barkan – Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, s. 159.

Kaynakça:

- Barkan, Ömer Lütfi – Ayverdi, Ekrem Hakkı, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:**İlk Dipnot:**

- Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s. 25.

İkinci Dipnot:

- Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 36.

Kaynakça:

- Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Çeviri:**İlk Dipnot:**

- Albert Habib Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), s. 25.

İkinci Dipnot vd.

- Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 26.

Kaynakça:

- Hourani, Albert Habib, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

Kitap Bölümü:

İlk Dipnot:

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt v.dğr., (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), II, 633–41.

İkinci Dipnot vd.:

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", s. 635.

Kaynakça:

- Rahman, Fazlur, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt v.dğr., Cambridge: Cambridge University Press, 1970, II, 632–56.

Osmanlıca Eserler:

İlk Dipnot:

- Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî'ş-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 600–1.

İkinci Dipnot vd.:

- Nev'îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 607–8.

Kaynakça:

- Atâî, Nev'îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî'ş-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Arapça Eserler:

İlk Dipnot:

- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), s. 181–83.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*, haz. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire 1934–1962), I, 45.

İkinci Dipnot vd.:

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 112–36.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 35.

Kaynakça:

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn, *el-İrşâd ilâ Kavâti'ül-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Not:

1. Arapça eser künyeleri için bk. TDV İslam Ansiklopedisi Bibliyografya Kısaltmaları.
2. Yayınevi tespit edilemiyorsa baskı yeri ve tarihiyle yetinilebilir.
3. Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir: (Kahire1934–1962) gibi.

MAKALE

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

İlk Dipnot:

- Mustafa Selim Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 534.

- Fida Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 15/2 (1998): 36–38.

İkinci Dipnot vd.:

- Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, 538.

- Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, 39.

Kaynakça:

- Yılmaz, Mustafa Selim, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 532-53.

BİLDİRİ

İlk Dipnot:

Ahmet Akbulut, "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu, İstanbul, Kasım 08-10 2013* içinde, ed. Ahmet Kavas (Ensar Neşriyat, İstanbul 2014), s. 118.

İkinci Dipnot vd.:

Akbulut, "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri", s. 127.

Kaynakça:

Akbulut, Ahmet, "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu, İstanbul, Kasım 08-10 2013*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 113-33.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

İlk Dipnot:

- Bekir Kütükoğlu, "Âli Mustafa Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-16.

- Ömer Faruk Akün, "Âli Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", *DİA*, II, 416.

İkinci Dipnot vd.:

- Akün, "Âli Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", 417.

Kaynakça:

- Kütükoğlu, Bekir, "Âli Mustafa Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-16.

GAZETE YAZISI

İlk Dipnot:

- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Türkçe Hutbe Münasebetiyle", *Açık Söz*, 13 Şaban 1340, s. 2.

Kaynakça:

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Türkçe Hutbe Münasebetiyle", *Açık Söz*, 13 Şaban 1340.

ARŞİV BELGESİ

İlk Dipnot ve Kaynakça:

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

İkinci Dipnot vd.:

- BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Not: Arşiv belgelerinin bibliyografik künyesi ve kısaltmaları için Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi'nde (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr., İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2000) belirlenmiş olan kurallar geçerlidir.

TEZ

İlk Dipnot:

- Sedat Şensoy, "Abdülkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 122.

İkinci Dipnot vd.:

- Sedat Şensoy, "Abdülkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi", s. 125.

Kaynakça:

- Şensoy, Sedat, "Abdülkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

ONLINE KAYNAK

İlk Dipnot:

- Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise", no. 192, Vital Articles on Science/Creation;
http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_PrImordial_Para.shtml (erişim: 27 Mart 2003).

İkinci Dipnot vd.:

- Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise".

Kaynakça:

- Oestreicher, Alane D., "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise", no. 192, Vital Articles on Science/Creation;
http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_PrImordial_Para.shtml (erişim: 27 Mart 2003).

KURAN ve KİTAB-I MUKADDES BÖLÜMLERİNE ATIF

- el-Bakara 2/75; el-A'raf 7/61; Âl-i İmran 3/7.

- Tekvin 34:21; Matta 7:6.

SAYFA NUMARALARI VERİŞ ŞEKLİ

s. 10-17, 26, 31, 100-7, 255-58, 1265-69, 1390-403.

GENEL KISALTMALAR

b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
bl.	Bölüm
bs.	Baskı
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
hk.	Hakkında
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane/Kütüphanesi
m.ö.	Milattan önce
m.s.	Milattan sonra
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
s.nşr.	Sadeleştirerek neşreden
ş.	Şemsî
ts.	Tarihsiz
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vr.	Varak
y.y.	Yayın yeri yok

PUBLICATION STANDARDS

- ◆ The text submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
- ◆ Articles submitted for consideration of publication must be academic, original and make contributions to the concerning area and should be written by ethical principles.
- ◆ Articles may not exceed 10,000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (at least 100-150 words) along with key words (5-7 words).
- ◆ Although the journal is published in Turkish, articles in foreign languages are also welcome.
- ◆ The editorial board peruses the submitted article with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, the submitted article is sent to two referees. If the article is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any article to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their articles.
- ◆ The authors have to take notice of referee's report. The authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. Texts submitted to the journal are not returned, even if they are not accepted for publication. The published texts of the authors could be removed from publication in accordance with the decision of the board. They could not be withdrawn from the journal without the decision of the board. The copyright fee is not paid for the texts.
- ◆ All texts published in KADER are copyrighted by the journal; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in word file format without specifying name and surname, after being member of KADER, by Article SENT button.
- ◆ MLA style must be principally used in the footnotes and bibliography. Nevertheless, the texts in APA style² can be accepted as well.
- ◆ The information below must be given:
- ◆ The title of the article, the name and surname of the author, his/her title and institution must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

² See more information about the rules of APA (*American Psychological Association*) style *Concise Rules of APA*, 6th ed., (American Psychological Association, 2009).

THE PERIODICAL RANGE AND TIME

January (31th January)

July (31th July)

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

REFERENCES FOR BOOKS

Example 1: for one author:

First Footnote:

- Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), pp. 95–98.

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28–29.

- İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1988), pp. 28–29.

Second Footnote and et. al.:

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 45–47.

- Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, p. 39.

Bibliography:

- Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

Example 2: for two authors:

First Footnote:

- Ömer Lütfi Barkan – Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), pp. 520–26.

- Oliver Leaman – Kecia Ali, *Islam: The Key Concepts*, (London/New York: Routledge, 2008), pp. 155–58.

Second Footnote and et. al.:

- Barkan – Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, p. 159.

Bibliography:

- Barkan, Ömer Lütfi – Ayverdi, Ekrem Hakkı, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihi*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.

Example 3: for three authors and more:**First Footnote:**

- Bekir Topaloğlu et. al., *İslam'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), p. 25.

Second Footnote and et. al.:

- Topaloğlu et. al., *İslam'da İnanç Esasları*, p. 36.

Bibliography:

- Topaloğlu, Bekir et. al., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Translation:**First Footnote:**

- Albert Habib Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, trans. Celal A. Kanat (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), p. 25.

Second Footnote and et. al.:

- Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, p. 26.

Bibliography:

- Hourani, Albert Habib, *Batı Düşüncesinde İslam*, trans. Celal A. Kanat, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

Chapter in Book:**First Footnote:**

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt et. al., (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), II, 633–41.

Second Footnote and et. al.:

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", 635.

Bibliography:

- Rahman, Fazlur, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt et. al., Cambridge: Cambridge University Press, 1970, II, 632–56.

Ottoman Books and Resources:

First Footnote:

- Nev'izâde Atâi, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik*, comp. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), pp. 600–1.

Second Footnote and et. al.:

- Nev'izâde, *Hadâiku'l-Hakâik*, pp. 607–8.

Bibliography:

- Atâi, Nev'izâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik*, comp. Abdülkâdir Özcan İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Arabic Books and Resources:

First Footnote:

- İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'ul-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, comp. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid (Cairo: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), pp. 181–83.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*, comp. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire 1934–1962), I, 45.

Second Footnote and et. al.:

- Cüveynî, *el-İrşâd*, pp. 112–36.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 35.

Bibliography:

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ Kavâti'ul-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, comp. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Cairo: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

ARTICLE

First Footnote:

- Mustafa Selim Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 534.

- Fida Mohammad, "Ibn Khaldun's Theory of Social Change", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 15/2 (1998): 36–38.

- Jane R. Bush, "Rhetoric and the Instinct for Survival," *Political Perspectives*, 29 (March 1990): 45–53.

Second Footnote and et. al.:

- Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", 538.

- Mohammad, "Ibn Khaldun's Theory of Social Change", 39.

- Bush, "Rhetoric and the Instinct for Survival," 47.

Bibliography:

- Yılmaz, Mustafa Selim, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 532–553.

PAPER

First Footnote:

Ahmet Akbulut, "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu, İstanbul, Kasım 08-10 2013*, ed. Ahmet Kavas (Ensar Neşriyat, İstanbul 2014), p. 118.

Second Footnote and et. al.:

Akbulut, "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri", p. 127.

Bibliography:

Akbulut, Ahmet, "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu, İstanbul, Kasım 08-10 2013*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, pp. 113–133.

REFERENCES FOR ENTRIES IN ENCYCLOPAEDIA

First Footnote:

- Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414–16.

- Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)”, *DİA*, II, 416.

Second Footnote and et. al.:

- Akün, “Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)”, 417.

Bibliography:

- Kütükoğlu, Bekir, “Âlî Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414–16.

REFERENCES FOR JOURNALS, MAGAZINES ETC.

First Footnote:

- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, *Açık Söz*, 13 Şaban 1340, p. 2.

Bibliography:

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, *Açık Söz*, 13 Şaban 1340.

REFERENCES FOR ARCHIVE DOCUMENT

First Footnote and Bibliography:

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

Second Footnote and et. al.:

- BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

REFERENCES FOR DISSERTATION

First Footnote:

- Sedat Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, (Ph.D. diss., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), p. 122.

Second Footnote and et. al.:

- Sedat Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, p. 125.

Bibliography:

- Şensoy, Sedat, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, Ph.D. diss., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

REFERENCES FOR ON-LINE SOURCES

First Footnote:

- Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise", no. 192, Vital Articles on Science/Creation;
http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_PrImordial_Para.shtml (accessed: 27 March 2003).

Second Footnote and et. al.:

- Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise".

Bibliography:

- Oestreicher, Alane D., "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise", no. 192, Vital Articles on Science/Creation;
http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_PrImordial_Para.shtml (accessed: 27 March 2003).

REFERENCES FOR QUR'ANIC AND BIBLICAL PASSAGES

- Al-Baqarah 2/75; Al-'A`raf 7/61; 'Ali `Imran 3/7.

- Genesis 34:21; Matthew 7:6.

STYLE FOR PAGE NUMBERS

p. or pp. 10–17, 26, 31, 100–7, 255–58, 1265–69, 1390–403.

ABBREVIATIONS

abr.	abridged by
b.	born
ca.	about, approximately
cf.	compare
chap. /chaps	chapter/chapters
comp.	compiler/compiled by
d.	died
diss.	dissertation
ed.	edited by/edition/editor
eds.	editors
et al.	and others
fn.	footnote
n.d.	no date
no.	number/issue
n.p.	no place/no publisher
p./pp.	page/pages
par.	paragraph
pt.	part
rev. ed.	revised edition
sec.	section
trans.	translated by
vol.	volume