

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

YIL: 14 SAYI: 21 OCAK – HAZİRAN 2009 ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303-2054

SahibiHarran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI**Editör**

Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT, Arş. Gör. Dr. Namık Kemal KARABİBER

Hakem Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü., Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE Iğdır Ü., Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Harran Ü., Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü., Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü., Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü., Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü., Prof. Dr. Ali BAKKAL Harran Ü., Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü., Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü., Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü., Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü., Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK Harran Ü., Prof. Dr. Şahin AKSOY Harran Ü., Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü., Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR Harran Ü., Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü., Prof. Dr. Hüseyin PEKER Ondokuz Mayıs Ü., Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü., Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü., Prof. Dr. Kadri YILDIRIM Dicle Ü., Doç. Dr. Kasım ŞULUL Harran Ü., Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü., Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü., Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü., Prof. Dr. Muhit MERT Hitit Ü., Doç. Dr. Murat AKGÜNDÜZ Harran Ü., Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü., Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü., Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü., Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü., Prof. Dr. Nevzat AŞIK Dokuz Eylül Ü., Doç. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü., Prof. Dr. Osman TÜRER Atatürk Ü., Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü., Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü., Doç. Dr. Recep ÇİĞDEM Harran Ü., Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ Atatürk Ü., Prof. Dr. Sayın DALKIRAN Atatürk Ü., Doç. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü., Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü., Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü., Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü., Doç. Dr. Tahsin DELİÇAYÇukurova Ü., Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü., Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü., Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü.

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Dr. Kasım ŞULUL, Doç. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ, Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY, Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER, Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR, Yrd. Doç. Dr. Hikmet ATİK, Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT, Arş. Gör. Dr. Namık Kemal KARABİBER

Baskı

Sembol Ofset

AdresHarran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
ilahiyatdergisi@harran.edu.tr Tel: 0 414 344 0020 Faks: 0 414 344 00 37

İÇİNDEKİLER

Editörden.....	5
Siyer Kaynaklarında Hz. Muhammed (a.s.)'ın Peygamberliğinin Başlamasıyla İlgili Bilgilerin Dil ve Yorum Bilimi Bakımından Tahlili	
Doç. Dr. Kasım ŞULUL	7
Kur'an ve Sünnetin Kölelerin Hadım Edilmesine Yaklaşımı	
Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR	29
Kerâmet ve İstidrâc	
Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap YILDIZ.....	41
Din-Bilim İlişkisini Yeniden Düşünmek: Antony Flew'un Fikir Değiştirmesi Üzerine	
Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY.....	65
Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi	
Yrd. Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN.....	89
İbn Rüşd'e Göre İdeal Devlet'in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler	
Yrd. Doç. Dr. Cevher ŞULUL.....	111

Haricilerde Münazara ve Muhavere Örnekleri

Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU.....125

Mâtürîdî’de Kötülük Problemi

Arş. Gör. Dr. Sami ŞEKEROĞLU.....135

Farklı Açılardan Kötülük Problemi

Prof. Edward H. MADDEN

Çev. Arş. Gör. Dr. Sami ŞEKEROĞLU.....153

Mu’tezile: İslâmın Akılcı Yorumu -2

Josef VAN ESS

Çev. Veysel KASAR.....171

EDİTÖRDEN

Kıymetli okurlar,

1995 yılında yayın hayatına başlayan Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2000 yılından bu yana Ocak –Haziran ve Temmuz-Aralık aylarında olmak üzere, yılda iki defa hakemli olarak yayını sürdürülmüştür. Biraz gecikmeli de olsa derginin 2009 yılı Ocak-Haziran aylarına ait 21. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

İlk defa üstlendiğim editörlük görevinin kolay olmayacağını bilincinde olarak, her şeyden önce, derginin bugünlere kadar yayın hayatını sürdürmesinde emeği geçen herkesi şükran ve minnetle anıyorum. Ayrıca bu görevin bana yüklediği misyonun gereği olarak, dergimizin gerek muhteva, gerekse iç dizaynı açısından daha iyi ve daha güzel olması için elimden gelen gayreti göstermeye çalışacağımı belirtmek isterim. Bu konuda yayın kurulunda görev alan ve editör yardımcılığını üstlenen arkadaşlarımın da büyük katkılarının olacağından şüphem yoktur. Kuşkusuz en büyük katkıyı, değerli akademisyenlerimizin özgün makaleleri sağlayacaktır.

Dergimizin bu sayısında sekiz özgün, iki tercüme makale yer almaktadır.

Mutlak kemal Allah'a ait olduğuna göre, her ne kadar biz en iyiyi yapma gayreti içinde olsak da, mutlaka eksiklerimiz bulunacaktır. Eksiklerimizi asgariye indirmek ise, siz değerli okuyucularımızın olumlu eleştirileri ve dilekleriyle mümkün olacaktır. Bu nedenle sizlerin eleştiri ve dileklerine daima açık olduğumuzu özellikle belirtmek isteriz. Gelecek sayıda buluşmak üzere...

Saygılarımla.

Prof. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK

**SİYER KAYNAKLARINDA HZ. MUHAMMED (AS)'IN
PEYGAMBERLİĞİNİN BAŞLAMASIYLA İLGİLİ BİLGİLERİN DİL VE
YORUM BİLİMİ BAKIMINDAN TAHLİLİ**

*Kasım ŞULUL**

Özet

Bu makalede siyer-megâzî kaynaklarında Hz. Muhammed'in bi'setine dair verilen bilgiler dil ve yorum bilimi açısından ele alınmaya çalışılmıştır. Bu maksatla hem ıstılahlar/terimler üzerinde durulmuş hem de temel kaynaklarda Hz. Muhammed (as)'ın peygamberliğinin başlamasına dair kaydedilen bilgiler klasik hadîs ve siyer şerhleri esas alınarak yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, resûl, Cebrâil, Kâbe, sadık rüya.

Abstract

This article deals with the information provided by the *Sirah-Maghazi* literature on the prophethood of the Prophet *Muhammad* (puh) from the linguistic and hermeneutic point of view. To do so, the article examines the specific terms and also interprets the information on the beginning of prophethood of the Prophet provided in the main sources in comparison with the information in the classical commentaries of hadith and sirah.

Keywords: Revelation, prophet, Gabriel, Ka'bah, dream come true.

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Öğretim Üyesi.

Giriş: Bazı temel terimler

1- Vahiy (الوحي) kelimesi, “vahâ” (وحى) fiilinin mastarıdır. Sözlükte, “gizli ve süratli bildirmek” gibi manalara gelir. Vahiy kelimesinin çoğulu “vuhiyy”dir¹ Şer’î bakımdan vahiy, Allah’ın Peygamberi’ne (as) indirilen kelimadır ve dinin esaslarını bildirmektir.

Mastarın ism-i mefûl olabilmesinden hareketle, vahiy terimiyle, bazen “vahyolunan” (الموحى) manası kastedilir: “O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir”.²³

11- Resûl ve nebî

Resûl ve nebî kelimeleri peygamber anlamına gelir. Peygamber kelimesi, Farsça’dan Türkçe’ye geçmiştir.

Resûl, kendisine amel ve tebliğ emri vahyedilen insandır. Risâlet kelimesinden türemiştir. Risâlet ise Allah’ın, seçtiği kimselere: “Ben seni (peygamber olarak) gönderdim. Benim adıma tebliğde bulun” demesidir. Risâlet, “Allah ile akıllı mahlûkatı arasındaki elçilik” müessesesini de ifade eder. Risâlet, nübüvveti gerektirir ve kapsar.

İrsâl; Allah’ın, gönderildiği kimselere mesajı ulaştırmayı peygambere emretmesidir. İrsâl kelimesinde, peş peşe izlemek ve tekrar etmek manası vardır. Bu demektir ki, tebliğin tekrar tekrar yapılması emredilmiş yahut ümmet, onu sürekli izlemekle sorumlu tutulmuştur.

Nebî kelimesinin anlamı ile ilgili iki görüş zikredilmiştir:

1- “Kendisine haber verilmiş” (منبأ) demektir. Yüce Allah, onu gaybına muttali kılmış ve peygamberi olduğunu bildirmiştir. Kelime faîl (فعليل) kalıbında olup mefûl manasına gelir.

2- “Kendisine vahyedileni insanlara haber veren (münbi’/muhbir: مخبر/منبئ)” demektir. Kelime faîl (فعليل) kalıbında olup fâil manasına gelir.

Ayrıca, yücelik manasına gelen “en-nebvetu” (النبوة) kelimesinden

¹ الوحي: مصدر وحى إليه يحي من باب وعد، وأوحى إليه بالألف مثله، وجمعه وحي. والأصل فعول مثل فلوس

² en-Necm Sûresi 53/4.

³ Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şâmî’nin (ö. 942/1536), *Subulü’l-Hudâ Ve’r-Reşâd Fî Sireti Hayri’l-İbâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Meûz, Beyrut 1414/1993, II,278.

türemiş olduğu da söylenmiştir. Çünkü peygamberin rütbesi, diğer mahlûkata göre yüksektir.

Hemzeli olduğunda “en-nebeu” (النَّبَأُ: haber)” kelimesinden gelmiş olur. Çünkü peygamber, Allah’tan haber verendir.

Nebî; kendisine bir şeriat vahyedilmiş, ama bunu tebliğ etme emri verilmemiş kişidir. Eğer tebliğ emredilirse, o zaman resûl olur.

Şöyle de denilmiştir: Tebliğ emredilip bir kitabı olmazsa yahut kendisinden önceki şeriatın bazı hükümleri neshedilmemişse o, nebîdir. Bunlar olursa o, resûldür. Bu durumda iki görüşte de resûl, nebîden daha hususîdir.

Bu iki kelimenin eş anlamlı olduğu da söylenmiştir. Âyette bu kelimeler: “(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki...”¹ şeklinde geçer. Bu âyette nebî ve resûl kelimelerinden her ikisi için de *irsal* (gönderme) terimi kullanılmıştır. Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: Eğer bunlar eş anlamlı olsaydı, eşsiz bir kelâm olan bir âyette tekrar edilmesi uygun olmazdı. Öyleyse, âyette resûl kelimesinden önce “erselnâ”, nebî kelimesinden önce ise takdiren gizli bir “nebbe’nâ” fiili bulunmaktadır.²

111. İnzâl

Nüzûl, inzâl, tenzîl, münezzel gibi kelimeler “نزل” kök fiilinden türetilmiştir.

İsfahânî’ye göre, Ehl-i sünnet ve’l-cemaat âlimleri, Yüce Allah’ın kelâmının münezzel (indirilmiş) olduğunda ittifak halindedir.

İnzâl kavramında ise ihtilaf edilmiştir:

1- İnzâl, açıktan okumaktır.

2- Yüce Allah, kelâmını Cebrâil’e, semânın yüksek bir yerinde ilham etmiş ve ona okuyuşunu öğretmiştir. Cebrâil daha sonra onu yeryüzüne inerek ulaştırmıştır.

Tenzilde iki tarz vardır:

¹ el-Hac Sûresi 22/52.

² Şâmî, II,278-279.

1- Hz. Peygamber (as), beşeriyet sûretinden sıyrılarak melekîyet sûretine geçmiş ve Cebrâîl'den Allah kelâmını almıştır.

2- Melek, beşeriyet sûretine geçer, Hz. Peygamber (as) da ondan vahyi alır. Birincisi, iki durumdan en zor olanıdır.

Hadîs şârihlerine göre, konuşan ile dinleyen arasında bir ilişki doğar. Bu ilişki iki şekilde olabilir:

1- Ya dinleyen, ruhânî galebe ile konuşanın,

2- ya da konuşan dinleyenin vasfına bürünür.

Başka bir deyişle:

1- Ya dinleyen, konuşanın galip etkisiyle derin bir kişisel değişikliğe uğrar,

2- ya da konuşan aşağı inip bir parça dinleyenin vasıflarına bürünür. Şüphesiz birincisi daha güç ve çetindir.¹

Kutub er-Râzî, *Keşşâf Hâşiyeleri*'nde² şöyle demiştir: İnzâl mastarı sözlükte:

1- "Barındırmak" (الإيواء),

2- "Bir şeyi yüksekten aşağıya hareket ettirmek/indirmek" (تحريك الشيء من علو إلى سفلى) mânâlarına gelir. İki mânâ da kelâmda gerçekleşmez. İnzâl kavramı, kelâm konusunda mecâzî mânâda kullanılır. "Kur'ân, Yüce Allah'ın zatiyla kaim bir mânâdır." Bunu diyenlere göre, Kur'ân'ın inzâli, Yüce Allah'ın zatiyla kaim bir mânâyâ delâlet eden kelimeler ve harfler yaratıp onları Levh-i Mahfuz'a yerleştirmesidir. Bu tarif, birinci mânâyâ uygundur. İnzâlde, Kur'ân'ın Levh-i Mahfuz'dan sonra dünya semasına yerleştirilmesi de kastedilmiş olabilir. Bu da ikinci manaya uygundur. - Tîbî'ye göre de- peygamberlere kitap inzâl edilmesinden kasıt, meleğin Allah'tan vahyi alması veya Levh-i Mahfûz'dan ezberlemesi ve onu indirip peygamberlere ilkâ etmesidir.

¹¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuk Neşriyat, s. 157.

² Kutbuddin Muhammed b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfiî (634-710/1236-1311): *Hâşiyeye ala Kitâbi'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl li'z-Zemahşerî*: Eserin yazması: Süleymaniye Kütüphanesi, numara: 183; Ayasofya, numara: 366' da kayıtlı bulunmaktadır.

“Biz onu (Kur’ân’ı) Kadir gecesinde indirdik”¹ meâlindeki âyet: Beyhakî’ye göre: Biz, onu meleğe duyurduk, kavrottuk ve işittiği şekliyle indirdik, anlamına gelir. Bu durumda melek, onu yukarıdan aşağıya taşımış olur.

Ebû Şâme şöyle demiştir: Bu mânâ, Kur’ân’a veya ondan herhangi bir şeye izafe edilmiş bütün inzâl lafızlarında ortak olan mânâdır. Kur’ân’ın ezeli olduğuna ve onun, Allah’ın zâtıyla kâim bir sıfat olduğuna inanan Ehl-i sünnet âlimleri bu mânâyı ihtiyaç duyar.

Muhammed b. Ahmed b. Halil el-Hûlî şöyle demiştir: Münezzel/indirilmiş Allah kelâmı iki türlüdür:

1- Yüce Allah’ın Cebrâil’e “Gönderildiğin peygambere de ki: Allah, şöyle şöyle yapmanı, şunları emretmeni buyuruyor” der. Cebrâil, Allah’ın kelâmını anlar, peygambere inerek söylenileni aktarır. Fakat bu aktarma duyduğunun aynısı olmayabilir. Bu şuna benzer: Bir hükümdar, güvendiği birine “Filana de ki: Hükümdar sana diyor ki: Hizmette gayret et ve ordunu savaş için hazırla!” der. Elçi, bu sözü: “Hükümdar sana: Hizmetimde gevşeme ve ordunun dağılmasına müsaade etme. Onları savaşa teşvik et” şeklinde söylerse, bu mesajı ulaştırmada o kimseye yalancılık ve kusur isnad edilemez.

2- Yüce Allah, Cebrâil’e “Bu yazıyı peygambere oku!” der. Cebrâil, Yüce Allah’ın kelâmını değiştirmeden indirir. Bu da şuna benzer: Bir kral, ferman yazar ve onu eminine teslim eder: “Bunu filana oku!” der. Elçi bunun bir harfini de bir kelimesini de değiştirmes. Suyutî’ye göre, Kur’ân ikinci kısımdır; birinci kısım ise sünnettir. Cebrâil’in Kur’ân’ı indirdiği gibi sünneti de indirdiği varittir.²

iv. Bi’set

Bi’set, sözlükte “göndermek, yöneltmek; yaratmak” gibi anlamlara gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de “peygamberlikle görevlendirmek”,³ “ilham etmek”,⁴ “ölüleri diriltmek”,⁵ “uykudan uyandırmak”,¹ “musallat etmek”² gibi değişik

¹ el-Kadr Sûresi 97/1.

² Bkz. Şâmî, II,254-256.

³ el-Bakara Sûresi 2/129,213.

⁴ el-Mâide Sûresi 5/31.

⁵ el-Bakara Sûresi 2/56,259.

anlamlarda kullanılmıştır.

Bi'set, "Allah'ın, kullarından dilediğini nübüvvet ve risâletle görevlendirmesi", özelde ise "Hz. Muhammed (as) ın risâletle görevlendirilmesi" manasına gelen bir terimdir.³

A. Geçmiş Peygamberlerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğini Müjdelemesi

Yüce Allah, Hz. Muhammed'den önce gönderdiği her peygamberden, ona (as) inanılması, tasdik edilmesi ve muhaliflerine karşı ona yardım edilmesi ve onlardan, bu görevleri kendilerine inanacak ve tasdik edecek herkese ulaştırılması sözünü almıştı. Peygamberler üzerlerine düşen bu hak ve ödevleri yerine getirdiler.

Bu hakikati ifade eden Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleri meâlen şöyledir:

"Muhakkak ki o (Kur'ân) âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Onu Rûhu'l-emîn (Cebrâil) indirdi. Senin kalbine; uyarıcılardan olman için apaçık Arapça bir dille. O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında (تُور) da vardır.⁴ Benî İsrail bilginlerinin onu bilmesi, onlar için bir delil değil midir? Biz onu Arapça bilmeyenlerden birine indirseydik de bunu onlara o okusaydı, yine ona iman etmezlerdi. Onu⁵ günahkârların kalplerine böyle soktuk. Onun için, acıklı azabı görünceye kadar ona iman etmezler".⁶

"Hani Allah, peygamberlerden: 'Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra sizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz' diye söz almıştı. 'Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz mi?'

¹ el-En'âm Sûresi 6/60; el-Kehf Sûresi 18/12.

² el-İsrâ Sûresi 17/15.

³ A. Lütfi Kazancı, "Bi'set", DİA, İstanbul 1992, VI,217.

⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Muhammed'e indirileceği, yahut da Kur'ân-ı Kerîm'in manası, özü ve ana prensipleri önceki hak kitaplarda da vardı. Tefsirlere göre âyet-i kerîmede her ikisi de anlatılmış olabilir.

⁵ Tefsirlere göre âyet-i kerîmede "Onu" zamiri, "küfür"e gönderilirse "-Kendi günahları yüzünden- soktuğumuz küfür öyle yerleşmiştir ki, azabı açıkça görmeden imana gelmezler" manası çıkar. Aynı zamir "Kur'ân-ı Kerîm"e de gönderilebilir. O takdirde "Kur'ân-ı Kerîm'i kendi dilleriyle indirdik, manasını kalplerine iyice soktuk; yine de azabı görmeden iman etmezler" manası kastedilmiş olur.

⁶ eş-Şuarâ Sûresi 26/192-196.

dediğinde, 'Kabul ettik' cevabını vermişlerdi. Bunun üzerine Allah: O halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştu."¹

"Onlar ki, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de (isimleri ve sıfatları) yazılmış şeriat sahibi Ümmî Peygamber'e (Muhammed'e) uyarlar. Ve o, onlara iyiliği emreder, kötülükten meneder. Temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılar. Onların ağır yüklerini indirir, bağlandıkları zincirleri kırar. O Peygamber'e inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûr'a (Kur'ân'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır."²

"Hatırla ki, Meryem oğlu İsa: 'Ey İsrail oğulları! Ben size (gönderilmiş) Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim', demişti. Fakat o, kendilerine açık deliller getirince: Bu apaçık bir büyüdür, dediler."³

"Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûa varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük mükâfat vaat etmiştir"⁴

¹ Âl-i İmrân Sûresi 3/81.

² el-A'râf Sûresi 7/157. Ayette geçen "ümmi" kelimesi, okuma yazma bilmeyen karşılığında kullanılmış olup Resulullah'ın bir vasfıdır. Yüce Allah'ın onu bu vasıf ile açıklaması ümmi olduğu halde ilmin bütün kemalâtına sahip olmasındandır ki, bu da onun hakkında bir mucizedir. Ayette geçen ağırlıklar ve zincirlerden maksat, Tevrat'ta bulunan ve günah işleyen azaların kesilmesi, elbisenin pislik değen kısmının kesilip atılması gibi uygulanmasında güçlük çekilen hükümlerdir. İslâm dini bu ağır hükümleri kaldırarak insanları bir tür meşakkat zincirlerinden kurtarmış; kolay ve uygulanabilir hükümler koymuştur.

³ es-Saf Sûresi 61/6.

⁴ el-Feth 48/29. Hz. Peygamber ve ashabının ilk ve son durumları bir benzetme ile anlatılmaktadır. İlk defa yere atılan bir tohum tanesi gibi filizlenmeye başlayan Müslümanlar, gittikçe güçlenerek koca bir ordu olmuşlar, İslâm tohumunu ekenler bu duruma son derece sevinirlerken, onların bu güçlü durumunu gören kâfirler de öfkeden çatlar hale gelmişlerdi.

(Bir zamanlar İbrahim, İsmail ile beraber Beytullah'ın temellerini yükseltiyor ve şöyle dua ediyorlardı) *“Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin”*.¹

“Daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken kendilerine Allah katından ellerindeki (Tevrat'ı) doğrulayan bir kitap gelip de (Tevrat'tan) bilip öğrendikleri gerçekler karşularına dikilince onu inkâr ettiler. İşte Allah'ın lâneti böyle inkârcıdır”.²

“Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (o kitaptaki peygamberi), öz oğullarını tanıdıkları gibi tanurlar. Buna rağmen onlardan bir gurup bile bile gerçeği gizler”.³

“Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Resûlullah'ı) kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanurlar. Kendilerini ziyan edenler var ya, işte onlar inanmazlar”.⁴

Evet Zebûr, Tevrat, İncil, Zebur gibi kutsal kitapların ve peygamber sahifelerinin (suhuf-u enbiya) Hz. Muhammed (as) ın peygamberliğini hatta onun (as) ashabının sıfatlarını haber verip müjdeledikleri Kur'ân-ı Kerîm'in bildirmesiyle (nassıyla) sabittir. Tevrat, İncil ve Zebûr'un ibareleri; Kur'ân-ı Kerîm gibi i'câzlı; yani “taklid edilemez ilâhî vahyin esas şekli” değillerdir. Evet Kur'ân-ı Kerîm müstesna ilâhî kitapların hiçbiri “i'câz/taklid edilemezlik” vasfına sahip değillerdir. Çünkü Kur'ân- Kerîm, ilâhî vahyin esas şeklidir. Halbuki Tevrat ve İncil'i, peygamberler mana olarak Allah'tan aldılar ve normal durumlarına döndükten sonra aldıkları

¹ el-Bakara Sûresi 2/29.

² el-Bakara Sûresi 2/89.

³ el-Bakara 2/146. Yahudiler Tevrat'ta, Hristiyanlar da İncil'de ahir zaman peygamberinin vasıflarını gördüler, onun gelmesini beklediler; her nesil bunu kendinden sonra geleceklere anlattı ve inanmalarını tavsiye etti. Bunun için her iki zümre de bu Peygamberin gelmesini dört gözle bekliyorlardı. Ancak onun Araplar arasından ve bir yetim kimse olarak gönderildiğini görünce sırf ırkçılık gayret ve düşüncesiyle inkâr ettiler. Hâlbuki onun hak peygamber olduğunu, kendi oğullarını bilip tanıdıkları gibi biliyorlardı.

⁴ el-Enâm Sûresi 6/20; Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrâhîm el-Ebyarî - Abdülhâfız Şelbî, Mısır 1936, I,249; Ebu'l-Fida İsmâil b. Kesîr (701-774/1301-1372), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhit, Beyrut 1976, I,286-287, 320-321.

o manaları kendi sözleriyle anlattılar. Sürekli yapılan tercümelemler, müfessirlerin sözleri, yanlış teviller ve kasıtlı bazı tahrifat (bile bile değiştirmek; yani hahikisinin yerine sahtesini koymak¹) sonucunda pek çok yabanî kelimeler asıl Tevrat, İncil ve Zebur'un metinlerine karışmıştır. Böylece o kitaplarda tahrifat ve değişiklikler çoğalmıştır. Meşhûr allâme Rahmetullah-ı Hindî, Tevrat, İncil ve Zebur'un binlerce yerde tahrif edilip değiştirildiğini Yahûdi ve Hıristiyan ilim adamlarına kanıtlamıştır. Buna rağmen Hüseyin-i Cısrî, Hz. Muhammed (as) in peygamberliğine dair o kitaplardan 110 delil çıkarmış ve *Risâle-i Hamûdiyye* adlı değerli eserinde kaydetmiştir. Muasır bazı araştırmacılar ise Zerdüş, Hindu ve Budist doğu kutsal metinlerinde de alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed (as) ı müjdeleyen verilerin bulunduğu dair kuvvetli deliller serdetmişlerdir.²

Hz. Muhammed (as) da: “(Ben) atam İbrahim'in duası, İsa'nın da müjdesiyim. Annem, kendisinden bir nur çıktığını ve o nurun Şam³ saraylarını kendisine aydınlattığını görmüştü”⁴ buyurmuştur.

Resûl-i Ekrem, geçmiş peygamberlerle ilişkisini şöyle izah etmiştir: “Benimle benden önceki diğer peygamberlerin misali, şu kimsenin misali

¹ “Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) dillerini eğerek, bükerek ve dine saldıranarak (Peygambere karşı) “İşittik ve karşı geldik”, “dinle, dinlemez olası”, “râinâ” derler. Eğer onlar “İşittik, itaat ettik, dinle ve bizi gözet” deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktı; fakat küfürleri (gerçeği kabul etmemeleri) sebebiyle Allah onları lânetlemiştir. Artık pek az inanurlar” (en-Nisâ Sûresi 4/46). Yahudiler Allah'ın kendilerine gönderdiği kitabı tahrif etmiş, kelime ve cümlelerin yerlerini değiştirmiş, manalarını saptırmış, gerçekleri ve bu arada Hz. Peygamber'in geleceğini müjdeleyen kısımları örtmüş, bozmuş ve inkar etmişlerdir. Resulullah'ın zamanında da ilk anda kötü maksatlarını belli etmeyecek sözler kullanarak onu tahkir etmek ve kinlerini tatmin eylemek yoluna gitmişlerdir. Mesela “rainâ” kelimesi “bizi gözet” manasına gelir. İşte buna benzer kelime oyunları ile akıllarınca Peygambere hakaret ediyorlardı. Âyet-i kerîme, onların oyunlarını bozmakta ve haklarında hayırlı olacak yolu göstermektedir.

² Bkz. A. H. Vidyarthi – U. Ali, Zerdüş, Hindu, Budist Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed, çev. Kemal Karataş, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.

³ İslâm coğrafyacılarına göre Şam, bugünkü Filistin, Ürdün, Lübnan ve Suriye'yi kapsamaktadır.

⁴ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا كَانَ يُدْوُ أَمْرَكَ؟ فَقَالَ: دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ، وَيُسْتَرَى عَيْسَى بْنِ مَرْيَمَ، وَرَأَتْ أُمِّي أَنَّهُ خَرَجَ مِنْهَا نُورٌ أَضَاءَتْ لَهُ [فُصُورُ الشَّامِ] bkz. el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, VIII,228; IX,450,451 (eş-Şâmile Cd); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII,192; XIII,171 (eş-Şâmile Cd).

gibidir: O kimse, mükemmel ve güzel bir ev yapmıştır, sadece köşelerinin birinde bir kerpiç yeri boş kalmıştır. Halk, evi hayranlıkla dolaşmaya başlar ve o eksikliği görüp: 'Bu eksik kerpiç konulmayacak mı?' der. İşte ben bu kerpiciyim; geldim ve peygamberlerin sonuncusu (hâtemu'n-nebiyyîn) oldum".¹ Hadîste, geçmiş peygamberler ve insanları irşat etmek üzere getirdikleri şeriatlar, temelleri atılıp, üzerine duvarları örülmüş, tamamlanmak üzere tek kerpici eksik kalmış, mükemmel güzel bir binaya benzetilmektedir. İşte bu risâlet binasını tamamlayacak sonuncu tuğla Hz. Muhammed (as) olmuştur. Nitekim Peygamberimiz (as), güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilmiştir.

İbn Arabî, işaret edilen tuğlanın, mezkûr evin temelinde olduğunu ve bu konulmazsa evin çökeceğini bildirmiştir.²

B. Hz. Muhammed'in Bi'seti

Halvete çekilip Allah'a yönelerek tefekkür etmek Hz. İsmâil neslinden gelenler arasında bir adetti. Her nesilde böyle yalnızlık köşesine çekilerek belli bir dönemi uzlet hayatıyla geçiren birkaç kişi çıkardı. Aynı geleneğe bağlı olan Kureyş kabilesi Hanîfleri³ de Câhiliye devrinde recep ve ramazan gibi senenin belirli aylarında, Allah'a yaklaşmak ve arınmak için inzivaya çekilirlerdi. Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib de bunlardan biriydi ve Allah'ın varlığına, ceza ve mükâfat yeri olarak âhiretin mevcudiyetine inanır, zaman zaman Hirâ Dağı'ndaki mağaraya çekilip kendini ibadete verirdi. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in de Hirâ'da belirli bir yeri vardı.⁴

Ebû Tâlib, ilerleyen yıllarda İslâm'dan dolayı karşılaştığı şiddetli muhalefet nedeniyle Resûlullah'ı ölünceye kadar teslim etmeyeceğini ve

¹ Buhârî, "Menâkib", 61/18.

² Şâmî, II,292.

³ Hanîf, her türlü batıl dinden uzak durup, yalnızca hak dine yönelen kişi demektir. İslâm öncesi Câhiliye devrinde ise Hz. İbrâhîm'in dininin kalıntılarına bağlı olan ve bu dini arayan kişilere hanîf denilmekteydi.

⁴ Şâmî, II,238; Martin Lings, Hz. Muhammed'in Hayatı, çev. Ali Çavuşoğlu, Ankara 2000, s. 90; F. Günel, "Hira", DİA, İstanbul 1998, XVIII,121.

bırakmayacağını hem kendi kavmine hem de başkalarına bildirdiği meşhur kasidesinde Kureyş'in bu âdetini şöyle anmıştır:

"Hakkımızda kötü söz söyleyen ve haksız olarak bize kötülük eden herkesten Allah'a sığınırım.

Sevr dağına, Sebir dağına yerine oturtana ve inzivaya çekilmek üzere Hirâ Dağı'na çıkıp inene yemin ederim.

Mekke ovasında bulunan Beyt'e/Kabe'ye ve hiç bir şey gözünden kaçmayan Allah'a sığınırım.

Sabah akşam etrafında toplanıp ellerini sürdükleri Hacerülesved'e sığınırım.

*İbrahim'in kayada bıraktığı ayak izine sığınırım."*¹

-Kur'ân nuru ilk olarak orada indiği için Cebel-i Nûr diye de anılan-Hirâ Dağı, Mekke'nin takriben 5 km kuzeydoğusunda bulunmaktadır.²

Hirâ Dağı, çevresindeki diğer dağlardan daha dik ve yüksektir. Çıkılması zor çıplak ve kaygan kayalardan meydana gelen sivri tepesi, uzak mesafelerden kolaylıkla fark edilir. Hirâ Dağı'nın Kabe'ye yönelik ve eğimli bir zirvesi vardır. Hirâ mağarası da o zirvededir. Hz. Peygamberin hayatında çok önemli bir yeri bulunan bu ünlü mağara, zirvenin 20 m. kadar aşağısındadır. Bu mekân mağara olarak anılmakla birlikte aslında üst üste yığılan kaya blokları arasında kalmış iki tarafı açık, sivri tonozlu tünele benzer şekilde gayri muntazam bir boşluktan ibarettir. Girişin karşısındaki ve Kabe yönündeki açıklık Kabe manzaralıdır.

Ru'be b. el-'Accâc:

".....Emin ve güvenilir sakinlerinin Rabbine,

Hirâ'nun eğimli zirvesindeki mağaranın Rabbine yemin olsun" meâlindeki bir şiirinde buna işaret etmiştir.³

İçerideki boşluk, bir kişinin başı tavana değmeyecek şekilde ayakta durabileceği kadar yükseklikte ve yere uzanabileceği kadar genişlik ve uzunluktadır. Mağaraya tabii kayalardan oluşan yüksek basamaklarla

¹ İbn Hişâm, I,292,293.

² *el-Alâmu'l-Vâridetu fi Sireti İbn Hişâm*, s. 256 (eş-Şâmile Cd).

³ İbn Kesîr, I,390.

çıkılır ve dar bir düzlükten geçerek girilir.

Hz. Muhammed (as) da peygamberlikten/bi'setten önceki birkaç yılda, otuz sekiz yaşına geldiğinde¹ Yüce Allah, kendisine halveti/yalnız kalmayı sevdirdi. O (as) yalnız kalmayı her şeyden çok seviyordu.

Hz. Muhammed (as), bazı işleri için evinden çıkıp şehirden uzaklaşıp Mekke dağlarının arasına ve ovalarının derinliklerine dalardı.

Hz. Muhammed (as), her yıl Ramazan ayı boyunca² azığı bitene kadar Hirâ Dağı'ndaki mağaraya çekilip tefekkürle Allah'a yönelmeye başladı.

Hirâ'da halvet; inziva, kulluk ve Kabe'yi seyir ibadetlerini içerir.³

Siyer kaynakları, Hz. Muhammed'in halvete çekilip tefekkürle Allah'a yönelmesi durumunu, "kulluk yapmak" manasına gelen "tahannüs" (التحنُّث) ve "tahannüf" (التحنُّف) kelimeleriyle tabir etmişlerdir. "Tahannüf"; yani hanîf olmak; Câhiliye devri Araplarına göre "putlara tapmaktan uzak durmak, tefekkür etmek ve Allah'a yönelmek manasındaki Hz. İbrâhîm'in dinine bağlanmaktır".⁴ Hz. Muhammed (as) a bi'setten sonra da bir "hanîf" olarak Hz. İbrâhîm'in dinine uyma emrinin Kur'ân-ı Kerîm'de⁵ verilmesi bu görüşü destekler.⁶

O (as), Hirâ mağarasındayken yanına gelen yoksullara bir şeyler yedirir, oradan ayrıldığında ise önce Kabe'yi yedi defa veya Allah'ın dilediği kadar

¹ Şâmî, II,229; Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbn Deybe eş-Şeybânî (ö. 944/1537), *Hadâikü'l-Envâr ve Metâliü'l-Esrâr fî Sireti'n-Nebiyi'l-Muhtâr*, thk. Abdullah İbrâhîm el-Ensârî, Mekke 1993, I,34.

² İbn Hişâm, I,251,252; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar - Riyaz Zerkeli, Beyrut 1996, I,116.

³ Şâmî, II,238.

⁴ M. Asım Köksal, *Efendimiz ve Yolu*, İstanbul 2003, s. 13.

⁵ "(Yahudiler ve Hıristiyanlar Müslümanlara:) Yahudi ya da Hıristiyan olun ki, doğru yolu bulasınız, dediler. De ki: Hayır! Biz, hanîf olan İbrâhîm'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi." el-Bakara Sûresi 2/135.

⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (384-458/994-1066), *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, thk. Abdülmü'tî el-Kal'acî, Beyrut 1985, II,135-136,142,146-147; A. L. Kazancı, "Bi'set", DİA, VI,217-218; Şaban Kuzgun, "Hanîf", DİA, İstanbul 1997, XVI,35-36.

tavaf eder sonra evine giderdi.¹

Yine o (as), bu sıralarda, birtakım nurlar görüp sesler işitiyor, taşlar ve ağaçlar kendisine: “Ey Allah Elçisi! Sana selâm olsun” şeklinde selâm veriyordu. Bunu duyan Allah Elçisi (as), etrafına bakınır fakat ağaç ve taşlardan başka bir şey görmezdi.

Hz. Muhammed (as) ın bi’seti, -onun peygamberliğini müjdeleyen-sadık rüyalar ile -vahyin ilk inişinden altı ay önce Rebiülevvel ayında başladı.² Altı ay devam eden bu hal süresince³ o (as) yalnız kalmak istiyordu. Başlangıçta Cebrâil’in Hz. Peygamber’e uyku halindeyken gelmesi, uyanıklık halinde gelmeye bir nevi hazırlıktır. Bunu, Musa b. Ukbe *el-Megâzî*’sinde Zührî’den açıkça nakletmiştir. Alkame b. Kays’ın: “Başlangıçta –kalpleri sükûnete ersin diye- rüya halinde peygamberlere bir şeyler gelir. Sonra da onlara vahiy indirilir” şeklindeki sözleri bu hakikati teyit eder.⁴ Evet, bu dönemde ve bundan önceki dönemde, Hz. Muhammed Muhammed (as) ın yaşadığı haller peygamberliğe hazırlık dönemi olarak tabir edilebilir.

Ebû Süleyman el-Hattâbî, Resûlullah (as) ın peygamberliğinden önceki sadık rüyalar, yalnız kalma sevgisi, Hirâ’da halvet ve tefekkür gibi haller, nübüvvetinin mukaddimesi (irhâsât) kabilindedir. Bunlar, nübüvvetin zuhuruna basamak olan ilk şeylerdir. Halvet, kalbi meşgalelerden, zihni düşüncelerden arındırır; doğru düşünmeye yardım eder. İnsanoğlu, kendisini sıkı bir riyazet ve gözetime tabi tutmadan alışkanlıklarını terk edemez. İşte Yüce Allah, işin başında peygamberi Muhammed (as) a lütfederek, halkın alışkanlıklarını unutmaları ve onların kötü huylarından uzaklaşması için ona halveti sevdirmiş, insanlara karışmaktan

¹ İbn Kesîr, I,391,402.

² İbn Hişâm, I,249-250; Beyhakî, II,135,142; Abdurrahmân Süheylî (508-581/1114-1185), *er-Ravdü'l-Unuf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, Beyrut 1421/2000, II,254,257,281; Muhammed b. Abdilbaki b. Yusuf b. Ahmed b. Ulvân el-Mısırî ez-Zürkânî el-Ezherî el-Mâlikî (ö. 1122/1710), *Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye*, thk. Muhammed Abdülaziz Hâlidî, Beyrut 1996, I,386; Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, mütercimi ve şarihi: Ahmed Naim - Kâmil Miras, Ankara 1987 (bu eser, “*Tecrîd Tercemesi*” şeklinde kaynak gösterilmiştir), XII,273.

³ Beyhakî, II,135,142; *Tecrîd Tercemesi*, XII,273.

⁴ İbn Kesîr, I,387; Şâmî, II,229.

alikoymuştur. Kalbi huşu ile itaat ederek, mizacının vahiy almaya müsait hale gelmesi, böylece zorluk ve güçlkle karşılaşmaması için Allah ona takva düsturları kazandırmış, huzurundaki kulluk makamında ikamet ettirmiştir. İşte bütün bunlar, üstleneceği büyük göreve hazırlık mahiyetinde olmuştur. Daha sonra tevfik-i ilahi ve müjde gelmiş, ilahî kuvvetle onu yakalamış, beşerî noksanlıklar tedavi edilmiş, nebevî faziletler de onda toplanmıştır.

Hz. Muhammed'in, Kureys'in sapık âdetlerinden sakınması, putların pisliklerinden onurlu şahsiyetini uzak tutması, onlardan nefret ederek itikâfa yönelmesi, iyilik ve Allah'a yakınlık manası taşır.¹

C. Kur'an-ı Kerim'in İlk Nâzil Olan Âyetleri

Hz. Muhammed'in (as) yaşı 40 sene 6 ay kadar olduğunda² Yüce Allah onu bütün insanlara bir rahmet ve müjdecî olarak gönderdi. Şöyle ki: Hz. Muhammed (as), bir süre sadık/sâlih/doğru rüyalar gören ve yukarıda bir nebze temas edilen birtakım harikulade olaylara mazhar oldu. Sonunda Vahiy meleği Cebrâil, Hz. Muhammed (as) a, Hirâ Dağı'ndaki mağarada bulunduğu 17 Ramazân Cuma³ sabaha karşı gelerek, peygamberlikle görevlendirilmiş olduğunu bildirdi ve el-'Alak Sûresi'nin ilk beş âyetini vahyetti.⁴

¹ Şâmî, II,238.

² Şâmî, II,225.

³ Muhammed b. İshâk b. Yesâr'ın (85-151/704-768), *es-Sîre: Kitâbi'l-Mebde' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî*, thk. M. Hamidullah, Konya 1981, s. 101,109-110; İbn Hişâm, I,249,250,251,256; Beyhakî, II,133-134,146-147.

⁴ İbn İshâk, s. 100-103; Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826-27), *el-Musannef* (Ma'mer b. Raşid'in *el-Câmi'*yle beraber), thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut 1403/1983, V,321-324; Buhârî, "*Bed'i'l-Vahy*", 3; Müslim, "*el-İmân*", 1/252; İbn Hişâm, I,259-262; Belâzürî, *Ensâb*, I,115 vd.; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid et-Taberî (224-310/838-923), *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987, II,390; Beyhakî, I,155; İbnü'l-Cevzî (Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Teymî el-Kureşî -510-597/1116-1201-), *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafa*, thk. Muhammed Zührî en-Neccârî, Riyad ts. I,265,266; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, Suudi Arabistan ts., VIII,714,715,716; T. Izutsu, s. 207; Emin Işık, "*Alak Sûresi*", DİA, İstanbul 1989, II,333.

Hz. Peygamber'in hanımı ve Müminlerin annesi Âişe (r.anha) anlatıyor: Vahiy sâlih/doğru rüyâlar ile başladı. Resûlullah'ın gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi çıkardı. Ondan sonra kalbine yalnızlık sevgisi bırakıldı. Bir miktar azık alıp Hirâ Dağı'ndaki mağarada yalnızlığa çekilirdi. Ailesinin yanına gelinceye kadar adedi muayyen gecelerde halvete çekilip tefekkürle Allah'a yönelirdi. Sonra yine Hatice'nin yanına dönüp, bir o kadar zaman için yine azık tedarik ederdi. Derken Hirâ mağarasında bulunduğu sırada Resûlullah'a aniden Hak (vahiy) geldi.

Melek, ona: "Oku" dedi.

O da: "Ben okuma bilmem", cevabını verdi.

Peygamber buyurdu ki: O zaman Melek beni alıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra beni bırakıp yine: "Oku" dedi.

Ben de ona: "Okuma bilmem", dedim.

Yine beni alıp ikinci defa takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra beni bırakıp yine: "Oku", dedi.

Ben de: "Okuma bilmem", dedim.

Nihayet beni alıp üçüncü defa sıktı. Sonra beni bırakıp: *"Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı yapışkan bir kan pıhtısından yarattı. Oku! Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. O Rab ki kalemle öğretendir. O, insana bilmediğini öğretti"*¹ dedi.²

¹ el-Alak Sûresi 96/1-5.

² Cebrâil, Hz. Muhammed'in sabrını ölçmek, edebini güzelleştirmek, peygamberlik yükünü taşımaya razı olmasını sağlamak ve kendisine vahyedilecek şeyin azametine dikkatini çekmek için böyle davrandı. Nitekim Yüce Allah: *"Doğrusu biz sana (taşınması) ağır bir söz vahyedeceğiz"* (el-Müzemmil Sûresi 73/5) buyurmuştur. (İbn Kesîr, I,393-394). İbn Hacer'e göre ise "Oku!" emrinin tekrar edilmesindeki hikmet, vahyin iniş gayesi olan imanun üç şeye münhasır olduğuna işaret eder: Söz, amel (pratik) ve niyet. Öte yandan vahyin üç şeye şamil olduğuna işaret edilmiştir: Tevhid, ahkâm/hükümler ve kıssalar. Resûlullah (as) ın ilk vahyi alırken karşılaştığı zor durum, Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü esnasında karşılaştığı sıkıntılara bir mukaddimedir. Cebrâil'in onu tekrar sıkmasının bir hikmeti de şudur: Bu, sıkı bir tembih amacıdır. Muallimin, öğrencisini uyararak ona nezaret etmesi ve kalbini, alacağı şeylere hazırlaması gerekir. Bunda, Resûl-i Ekrem (as) ın başına gelecek olan üç sıkıntıya da işaret vardır. Mekke'de müşriklerin onu (as), ashâbını ve onları himâye edenleri Şi'b-i Ebî Tâlib'de kuşatma altına alması, hicret amacıyla Mekke'den çıkması ve Uhud Savaşı'nda başına gelenler. Üç kere bırakıvermesindeki hikmet de bu üç sıkıntıdan sonra kolaylığın geleceğine işaret vardır.

Okunan âyetler kalbine yazılmış gibi olan¹ Allah Resûlü (as), bu vahyi alıp kalbi titreyerek² evine dönmek üzere yola çıktı.

Hirâ Dağı'ndaki halvetten dönerken, Resûlullah, birden bire gökyüzünden bir ses duydu. Başını kaldırdı. Bir de baktı ki Hirâ'da kendisine gelen melek (Cebrail) yerle gök arasında bir taht/kürsü üzerinde oturmuş. Resûlullah, bundan çok korktu. Evine dönüp:

“Beni örtün, beni örtün!” dedi. Bunun üzerine onu derhal örttüler.

Resûlullah (as), bu hal üzereyken, Yüce Allah, el-Müddessir Sûresi'nin: “*Ey bürünüp sarınan (Resûlüm)! Kalk ve (insanları) uyar. Sadece Rabbini büyük tanı. Elbiseni tertemiz tut. Kötü şeyleri terk et*”³ meâlindeki ilk âyetlerini ona (as) vahyetti.⁴

Yahut bütün bunlar; dünyada, berzahta ve âhiretteki kolaylıklara işaretlerdir. Bkz. Şâmî, II,239.

¹ İbn Hişâm, I,253.

² Hz. Muhammed'in (as) kalbinin titremesi, alışılmıştın dışında bir durumla karşılaşmış olmasındandır. Beşerî tabiatı bundan ürkmüş ve bu durumda bir şey düşünememiştir. Çünkü peygamberlik, beşerî tabiatın tümünü ortadan kaldırmaz. Bkz. Şâmî, II,241.

³ el-Müddessir Sûresi 74/1-5. “Riciz/kötü şeyler”, putlar demektir. Bkz. Müslim, “İman” 1/73.

⁴ -Emîrû'l-müminîn fi'l-hadîs- Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî (195-277/810-890), Hz. Peygamber'e ilk olarak hangi âyetlerin indiği problemini [yani el-Alak Sûresi'nin ilk beş âyeti mi? Yoksa el-Müddessir Sûresi'nin ilk beş âyetinin mi nazil olduğu meselesi: ikinci şıkla ilgili rivâyetler için bkz. Buhârî, “Vahiy”, 2; “Tefsîr”, 65/74; Müslim, “İman”, 1/73; İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, XIV,130 (eş-Şâmîle Cd); İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII,721 (eş-Şâmîle Cd)] yukarıda naklettiğimiz kendisine ait olay sıralamasıyla çözmüştür. Ebû Hâtim'e göre “Peygamber'e ilk olarak hangi âyetlerin indiği konusunda iki tür rivâyetin nakledilmesi hadîs ilminde/sanatında meleke, maharet ve derinlik sahibi olmayan kişileri yanılgıya düşürmüştür”. Resûlullah'ın Cebrâil'le olan ilk mülakatında el-Alak Sûresi'nin ilk beş âyeti, hemen ardından Hirâ Dağı'ndaki halvetinden dönerken yaşadığı zikredilen olayın ardından ise el-Müddessir Sûresi'nin ilk beş âyeti indirilmiştir (Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (ö. 354/965), *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbari'l-Hulefa*, Beyrut 1987, s. 67). İbn İshâk'ın fetret-i vahiyden sonra ed-Duhâ Sûresi'nin indirildiğini bildirmesi bu görüşü teyit eder (İbn Hişâm, I,257-259; Şâmî, II,271-272). Fetret-i vahiyden sonra ilk olarak el-Müddessir Sûresi'nin ilk beş âyetinin nâzil olduğu, ed-Duhâ Sûresi'nin ise birkaç gecelik fasıladan sonra nâzil olduğu da rivâyet edilmiştir (İbn Kesîr, I,413-414). İbn Kesîr'e göre ise fetret-i vahiyden sonra ilk olarak: el-Müddessir Sûresi'nin ilk beş âyeti inmiştir. Nâzil olan ilk âyetlerin, el-Müddessir Sûresi'nin başındaki âyetler olduğu, Cabir b. Abdillâh el-Ensârî tarafından ifade edilmiştir. Fakat uygun olan şu ki, onun bu sözlerini, vahiy gecikmesinden sonra

Aradan çok geçmeden korku ve heyecanı dinen Resûlullah, olup bitenleri Hz. Hatice'ye haber verdi ve:

“Başıma bir şey geleceğinden korktum” dedi.

Hz. Hatice (r.anha): “Hayır, korkma! Allah’a yemin ederim ki, Allah hiçbir vakit seni mahzun etmez/utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, doğru konuşursun, işini görmekten aciz olanların ağırlığını yüklenirsin, fakire verir, kimsenin kazandıramayacağını kazandırırın, misafiri ağırlarsın, hak yolunda zuhur eden hâdiselerde (halka) yardım edersin” dedi.

Bundan sonra Hz. Hatice, Peygamber’i alıp amcası oğlu Varaka b. Nevfel’e götürdü.¹ Varaka gözlerine körlük gelmiş çok ileri yaşta bir ihtiyardı. Bu zat, Câhiliye zamanında Hıristiyan olmuş bir kimseydi. İbranîce yazı bilir ve İncil’den Allah’ın dilediği miktarda bâzı şeyleri İbranîce yazardı.²

inen ilk ayetler şeklinde anlamak gerekir. Çünkü Câbir’in rivayetinin başında da Cebrâil’in Resûlullah’a ikinci kez gelişinden söz edilir. Sonra yine bu rivayette: “.....fetret-i vahiyden söz ederken...” ibaresi geçmektedir ki bu da daha önce vahyin geldiğine bir delildir (*es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I,412.). Aslında Câbir’in rivâyeti: “.....fetret-i vahiyden söz ederken...” ibaresiyle nakledildiği gibi “...vahyin başlangıcında...” ibaresiyle de nakledilmiştir. Konuyla ilgili daha geniş bir tahlil için bkz. Şâmî, II,272-276.

¹ İsmâîlî der ki: Bazı kimseler, hadîs ravilerini karalayarak şöyle derler: Hz. Peygamber (as) ın, nübüvvetinde şüpheye düşüp Varaka'ya gitmesi ve Hatice'ye korktuğunu söylemesi nasıl mümkün görülebilir? Cevap: Yüce Allah'ın kâinatta uyguladığı kural şudur: Yüce bir meseleyi kullarına iletmeyi murat ettiği zaman, onun öncesinde hazırlık yaptırır. Hz. Peygamber (as) ın gördüğü sâdik rüyalar, yalnızlık ve tefekkür sevgisi bu mesabededir. Melek ona, alışılmışın dışında ve normalin üstünde bir tarzda, ansızın gelince beşerî tabiatı ondan ürkmüş ve bundan korkuya kapılmıştır. Ayrıca bu durumdayken o (as) düşünmeye de imkân bulamamıştır. Zira nübüvvet, beşerî tabiatların tümünü izale etmez. Öyleyse, alışık olmadığı bir şeyden korkup ürkmesine şaşmamak gerekir. Bundan dolayı, ülfet ve ünsiyet ettiği ailesine dönüp başına gelenleri haber vermiştir. Hz. Hatice de onun yüce ahlâkını ve güzel gidişatını hatırlatarak onu teskin etmiştir. Varaka'nın doğruluğunu, marifetini, eski kitapları okuduğunu yakinen bildiği için de Hz. Peygamber (as) ı ona götürmek istemiştir. Varaka da o sözleri işitince, hak olduğuna inanmış ve itiraf etmiştir. Bkz. Şâmî, II,242-243.

² Müslim'in rivayeti: “Bu zat, Câhiliye zamanında Hıristiyan dînine girmiş bir kimseydi. Arapça yazı bilir ve İncil’den Allah’ın dilediği miktarda bâzı şeyleri Arapça yazardı” şeklindedir. Bkz. “İman”, 1773. [فَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ [وَفِي رِوَايَةِ يُوسُفَ وَمَعْمَرٍ: وَيَكْتُبُ مِنَ الْإِنْجِيلِ بِالْعَرَبِيَّةِ. وَلِمُسْلِمٍ: فَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ. وَالْجَمِيعُ صَحِيحٌ لِأَنَّ وَرَقَةَ تَعَلَّمَ اللِّسَانَ الْعِبْرَانِيَّ وَالْكِتَابَةَ الْعِبْرَانِيَّةَ فَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ كَمَا كَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ. وَالْجَمِيعُ صَحِيحٌ لِأَنَّ وَرَقَةَ تَعَلَّمَ اللِّسَانَ الْعِبْرَانِيَّ وَالْكِتَابَةَ الْعِبْرَانِيَّةَ فَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ كَمَا كَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ، لِتَمَكُّنِهِ مِنَ الْكِتَابَيْنِ وَاللِّسَانَيْنِ]. Bkz, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I,4 (eş-Şâmîle Cd).

Hız. Hatice, Varaka'ya: "Amcam oğlu, dinle bak, kardeşinin oğlu ne söylüyor? Dedi.

Varaka: "Ne var kardeşimin oğlu? Diye sorunca, Resûlullah gördüğü şeyleri kendisine haber verdi.

Bunun üzerine Varaka şöyle dedi: "Kutlu olsun! Kutlu olsun! Bu gördüğün Allah'ın Musa'ya gönderdiği Namus-ı Ekber'dir (Cebrâil). Ah keşke senin davet günlerinde genç olsaydım! Kavmin seni (vatanından) çıkaracakları zaman keşke hayatta olsaydım!"

Bunun üzerine Resûlullah: "Onlar beni (vatanımdan¹) çıkaracaklar mı?" diye sordu.

O da: "Evet, senin getirdiğın gibi bir şey getirmiş (vahiy tebliğ etmiş) bir kimse yoktur ki düşmanlığa uğramasın. Şayet senin davet günlerine yetişsem, mutlaka sana destek verip yardım ederim", cevabını verdi.

Çok geçmedi, Varaka vefat etti. Ve ondan sonra bir süre vahiy kesildi.²

"O, Hirâ mağarasında iken Hak kendisine geldi" ifadesi, bir beklenti içinde olmadığı halde Hız. Muhammed'e vahiy geldiğini bildirir. Nitekim bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Sen, bu Kitap'ın sana vahyolunacağını ummuyordun. Bu ancak Rabbinden bir rahmet olarak gelmiştir."³

İlk inen âyetlerden sonra vahiy bir süre gecikti. Buna siyer dilinde fetret-i vahiy denir. İbn Hacer'e göre fetret-i vahiy, bir müddet vahyin gecikmesinden ibarettir.⁴ İsmâilî'ye göre, nübüvveti tesis eden mukaddimelerden biri de fetret-i vahiydir. Vahyin gecikmesinin sebebi, Resûl-i Ekrem'in (as) endişe ve korkularını gidererek vahye iştıyakını sağlamak; böylece tedricen onu (as) risâlet görevine hazırlamak ve alıştırmaktır. Bu fetret, Allah Resûlü'ne ağır gelmiş ve üzümüştür. Zira bu dönemde kendisine Allah tarafından: "Sen Allah'ın Resûlü'sün! Ve kullara gönderilmiş bir elçisin" hitabı gelmemiştir. İşte bunun için, başlanılan görevin tamamlanmak istenmeyişinden endişe etmiş ve üzümüştür.

¹ Süheylî, II,273; Şâmî, II,242.

² Buhârî, "Vahiy", 1; Müslim, "İmân", 1/74; İbn Hişâm, I, 252-254.

³ el-Kasas Sûresi 28/86; İbn Kesîr, I,391.

⁴ eş-Şâmî, II,272.

Nübüvvet yükünü üstlenmeğe ve kendisine gelecek ağırlıklara dayanmaya elverişli hale gelince, vahiy ardi ardına gelmeye başlamıştır.¹

Vahyin gecikme süresinin Mukâtil'in *et-Tefsîr*'inde üç gün olduğu nakledilir. Bu Resûlullah'ın Allah katındaki konumuna daha uygun düşmektedir. Fetret-i vahyin, İbnü'l-Cevzî'nin *et-Tefsîr*'i ile Zeccâc ve Ferrâ'nın *el-Meânî*'sinde 15, Alaeddin Moğultay'ın² (689-762/1290-1361) *ez-Zehr*³ adlı eserinde İbn Abbâs'ın *et-Tefsîr*'inden 40 gün sürdüğü nakledilmiştir. Bütün bunlar, Süheylî'nin fetret-i vahyin iki buçuk sene devam ettiğini bildiren müsned rivayetlerini çürütür. Öyle görünüyor ki vahyin ilk nüzüülünden sonra yaşanan kısa süreli vahiy gecikmeleri (fetret-i vahiy) ile Hz. Peygamber'in bi'sete hazırlık döneminin süresiyle ve bu süre zarfında İsrâfil veya Mikâil'in Hz. Peygamber'e musahabeleri ve bazı sözler öğretilmeleri ile ilgili rivâyetler birbirine karıştırılmış olması muhtemeldir. Hatta altı ay süren sâdık/sâlih rüyalar dönemini de ekleyip fetret-i vahiy üç seneye çıkararak kayıtlar da bulunmaktadır.⁴

İbn İshâk'a göre, fetret-i vahiyden sonra Cebrâil ona ed-Duha Sûresi'ni getirdi. Bu surede, kendisini peygamberlikle üstün kılan Allah, Peygamberini bırakıp unutmamış olduğuna yemin etmiştir. Allah buyuruyor ki: *"Andolsun kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye ki, Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı. Ahiret/öte dünya senin için bu dünyadan daha hayırlıdır/iyiştir. Rabbin sana, sen gönülden razı oluncaya kadar verecektir."* Yani bu dünyada başarı, ahirette/öte dünyada sevap verecektir. *"O seni öksüz bulup ev bark sahibi etmedi mi? Seni yol bilmez bulup da doğru yola yöneltmedi mi? Seni yoksul bulup zengin etmedi mi? Sakın öksüze zulmetme, el avuç açan yoksulu azarlama"*; yani *"zorba, gururlu/kibirli olma. Allah'ın zayıf/düşkün kullarına karşı sert ve haşın davranma"* buyurmuştur. Allah, Elçisine (as): *"Ve Rabbinin nimetini, minnet ve şükranla an."*⁵

¹ eş-Şâmî, II,276.

² Alaeddin Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî el-Hanefî.

³ *ez-Zehru'l-Bâsim fî Sîreti (Siyeri) Ebi'l-Kâsim.*

⁴ Fetret-i vahyin süresi konusunda bkz. Süheylî, II,281-282; Şâmî, II,272-276; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*, thk. Salih Ahmed eş-Şâmî, Beyrut 1991, I,213; *Tecrîd Tercemesi*, I,13; Abdullâh Drâz, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2000, s. 28.

⁵ ed-Duhâ Sûresi 93/1-11; İbn Hişâm, I,257-259.

Bundan sonra Allah Resûlü'ne (as) vahiy bir biri ardınca kesintisiz gelmeye başladı ve hızlandı.¹ Resûlullah ise aile halkından güvendiği kimselere Allah'ın kendisine ve kendi vasıtasıyla bütün kullara nimet olarak verdiği peygamberliğini gizlice anlatmaya başladı.²

Muhammed b. Hafs el-Kufî gibi râvilere göre, Mekkî 6. sûre olan el-Fâtîha tam olarak inen ilk sûredir. Mekke'de seksen iki, Medîne'de ise otuz iki sûre inmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, sûre sûre değil de müteferrik bir şekilde; başka bir deyişle ezberlenmesini ve neşrini kolaylaştırmak gibi hikmetlere binaen 22 sene, 2 ay, 22 gün zarfında âyet âyet indirilmiştir. Cebrâil, vahyedilen âyet veya âyetlerin Kur'ân'da nereye yerleştirileceğini bildirmiştir.³

Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (21-103/642-721): "Resûlullah'ın Kur'ân nâzil oldukça onu önce erkeklere sonra kadınlara okuduğunu" bildirmiştir.⁴

İbn Abbas şöyle demiştir: "Resûlullah insanların en cömerdi idi. En cömert olduğu zaman da Ramazan ayı idi. Bu ay Cebrail'in kendisiyle çokça bulunduğu zaman idi. [Zira Cebrâil, senede bir kez Ramazan'da gelerek Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e arz ederdi. Hz. Peygamber (as) vefat edeceği sene ise arz iki defa olmuştur (arza-i âhire)⁵]. Cebrâil (as) Ramazan'ın her gecesinde Peygamber'le buluşur ve onunla Kur'ân'ı müdarese ve müzakere ederdi. İşte bundan dolayı Resûlullah hayır

¹ Müslim, "İman", 1/73; Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Büyük Hadîs Külliyyatı: Cemü'l-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid*, çev. Naim Erdoğan, İstanbul 1996, III,253.

² İbn Hişâm, I,259.

³ Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî (292/905?), *Tarih*, Beyrut 1995, II,33-34, 43-44; ayrıca bkz. Beyhakî, VII,142-145; Takiyyüddin Ahmet b. Ali b. Abdilkâdir el-Makrizî (ö. 845/1441), *İmtâ'ü'l-Esmâ' Bimâ Li'n-Nebiyi Mine'l-Ahvâli Ve'l-Emvâli Ve'l-Hefedeti Ve'l-Metâi*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Numey'sî, Beyrut 1420/1999, IV,332-335; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII,714 Celaleddin b. Abdirrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır 1951, I,29,30; Şehabeddin Mahmud el-Alûsî (ö. 1270/1854), *Rûhü'l-Meâni*, Mısır 1301, IX,136,200.

⁴ İbn İshâk, s. 128.

⁵ [إِنَّ جِبْرِيْلَ كَانَ يُعَارِضُنِي الْقُرْآنَ كُلَّ سَنَةٍ مَرَّةً، وَإِنَّهُ عَارِضُنِي الْعَامَ مَرَّتَيْنِ، وَلَا أَرَادُ إِلَّا حَضَرَ أَجْلِي، وَإِنَّكَ أَوَّلُ أَهْلِ بَيْتِي لِحَاقًا بِي] Buhârî, "el-Menâkib", 61/25 (126. hadîs); eş-Şâmî, II,226.

dağıtmakta, esmesi engele uğramayan rüzgârdan daha cömert idi.”¹

¹ Buhârî, “Vahiy”, 1/5. Siyer uleması, bi’setten sonra bir süre yıldız kaymalarının görüldüğünü rivâyet etmiştir. Bkz. İbn İshâk, s. 90-91; Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb (ö. 245/859), *Kitâbü'l-Muhabber*, nşr. İlse Lichtenstädat, Beyrut ts., s. 10; Ebû Mumammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (213-276/828-889), *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, Mısır 1960, s. 150; İbnü'l-Cevzî, I,171.

KUR'AN VE SÜNNETİN KÖLELERİN HADİM EDİLMESİNE YAKLAŞIMI*

*Hikmet AKDEMİR**

Özet

İslam'dan önce kölelik kökleşmiş ve yerleşmiş bir müesseseye idi. Böyle köklü bir yapının birden tümüyle kaldırılması sosyolojik olarak imkânsızdı. Bu sosyolojik realiteden dolayı İslam dini, köleliği hemen kökten kaldırma yoluna gitmemiş, bunu nihaî bir hedef olarak uzun vadeye yaymıştır. Kısa vadede ise bu yapının islahı sadedinde "kölelik statüsünün sınırlandırılması, kölelerin yaşam kalitesinin yükseltilmesi ve çeşitli vesilelerle köle azat etmeyi teşvik etmek" gibi düzenlemeler getirmiştir. İslam, kölelere işkence etmeyi ve onları güçlerinin yetmeyeceği ağır işlerde çalıştırmayı yasaklamış; efendisinin hayat standartlarında yaşamasını ve insanca muamele görmesini emretmiştir. Kur'an'a göre tıbbî amaçlar dışında insan bedenine yapılan cerrahi müdahaleler, "Allah'ın yarattığını değiştirmek" diye nitelendirilen şeytanî bir fiildir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bazı sahabilerin kendi rızalarıyla hadım olma taleplerini, Kur'an'ın bu yaklaşımına uygun olarak reddetmiş ve "Kölesini hadım edeni biz de hadım ederiz," sözüyle kölelerin hadım edilmesini yasaklamıştır. İslam bilginleri de elde ettikleri deliller ışığında "hür ya da köle, Müslüman veya gayr-i Müslim, kim olursa olsun bir erkeğin kendi rızasıyla veyahut cebren hadım edilmesinin haram olduğu" sonucuna varmışlar ve bu hususta ittifak etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Kur'an, Sünnet, Kölelik, Hadım Etmek, Haram.

* Bu makale, M.Ü. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından 05.04.2007 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "Türk Kültüründe Beden" adlı sempozyumda bildiri olarak sunulmuş ancak yayınlanmamıştır.

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Abstract

Slavery was a deep rooted institution and it was sociologically impossible to abolish such an institution at once. Given this sociological reality, Islam did not prefer to eradicate it but rather choosed to abolish it gradually. In short term, to this effect, the standard of living conditions of the slaves was improved; the status of slavery was limited; setting free the slaves was encouraged. In Islam, torturing of the slaves and forcing them to work under hard conditions was forbidden; improving their living standard to that of their masters was ordered. According to the Qur'an, intervention to human body other than necessary surgical operation was considered a Satanic act described in the Qur'an as "changing God's creation". The demands of some companions for vasectomy was considered by the prophet as an intervention to God's creation and forbidden. He also forbade castration of the slaves saying that "we castrate those who castrate their slaves". Islamic scholars, relying on various evidences, are unanimously agree that "free or slave, muslim or non-muslim, either by his consent or by force, no one can be castrated; it is totally unlawful"

Keywords: Islam, Qur'an, Sunna, slavery, castration, unlawful.

Ne yazık ki insanlık tarihi, beşerin kendi hemcinsine reva gördüğü sayısız zulüm örnekleriyle doludur. İnsanoğlu tahakküm duygusunu, hemcinsini kendisine kayıtsız şartsız itaat ettirmek yoluyla tatmin cihetine gidince zayıfların zengin ve güçlülerin ellerinde köle olması kaçınılmaz oldu. Böylece kölelik müessesesinin ihdas edilmesi ve bu zalimane çarkın kurbanlarına yapılan işkenceler, insan onuruna yakışmayan en acımasız şekilleriyle asırlar boyunca devam ede geldi. Kur'an inmeye başladığında, maalesef bu zulüm hem onun indiği coğrafyada, hem de diğer ülkelerde en korkunç şekliyle uygulanıyordu. Dolayısıyla kölelik bahsi açılınca, bu konuda yeterli bilgi sahibi olmayan bazı kimseler, Kur'an-ı Kerim'in, nüzûlü esnasında mevcut olan bu sistemi aynen kabul ettiğini zannetmektedirler. Hatta kölelik sözünü duyunca, hemen Avrupalıların yaptığı zalimâne uygulamaları hatırlamakta; her yerde aynı işkencelerin mevcut olduğu hissine kapılmaktadırlar. Halbuki İslâm dini bu hususta üç önemli temel düzenlemeyi getirmiştir:¹

1-Kölelik Statüsünün Sınırlandırılması

1 Gelecek dipnotlardaki bilgiler ve bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Akdemir, Hikmet, *İnsan Hak ve Hürriyetlerinin Gelişmesinde Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, Şanlıurfa 2001, s. 34-38.

Bu da iki şekilde gerçekleşmiştir:

a-Daha önce mevcut olan kölelik sebepleri on-on beş kadar iken, bunlar ikiye indirilmiştir. Bunlardan birincisi, savaş esirlerinin ancak belli şartlarda köle statüsüne geçirilmesidir. İkincisi ise her ikisi de köle olan ebeveynlerden dünyaya gelen çocukların köle sayılmasıdır. Kadın kölelerin hür kocalarından olan çocukları da hürdürler. Böylece doğumdan dolayı meydana gelen kölelik neredeyse kalkmış gibidir.

b-Hür ana-babadan dünyaya gelen Müslüman hiçbir sûretle (savaş esiri olsa bile) kesinlikle köle haline getirilemez.

2-Kölelik Müessesesinin Islahı

Yukarıda da arz ettiğimiz gibi Kur'an-ı Kerim nâzil olduğu esnada, kölelik sistemi çok eski zamanlardan beri devam edip gelmekteydi. Toplumda iyice yerleşmiş olan bu sistemin birdenbire kökten kaldırılması, hem mümkün olmazdı; hem de köle sahiplerine zararı olduğu gibi bizzat kölelerin kendilerine de zararı dokunurdu. Çünkü o zamâna kadar köle olarak yaşamış bir insanın birdenbire hür olması, onun kendini idare etme tecrübe ve bilgisinden yoksun bir şekilde açıkta kalması demektir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı İslâm dini, kölelik sistemini hemen ilga etmeden önce, ilk iş olarak onu ıslah etme yoluna gitmiş, daha sonra da tedricen kaldırılması için teşvik edici hükümler getirmiştir. Bu ıslah neticesinde, köle efendisiyle aynı hayat standartlarını paylaşır hale getirilmiştir. Köle, efendisinin yediğinden yiyecek; giydiğinden giyecek; gücü yetmeyen zor işlerde çalıştırılmayacaktır.¹ Böylece köle, ev halkından bir işçiymiş gibi muamele görecekti. İslâm dininin köleler lehine yaptığı bu iyileştirmelerden sonra, o zaman yaşayan bir kölenin, bu zamanda yaşayıp karın tokluğuna çalışan pek çok insandan daha yüksek hayat standartlarına sahip olduğu gâyet net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İşte bunun içindir ki, "İslâm'da köle almak, köle olmaktır." sözü darb-ı mesel haline gelmiştir.

3-Köle Azat Etmenin Çeşitli Yollarla Teşvik Edilmesi

İslâm dini, sebeplerini azalttığı ve ıslah ettiği kölelik müessesesini zamanla tamamen ortadan kaldırmak için ciddî tedbirler almıştır. Bu

1 *Buharî*, İman 22; *Müslim*, Eyman 40.

tedbirlerin en önemli olanları, mükâtebe akdi,¹ câriyenin efendisinden çocuk sahibi olması,² tedbîr akdi,³ bedel karşılığında köle azadı⁴ ile bazı kefâretlerdir ki bunlar, adam öldürme kefâreti,⁵ zihâr kefâreti,⁶ yemin

¹ Mükâtebe veya kitâbet akdi, belli bir bedel karşılığında kölelikten kurtulmak üzere köle ile efendisi arasında yapılan bir akittir. Bu sözleşmeyi yapan köleye “mükâtebe köle” denir. Mükâtebe akdini tavsiye eden bizzat Kur’an-ı Kerim’dir: “Elinizin altındaki köle ve câriyelerinizden mükâtebe yapmak isteyenler olursa ve siz de bunun onlar hakkında hayırlı olacağına kani iseniz, onlar ile mükâtebe akdi yapınız. Allah’ın size ihsan ettiği maldan siz de onlara veriniz.” (Nur 24/33) Kur’an-ı Kerim bu akdi tavsiye etmekle yetinmemiş, her yıl verilmesini emrettiği zekâtın sarf edileceği yerler arasında “köleleri hürriyetlerine kavuşturmayı” da zikrederek, adeta köle azadını mecburî hale getirip yukarıdaki tavsiyeyi desteklemiştir: “Zekâtlar sadece fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan görevlilere, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlara, kölelikten kurtulmak isteyenlere, borçlulara, Allah yolunda sarf edilmeye ve bir de muhtaç kalmış yolculara mahsustur.” (Tövbe 9/60)

² İslâm Hukukunun kadın kölelerin yani câriyelerin hür olmaları için ortaya koyduğu müesseselerden biri de câriyenin efendisinden çocuk sahibi olmasıdır ki buna ‘istilâd’ denir. Böyle bir câriyeye de ümm-i veled adı verilir. Ümm-i veled olan bir câriyeyi efendisi azat etmese bile, o artık satılamaz, hibe edilemez ve efendisi vefat edince hür olur.

³ Bir kimsenin ölümüne bağlı olarak kölesini azat etmesine tedbîr akdi, bu akde söz konusu olan köleye de “müdebber köle” adı verilir. Müdebber köleler, bu akitten sonra artık satılamazlar ve hibe edilemezler. Efendi bu akitten vazgeçemez ve ölür ölmez köle hür olur.

⁴ Kitâbet akdinden ayrı olarak, efendinin kölesini bir bedel karşılığında azat edeceğini söylemesi, kölenin de bunu kabul etmesiyle köle hemen hürriyetine kavuşur. Takdir edilen bedel, kölenin zimmetinde bir borç olarak kalır. O andan itibaren efendiyle köle arasındaki bağlar tamamen ortadan kalkar.

⁵ İslâm ceza hukukunda tayin edilen beş türlü adam öldürme şeklinden üçünün (kasta benzer adam öldürme – hata ile adam öldürme – hataya benzer tarzda adam öldürme) aslı cezaları arasında kefâret bulunmaktadır. Kefâretin de birinci müeyyidesi, şâyet suçu işleyen kimsenin gücü yetiyorsa, köle azat etmektir. Bu hususta hükme esas teşkil eden âyet, Nisa 4/92. ayettir.

⁶ Zihâr veya müzâhere, bir kimsenin hanımına “sen bana anamın sırtı gibisin” demesi veya onun bir uzvunu, kendine haram olan kadınlardan birinin karın, bel, kasık gibi bakılması haram olan bir uzvuna benzetmesidir ki, bu söz helali haram kılan çirkin bir sözdür. Cahiliye devrinde böyle bir sözü söyleyen kimsenin hanımı ebediyen kendisine haram olurdu. Kur’an-ı Kerim’in nüzûlü esnasında Ensar’dan Evs b. Samit’in, hanımı Havle binti Sa’lebe’ye öfkelenerek “sen bana annemin sırtı gibisin” demek sûretiyle zihar yapması üzerine, çaresizlik içinde kalan Havle, Resûlullah’a (S.A.V.) giderek eşini şikâyet edince, Mücadele sûresinin ilk âyetleri nâzil olmuştur. Âyetlerin meâllerinden de anlaşılacağı gibi, Kur’an-ı Kerim zihârı bir suç olarak kabul etmekle beraber, onu ebedi ayrılığa sebep saymayıp, kefâretle nikahın devamına hükmetmiştir. Kefâretin birinci şekli yine köle azat

kefâreti¹ ve ramazan orucunun kefâretidir.²

Zamanla köleliğin ortadan kalkmasında çok önemli rolü olan yukarıdaki tedbirlerin yanı sıra, Kur'an-ı Kerim ve Allah Resûlü, (s.a.v.) ihtiyarî olarak köle azat etmeyi teşvik etmişlerdir.³ Bu teşvik ve tavsiyelerden bir kaçını zikrederek bu konuyu tamamlayalım:

“Ona hayır ve şer yollarını göstermedik mi?” fakat o, sarp yokuşu aşmaya çalışmadı. Böyle yaparak verilen nimetlerin şükürünü eda etmedi. Bilir misin, sarp yokuş nedir? Sarp yokuş, bir köleyi hürriyetine kavuşturmadır. Kıtık zamanında yemek yedirmektir. Yakınlığı olan bir yetimi ya da yeri yatak, göğü yorgan olan barınacak hiçbir yeri olmayan fakiri doyurmaktır.”⁴

“Hangi mümin bir köleyi azat ederse, Allah da azat ettiği kölenin her uzvuna karşılık onun bir uzvunu cehennem ateşinden azat eder.”⁵

“Kim bir mümin köle azat ederse, bu onun için cehennemden bir kurtuluş fidyesi olur.”⁶

Vâsile İbnu'l-Eska (r.a.) diyor ki: Kendisine adam öldürmesi sebebiyle Cehennem ateşi vacip olan bir arkadaşımız için Allah Resûlüne (s.a.v.) gelmiştik. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *“Onun yerine bir köle azat edin ki, Allah da onun her uzvuna bedel bir uzvu ateşten azat etsin!”⁷*

Bu açıklamalardan sonra akla şöyle bir soru gelebilir: Bütün bu tedbir ve teşviklere rağmen yakın zamana kadar neden İslam coğrafyasında kölelik

etmektir. (Mücadele 58/3)

¹ İleride bir işi yapacağına dair yemin eden (ki bu yemine 'yemin-i mün'akid' denir) bir kimse, yaptığı yemini bozarsa, ona bu durumda kefâret gerekir. Kur'an-ı Kerim'de beyan edilen bu kefâretler arasında da, yine “köle azat etme” şıkkı yer almaktadır. (Maide 5/89)

² Farz olan ramazan orucuna niyet ettiği halde kasten bozan kimseye, hem kaza hem de kefâret gerekmektedir. Sünnet ile sabit olan bu kefârete “kefâret-i savm” adı verilir. Bu kefâret aynen zihâr kefâreti gibidir. Dolayısıyla bunun da şıkları arasında “köle azat etmek” birinci sırada yer almaktadır.

³ Geniş bilgi için bkz. Sarıçık, Murat, *Batılı Kölelik Anlayışı Karşısında Osmanlı'da Kölelik, Câriyelik ve Harem*, Isparta 1999, s. 191-202, 304-308.

⁴ Beled, 90/10-16.

⁵ Buharî, İtk 1; Müslim, İtk 21.

⁶ Ebû Davud, İtk 14.

⁷ Ebû Davud, İtk 13.

kalkmamıştır? Hatta bazı dönemlerde azalacağı yerde artmıştır?

Bu sorunun cevabını maalesef Müslümanların Kutsal Kitaplarına karşı olan sadakatsizliklerinde aramak gerekir. Başka bir deyişle Müslümanlar pek çok konuda olduğu gibi bu hususta da söz konusu teşviklere gereken özeni göstermemişlerdir. Acaba kesin bir yasak olsa, durum değişir miydi? Muhtemelen pek fazla değişmezdi. Çünkü bunun da örnekleri mevcuttur. Örneğin, Kur'an-ı Kerim beş ayrı sûrede beş defa "*Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.*"¹ diyerek suçun şahsîliği prensibini vurguladığı halde; suçsuz bir insanı öldürmenin bütün insanları öldürmek gibi büyük bir cinayet olduğunu,² bir mümini taammüden öldüren kişinin ebedî Cehennemlik olacağını³ bildirdiği halde; Hz. Peygamber (s.a.v.) de veda hutbesinde yüz binlerce insanın önünde kan davasını kaldırıp kesin bir dille yasakladığını ilan ettiği halde⁴ günümüzde bile onu rehber edindiklerini iddia eden bazı Müslümanlar, bu insanlık dışı uygulamadan hâlâ vazgeçmemişlerdir. Gidişata bakılırsa bundan vazgeçeceklerine dair ufukta en ufak bir işaret dahi gözükmemektedir.

Kur'an-ı Kerim'in kölelik sistemine yaklaşımını bu şekilde kısaca özetledikten sonra şimdi de kölelerin hadım edilmesi meselesine gelelim.

Kölelere yapılan haksızlıklardan biri de onların hadım edilmesiydi. Sümerlere kadar eskiye dayanan bu uygulama ile köleler, sanki bir ahşap malzeme ya da elbiselik kumaş gibi kesilip biçilmekte; kendi iradeleri dışında bedenlerinde insanlık vasıflarını yarıya indiren ömür boyu telafisi imkansız bir operasyona maruz bırakılmaktaydılar. İşte Filiz Oymak'ın kaleminden bu operasyonun vahşi yöntemleri:

"Kaynaklar hadım edilme yöntemleri konusunda ayrıntılı bilgilere yer vermemiştir. Günümüze kadar ele geçen bazı kaynaklarda görülüyor ki; hadım edilme konusunu işleyenler çoğu kez takma isimlerle yazılarını yazmışlardır. Ancak; yine de 3 çeşit hadım edilme yöntemini yazılı bazı kaynaklardan edindim.

¹ En'âm 6/164; İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; Zümer 39/7; Necm 53/38.

² Mâide 5/32.

³ Nisâ 4/93.

⁴ İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, el-Mektebetü'ş -Şamile, el- İsdar es-Sani, II, 603.

1. Sandalı veya Tamamen Tıraşlı: Organlar tek bir harekette, keskin bir bıçak yardımıyla tamamen kesilir. Teneke ve ahşap bir tüp üretilir ve yaraya kaynar yağ dökülür ve hasta taze tezek yığınına yatırılır. Yiyecek olarak süt verilir. Eğer hadım edilen kişi genç birisi ise çoğu kez yaşar.

2. Penisi Kesilen Hadım: Cinsel ilişki ve döl verme yeteneği yerindedir, fakat penisi yoktur.

3. Hadım: Testisleri kesilmiş veya ezilmiş, burulmuş olan klasik Thlibias ve Semivir.

Kullanılan yöntemler ülkelerde farklılık göstermez. Çin'de, Mısır'da ve Osmanlı'da. Farklılık ise kanamanın nasıl durdurulacağındadır.

Operasyon: Erkeğin göbeğinin hemen alt kısmı ve bacakların baldır kısmı, beyaz bandajlarla sarılır. Sırt üstü yatmış olan hadım adayının, üzerinde operasyon yapılacak olan bölgeleri acı biber karıştırılmış su ile üç kez yıkanır. Orak benzeri bir kesici ile hem testisler hem de penis mümkün olduğunca dipten kesilir. Hadım etme işlemi yapılmış olduğundan penis kökündeki kanala gümüş bir iğne veya metal çubuk sokulur. Daha sonra yara soğuk su içine yatırılmış kağıt ile dikkatlice sarılır. Bandajlama sonrası hadım, iki adet "bıçakçı" yardımıyla birkaç saat yürütülür ve daha sonra yatırılır. Hasta tuvalet ihtiyacını gideremeyeceği için 3 gün boyunca sıvı verilmez. Üç gün sonra bandajlar açılır ve tüp çıkartılır. Hasta idrarını yaparken kanama olmaz ise sorun kalmamış demektir. Aksi takdirde kanallar şişmiş demektir. Ve hasta ölür."¹

Bu operasyon sonucunda cinsel yetileri sıfırlanarak bu konuda zararlarından emin olunan köleler, istihdam edilmek üzere saraylara kolayca pazarlanabiliyorlardı. Hadım hizmetçi kullanımı İslam coğrafyasında Emevi halifesi I. Muaviye'ye kadar uzanmaktadır. Bu coğrafyanın dışında Eski Ön Asya, Grek, Roma, Bizans ve İran saraylarında hadımların bulunduğu ve bunların bir kısmının çok önemli görevlere geldiği bilinmektedir.² Sahabilerden gelen rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Cahiliye döneminde de hadım etme yöntemleri bilinmekteydi.

¹ Oymak, Filiz, "Haremde Yaşam," http://www.erkekadam.com/kad/kad.asp?mak_id=62.

² Taneri, Aydın, "Hadım", *DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1997, XV, 1.

Temelde kölelik sistemine karşı olan bir anlayışı getiren Kur'an'ın bu uygulamayı tasvip etmesi elbette ki düşünülemezdi. Nitekim Kur'an, söz konusu uygulamayı, benzer bir çok fiili de kapsayan genel bir ilke çerçevesinde Nisâ 4/119. âyetiyle yasaklamıştır. Şeytanın insanları saptırma taktiklerini dile getiren bu âyetin meâli şöyledir: *"Mutlaka onları saptıracağım, onları bir takım temennilerle oyalayacağım. Onlara hayvanların kulaklarını yarmalarını emredeceğim. Yine onlara emredeceğim, onlar da Allah'ın yaratışını değiştirecekler."*

Şeytan'ın, âyette bildirilen son emrini dile getiren *"Allah'ın yaratışını değiştirecekler."* ifadesi hakkında yapılan tefsir ve yorumların en başta geleni, bu fiilden kast edilen şeyin *"insanların veya hayvanların iğdiş edilmesidir."*¹ Kuran-ı Kerim bu ifadesiyle, tıbbî amaçlar dışında hür olsun köle olsun bütün insanların ve hayvanların bedenlerine uygulanacak her türlü operasyonu, Allah'ın yaratışına Şeytan'ın telkiniyle yapılan bir müdahale olarak nitelemekte ve kesin bir üslûpla yasaklamaktadır.

Ayrıca hadım etme fiilinin müslle olduğunu söyleyenler de vardır. Örneğin Taberî tefsirinde, İbn Abbas'tan gelen böyle bir rivayet mevcuttur.²

İnsan ya da hayvanların canlı iken veya öldükten sonra kulağını, burnunu ve benzer uzuvlarını kesmek, gözünü oymak, karnını deşmek gibi fiillere *"müslle"* adı verilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu çirkin fiili, kesin bir şekilde yasaklamıştır.³

Kurtubî bu operasyonun fiziksel tahribatının yanı sıra sebep olduğu psikolojik travmalara da değindiği eserinde özetle şu görüşlere yer vermektedir: *"Hayvanların hadım edilmesinin cevazı konusunda ihtilaf olmakla birlikte alimlerin büyük çoğunluğu bunda insanlar için fayda mülhaza ettikleri için caiz olduğu yönünde fetva vermişlerdir. Ancak insanların hadım edilmesi böyle değildir. Bu büyük bir musibettir. Çünkü kalbi ve kuvveti iptal eder, neslin kesilmesine sebep olur. Bu ise 'Evelenin,*

¹ Konuyla ilgili daha fazla bilgi ve kaynaklar için bkz. Akdemir, Hikmet, *"Şeytanî Bir Fiil Yaratılışı Değiştirmek"*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, (2000), s. 217-218.

² Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, IX, 216.

³ Buharî, *Mezâlim* 30, Zebaih 25.

çoğalın. Ben yarın kıyamet gününde sizin çokluğunuzla övüneceğim.¹ mealindeki hadise aykırıdır. Bu fiil bazen insanların ölümüne dahi sebep olabilmektedir. Ayrıca bu bir çeşit müsledir. Allah Resûlü (s.a.v.) ise müsleyi yasaklamıştır.²

Kuran-ı Kerim'in bu genel yaklaşımına uygun olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)hem kölelerin hem de hür insanların hadım edilmesini değişik zaman ve mekanlarda dile getirdiği birçok beyanıyla yasaklamıştır. Onun (s.a.v.) kölelerin hadım edilmesini yasaklayan kesin emri şu mealdedir: "Kölesini hadım edeni biz de hadım ederiz."³

Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) kişilerin kendi rızalarıyla hadım olmalarına da izin vermemiştir. Başta Osman b. Maz'un olmak üzere bir grup sahabe kendilerini kısırlaştırmaya ve dünya zevklerinden uzak tutmaya karar verdiklerinde bu haber, Hz. Peygambere ulaşmış, onları çağırıp yaptıklarının yanlış olduğunu bildirmiştir.⁴ Bir gazvede eşleri yanında olmayan bazı gençler kendilerini kısırlaştırmak isteyince Hz. Peygamber onlara engel olmuş ve bu fiili yasaklamıştır.⁵ Hadım olmak isteyen bir genç (bir rivayette Osman b. Maz'un) bu hususta Hz. Peygamber'den izin isteyince "Hadım olan bizden değildir" şeklinde çok sert bir cevap almıştır.⁶ Osman b. Maz'un'un hadım olma isteğinin reddedildiğini duyan Sa'd b. Ebi Vakkas da "Şayet Allah Resulü ona izin verseydi hepimiz kendimizi hadım ederdik." demiştir.⁷

İslam bilginleri bütün bu delillere dayanarak, bir erkeğin kendi isteği ile veya isteği dışında hadım edilmesinin haram olduğu sonucuna

¹ el-'Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, el-Mektebetü's -Şamile, el- İsdar es-Sani, I, 318.

² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, el-Mektebetü's -Şamile, el- İsdar es-Sani, V, 391.

³ Ebu Davud, *Diyat*, 7.

⁴ Taberi, Muhammed b. Cerir. *Cami'ul Beyan an Te'vili'l Kur'an*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Medine 1420/2000, X, 514; İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim*, Tahkik: Sami b. Muhammed Salame, Medine 1420/1999, III, 171.

⁵ Buhari, *Tefsiru'l-Kur'an*, 5/9, Nikah, 8; Müslim, Nikah, 11.

⁶ Taberani, *el-Mu'cemu'l Kebir*, el-Mektebetü's -Şamile, el- İsdar es-Sani, IX, 348; Razi, Fahrüddin, *Mefatihul-Gayb*, el-Mektebetü's -Şamile, el- İsdar es-Sani, II, 300.

⁷ Buhari, Nikah, 8.

varmışlardır. Bu konuda onların arasında icma vardır. Hadım edilecek kişinin hür veya köle, Müslüman veya gayr-i Müslim oluşu bu hükmü değiştirmez.¹

Sonuç olarak denebilir ki sadece insanları değil, gökyüzünde uçan, yeryüzünde sürünen bütün canlıları Allah'a kul olma noktasında eşit sayan Kur'an², çok eski zamanlardan beri uygulanarak Cahiliye devrine kadar gelen kölelik gibi zalimane bir sistemi olduğu gibi kabul edemezdi. Dolayısıyla Kur'an, bu sistemi önce ıslah etme yoluna gitmiş, daha sonra da tedricen ortadan kalkması için gerekli düzenlemeleri getirmiştir. Kölelik sistemini ıslah çerçevesinde onlara insan onuruna yaraşır şekilde iyi davranılmasını emretmiş, onların eşya değil hürler gibi birer insan olduklarını vurgulamıştır. Madem ki onlar da birer insandır, öyleyse insanlığın bütün vasıflarını hayatlarının sonuna kadar taşıma hakkına sahiptirler ve efendi dahi olsa hiç kimse, bu hakkı ihlal ederek onları hadım etme yetkisine sahip olamaz. Kur'an'ın bu genel prensibi çerçevesinde Hz. Peygamber de ister kendi rızasıyla, isterse başkaları tarafından zorla yapılsın; köle ya da hür olsun, hiçbir insanın hadım edilmesine asla izin vermemiş ve bu fiili kesin bir şekilde yasaklamıştır.

¹Yaran, Rahmi, "Hadım", *DİA*, XV, 3.

² En'âm 6/38.

BİBLİYOGRAFYA

el-'Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, el-Mektebetü's-Şamile, el-İsdar es-Sani.

Akdemir, Hikmet, *İnsan Hak ve Hürriyetlerinin Gelişmesinde Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, Şanlıurfa 2001.

_____ "Şeytanî Bir Fiil Yaratılışı Değiştirmek", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, 2000.

Buhârî, Muhammed b.İsmâil, *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, el-Mektebetü's-Şamile, el-İsdar es-Sani.

İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim*, Tahkik: Sami b. Muhammed Salame, Medine 1420/1999.

Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Ebû Abdullah Muhammed Ahmed el-Ensârî, el-Mektebetü's-Şamile, el-İsdar es-Sani.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, (1992), *el-Cami'u's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Oymak, Filiz, "Haremde Yaşam", http://www.erkekadam.com/kad/kad.asp?mak_id=62.

Razi, Fahrüddin, *Mefatihü'l-Gayb*, el-Mektebetü's-Şamile, el-İsdar es-Sani.

Sarıcık, Murat, *Batılı Kölelik Anlayışı Karşısında Osmanlı'da Kölelik, Câriyelik ve Harem*, Isparta 1999.

Taberani, *el-Mu'cemu'l Kebir*, el-Mektebetü's-Şamile, el-İsdar es-Sani.

Taberi, Muhammed b. Cerir, *Cami'u'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Medine 1420/2000.

Taneri, Aydın, "Hadım", *DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1997.

Yaran, Rahmi, "Hadım", *DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1997.

KERÂMET VE İSTİDRÂC

*Abdulvahap YILDIZ**

Özet

Kerâmet, Allah'ın salih kullarına ihsan ettiği harikulade hallerdir. İstidrâc ise inanmayan, günahkâr insanlarda ortaya çıkan bir haldir. Mutasavvıflar, kerâmetin caiz olduğuna Kur'an ve Hadislerden delil getirmişlerdir. Kerâmet maddî ve manevî olmak üzere iki çeşittir. Ancak, bir velînin velî olabilmesi için kerâmet sahibi olması şart değildir. İnsanları irşad maksadı ile, zaruret halinde kerâmet izhâr edilebilir. Zaruret olmadan velînin kerâmetini gizlemesi şarttır. İnsanlardan zuhur eden harikulade haller, o şahsın kibrini ve isyanını artırırsa bu; ikram değil, istidrâcdır. Allah'ı bütün isim ve sıfatlarıyla birlikte tanımayan, O'na ibadette kusur eden, günahlardan sakınmayan, gaflette olan kişilerde görülen olağanüstü haller ise istidrâcdır.

Anahtar Kelimeler: Karâmat, İstidrâc, Velî, Sihir.

Abstract: Although, *karâmat* means extraordinary states granted by *Allah* to His pious men, *istidrâj* is a condition displayed by the unbeliever and sinful. Sufis have produced evidences through *Kur'ân* and *Hadis* in order to prove that *karâmat* is religiously permitted. Nevertheless to work *karâmats* is not compulsory in order to be considered wali. In case of necessity, he can manifest *karâmat* with an intention of a enlightening people. Unless it is necessary, a wali should hide the *karâmats* gifted by Allah. Extraordinary actions are divided into two categories: Materialistic *karâmats* and moral *karâmats*. If those extraordinary conditions displayed by men give rise to their haughtiness and rebellion, this is rather like an *istidrâc* than a *karâmat*. In case of the fact that the wonderful appearances are manifested by those who do not know *Allah* with His all names and attributes, do not worship for *Allah* properly, do not restrain from sinful acts and act heedlessly, they are called *istidrâj*.

Keywords: Kerâmat, Istidraj, Saint, Magic.

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

I. Kerâmet

Kerâmet, lügatta çokça, kolay bir şekilde ve cömertçe ihlanda bulunmaktır. İstilahta ise, Peygamberler dışında, Kur'an ve sünnete tam olarak ittiba etmiş, itikadı tam, takva sahibi bir kulun elinde ortaya çıkan harikulade bir haldir.¹ Burada harikulade hallerden maksat ortaya çıkan hadisenin normal tabiat kanunlarının dışında meydana gelmesidir. Kısacası Allah sevdiği kulunun hatırı için geçici bir süre de olsa, tekvini ayetlerini (tabiata koyduğu kanun) değiştirmektedir. Kerâmet tabiri, önce nazârî, daha sonra felsefî bir hal alan tasavvufun kullandığı önemli kavramlar haline gelmiştir.²

Kerâmet, kula bazen isteği ve duası üzerine verilir, bazen de isteğine rağmen verilmez, bazen de kulun isteği olmaksızın Cenab-ı hak tarafından kendisine verilir. Kerâmet, Allah'ın, kendisine itaat eden ve O'na yaklaşmaya çalışan velîlere bir ikrâmıdır. Keşif ve kerâmetlerin çoğu, Allah'ın velî kulları, seyr ü sülûk esnasında, beşeriyetin ihtiyaç duyduğu yeme ve içmeden bir derece uzak durmaları vaktinde ikrâm edilir.³ Velî olan zat mübah olan şeylerden istifade etmeyi azaltır ve sadece zaruri bir

¹ Kerâmet konusunda geniş bilgi için bakınız: Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, Daru'l-Hayr Mat., Beyrut, 1413/1993, s., 353-385; Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, ş.y., ts., s., 184. Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Nefehâtü'l-Üns*, neşr: Mehdi Tevhidi Pûr, ez- İntşarat-i Kitab Furuşi Mahmudi, Tahran, 1337, s., 21-28; Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz: Walintin Jokofski, Matbaa-ı Kebir, Tahran, tarihsiz, s., 276-311; Kelâbâzi, Ebu Bekr Muhammed, *et-Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Tahkik Ahmed Şemseddin, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1994, s., 79-88; Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, nşr: R. N Nicholson, Matbaa-i Berîl, Leiden, 1914, s., 315-333; Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan Tefsiri*, c.XI, Tercüme, Ömer Faruk Hilmi, Tuğra Neşriyât, Evi, İstanbul, tarih yok, s., 602-621; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s., 307; Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İstanbul, 1997, s., 514; Süleyman Uludağ, *Kerâmet*, Türkiye Diyanet vakfı İslam ansiklopedisi, C., XXV, Ankara, 2002, 265-268; Abdulhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1996, 147-153.

² Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh yayınları, 3.baskı, İstanbul, 1990, s., 38.

³ Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, Daru'l-Hayr Mat., Beyrut, 1413/1993, s., 354; Hucvirî,, a.g.e., s., 285; Said Nursî Said Nursî, *Mektubât*, Yeni asya neşriyat, İstanbul, 2004, s., 84-85; Selçuk, Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, 4. baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, 123-126.

miktar istifade ederse, onun keşif ve kerâmetleri fazlalaşır.¹ Kelâbâzî (ö. 380/990) ye göre, velînin kerâmeti, yaptığı duaların kabul edilmesi, mükemmel bir hale ve iş yapma gücüne sahip olması, zor durumlarda işlerinin Cenab-ı Hak tarafından görülmesi şeklinde vuku bulur.² Sehl b. Abduulah Tusterî (ö.273/886) ye göre, Kırk gün boyunca samimiyet ve ihlasla zühde devam eden kişide, Cenab-ı Hak tarafından kendisine verilen bir takım kerâmetler zuhur eder.³ İbn Arâbi (ö.1165-1239) ye göre ise Allahu Teâlâ bir kuluna sıfat-ı fiiliyeden olan kudret sıfatını verse onda harikulade haller ve kerâmet zahir olur.⁴ Bayezid-i Bistami (ö.261/875), Zünun Mirsî (ö.245/859), Muhammed b. Hafif (ö.371/981)'de, Hallac-ı Mansûr (ö.244/858), Yahya b. Muaz Razî (ö.258/872) gibi meşhur sufilere göre, kerâmet sekr halinde velide zuhur eder, sahv halinde zuhur etmez.⁵

Kerâmete mazhar olan velilerin, Kur'an ve Sünnete uygun hareket etmesi gerekir. Yoksa elinde olağanüstü bir hal zuhur eden herkes, Cenab-ı Hakkın katında mutlaka makbul bir insan olduğu anlamına gelmez. Zirâ riyazet yolu ile bir kısım Hind müşrikleri, bazı harikulade hallere mazhar olurlar.⁶ Bu hususta Bâyezid-i Bistamî şöyle demiştir: "Bir insan suyun üzerine seccâde serse, gök yüzünde bağdaş kurup otursa, şeriatın emir ve nehiy çizgisindeki halini görmedikçe aldanmayın."⁷ Cüneyd-i Bağdadî (ö.207/822), Ebu Hüseyin Nurî (ö.295/908), Haris Muhasibi (ö. 243/857), gibi meşhur sufilere göre, kerâmet sahibi olan veliler, masum yani günahsız değillerdir. Zirâ masum olmak onlar için şart da değildir. Velilerde küfür ve şirk gibi büyük günahlar olmaz. Veli Allah tarafından bu günahlardan muhafaza edilmektedir. Diğer küçük günahlar olabilir. Sehl b. Abdullah Tusterî (ö. 283/896), Ebu Süleyman Daranî (ö. 205/820), Hamdun Kasar, gibi

¹ İmâm-i Rabbânî, Ahmed Serhendî, *Mektûbât*, c., III, İstanbul, tarihsiz, s., 597..

² Kelâbâzî, a.g.es., s. 81, Kelâbâzî a.g.e., hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1992, s. 110.

³ Serrâc, a.g.e, 315.

⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tecüme ve Şerhi*, C., IV, Tercüme, Ahmed Avnî Konuk, Hazırlayan: Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul, 1990, s., 15.

⁵ Hücvirî. a.g.e., s., 285.

⁶ Süleyman Uludağ, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 549.

⁷ Serrâc, a.g.e., s.,324; Serrâc, a.g.e., tercüme Hasan Kâmil Yılmaz, s., 316-317.

meşhur velilere göre ise, velilerde taata devam etmek şarttır. Büyük günah kalbe yerleşirse, veli Cenab-ı Hak tarafından velâyetten azledilir.¹

Avarifu'l-Me'arif'in müellifi Sühreverdi (ö.632/1234), kerâmetin asıl gayesi imanı takviye, nefsin hevasına meyli kesme, zühd ve takvayı temin olduğunu kaydetmektedir.²

Sufiler, keşif ve kerâmeti tarikatte suluk eden âmî ve yalnız imanı taklidi olan bazen de zaif olanları, takviye ve vesveseli şüphelere kanaat vermemek için zaruret halinde gösterirler. Bunun dışında kerâmete pek fazla itibar göstermezler. Onlara göre, istikamet kerâmetten üstündür.³ Bir veliden dünyada hiç kerâmet zuhur etmezse bile velîliğine zarar gelmez. Velînin halk tarafından hatta kendisi tarafından velî olarak bilinmesi şart değildir.⁴ Kendilerine kerâmet ihsan edilen velîler, kerâmetleri arttıkça, kerâmetin kendileri için bir imtihan ve manevî derecelerinden düşmeye sebep olabileceğini düşünüp korkuları artar.⁵ Bu sebeple sufiler, İstikamet üzere olmayı, kerâmetten çok üstün olduğunu kabul ederler. Meselâ Ebu Ali Cüzcânî (ö.320/932) *İstikamet üzere ol. Kerâmet sahibi olma çünkü nefsin senden kerâmet istemekte halbuki Allah senden istikamet talep etmektedir.*⁶ Yine bu konuda Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (1192/1778-1242/1826) şöyle diyor: "İstikâmet ve gayret, sayısız keşf ve kerâmetten üstündür. Ayrıca bilinmelidir ki keşf ve kerâmet, dînin emirlerine riâyeti arttırmaya vesîle olmuyorsa, belâ ve fitneden başka bir şey değildir."⁷

¹ Hücvirî, a.g.e., s., 284; Hucvirî, a.g.e., hazırlayan, Süleyman Uludağ, (Hakikat Bilgisi), Dergâh Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1996, s., 342.

² Sühreverdi, Şihabuddîn Ebu Hafs, *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut, 1983; s., 33; Kelâbâzî, a.g.e., s. 81.

³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 307

⁴ Kuşeyrî, a.g.e., s., 354 ; Selçuk Eraydın, a.g.e., s.,123.

⁵ Serrâc, a.g.e., 320.

⁶ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, 2. baskı, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984. s.122

⁷ <http://faziletlermedeniyeti1.darulerkam.altinoluk.com/2sahsiyet-ve-kalbi-kivam1-muhabbet/18-tikamet/fazilet-tablolar/>

Ehl-i sünnet ve Şiâ alimleri, kerâmetin hak olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.¹ Sufiler, kerâmeti velâyet derecesine ulaştığını iddia eden yalancıdan, gerçek olanı ayırmaya yarayan bir ölçü sayılacağını kabul etmektedirler.² Mutezile fikrine mensup bazı alimler, velîlerin kerâmetlerini inkar etmektedirler. Onlara göre, mucize ile kerâmet arasında bir fark yoktur. Kerâmet ve mucize aynı şeydir. Peygamberlerden başka kimse kerâmet gösteremez. Allah'ın velî kullarına kerâmet atfeden, onları peygamberlerle aynı derecede tutmuş olur.³

Kelâm ve akaid alimleri, kerâmet konusunu itikadî bir mesele şeklinde değerlendirmişlerdir. Mutasavvıflar ise, kerâmetin imkan ve zuhurunu akli delillerle ispat konusu üzerinde fazla durmamışlardır. Bunun sebebi; mucizeyi ispat eden delillerin, kerâmeti de ispatladığına kanaat getirmeleridir. Kerâmet, terim olarak Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde ayet terimiyle ifade edilir. Kerâmete, ilkin terim anlamını yükleyen ve onu itikadi bir mesele haline getirenler II/VIII. yüzyıldan itibaren İbrahim b. Edhem (ö. 162/779), Rabiâtü'l-Adeviye (ö. 185/801), Fudayl b. İyaz (107/725) gibi sünnî tasavvuf ekolüne mensup sufiler olmuştur.⁴ Yalnız bu terimin sonraki dönemlerde kullanılması, bu hallerin Kur'an ve sünnette olmadığı anlamına gelmez.⁵

Kur'an ve hadis, kerâmetin ve velîlerin izhar ettikleri olağan üstü hallerin doğruluğuna hükmetmişlerdir. Bunları tamamen inkar etmek, bir nevi kitap ve hadisi inkar etmektir.⁶ Zirâ, İslam bilginlerinin bazıları, Mutezile görüşünün yanlış olduğu konusunda, bir çok ayet ve hadisi, sahabe ve tabiinden zuhur eden kerâmetleri delil olarak zikretmişlerdir: Kehf suresinde anlatılan ashab-ı kehf kisası,⁷ Hz. Musa (a.s) ile Hızır

¹ Süleyman Uludağ, a.g.m., s., 265-266.

² Selçuk Eraydın, a.g.e., s., 123.

³ Kelâbâzî, a.g.e., s., 80; Süleyman Uludağ, *İslam Tasavvufu*, s., 547.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, *Kerâmet*, Türkiye Diyanet vakfı İslam ansiklopedisi, C., XXV, Ankara, 2002, s., 268-269.

⁵ Süleyman Uludağ, a.g.m., s., 265.

⁶ Hücvirî, a.g.e., s., 290.

⁷ el- Kehf, 18/9-25,

arasında cereyan eden hadise¹, Meryem suresinde Hz. Meryem'in kuru hurma ağacını sallaması sonucu yaş hurmaların düşmesi hadisesi² Ali İmran suresinde *Zekeriyâ Ey Meryem bu yiyecek sana nereden geliyor diye sordu. Meryem dedi ki, o Allah katından gelmektedir. Şüphesiz Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır.*³, Hz. Meryem'in melekleri görmesi ve onlarla konuşması, meleklerin de onunla konuşması,⁴ Ashâb-ı Kehf'in durumunu anlatan ayet-i kerimeler.⁵ Hz. Süleyman'ın veziri Asaf b. Barhiya'nın göz açıp kapama kadar kısa bir zamanda Belkıs'ın tahtını getirmiş olması⁶ bunlardan bir kaçını teşkil etmektedir.

Hadis-i Şeriflerde ise kerâmet konusundaki zikredilen bir kısım rivayetler ise şöyledir: Hz. Peygamber şöyle buyurur: *Sizden önceki milletlerde kendisine ilham olunan kimseler vardır. Benim ümmetimde ise daha çok vardır. O da Ömer'dir.*⁷ Rahip Cüreyc'in kıssası⁸ Mağara hadisi,⁹ Bir sığırın konuşması.¹⁰

Ashab-ı Kiramın kerâmetleri konusunda bir çok rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birkaç örnek: Hz. Ebu Bekr (571-634)'in vefatından önceki hastalığında Kızı Hz. Ayşe'ye *"Artık malım varislere aittir."* deyip vefat edeceğini haber vermesi.¹¹ Hz. Ömer'in Nihavend'deki İslam ordusunun kumandanı Sariye b. Hısn'a *"el-cebel, el-cebel"* dağa, dağa çık diye

¹ Kehf, 18/60-82.

² Meryem,19/19

³ Al-i İmrân, 3/37.

⁴ Al-i İmrân, 3/42, 45; Meryem 19/17-21.

⁵ Kehf, 18/13,17, 18, 25.

⁶ Neml, 19/40.

⁷ Buhari, *Fezâilu's-sahâbe*, 6; Müslim, *Fezâil*, 23.

⁸ Buharî, *Enbiyâ*, 48; Müslim, *Birr*, 2.

⁹ Buharî, *Edeb*, 5; Müslim, *Zikir*,100.

¹⁰ Buharî, *Enbiyâ*, 54.

¹¹ Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Camiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*, c., I, Kahire 1974 75; Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İstanbul, 1997, s., 523.

seslenmesi ve Sariyenin bunu duyması,¹ yine başka sahabilerin kerâmetleri konusunda bir çok rivayet bulunmaktadır. Abd b. Cüveyn henüz beşikte olan bir çocukla konuşması.² Ebu'd-Derdâ ve Selman-i Farisî yanında bulunan bakır bir kazan tespih etmiş ve ikisi de bunu duymuştu.³

Evliyânın kerâmetlerine gelince, kaynaklarda velilerin kerâmetleri ilgili çok sayıda söz ve menkıbe zikredilmiştir. Özellikle evliyâ arasında en çok kerametleri zikredilen velilerden birisi Şeyh Abdulkadir-i Geylanî (471/1077–561/1166)dir. Kendisi o derece yüksek bir mertebeye sahip ve o derece harikulade kerâmetlere mazhar olmuş ki, İnanmayanların bir kısmı dahi şöyle demişlerdir: "Biz İslâmiyeti kabul edemiyoruz; fakat Abdülkadir-i Geylânî'nin kerâmetlerini de inkâr edemiyoruz." Hatta evliyâyı inkâr eden bazı İslâm alimleri dahi onu inkâr etmiyorlar.⁴ Evliyânın kerâmetlerinden bir iki örnek: Bağdat'a ilim tahsil etmeye sebep olan olağanüstü hadiseyi Abdulkadir-i Geylanî şöyle anlatıyor: "Küçükken Arefe günü çift sürmek için bir öküzün peşine takıldım. Hayvan dile gelip bana şöyle dedi: "Ey Abdulkadir, sen ne bu iş için yaratıldın nede bununla emredildin." dedi. Bunun üzerine korkarak, hemen eve döndüm, evin damına çıktım. Arafat'ta vakfeye durmuş hacıları gördüm. Hemen anneme koştum ve ona "izin ver Bağdat'a gidip; ilim tahsil edeyim, salihleri ziyaret edeyim." dedim. Annem bu işin sebebini sorunca, olanları kendisine anlattım. Bunun üzerine annesi babasından kalan altınların bir miktarını kendisine verir. Her ne olursa olsun doğruluktan ayrılmaması ve asla yalan söylememesini tembihler. Yolda Abdulkadir Geylanî'nin de içerisinde bulunduğu kafileyi eşkiyalar basar. Herkesin kıymetli eşyalarını ve paralarını alırlar. Eşkiyanın reisi Abulkadir'e nesi olduğunu sorar, o da elbisesinin altında dikilmiş kırk altını olduğunu söyler. Bunun üzerine eşkiyâ reisi dürüstlüğüne hayran kalır ve yaptığı işten pişman olup tevbe eder.⁵

¹ Aclunî, Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbas*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, II, Beyrut, 1301, s., 380-381.

² Buhari, *Enbiya*, 48.

³ Serrâc, a.g.e., s., 321.

⁴ Said Nursî, *Lemalar*, Yeni Asya Neşriyât, Germany, 1994, s., 54 (sekizinci lema, 3. nokta)

⁵ Dilaver Gürer, *Abdulkadir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan yayınları, 3. baskı, şehir yok, 2006, s.,90.

Malik b. Dinar (131/748), bir gece arkadaşlarıyla eğleniyordu. Arkadaşlarının hepsi uyudu. Malik'in çaldığı ûdtan şöyle bir ses geldi: Ya Malik sana ne oluyor ki hala tevbe etmiyorsun.? Bunun üzerine Malik tevbe edip tasavvuf yoluna girdi.¹

Serî-i Sakatî (ö.253/867), Bağdat pazarında eski eşya satıyordu. Dükkanın bulunduğu çarşı, çıkan bir yangında tamamen kül olmuştu.. Ona, dükkanın yandı dediler. O "zaten dükkanı kafamdan çıkarmıştım" dedi. Sonra Serî'nin dükkanın etrafında bulunan dükkanların tamamı yandığı halde, onun dükkanı yanmamıştı. Serî (ö.253/867, bunu görünce dükkanla beraber sahip olduğu her şeyi fakirlere dağıtıp, kendisi tasavvuf yolunu tercih etmiştir.²

Hucvirî (ö.470/1077)'ye göre; kerâmet, aklen imkansız olmamakla beraber, şeriatın esaslarına da zıt değildir.³ Zirâ bazı İslâmî kaynaklarda kerâmeti ispat için birçok aklî delil de getirilmiştir. Kerâmetin aklî ispatı konusunda yine ayet ve hadisler ışığında en mukni açıklamaları Fahreddîn Râzî (ö.606/1210) yapmıştır.⁴ Kendisi kerâmeti inkar edenlerin şüphelerini tek tek ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Kerâmeti ispat konusunda zikrettiği akli deliler özetle şöyle sıralanabilir:

1-Kul, Cenâb-ı Hakk'ın razı olduklarını yaparsa ve yasakladığı şeyleri terk ederse, her şeye gücü yeten Allah'ın kulun istediği bir şeyi ona olağanüstü bir şekilde vermesi nasıl mümkün olmaz ve akıldan uzak görülebilir.

2- Cenab-Hak zatının, sıfatlarının, isimlerinin marifet ve bilgisini, muhabbet ve taatini, zikir ve şükürünü kula lütfetmiş, kula sunulan bu lütuflar karşısında maddî sebeplerin olmadığı bir yerde Yüce Allah'ın kuluna bir ikrâm olarak bir parça ekmek yahut bir miktar su vermesi, bir değneği yılanı çevirmesi, bir aslana söz geçirmesi nasıl imkansız görülebilir.

¹ Hucvirî, a.g.e., s., 108.

² Hucvirî, a.g.e., s., 137.

³ Hücviî, a.g.e., s., 276.

⁴ Bakınız, Bakara, 165, 222, 258, 286; Maide, 54,55, Araf, 196, Yunus, 62; Muhammed, 11; (Abdulahkim Yüce, s., 152.den)

3- Yine Yüce Allah kuluna el, ayak, akıl, göz, kulak, dil ve çok sayıda çeşitli yiyecekler gibi hadsiz nimetler ihsan etmiş, bununla beraber sevdiği kuluna olağanüstü bir durumda bir parça ekmek, üzüm vermesi nasıl akıldan uzak görülebilir.

4- Aslında bu dünyada bazı şeyleri yapan beden değil ruhtur. Ruh taat ve ibadetlerle güçlenirse insan, “*Ben Heyber kalesinin kapısını beden gücü ile değil İlahî bir kuvvetle kopardım attım*” diyen Hz. Ali gibi harikulade hallere mazhar olabilir.

5. Ruh bedene bağlandığında kuvveti zayıflar, kudsi kudreti gider ve yapabileceği şeyleri yapamaz. Fakat Allah’ın marifetini elde edip, muhabbetiyle ünsiyet kurarak bu bedenin süfli işlerine az daldığında, semavî mukaddes ruhların nurları onu aydınlatır. Böylece ruh güçlenir ve bu alemin maddi varlıkları üzerinde yüce ruhların yaptığı etkileri yapma gücüne sahip olur. İşte bu tasarruf kerâmettir.¹

Kerâmetin izhârı zarar olduğu gibi, ikrâmın izhârı şükürdür. En vartasız kerâmet ise, bilmediği halde kerâmete mazhar olmaktır. Hakiki kerâmet ise kendi nefsine değil, belki Rabbine itimadını ziyadeleştirir. Aksi taktirde o kerâmet değil istidrâc olur.² Kerâmet, mucize gibi Cenab-ı Hakk’ın fiilidir, hediyesidir, ihsandır ve ikrâmıdır; insanın fiili değildir. Kerâmete mazhar olan zat ise bazen kerâmete mazhar olduğunu biliyor, bazen bilmez.³

A. Kerâmet Çeşitleri

1. Manevî ve Hakiki Kerâmet:

Sufilerin önem verdiği ve itibar ettiği kerâmet manevî kerâmetlerdir. Manevî kerâmet; ilimde, irfanda, ahlakta, ibadette, taatte, amelde, edebte, insanlıkta gösterilen üstün meziyetler hasletler faziletler, harikulade hallerdir.⁴ Mutasavvıflara göre en önemli kerâmet kişinin kötü huyunu

¹ Râzî, *Miftahu'l-Gayb*, XXXI, 89-91; Dilaver Selvî, a.g.e., s., 526-530; Abdulhakim Yüce, a.g.e., s., 151.

² Said Nursî, *Mektubât*, s., 475 (Fihriste-i Mektubât)

³ Said Nursî, *Lemalar*, s., 54. (sekizinci lema, 3. Nokta)

⁴ Hasan Kamil Yılmaz, Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî,, *el-Luma' İslam Tasavvufu*, Tercüme, İstanbul, 1996, s., 526. (İkinci bölüm, giriş)

bırakıp, iyi huy edinmesidir.¹ Mutasavvıf Sehl b. Abdullah Tusterî (200/815- 283/896) Kerâmetlerin en büyüğü “Kendisinde bulunan kötü huyları iyi huylarla değiştirmektir.” demiştir.² Kuşeyri (ö.465/1072) de kerâmet konusunda buna benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Kendisine göre, evliyâda zuhur eden en büyük kerâmet, Cenab-ı Hakk’ın velî kulunu devamlı ibadet ve taatte bulunmaya muvaffak kılması ve günahlardan muhafaza etmesidir.³

Gerçek kerâmet şer’i kanunlara uymak ve sünneti yaşamaktır. Hatta Bâyezid-i Bistâmî (261/875), “bir kimsenin havada bağdaş kurup oturduğunu görseniz, onun Allah’ın emir ve yasaklarına riayet, sünnete ittiba konusundaki hassasiyetini görmedikçe sözüne itibar etmeyiniz” der.⁴

2. Maddî (Kevnî ve Sûrî) Kerâmet:

Tayy-i zaman, tayy-i mekan (uzun mesafeyi kısa zamanda almak), az gıdayı çoğaltmak, su üzerinde yürümek, ateşte yanmamak, havada uçmak, bir anda değişik mekânlarda hazır bulunmak, darda kalan birinin imdadına yetişmek, hastalara şifâ kavuşturmak, kışın yaz meyvelerine kavuşmak, cansız varlıklar ve hayvanlarla konuşmak, nesnelere mahiyetlerini değiştirmek, gayba dair hadiseleri bilme gibi, kerâmetlere maddî (kevnî ve sûrî) kerâmet denilmektedir. Sufiler maddî kerâmetlere önem vermezler ve bu kerâmetlerin, kendileri için Allah’ın bir imtihanı olmasından korkarlar ve aynı zamanda bunları çocukları uyutan haşhaşa veya onları eğlendiren oyuncaklara benzetirler.⁵ İmam-i Rabbanî (1034/1624) kevnî kerâmet velâyet için şart değildir, deyip bu hususta şöyle devam etmektedir: Kendisine gayba ait bir takım sırlar, hadiselerine ait keşifler verildiği halde, ilahî yakınlıktan uzak olan kimseler, kerâmet değil istidrâc sahibidirler ve bunlar istikamet üzere değillerdir.⁶ Zirâ, ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: *Onlar kendilerini iyi bir halde olduklarını zan*

¹ Sübkî, Abdulvehhab b. Ali el-Kâfi, *Tabakatü’ş-Şâfiyye*, C., II, 2. baskı, 1992, s., 338-343; Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., 268.

² Kuşeyrî, s., 679; Serrac, a.g.e., s.324.

³ Kuşeyrî, a.g.e., s., 356.

⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1997., s., 228.

⁵ Subki, a.g.e., II, 338-343; Yusuf Şevki Yavuz, a.g.em., s., 268.

⁶ İmam-ı Rabbânî, *Mektubât*, II, 138 (92. mektup).

ederler. İyi bilin ki, onlar yalancıların ta kendileridir.¹ Şeytan onları hakimiyeti altına alıp kendilerine Allah'ı anmayı unutturmuştur. İşte onlar şeytanın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, şeytanın tarafında olanlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.²

Bâyezîd-i Bestâmi'ye (261/875)“Falan kişi bir gecede Mekke'ye gidiyor, diyorlar, ne diyorsun? O şöyle dedi: “Şeytan da, Allah'ın lanetine uğramış bir varlık olduğu halde, bir anda doğudan batıya gidiyor. Bunda şaşılacak ne var?” ikinci defa “Falan suyun üzerinde yürüyor” dediler. O da “balık da suda yüzüyor, kuş da havada uçuyor” diye cevap verdi.³

B. Kerâmetin Vartaları

I. Kerâmeti izhâr etmek: Zarurî bir ihtiyaç olmadan kerâmet izhâr edilmemeli. Zirâ kerâmet izhâr etmek bir varta⁴ teşkil edebilir. Gerçek sufiler, kerâmet vuku bulduğu zaman Allah'ın kendilerini imtihan ettiğini bildikleri için endişeli ve daha hassas davranırlar bu sebepten mümkün olduğu kadar kerâmetlerini gizlemeye çalışırlar.⁵ Çünkü kerâmet göstermeyi bir meziyet değil, kadının hayz görmesi gibi ârizi bir şey saymışlardır. Onlara göre, peygamberlere mucize izhâr etmek nasıl şart ise velîlere de kerâmeti gizlemek öyle şarttır.⁶ İbn-i Arâbî, “Peygamberler mucizelerini göstermekle vazifelidirler. Fakat velî kerâmetini izhâr etmekle vazifeli değildir.”⁷ der. Kendilerinden çokça kerâmet zuhur eden bazı velîler bundan pişmanlık duyarlar ve hatta şöyle derler: “Keşke bu kerâmetler

¹ Mücadele, 58/18

² Mücadele, 58/19.

³ Serrâc, a.g.e., s.,324; Serrâc, a.g.e., tercüme Hasan Kamil Yılmaz, s., 316.

⁴ Varta: Tehlike, içinde çıkılması güç iş. Kuyu gibi oyuk ve derin yer uçurum. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Haz., Aydın Sami Güneçal, 14. baskı, Ankara, 1977, s., 1137.

⁵ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah yayınları, 1985, s., 158.

⁶ Kuşeyri, a.g.e., s., 354; Dilaver Gürer, a.g.e., s., 268.

⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tecüme ve Şerhi*, C., III, Tercüme, Ahmed Avnî Konuk, Hazırlayan: Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul, 1990, s., 67.

benden zuhur etmezseydi”¹. Meselâ Mevlana Halid-i Bağdadî (1192/1778-1242/1826), keşf ve keramata rağbet etmezdi. Kendisi kerâmet konuda şöyle söylemektedir: “Bir mürid keşf ve kerameti kast ederse, matluba vasil olmaz. Keşf ve keramet, İslamiyet’in gelişmesine sebep olmazsa yüküdür.” Bazen talebelerinde keramet zuhur etse de, Halid-i Bağdadî buna rıza göstermez, kerâmetleri şiddetle gizlemeye çalışırdı.²

Velîler kerâmetlerini başkalarına değil, belki kendi nefislerine delil olarak kullanırlar ve bu suretle itmi’nân ve yakine ermeye, iç sıkıntısından ve rızık korkusundan kurtulmaya çalışırlar. Zirâ nefis-i emmarenin (kötülüğü emreden nefis) inancına göre Allah’ın kendisinin rızkını garanti ettiğini gösteren kesin bir delil yoktur.³ İnsanları irşad maksadıyla kerâmet izhâr edilebilir. Fakat dünya menfaati için kerâmet göstermek Allah’a bir nevi isyan etmektir.⁴

II. Kerâmeti hoş görüp ibadet ve manevî hizmetlere tercih etmek:

Kerâmet, bazen kişinin manevî derecesinin yükselmesine engel olabilir. Çünkü; kerâmete takılıp kalanlar, gerçek kulluk vazifelerini ihmal ederler.⁵ Cüneyd-i Bağdâdî’ye (298/911) göre, manevî nimetleri görüp onların tadına dalmak ve kerâmetlere aldanmak havassın kalplerini perdeler.⁶ Keşif ve kerâmeti nefse nisbet etmek nasıl tehlikeliyse, bunları hoş görüp ibadet, hizmet ve evrâda tercih etmek de en az o kadar yanlıştır, diyen Bediüzzaman bunu şöyle izah eder : “Sırr-ı tarikatı anlamayan bir kısım mutasavvife, zayıfları takviye etmek ve gevşekleri teşci’ etmek ve şiddet-i hizmetten gelen usanç ve meşakkati tahfif etmek için, istenilmeyerek verilen ezvâk ve envâar ve kerâmâtı hoş görüp meftun olur. İbadata ve hidemata ve evrâda tercih etmekle vartaya düşer. Bu dar-ı dünya dar-ı hizmettir dariül-ücret değil. Burada ücretini isteyenler baki daimi meyveleri fanî ve muvakkat bir surete çevirmekle beraber

¹ İmam-ı Rabbânî, a.g.e., II, 138 (92. mektup)

² Haydârîzâde İbrahim Fâsîh, *Mecd-i Talid*, çev., Mahmut.Hâmdî, , Bursa, 1307 s, 25-26.

³ Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma’ İslam Tasavvufu*, Tercüme, Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996, s., 312.

⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Tasavvufu*, s., 549.

⁵ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s., 160.

⁶ Serrâc, a.g.e., s., 324-325; Serrâc, a.g.e., Tercüme, Hasan Kamil Yılmaz, s., 317.

dünyadaki beka hoşuna geliyor, müştakane berzaha bakamıyor. Adeta bir cihette dünya hayatını sever; çünkü içinde bir nevi hayatı bulur."¹

İmam-ı Rabbanî (1034/1625) de kevnî kerâmetlere iltifat etmez. Vecd ve hal gibi şeyleri abesle iştilal olarak görür ve der ki: "Nakşibendî tarikatının büyükleri dinin nefis cevherini, vecd cevizi ve hal üzümüyle değiştirmezler. Abesle uğraşan sufilere ne mağrûr ne de meftûn olurlar. Bunun için sema ve raksı da caiz görmezler. Hatta cehrî zikre de iltifat etmezler. Bunların hali tecelli-i zâfî uğrunda zikre devamdır. Başkaları için hasıl olan hal, şimşek gibi gelir geçer."²

III. Enâniyete kapılmak: Evliyâlar ancak zaruret halinde kerâmet izhâr ederler. Zirâ yukarıda belirttiğimiz gibi kerametın izhârı, zaruret olmadan zarardır. İkrâmın izhârı ise, bir tahdis-i nimettir (şükür maksadiyla verilen nimeti anlatmak).³ Eğer keramete mazhar olan bir kimse, bilerek harika bir işe mazhar olursa, o halde iken eğer nefis-i emmâresi (kötülüğü emreden nefis) bâki ise, bu durum kendine güvenmek ve nefisine ve keşfine itimad etmek ve gurura düşmek cihetinde istidrâc olabilir. Eğer bilmeyerek harika bir hale mazhar olursa; meselâ, birisinin kalbinde bir sual var İntâk-ı bilhak (Allah söyletmesi) nevinden ona uygun bir cevap verir; sonra bunun Allah'ın kendisine bir ikrâmı olduğunu anlar. Bu sebeple kendi nefisine değil, belki kendi Rabbisine güveni fazlaşır ve "Beni benden ziyade terbiye eden bir Hafîzim vardır" der, tevekkülünü ziyadeleştirir. Bu kısım, tehlikesiz bir keramettir; gizlemesine mükellef değil. Fakat fahr için, kasten izhârına çalışmamalı.⁴ İnsan nefsi okşayan, kendini beğenme, kibirlenme hissini veren zevklerin, keşiflerin peşinde koşmazsa ve enâniyetini terk eder ve fânî zevkleri aramazsa daha yüksek manevî makamlara yükselir. Cenab-ı Hakk zaman zaman enâniyet sahibi olan kuluna, ucub ve gurura girmesin diye ihsanını bildirmez. Bu da Allah'ın büyük bir ihsanıdır.⁵

¹ Said Nursî, a.g.e., s., 438. (9.kısım, 8. telvih)

² Nasrullah Efendi, *Velîler Başbuğu Şah-ı Nakşibend*, Buhara Yayınları, İstanbul, 2004, s.,204.

³ Tahdis-i nimet: Cenab-ı Hakk'a karşı şükürünü edâ etmek ve teşekkür etmek maksadiyle nâil olduğu nimeti anlatmak, onunla sevincini ve şükürünü bildirmek. Ferit Develioğlu, a.g.e., s., 1018.

⁴ Said Nursî, *Mektubât*, s., 36. (9.mektup)

⁵ Said Nursî, *Şualar*, Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1994. s. 281. (13. Şua)

IV. İhlâsa¹ ters düşebilecek tehlikeler içine Girmek:

Kerâmetin en büyük tehlikelerinden biri de, kerâmet sahibinin ihlâsa ters düşebilecek tehlikeler içerisine girmesidir. Çünkü uhrevî amel ile dünyevî maksatlar, zevkler aranılmaz; aranılrsa, ihlâs sırrını bozar.² Bu dünya hizmet yeridir. Mükafat yeri değildir. Salih amellerin ücretleri, meyveleri, nurları; berzahta, ahirette verilir. O baki meyveleri bu dünyada istemek, ahireti dünyaya tercih etmek demektir. O salih amelin ihlâsı kırılır nuru gider, o meyveler istenilmez, verilse kulluğa teşvik için verildiğini düşünüp, şükredilmelidir.³

V. Tarikata keşf ve kerâmet göstermek maksadıyla bağlanmak

Tarikata keşf ve kerâmet göstermek maksadıyla bağlanmak çağımızın bir hastalığıdır. Diyen Said Nursî'ye göre, bu zamanda dünya hayatı ahirete, bile bile tercih edildiği için, mütedeyyin ve ehli takva bir kısım kimseler bile bundan nasiplerini almışlardır. Bazı insanlar, dinî ister ve dine ait bazı işleri yapmayı sever ta ki dünya işlerinde başarılı olsun ve işleri yolunda gitsin. Yani dini, dünyaya basamak yapmak ister. Hatta tarikate keşf ve kerâmet göstermek için dinî vecibelerini yerine getirmede özen gösterirler. Halbuki dinî hakikatlerin dünyaya ait faydaları yalnız tercih ve teşvik sebebi olabilirler. Eğer dünyevî faydalar asıl maksat yapılsa ve o hayırlı işi yapmaya sebep dünya menfaati olsa o ameli iptal eder, en azından ihlâsı kırılır ve sevabı kaçar.⁴

VIII. Ahiretteki velâyet meyvelerini dünyada yemesini istemek: Kendini beğenen ve yalnız kendini düşünen aceleci bir kısım ehl-i sülûk, âhirette alınacak ve koparılacak velâyet meyvelerini, dünyada yemesini ister ve sülûkünde onları istemekle vartaya düşer. Ayet-i kerimede şöyle

¹ İhlâs: Saf, halis ve içten samimi olmak. Söz, fiil, davranışlarında samimi ve doğru olmak. Her türlü dinî görevleri, insanların övme ve kınamasını düşünmeksizin, hiçbir karşılık ve menfaati hakiki ve esas maksat yapmadan sırf Allah emretmiş olduğu için yerine getirmek. Dinî Kavramlar Sözlüğü, *büyük*, Haz: Fikret karaman- İsmail Karagöz, Diyanet işleri başkanlığı yayınladı, İstanbul, 2009, s., 263.

² Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*, c., I, Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1994, s, 76.

³ Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1994, s. 96-97.

⁴ Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s, 78.

buyrulmuştu: “Dünya hayatı, aldatıcı bir menfaatten başka bir şey değildir.”¹ Zirâ ahiretin bir tek meyvesi, fâni dünyanın bin bahçesinden daha kıymetlidir. Onun için, o meyveleri burada yememeli. Eğer Allah tarafından istenilmeyerek yedirilse, şükredilmeli; mükâfat için değil, belki dinî vazifeleri yerine getirmede teşvik için bir ihsan-ı İlâhî olarak düşünülmalıdır.² Bu manayı teyid için şu menkıbe rivayet edilmektedir: Eskiden bir zat, hanımıyla beraber büyük bir manevî makamda bulunuyorlardı. Geçim sıkıntısı yüzünden bir gün hanım beyine, demiş: “Çok maddî ihtiyacımız var. Dua et Cenâb-ı Hak bu ihtiyacımızı gidersin” Adam dua etmiş. Birden, altından bir kerpiç yanlarında hazır olmuş. O zat hanımına dedi: “İşte Cennetteki köşkümüzün bir kerpicidir.” hanım: “Gerçi çok muhtacız ve ahirette de çok böyle kerpiçlerimiz var; fakat fanî bir surette bu yok olmasın, o kasrımızdan bir kerpiç noksan kalmasın. Dua et, yerine gitsin” demiş. Beyi dua etmiş kerpiç yerine gitmiş.³

II. İstidrac

İstidrac lügatta, bir halden bir hale yavaş yavaş yaklaştırmak, adım adım ilerlemek, basamak basamak yükseltme veya derece derece aşağıya indirmek, dürmek, katlamak toplamak, aldatmak, kurduğu tuzağa yaklaştırıp düşürmek anlamına gelir.⁴ İstilahta ise istidrâc, Cenab-ı Hakkı bütün sıfatlarıyla birlikte tanımayan, O’na ibadette kusur eden, günahlardan sakınmayan, gayri meşru lezzetlere iltifat eden, gaflette olan kişilerde görülen harukulade hallerdir.⁵

¹ Âl-i İmrân Sûresi, 3/185.

² Said Nursî, *Mektubât*, s., 439. (29. mektup, 9. kısım, 8. telvih)

³ Said Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, s., 77

⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s., 275; İsmail Durmuş, *İstidrâc*.Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c., XXIII, İstanbul, 2001, s., 328; Süleyman Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, c., X, Kur’ân Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, tarih yok, s., 502; İsmail Durmuş, a.g.m., s., 328.

⁵ Câmî, Abdurrahman b. Ahmed a.g.e., 21; Seeyyid Şerif-i Cürcanî, *Taarifat*, s., 184; Serrâc, , *el-Luma’ İslam Tasavvufu*,Tercüme, Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996, s., 526; Bursevî, a.g.e., c., XI, Tercüme, Ömer Faruk Hilmi, s., 621

Allah Teâlâ'nın, Kendisine isyan eden kimselerin isteklerini yerine getirmesi, böylelerinin ahiret azaplarını daha fazla arttırmak içindir. Yoksa onların doğru yolda oldukları için değildir. Nitekim şeytanın yeryüzünü kolayca dolaşabilmesi, Firavun'un ve Nemrut'un dünyada iken birçok nimetlere mazhar olması, isyanlarını daha da arttırmalarına izin verilmesi gibi imkânların kendilerine sunulması onlara bir lutuf değil aksine ahirette daha çok azaba çarptırılmaları içindir.¹ Nitekim âyet-i kerimelerde şöyle buyrulmaktadır: "Âyetlerimizi yalanlayanları, biz onları hiç bilmeyecekleri noktalardan yavaş yavaş helâka yaklaştırırız.² Bu sözü yalanlayanı bana bırak; onları bilmedikleri yerden yavaş yavaş yakalayacağız. Onlara mühlet veriyorum, zirâ benim tuzağım sağlamdır."³ Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: *Allah zalime süre verir, bir yakalayınca da artık bırakmaz deyip, işte Rabbinin haksızlık eden beldelere cezalandırması böyledir. O'nun cezası acı ve şiddetlidir. Ayet-i kerimesini okumuştur.*⁴ Bilindiği gibi istidrâcın bir diğer anlamı da, bir kimseyi yavaş yavaş arzusuna götürüp haberi olmadan felâkete atmaktır.⁵

Kur'an-ı Kerîm'de İstidrâc, ni'met vere vere yakalamak, imlâ, fırsat vermek, keyd, tuzak kurmak gibi tabirler, Allah'a inanmayanların fiillerine uygun cezalar olarak zikre- dilmiştir. Bu ifadeler, kulların yaptıkları kötü şeylerle, kendileri farkında olmadan, azaba sürüklediklerini gösterir, cezanın yapılan suça şekilce benzer olmasını ifade eder ki, buna edebiyatta müşâkele denilmektedir. Yoksa Cenâb-ı Hakk'ın insanların kullandıkları anlamda tuzak kurmaktan, kullarına ceza vermek için kasten nimet vererek, onları kandırmaktan münezzehtir. Zirâ yukarıda zikrettiğimiz ayetler, insanların kendi yaptıklarının, kendileri farkında olmadan ruhlarını bozup cezaya sürüklediğini izah etmektedir.⁶

Harikulade haller inanan inanmayan, dindar, günahkâr herkeste görülebilir. İnanmayan ve gafil insanlarda zuhur eden bu hallere mekr, ihanet, istidrâc gibi isimler verilir. İnanmayan ve günahkâr şahıslarda

¹ http://www.sorularlailamiyet.com/subpage.php?id=12966&s=show_qna (14.5.2009)

² A'râf, 39/182.

³ Kalem, 2/44-45; A'râf, 39/183.

⁴ Buhârî, *Tefsir, sure*, 11; Müslim, *Birr*, 62, İbn Mâce, *Fiten*, 22; Tirmizi, *Tefsir, sûre*, 11.

⁵ <http://www.sorularlailamiyet.com/subpage.php?s=article&aid=1218> (8.5.2009)

⁶ Süleyman Ateş, a.g.e., II, 351, X, 502-503,

böyle olağan dışı hallerin görülmesi onların buna bakıp gururlanmaları, şımarmaları, azgınlıklarını artırmaları, sonuçta daha büyük ve daha şiddetli bir azaba maruz kalmalarına sebep olur. Hangi dinde ve inançta olursa olsun bazı insanlarda tabiat kanunlarıyla açıklanması mümkün olmayan olağanüstü haller görülebilir. Ancak bunların sürekli ve düzenli olmadığını bilmek gerekir.¹ Harikulade bir hale mazhar olan kişi, kim olursa olsun, illa Allah'ın rızasını kazanmış faziletli insan derecesine gelmiş olamaz. Zirâ harikulade haller kerâmet olabileceği gibi, istidrâc da olabilir.² Nitekim batıl ve hak dinlerin hemen hepsinde, din adamı veya inanlarda zuhur ettiğine inanılan harikulade haller olabilir. Meselâ bazı ilkel dinlerde büyücü veya şamanın vecd halinde kütü ruhları uzaklaştırdığına, hastaları iyileştirdiğine inanılıyordu. Yahudilikte din adamları ve mistiklerin Allah'ın iradesi ile hastaları iyileştirmek ve bazı taleplerin yerine gelmesini sağlamak gibi harikulade hallere mazhar olduklarına inanılmaktadır. Yine İncil de havâirilerin tebliğ faaliyetleri sırasında Hz. İsa'nın yardımıyla, insanları kötü ruhların tesirinde kurtarmaları, hastaları iyileştirdikleri zikredilmektedir.³ Yine Eski Türklerde harikulade hallere mazhar olan Kamların, her derde deva buldukları, gaibden haber verdiklerine inanılırdı.⁴

İnsanın nail olduğu bir nimet, eğer onun hakkında hayırlı ise, bu ilâhî bir ikramdır. Eğer o nimet, o şahsın kibrini ve isyanını artırırsa bu, ikram değil istidrâcdır. Allah, bazı isyankâr ve zâlim kullarına fenalıklarına rağmen, çokça ihsanlarda bulunur. Önceleri, bunun onlar için bir nimet olduğu zannedilir. Fakat bu hâl onların kalplerini ilâhî hakikatlerden ve ahiretten iyice uzaklaştırması sebebiyle bir ikrâm değil, bir istidrâctir.⁵ Yalnız şunu da bilmek gerekir ki, istidrâc sahiplerinin kütülükte başarıları geçicidir ve onlar için Allah'ın bir imtihanıdır."⁶ Ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır. "*Kâfirleri fitneye düşürmek (imtihan etmek) için onlardan bir*

¹ Süleyman Uludağ, a.g.m., s., 265

² Abdulhakim Yüce, a.g.e., s., 152.

³ Süleyman Uludağ, a.g.m., s., 265.

⁴ Himmet Konur, *İbrahim Gülşeni Hayatı Eserleri Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s., 30.

⁵ Kelâbâzî, a.g.e., s., 80-81.

⁶ Said Nursî, *Sözler*, Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1993, s., 353.

kısmına dünya hayatının ziynetleri olarak tattırduğumuz şeylere sakın gözünü dikme. Rabbinin rızkı hem daha hayırlı, hem daha devamlıdır.”¹

Necmüddin Kübrâ (ö.618/1221) ya göre, havada uçan, su üzerinde yürüyen, ateş yiyen veya bunlardan başka harikulade haller izhâr eden kişilere karşı ihtiyatlı olmak gerekir. Zirâ o kişi eğer farzlara ve sünnete tam olarak riayet etmiyorsa, aldatici ve yalancıdır. O velî değildir ve izhâr ettiği şey de kerâmet değil istidrâcdır.²

Görülüyor ki müminin de kendisine yapılan ihsan ve ikrâmlara karşı gururlanmaması, çünkü kendisine verilen bu ihsanlar ve ikrâmlar bir istidrâc da olabileceğini düşünerek nefsinin kibirlenmesine fırsat vermemesi gerekmektedir. Bu sebepten kerâmete mazhar olan bir velî bile kendisinden kerâmet zuhur ettiği zaman bu halin bir istidrâc olmasından korkar. Bu ihtimali dikkate alan velî kerâmetle denenmek istendiğini düşünerek ihtiyatlı davranır ve kerâmetini de zaruret olmadan ifşa etmez.³ Her ne kadar kerâmetin izhârı men edilmişse de, istidrâc ehlinin sihirlerinin hükümsüz olduğunu ispatlayıp, müminlerin inançlarını şüphelerden uzaklaştırmak için zaruret halinde kerâmetin izhârına izin verilmiştir.⁴

A. Kerâmet ve İstidrac Arasındaki Fark

Kerâmet ve istidrâc arasındaki fark, gösterilen şeylerin olağan üstülüğü eşit olmakla beraber, hükmü zahir olduğu şahıslara göre değişir. Müminde zahir olunca kerâmet, inançsız ve gafil kişilerde zahir olunca istidrâc adını alır.⁵ Kerâmet müminin sıdk ve samimiyetine, istidrâc ise kâfirin yalancı olduğuna delildir. Meselâ, ahir zamanda zuhur edecek olan Deccal, harikulade haller ve istidrâca mazhar olur. Kerâmet ise Allah'ın dostu ve sevdiği kişilerde zuhur eder. Yine ahir zamanda geleceğine inanılan Mehdi,

¹ Tâhâ, 20/131

² Gazalî, Ebu Hamid, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, Tahkik, Hişâm Semiru'l-Buharî, Daru'l-İhyai't-Tirasi'l- Arabî, Beyrut, 1416/1995.s.48; Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s., 81.

³ Süleyman Uludağ, a.g.m., s., 265.

⁴ Selçuk Eraydın, a.g.e., s.123.

⁵ Serrâc, a.g.e., tercüme, Hasan Kamil Yılmaz, s., 526.

harikulade haller ve kerâmet göstermekle bilinir.¹ Kerâmet sahibi, İslami inançlara bağlı, şehvî ve nefsanî arzulardan uzak, gönül aynası şeffaf abid ve zahid kimselerdir.² Ayet-i Kerimede şöyle buyrulmaktadır: “Allah’ın velî kulları için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmazlar.”³

Kerâmet ve istidrâc, manevî açıdan birbirine zıttır. Zirâ kerâmet, mûcize gibi Allah’ın fiilidir. Kerâmet sahibi de kerâmetini Allah’tan olduğunu bilir ve Allah’ın kendisini görüp gözetten olduğunu da anlar. Bu sebepten tevekkülü fazlaşır. Fakat bazan Allah’ın izniyle kerâmetlerinin farkına varır, bazan varmaz. Önemli olan ve en güvenli olanı da, kulun kendisinden bir kerâmet zuhur ettiğinin farkında olmamasıdır. İstidrac ise, gaflet içinde iken garip fiilleri izhâr etmekten ibarettir. Bu istidrâc sahibi, nefesine istinat ve iktidarına isnat etmekle enâniyeti, gururu öyle fazlaşır ki⁴, Karun gibi, “Bu servet ancak, bende mevcut bir ilimden ötürü bana verilmiştir”⁵ der.

Veli kendisinden zuhur eden harikulade hadisenin kerâmet mi yoksa istidrâc mı olduğuna kesin olarak hükmedemez.⁶ Kerâmet sahibi mazhar olduğu kerâmete sevinmez, istidrâc sahibi ise mazhar olduğu harikulade hale karşı sevinir, gururlanır nefs-i emaresi daha da kalınlaşır.⁷ Kendisinde zuhur eden bu olağanüstü duruma karşı da kendisine güveni artar bu sebeple zülüm ve istibdad fık ve sefahetini de fazlalştırır.

B. İstidrac ve Sihir Arasındaki Fark

Sihir: Sözlükte, büyü, büyücülük, göz boyacılık, aldatmak ve batıl bir şeyi hak diye göstermek anlamına gelir. İstilahta ise, insana yönelik olarak tabiat üstü gizli güçlerin yardımı ve aracılığıyla belli bir maksadı gerçekleştirmek ve belli bir gayeye ulaşmak için uygulanan ve etkili olduğu

¹ Hücvirî, a.g.e., s., 283; İbn Arâbî, *Tedbirât-İlahiye*, Tecüme ve şerh, Ahmed Avnî Konuk, Haz: Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1992, 127.

² Selçuk Eraydın, a.g.e., s., 123.

³ Yûnus, 10/62.

⁴ Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, Yeni Asya Neşriyat, Germany,, 1994, s.192. (10. Risâle)

⁵ Kasas, 28/78.

⁶ Hücvirî, a.g.e., s., 279.

⁷ Abdulkakim Yüce, a.g.e., s., 153.

kabul edilen eylem; bir şeyin veya olayın gerçek hüviyetinden uzak olarak başka bir halinin gösterilmesidir.¹

Sihir bir çok yönüyle olağan üstü bir hal olması sebebiyle istidrâc, kerâmet ve mucizeye benzer. Sihir, İslâm'ın kesin olarak yasaklayıp reddettiği bir inanç ve işlemdir. İslâm'ın sihirbaz ve kâhinleri kınaması, insanları basit inanç ve düşüncelerle oyalayıp onları gerçek Allah inancından uzaklaştırarak, ilkel ve akıl dışı anlayışlara sürüklemelerini engellemek içindir. Kısacası sihir, hayal olan şeyleri gerçekmiş gibi göstermek suretiyle insanlar üzerinde aldatıcı bir tesir oluşturmaktan ibaret bir olaydır. Buna rağmen bir gerçek yönünün olduğu ve hakikaten etki yaptığı kabul edilmektedir.² Hatta Hz. Peygamere yapılan bir sihirde Hz. Peygamberin rahatsızlandığı hadislersde kaydedilmektedir: Meşhur bir sâhir olan Lebid-i Yahudi, Hz. Peygamberi rencide etmek için bir sihir yapmış. *Bir tarağa saçları sarmış, üstünde sihir yapmış, bir kuyuya atmış. Allah'ın Resulu Hazret-i Ali'ye ve Sahabelere ferman etmiş: "Gidiniz, filân kuyuda bu çeşit sihir âletlerini bulup getiriniz." Gitmişler, aynen öyle bulup getirmişler. Herbir ipi açıldıkça, Hz. Peygamberin hatsızlığı azalıyordu.*³

Ehl-i sünnet alimlerinin çoğunluğu ayet ve hadisleri delil göstererek sihri varlığını ve tesirinin olduğunu kabul etmekle beraber, kötülük yapmak için sihir öğretme ve öğrenmenin haram olduğu konusunda da ittifak etmişlerdir.⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulmaktadır: *"Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdukları yalanların peşine düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) kafir olmadı. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr) i öğretmek suretiyle küfre girdiler. Halbuki o iki melek, "Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın küfre girme" demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı. Halbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. Onlar kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı. Yemin olsun, onu satın alanın*

¹ Şamil İslâm Ansiklopedisi, *Sihir*, İstanbul, 1992, s., 419; Dinî Kavramlar Sözlüğü, *büyük*, Diyanet işleri başkanlığı yayınladı, İstanbul, 2009, s., 68-69.

² Şamil İslâm Ansiklopedisi, *Sihir*, s., 419-420.

³ Buharî, *Tıb*: 47, 49, 50; *Edeb*: 56; *Daavât*: 57; Müslim, *Selâm*: 43; İbni Mâce, *Tıb*: 45.

⁴ Câmî, a.g.e., s., 22.

ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Keşke bilselerdi, kendilerinin karşılığında sattıkları şey ne kötüdür!.”¹

Resûlullah (s.a.v)'da hadislerinde sihrin büyük günahlardan ve helak edici yedi şeyden biri olduğunu belirtmişlerdir: *”Bir düğüme üfören sihir yapmış olur. Sihir yapan da şirke girer”*² *”Kim bir kahine gelir, bir şey sorar ve söylediklerine de inanıp tasdik ederse, kırk gün namazı kabul edilmez.”*³ Görüldüğü gibi kötülük yapmak için sihir yapan şirke girdiği gibi, sihir yaptırın ve buna inan da büyük vebal altındadır.

Bazı İslam alimlerine göre, içerisinde küfür olan sihirle, içinde küfür olmayan sihri ayırt etmek ve kendisine sihir yapılmış olan bir kimseden sihri kaldırmak için sihir öğrenmeye izin vermişlerdir.⁴

İstidrâcın sihirle de bir ilgisi vardır. Çünkü; istidrâc gösterenler, sihirle, yapılmayanı yapılmış gibi gösterirler. Meselâ, cam ve ateş yemediği veya şiş batırmadıkları halde, başkaları onun cam ve ateş yediğini veya vücuduna şiş batırdığını zanneder. İbn-i Abidîn, *”bunları sihir ad etmekte ve sihir yapmak da İslam dininde yasaklanmıştır.”* der. Bu sebeple bunları yapanların cezalandırılması gerektiğini de vurgular.⁵ İmam-ı Rabbanî'ye göre, şu âyet-i kerimeler istidrâc ve sihir gösterenlerin haline işaret etmektedir: *”Onlar, kendilerinin bir şey üzere olduklarını sanırlar. Dikkat ediniz, onlar yalancıdırlar. Onları şeytan istilâ etmiş, Allah'ı zikretmeyi dahi onlara unutturmuştur. Bunlar şeytan fırkasıdır.”*⁶

Sonuç

¹ Bakara, 2/102.

² Nesâî, *Tahrîmü'd-Dem*, 19

³ Tirmizi, *Tahare*, 102; İbn Mace, *Tahare*, 122.

⁴ İbrahim Canân, *Hadis KülliyyatıKütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c., VIII, Akçağ Yayınları, Ankara, 1989, s., 89.

⁵ İbn-i Abidîn, Muhammed Emin İbn Abdulaziz , ed-Dimeşki, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Dürreü'l-Muhtar el-Ma'ruf bi Haşiyeti İbn Abidîn*, c., I, Tahkik, Muhammed Suphi Hasan Hallak- Amir Hüseyin, Darü'l-Tirasi'l-Arabiyye, Beyrut, 1419/1998, s., 123.

⁶ Mücadele, 58/18-19.

Kerâmet, Allah'ın velî kullarına verdiği harikulade bir haldir. İstidrac ise, inanmayan ve günahkâr insanlarda ortaya çıkan harikulade bir durumdur. Ehl-i sünnet ve Şiâ alimleri, kerâmetin hak olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Kerâmet, Cenab-ı Hakk'a yakınlık derecesinin göstergesi sayılmamalı, kerâmeti zuhur etmeyen velîler de vardır. Hatta bunların manevî dereceleri kerâmet sahibi velilerden daha üstün olabilir. Kerâmet sahiplerinin Kur'an ve sünnete uygun hareket etmesi gerekir. Çünkü riyazet yolu ile bazı Hind müşrikleri dahi bazı harikulade hallere mazhar olabiliyorlar. İstidrac sahibi de kendisinde ortaya çıkan, olağan üstü hale karşı gururlanmaları şımarmaları, azgınlığını artırmaları sonucunda daha büyük ve daha şiddetli bir azaba maruz kalmalarına sebep olabilir. Genel olarak kerâmet maddî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Sufiler maddî keramete önem vermeyip manevî kerâmete önem vermişlerdir. Her ne kadar kerâmet izhârı menedilmiş ise de, istidrâc ehlinin sihirlerinin hükümsüz olduğunu ispatlayıp, müminlerin inançlarını şüphelerden uzaklaştırmak için kerâmet izhârına zaruret halinde izin verilmiştir. Kerâmeti izhâr etmek, Kerâmeti hoş görüp ibadet ve manevî hizmetlere tercih etmek, Enâniyete kapılmak, Tarikata keşf ve kerâmet göstermek maksadıyla bağlanmak gibi belli başlı kerametın vartaları mevcuttur. Allah'a itaat etmeyen, Onun yasak kıldığı şeyleri yapmaktan çekinmeyen kimselerden cam yemek, vücutlarına şiş sokmak gibi görülen harika haller kerâmet olmayıp, istidrâctan başka bir şey değildir.

Bibliyografya

- Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1996.
- Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbas*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, c. I-II, Beyrut, 1301.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, C., I-VIII, Beyrut, 1991
- Bursevî, İsmail Hakki, *Ruhu'l-Beyan Tefsiri*, C., XI, Tercüme, Ömer Faruk Hilmi, Tuğra Neşriyat, İstanbul, tarihsiz.
- Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Nefehâtü'l-Üns*, neşr: Mehdi Tevhidi Pûr, ez- İntşarat-i Kitab Furuşi Mahmudi, Tahran, 1337.
- Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, şehir yok, tarihsiz.
- Dilaver Güner, *Abdulkadir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, 2006.
- Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İstanbul, 1997.
- Dinî Kavramlar Sözlüğü, Haz: Fikret karaman- İsmail Karagöz, Diyanet işleri başkanlığı yayınları, İstanbul, 2009.
- Ferit Develioğlu, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Haz., Aydın Sami Güneşal, 14. baskı, Ankara, 1977.
- Gazalî, Ebu Hamid, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, Tahkik, Hişâm Semiru'l-Buharî, Daru'l-İhyai't-Tirasi'l-Arabî, Beyrut, 1416/1995
- Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1997.
- Haydârîzâde İbrahim Fâsîh, *Mecd-i Talid*, çev., Mahmut.Hâmîdî, , Bursa, 1307.
- Himmet Konur, *İbrahim Gülşeni Hayatı Eserleri Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz: Walintin Jokofski, Matbaa-ı Kebir, Tahran, tarsz.
- , *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Hazırlayan, Süleyman Uludağ, (Hakikat Bilgisi), Dergâh Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1996
- İbn-i Abidîn, Muhammed Emin İbn Abdulaziz ed-Dimeşki, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Dürrerü'l-Muhtar el-Ma'ruf bi Haşiyeti İbn Abidîn*, C., I, Tahkik, Muhammed Suphi Hasan Hallak- Amir Hüseyin, Darü'l-Tirasi'l-Arabiyye, Beyrut, 1419/1998.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tecüme ve Şerhi*, C., III-IV, Tercüme, Ahmed Avnî Konuk, Hazırlayan: Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul, 1990, 1992.
- , *Tedbirât-İlahiye*, Tecüme ve şerh, Ahmed Avnî Konuk, Haz: Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, 2. baskı, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed, *es-Sünen*, C., I-II, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, tarsz.
- İbrahim Canân, *Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, C., VIII, Akçağ Yayınları, Ankara, 1989.
- İmâm-i Rabbânî, Ahmed Serhendî, *Mektûbât*, C., I-III, İstanbul, tarihsiz.

İsmail Durmuş, *İstidrâc*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C., XXIII, İstanbul, 2001.

Kelâbâzi, Ebu Bekr Muhammed, *et-Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Tahkik Ahmed Şemseddin, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1994.

-----, *et-Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1992.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, Daru'l-Hayr Matbaası, Beyrut, 1413/1993.

Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah yayınları, 1985,

-----, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh yayınları, 3.baskı, İstanbul, 1990.

Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim C. I-V*, Beyrut, 1983.

Nasrullah Efendi, *Velîler Başbuğu Şah-ı Nakşibend*, Buhara Yayınları, İstanbul, 2004.

Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Camiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*, C., I, Kahire 1974

Nesâî Ebu Abdurrahman b. Şuayb, *es- Sünen*, C. I-VI, Beyrut, 1991.

Râzî, Fahrüddîn, *Miftahu'l-Gayb*, C., XXXI, Beyrut, 1990.

Said Nursî, *Mektubât*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2004.

-----, *Sözler*, Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1993.

-----, *Mesnevî-i Nuriye*, Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1994.

-----, *Şualar*, Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1994.

-----, *Emirdağ Lahikası*, C., I-II., Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1994.

-----, *Lem'alar*, Yeni Asya Neşriyat, Germany, 1994.

Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 4. baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, nşr: R. N Nicholson, Matbaa-i Beril, Leiden, 1914.

-----, *el-Luma' İslam Tasavvufu*, Tercüme, Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996.

Sübki, Abdülvehhab b. Ali el-Kâfi, *Tabakatü's-Şâfiyye*, C., II, 2. baskı, 1992.

Sühreverdi, Şihabuddîn Ebu Hafs, *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut, 1983.

Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, C., II, X, Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, tarz.

Süleyman Uludağ, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1992.

-----, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ma'rifet Yayınları, İstanbul, 1995.

-----, *Kerâmet*, Türkiye Diyanet vakfı İslam ansiklopedisi, C., XXV, Ankara, 2002.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed, *es-Sünen*, c., I-IV, Beyrut, tarih yok..

Yusuf Şevki Yavuz, *Kerâmet*, Türkiye Diyanet vakfı İslam ansiklopedisi, C., XXV, Ankara, 2002.

DİN-BİLİM İLİŞKİSİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: ANTONY FLEW'UN FİKİR DEĞİŞTİRMESİ ÜZERİNE

*Rıfat ATAY**

Özet

Bu makale, uzun yıllar ateizmi savunduktan sonra, gaye ve nizam deliline dair yeni bulgular ışığında görüş değiştirip inandığını ilan eden Antony Flew'un örnekliği çerçevesinde, din-bilim ilişkisine farklı bir bakış deneyecektir. Flew'un enelektüel biyografisi ve görüş değiştirmesine yol açan gelişmeler sunulduktan sonra, bilimsel bulguları değerlendirmenin öncelikle filozofların işi olduğu vurgulanacaktır. Felsefenin bu eski görevini yeniden ihya etmesi için, filozofların, din-bilim ilişkisi konusunda pasif-izleyici değil, aktif-katılımcı bir rol izlemeleri gerektiği savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı'nın varlığı, ateizm, deizm, din-bilim ilişkisi, Antony Flew

Abstract

As the veteran defender of atheism, the announcement of Antony Flew his belief in deism has caused a new debate about science-religion conflict. This article will argue for a new look at this relationship within the effects of these new developments. Having presented the intellectual biography of Flew briefly and the effects of his change of sides, it will be argued that the interpretation of scientific data is the job of the philosophers not of scientists. To be able to revive properly this old-age duty of philosophy, I will argue that the philosophers of religion should adopt a pro-active approach rather than a pro-passive one.

Keywords: The existence of God, atheism, deism, religion and science, Antony Flew

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Osmanbey Kamp., Şanlıurfa, TR; rifatay@harran.edu.tr

Giriş

Bir filozofun herhangi bir konuda görüş değiştirmesi olağan bir vakıa olmakla beraber, bunun gazete manşetlerine taşınması pek sık rastlanan bir olgu değildir. Ama söz konusu değişimde konu Tanrı ve görüş değiştiren kimse de son yarım asırdır ateizmi savunan bir filozof olunca basın mensupları, bunun haber değeri olacağını düşünerek konuyu manşetlere taşıdılar. 1950'li yıllardan beri ateizmi savunmakla ün yapmış İngiliz filozof Antony Flew, Aralık 2004'te, *artık Tanrı'ya inandığını* ilan edince BBC ve Associated Press gibi önemli haber kuruluşları bunu kamuoyuna duyurma gereği hissetmişlerdi.¹

Gerek İslam düşünce tarihinde gerekse din felsefesinde, Allah'ın/Tanrı'nın varlığı (ispat-ı vacip) hem kelamcılarının hem de filozofların temel uğraşlarından biri olagelmıştır. Kelamcılarının kullandığı *hudus delili* bir şeyin yoktan var olması varsayımına dayanır. Buna göre, (i) her hadisin bir muhdisi vardır, (ii) alem hadistir, (iii) öyleyse onun da bir *muhdisi* vardır, ki o da Allah'tır. Yukarıdaki haliyle çoğunlukla Gazali'ye atfedilen delil,² çağdaş Hıristiyan savunmacı ve din felsefecilerinden William Lane Craig tarafından "Kelam Kozmoloji Argümanı" adıyla yeniden canlandırılarak felsefe dünyasında tartışmaya açılmıştır. Bu tartışmaya, Türkiye'den yapılan son katkılardan biri ise Rahim Acar'a aittir. Acar, 2006'da yayınlanan "Büyük Patlama Teorisi Kelam Kozmoloji Argümanını Destekler Mi?"³ adlı kapsamlı makalesinin sonucunu şöyle bağlar:

"Craig'in savunduğu standart büyük patlama modeli, alem kavramı ve yoktan var olmaya başlama (başlangıç) kavramları dikkate alındığında Tanrı'nın varlığını isbat için ikna edici bir argüman ortaya koymaz. Muhakkak ki, alemin maddi kısmının var olmaya başladığının

¹ Türkiye'de de yankı bulan haber, yabancı basından alıntılanarak verilmiştir. Flew'un dönüşü internette değişik sitelerde tartışmalara konu olmuştur. Örneğin bkz.: Mustafa Akyol, "Anthony Flew ve Ateist Okurun Süregiden Yanılgıları," http://www.mustafaakyol.org/arsiv/2005/10/anthony_flew_ve_ateist_okurun_suregiden_ya_nilgilar.php (30.05.2008)

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1999), s. 47.

³ Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi ve Kelam Kozmoloji Argümanını Destekler Mi?," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006), s. 89-109.

gösterilmesi, bu çerçevede zamanın ve uzayın var olmaya başladıklarının gösterilmesi oldukça önemlidir. Ancak eldeki verilerin alemin yoktan var olmaya başladığını gösterdiğini iddia etmek, bilimsel verilerin gösterdiğinin iki bakımdan ötesindedir. Fizikteki alem kavramı ile dinlerdeki alem kavramı birbirinden farklıdır. Tekillik denilen yokluktan büyük patlamaya sıçrayış ve büyük patlamanın ötesinde hiç bir şeyin olmadığını iddia etmek fiziksel verilerle desteklenemez.”¹

Bazı çekincelerini ortaya koyarak bitirdiği makalesinin sonunda Acar, Craig’ın yaklaşımını esas alarak dini inançların bilimsel teorilerle desteklenmesinin, hem din-bilim alanının çakışmasına ve dinin hedefinin sapmasına hem de bilimsel teorilerin değişimiyle dini inançlarda sarsılmalara yol açabileceği ikazını yapmaktadır.²

Her ne kadar Acar, alemin başlangıcı konusundaki bilimsel bulguların Tanrı’nın varlığını destekleyecek şekilde yorumlanmasının mümkün olmadığını, hatta böyle bir okumanın sakıncalı bile olabileceğini söylese de, bir zamanlar aşağı yukarı aynı düşünceleri savunan meşhur ateist filozof Flew,³ bilimsel gelişmeler ışığında artık Tanrı’ya inandığını söyleyerek görüş ve saf değiştirmiştir. Bu dönüş, ateizm kampını çok üzmesine karşın, olayın hem gelişmesinde hem de popülerleşmesinde ciddi katkıları olan Evanjelik Hıristiyan çevrelerini de ziyadesiyle memnun etmiştir.

Bu aşamada makalenin çerçevesine dair bir iki noktaya da değinmek yerinde olacaktır. Birincisi, bu çalışmanın hedefi Flew’un felsefesinin ve eserlerinin kapsamlı bir değerlendirmesini yapmak değildir. Velud ve ilgi alanı geniş bir düşünür sayılabilecek Flew’un eserlerinin ve felsefesinin tamamını böylesi bir çalışma çerçevesine sığdırmak neredeyse imkansızdır. Bu nedenle Flew’un eserlerine gerektiği yerde gerektiği kadarıyla değinilecek, her biri ayrı ayrı aynı derinlikte incelenmeyecektir. İkincisi, bu çalışma din-bilim ilişkisini bütün boyutlarıyla inceleyen kapsamlı bir

¹ Acar, “Büyük Patlama Teorisi,” s. 106-107.

² Acar, “Büyük Patlama Teorisi,” s. 108-109.

³ Aşağıda detaylı değinileceği gibi, Stephen Hawking’in meşhur kitabı *A Brief History of Time*’ın sonunda yaptığı teolojik yorum nedeniyle Flew, onu şiddetle eleştirmiş ve onun hem sınırını aştığını hem de delilsiz konuştuğunu ileri sürmüştür (Antony Flew, “Stephen Hawking and the Mind of God,” *Cogito*, Spring 1996, s. 55-60).

araştırma da değildir. Şüphesiz o da, daha farklı bir çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Şu halde makalenin temel hedefi nedir? Makale, Flew örneğinden yola çıkarak din-bilim ilişkisine farklı bakış açılarının mümkün olduğunu vurgulamaya çalışacaktır. Bu meyandaki temel iddaası, O. Lacombe'un deyimiyle, "metafizik cüret" in, insan düşüncesine "probabilist ihtiyattan çok daha iyi uyan bir şey" olduğudur.¹ Elbette, Flew tekil örneğinden yola çıkarak din-bilim ilişkisini yeniden düzenlemeyi ileri sürmenin mümkün olmadığını farkındayız. Ancak, makalenin de vurgu yapmak istediği temel düşünce, Flew'un bu konuda yalnız olmadığı ve felsefenin eskiden olduğu gibi bu tür metafizik cüretlere yer açmaktan çekinmemesi gerektiğidir.

1. Kıs(s)a Entelektüel Biyografi

11 Şubat 1923'te Londra'da, Metodist Kilisesi'nde² görevli bir vaizin oğlu olarak doğan Antony G. N. Flew, hayatının her döneminde ateist olmadığını, hatta hayata oldukça dindar bir ailede gözlerini açtığını belirtir. Tahsiline de temeli Metodist Kilise'nin kurucusu John Wesley tarafından atılan İngiltere'nin Bath şehrindeki özel yatılı okul olan Kingswood School'da (KS) başlamıştır. Flew, her ne kadar okula bilinçli ve adanmış bir Hıristiyan olarak girse de hiçbir zaman pek istekli bir dindar olmadığını da ilave etmekten çekinmez. Ne ibadetin gayesini tam olarak anlayabilmiş, ne de ilahilere katılacak ya da onlardan zevk alacak müzikal bir kulağa sahiptir. Hiçbir zaman siyaset, tarih, bilim ya da sıradan her hangi bir konuya dair kitaplara olan iştihakı, dini literatüre dair kitaplara olmamıştır. Kiliseye gitmek, dua ve ibadet etmek gibi eylemler kendisine hep sıkıcı

¹ Andre Cressson, *Felsefe Meselelerinin Bugünkü Durumu*, çev., S. K. Yetkin ve H. Akverdi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1949, s. 7.

² Flew, kendisinin felsefi duruşunu anlamlandırmada babasının, İngiltere'de çoğunluğun tabii olduğu İngiliz Kilisesine değil de toplumda daha aktif rol almayı hedefleyen ve gerektiğinde tartışmalı çalkantılara yol açabilecek çeşitli etkinliklere katılmaktan çekinmeyen Metodistlere tabii olmasına pozitif bir mana atfeder. Antony Flew with Roy Abraham Varghese, *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind* (New York: HarperOne, 2007), s. 9; Antony Flew, "Apologia Pro Philosophia Mea", in *Philosophy in Britain Today*, ed., Stuart G. Shanker (London and Sydney: Croom Helm, 1986), s. 72.

gelmiştir.¹ Flew'da Tanrı ile haberleşme konusunda hiçbir zaman ne en küçük bir istek olmuş, ne ibadet isteği duymuş ne de Hıristiyanlık'ı öğrenmek ya da ibadet etmek onda en ufak bir heyecan uyandırmıştır. Her ne kadar sebebini bulamasa da, Flew, Kingswood'a girdiği zaman sahip olduğu "inancı" mezun olduğunda kaybettiğinden emindir.²

Flew, çıkardıkları farklı sonuçlar nedeniyle hayat boyu izledikleri zıt yollara rağmen, hem eğilim hem de metot olarak babası ile aynı kurallara sadık kaldıklarını vurgulamaktadır. Bu manada her ikisi de sıkı Kant'çılardır. Paylaştıkları şeylerden ilki, ilmiye sınıfına dahil olmaya çok istekli bir akıl, diğeri ise sonuç ne olursa olsun *hikmet yolunu* takip etmektir, ki Eflatun'un hocası Sokrat'tan naklettiği bu kuralın aslı "*delilin götürdüğü son noktaya kadar gitmek*"³ olarak bilinmektedir.⁴ İleride değinileceği gibi, fikir değiştirmesi üzerine oluşan spekülasyonlar ve tartışmalar vesilesiyle verdiği cevaplarda da geldiği yeri, bu Sokratik prensibin uygulanmasının bir sonucu olarak görür.

Flew, eleştirel aklı benimsemesinde babasının bir başka rolünü de şöyle açıklar: Ahd-i Atik uzmanı bilginler garip bir kavramla karşılaşınca sadece onu tek başına düşünmekle yetinmezler. Aksine, ilgili İbranice kelimenin o dönemde yaygın olan bütün kullanımını derleyip incelerler ve ona göre bir sonuca varırlar. Bu bilimsel metodun çoğu açıdan onun entelektüel keşfinin temelini oluşturduğunu ve hayatı boyu hep böyle devam ettiğini belirtmektedir. İroniktir ama kendisine baba ocağında aşılana eleştirel metot aşkı nihai kertede onun baba inancını reddine yol açmıştır.⁵

Bu reddedişin üzerinde daha sonraları düşünen Flew, Tanrı'nın yokluğu sonucuna çok erken, çok kolayca ve muhtemelen yanlış nedenlerden ötürü vardığını belirtir. Bu kararını neredeyse yetmiş yıl defalarca gözden geçirdiğini ama o zamanlar köklü bir değişiklik için yeterince neden bulamadığını belirtir.⁶ Onun ateizmi benimsemesinin nedenlerinden birisi

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 10; Flew, "Apologia," s. 74-75.

² Flew and Varghese, *There is a God*, s. 10-11.

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 31.

⁴ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 11-12; Flew, "Apologia," s. 72-73.

⁵ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 12, 38; Flew, "Apologia," s. 79.

⁶ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 12-13; Flew, "Apologia," s. 75.

kötülük problemidir. Bu problemin çeşitli yansımalarını İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ailecek gittikleri kısa tatillerde Nazi Almanyası'nda Yahudilere karşı yapılan ayrımcı muamelelerde gözlemlemiştir. Böylesi olaylar, onu ve çağdaşlarını hem her şeye gücü yeten hem de iyi olan bir Tanrı inancının çelişkili olduğu sonucuna götürmüştü.¹ Bu nedenle Flew, daha lise yıllarında arkadaşları ile bu konuları sıklıkla tartışmaya başlar ve onbeş yaşına erdiğinde de evrenin her şeye gücü yeten iyiliksever bir Tanrı tarafından yaratılmış olabileceği tezini reddeder.²

Bu fikrî gelişim ve değişim çerçevesinde akla gelebilecek bir başka soru Flew'un din ile ilgili konularda kendisi de bir din adamı olan babası ile bu tür konuları konuşup konuşmadığı konusudur. Ailenin tek çocuğu olan Flew, evdeki huzur ve sükûnetin bozulmaması adına bu konuları hiçbir zaman babasıyla konuşmamakla kalmamış, uzun bir süre boyunca da bu tür düşüncelerini ev halkından başarıyla gizlemiştir. Fakat Ocak 1946'da yaklaşık 23 yaşındayken, hem Tanrı'yı hem de ahiret hayatını inkar ettiği gerçeği Oxford'daki arkadaş çevresinden taşıp ebeveynine kadar ulaşmıştır. Ailesi, kararının çok kesin olmasından dolayı bu konuyu tartışmanın artık fazla bir yararının olmadığını düşünerek Flew'a herhangi bir tepki göstermekten kaçınırlar.³

1942'de lisans eğitimi için girdiği Oxford'dan araya giren II. Dünya Savaşı sırasındaki askerliğinden sonra ancak 1947'de mezun olabilen Flew, Gilbert Ryle'in danışmanlığında lisans üstü çalışmalara başlamıştır. Ryle, akademik hayatı boyunca Flew üzerinde en çok etkisi olan İngiliz filozoflardan biridir, ki Flew, Plato'nun *Republic*'te Sokrates'e atfen naklettiği "her hangi bir argümanda delilin götürdüğü yeri sonuna kadar takip etme zorunluluğu" prensibini uygulamaktan onun hiç taviz vermediğini nakletmektedir. Bu prensip aynı zamanda, Flew'un da mensubu bulunduğu ve şöhret kazanmasına sebep olan "Theology and

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 13-14.

² Flew and Varghese, *There is a God*, s. 15; Flew, "Apologia," s. 75.

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 15-16; Flew, "Apologia," s. 75-76; O zaman ev halkını, özellikle de babasını, fazlasıyla üzdüğünü düşünen Flew, bugün geldiği yerden onun fevkalade memnun olacağına inanmaktadır.

Falsification” adlı kısa denemesini sunduğu Oxford’daki Sokrat Kulübü’nün¹ de kurulmasına ilham kaynağı olmuştur.²

Amerika kaynaklı Barna Group adlı bir araştırma şirketinin tespitine göre, bir insan 13 yaşlarında neye inanırsa, o inanç üzerine ölmüş.³ Flew’un o tarihlerde yarım elle sarıldığı Aristocu Tanrı anlayışına yaklaşık yarım asır sonra yeniden dönmesine geçmeden önce, ateist serüveninin nasıl başladığına göz atmak faydalı olacaktır.

2. Ateizm Savunuculuğu

Lise yıllarında KS’daki felsefe ilgisine dayanarak, ileride filozof olacağı kararını çok gençken vermiş olduğu sonucunu çıkarmanın oldukça yanlış olacağını belirten Flew, lisans eğitiminin sonlarına doğru bile bu kararının netleşmediğini belirtmektedir. Oxford’da felsefeyle en çok yüz yüze geldiği yer Sokrat Kulübü olmakla birlikte, dersler dışında temel eğiliminin siyaset olduğunu da belirtir. İlk planının psikoloji felsefe karışımı bir kariyer olduğunu belirten Flew, felsefeye yönelmesinde temel etkenin lisans bitirme sınavlarındaki iyi derecesine binaen, Ryle’in danışmanlığında başladığı derssiz yüksek lisans olduğunu vurgulamaktadır.⁴

İlginç olan, böylesi belirsizliklerle başlamış olan bir kariyerin sonraki elli yılının Tanrı etrafında dönüp dolaşmasıdır. Felsefenin hemen her alanında ürün veren Flew,⁵ dinle uzun yıllara dayanan ilgisinin üç nedene

¹ Sokrat Kulübü, II. Dünya Savaşı Yılları Oxford’unda entelektüel hayatın merkezini teşkil ediyordu. 1942-54 arasında başkanlığını C. S. Lewis’in yürüttüğü kulüpte üyeler, akademik takvim boyunca her Pazartesi akşamı St. Hilda College’in Junior Common Room’unda toplanırlardı. Ateistler ve Hıristiyanlar arasında canlı tartışmalara ev sahipliği yapmış kulüpteki en meşhur tartışmalardan birini Lewis ve E. Anscombe arasında Şubat 1948’de yapılan tartışma oluşturur, ki bunun sonucunda Lewis’in *Mucizeler* adlı eserinin üçüncü bölümünü yeniden yazdığı rivayet edilmektedir (Flew and Varghese, *There is a God*, s. 22-23).

² Flew and Varghese, *There is a God*, s. 22.

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 11. Bu tespit, Türkçe’deki atasözü, “İnsan yedisinde ne ise yetmişinde de odur,” u hatırlatmaktadır.

⁴ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 28, 31-32.

⁵ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 32.

dayandığını belirtmektedir: *ihtiyat* , *ahlak* ya da basitçe *merak*.¹ İhtiyatlıdır, çünkü eğer insanların işleriyle ilgilenen bir Tanrı ya da tanrılar varsa, onlara mümkün olan en yakın yerde bulunmaya çalışmamak büyük bir tedbirsizlik olur. Ahlakidir, zira kendimiz için olmasa bile doğruluğa götüren sonsuzluğu bulmak büyük bir mutluluk verecektir. Merak vesilesiyledir, çünkü bilimsel akla sahip her insan, eğer varsa, bu konular hakkında bilinebilecek her şeyi keşfetmek zorundadır. Yine de Flew, Tanrı'ya dair bunca yıllık keşif çabalarının sonucunda inkardan imana gelmiş olmasından en fazla şaşırmanın kendisi olduğunu ifade etmektedir.²

Flew, felsefi gelenek açısından kendi öğrencilik yıllarından itibaren (1946-50) Oxford çevresinde *dil analizleri* etrafında gelişen ve bazen "yeni felsefe" olarak da ifade edilen "felsefi devrim"e dahildir. Bu akımın, dönemin Oxford'undaki temsilcileri Ryle ve John Austin'dir. Flew bunlardan birincisiyle usta-çırak münasebetiyle, ikincisiyle de o zamanlar meşhur olan *Cumartesi Sabah Toplantıları* çerçevesinde yakın ilişkiler kurmuştur.³ Bu ekolün en çok üzerinde durduğu şey, dilin doğru kullanımı konusunda felsefenin sürekli hassasiyet göstermesidir. Bu meyandaki felsefi devrim, temelde kavramların gramerine yoğunlaşmaktır ve görünürdeki çoğu felsefi problem de bu sayede ortadan kalkacaktır.⁴ Aynı bağlamda Flew'un üzerinde durduğu bir başka nokta da "genel uzlaşma olmadan felsefede ilerlemenin mümkün olamayacağı gerçeğidir".⁵

Oxford'da bu yeni felsefenin moda olduğu günlerde C. S. Lewis liderliğindeki *Sokrat Kulübü*'ne müdavim filozoflar Kant'ın felsefenin üç büyük meselesi olarak tespit ettiği *Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük* sorununu incelemeye yoğunlaşmışlardı. Flew de, kulübün müdavimlerinden olarak, yukarıda da bahsi geçen Sokrat'ın "delilin götürdüğü son yere kadar gitmek" kuralı çerçevesinde bazı görüşlerini daha da keskinleştirmiş, bazılarını terk etmiş, bazılarını ise iyileştirmiştir. Flew'un kulübe yaptığı en önemli katkı 1950 Yaz'ında sunduğu "Theology and Falsification" adlı

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 29.

² Flew and Varghese, *There is a God*, s. 29.

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 37-38.

⁴ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 38.

⁵ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 40-41.

konusmadır. Bu konuşmanın 1000 kelime civarındaki kısaltılmış versiyonu önce Ekim 1950’de sadece bir kaç sayı çıkmış lisans seviyesinde bir dergi olan *University*’nin ilk sayısında yayınlanmıştır.¹ Bir sonraki yeni baskısı ise ancak beş yıl sonra, Flew’un Alasdair MacIntyre ile beraber derlediği *New Essays in Philosophical Theology* adlı kitapta ortaya çıkmıştır.²

Yaklaşık iki buçuk sayfa tutan bin kelimelik oldukça kısa sayılabilecek bir yazı olan makale, Flew’un tahmin ettiğinden çok fazla tepkiye yol açmıştır. 1955’te basılan kitapta sadece R. M. Hare ve B. Mitchell’in Flew’a cevapları ve Flew’un onların itirazlarına cevabına yer verilmiştir. Makalede Flew’un temel iddiası teizmin iddialarının neyi içerip içermediğinin netleştirilmesidir. O, bu bağlamda da şu soruyu gündeme taşımıştır: “Teolojik ifadeleri çevreleyen sayısız nitelermeler acaba sonuç itibarıyla onların binlerce sıfat arasında ölümü / anlamsızlaş[tırıl]ması mı demektir?” Her hangi bir konuda bir iddia ortaya atılınca bu iddianın bazı şeyleri dışarıda bırakması normaldir.³ Eğer iddia ile çelişen gerçekler ortaya çıktıkça nitelermeler ve açıklamalar artıyorsa, o zaman aslında iddianın kendisi sorgulanmaya muhtaçtır. Bu meyanda Flew’un kullandığı örnek Tanrı’nın bizi sevmesi ve kötülük problemidir. “Tanrı bizi sever” dediğimizde bunun neleri dışarıda tuttuğu sorgulanmalıdır. Böyle bir sorgulamada da ilk karşımıza çıkacak olan şey ağrı ve acı çekmek olacaktır. İnananlar, özgür irade savunması gibi değişik açıklamalarla bu olgularla Tanrı’nın varlığı ve sevgisinin bağdaştırılabileceğini ısrarla savunurlar. Flew’un itirazı ise bütün bunlarla uğraşmadan neden doğrudan “Tanrı’nın bizi sevmediğini” itiraf etmediğimizdir. Şüphesiz, inananlara göre hiçbir neden Tanrı’nın bizi sevdiği iddiasının karşısında duramamaktadır, böyle olunca da aslında, Flew’a göre “Tanrı bizi sever” önermesi boş bir iddiaya

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 42-43; Flew, “Apologia,” s. 84.

² London, SCM Press, 1972, s. 96-99. Her ne kadar Flew’un dönüşü üzerine yazdığı makalede Chicago Üniversitesi’nde İlahiyat Profesörü William Schweiker, MacIntyre’ın da benzer bir dönüş yaşadığını söylese de kitaba yazdıkları önsözde editörlerden birinin Hıristiyan değerinin ateist olduğunu belirten ikilinin ifadesinden bunu doğrulamak mümkün görünmemektedir (Schweiker, “The Varieties and Revisions of Atheism,” *Zygon*, vol. 40, no. 2, June 2005, s. 276, dipnot 1; krş.: Flew and MacIntyre, *New Essays*, IX).

³ Bu yaklaşım, klasik kaynaklarımızda geçen tarif tanımını hatırlatmaktadır: “Tarif, efradını cami, ağyarını mani olmalıdır.”

dönüşmektedir. Sonuçta ise “gayet dakik düşünülmüş bir varsayım binlerce ilave niteliklerle milim milim öldürülmektedir.”¹

Flew, makalenin başında aynı iddiayı daha belirgin bir şekilde John Wisdom’ın “Gods”² adlı makalesinden ödünç aldığı iki yolcu ve bahçıvan metaforuyla ortaya koyar. Hikayeye göre, iki kişi bir ormanda yol almaktadır. Birden karşılıklarına çiçekleri, bitkileri ve ağaçlarıyla oldukça bakımlı bahçe gibi bir yer çıkar. Birisi burası mutlaka bir bahçıvan tarafından bu hale getirilmiştir derken, diğeri hayır böyle bir şey yoktur iddiasında bulunur. “O zaman bekleyelim, bahçıvan mutlaka gelecektir, onu görürüz,” derler. Beklerler, gelen olmaz. “Belki de o görünmez bir bahçıvandır,” derler ve etrafı dikenli telle çevirerek tellere elektrik verirler. Koku alıcı köpeklerle devriye gezerler. Bütün tedbirlere rağmen her hangi bir bahçıvanın izine rastlanmaz. Bu iki kişiden mümin/inançlı olanı hala tatmin olmadığı için, “fakat belki de görünmeyen, elektrik akımına duyarsız, kokusu ve sesi olmayan ve sevdiği bahçeyi tımar etmek için gizlice gelen bir bahçıvan vardır,” diye arayışını sürdürür. Bunun üzerine şüpheli olan diğeri buna tepki gösterir ve “fakat senin ilk iddiandan geriye ne kaldı, senin tarif ettiğin gibi bir bahçıvanın, hayali bir bahçıvandan ya da hiç olmayan bir bahçıvandan ne farkı var ki?” diye cevap verir.³ Makalenin sonunda Flew’un bitiriş cümleleri de son derece vurucudur: “Tanrı’nın yokluğunun ya da sevmediğinin kanıtı olarak sizce ne olmak zorunda ya da olmuş olmalı?”⁴

Flew’a bu konuda ilk getirilen tenkit, Viyana Çevresi olarak bilinen mantıksal pozitivistlerin artık modası geçmiş iddialarını yeniden canlandırma ya da onlardan destek almaya çalıştığı şeklindedir. Onların temel iddiası sadece bilimsel yollarla doğrulanabilen bilginin anlamlı olduğu, bunun dışındakilerin ise anlamsız olduğudur. Dini bilgiyi bilimsel

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 43-44; Flew, mantık yanlışları ve düşünmeye adanmış eseri *Thinking About Thinking*’in özellikle üçüncü bölümünde de bu konuyu mantık bilimi açısından irdelemektedir (London: Fontana Press, 1989).

² Wisdom’ın benzer düşüncelerini geliştirdiği bir başka çalışma olarak, bkz.: Wisdom, “The Modes of Thought and the Logic of God,” in John Hick, *The Existence of God* (London: Collier Macmillan Publishers, 1964), s. 275-298.

³ Flew, “Theology and Falsification,” s. 96.

⁴ Flew, “Theology and Falsification,” s. 99.

yollarla doğrulama imkanı olmadığı için o da anlamsız ve dolayısıyla boş, karşılıksız bilgi sınıfına girmektedir. Bu suçlamaya karşı Flew, dini bilginin anlamlılık ya da anlamsızlığı konusunda kendinin hiçbir zaman bütüncül bir teze sahip olmadığını, aksine bu konuda takip ettiği tek bütüncül tezin doğruculuk olduğu cevabını vermiştir. Makaledeki esas niyetinin, mantıksal pozitivistler ve Hıristiyanlık arasında mevcut olan sönük diyalogu canlandırarak inanç ve inançsızlık arasındaki tartışmayı daha faydalı ve açıklayıcı bir çizgiye taşımak olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle o, inananları, özellikle çelişkili veriler konusunda, dini ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya davet etmiştir.¹

Flew'un ortaya attığı itirazlara R M Hare, B Mitchell, I M Crombei R Heimbeck ve E Mascall gibi dönemin düşünürleri cevap vermeye çalıştılar. Fakat tartışma bunlarla sınırlı kalmadı, hatta 2005'lerde bile tartışma hala canlılığını korumaya devam etmektedir.²

Ateizm savunuculuğuna dair Flew'un bir sonraki eseri, *New Essays*'den onbir yıl sonra yayınlanan *God and Philosophy* olmuştur.³ Flew bu kitabında, Tanrı kavramının tutarlılığı, uygulanabilirliği ve meşruluğu etrafında ateizm için güçlü bir argüman geliştirmeye çalışmıştır. 2004'te *Philosophy Now* editörüne gönderdiği mektupta artık "tarihi bir kalıntı" olarak nitelediği *God and Philosophy*'den yaklaşık on yıl sonra da *The Presumption of Atheism*'i (Amerika'da *God, Freedom and Immortality*) yayınlanmıştır. Flew'un bu eserdeki hareket noktası, Tanrı'nın varlığı hakkındaki herhangi bir tartışmanın, ateizmin varsayımını temel alarak, ispat görevinin inananlara düştüğü prensibi üzerinden yürütülmesi gerektiğidir.⁴

Belki bu bağlamda değinilmesi gereken başka çalışmalar ve noktalar olmakla beraber, hedefimiz temelde Flew'un felsefesinin değil onun teizm-ateizm-deizm çizgisinde gelişen ve değişen serüvenini incelemektir. Kendi ifadesiyle, *The Presumption of Atheism*'le zirveye ulaşan ateizm savunusunu⁵

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 44-45; Flew, "Apologia," s. 84-85.

² Richmond Journal of Philosophy, Spring 2005.

³ London: Hutchinson, 1966. Kitabın 1984 ve Flew'un görüş değiştirmesinden sonra yeni bir önsözle 2005'te yeni baskıları yapılmıştır.

⁴ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 52-53.

⁵ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 66.

burada noktalararak onun dikkat çektiği noktalara, muhataplarının cevaplarıyla gelişen diyaloglar sonucu Flew'un nasıl fikir ve saf değiştirdiğine ve bunun doğuracağı muhtemel etkilere değinmek istiyoruz.

3. D(t)eizme Dönüş

Bir filozof olarak Flew, aktif akademik hayatının ilk bölümünde din felsefesi konuları üzerinde yoğunlaşsa da 1960'ların sonuna doğru felsefi eğilimleri onu başka yerlere taşımıştır. Buna rağmen o, din felsefesi konusunda aktif olarak diyaloglara devam etmiş ve bunların sonucunda da 2004'te resmen görüş değiştirdiğini ve artık inandığını söylemiştir.¹ Bu tür karşılaşmaların en çok dinleyici çeken ikisi 1976'da Denton, Texas'ta Thomas Warren'la ve 1998'de Madison, Wisconsin'da William Lane Craig'le yaptığı tartışmalar olmuştur. Warren'la yapılan tartışma daha çok evrim teorisi etrafında şekillenmiştir.² Bir sonraki tartışma daha çok katılımlı genel bir tartışmanın parçası olarak, 1985'te yine Texas'ta (Dallas) yapılmıştır. İnanan grupta A. Plantinga, W. P. Alston, G. Mavrodes ve R. McNery yer alırken, karşıt görüşü Flew'a ilaveten, W. Matson, K. Neilsen ve P. Kurtz temsil etmiştir. Flew, Dallas'taki bu tartışmada T. Mieth ve G. Habermas adlı iki Evangelik profesörle tanışmış ve daha sonraki yıllarda Habermas'la iki ve Mieth ile bir tartışma yapmıştır. 1980'lerde de Ohio'daki Bowling Green Üniversitesi'nde R. Swinburne ile uzunca bir tartışmaya girişmiştir.³ Bunun akabinde de, B. Russell ile F. Copleston arasında Tanrı'nın varlığına dair BBC'de yayınlanan tartışmanın ellinci yılına denk gelen 1998'de Flew, Acar'ın makalesinde de bahsi geçen W. L. Craig'le karşı karşıya gelmiştir. Craig her zamanki gibi evrenin başlangıcının ve ondaki düzenin en iyi şekilde Tanrı'nın varlığı ile ispatlanabileceğini iddia ederken, Flew, evrene dair bilgimizin nihai gerçek olarak görülmesi gereken büyük patlama ile son bulması gerektiğini ileri sürmüştür. Teleolojik iddialara ise Flew, insan dahil, evrendeki en

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 65.

² Flew and Varghese, *There is a God*, s. 67-68.

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 69-72.

karmaşık yaratıkların bile şuursuz fiziksel ve mekanik güçlerin ürünü olduğu şeklinde cevap vermiştir.¹

Flew'un iştirak ettiği halka açık tartışmaların sonuncusu ve konumuz açısından en önemlisi 2004'te New York Üniversitesi'nde düzenlenen bir sempozyum olmuştur. Diğer katılımcılar ise bilim din ilişkisi konusundaki çalışmalarıyla bilinen İsraili bilim adamı G. Schroeder ve İskoç filozof J. Haldane idi. Flew, normalde ateşli bir tartışma bekleyen dinleyicilerin şaşkın bakışları arasında, daha toplantının başında, artık bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini ilan edince toplantı, "modern bilimde evrende daha üst bir Aklın varlığına işaret eder görünen gelişmeler hakkında ortak bir keşfe" dönüşmüştür.²

Şüphesiz toplantının olay adamı olarak Flew her zaman olduğundan daha fazla ilgi odağı haline gelmiş ve kendisine "son zamanlarda hayatın başlangıcı konusundaki çalışmaların yaratıcı bir akla işaret edip etmediği" sorulunca, şu cevabı vermiştir:

"Evet, işaret ettiğini düşünüyorum... Hemen hemen tamamen DNA araştırmaları yüzünden. Öyle sanıyorum ki DNA sonuçlarının yaptığı şey, hayatın ortaya çıkması için gerekli olan düzenlemelerin neredeyse inanılmaz derecede karmaşık olması, bu olağanüstü unsurların bir arada çalışmalarını sağlayacak bir akıl zorunluluğunu göstermiş olmasıdır."³

Bu ifadelerin kendisi için büyük bir yol değişimi olduğunun farkında olan Flew, savunusunu yine "ne olursa olsun delilin götürdüğü yere gitme" Sokratik prensibiyle ifade eder. DNA'ların çalışmasıyla ilgili olarak, özellikle Schroeder'in Maymun Teoremi diye adlandırdığı adım adım reddiye ile, tesadüfün imkansızlığı oldukça dikkatini çekmiştir. Teoreme göre, bir grup maymunun bilgisayar klavyelerine rasgele basmasıyla bir Shakespeare Soneti yazma olasılığı hayatın tesadüfen ortaya çıkma olasılığı gibidir. Bunu denemek üzere British National Council of Arts tarafından altı maymunun kafesine bir bilgisayar yerleştirilir. Bir ay sonra, maymunlar 50 sayfa yazarlar ancak, İngilizcede en kısa kelime bir harften oluşmasına

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 72-73.

² Flew and Varghese, *There is a God*, s. 74.

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 75.

rağmen (*a* ya da *I*) sayfalarda bir kelime bile yoktur. Çünkü tek harflik kelimelerin kelime olabilmesi için sağında ve solunda boşluk bulunması gerekmektedir. Alfabesinde 30 harf bulunduğu göz önüne alınırsa, İngilizce tek harfli bir kelime ortaya çıkarabilme ihtimali 27.000’de birdir. Örneği, önce soneye, daha sonra da evrene uygulayan Schroeder, hayatın tesadüfen ortaya çıkmasının ne kadar uzak bir ihtimal olduğunu göstererek Flew’u tatmin eder.¹

Geldiği noktayı bir “*akıl yolculuğu*” olarak tarif eden Flew, tıpkı bu yolculuğun başlangıç noktası olan “Theology and Falsification” adlı makalesinde zikrettiği *bahçivan* hikayesi gibi, *cep telefonuna* odaklanan bir başka temsili hikaye ile konuyu netleştirmeye çalışmıştır. Hikayeye göre, modern dünya ile bağlantısı olmayan bir kabilenin yaşadığı bir adanın kıyılarına bir cep telefonu vurur. Kabile üyeleri, telefonla oynarken klavyedeki belli sayılara belli şekilde bastıklarında bazı sesler duyduklarını far kederler. İlk akıllarına gelen şey, sesleri makinenin ürettiği sonucu olur. Hatta aynı çıkarımı, kabilenin zeki üyelerinden oluşan bilim adamlarının ürettiği tıpkı kopyada test ettiklerinde sesleri yine duyunca sonucun değişmediğini görürler. Onlara göre sonuç kesindir: “Belli kristaller, metaller ve kimyasalların bileşimi insan sesi gibi görünen sesler üretmektedir ki bu da seslerin bu aletin ayrılmaz bir niteliği olduğu anlamına gelmektedir.”²

Fakat bu konuda farklı düşünceleri olan kabile bilgesi konuya daha farklı bir açı kazandırmak için, bilim adamlarını bir görüşmeye çağırır. Onun vardığı sonuç, aletten gelen seslerin tıpkı kendileri gibi başka insanlardan geldiği ve bu alet vasıtasıyla gizemli bir ağa dahil olarak başka insanlarla iletişime geçtikleridir. Dolayısıyla, sesleri makinenin ürettiği sesler olarak değil de diğer insanların sesi olarak alıp, adanın ötesindeki dünyanın daha geniş bir çözümlenmesine ulaşmaları ihtimali üzerinde durmalarının daha doğru olacağını onlara salık verir. Ancak bilim adamları bilgeye sadece gülerler ve alete zarar verince seslerin kesildiğini; bu nedenle de seslerin belli maddelerin belli şekilde birleşimi sonucu ortaya

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 75-78.

² Flew and Varghese, *There is a God*, s. 85.

çıkacağından farklı bir şey düşündürecek başka bir delil olmadığını ileri sürerler.¹

Flew'un hikaye ile vurgulamak istediği şey, normalde "delillerin kuramlarımızı şekillendirmesi gerekirken, mevcut kuramların elimizdeki delili değerlendirmemizi nasıl kolayca şekillendirdiği" gerçeğidir.² Onun Kant'tan ödünç aldığı deyimle "dogmatik ateizm"³ olarak nitelediği bu yaklaşımla evrenin daha derinlemesine kavranmasına mani olan sığ ve dar bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir yaklaşım, evreni kaba gerçekler bütünü olarak almamız gerektiğini, daha ötesini sormanın anlamsız olduğunu, hayatın kaynağını aşkın bir gerçeğe bağlamak yerine daha imkansız düşünerek maddeden tesadüfler sonucu ortaya çıktığının kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Flew'un eski kampındaki bu dogmatik ateist dostlarına sorusu "daha üstün bir Aklın varlığını en azından düşünmeye bir neden oluşturması için sizce ne olmalı ya da olmuş olmalı?"dır.⁴

Flew'un görüş değiştirmesine neden olup Tanrı'ya işaret eden bilimsel gelişmeler üç noktada toplanmaktadır. Birincisi, tabiatın belli kanunları takip etmesi; ikincisi, insan hayatının belli hedefler ve gayelere göre düzenlenmiş olması; üçüncüsü, bizzat tabiatın kendi varlığıdır.⁵ Bunları üç ayrı soru şeklinde de ifade etmek mümkündür: "Tabiat kanunları nasıl ortaya çıkmıştır?" "Bir olgu olarak hayat nasıl yokluktan var olmuştur?" "Fiziksel evren nasıl ortaya çıkmıştır?"⁶

Bu sorulara verilen cevaplar ışığında geldiği yeri değerlendiren Flew, görüş değiştirmesinin yeni bir olgu ya da argümana bağlı olmadığını, sadece eldeki yeni delilleri değerlendirerek bir Tanrı'nın olabileceği sonucuna eriştiğini belirtmiştir. Aynı bağlamda geldiği yerin kendisi açısından bir paradigma değişimi de olmadığını ısrarla vurgulamaktadır.

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 85-86.

² Aynı konuya benzer bir yaklaşım için bkz.: John Polkinghorne, *Quarks, Chaos and Christianity: Questions to Science and Religion* (London: Triangle, 1994), s. 98-100.

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 86.

⁴ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 86-88.

⁵ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 88-89.

⁶ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 91.

Onun paradigması hala Eflatun'un *Republic'*te Sokrat'tan aktardığı kuraldır: "Nereye olursa olsun, bizi götürdüğü son noktaya kadar argümanı takip etmek zorundayız."¹

İlk bakışta bilimsel gibi görünen soruları bir filozofun nasıl değerlendirebileceği noktasında ise, bilimsel sonuçların *neden, nasıl, niçin* gibi sorularla bağlantılandırılmasının bilimin değil felsefenin işi olduğunu iddia etmektedir. Elbette aynı konularda görüş belirtmenin bir filozof kadar bilim adamının da hakkı olduğunu kabul eden Flew, Einstein'ın bu konudaki bir sözünü de ilave etmekten geri durmaz: "Bilim adamı zayıf bir filozoftur."²

Kaldı ki bilimsel verilerin değerlendirilmesinde olduğu kadar, bu konuda otorite kabul edilen bilim adamlarının yorumlarının değerlendirilmesinde de ciddi farklılıklar olduğu konunun uzmanlarının malumudur. Eldeki verileri dogmatik bir ateizmle yorumlayan düşünürlere karşın, P. Davies, J. D. Barrow, J. Polkinghorne, F. Dyson, R. Penrose ve J. Leslie gibi Tanrı anlayışına imkan tanıyan metafizik yaklaşımlarla değerlendirenler de vardır.³ Ayrıca, Einstein, Darwin⁴ ve Hawking⁵ gibi konu üzerinde yorum yapan bilim adamlarının görüşleri farklı kesimler tarafından farklı yorumlara tabi tutulduğu da bilinen bir gerçektir. İnanmadığını açıkça belirten kimi yazar ve düşünürlere Einstein'ın panteizminden onun ateist olduğu sonucunu çıkarırken, bazıları da aksine onun bir Tanrıya inandığını söyleyebilmektedir.⁶

Nihai itibarıyla Flew, cep telefonu örneğine geri dönerek, bilim adamlarının bilgenin teklifini kabul etmeleri durumunda ne olacağını düşünmeyi denemiştir. Biraz daha derinlemesine incelemeyi denemeden sonra, telefonun gerçekten bir ağa bağlı olduğunu, kendileri dışında başka akıllı

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 89.

² Flew and Varghese, *There is a God*, s.91.

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 106.

⁴ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 106-107.

⁵ Flew and Varghese, *There is a God*, s. XXIII. Bu konuda güzel bir röportaj-yazı olarak bkz: Gregory Benford, "Leaping the Abyss: Stephen Hawking on black holes, unified field theory, and Marilyn Monroe," *Reason*, April 2002.

⁶ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 99-102.

varlıkların olduğunu ve seslerin onlardan geldiğini keşfetmiş olacaklardır. Kendilerinin yalnız olmadığını bilmek onların tüm dünyasını değiştirecektir. Aynı şekilde doğada var olan kanunları keşfetmek bazı bilim adamları, filozoflar ve başkalarını sonsuz bir Akl'ın varlığı sonucunu kabule götürmüştür. Hatta bazılarının iletişim kurduğunu söylediği bu Akıl'la henüz kendisi bir irtibat kuramamıştır.¹ Zira Flew'un inandığı Tanrı hala saf aklın vasıtasıyla varlığı ve sıfatları keşfedilebilen Aristo'nun Tanrı'sıdır, vahyedilmiş herhangi bir dinin Tanrı'sı değildir. Klasik ifadeyle, Flew bir deisttir,² teist değildir; evreni tasarlayan ve yaratan bir Tanrı vardır ama bu dinlerde tarif edilip inanılan Tanrı ile özdeş değildir. Kısacası bu, felsefenin Tanrı'sıdır, dinin Tanrı'sı değildir, çünkü Flew'un Tanrı'yı keşfi akıl vasıtasıyla olmuştur, inançla değil.³

Her ne kadar Flew'un görüş değiştirmesi çoğu inanan tarafından sevinçle karşılanırsa da Flew'un varlığını kabul ettiği Tanrı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tek tanrıcı dinlerin Tanrı'sı olmadığı için bazıları tarafından da şüpheyle, hatta ateistler tarafından da sevinçle karşılanmaktadır.⁴ Bu nedenle, örneğin, vahyin olasılığını kabul etmeyen Flew'un ölümden sonra hayatın imkanını da kabul etmemesi⁵ inananlarda hayal kırıklığına yol açmaktadır.⁶ Yine de onlar, akıl yolculuğunun henüz sona ermediğini düşünerek belki bir gün Flew'un de ilahi hitabı duyabileceği umidini beslemektedirler.⁷ Kitabın sonuna eklenen Hıristiyan teolojisi merkezli bir karşılaşma⁸ ve daha başka yerlerde yayınlanan

¹ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 93,157-158.

² Benjamin Wiker, "Exclusive Flew Interview," http://www.tothesource.org/10_30_2007/10_30_2007.html (20.08.2008).

³ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 92-93.

⁴ Akyol, "Anthony Flew ve Ateist Okurun Süregiden Yanılgıları," www.mustafaakyol.org.

⁵ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 2; Antony Flew and Gary Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism," *Philosophia Christi*, vol. 6, no. 2, s. 205.

⁶ David Roach, "Atheist's turn toward God was a 4-year process, friend says" <http://www.bpnews.net/bpnews.asp?ID=19780>, 22 December 2004 (22.06.2008).

⁷ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 158.

⁸ Flew and Varghese, *There is a God*, s. 185-213.

röportajlardaki¹ sorular ve ifadeler böylesi bir beklentinin göstergesi olarak alınabilir.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Amerika kaynaklı Barna Group adlı araştırma şirketinin tespitine göre, insan 13 yaşlarında neye inanırsa, o inanç üzerine ölürmüş.² Ateizmin Batı'da yeniden canlandırılmaya çalışıldığı son yıllarda,³ Flew çapında bir filozofun çocukluk yıllarındaki inancına, bir anlamda baba ocağına dönmesi ateist kamp açısından ciddi bir zemin kaybı gibi görülerek onun "dönüşü(mü)nün" gerçek olup olmadığı gündeme getirilmiştir. Kimileri onun yaşlandığı için ne söylediğinden haberdar olmadığını iddia ederken,⁴ kimileri de görüş değiştirdikten sonra Varghese'le beraber yazdığı kitapta aslında onun katkısının pek olmadığını, onun ifadeleriymiş gibi gösterilerek isminin kullanıldığını ileri sürmüştür. Bunu test etmek için Flew'un evine giden M. Oppenheimer, kitaptan bazı paragraflar ve detaylar sorarak Flew'ü denemiş ve başarısız cevapları görünce endişelerini dile getiren uzunca bir makaleyi 4 Kasım 2007'de *New York Times*'ta yayınlamıştır.⁵

Her şeyden önce kitap yayınlandığında Flew'un 84 yaşında emekli bir akademisyen olduğu hatırdta tutulmalıdır. Kendisi de bizzat artık

¹ Örneğin bkz: Flew and Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism," s. 197-211. Flew'un konuşmada İslam konusunda verdiği cevaplarda muhtemelen sınırlı okumalarından dolayı ne kadar ön yargılı davrandığı şaşırtıcıdır (s. 206, 208, 211).

² Flew and Varghese, *There is a God*, s. 11.

³ Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris, Hitchens ve Stenger gibi bilim adamlarının hem açıkça konuşup, hem de çeşitli ilanlarla inanmamanın da normal olduğunu yayma çabaları akla geliyor (Bkz.: Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, (London: Rider, 2004)).

⁴ Martin Beckford, "Richard Dawkins branded 'secularist bigot' by veteran philosopher," <http://www.telegraph.co.uk/core/Content/displayPrintable.jhtml;jsessionid=KW20CWAWU5G2FQFIQMFSFFWAVCBQ0IV0?xml=/earth/2008/08/01/scidawkin101.xml&site=30&page=0> (31.10.2008)

⁵ Mark Oppenheimer, "The Turning of an Atheist," *The New York Times*, 4 November, 2007. Ayrıca yine *NYT*'de yayınlanan sert bir eleştiri olarak, bkz.: Anthony Gottlieb, "I'm a Believer," *The New York Times*, 23 December, 2007.

hafızasının oldukça zayıfladığını zaten ifade etmiştir. Bu nedenle bazı şeyleri hatırlamaması gayet doğaldır. Bütün bu gerçekler yine de onun isminin kullanılmayacağı anlamına gelmez.¹ Nitekim böyle bir ihtimal C. Hitchens ve R. Dawkins gibi inanmayan çoğu kimse tarafından rahatlıkla kabul edilebilecektir.² Fakat Flew'un de ısrarla vurguladığı gibi o hala Sokratik prensiplere sadık kalarak inanmadığı hiçbir kelimenin altına imza atmayacaktır. Veleve ki yaşlılığın etkisiyle bazı şeyleri kabul ettirmiş olsalar bile, bu onun fikir değiştirdiği gerçeğine gölge düşürmeyecektir. Nitekim hala ne monoteist dinlerin Tanrı'sını ne de ölümden sonraki hayatı kabul etmektedir.³

Ünlü İngiliz astrofizikçi Stephen W. Hawking, başyapıtlarından biri olan *A Brief History of Time* adlı kitabının sonuç bölümünde bilim-felsefe ilişkisine dair önemli bir gözlemlerde bulunarak şöyle bir tespit yapar:

“Şimdiye dek, çoğu bilim adamının evrenin *nasıllığını* tanımlayan yeni teorilerle meşgul olmaktan *niçin* sorusunu sormaya vakitleri olmamıştır. Öte yandan, esas işleri *niçin* sorusunu sormak olan felsefeciler de, bilimsel teorilerin gelişimini takip etmeye muktedir

¹ Flew'un dönüşü ile oluşan havadan, basın etkisini de kullanarak azami derecede faydalanmak isteyen Amerikalı Evanjelik gruplar, onun görüş değiştirdikten sonra Varghese'le birlikte yazdığı kitabı *There is a God*'ın dış kapağı, adının belirlenmesi, bölümlerin yerleştirilmesi ve sunumuna kadar titiz bir dizayn gerçekleştirmişler. Kitabın dış kapağına fikir değiştirmeyi temsilen, i) Flew'un siyah-beyaz flu bir vesikalık resmini büyütülerek ters yerleştirmişler; ayrıca, ii) ismini de önce *There is No God* gibi yazıp, sonra ~~No~~ kelimesinin üzeri elle karalanıp *A* yazılmış halde basmışlardır. Oldukça kısa tutulup, anlaşılır bir dille çok fazla felsefi ve bilimsel içeriğe boğulmadan yazılan bölümler de kullanıcı odaklı, okuması kolay, sarı kağıda basılmıştır.

² Beckford, “Richard Dawkins branded 'secularist bigot' by veteran philosopher,” <http://www.telegraph.co.uk/core/Content/displayPrintable.jhtml;jsessionid=KW20CWAWU5G2FQFIQMFSFFWAVCBQ0IV0?xml=/earth/2008/08/01/scidawkin101.xml&site=30&page=0> (31.10.2008).

³ Bilim adamları yaşlandıkça bu tür değişimler ve karşı suçlamalar akademik camiada rastlanan şeylerdir. Artık inandığına dair benzer bir dedikodu 95 yaşındayken Russell hakkında çıkarılınca, o da buna cevap vererek 16 yaşında dinin her formunun zararlı ve yanlış olduğu konusunda eriştiği düşüncesinin değişmediğini ifade etme gereğini hissetmiştir. Gerçi yazar, bu genel negatif düşüncenin Russell'in çalışmalarındaki dine farklı yaklaşımı yansıtmadığını makalesinde ortaya koymaya çalışmıştır (Larry Harwood, “Russell's Reticence With Religion,” *russell: the Journal of the Bertrand Russell Archives*, n.s. 17, Summer 1997, s. 27).

olamamışlardır. XIX yüzyılda, felsefeciler, bilim dahil bütün insan bilgisini kendi alanları kabul ederek, 'Evrenin bir başlangıcı var mıydı?' gibi soruları da tartışmışlardır. Fakat XIX. ve XX. yüzyıllarda bilim, birkaç uzman dışında hem felsefeciler hem de diğer herkes için çok fazla teknik ve matematiksel bir hal almıştır. Felsefeciler araştırma alanlarını öylesine daralttılar ki bu yüzyılın en meşhur filozofu Wittgenstein, 'felsefeye kalan tek mesele dil çözümleridir,' demiştir. Aristo ve Kant'tan beri devam eden büyük felsefi gelenekten ne büyük bir düşüş."¹

Hawking, yukarıdaki düşüncesini uygularcasına bir sonraki paragrafta evrendeki her şeyi açıklayabilecek, zamanla hem profesyonel hem de sıradan insanların anlayabileceği genel bir teorinin keşfinden bahseder. Bu teori sayesinde filozoflar, bilim adamları ve sıradan insanlar *insanlar ve evrenin neden var olduğu sorununu* beraberce tartışabileceklerdir. Buna bulunabilecek bir "cevap, insan aklının nihai zaferi olacaktır, zira o zaman Tanrı'nın aklına erişmiş olacağız," yorumuyla kitabı bitirir.²

Hawking'in kitabı, *The New York Times*'in çok satanlar listesinde 53 ve Şubat 1993 itibarıyla *The Sunday Times*'inde de 205 hafta kalmış ve İngilizce dışında 33 dile tercüme edilerek,³ belki de o zamana kadar hiçbir popüler bilim kitabının erişemediği satış rakamlarına ulaşarak rekor kırmıştır.⁴ Kitabın bu başarısına,⁵ onu takiben yazdığı *Black Holes and Baby Universes* adlı çalışmasında değinen Hawking şöyle bir gözlemde bulunur: Kitabın basımı aşamasında metni yeniden gözden geçirirken, "Tanrı'nın aklı"yla ilgili bu son cümleyi neredeyse çıkarmak üzereydim. Eğer öyle yapsaydım, satışlar yarı yarıya azalırdı."⁶

¹ Steven W. Hawking, *A Brief History of Time* (London: Guild Publishing, 1993), s. 174-75; vurgular Hawking'e aittir.

² Hawking, *A Brief History of Time*, s. 175.

³ Stephen Hawking, *Black Holes and Baby Universes* (London: Bantam Press, 1993), s. 29.

⁴ Milyonları bulan kitap satışları genellikle Jeffrey Archer ve Stephen King gibi çok satan romancıların satışlarıyla kıyaslanır (Michel White and John Gribbin, *Stephen Hawking: A Life in Science* (London: Penguin Books, 1992), s. VII).

⁵ Bu konuda daha çok bilgi için bkz.: White and Gribbin, *Stephen Hawking*, s. 220-251.

⁶ Hawking, *Black Holes*, s. 33. Yayıncıların pazarlama kaygısı, popüler bilim kitaplarında her zaman öne çıkan bir endişe olduğu için, özellikle astrofizik türünde bir kitapta yakalanan bu

Açıktır ki, Hawking'in o son cümlede yaptığı temel itibariyle dini-felsefi bir yorumdur. Klasik filozofların sıklıkla yaptığı felsefi eylemin bu temel edimini, XIX. yüzyıldan itibaren bilimin teknik ve matematiksel gelişimini takipten aciz kalan filozofların yapamadığından şikayetçi olan Hawking, bu cümle ile sanki onlara bir yol göstermek istemiş gibidir. Bu tür yorumları yapmanın filozofların hakkı olduğunu ısrarla savunan Flew de görüş değiştirmeden önce Hawking'in bu çıkarımını tenkit eden kısa bir cevap yazmıştır.¹ İlgili makalede Flew, Hawking'in delil olmadan Tanrı ile ilgili çıkarım yaptığını, halbuki böylesi bir durumda en iyi ihtimalle ya agnostik olması gerektiğini ya da Tanrı'yı açıklanamayan ilk neden olarak almak yerine alemi açıklanamayan gerçekler bütünü olarak görmesi gerektiğini vurgulamıştır.²

Flew, o zaman Hawking'ing yaptığı çıkarımı delilsiz olduğu için tenkit ederken, şimdi kendisi DNA'nın keşfi ışığında ortaya çıkan özellikle akıllı tasarıma dair yeni deliller ışığında Hawking'ing yorumuna destek vererek, artık görüş değiştirmiştir. Elbette metafizik konular nihai itibarıyla çoğunlukla teorik olduğu için kesin bir şekilde çözmek mümkün değildir.³ Hatta daha da dikkat çekici olanı, bu kadar büyük başarısına rağmen Hawking'in neden hala Nobel Fizik ödülü alamadığıdır. Muhtemel cevap ise, onun çalışmaları her ne kadar matematiksel olarak ispatlansa da sonuç olarak teorik olması, Nobel ödülünün ise uygulamalı çalışmalara verildiği şeklindedir. Bu yaklaşım, 1992'te Hawking'in biyografisini yazan White ve Gribbin tarafından ileri sürülmüşken,⁴ aradan geçen 17 yıla rağmen hala aynı şeyin geçerli olduğunu internette yapılacak kısa bir araştırma göstermektedir. Öyle görünüyor ki, teorik bilgiye dayalı yorumlar konusundaki tartışmalar sadece metafizik alanla sınırlı değil fizik alana da taşmaktadır. Bu nedenle yapılan yorumlara birileri mutlaka hep itiraz edecektir. İtirazlara rağmen, felsefe ve din yetiştirdiği kadarıyla bu tür

başarının önemi açıktır. Hawking, *A Brief History of Time*'in "Teşekkür Faslı"nda da kendisinin bu konuda uyarıldığından bahsederek ekleyeceği her formülün satışları yarılacağını ifade etmektedir (Hawking, *A Brief History of Time*, s. VI).

¹ Flew, "Stephen Hawking and the Mind of God," s. 55-60.

² Flew, "Stephen Hawking and the Mind of God," s. 56, 57, 58, 59.

³ Bkz.: David O'Connor, "On Failing to Resolve Theism-Versus-Atheism Empirically," *Religious Studies*, 26, s. 91-103.

⁴ White and Gribbin, *Stephen Hawking*, s. 188.

yorumları yapmaya devam etmelidir, kapı açık tutulmalıdır. Yoksa kapılar kapatıldığında, Flew'un Alman Protestan İlahiyatçı K. Barth'dan naklettiği "İnanç, inançsızlıkla tartışamaz; ona ancak öğüt verir!" sözüyle temsil edilen, kişinin bulunduğu kampa göre bir tür "dini, bilimsel, felsefi ırkçılık veya faşizm" ortaya çıkar ki bu da kimsenin faydasına değildir.¹ Einstein'ın din-bilim- ilişkisi konusunda söylediği "Dinsiz bilim topal; bilimsiz din kördür,"² vecizesinden esinlenen B. Polka'nın haklı olarak ifade ettiği gibi, "Tanrısız felsefe boş; felsefesiz Tanrı kördür."³

Hawking'ing bilim-felsefe ilişkisine dair söyledikleri, elbette bilim-din ilişkileri için de geçerlidir. Nitekim, Flew, Dawkins'e verdiği cevapta bunu ısrarla vurgulamaktadır ve "Siz, bilim adamı olarak vakıanın tespitini yapmakta bizden iyi olabilirsiniz, hatta olmalısınız, zira sizin işiniz bu; ama bu bilginin nasıl yorumlanacağı siz bilim adamlarının değil, biz felsefecilerin işidir ve biz bunu sizden daha iyi yaptığımızı iddia edebiliriz. Çünkü siz bilim adamı eğitiminizle felsefi yorumları yapacak bir donanıma sahip değilsiniz, bu konuda ciddi yanılgılara düşebilirsiniz, bırakın bunu biz yapalım," demektedir.⁴ Eğer, Hawking'in belirttiği hata giderilmek ve büyük felsefi gelenek yeniden inşa etmek arzulanıyorsa, Flew'un gösterdiği yolda ilerleyerek devam edilecekse, Acar'ın vurguladığının aksine felsefeciler bilimsel verileri yorumlamaktan uzak durmamalıdır. Bu meyanda hata yapma ihtimali elbette vardır; bunu düzeltmenin yolu da bilimsel yorumlardan tamamen uzak kalmakta değil, onların içinde olmaktan geçmektedir.

Flew'un, "Theology and Falsification"la başlayıp, *God and Philosophy* ve *The Presumption of Atheism*'le zirveye ulaşan monoteist Tanrı anlayışına karşı geliştirdiği tenkitlerin çoğuna henüz tam cevap verilememiştir. Zaten tam da bu nedenle o, bütün beklentilere rağmen kendisinin bir deist olduğunu, teist olmadığını söylemektedir.⁵ Onun fikir değiştirmesine esas

¹ Flew, *God and Philosophy*, s. 9.

² Charles P. Henderson, JR., *God and Science: The Death and Rebirth of Theism* (Atlanta: John Knox Press, 1986), s. 17.

³ Brayton Polka, "Philosophy without God? God without Philosophy?: Critical Reflections on Antony Flew's *God and Philosophy*," *The European Legacy*, vol. 11, no. 1, 2006, s. 45.

⁴ Flew and Varghese, *There is a God*, s.91.

⁵ Gerçi, *There is a God*'in sonuna yapılan eklerde Flew'a Hıristiyan ilahiyatının başta teslis

teşkil eden şey, bilim felsefesine dair hem kendisinin hem de başkalarının yaptığı değerlendirmelerdir. Aksi takdirde, din-bilim ilişkisinde temkinli davranılmı derken alanı tamamen boş bırakmak, ne dinin ne de felsefenin yararınadır. Böylesi bir yaklaşım, Flew'un de cep telefonu örneğinde vurguladığı gibi bilimin kısırlaşmasını doğururken,¹ dini de "boşluklar Tanrısı" çıkmazına sürükleyecek ve uzun vadede Tanrı'nın alanını iyice daraltarak onun bir yanılığ olduğu zannının güçlenmesine yol açacaktır.

Din, bilim ve felsefe alanında Hawking'in işaret ettiği canlı ilişkinin sürdürülebilmesi için risk almayı göze alarak bilimsel veriler hakkında dini-felsefi yorumlar yapılmalı; felsefenin asli rolü olan "ilimlerin anası" yaklaşımından uzaklaşılmalıdır. Böylesi bütüncül bir yaklaşım, yanılma ihtimalini beraberinde bulundurmakla beraber yeni açılımları da içinde barındırmaktadır. Din ve felsefe yüz yıllar önce bilime kaptırdıkları oyun sırasını yeniden elde edip oyuna dahil olacaklarsa, metafizik cüret göstererek risk almakla yükümlüdürler. Flew'un görüş değiştirmesi bu açıdan büyük önem taşımaktadır. O, bu riski alarak tartışmalı da olsa bazı yorumlar yapmış ve yeni ufukların açılmasına neden olmuştur.

olmak üzere belli başlı akidelerinin makulluğu ifade ettirilmeye çalışılsa da o hala ısrarla deist olduğunu söylemektedir (Bkz.: Flew and Varghese, *There is a God*, s. 161-213).

¹ 1927'de Brüksel'de toplanan dünyanın önde gelen fizikçileri, gün boyu süren toplantının ardından sözü Einstein'ın Tanrı ile ilgili konuşmalarına getirerek, onun çapında bir fizikçinin böyle konuşmalar yapmasını anlamadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda ilk söz alan daha sonra 1933'te Nobel Fizik ödülü alan İngiliz fizikçi P. Dirac, açık bir "bilimsel ateizm" ortaya koyarak, bilimsel delilden yoksun olmasına rağmen bilim adına "Tanrı"yı kurban etmiştir. Ona cevap ise, yine 1945'te aynı ödülü alacak olan W. Pauli'den gelmiştir: "Anlaşılan o ki, dostumuz Dirac da bir dine sahiptir ve onun temel kuralı ise: *Tanrı yoktur ve Dirac O'nun peygamberidir,*" ironisiyle ortaya konmuştur (Henderson, *God and Science*, s. 15).

KÖTÜLÜK PROBLEMİ: GAZALİ-SWINBURNE MUKAYESESİ

*Yaşar TÜRK BEN**

Özet

Kötülük problemi teist sistemler için en önemli problemlerden biridir. Bu makalede Gazali ve Richard Swinburne'ün doğal ve ahlaki kötülüklere dair değerlendirmelerini ele almaya çalışacağız. Gazali'ye göre, Tanrı'nın insanlar için uygun gördüğü her şey iyidir, onda bir yanlışlık yoktur. Meydana gelen olaylar mükemmeldir ve mümkün olanın en iyisidir. Bununla Gazali, kudret sahibi Tanrı'nın en iyi dünyayı yarattığını değil, dünyadaki bütün işleyiş göz önüne alındığında onun mümkün olan en iyiyi yarattığını iddia etmektedir. Richard Swinburne, sonsuz bilgi, kudret ve merhamet sahibi Tanrı'nın kötülüğe niçin izin verdiğini açıklamaya çalışıyor. O bunu daha çok özgür irade ile açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, kötülük, Swinburne, Gazali.

Abstract

The problem of evil is one of the most important problem for theist systems. This paper briefly tries to deal with the analyses and evaluations of al-Ghazali and Richard Swinburne about natural and moral evils. According to al-Ghazali, everything which God apportions to man is pure right, with no wrong in it. They are the most perfect and the best possible [decisions] and there is no way to act better and more adequately. al-Ghazali does not argue that our world is the best world God was able to create, but simply that the omnipotence of God has established for this universe the most perfect possible rules of functioning, even if He would have been able to produce infinitely different worlds. Richard Swinburne attempts to explain how evil can exist in a world created by an omniscient, omnipotent, omnibenevolent Being, namely God. Swinburne uses the

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Öğretim Üyesi, yasarturkben@hotmail.com

free-will defense and argues that God provides us with a choice of doing good and of evil.

Keywords: God, evil, Swinburne, Ghazali.

Felsefenin ve özellikle de din felsefesinin en önemli metafizik problemlerinden birisi hiç şüphesiz Tanrı-âlem münasebetidir. Tanrı-âlem münasebetinde, Tanrı'nın varlığını ve birliğini, aşkını, kâinatı yaratıp yönettiği, ilahî kaynaklı bir dini, vahyi, buna bağlı olarak peygamberi, ruhu, ruhun ölümsüzlüğünü ve ruhların öbür âlemde hesaba çekileceğini ilke olarak kabul eden felsefe sistemine teizm adı verilmektedir.¹ Teizmde Tanrı-âlem ilişkisi son derece canlıdır. Bu düşünce sisteminde, Tanrı, bir taraftan çeşitli isim ve sıfatları aracılığı ile devamlı âlemi ve âlemdekileri yaratan, varlığı nizam ve düzene koyan bir Kişi'dir (Zât). Teizmin öngördüğü Tanrı, yaratmış olduğu bu âlemi sürekli ayakta tutmaktadır ve aynı şekilde teizm, Tanrı'nın yarattığı bu âlemde cari olan düzeni dilediği zaman değiştirebilir. Tanrı bu sistemde devamlı aktif ve etkindir; âlem ise etkilenen ve pasif durumdadır. Tanrı'nın ne işi bitmiştir, ne de âlem son kemaline ermiştir. Tanrı ile âlem arasındaki ilişki kesintisiz devam etmektedir.²

Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında üzerinde çokça tartışmanın yapıldığı konuların başında kötülük meselesi gelmektedir. Tanrı'nın varlığı ve iyiliği ile dünyada kötülüğün bulunması arasında nasıl bir ilişki görülebileceği konusu, felsefi ve dini düşüncenin en evrensel ve en çetin problemlerinden biridir.

Teizm Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu, vahyi desteklemek ve insanlara iyilik yapmak amacıyla zaman zaman tarihe ve tabiata müdahale ettiğini/edebileceğini iddia etmektedir. Başka bir ifade klasik teizm, mucizelerin meydana gelmesini Tanrı'nın mutlak gücüne olduğu kadar, O'nun adaleti ve mutlak hayır sahibi olmasına da bağlı görmektedir. İşte bu durum kötülük problemiyle bağlantılı ciddi sorunlar doğurmaktadır.

¹ Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 1.

² Bkz. Erdem, *Tanrı-Âlem Münasebeti*, ss. 1-2.

Teizmin mucize anlayışına bu bağlamda bazı itirazlar yapılmıştır: Mucizeler, ister ilahî gerçekleri açıklamak amacı taşısın, ister kimi insanlara pratik yararlar sağlasın, Tanrı'nın adil olduğu prensibiyle bağdaşmaz ve ahlakî değillerdir. Çünkü vuku bulduğu söylenen mucize, eğer vahyi doğrulama fonksiyonunu yerine getiriyorsa bu doğrulamadan neden sadece bir vahiy sisteminin yararlandığı ya da sadece belli sayıda kişi bu kanıta doğrudan tanık olurken, diğer insanların neden bu "sağlam" kanıta gözleriyle şahit olmaktan mahrum bırakıldığı, her zaman sorgulanabilir. Şayet mucize misal olarak, ölümcül bir hastalıktan kurtulma şeklinde olduğu gibi yarar sağlayan türden bir olaysa o zaman şu soru gündeme gelmektedir. Aynı hastalıktan muzdarip diğer kişiler niçin böyle bir ölümün pençesinden kurtarılmıyor?¹ Keith Parson ironik bir ifadeyle bu durumu şu şekilde belirtmektedir: "Merhamet sahibi Tanrı'nın Eski Ahit'te Yahudileri birçok sıkıntılardan kurtardığı anlatılmaktadır. Oysa yakın zamanda Yahudiler o zaman çektiklerinden belki daha fazla sıkıntıyı soykırımla Almanlardan çekmelerine rağmen Yahve onlara niçin yardıma gelmedi."² Mademki Tanrı mucizeler ve benzeri yollarla dünyaya müdahale edebilmektedir, o halde, var olan kötülöklere neden engel olmamaktadır?

Şüphesiz bunlar ciddi sorulardır ve teist filozoflar bu konu üzerinde hatırı sayılır değerlendirmeler yapagelmışlerdir. Biz bu çalışmada klasik dönem İslam düşüncesinin seçkin simalarından Gazali ile Katolik Hıristiyan düşüncesinin çağdaş temsilcisi Richard Swinburne'ün konu ile ilgili düşüncelerini irdelemeye çalışacağız. Gazali'nin kötölük olgusunu inkâr ettiği genel kabul görmektedir. Ancak o, özgür irade ve imtihanın bulunduğu bu dünyada "kötölük olarak görülen olgu ve olayların kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır." Onun bu düşünceleri evrende kötölüğün bulunduğunu kabul eden çağdaş düşünür Swinburne ile benzerlik göstermektedir.

¹ Aydın Işık, *Bir Felsefe Problemi Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara, 2006, ss. 250-51.

² Keith Parson, "Confirming the Occurrence of Apparent Miracles," http://www.infidels.org/library/modern/keith_parsons/thesis/chap2.html , (27.03.2009).

Gazali'nin Kötülük Meselesine Bakışı

Gazali, yukarıda teizme yöneltilen eleştirilerin bir benzerini kendisi şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah'ın merhametli (rahim) ve merhametlilerin en merhametlisi olmasının anlamı nedir? Hiçbir merhametli kimse yoktur ki, belaya uğrayan, acı çeken, işkence gören ve hasta olan birini görüp de ondan gücü yettiği takdirde bunları gidermekte acele etmesin, şu hâlde, Allah her talihsizliği giderebilir, tüm yoksulluğu ve acıyı tersine çevirebilir, her türlü hastalığı, sıkıntıları ve afetleri yok edebilir. Ne var ki, dünya hastalık, sıkıntı ve felaketlerle dolup taşmaktadır. O, bunların hepsini ortadan kaldırmaya güç yetirmeye beraber, kullarını bela ve felaketlerle mücadeleye terk eder.”¹

Gazali buna benzer yakınmaların büyük ölçüde Tanrı'nın merhamet sıfatının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Gazali, hasen, kabih ve abes kavramlarını açıklayarak konuya giriş yapmaktadır. Ona göre hasen, maksada uygun olan fiil, kabih, maksada uygun olmayan, abes ise her ikisi ile ilgisi olmayan fiildir.² Düşünürümüze göre insanlar genelde kendi çıkarları için uygun olan durumları iyi, kendi çıkarlarına uygun olmayanları kötü görme eğilimindedirler. Buna karşın Tanrı'nın merhameti bütün varlığadır.³ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Gazali kötülüğü izafi bir durum olarak görmektedir. İnsanın kendisi için kötü olarak gördüğü bir durum başkası için veya başka bir varlık için son derece iyi olabilir. Dolayısıyla “Tanrı, neden kötülüğe müdahale etmemektedir?” şeklindeki bir soru Gazali'ye göre anlamsızdır. Çünkü bizim kötü olarak algıladığımız şey, aslında bir iyilik olabilir. Bu probleme imkân açısından bakıldığında ise mucizeler yolu ile kötülüğün önlenmesi Tanrı'nın gücü dâhilindedir. Buna karşın Tanrı eğer kötülöklere, mucizeler yolu ile müdahale etmiyorsa, bunun nedeni ilahî hikmetin tezahürünü insanların

¹ Gazali, *el-Maksadü'l esna fi şerhi esmaillahi'l-hüsna*, çev. M. Ferşat, Ferşat Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2005, s. 67.

² Bkz. Gazali, *el-İktisad fi'l itikad*, haz. İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1962, ss. 184-185.

³ Bkz. Gazali, *el-Maksad*, s. 67.

anlayamamasıdır.¹ Gazali, insanların kendileri için iyi gördüğü sağlığın bazen bela olabileceğini, zenginliğin de kendilerine felaket getirebileceğini vurgulayarak, dünya nimetlerinin iyi ya da kötü olmalarının izafiliğine dikkat çekmektedir.²

Gazali insanlara kötü gibi görünen olayların izafi olduğunu açıklamak üzere kan alma olayını örnek olarak verir: Hasta olan bir çocuktan tedavi gereği kan alınması gerekmektedir. Çocuğun babası bu ameliyatın çocuğun sağlığı için gerekli olduğunu düşünür ve bu ameliyatın yapılmasına izin verir. Annesi ise duygusal davranarak çocuğun ameliyat esnasında katlanacağı ıstırapı düşünür ve bu ameliyata karşı çıkar. İlk bakışta çocuğun acı çekmesine izin veren baba merhametsiz, çocuğa acıyan, acı çekmesine gönlü razı olmayan anne ise merhametli görünebilir. Ancak Gazali'ye göre her akıl sahibi bilir ki, burada babanın kararı anneden daha isabetlidir ve babanın kararı aynı zamanda çocuğuna olan merhametinin göstergesidir. Çünkü baba çocuğun kan alma yoluyla tedavi olmasını ve böylelikle sürekli olarak çekeceği sıkıntıdan onu kurtarmak istemektedir.³ Buradan sözü Tanrı'nın fiillerine getiren Gazali, Tanrı'nın, hikmetsiz hiç bir şeyi yaratmadığını⁴, ve O'nun her işinde hikmet ve rahmet bulunduğunu vurgulamaktadır.⁵

Meydana gelen bazı tabii hadiselerle ilgili olarak yapılabilecek itirazları Gazali şu şekilde dile getirmektedir:

“Denirse ki bu dünya, yıldırımlar, depremler, tufanlar, yırtıcı hayvanlar, öfke ve şehvet gibi insana özgü birçok kötülük türleri ile doludur. Bütün bunlarda Tanrı'nın bir takdiri var mı? Şayet bunlar takdir edilmemiş kötülükler ise bu âlemde O'nun gücü ve iradesi dışında bir şeyler oluyor. Şayet bu kötülükler takdir edilmiş ise kendisi

¹ Bkz. Gazali, *İhya' u ulumi'd- din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, tarihsiz, IV/235.

² Bkz. Gazali, *İhya*, IV/233. Gazali şu âyeti buna delil olarak getirmektedir. Eğer Allah, bütün kullarına bol bol rızık verseydi, yerde muhakkak taşkınlık eder, azarlardı. Şura, 42/27.

³ Gazali, *el-Maksad*, s. 67.

⁴ Gazali, *İhya*, IV/234.

⁵ Gazali, *İhya*, IV/509.

tamamen iyi olan ve kendisinden iyilikten başka hiçbir şey sâdır olmayan Tanrı'dan bunlar nasıl meydana gelmiştir?"¹

Gazali, bu soruyu filozofların görüşlerini naklettiği *Makâsıd* adlı eserinde sormaktadır. Gazali'nin diğer eserlerindeki düşünceleri ele alındığında ve *Tehâfüt'te* de filozofların kötülük probleminde dair düşüncelerinin eleştirilmediği göz önüne alınınca, onun, filozofların bu düşüncelerine büyük ölçüde hak verdiği anlaşılmaktadır.

Gazali yukarıda felaket olarak adlandırılan birçok hadisenin aslında içinde birçok hayrı barındırdığı kanaatindedir. O bunu ateş örneğine benzetir. Ona göre ateşte muazzam bir denge vardır. Zira ateş yaratılmasaydı, evrenin düzeni bozulurdu ve onun bozulmasıyla kötülük büyürdü. Ateş yaratılıp sebeplerin tümü bir araya geldiğinde ateş, kaçınılmaz olarak fakirin elbisesini de yakar.² Gazali'ye göre yağmur da böyledir, yaratılmasaydı ziraat yok olur ve evren harap olurdu. Yaratılıp yağdığına, kimsesi olmayan ihtiyar bir kadının evini de ıslatacaktır. Düşünürümüze göre, yağarken seçim yapan, tarlaların su ihtiyacını gideren, ama ihtiyar kadının evini ıslatmayan bir yağmurun yaratılması beklenemez.³

Gazali'ye göre hayırdan istifade etmek, evrenin iyiliği için yağmurun yaratılması ve kendisinden kaynaklanan kötülüğün önemsenmemesi, buna ilaveten yağmurun bir gereklilik olarak görülmesi ile, onun yaratılmaması arasındadır. Gazali'ye göre, durum bu şekilde kabul edildiğinde hayrın, kötülüğü içinde barındırsa da bu tür şeylerin yaratılmasının iyi olduğu kesinlikle bilinmiş olur. Düşünürümüze göre yıldızlar, ateş, su, şehvet ve öfkenin yaratılması da bu türdendir.⁴

Gazali, bütün varlıkların neden iyi olmadığı şeklinde bir soru sorulabileceğini ancak bu sorunun yerinde bir soru olmadığını iddia eder. Çünkü zaten böyle varlıklar vardır, bunlar meleklerdir. Geriye iyiliği

¹ Gazali, *Makâsıdu'l-felasife*, nşr., Muhammet Ali Beydun, thk., Ahmet Ferit el-Mezidi, Daru'l kutubi'l ilmiye, Beyrut, 2003, s. 161.

² Gazali, *Makâsıd*, s. 162.

³ Gazali, *Makâsıd*, s. 162.

⁴ Gazali, *Makâsıd*, s. 163.

kötülüğünden fazla olanlar kalmaktadır. Gazali'ye göre bunların yaratılmaları da içinde birçok iyiliği barındırmaktadır.¹

Gazali'nin öne sürdüğü bir argüman da iyiliğin her zaman çoğunlukta olduğu düşüncesidir. Ona göre, bizim zaman zaman evrende gözlemlediğimiz kötü olaylar her zaman azınlıktadır. Ancak insanlar kötü durumları daha çok gündemlerinde tuttukları için kötülük baskınmış gibi bir izlenim doğmaktadır. Gazali'ye göre bazı hasta insanlar vardır, ama insanların çoğu sağlamdır. Bazı hayvanlar eziyet görmekte, ancak büyük bir kısmı iyi durumdadır.² Bütün bunlar hiç olmasaydı diye bir itiraza karşılık Gazali şöyle demektedir: Ateşin, yemekleri pişirecek, madenleri eritecek; fakat evine düştüğü zaman fakirin evinin odunlarını yakmayacak şekilde yaratılması mümkün değildir. Gazali bunun herkes tarafından rahatlıkla kabul edilmeyeceğini, bazı kimselerin bunu Tanrı için acizlik olarak niteleyebileceklerini de vurgulamaktadır. Gazali, bu durumu siyahla beyazın bir araya gelmesi, ilk varlığın kendisi gibi bir varlık yaratması gibi bir şey olduğunu, ancak insanların büyük bir kısmının bunu anlamakta zorlanacağını ifade etmektedir. O, işin erbabının durumu anlayacağı kanaatindedir.³

Gazali'ye göre kötü gibi görünen bazı olaylar insanlar için lütuf olabilirler. Çünkü bu kötü durumları gören insanlar kendi durumlarını düşünecek ve onların Tanrı'ya olan şükran duyguları artacaktır.⁴ Gazali buna Hz. İsa ile cüzamlı arasında geçen şu diyalogu örnek verir:

Hz. İsa, kör, cüzamlı ve iki tarafına felç inmiş bir adamın yanından geçti. Cüzamın etkisiyle vücudunun etleri dökülen adam "Yaratıklarından birçoğuna verdiği bu belalardan beni koruduğu için Allah'a hamd olsun." der. Bunun üzerine İsa senin başına gelmeyen musibet nedir?" diye sorar. Bunun üzerine adam "Ben Allah'ın benim

¹ Gazali, *Makâsıd*, s. 163.

² Gazali, *Makâsıd*, s. 163.

³ Gazali, *Makâsıd*, s. 164.

⁴ Bkz. Gazali, *İhya*, IV/246, 508.

kalbime yerleştirdiği marifet sayesinde, bu marifete sahip olmayanlara göre daha iyiyim.” diye cevap verir.¹

Gazali’ye göre, Tanrı işlerinde hikmet, hükümlerinde adalet sahibidir. Onun adaleti kulların adaletiyle ölçülemez. Çünkü kulun başkasının malını kullanmakla ona zulmetmesi mümkündür. Fakat Tanrı için böyle bir şey düşünmek mümkün değildir. Gazali, hayvanların çektiği eziyetleri yadsımaz. Mutezile’nin, Tanrı’nın suçu olmayan bir hayvanı incitmeyeceği, şeklindeki görüşlerine karşı çıkan Gazali, bu durumda Tanrı’nın eziyet çeken bir pireyi ve tahtakurusunu yeniden yaratması ve çektiği sıkıntılara karşı sevap vermesinin gerekebileceğini vurgular. Bunun abes olduğunu belirten düşünürümüz, Tanrı’dan başkası mülk sahibi değildir ki başkasının mülkünde tasarrufu zulüm olduğu düşünülebilir,² iddiasını tekrarlamaktadır.

Gazali’nin ortaya atığı bir diğer teodise sorunu da bu dünyada insanların başına gelen musibetlerin öbür dünyada onların günahlarına kefaret olacağı şeklindedir. Başımıza gelen bazı felaketlerden acı duymamız kaçınılmazdır. Gazali, böyle bir durumu parasız ameliyat olmaya benzetir. Ameliyattan acı duyar, ama parasız tedavi olacağı için sevinir. Dünyadaki bütün belalar böyledir. Bir kısmı bu dünyada olgunlaşmamız içindir, diğer bir kısmının ise karşılığı ahirette fazlasıyla verilecektir.³ Gazali’ye göre, hastalığı tedavi eden acı ve nahoş ilaçlar, hasta için bir nimet, çocuğu sevdiği oyuncaktan ayırmak da çocuk için bir nimettir. Çünkü çocuğun sürekli oyuncaklar ile meşgul olması onun eğitimden ayrı kalması demek olup, bu onun için ömür boyu perişanlık demektir.⁴ Başımıza gelen sıkıntılar karşısında bize düşen Allah’a karşı hüsnü zanda bulunmaktır. Allah’ın hikmeti geniştir. O kullarının ihtiyaçlarını kendisinden daha iyi bilir. Dünyada çektiği sıkıntılara karşılık ahiretteki mükâfatı görenler, O’na şükredeklerdir.⁵ Bu tıpkı ders

¹ Bkz. Gazali, *İhya*, IV/627.

² Bkz. Gazali, *İhya*, I/232, 286, ayrıca bkz. Gazali, *el-İktisâd*, ss. 165, 183.

³ Gazali, *İhya*, IV/238.

⁴ Gazali, *İhya*, IV/237.

⁵ Gazali, *İhya*, IV/237.

çalışması için kendisine baskı yapılan bir çocuğun büyüdüğü zaman hocalarına ve anne-babasına yapacağı teşekkür gibidir.¹

Gazali, eşyanın mevcut düzeninin mükemmel bir doğruluk ve adalet üzerinde olduğunu ısrarla vurgular. Gazali'ye göre, eğer kozmik akla sahip olsaydık, başka bir ifade ile bütün kâinattaki düzeni kavrayabilecek bir yapıda olsaydık, o zaman varlık âleminde cereyan eden bir adaletsizlik olmadığını anlayabilecektik. Gazali'ye göre, Tanrı, yaratıkların hepsini, onların en akıllısının aklı ve en âliminin ilmiyle yaratsa; nefislerinin taşıyabileceği tüm bilgileri onlar için var etse ve onlar üzerine anlatılamaz derecede hikmet akıtsa; sonra onların hepsinin ilim, hikmet ve aklını bir misli daha artırsa; olayların akıbetlerini onlara açıklasa, melekûtun sırlarını onlara bildirse onlar var olan mükemmel evrende yapacak bir değişiklik bulamazlardı.² Gazali bu durumu şu şekilde vurgulamaktadır:

“Allah lütfunun inceliklerini ve ukubetinin gizliliklerini insanlara tanıtırsa; hatta bu sayede iyilik ve kötülüğe, fayda ve zarara muttali olsalar; sonra da kendilerine verdiği ilim ve hikmetle, bu âlemi ve melekût âlemini idare etmelerini onlara emretse; onların birbiriyle yardımlaşarak ittifakla yaptıkları idare, Allah-u Teâlâ'nın dünya ve âhiretteki yaratıkları idare edişinde, bir sivrisineğin kanadı kadar ilave yapmayı da, bir sivrisineğin kanadı kadar eksiltme yapmayı da gerektirmezdi.”³

Gazali'ye göre, mevcut olandan daha iyi, daha tam ve daha mükemmel olan imkân dâhilinde değildir.⁴ Varlık dünyasında var olandan daha güzel, daha mükemmel ve tam olan herhangi bir şey yoktur. Eğer olsaydı ve Tanrı bunu yaratma kudretine sahip olduğu halde yaratmasaydı, bu ilahî cömertliğe uymayan bir cimrilik ve ilahî adaletle çelişen bir haksızlık olurdu.

Gazali'nin bu düşüncelerine şu şekilde itiraz edilebilir? Bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu fikri ilk etapta Tanrı'nın iradesini

¹ Gazali, *İhya*, IV/237.

² Gazali, *İhya*, IV/475.

³ Gazali, *İhya*, IV/475.

⁴ Gazali, *İhya*, IV/474.

sınırladığı izlenimi vermiyor mu? Çünkü insanlar en azından cennet tasvirlerinin Kur'an'da anlatıldığını biliyorlar.

Zaten kutsal metinler ahiret hayatının dünya hayatından daha sıkıntısız olacağını tekrar tekrar vurgulamaktadır.¹ Cenneti yaratan Tanrı niçin bu dünyayı daha mükemmel yaratmasın?

Bu itirazların ilk bakışta yerinde eleştiriler olduğu kabul edilebilir. Çünkü tecrübe yoluyla bilinmektedir ki, eğer insanlar iyi eğitim alırlarsa, daha iyi bilinçlenirlerse, bu dünyadaki sıkıntılar azalabiliyor. Depremler daha az tahribat yapıyor. Demek ki varolandan daha iyisi mümkün olabiliyor. Metin Özdemir, Gazali'nin kötülüğün ontolojik varlığını inkâr ederek çıkmaza girdiğini vurgulamaktadır.² Ancak kanaatimizce Gazali burada biraz sonra Swinburne'de de göreceğimiz farklı bir noktaya işaret etmek istiyor. Eğer insanlar özgür irade sahibi, bu dünya da bir sınanma yeri olacaksa, ister istemez bazı olumsuzluklar kaçınılmaz olacaktır. Cennet örneğini ileri sürenler bu noktayı gözden kaçırmaktadırlar. Oysa dini metinlerin ifade ettiği gibi cennet bir sınanma yeri değil, aksine insanların yaptıklarına karşılık bir ödüldür. Orada imtihan ve özgür iradeye de ihtiyaç yoktur. Gazali'ye göre, asıl cevabı aranılması gereken soru, Allah'ın dünyayı bu şekilde yaratmasındaki gayesinin ne olduğudur. Bu gaye, Kur'an'a göre ahlâkî ve dinidir.³ Allah, "İnsanları ve cinleri kendisine kulluk etmek için yaratmıştır."⁴ İşte bu noktada, Allah'ın bu dünyayı insanlara ve cinlere emrettiği kulluk esprisine mümkün olan en uygun surette yaratmış olduğu söylenebilir.

Gazali'ye göre meydana gelen bütün hadiselerde ilahî hikmet vardır. Bizim kâinatta olan biteni, kısacık ömrümüzde kavrayabilmemiz mümkün değildir. Bunun anlaşılması insan kudretinin dışındadır. İnsana düşen olup bitende, başka bir ifade ile vaki olanda hayır vardır, demektir. İlahi hikmet bizim için bir sır olarak kalacaktır. Buna kader sırrı da diyebiliriz.⁵

¹ Bkz. Metin Özdemir, Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım, C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 4, Sivas, 2000, ss. 225-257. Ra'd, 13/26; Kaf, 50/35; Al-i İmran, 3/136.

² Bkz. Özdemir, Kötülük, ss. 225-257.

³ Bkz. Özdemir, Kötülük, ss. 225-257.

⁴ Zariyat, 51/56-58.

⁵ Gazali, İhya, IV/474.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz. Gazali'ye göre, ortada şer gibi gözükken her şeyin altında mutlaka bir hayır vardır. Eğer bu şer ortadan kalkarsa, onun altında gizli olan hayır da kalkar ve sonuçta daha büyük bir şer meydana gelmiş olur. Görüldüğü gibi Gazali kötü durumların varlığını kabul etmektedir,¹ onun karşı çıktığı husus var olan kötülüklerin nihai anlamda da kötü olmalarıdır. Gazali'ye göre asıl musibet ahirette, ya marifetten veya ebedi olarak Allah'tan uzaklaşmaktır, küfürdür, isyandır.²

Swinburne'e Göre Kötülük Meselesi

Swinburne, kötülük problemi karşısında geliştirilen bazı geleneksel savunmaları tatmin edici bulmaz. O, mensubu olduğu gelenekten ayrı olarak, kötülüklerin büyük çoğunluğunun Tanrı'nın insana verdiği ceza olduğu görüşüne katılmaz. Swinburne'e göre bu teodise, insanların başına gelen bazı doğal kötülükleri izah etse de, hayvanların, çocukların çektiği sıkıntıları izah etmede yetersizdir.³ Swinburne'ün katılmadığı bir başka geleneksel teodise de, Hıristiyan düşüncesini uzun yıllar etkilediğini ve Yeni Eflatunculuğun etkisiyle Hıristiyanlığa geçtiğini belirttiği kötülüğün yokluğu görüşüdür. Başka bir ifade ile kötülüğün gerçekte bulunmaması, sadece iyiliğin yokluğunda hissedilen bir şey olmasıdır.⁴

Swinburne Tanrı'nın daha iyiyi yaratmak gibi bir mecburiyet altında bulunmadığını düşünmektedir. Ancak bu düşüncelerini belirttikten sonra, içinde bulunduğumuz durumu tıpkı Gazali'nin *Makâsıd'da* belirttiği gibi iyilikler ile kötülüğün birlikte bulunması gerektiğini şu şekilde açıklar: Swinburne'e göre Tanrı, insanlara iyi şeyler sağlamak ister. Fakat bazı mantıksal nedenler bunun tam olarak gerçekleşmesine engel olur. Çünkü bazı iyi durumlar, mantıksal olarak birbiriyle uyuşmayabilmektedir.

¹ Gazali, sabredilmesi gereken musibetleri saymakta bunlara karşı sabırlı davranmanın faziletinden bahsetmektedir. Bkz. Gazali, *İhya*, IV/136, 140, 237.

² Gazali, *İhya*, IV/223.

³ Bkz. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979, ss. 201-202.

⁴ Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnançının Aklılığı*, Etüt yayınları, Samsun, 2000, s. 124. Bkz. Swinburne, *Is There a God?*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, çev. Muhsin Akbaş, *Tanrı var mı?*, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 86.

Örneğin, iki futbol takımı birden şampiyon olamaz. Birisinin kazanması diğerinin kaybetmesine bağlıdır. Bu durumda da birisinin mutluluğu diğerinin mutsuzluğunu zorunlu kılmaktadır. Swinburne'e göre mantıken imkânsız olan fiil, yapılması çok zor olan bir fiil değil, çelişik veya anlamsız olan fiildir. Yaran'ın belirttiği gibi Swinburne buradan şu neticeye ulaşır: Tanrı, birçok iyi şeyi meydana getirebilmek için bazı kötü şeylerin varlığına izin vermek durumundadır. İnsanların bilerek yaptıkları eylemler veya ihmaller neticesinde ortaya çıkan ahlaki kötülüklerle ilgili olarak, Swinburne daha çok özgür irade savunması üzerinde durur. Ona göre, insanlar tarafından sebep olunan kötü durumların, onların kendi özgür seçimlerinden kaynaklandığı görüşüne dayalı "özgür irade savunması," son iki veya üç bin yıldır olduğu gibi, bugün de teodisenin merkezi, özü olmalıdır. Ona göre, Luther gibi birkaç klasik Protestan teolog hariç, neredeyse bütün Hıristiyan teologlar insanların özgür iradeye sahip olduklarını tasdik etmişlerdir.¹

Swinburne'e göre, insanların kötü olarak nitelediği, ölüm gibi, birçok durum aslında kötü değildir. Ancak yine de eğer Tanrı isteseydi, varlığına izin vermeyeceği pek çok kötülük de şüphesiz vardır. Swinburne geleneğe uyarak bu kötü durumları ahlaki kötülükler ve doğal kötülükler olarak ikiye ayırmaktadır.² Ona göre, doğal kötülük, insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen ve insanların ihmalkârlığının sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen kötülüklerdir. Doğal kötülük insanları etkilediği gibi hayvanları da etkiler. Bu kötülükler fiziksel oldukları gibi zihni de olabilirler. Doğal afetler, kestirilemeyen kazalar gibi. Ahlaki kötülükler ise, insanlar yapmamaları gerektiğini bildikleri işleri bilerek yapmaları sonucu meydana gelen kötü durumlardır.³ Kötülük probleminin oldukça çetin bir mesele olduğunu belirten Swinburne, ama yine de bunun üstesinden gelinebileceğini belirtir.

Swinburne'e göre, insanların özgür seçimlerinin diğer insanların gerçek sorumluluğunu içermesi iyidir ve bu, onlara yardım etme veya zarar verme olanağını içine alır. Tanrı'nın insanlara yardım etme veya zarar verme gücü vardır. Eğer diğer kişilere onun yaratıcı işinde bir pay verilecekse, onların

¹ Yaran, *Tanrı İnançının Akliyeti*, s. 125.

² Mehmet Aydın, *Din felsefesi*, Selçuk Yayınları, 1997, s. 151.

³ Swinburne, *Tanrı*, s. 87.

da o güce sahip olmaları iyidir. Düşünürümüze göre kişilerin birbirine yardım ettiği, ancak zarar vermediği bir dünya, birbirlerine karşı sadece çok sınırlı sorumluluğa sahip oldukları bir yerdir.¹ Eğer bir kişinin başka bir kişiye karşı sorumluluğu sadece basit bir şey vermekle sınırlı olursa, kişiler birbirlerinin üzerinde acıya neden olmazlarsa, o kişinin gelişimini engellemeyecek olurlarsa veya eğitimini sınırlamak gibi muhatabın hayatında önemli değişikliklere sebebiyet verecek hareket alanına sahip olmazlarsa o zaman kişilerin birbirlerine karşı sorumluluğundan bahsetmek uygun olmaz.² Ona göre, insanlara hemcinslerine karşı sadece bu türden sınırlı sorumluluk vermiş olan bir Tanrı, çok şey vermiş olamaz. Bu durumda Tanrı, insanlara sadece ayrıntıları doldurma anlamında önemsiz seçime izin verirken, dünyanın ne tür bir yer olacağı noktasındaki çok önemli seçimi kendisine ayırmış olurdu.³ Swinburne'e göre bu durumda Tanrı, büyük oğlundan küçük oğluna bakmasını isteyen, büyük oğlunun her hareketini izlediğini ve büyük çocuk yanlış bir şey yaptığı an müdahale edeceğini bekleyen bir baba gibi olurdu. Büyük çocuk buna haklı olarak, babasının işini paylaşmaktan mutlu olmakla beraber, eğer babada bulunan önemli bir seçimler alanı içinde ne yapacağına ilişkin kendi yargılarını vermede özgür bırakılırsa bunu yapacağına dair sert karşılık verebilir.⁴ İyi bir Tanrı, iyi bir baba gibi, sorumluluğu havale edecektir. Varlıkları yaratmada payının olmasına izin vermek için, onları incitme, sakatlama ve ilahî planı bozma seçimine izin verecektir.

Swinburne'e göre, içinde yaşadığımız dünya, varlıkların birbirlerine karşı böyle derin sorumluluklarının olduğu bir yerdir. Biz çocuklarımıza karşı sadece yardım etmekle kalmayız, aynı zamanda zarar da verebiliriz. Onlara zarar vermemizin bir yolu, onlara fiziksel acı verebilmemizdir. Ancak onlara yapabileceğimiz çok daha zararlı şeyler vardır. Hepsinden önemlisi, onların önemli bilgi, güç ve özgürlük sahibi varlıklar olarak gelişmelerine engel olabiliriz; onların sahip olduğu türden özgür ve sorumlu seçime sahip olup olamayacaklarını belirleyebiliriz.⁵ Swinburne'e

¹ Swinburne, *Tanrı*, s. 89.

² Swinburne, *Tanrı*, s. 89.

³ Swinburne, *Tanrı*, s. 89.

⁴ Swinburne, *Tanrı*, s. 89.

⁵ Swinburne, *Tanrı*, s. 89.

göre, insanların kötülük meydana getirme olasılığı, onların bu özgür ve sorumlu seçime sahip olmalarının mantıksal bir sonucudur. O, Tanrı'nın bile bize bu seçimi, kötülükle sonuçlanma olasılığı olmaksızın veremeyeceği kanaatindedir.

Düşünürümüze göre, özgürce iyiyi yapmayı seçmek büyük bir iyilik olduğu gibi, o bizi bu biçimde kullanma hak ve otoritesine sahip olduğu sürece, değerli bir amaç için başka birisi tarafından kullanılmak da iyidir. Ayrıcalık size zorla verilse de, olası büyük bir iyilik yapmak için acı çekmeye izin verilmesi bir ayrıcalıktır. Ülkeleri için ölmelerine izin verilenler ve böylece ülkelerini yabancı baskıdan kurtaranlar ayrıcalıklıdır. Swinburne, ülkesi için savaşta şehit olan kimseler, başkaları tarafından savaşa zorlansalar bile, neticede bu hallerinden mutluluk duymaktadırlar, der.¹

Swinburne, kişilerin birbirlerine acı vermelerinin, aslında çok da kötü bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre yararlı olmak o kişi için bir mutluluktur ve başkalarının ellerinde acı çeken ve böylece özgür ve sorumlu seçime sahip olan diğerlerinin iyiliğini olası yapanların kendileri, bu yönden istifade ederler.

Swinburne'e göre "Seçimlerimizin çok önemli olması, iyi ya da kötü varlıklara büyük etkiler yapabilmemiz, bir yaratıcının bize verebileceği en büyük hediyelerden biridir. Ayrıca eğer benim acım onun kendisiyle sana o seçimi verebileceği araç ise, ben de bu yönden şanslıyım demektir. Elbette acının kendisi kötü bir şey olsa da, acının rast gele, amaçsız acı olmaması benim şansımdır. Acı, beni bu biçimde yararlı kılan incinebilirliğimin bir sonucudur."²

Swinburne buna şu şekilde bir itirazın gelebileceğini belirtir: Acı bu biçimlerde iyi amaçlara hizmet edebilirse de, benim iznimi olmaksızın senin yararın için benim acı çekmemeye izin vermeye Tanrı'nın hakkı var mı? Acaba B kişinin yararı için A kişinin rızası olmaksızın acı çekmesine izin verme yetkisi ne kadar ahlakidir? Oysa günümüzde, başkalarının yararına kullanılacak sonuçlar üreteceğini umdukları tıbbi deneylerde, hastalarını deneyin istenç dışı nesnelere olarak kullanan doktorların yanlış

¹ Swinburne, *Tanrı*, s. 91.

² Swinburne, *Tanrı*, s. 91.

bir şey yaptığı yargısı genel kabul görmektedir. Peki, böyle bir şeyi Tanrı için nasıl söyleyebiliriz?

Swinburne, bütün bu sorulara başka bir soruyla cevap verilebileceği kanaatindedir. Eğer acının yararına ilişkin argümanlarımız sağlamsa, hepimizin bu olanağı doğru bir biçimde değerlendirebilmeleri için başkalarının acı çekmesine neden olmamız gerekmez mi? Bununla birlikte, Tanrı ile doktorlar arasında çok önemli ayırıcı özellikler vardır. İlki, varlığımızın sahibi olarak Tanrı, belirli haklara, bizim üzerimizde hemcinslerimiz olan diğer insanlar üzerinde sahip olmadığımız belirli bir otoriteye sahiptir.¹ O, varlığımızın her anında varlığımızın nedenidir ve O bizim sahip olduğumuz her şeyi bize veren doğa yasalarını korur. Bir kişinin kendi veya başkası yararına acı çekmesine izin vermek, ona karşı ana-baba türü bir akrabalık ilişkisi içinde bulunmasını gerektirir. Swinburne'e göre, biz kolayca engelleyebilecekken, bir iyilik için bir yabancıнын acı çekmesine izin verme hakkına sahip olmayabiliriz, ancak kendi çocuklarımız açısından bu tür bir hakka sahibiz. Çünkü küçük çocuğun varlığı, başlangıcı ve devamlılığında bir parça sorumluyuz.² Ona göre, "Eğer ben onun doğmasına yol açmışsam, onu büyütmüş ve eğitmişsem, bunun karşılığında onun üzerinde sınırlı haklara sahibim; çok sınırlı bir biçimde ben o çocuğu değerli bir amaç için kullanabilirim. Eğer bu doğruysa, o zaman ebeveynimizden çok daha üstün derecede varlığımızın nedeni olan bir Tanrı, bu bakımdan daha çok hakka sahiptir."³

Swinburne'e göre, bir ebeveyn büyük çocuğa verilen sorumluluk uğruna, büyük çocuğunun küçük çocuğa zarar verme gücüne sahip olmasına izin verebilir; ancak bunun sınırları vardır. Swinburne'e göre, yaratıcımız ve koruyucumuz olan Tanrı'nın daha büyük bir oyunda, özgür duygu sahibi varlıkları piyonlar olarak kullanmaya ilişkin ahlaki hakkının da sınırları vardır. Ancak eğer bu sınırlar aşırı dar olsaydı, Tanrı insanlara birçok gerçek sorumluluğu veremeyecekti; O, onların sadece önemsiz bir oyun oynamalarına izin verebilecekti. Ancak düşünürümüze göre, yine de,

¹ Swinburne, *Tanrı*, s. 93.

² Swinburne, *Tanrı*, s. 93.

³ Swinburne, *Tanrı*, s. 93.

Tanrı'nın insanların birbirlerini incitmelerine izin verme hakkı sınırlı olmalıdır.¹

O halde Tanrı, insanlara sormaksızın, yaşayabilecekleri dünya türleri arasında onlar için bir seçim yapmak zorundadır. Bu ya kendisinde insanların birbirlerine yarar sağlamak, birbirlerini incitmek için çok az olanağın olduğu bir dünya, ya da kendisinde epeyce olanağın bulunduğu bir dünyadır. Bu durumda Tanrı nasıl bir seçim yapacaktır? Şüphesiz yapılacak her iki seçim için de açıkça nedenler vardır. Swinburne'e göre, Tanrı'nın insanların birbirlerine yarar sağlama veya incitme olanağına sahip oldukları bir dünyayı yaratmayı seçmesi, onun var olmasına izin verdiği kötülük kadar büyük bir iyilik meydana getirmektedir.²

Şüphesiz kötülükler sadece insanların özgür seçimlerinden kaynaklananlarla sınırlı değildir. Seller, depremler, çığ düşmesi vs. tabii hadiseler de sık sık vuku bulmakta ve insanlar bunlardan mağdur olmaktadır. Bu durumda masum insanların başına bu tür hadiselerin gelmesini nasıl açıklayacağız?

Swinburne'e göre, iyi ve kötü arasında doğru bir inanç veya sağlam bir bilgiye dayalı seçimde bulunabilmemiz ve bunu eyleme dönüştürebilmemiz de, benzer şekilde, iyi ve kötünün doğadaki örneklerini bizzat gözlemlememizle çok yakından ilişkilidir. Örneğin, hastalıklar ve insanlar tarafından önceden görülemeyen kazaların meydana gelmesi gibi doğal kötülüklerin var oluşu, insanların birbirlerine önemli derecede iyilik veya kötülük yapma konusunda bir seçimde bulunabilme gücüne sahip olabilmeleri için gereklidir.³ Çünkü doğal kötülüğü meydana getiren süreçlerin gözlemlenmesi, insanların ötekilere nasıl kötülük yapabileceklerinin bilgisine sahip olabilmeleri için gereklidir. Bu bilgi olmaksızın, iyi ve kötü arasında bir seçimde bulunmak mümkün olmayacaktır. Birinin nasıl zehirleneceğini, tesadüfen bir şey yiyen ve ondan dolayı zehirlenen birinin gözlenmesiyle öğrenebiliriz. Bu tarz bir bilgi sahibi olmaları da, insanların iyi ve kötü arasında seçim yapabilmeleri

¹ Swinburne, *Tanrı*, s. 95.

² Swinburne, *Tanrı*, s. 95.

³ Bkz. Swinburne, *Tanrı*, s. 97.

açısından iyidir. Swinburne buna, teodise için “bilgi ihtiyacından çıkarılan kanıt” adını vermektedir.¹

Swinburne’e göre, insanların, geleceğe dair bilgileri tümevarım yoluyla elde ederler, başka bir ifade ile biz gelecekte nasıl davranmamız gerektiğinin bilgisini deney ve gözlemlerden elde ederiz. Ona göre şayet insanlar, iyi ya da kötü birtakım fiiller meydana getirecekse, yapacakları işlerin sonucunu bilmeleri icap eder. Bunun için de yeteri kadar tecrübeye sahip olmaları gerekir. Swinburne burada İslam düşüncesinde bulunan *ilmel yakin*, *aynel yakin* ve *hakkal yakin* kavramlarını çağrıştıran bir örnek veriyor: Alkol almanın sarhoşluk verdiğini bilmenin en kesin şekli bunu bizzat tatmaktır. Bunun bir derece altı başkalarından görmem ve daha da az bilgi ancak başkalarının anlatmasıyla bilinebilir. Swinburne’e göre, şayet insanlar ne şekilde kötülükte bulunacaklarının farkına varacaklarsa ya da kötülük yapanlara engel olmayı bileceklerse, etrafında gözlemledikleri kötülükler olmak durumundadır.²

Eğer insanlar kendi eylemlerinden veya ihmallerinden sonuçlanacak olan kötülüğün bilgisine sahip olacaklarsa, Swinburne’e göre, doğa yasaları düzenli bir biçimde işlemelidir. Swinburne bu hususta, Gazali’nin “ateşin ve yağmurun evrenin varlığı için muazzam bir denge oluşturmalarına karışın zaman zaman yani şartlar oluştuğunda günahsız kimselere zarar verebildikleri” şeklindeki değerlendirmesine benzer bir değerlendirmede bulunuyor. Ona göre, yangında ateşin hararetine maruz kalan kişi acı duyacak ve olay yerinden kaçacaktır. Fakat kaçamayacak durumda olanlar zorunlu olarak bundan zarar görecektir. Şayet kaçabilenler kaçsaydı, diğerlerini de Tanrı kurtarsaydı, o zaman insanlar birbirlerine yardım etme zahmetine katlanmazlardı. Onların bu hareketi de makul olurdu.³ Swinburne, bu durumda iyi insanlar ile kötü insanların arasındaki farkın kalmayacağı veya insanların iyi yönlerini ortaya koymaları için gerekli ortamın bulunmayacağı kanaatini taşıdığı görülmektedir. Aslında açıkça belirtmese bile dini terminoloji ile ifade edecek olursak Swinburne bu dünyanın bir “imtihan” dünyası olduğunu vurgulamaktadır.

¹ Swinburne, *The Existence of God*, s. 202 vd.

² Swinburne, *The Existence of God*, s. 202 vd.

³ Swinburne, *The Existence of God*, s. 210.

Swinburne'e göre, bir miktar doğal kötülüğün bulunmasının ruhsal olgunlaşma ile bağlantı içinde, özgür irade ile de alakası vardır. Fiziksel bir ağrı ve acı gibi doğal bir kötülük, acı çekene bir seçim sunar. Bu kişi, acıya sabırla tahammül mü edecektir yoksa kaderi suçlayarak sızlanıp duracak mıdır? Çekilen sıkıntı, sıkıntıyı çeken kimsenin arkadaşı için de birtakım seçenekler ortaya koyar. Acaba böyle bir durumda arkadaşına karşı duygudaşlık mı gösterecek? Yoksa hissiz ve katı yürekli mi olacak? İşte meydana gelen bazı tabii afetler ve hastalıklar, başka türlü var olmayacak olan bu seçimleri mümkün kılar. Acı karşısında gösterilecek mukabelenin her zaman iyi olmasının garantisi yoktur; fakat acılar, kişilere iyi eylemler ortaya koyma fırsatı verir.¹

Swinburne, bir an insanların engelleyemeyeceği hastalık, depresyon ve kazanın neden olduğu zihin ve beden acılarının tamamının toplumumuzdan bir çırpıda kaldırıldığını düşünelim, diyor. Gençlerin zamansız ölümü yok, hastalık yok, matem yok, birçoğumuz o zaman, gerçekten cesaret veya büyük iyilik yolunda gösterecek pek fazla olanağa sahip olamayacağımız kolay bir hayata sahip olurduk. Ona göre, biz, başka türlü kaçınmanın çok kolay olduğu kahraman olma olanaklarını bize vermesi için, paranın ve gücün uzun zaman önüne geçemeyeceği zayıflık ve ölümün sinsi süreçlerine gerek duyarız.²

Swinburne, bütün bu argümanları tatminkâr bulmayanlar için - iyiliklerin büyük olmasına karşın içerdikleri kötülükleri haklı çıkarmadıklarını kabul eden kişi- bir alternatif cevap olduğu kanaatinde. Eğer Tanrı acılarıyla iyiliklerin olası olduğu bir dünyada mağdur olanlara ölümden sonra mutluluğu bedel olarak verirse, bu durumda mükemmel iyi bir Tanrı'nın olası iyilikler uğruna kötülükler meydana getirmesi haklı görülebilir. Bu kişi dünyada çektiği sıkıntıların karşılığını cennette göreceğini ve çekilen sıkıntıların anlamsız olmadığını düşünebilir.³ Bununla birlikte kötülüğün kötülük olması bir gerçek olarak durmaktadır ve onları olası kılan dünyamızın iyilikleri için ödenecek yüksek bir ücret vardır. Swinburne'e göre Tanrı, eğer bunun yerine acı ve ıstırapın olmadığı ve dolayısıyla bu kötülüklerin olası kıldıkları belirli iyiliklerin bulunmadığı

¹ Bkz. Swinburne, *Tanrı*, s. 97.

² Swinburne, *Tanrı*, s. 98.

³ Swinburne, *Tanrı*, s. 98.

bir dünya yaratmış olsaydı, mükemmel iyiden daha az mükemmel olmazdı. Swinburne, İslam, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin büyük bir kısmı tarafından, Tanrı'nın her iki tür dünyayı yarattığının kabul edildiğini vurgular.¹ Ona göre cennet geniş kapsamlı olası derin iyilikleri içeren harika bir dünyadır. Buna karşın cennet, dünyamızın içerdiği iyiliği geri çevirme iyiliği de dahil olmak üzere, birkaç iyilikten yoksundur. Cömert bir Tanrı, kendisinde önceki olasılığın artık olmadığı harika bir dünyayı onu benimseyen kimselere vermeden önce, bazılarıımıza bizimki gibi bir dünyada iyiyi geri çevirme seçimini vermeyi tercih edebilir.²

Neticede konunun başında Parson'un sorduğu, "Tanrı neden her zaman acı çekenlerin imdadına yetişmiyor?" şeklindeki soruya cevap olarak Swinburne, insanların ahlaki gelişimine ve ruhsal olgunlaşmalarına vurgu yapmaktadır. Ona göre Tanrı'nın hem bu imkânları insanlara vermesi, hem de hiç acının olmadığı bir dünya yaratması tıpkı mantıksal imkânsızlıklar gibi bir imkânsızlıktır.

Tanrı tarafından bazı insanların aleyhine olabilecek bir yaşam standardı yerine, daha mükemmel bir yaşam standardı -cennet tasvirinde olduğu gibi- belirlenebilirdi, şeklinde bir itiraz yöneltilecek olursa, bunun haksız bir itiraz olduğu kanaatindeyiz. Çünkü biz, ilahî iradeyi sorgularken, bir anlamda kendi son derece sınırlı ve eksik olan bakış açımıza göre sınırsız ve mutlak bir iradeye yön vermeye çalışmış oluyoruz. Bu bakımdan, varlığın bu tarzı, Gazali'nin dile getirdiği gibi, insanların hepsinin en akıllılarının aklıyla birlikte hareket ederek üstesinden gelemeyecekleri kadar yüce ve engin bir hikmetin insanoğlu tarafından kuşatılmaz oluşundan dolayı bir sır olarak kalmaktadır. Yani insanın Allah'a yönelttiği bu itirazının, Allah adına cevabını vermesi mümkün değildir. Onun, bunun cevabını verebilmesi için, Allah'tan daha engin bir hikmete sahip olması gerekir ki, bu imkânsız bir şeydir.

Gazali, meydana gelen hastalıklara, fırtınalara rağmen bu dünyanın iyi bir dünya olduğunu ve bunu da hikmet anlayışı ile açıklamaktadır. Ona göre bütünü düşündüğümüz zaman bizim parçada görmüş olduğumuz kötülük aslında bir hayırdır. Ancak Gazali, insanın hiçbir zaman bütünü kavrama kapasitesine ulaşamayacağını, bu yüzden Allah'a tevekkül

¹ Swinburne, *Tanrı*, s. 101.

² Swinburne, *Tanrı*, s. 101.

etmesini ve her vaki olanda bir hayır olduğuna inanmasını tavsiye etmektedir.¹

Swinburne ise kötülüğün varlığını kabul etmekle birlikte bunun, “insan özgürlüğü” açısından gerekli olduğunu ileri sürerek “özgür irade savunması” kanıtıyla kötülük problemini çözmeye çalışmaktadır. “Özgür insan”ın, “robot insan”dan her zaman daha üstün olduğunu savunan Swinburne, daha büyük iyiliklerin elde edilebilmesi için bu dünya şartlarında bazı kötülüklerin bulunmasının kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Swinburne, Tanrı’nın iyi durumları meydana getirmek için bazı kötü durumlara izin vermek durumunda olduğunu belirtmektedir. Bu, işin özünde, bu kötülüklerin de iyi olduğunun dolaylı bir ifadesidir. Gazali’nin doğrudan ifade ettiği bir gerçeği Swinburne dolaylı olarak ifade etmektedir. Swinburne’ün bu ifadeleri Gazali’nin bu dünyayı bir imtihan dünyası olarak görüp, bütün olanları ilahî hikmet ve kader sırrı olarak nitelendirmesi ile aynı kapıya çıkmaktadır.²

Ona göre Tanrı sonsuz güç, bilgi sahibidir ve bilgisiyle neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmektedir. Ancak insana verilen özgürlük belli ölçüde kötülüğün varlığını kaçınılmaz kılmaktadır. Tüm bunlar göz önüne alındığında yine de bu dünyanın mümkün dünyaların iyisi olduğu düşünülebilir.³

Gazali’nin ısrarla vurguladığı “Tanrı’nın kendi mülkünde istediği gibi davranabileceği” düşüncesine Swinburne katılmamaktadır. Swinburne, Gazali’den farklı olarak ahlakî ilkelerin objektif olduğu kanısındadır. Hatta öyle ilkeler vardır ki Tanrı onları sadece yürütebilir, onları değiştiremez. “Çocuklara zevk olsun diye işkence yapmak yanlıştır,” gibi ilkeler Swinburne’e göre Tanrı’nın iradesinden bağımsızdır.⁴

Neticede, Gazali dünyada meydana gelen bazı olumsuz hadiselerin aslında görünüşte kötü gibi olsalar da daha iyi neticelere hizmet ettiklerini vurgulamaktadır. Swinburne de benzer bir kanıyı paylaşmaktadır.

¹ Gazali, *İhya*, IV/475.

² Swinburne tıpkı Gazali gibi olan biteni ilahî takdir olarak nitelemektedir. Bkz. Swinburne, *Tanrı*, s. 85.

³ Swinburne, *Relations*, ss. 179-189.

⁴ Swinburne, *Tanrı*, s. 14.

Swinburne de, kötülüklerin varlığını kabul etmektedir. Ancak yine de özgür iradenin, tecrübeler sonucu bilgi sahibi olunarak olgunlaşmanın olduğu bir dünyanın, içerisinde robotların olduğu ve hiçbir kötülüğün olmadığı bir dünyadan daha iyi olduğunu ifade etmektedir. Swinburne'ün bu yorumu, Kur'an'da insanın yaratılması ile ilgili Allah ile melekler arasında geçen bir diyalogu hatırlatmaktadır.¹ Bu yönüyle İslam düşüncesiyle de uyumlu olduğu görülmektedir.

¹ Bakara, 2/30-39.

İBN RÜŞD'E GÖRE İDEAL DEVLET'İN BAŞKANINDA BULUNMASI GEREKEN NİTELİKLER

Cevher ŞULUL*

Özet

Her toplumda farklı niteliklere sahip insanlar bulunur. Bu nedenle toplumda adaleti tesis edecek bir devlet başkanına ihtiyaç vardır. İbn Rüşd, bu gerekçeyle siyaset felsefesinde filozof olması gereken devlet başkanın sahip olması gereken nitelikleri ele almıştır.

Devlet başkanının sahip olması gereken nitelikler konusunda İbn Rüşd ile Fârâbî'nin büyük ölçüde birbiriyle benzeştiklerini ve onun Fârâbî'nin etkisinde olduğu söylenebilir. Ancak İbn Rüşd, *Devlet*'i şerh ederken hem Eflatun'dan hem de Fârâbî'den farklı olarak kendi siyaset kuramını, özgün ve farklı düşüncelerini ortaya koymuştur. Nitekim onun kullandığı kavram ve istilahlar, Yunan siyaset felsefesinin pek de aşına olmadığı kavramlardır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, İbn Rüşd, Fârâbî, Devlet Başkanı.

Abstract

Each society hosts people with different characteristics. Because of that, it is necessary for societies to have presidents who dispense justice. Considering this, in his political theory, Ibn Rushd dealt with the features that a president as a philosopher should have.

It might be said that, influenced by al-Farabi, Ibn Rushd is very close to al-Farabi in terms of the characteristics that a ruler must have. However, in his exegesis of *The Republic* of Plato, Ibn Rushd proposed his own political theory and other original ideas which are different from those of Plato and al-Farabi. Accordingly, his terminology is not familiar to Greek political philosophy.

Keywords: Politics, Ibn Rusd, al-Fârâbî, Head of the State.

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Toplumlar farklı özelliklere sahip insanların bir araya gelmesiyle oluşur. Bundan dolayı toplumdaki her insanın hem beklenti ve hedefleri başkadır hem de karakter ve kişiliği birbirinden farklıdır. Böyle olduğu için de toplumun karışık işlerini düzene sokacak, onlara gelebilecek zararları önleyecek ve adaleti tesis edip haksızlığa meydan vermeyecek âdil bir devlet başkanına ihtiyaç vardır. Âdil bir devlet başkanının yönetiminden mahrum olan bir ülke, okyanusun ortasında fırtınaya yakalanan kaptansız bir gemiye benzer.¹

Bu nedenle ideal devlete başkan olacak reisin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği konusu, siyaset felsefesinin en önemli konularından birisidir. İbn Rüşd bu konudaki düşüncelerini siyasete dair yegâne eseri olan ve Eflatun'un *Devlet* kitabını şerh ettiği *Telhîsu's-Siyâse li-Eflâtûn* adlı eserinde izah etmiştir.

İbn Rüşd'e göre ideal devlet yönetiminin gerçekleşmesi, hükümdarın (el-melik) filozof olması, felsefe eğitimi almış olması şartına bağlıdır.² Çünkü felsefe, siyasi iktidarın kaynağıdır; devlette ve insanlarda iyiliği ve kötülüğü tanıma imkânı verir.³

İbn Rüşd'ün burada kullandığı el-melik tabiri Rosenthal'a göre Fârâbî'ye aittir ve Fârâbî bu tabiri sıkça kullanmaktadır.⁴ Fârâbî'ye göre hükümranlık ve yetenek anlamına gelen el-melik, aynı zamanda kanunu (ed-düstur) vazeden ve onu muhafaza eden kişidir.⁵

¹ Şeyzerî, *Devlet Başkanın Nitelikleri*, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul-2003, s. 11

² İbn Rüşd, *Ed-Daruri fi's- Siyâse: Muhtasarı Kitabi's Siyâse li-Eflâtûn*, İbraniceden Arapçaya tercüme eden Ahmed Şehlan, Beyrut-1998, s.135

³ Monique Canto - Sperber, "*Platon*", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, (yayına hazırlayanlar: philippe Raynaud ve Stephane Rials), İstanbul -2003, s.673

⁴ İbn Rüşd, *Averros' Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal, Cambridge-1956, s.176

⁵ Fârâbî, "*Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ad)*", *Fârâbî'nin Üç Eseri'nin içinde*, çev. Hüseyin Atay, Ankara-2001, s.60-61 En-Namus, sözlük anlamı itibariyle meselenin batınına muttali olan sır anlamına gelmektedir. Ayrıca şeriat anlamına geldiği gibi düstur kelimesinin müteradifi olarak da kullanılmaktadır. Ancak bu iki tabirin farklı kullanıldığı yerler de vardır. Düstur hükümdarın veya başkanın devleti yönetmek için vazettiği kanun anlamına gelirken, namus tabiri semavi risâlet anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâse li-Eflâtûn*, İngilizceden Arapçaya çev. Hasan Mecid el-A'bidî -Fâtima Kâzım ez-Zehebi, Beyrut 1998, 137

Kuşkusuz hükümdarın veya devlet başkanın birçok nitelikleri vardır. Fakat bu nitelikler içerisinde kuşkusuz en önemlisi, onun filozof olma niteliğidir.

Bu nedenle İbn Rüşd siyaset felsefesinde öncelikli olarak felsefecilerin eğitimi, felsefeye temayülü olan insanların doğası ve idrak etme keyfiyeti, onların mükemmele ulaşma zamanı ve filozofların devleti nasıl yönetmeleri gerektiğine dair konuları ele almıştır.

İbn Rüşd'e göre filozof, Aristoteles'e ait *Kitabu'l-Burhân'* da (Analytica Posteriora) zikredilen dört şarta uygun bir tarzda nazarî ilimleri öncelikli olarak yüce gaye edinen ve gerçeğin bilgisini talep eden kimsedir.¹

Bu dört şarttan birisi, onun hakikati keşfetmeye ve öğretmeye gücünün yetmesidir. Ona göre hakikat iki şekilde öğretilir.

Birincisi, seçkin insanlara özgüdür. Kesin kanıt (burhân) dayalı argümanlarla yapılır.² İbn Rüşd'ün seçkin insanlarla kastettiği kişiler filozoflardır. Sadece onlar, İbn Rüşd'e göre kesin kanıt dayalı argümanlarla düşünür, olayları tahlil edip yorumlayabilirler. Çünkü burhân hikmettir. Hikmet ise gerçek felsefedir. İbn Rüşd'e göre kelimacılar ile diğerleri iknâ-i ve sofestai metodu takip etmişleridir.³

İkincisi, halka özgü ve halkın eğitilmesini amaçlayan yöntemdir. Bu yöntem, ikna ve retorik diye isimlendirilir.

İbn Rüşd, bu konuda Fârâbî'den farklı olarak zor kullanma yönteminden söz etmemektedir. Fârâbî'ye göre imamlar ve hükümdarlar, nazarî erdemleri ikna yoluyla halka öğretmeliler. Bu mümkün olmadığı takdirde zor kullanma yöntemine başvurulmalıdırlar. Bu isteyerek, kendiliğinden doğru olanın lehine ayağa kalkmayan milletler arasında inatçı ve isyankâr olanlara ve üzerilerine aldıkları nazarî bilgileri öğretmeyi reddedenlere karşı kullanılır.⁴

¹ Konusu itibarıyla nazarî ilimler ile diğer ilimler arasındaki fark için bkz. Aristoteles, *Mâvarâuttâbia'*, çev. İshâk Bin Huneyn, Tefsir: İbn Rüşd, Humus-2007, I,229

² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 137-138

³ İbn Rüşd, *Faslül-Makal: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul-1992, s.104-105.

⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ade*, s.42-43

İbn Rüşd'e göre filozofun riyasette/devler yönetiminde başarılı olabilmesi için amelî ilimlerin yanında fikri erdemlere de sahip bir bilge (hakîm) olması gerekir. O, amelî ilimlerin kazanımları vasıtasıyla diğer millet ve devletler ile ilişkilerinde başarılı olur. İlâveten büyük ahlaki erdemlere de sahip olması gerekir ki kenti yönetmeyi ve hangi tür adaleti seçeceğine dair bilgisi olsun.¹

Bu nedenle filozof, eğer mükemmeli arzu edip elde etmek istiyorsa düşünsel ve büyük ahlaki erdemlerin yanında nazarî ve amelî ilimlere de sahip olması gerekir.²

İbn Rüşd'e göre melik terimi, öncelikli olarak devleti yöneten kimseye işaret etmektedir; saltanat ve iktidara delalet eder.³ Kendisi ile kentlerin yönetildiği siyaset sanatı, ancak yukarıda zikredilen bütün şartların melikte (hükümdarda) bulunması halinde tam bir yetkinliğe ulaşabilir.⁴

Diğer bir ifadeyle İbn Rüşd'e göre melikin öncelikli olarak kendisiyle milletlerin ve devletlerin amelî olarak yönetildiği akılsal erdeme sahip olması gerekir. Aynı şekilde kanun koyucunun da benzer niteliklere sahip olması gerekir.

İbn Rüşd'e göre filozof, melik ve yasa koyucu gibi terimler müteradiftir/aynı anlama gelmektedir. Kaldı ki Arap dilinde imam terimi eylemlerinde/fiillerinde kendisine tabi olunan ve ona uyulan kişidir. Bu nedenle o, sanatı itibarıyla tam anlamıyla bir filozoftur ve mutlak anlamda imamdır.⁵

¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s.138. İbn Rüşd, insanları iki guruba ayırmıştır: Birisi havastır diğeri ise cumhurun ekseriyetini oluşturan gruptur. Havas, burhân ehli olan felsefecilerdir. Havas ehline mensup olan bir kişi, diğer gruptan bin kişiden daha üsttür, daha iyidir. Cumhura, birçok grup insan dâhil olmaktadır. Kelamcıların birçoğu hatta İbn Rüşd'e göre Gazali bile bu gruba dâhildir. Çünkü Gazali, saçma fikirleriyle filozofları şaşırtmaktadır. Kötü bilgisiz insanlar gibi davranmaktadır, halka büyük zarar vermektedir. Bkz. Mustafa Ğalib, *Felâsifetun Mine's- Şarki ile'l-Ğarbi*, Beyrut-1968, s.218

² İbn Rüşd, *Telhîs*, s.138

³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 139; Fârâbî, *Tahsilu's-Sa'ade*, s. 60-61.

⁴ *Averros' Commentary*, s.177

⁵ İbn Rüşd, *Telhîs*, s.139

İbn Rüşd bu konuda görebildiğimiz kadarıyla, Fârâbî'nin etkisindedir. Zira Fârâbî de imam, filozof ve kanun koyucu terimlerinin aynı anlama geldiğini söylemekte ve bu terimleri tanımlayarak ne anlama geldiklerini izah etmektedir.¹ Fakat Fârâbî, İbn Rüşd'den farklı olarak siyaset felsefesinin en tepe noktasında başkanı, filozofu ve peygamberi birleştirir; felsefe ile vahyi bir tek kişinin şahsında bir araya getirir.²

Fakat İbn Rüşd'e göre başkanın nebi olup olmadığı hususu ciddi bir araştırma konusudur.³

Bu noktada İbn Rüşd, Fârâbî'nin halife ile Eflatun'un filozof kralı arasında yaptığı sentezi kabul etmiştir. Ne var ki İbn Rüşd, yukarıda işaret edildiği gibi, ideal devlet başkanının aynı zamanda bir peygamber olmasının gerekip gerekmediği sorusunu cevapsız bırakmıştır. Muhtemelen bunun nedeni, İbn Rüşd'ün Hz. Muhammed'in (@) ölümüyle peygamberliğin sona erdiğine inanmasıdır.⁴

Daha önceden ifade ettiğimiz gibi İbn Rüşd, melik tabirini Fârâbî'den almıştır. Benzer şekilde melikte bulunması gereken özellikleri de genel anlamda Fârâbî'den almıştır. Ancak bu özelliklerin bütünü, ana teması itibariyle İbn Rüşd ve Fârâbî'de ortak olmakla beraber sıralaması ve içerdiği unsurlar itibariyle farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar da öze ait farklılıklar değildir. Örneğin Fârâbî bu konuda en başta melikin organları bakımında tam ve eksiksiz olması gerektiğinden söz ederken İbn Rüşd, bu niteliğe sıralamanın sonunda yer vermiştir.⁵

İbn Rüşd'e göre devlet başkanında (melikte) bulunması gereken özellikler şunlardır:

¹ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ade*, s.60-61

² Mehmet Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul-2000, s.11,15

³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s.139

⁴ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s.292-293

⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990, s.77-78; Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni-Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, İzmir-1987; Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ade*, s.63-64. Ayrıca Eflatun'a göre devleti yönetmesi gereken kişide bulunması gereken özellikler için bkz. Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul-1992, 485,486,487a

Birinci ve en önemli özellik şudur: Mutlak anlamda varlığın tabiatını idrak edebilmeli ve onu arızı olandan ayırt edebilmesi için nazarî ilimlerin eğitimini almaya yaratılışı itibarıyla yatkın olmalıdır.

İkincisi: Şeyleri hafızasında koruyabilmeli ve anladığını, gördüğünü, duyduğunu, idrak ettiğini unutmamalı. Dersi okumasına rağmen konuyu geç anlayan veya dersten sıkılan birinin bu anlamda herhangi bir şey öğrenmesi mümkün değildir.

Üçüncüsü: Her türlü ilmi ve bu ilimlerin alt dallarını öğrenmeyi sevmeli. Çünkü insan, sevdiği herhangi bir şeyi şüphesiz bütün unsurları ile bilmeyi ve tanımayı ister. Örneğin içkiye bağımlı olan birisi, bütün içki türlerini elde etmeyi ister. Kadınlara karşı zaafı olan bir kimsenin durumu da böyledir.

Dördüncüsü: Doğruluğu sevmeli ve yalandan nefret etmelidir. Çünkü doğruyu seven hakkı sever, hakkı seven ise yalan söylemez. Özellikle bu niteliklere sahip olan bir kimse asla yalan söylemez.

Beşincisi: Duyusal hazları sevmeyen ve onlara sırtını dönen biri olmalı. Çünkü bir şeyi tutku derecesinde seven kişi, nefesine, hoşlandığı şeyler karşısında egemen olamaz. Fakat tutku derecesinde ilmi seven kişi nefsin hoşuna gidecek şeylere yönelmez.¹

Altıncısı: Malı sevmemesi gerekir. Çünkü bütün arzuların temelinde mal sevgisi vardır ve bu nitelik onlara yakışmaz.²

Yedincisi: Büyük bir düşünür olması gerekir. Çünkü var olan her şeyin bilgisini herhangi bir yarar gözetmeksizin bilmeyi arzu eden adam, doğal olarak büyük bir düşünürdür. Bu nedenle nefsi natıka (muhakeme eden ruh) bütünüyle bu dünya hayatına değer vermez.³

Sekizinci: Cesur olması gerekir. Çünkü bu kentte büyüyen ve cesur olmayan birisi, kesin kanıta dayalı olmayan tezlere itiraz edip reddedemez.⁴

¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s.140

² İbn Rüşd, *Telhîs*, s.141

³ *Averros' Commentary*, s.179

⁴ *Averroes On Plato's Republic*, translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, İtaka and Londen-1974, s.73

Bu noktada İbn Rüşd, referanslarının dışına çıkarak cesaret ve felsefe arasında yakın bir ilişki olduğundan söz etmektedir. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının arka planında kendi yaşadığı dönemdeki siyasi şartların etkili olduğu söylenebilir. Felsefenin illegal kabul edildiği bir toplumda muhtemelen doğru felsefeyi savunmak, filozof olmanın şartlarından biri olsa gerek ki burada İbn Rüşd'ün söylemek istediği şey tamda budur. Zira İbn Rüşd'e göre Endülüs'de fukahânın büyük bir kısmı ve onların tesirinde kalan halk, aslında felsefi çalışmalara iyi gözle bakmıyorlardı. Başta bulunan bazı idareciler de zaman zaman siyasî endişelerle benzeri tavırlar sergiliyor, hatta felsefeyle uğraşanları cezalandırma ve felsefi eserleri yakıtma yoluna gidebiliyorlardı.¹

Dokuzuncusu: Nefsin kuvvelerinin, aklı olan her şeyi sevmesi ve onunla meşgul olması sonra da kararlı bir biçimde özü itibariyle iyi ve güzel olan adalet gibi erdemlere doğru yönelmesi gerekir.

Ayrıca güzel bir biçimde konuşabilmeli ve kıvrak zekâyâ sahip olmalıdır. Olabildiğince kolay bir biçimde orta düzeydeki terimleri hatırlayabilmeli, muhafızlara ait bedensel ve ruhsal yönden güçlü olma özelliğine sahip olması gerekir.²

İbn Rüşd'e göre devleti yönetmeye aday olan bir kimsenin, hayatının çok erken döneminden başlayarak bütün bu niteliklere sahip olması gerekir. Bazılarına göre bu tür özelliklere sahip bir kimse nadiren bulunur. Bu ise ideal devletin gerçekleşmesinin ne denli zor olduğunun sebeplerinden birisidir³ Bu nedenle Fârâbî, ideal devletin yönetimini birden çok kişiden meydana gelen heyete havale eder. Bu heyetin her birisi en azından zikredilen özelliklerden birine sahip olur. İşte o zaman bu heyet, hükümdarın yerini alır. Onlar, en iyi reisler, faziletli kişiler diye anılırlar.⁴

Fârâbî'nin devlet başkanında bulunması gereken nitelikler konusunda *el-Medîne*'de zikrettiği özellikler ile *Fusulu'l-Medeni*'de sıraladığı özellikler sayı ve içerik itibariyle birbirinden farklı olduğu gibi İbn Rüşd'ün *Telhîs*'inde farklı makalelerde zikrettiği özellikler de sayı ve içerik itibariyle

¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs" DİA, XI,221

² İbn Rüşd, *Telhîs*, s.141-142

³ *Averros' Commentary*, s.179-180

⁴ Fârâbî, *el-Medîne*, s.78-79; Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, s.50

birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar İbn Rüşd'ün farklı zamanlarda Fârâbî'nin farklı eserlerinin etkisinde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Şöyle ki:

İbn Rüşd, devlet başkanında bulunması gereken ve yukarıda sıraladığımız dokuz özelliği *Telhîs*'in ikinci makalesinde zikretmiştir. Üçüncü makalede ise o, eğer yönetimde şu beş özelliğin (hisâl)¹ bütününe sahip bir adam bulunursa o takdirde bu kişi, mutlak hükümdar olur idaresi de gerçek anlamda bir hükümdarlık yönetimi olur, demektedir. Bu özellikler şunlardır:

- 1- Hikmet
- 2- Mükemmel bir zekâ
- 3- İyi derecede ikna kabiliyeti
- 4- İyi bir hayal gücü

5- Cihat edebilme gücü ile beraber, cihat için gerekli olan bedensel organlarının eksik olmaması.²

İbn Rüşd'ün sıraladığı bu beş özelliğin aynısını Fârâbî'nin *Fusulu'l-Medenî*'sinde görmekteyiz.³ Dolayısıyla bu konuda İbn Rüşd'ün kaynağının Fârâbî'nin *Fusulu'l-Medenî* adlı eseri olduğu pekâlâ söylenebilir. Fârâbî, *el-Medîne*'de zikrettiği on iki özelliğin ilk reiste bulunmaması halinde ikinci reiste bulunması gereken altı özellikten söz eder ki bunlar hem İbn Rüşd'ün zikrettiği bu beş özellik ile hem de yine Fârâbî'nin *Fusulu'l-Medenî*'de zikrettiği özelliklere benzemektedir.⁴

İbn Rüşd'e göre yukarıda zikredilen beş özelliğin tamamı birden çok kişide bulunursa birincisi hikmetiyle, ikincisi mükemmel zekâsıyla,

¹ Hisâl (özellikler) sözcüğü Fârâbî'ye aittir. O, bu sözcüğü siyaset felsefesine dair eserlerinde kullanmıştır. Örneğin bkz. *El-Medîne*, s.79

² *Telhîs*, s.176

³ Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*'de ilk reiste bulunması gereken özellikleri şu şekilde sıralamaktadır: 1. Hikmet 2. Tam amelî hikmet 3. Başkalarını ikna etme kabiliyeti 4. Hayali bir etki meydana getirme mükemmelliği 5. Bizzat cihada katılma gücü 6. Bedeninde cihatla ilgili işlerde hazır bulunmasını engelleyen bir şeyin bulunmaması. Bkz. Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*, s.50

⁴ Fârâbî, *El-Medîne*, s.79

üçüncüsü iyi derecedeki ikna kabiliyetiyle, dördüncüsü iyi derecedeki hayal gücüyle, beşincisi cihad edebilme gücüyle bu devletin yetkinliğine yardımcı olurlar. Her birisi, diğerine yasanın ikame edilmesi ve korunması konusunda destek olur. Bu durumdaki idarecilere Fârâbî’de olduğu gibi seçkin yöneticiler denir ve onların yönetimine de “seçkinler yönetimi” adı verilir.¹

Bazen de kenti yöneten kişi saygın hükümdar seviyesine ulaşamamış bir kimse olabilir. Fakat o, ilk kanun koyucunun vazettiği yasalar konusunda uzmandır. İlk kanun koyucunun hüküm vazetmediği konularda içtihat edebilir. Bu ilim grubuna giren şeye fıkıh ilmi denir. Ayrıca bu devlet başkanı cihad yapma gücüne de sahip ise ona, kanunların meliki (king of the laws) denir.²

Bu demektir ki o, mevcut şeriat’a dayanarak içtihat yapabilir, kanun koyabilir. İbn Rüşd, *Fusulu’l-Medeni*’de zikredilen kanunların meliki’nde önemli bir değişiklik yapar. Bu değişikliğe göre ilk şart, felsefeye sahip olmaksızın *Fusulu’l-Medeni*’de zikredilen şartlarla, Fârâbî’nin *El-Medîne*’de ikinci devlet başkanı için gereken şartları bir araya getirir; fıkıhla ilgili bir açıklama ilâve eder ve Fârâbî’nin anlatımını tümüyle açıklığa kavuşturur. Fârâbî *el-Medîne*’de iki kişinin ortak yönetimini, yani monarşiyle aristokrasi arasında bir tür ara aşamayı düşünmüştü. Bu iki kişiden biri felsefecidir diğeri ise ikinci devlet başkanının bütün niteliklerini kendinde bulundurur. Görünen o ki, *Fusulu’l-Medeni*’dekine benzeyen ve içinde felsefî niteliğin bulunmadığı ve diğer niteliklerin de birkaç insana dağıtıldığı bu yönetim, bir bakıma felsefesiz aristokrasiye benzer. Kendine özgü bir biçimde İbn Rüşd, *el-Medîne*’deki ikili yönetim fikrini ve *Fusulu’l-Medeni*’de bir grubun ortak yönetimi fikrini birleştirerek bunu, hukuk uzmanı ile cihad yapabilen kimsenin ikili yönetimine çevirir. Ancak bu iki nitelik tek bir kimsede değil de, cihad yapma kapasitesine sahip olan bir kişide ve de bir fıkıh uzmanında bulunabilir. Fakat mecburen her ikisi de yönetime katılacaktır.

İbn Rüşd’ün bu düşünceleri önemlidir. Zira o, kendi dönemindeki birçok Müslüman melikin içinde bulunduğu benzeri bir duruma işaret

¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s.177; Fârâbî, *Fusulu’l-Medeni*, s.50

² *Averros’ Commentary*, s.208

etmekte, bir-iki kişili bu tür yönetimlerin İslâmî niteliğini ortaya koymaktadır.¹

Yaptığımız izahlara bakarak, devlet başkanının sahip olması gereken nitelikler konusunda İbn Rüşd ile Fârâbî'nin büyük ölçüde birbiriyle benzeştiklerini ve Fârâbî'nin bu konuda İbn Rüşd'ü etkilediğini söyleyebiliriz.

Fârâbî, devleti yönetecek kişilerin hangi önceliğe göre, ne tür niteliklere sahip olmaları gerektiği konusunda olabilecek dört ihtimalden bahsetmektedir. Fârâbî'nin söz konusu ettiği bu ihtimalleri büyük ölçüde İbn Rüşd'ün tekrar ettiğini görüyoruz. Örneğin Üçüncü ihtimal söz konusu olduğunda devleti yönetecek kişi için yapılan isimlendirme aynıdır; ikisi de kanunların meliki (melik es-sunne) adını vermektedirler. Ancak İbn Rüşd, içtihat edebilen, fıkıh ilmine sahip, cihad edebilme gücü olan kişiyi konu edinirken, Fârâbî ilaveten bir takım özelliklerden bahsetmektedir.²

Ancak İbn Rüşd'e göre eğer bir tek kişi, bu iki özelliğe sahip değilse yani cihat edebilme gücü ile içtihat edebilme yeteneği yoksa bu durumda, birçok İslâm ülkelerinde olduğu gibi başkanlık iki hâkime tevdi edilebilir.³ Fârâbî ise iki hâkim yerine bu şartların bir topluluğu oluşturan fertlerde ayrı ayrı bulunması halinde, riyaseti bu topluluğa tevdi eder. Bu topluluk hep beraber kanuna göre sultanın yerini alır. Bu topluluğa kanuna göre reisler adı verilir.⁴

¹ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 294-295

² İbn Rüşd, *Telhîs*, s.177-178. Fârâbî ye göre bu durumda devlet başkanın sahip olması gereken nitelikler şunlardır: 1. İlk imamların kabul ettikleri ve şehri yönetirken uyguladıkları eski kanun ve âdetleri bilmek. 2. Daha öncekilerin bu âdetlerdeki amaçları göz önünde bulundurulduğunda onların, uygulanmaları gereken yerleri ve durumları mükemmelce ayırt edebilmek. 3. Sözlü ve yazılı olan eski âdetlerde kapalı bulunan kısımları yine oradaki eski âdetlerin örneğini taklit ederek, açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak. 4. Şehrin imarını korumak için zaman zaman meydana gelen ve eski âdetlerde bulunduğu gibi olmayan olaylarda mükemmel bir fikir ve amelî hikmet sahibi olmak. 5. Retorik, başkalarını ikna ve hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirme mükemmelliğine sahip olmak. 6. Cihada katılmasını engelleyen bedensel özrünün bulunmaması. Bkz. Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 50

³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s.178

⁴ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s.50-51

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, Eflatun'un *Devlet'*ini izah ederken ondan farklı olarak kendi siyaset kuramına dair özgün ve farklı düşünceler ortaya koymuştur. Nitekim onun kullandığı kavram ve ıstılahlar, Yunan siyaset felsefesinin pek de aşına olmadığı kavramlardır. Örneğin reis olacak kişinin içtihat edebilme yeteneğine sahip olması, fıkıh ilminin konularına vakıf olma gerekliliği gibi hususlar Yunan siyaset felsefesinde olmayan tanımlamalardır. Fârâbî'nin fıkıh ilmi için yaptığı tanıma baktığımız zaman bunun böyle olduğunu görebiliriz.¹

Sonuç

Her toplumda farklı niteliklere sahip, farklı beklentileri olan insanlar bulunur. Bu nedenle toplumda emniyet ve adaleti tesis edecek bir devlet başkanına ihtiyaç vardır. Bu nedenle İbn Rüşd, siyaset felsefesinde filozof olması gereken devlet başkanının sahip olması gereken nitelikleri ele almıştır.

Ona göre filozof (devlet başkanı), nazarî ilimleri gaye edinen, gerçeğin bilgisini talep eden, hakikati keşfedebilen ve öğretmeye gücü olan kimsedir. Onun devlet yönetiminde başarılı olabilmesi için amelî ilimlerin yanında fikri erdemlere sahip bir bilge (hakîm) olması gerekir. O, amelî ilimlerin kazanımları vasıtasıyla uluslararası ilişkilerinde başarılı olur. Büyük ahlaki erdemlere sahip olmasıyla da kenti yönetmeyi ve hangi tür adaleti seçeceğini bilir

Fârâbî, siyaset felsefesinin en tepe noktasında başkanı, filozofu ve peygamberi birleştirir; felsefe ile vahyi bir tek kişinin şahsında bir araya getirir.

Fakat İbn Rüşd'e göre başkanın nebi olup olmadığı hususu ciddi bir araştırma konusudur. O, ideal devlet başkanının aynı zamanda bir peygamber olmasının gerekip gerekmediği sorusunu cevapsız bırakmıştır. Muhtemelen bunun nedeni, İbn Rüşd'ün Hz. Muhammed'in (@) ölümüyle peygamberliğin sona erdiğine inanmasıdır.

İbn Rüşd, melik tabirini Fârâbî'den almıştır. Benzer şekilde melikte

¹ Fıkıh ilminin tanımı için bkz. Fârâbî, s.132 *İhsâu'l-Ulûm - İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul-1989, s.132

bulunması gereken özellikleri de genel anlamda Fârâbî'den almıştır. Ancak bu özelliklerin bütünü, ana teması itibariyle İbn Rüşd ve Fârâbî'de ortak olmakla beraber sıralaması ve içerdiği unsurlar itibariyle farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar da öze ait farklılıklar değildir.

Fârâbî'nin devlet başkanında bulunması gereken nitelikler konusunda *el-Medîne'*de zikrettiği özellikler ile *Fusulu'l-Medenî'*de sıraladığı özellikler sayı ve içerik itibariyle birbirinden farklıdır. Benzer şekilde İbn Rüşd'ün *Telhîs'*inde farklı makalelerde zikrettiği özellikler de sayı ve içerik itibariyle birbirinden farklıdır. Bunun nedeni ise kanaatimizce İbn Rüşd'ün farklı zamanlarda Fârâbî'nin farklı eserlerinin etkisinde kalmasıdır.

Örneğin İbn Rüşd, *Telhîs'*in ikinci makalesinde devlet başkanında bulunması gereken dokuz özellikten söz etmektedir. Üçüncü makalede ise eğer yönetimde şu beş özelliğin (hisâl) bütününe sahip bir adam bulunursa o takdirde bu kişi, mutlak hükümdar olur, idaresi de gerçek anlamda bir hükümdarlık yönetimi olur, demektedir.

Özetle devlet başkanının sahip olması gereken nitelikler konusunda İbn Rüşd ile Fârâbî'nin büyük ölçüde birbiriyle benzeştiklerini ve onun Fârâbî'nin etkisinde olduğu söylenebilir. Ancak İbn Rüşd, *Devlet'i* şerh ederken hem Eflatun'dan hem de Fârâbî'den farklı olarak kendi siyaset kuramını, özgün ve farklı düşüncelerini ortaya koymuştur. Nitekim onun kullandığı kavram ve ıstılahlar, Yunan siyaset felsefesinin pek de aşına olmadığı kavramlardır. Örneğin reis olacak kişinin içtihat edebilme yeteneğine sahip olması, fıkıh ilminin konularına vakıf olma gerekliliği gibi hususlar Yunan siyaset felsefesinde olmayan tanımlamalardır.

Bibliyografya

1. İbn Rüşd, *Ed-Daruri fi's- Siyâse: Muhtasaru Kitabi's Siyâse li-Eflâtûn*, İbraniceden Arapçaya tercüme eden Ahmed Şehlan, Beyrut-1998
2. Monique Canto - Sperber, "*Platon*", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, (yayına hazırlayanlar: philippe Raynaud ve Stephane Rials), İstanbul -2003
3. İbn Rüşd, *Averros' Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal, Cambridge-1956
4. İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâse li-Eflâtûn*, İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecid el-A'bîdî -Fâtîma Kâzım ez-Zehebî, Beyrut 1998
5. Ğalib, Mustafa, *Felâsifetun Mine's- Şarki ile'l-Ğarbi*, Beyrut-1968
6. Aydın, Mehmet, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul-2000
7. Rosenthal, E.I.J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996
8. Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990
9. Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcudât*, çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener- M.Rami Ayas, Ankara-1980
10. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm - İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul-1989
11. Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni-Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, İzmir-1987
12. Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul-1992
13. Şeyzerî, *Devlet Başkanının Nitelikleri*, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul-2003
14. Fârâbî, "*Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ad)*", *Fârâbî'nin Üç Eseri'nin içinde*,

çev. Hüseyin Atay, Ankara-2001

15. Aristoteles, *Mâvarâuttabâ'*, çev. İshâk Bin Huneyn, Tefsir: İbn Rüşd, Humus-2007

16 İbn Rüşd, *Faslûl-Makal: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul-1992

17. *Averroes On Plato's Republic*, translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, İtaka and Londen-1974

18. Ğalib, Mustafa, *Felâsifetun Mine's- Şarki ile'l-Ğarbi*, Beyrut-1968

19. Özdemir, Mehmet, "Endülüs", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul-1995, XI.

HARİCİLERDE MÜNAZARA VE MUHAVERE ÖRNEKLERİ

Yasin KAHYAOĞLU*

Özet

Bu makalede Haricilerin dil ve edebiyat yönleri üzerinde durulmuştur. Haricilerin güzel konuşmalarını yansıtan edebi özelliklerden birisi de münazara ve tartışmalarında kullandıkları ifade ve üsluptur. Burada ele alınan muhavere ve tartışma örnekleri bilhassa Haricîler ile muhalifleri arasında cereyan eden konuşmalarıdır.

Anahtar Kelimeler: Hariciler, münazara, muhavere.

Abstract

This article deals with the language and literature aspects of the Harijins. One of the beautiful features of Hariji literatures the method and style that they used in their discussions an arguements. The examples of dialogue and discussioun examined here illustrate the exchange between the Harijis and their opponents.

Keywords: Harijins, arguement, dialogue, examples

1. Genel Açıklamalar

Haricîler tartışmacı, mezhepleri hakkında münakaşalara girişen, hasımlarının delillerini kullanabilen, tüm bunları üstün fesahat ve belagat ölçüleri içerisinde yapabilen kimseler olarak bilinirler. Tartışmalarında soğukkanlı olmaları, hasımları karşısında şaşırılmaları, heyecana kapılmamaları ve düşüncelerini unutacak kadar sinirlenmemeleri onların bu konudaki başlıca özelliklerindedir. Fakat bunların konuşma ve tartışmalarında ileri sürdükleri görüşler iyiyi kötüden ayırt edecek, değişik alternatifleri ölçüp tartacak kriteri tayin edecek bir vasıfta olmamıştır. Onların konuşması ve tartışma alanlarındaki bu özelliklerine işaret eden Muhammed Ebû Zehra'nın dikkat çekici şu tespitlerini kaydetmekte fayda görüyoruz

* Harran Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1) Haricîler, güzel konuşmalarıyla, ikna usullerini bilmeleriyle tanınmışlardır. Bunlar soğukkanlı kimselerdi. Düşmanları karşısında şaşırılmaz, heyecana kapılmaz, kolay kolay sinirlenmezlerdi.

2) Haricîler güzel konuşmaları yanında, keskin zekâları, hazır cevaplı oluşları, atılganlıkları, kitap ve sünneti öğrenme şevkleri, hadisleri ve Arap edebiyatını iyice anlamak istemeleri de bilinen bir gerçektir.

3) Haricîler tartışmayı, mücadele etmeyi, şiir ve edebî metinleri okumayı çok severlerdi. Öyle ki savaş alanlarında bile hasımlarıyla karşılıklı tartışmalara girişirlerdi. Savaş esnasında bazen hasımlarını bir an durduruyor ve onlara dinî hususlarda sorular soruyorlardı. Soru yöneltirken tam bir sükûnet ve kendine güven içerisinde hareket ediyorlardı.

4) Tartışmalarına taassup hâkimdi. Düşmanlarının delillerini kolay kolay kabul etmez, onların görüşleriyle ikna olmazlardı. Bilakis, hasımlarının delilleri güçlü olduğu nispette inançlarına daha fazla sarılır, kendi inançlarını destekleyen delilleri daha fazla araştırırlardı. Öte yandan bedevîliklerini yansıtan bir şekilde münakaşalarında oldukça sert ve katı idiler. Bunların çoğunlukta tek yönlü düşüncelerinin ve başka yönleri de dikkate almamalarının en önemli nedeni bu olmuştur.

5) Konuşma ve tartışmalarında Kur'ân-ı Kerim'in zahirîne sınıksız sarılır, asıl maksadı anlamaya pek yanaşmazlardı. Ayet okunduğu zaman ilk akla gelen mana ile yetinir, ondan ayrılmazlardı.¹

Haricîleri sosyolojik açıdan tahlil eden bazı yazarlar, onların konuşma ve tartışmalarında görülen bedevîlik ruhunu göz ardı etmemişlerdir. Bu yazarlara göre İslâm bunların kalplerini fethettiyse de düşünceleri sathî, ufukları dar idi. Böylece bu insanlardan mümin, fakat düşünce sahaları dar olduğu için mutaassıp bir toplum ortaya çıktı. Çölde yaşadıkları için taşkın ve atılgan, daha önce fakir bir hayat yaşayıp bolluk içinde olmadıkları için de zahit bir cemaat haline geldiler.²

Haricîlerin mezkûr vasıfları doğrultusunda önce muhavereleri, sonra da tartışmaları ile ilgili bazı örnekler verelim.

¹ Geniş bilgi için bk. Ebû Zehrâ, İtikadi ve siyasi Mezhepler Tarihi s. 82-85

² Geniş bilgi için bk. Taha Akyol, Haricîlik ve Şia, s. 127 vd.

2. Haricilerin Muhavere ve Münazaralarından Örnekler

Burada ele almak istediğimiz muhavere ve tartışma özelliklerinden bilhassa Haricîler ile muhalifleri arasında cereyan edenler üzerinde durmak istiyoruz.

a) *Haricî Bir Şahıs İle Abdulmelik b. Mervân Muhaveresi*

Rivayete göre Abdulmelik b. Mervân (ö.86/705), Haricîlerden bir kişiyi huzuruna getirtti. Adamın anlayışlı, kabiliyetli, âlim ve zeki bir kişi olduğunu gören Abdulmelik, ona mezhebinden dönmesi için tekrar tekrar tekliflerde bulundu. Adam bunun üzerine şunları söyledi:

- Bir kez söylemeniz yeterlidir. Siz konuştunuz ben dinledim. Şimdi de ben konuşacağım siz dinleyin.

Abdulmelik ona konuşma izni verdikten sonra adam o kadar etkili, açık ve sade bir dille mezhebini ona anlatmaya ve güzel göstermeye başladı ki, Abdulmelik şunu demek zorunda kaldı:

- Neredeyse kalbime cennetin onlar için yaratıldığı ve onlarla beraber cihada çıkmanın daha iyi olduğu düşüncesi yerleşiyordu. Sonra Allah'ın bana ilham ettiği sarsılmaz delillere başvurdum ve dönerek o adama dedim ki: "Dünya da âhiret de Allah'ındır. Allah beni dünyada söz sahibi kıldı ve bize imkânlar bahşetti."

İkisi arasındaki konuşmalar devam ederken, Abdulmelik'in oğlu ağlayarak yanına geldi. Abdulmelik oğlunun ağlamasına dayanamıyordu. Bunu gören Haricî adam Abdulmelik'e şunları söyledi:

- Bırak çocuk ağlasın. Çünkü ağlama onun avurtlarını genişletir, dimağını sağlamlaştırır, sesinin gür olmasını sağlar ve yaşları bolca döktürür.

Bunun üzerine Abdulmelik adama şöyle dedi:

- İçinde bulunduğun vaziyet senin böyle konuşmana mani değil midir?

Haricî adam kendisine şu cevabı verdi:

- Mümini, hakkı söylemekten alıkoyan hiçbir engel yoktur.

Bunun üzerine Abdulmelik onun hapsedilmesini emretti ve peşinden de özür dileyerek şunları söyledi:

- Eğer sen sözlerinle halkımın çoğunu yoldan çıkaracak bir tehlike arz etmeseydin seni hapsedmezdim. Beni bile şüpheye düşürebilen ve Allah'ın koruması olmasaydı beni bile yoldan çıkarabilen bir kişinin, benden sonra gelenlerin aklını çalması hiç de uzak bir ihtimal değildir.¹

b) Haricî Ubeyde b. Hilâl İle Emevî Askerlerinden Ebû Huzâbe et-Temimi Arasında Geçenler

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Haricîler savaş esnasında bile tartışmayı, şiir ve edebî metinleri okumayı ve karşılıklı münazara etmeyi severlerdi. Bir gün Hariciye fırkasından Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkurî (ö.77/696) ile karşı tarafın askerlerinden Ebû Huzâbe et-Temimi adlı kişi arasında şöyle bir münazara geçer:

Ubeyde: - Ey Ebû Huzâbe, sana bazı şeyler soracağım, bana doğru cevap verecek misin?

Ebû Huzâbe: - Eğer sen de aynı şekilde davranacaksan, evet.

Ubeyde: - Evet, kabul ediyorum.

Ebû Huzâbe: - Peki istediğini sor.

Ubeyde: - İmamlarınız hakkında ne dersin?

Ebû Huzâbe: - Onlar akıtılması haram olan kanın akıtılmasını helâl görüyorlar.

Ubeyde: - Vay haline! Mal ve servet hakkındaki tutumları nasıldır?

Ebû Huzâbe: - Malı gayr-ı meşru yerlerden toplar ve layık olmayan yerlerde harcarlar.

Ubeyde: - Onlar yetime karşı nasıl davranırlar?

Ebû Huzâbe: - Malları hususunda yetimlere zulmederler ve haklarını çiğnerler.

¹ Krş. Muberrred, el-Kâmil, III, 231- 232; Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 82- 83

Ubeyde: - Yazıklar olsun sana ey Eba Huzâbe! Sen böyle adamlara mı tabi oluyorsun?

Bu konuşmalardan anlaşılıyor ki, münakaşa etme ve mücadeleye girme arzusu Hâricîler'in düşüncelerine hâkim olmuş, kendileriyle savaşan hasımlarıyla bile fikir alışverişinde bulunabilmek için savaşı bırakıp tartışmaya girişiyorlarmış.¹

c) İbnu'l-Kevvâ İle Hz. Ali'nin Munazârası

Haricî mantığını ortaya koymasından İbnu'l-Kevvâ ile Hz. Ali arasında geçen münakaşalı konuşmaların burada zikredilmesinde fayda görüyoruz.

Rivayete göre Haricîler Hz. Ali ile konuşmak üzere İbnu'l-Kevvâ'yı seçmişlerdi. Hz. Ali İbnu'l-Kevvâ'ya da hakem olayını ve ayaklanmanın büyük bir fitne olduğunu uzun uzadıya anlattı. Fakat İbnu'l-Kevvâ hep; "Allah'ın hükmüyle hükmetmeyen kâfirdir" sözünü söyleyip duruyordu.

İbnu'l-Kevvâ:- Söylediklerinde haklısın, fakat hakeme müracaatı kabul etmekle biz büyük bir günaha girdik ve bunun için de tevbe ettik. Sen de Allah'a tevbe et, af dile sana dönelim.

Hz. Ali bu sözler karşısında; "Ben Allah'a tevbe etmem" diyecek değildi. Bu açıdan cevabı şu oldu:

Hz. Ali: - Ben her günahattan dolayı Allah'a tevbe ederim. Kastedilen gerçek manayı dikkate almayan Haricîler bu cevap üzerine fısıldayarak; "gördünüz mü, kâfir olduğunu kabul etti" demeye başladılar.

İbnu'l-Kevvâ: - Ebû Musa kâfirdi

Hz. Ali : - Ne zaman kâfir oldu? Gönderildiği zaman mı? yoksa hüküm verdiği zaman mı?

İbnu'l-Kevvâ: - Hüküm verdiği zaman

Hz. Ali : - O halde sen de tasdik ediyorsun ki, ben onu hüküm vermek üzere müslüman olarak yolladım. Senin fikrine göre ben onu gönderdikten sonra kâfir olmuş. Buna göre eğer Allah'ın Resûlû (s.a.v.) hak dine davet

¹ Bu münakaşa ve yorumu için bk. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 84- 85

için kâfirlere bir müslümanı gönderseydi ve o adam da onları hak din yerine başka bir şeye davet etseydi bundan Rasûlullah (s.a.v.) sorumlu olur muydu?

İbnu'l-Kevvâ: - Hayır olmazdı

Hiz. Ali : - Şu halde Ebû Musa dalâlete düşmüşse bana ne? Ebû Musa'nın dalâletinden dolayı kılıçlarınızı çekip halkın yolunu kesmek size helâl olur mu?

Yazarlar, Hiz. Ali'nin bu susturucu cevabı karşısında sadece 500 Haricî'nin bundan etkilenip ayrılmaları, ama Hiz. Ali'nin de saflarına katılmayıp ilerde başka bir Haricî fraksiyonun temelini atmalarını manidar bulmuşlardır.¹

d) Sebure b. Ca'd ve Haccac Muhaveresi

Emevîler'e uzun yıllar valilik ve komutanlık yapan Haccac, kendisine geceleri arkadaşlık edip sohbetinde bulunacağı bir kişiyi bulmaları için çevresindekilere talimat vermişti. Uzun bir araştırma ve elemelerden sonra kendisine Sebure b. Ca'd getirildi. Aslında İbn Ca'd Hâricîler'in fikirlerini savunan bir hâdis âlimiydi. Fakat Haccac bunu bilmiyordu. Haccac, huzuruna sohbet arkadaşı olarak getirilip takdim edilen İbn Ca'd ile şu muhavereye bulundu:

Haccac : - Kimlerdensin?

İbn Ca'd : - Benû Şeybân kabilesinden

Haccac : - Adın nedir?

İbn Ca'd : - Sebure b. Ca'd

Haccac : - Kur'ân okudun mu?

İbn Ca'd : - Kur'ân'ın hepsi göğsümde. Onunla amel etsem hıfzetmiş olurum, amel etmesem onu zayi etmiş sayılırım.

Haccac : - Farâiz ilmini biliyor musun?

¹ Bu münakaşa ve yorumu için bk. Taha Akyol, Haricîlik ve Şia, s. 79- 81

İbn Ca'd: - Dedelerin payını bile çok iyi bilirim.

Haccâc : - Fıkıh biliyor musun?

İbn Ca'd: - Ailemi idare edecek ve cahil kavmime yol gösterecek kadar biliyorum.

Haccâc : - Yıldızlar ilmini (astronomi) biliyor musun?

İbn Ca'd: - Ayın hareketlerinden anlar, seferde yolunu tayin edecek kadar anlarım.

Haccâc : - Şiirden anlar mısınız?

İbn Ca'd: - Şiirin hem "mesel" olanını hem de "şâhid"- ini bilirim.

Haccâc : - "Mesel"i anladık da "şahid" ne demektir?

İbn Ca'd: - Eski Arap günlerindeki savaşların bir benzeri bugün meydana geliyor. Ben de buna uygun düşecek bir şâhid (örnek) getirebiliyorum.

Haccâc bu belağatlı cevaplar karşısında İbn Ca'd'a hayran kalıp onu kendisine sohbet arkadaşı olarak seçer. Ancak durumu haber alan ve o sıralarda bir Emevî ordusuyla savaşmakta olan Katerî b. el-Fucâe, Sebure'nin bu durumunu haber alınca onu tenkîd eden bir şiir nazmederek kendisine gönderir. Gelen şiiri okuyan Sebure bundan çok etkilenir ve Haccâc'ı bırakarak gidip Katerî'nin saflarına iltihak eder. Kaçmadan önce de Katerî'nin kendisine yazdığı şiirin yer aldığı mektubun alt kısmında Haccâc'a hitaben şu beyitleri yazar:

فمن مبلِّغ الحجاج أن سميره
فأقبلت نحو الله بالله واثقاً
فلا كل دين غير دين الخوارج
وما كرتي غير الإله بفارج
إلى عصابة: أما النهار فإنهم
وأما إذا ما الليل جنّ فإنهم
قيام كأنواع النساء النواشح
رأوا حكم عمرو كالرياح الهوائج
ينادون للتحكيم تالله إنهم
وحكم ابن قيس مثل ذلك فاعصموا
بجبل شديد المتن ليس بناهج

"Semire'nin, Haricîler'in dininden başka bütün dinleri terkettiğini Haccâc'a kim haber verecek?

Allah'a güvenerek ona doğru yöneldim; Allah'tan başka üzüntümü giderecek bir şey yoktur.

Öyle bir topluluğa (Haricîler'e) gidiyorum ki; gündüzleri savaş hareketleri esnasında ormanlar kralı gibidirler.

Gece karanlığı çöktüğünde ise ölü üzerine ağlamaya doymayan kadınların ağıtları gibi gece ibadetine kalkarlar

Tahkim olayına çağrılırlar; Allah'a yemin olsun ki, onlar Amr (b.As'ın) hükmünü esip geçen rüzgâr gibi görmüşlerdir.

İbn Kays'ın hükmünü de aynı şekilde görmüşlerdir. O halde Allah'ın kopmayan yapısı sağlam ipine yapışınız."

Bu mektubu ve altındaki beyitleri okuyan Haccâc, hayretini gizlemeyerek şunları söylemiştir: "Bunca süredir sohbet arkadaşımız Sebure Hâricîler'denmiş de haberimiz yokmuş."¹

e) Şeccâ ve Ziyâd b. Ebih Muhaveresi

Emevî devlet adamlarından Ziyâd b. Ebih (ö.53/673)'in huzuruna Şeccâ isimli bir Haricî kadın getirilir. Önce Ziyâd ile bu kadın arasında şöyle bir soru ve cevap geçer:

Ziyâd: - Mü'minlerin Emiri Muâviye hakkında ne düşünüyorsun?

Şeccâ: - Günahlarından biri de sen olduğun bir adam hakkında ne diyeyim?

Kadının bu cevabı mecliste bulunanların hoşuna gitmez ve bunu cezalandırmak için istişarede bulunurlar. Kimisi Ziyâd'a yaptığı teklifte kadının ateşte yakılarak cezalandırılmasını, kimisi el ve ayaklarının kesilmesini, kimisi de gözlerine mil çekilmesini öneriyordu. Bütün bunları soğukkanlı bir şekilde dinleyen Haricî kadın; "Allah'ın lâneti üzerinize olsun" diyerek kahkahalarla gülmeye başlayınca, bu kez Ziyâd'la arasında şu konuşma geçer:

Ziyâd: - Neden gülüyorsun be kadın?

Şeccâ: - Firavun'un arkadaşları ve müsteşarları bile seninkilerden daha iyidirler.

Ziyâd: - Nedenmiş o?

¹ Bk. el-Mes'ûdî, Murûcu'z-Zeheb, III, 143-145

Şeccâ: - Firavun, Hz. Musa'ya nasıl bir ceza verecekleri konusunda kendi arkadaşları ve müsteşarları ile istişare ederken, onlar; "Musayı da kardeşini de beklet"¹ diye fikir beyan ettiler. Oysa seninkiler beni ateşte yakmanı, el ve ayaklarımı kesmeni, gözüme mil çekmeni öneriyorlar.

Şeccâ'nın bu güzel konuşması karşısında Ziyâd güler ve onu serbest bırakır.²

f) Casus bir Haricî İle Muhelleb'in Muhaveresi

Emevî devletinin komutanlarından Muhelleb b. Ebu Sufra'ya askerleri arasında Hâricîler'in bir casusunun bulunduğu, bu casusun elbisesi altında bir silah sakladığı, kendisini öldürüp Hâricîler'e iltihak edeceği fırsatı beklediği haber verilir. Yapılan takibat sonucu adam yakalanarak Muhelleb'in huzuruna getirilir. Önce söze Muhelleb başlar:

- Bizim hakkımızdaki hile ve plânların ortaya çıktı. Seni cezalandırmamız gerekir. Öldürülme şeklini sana bırakıyoruz. Dilediğin ölüm şeklini beğen.

Muhelleb'in sözlerine dikkatle bakıldığında içinde "af" seçeneğinin olmadığı rahatlıkla görülebilir. Fakat Haricî casus; biri öldürülmesinin keyfiyeti, diğeri de "af" olmak üzere iki seçeneği birden teklif etmeyi ihmal etmedi:

- Ya işimi çok çabuk bitirecek olan keskin bir kılıç, ya da kindarları bile affeden erdemli bir insanın şefkati.

Muhelleb hiç beklemediği bu cevap karşısında tavrını aftan yana koyarak: -"Suçları affeden erdemlinin şefkati" diyerek onu affeder ve serbest bırakır.³

¹ el-A'raf, 7 / 111

² Bk. el-Kâlî, el-Emâlî, III, 174

³ Bk. el-Kâlî el-Emâlî, I, 264-265

MÂTÜRÎDÎ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Sami ŞEKEROĞLU*

Özet

Bu makalenin amacı Mâtürîdî'nin kötülük problemine ilişkin görüşünü belirlemektir. Ona göre, bu âlemde kötülüğün varlığı bir gerçektir. Ancak kötülüğün hem âlemin yapısı, hem de insanın yapısına dayalı bir yorumu söz konusudur. Dolayısıyla mevcut kötülüğe bu iki açıdan bakılması gerekmektedir. Kötülüğün varlığına dayanarak Allah'ın iyi bir Tanrı olmadığı yahut kötülüğü yok etmek için yeterince güçlü olmadığı düşünülmemelidir.

Anahtar Terimler: Kötülük, Âlem, İnsan ve Küllî Bakış

Abstract

The purpose of this study is to determine al-Maturidi's opinion concerning the problem of evil. According to him, existence of evil in the universe is a fact. But there are comments based on both the structures of human and universe. Therefore, the current evil should be viewed from two aspects and should not be considered based on the existence of evil, God is not good and not strong enough to destroy the evil

Key Terms: Evil, Universe, Human and Comprehensive Thinking

GİRİŞ

Bu makalede ortaçağ İslam teoloji ve felsefesindeki başlıca konulardan biri olarak görülen¹ Allah'ın 'kötülük' ile ilişkisi konusuna Mâtürîdî'nin görüşleri² bağlamında yer verilecektir. Burada genelde söz

* Dr. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, samisekeroglu@hotmail.com

¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Oxford Clarendon Press 1971, s. 97.

² Bu konuda Mâtürîdî'nin görüşlerine genel İslam Düşüncesi içerisinde ve sadece onun *Kitâbü't-Tevhid*' adlı eserine başvurmak suretiyle yer verilmiş (örnek olarak bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, 2001 İstanbul), kısa zaman öncesine kadar el-yazması halinde kalan diğer hacimli ve önemli eseri

konusu problemi teist/ateist tartışmalar bağlamında ele alan Din felsefesi'nin inceleme biçiminden kısmen farklı olarak Mâtürîdî'nin Kur'an'dan hareketle yaptığı yorumları İslam filozoflarının da ilgili görüşleriyle birlikte ele almaya gayret edeceğimizi belirtelim. Bir felsefi problem olarak kötülüğün mahiyeti hakkında literatürde yeterli bilginin bulunduğu için sadece konuya bir giriş olması ve sorunun felsefi temelini ortaya koyması açısından bu hususta kısaca bilgi verecek, ardından Mâtürîdî'nin görüşlerine geçeceğiz.

A) Felsefi Bir Problem Olarak Kötülük

Kötülük problemi, kısaca, dünyada karşılaşılan kötülüklerin iyi olan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı fikri ile nasıl bağdaştırılacağı sorunu olarak ifade edilebilir. Problem kavramsal düzeyde ilk ifadesini David Hume'un ele aldığı Epiküros'un dilemmasında bulmaktadır.

Epiküros'un sözü edilen dilemması şöyle sunulmaktadır: O (Tanrı), kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Bu durumda O, güçsüzdür. Onu önlemeye gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? Öyleyse o iyi niyetli değildir. Hem kötülüğü önlemeye gücü yetiyor, hem de kötülüğü önlemeyi istiyor mu? Öyleyse neden dünyada bu kadar kötülük bulunmaktadır?¹ İlk çağlardan beri insanoğlu kendi var oluşunu anlamlandırarak özgürlük ve sorumluluğuna rasyonel bir temel aramak ve buna bağlı olarak hem irade ve fiil gücünün ontolojik gerçekliğini sorgulamak, hem de şayet Tanrı varsa, O'na yaraşan ve bütünüyle iyi olan bir davranış tarzının neden gerçekleşmediğini öğrenmek istemiştir.

Bazı teistler kötülüğün reel varlığını görmezden gelmek, bazıları onu insanın ahlâkî olgunlaşması için gerekli bir araç olarak görmek suretiyle, bazıları ise onu insanın işlediği kötü davranışlarına karşı Tanrı'nın bir uyarısı şeklinde telakki etmekle problemin üstesinden gelmek istemiştir. Bu problemin asıl Tanrı'ya inanan biri açısından sorun teşkil ettiği görünüyor. Ama buna işaret ediyor olmak, elbette, bir ateistin kötülüğün varlığından Tanrı'nın olmadığı kabulüne gitmesinin gerekçesini de sağlamaz. Yani âlemdeki mevcut kötülük gerçeği ateizmin sağlam bir

Te'vilâtü'l-Kur'an'a müracaat edilmemiştir. Bu çalışmada ise söz konusu problem büyük oranda *Te'vilâtü'l-Kur'an*'a dayalı olarak incelenmiştir.

¹ David Hume, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), 3.baskı, Ankara 1995, s. 209; Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), İstanbul 2000, s. 14.

temele oturmasını sağlayacak güçte bir delil olarak görülemez. Ateistin geliştirdiği argümana bakıldığında görülen şey şudur:

“Tanrı varsa ve eğer her şeyi biliyorsa kendi yapmasa bile kötülüğün hangi koşullardan kaynaklandığını bilecek ve her şeye gücü yeten olduğu için de onu önleme yoluna gidecektir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı birbirine aykırıdır. Kötülüğün varlığı Tanrı'nın olmamasını, Tanrı'nın varlığı ise kötülüğün bulunmamasını gerektirmektedir.”¹

Burada öne sürülen iddianın ateizm açısından sağlam kuramsal temellere sahip olduğunu söylemek imkânsızdır. İnsanlık tarihinde doğada görülen sel felaketleri, depremin doğurduğu acılar ve ölümcül hastalıklar gibi olumsuzluklarla baş etmenin öğrenilemediği ilk dönemlerde karşı karşıya kalınan bu kötülükleri anlamlandırmakta çekilen güçlüğü anlaşılmaması bir bakıma mümkündür. Ama günümüzde insanı aşan metafizik kötülüğün pek çoğunun altında doğrudan insanın hem kendi, hem de içinde yaşadığı evreni kötü kullanımının katkısının bulunduğu kehânet sayılmamalıdır. Bu açıdan, öncelikle, kötülük problemini ateistik bakış açısıyla ele alan felsefecilerin sıklıkla verdiği örneğin² özellikle deprem ve sel felâketleri olduğuna dikkat etmek gerekiyor. Yani, bu yöndeki örneğin sıklıkla verilmesi karşısında bugün böylesi pek çok acının yaşanmasında insana ait katkı payının düşülerek konuya yaklaşılması gerekmektedir. Bu durum, âlemde görülen metafizik kötülüğün insana olan aidiyetini yadırgamamakla beraber bunu ‘sebepsiz’ veya ‘gereğinden fazla’ şeklinde değerlendirdikleri için oldukça önemlidir. Öncelikle evrendeki kötülüğün sebepsiz olmadığı, bilakis büyük oranda insanın bilgisizce iş görmesinden kaynaklandığını son dönemde insanın sahip olduğu çeşitli imkân ve araçlara dayalı olarak söylemek mümkün görünmektedir.

Sözü edilen felsefecilerin öne sürdüğü deprem örneğinin neden belli bazı yerlerde meydana geldiğinin altında yatan fiziksel/jeolojik sebeplerin varlığını günümüzün gelişen teknolojik imkânlar dünyasında acaba nereye

¹ Richard Swinburne, *The Existence of God*, O.U Press, s. 200.

² Bkz. Edward Madden “The Many Faces of Evil”, *Philosophy of Religion* (içinde), ed. Norberto Schedler, Macmillian Publishing, N.Y. 1968; Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton Üniv. Pr. N. J 1984, s. 42; Nelson Pike, *God and Evil*, Prentice-Hall, N.J 1964, s. 18.

koymalıyız? Çünkü pek çok acılara yol açan deprem olayının deprem fay hattının bulunduğu yerde gerçekleştiği bugün bilinen bir bilimsel gerçektir. Hatta bugüne gelmeden, epey zaman önce, 18-19. yüzyıllarda yazılan eserlerde bile Anadolu'daki deprem bölgeleri olarak gösterilen yerlerin bugün bile birinci derecede deprem riski bulunan yerler olduğu hususunun uzmanlar tarafından belirtildiğini görmekteyiz.¹ Diğer taraftan, daha henüz geçenlerde İstanbul'da yaşanan ve feci ölümlerle maddi manevi yıkımlara yol açan sel felâketinin sonuçlarını insanın doğanın yapısını bozma hırsından bağımsız olarak mı değerlendirmeliyiz? Öyle görünüyor ki, bugün ateistik tutumun gerekçeleri arasına sokulmak istenen "sebepsiz kötülük" yorumu sağlam bilimsel temellere dayanmamaktadır. Ama yine de bu yöndeki felsefî tutumun iddialarının çoğu dünyada gereğinden fazla kötülük bulunduğu düşüncesi etrafında dönmektedir. Öncelikle bu "gereğinden fazla" sözünün gerçekten oldukça üstü kapalı bir söz olduğunu ifade etmek gerekiyor. Böyle bir gerekçeye dayalı olarak konuşan bir ateist insanlık tarihi boyunca var olageldiğine inandığı bütün doğal felâketleri birlikte düşünerek bu kanaate varıyor gibidir. Oysa insanın evren hakkındaki bilgisi oldukça yetersizdir. Dolayısıyla topyekûn evrendeki kötülüğün gereğinden fazla mı ya da eksik mi olduğu konusunda akla uygun bir söz söyleme şansı yoktur.² Kaldı ki, teknik imkânların zirveye tırmandığı günümüz dünyasında insanın kendisinden kaynaklandığı açık olan ahlâkî kötülük bir yana, eski devirlerde çoğu ölümle sonuçlanan hastalıklar, acı ve ıstıraplara dönüşen olaylar vasıtasıyla Tanrı'ya yüklenen tabîî kötülüklerin bile bugün büyük oranda üstesinden gelinebileceği de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, dünyadaki kötülüğün varlığına dayanarak Tanrı'nın olmadığı yargısına ulaşmanın güçlüğü yanında bilgi, irade ve güç sahibi iyiliksever bir Tanrı fikri ile sözü edilen kötülüklerle dayalı bir ateistik bir çıkarımın inşâsı kolay görünmemektedir.

B. Mâtürîdî'de Kötülük Problemi

¹ Yunus Lengeranlı, "Ülkemizde Deprem Gerçeği, Tarihi Perspektif Bugün ve Gelecek", *Türkiye Günlüğü*, sayı 57, 1999, s. 52.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yay., İzmir 1990, s. 169.

Bu mesele İslam düşüncesi'nde Metafizikî ve Tabîî kötülük ile Ahlakî kötülük bağlamında ele alınmaktadır.¹ Metafiziksel/Tabîî açıdan bakıldığında bu âlemde görünen kötülüğün iyiliğin zorunlu bir takipçisi olduğu ve daha çok iyiliğin var olabilmesi için az olan kötülüğe katlanılması zorunluluğu bulunduğu ve ortaya çıkan kötülüklerin doğrudan Allah'ın hikmetine dayalı olarak açıklandığı görülmektedir. Problemi önce âlemin ontolojik yapısı yönüyle, ardından insanın ontolojik yapısı açısından ele alacağız.

B.1. Tabîî Kötülük

a) Âlemin Ontolojik Yapısı Açısından

Mâtürîdî'nin düşüncesinde âlemdeki kötülüğün mahiyetini incelemeye geçmeden önce onun yapısının anlaşılması, yani onun var ediliş amacının ortaya konulması gerekmektedir. Ancak bundan sonradır ki, Mâtürîdî açısından âlemde görülen kötülüğün onun yapısındaki yeri anlaşılacaktır. İslâm düşüncesinin genel vasfı ile uyum içinde olarak Mâtürîdî Allah'ın yer ile göğü ve bunun arasındaki tüm varlığı insanın 'imtihan edilme (sınanma)' amacını gerçekleştirmek için yarattığını ve doğrudan insanın hayat sürmesine uygun hale getirilen bu varlıkların asla kendileri adına (*linefsihi*) yaratılmadığını, eğer sırf kendileri adına burada var kılınmış olsalardı sonunda yok olacakları düşünüldüğünde böyle bir tercihin saçma bir davranış olacağını ifade etmektedir.²

Mâtürîdî'ye göre, güneş ve ay ile birlikte diğer pek çok şeyin var edilmesinde elbette bir gaye ve maksat vardır. Eşyanın bu var edilme amacı ise, insan varlığının bu âlemdeki yaşantısının sürekliliğinin sağlanmasıdır. Öyleyse bütün bu şeyler karşılıksız olmadığı gibi insanın topyekûn varlık âlemi vesilesiyle sınanması da bir gerekliliktir.³ Çünkü âlemdeki eşyanın yaratılmasına dikkat edildiğinde onların belli bir plan, belli sınırlar

¹ Metafiziksel ve Tabii kötülük maddi dünyanın insanlara ve diğer duygusal varlıklara çektiği ıstıraplar anlamında alındığında sadece tabii kötülük olarak da isimlendirilmektedir. Bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, 2001 İstanbul, s. 183.

² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (T.S.M.K., Medine Bölümü, Yazma No:180), vr. 83^a, 277^a, 515^a, 606^a, 648^a, 797^b; *Şerh-i Semerkandî*, (Ebu Bekr M. b. Ahmed es-Semerkandî), (T.S.M.K., Medine Bölümü, Yazma No:179) vr. 150^b, 462^b, 563^b.

³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 375^a, 397^b

oluşturularak ve bir takım değişiklikler içerisinde var edildiği görülmektedir. Nitekim bir damla su belli bir düzen içinde bir kan pıhtısına dönüşüm ve değişiminin ardından bir çiğnem et parçasına, daha sonra bütün uzuvların meydana gelişine ve sonuçta insan bedeninin ortaya çıkarak belli bir sınıra kadar faaliyetine devam etmektedir. Diğer varlıkların, örneğin, bir bitki ya da meyvenin meydana gelişinde de benzer bir süreç göze çarpmaktadır. İnsan gibi her şeyin ortaya çıkışında belli bir sürenin geçmesi gerekmektedir. Eğer Allah isteseydi bu varlıkların tamamını bir defada ortaya çıkarabilir ve yaratıldıkları o hal üzere sürekli bir varlığa sahip kılabilirdi. Ancak bu âlemin işleri ve varlıkları esas itibariyle böyle bir yapıdan uzak, ortaya çıkma ve ardından yok olma arasında gidip gelen durumlar üzerine yaratılmıştır. İşte bu sebeple bütün varlığın içine hastalıklar ve acı veren durumlar gibi sıkıntılı haller yanında sağlık ve esenlik gibi selâmet halleri yerleştirilmiştir.

Demek ki, Mâtürîdî'ye göre dünyada her şeyde bir sınırlama ve değişim içinde hareket söz konusudur. Zira bu âlem bir sınanma alanıdır. Sınanma ise belli bir zamanlamayı ve belli sınır ve şartlar içinde bulunmayı zorunlu kılmaktadır.¹ Bu açıdan, sözü edilen amaçların gerçekleşmesi için bu âlemde bir takım zıtlıkların birlikte bulunması gereği ortaya çıkmaktadır. Hatta sosyal hayatta insanların farklı tabakalar oluşturmalarına imkân verecek şekilde kimilerinin zorluk, sıkıntı ve kötü durumlara maruz kalması, kimilerinin de kolaylık, zenginlik türünden iyiliklere sahip olması gibi zıt insani durumların "sınanma" gerçeğinin bir sonucu olduğu² ve ancak bu sayede kapalı olan hususların ortaya çıkacağı anlaşılmaktadır.³ Mâtürîdî'ye göre kapalı olan hususlardan maksat, sınanma vasıtasıyla Allah'a dost olanla düşman olanın, isyan edenle itaat edenin, doğrulardan olup iyilik edenlerle bozgunculuk yapanın birbirinden ayırt edilmesi gerçeğidir.⁴

Sınanan kişinin inançlı ya da inançsız bir birey olması; iyiliksever ya da kötülük yapan olması nimetlerden yararlanma bakımından bir eşitsizliğe götürmez. Ama nimetlerden yararlanma konusundaki bu eşitlik

¹ a.g.e., vr. 600^b, 723^b

² a.g.e., vr. 660^b

³ a.g.e., vr. 768^b

⁴ a.g.e., vr. 597^a, 638^a, 656^a, 731^a, 797^a, 801^a

aynı zamanda iyi ile kötünün, nefse faydalı olan ile zararlı olan arasındaki farklılık ve üstünlüğün ortaya çıkarılacağı bir başka âlemin var olması gereğinin de bir kanıtıdır.¹ Öyleyse, bu âlemde sırf inandığı için kötülüklerden uzak tutularak korunan ve salt inançsızlığı yüzünden kötülüğe duçar olan birinden söz edilemez. İnsanların bazısının sıkıntısız ve rahat yaşaması onların yüksek derecesinden ötürü ya da bir şekilde onu hak ettiği için olmadığı gibi, bazılarının maruz kaldığı kötülükler de onların aşağı bir derecede bulunmalarından dolayı gerçekleşmiş değerlerdir. Bilakis o haller her ikisinin içinde buldukları durumlar vasıtasıyla, yani öncekiler refah ve bolluğun gerektirdiği şükür görevini yerine getirmekle, diğerleri de yüz yüze kaldıkları kötü duruma karşı gereken sabrı göstermekle sınanmaktadır.²

Anlaşılan o ki, Mâtürîdî açısından bakıldığında insanın kötülükler yoluyla sınanmasında kişinin inanç durumu doğrudan bir etkiye sahip değildir. İnançlı ya da inançsız bir birey olmak ne varlıktan pay almada kişiyi özellikle öne çıkarmakta ne de bir takım sıkıntılara düşmekte belirleyici bir etken olmaktadır. Zaten o, sırf bu açıdan bir ayırımın öne çıkarılmasını dünyanın bir imtihan alanı olması gerçeğiyle de bağdaştırmaz. Ona göre, inanç durumlarına dayalı yapılacak bir ayırım, her şeyden önce sınanmanın tanımıyla çatışır. Çünkü bu anlamdaki sınanma korku ve ümit besleme, ilgi gösterme ve uzak durma vasıtasıyla gerçekleşecek bir olgudur.³ Yani anılan çeşitli durumlar vasıtasıyla ortaya çıkacak bir sınanma yerine doğrudan inanan ya da inanmayan biri olmaya dayalı yapılacak ayırım eylemlere dayalı imtihan edilme gerçeğiyle uyuşmayacaktır.

Mâtürîdî, âlemde yaratılan şeylerin salt insanın sınanması amacına hizmet etmediğinin de bilinmesini ister. Bu anlamda iyi ve kötü olarak yaratılan şeyler insanın imtihan olunmasından başka faydaları da içinde barındırmaktadır. Nitekim ona göre, bu husustaki amaçlardan birisi, bu dünyada iyi ve kötünün birlikte bulunması sayesinde insanın bir takım davranış kalıpları geliştirmesinin yolunun açılması, bir başka ifadeyle kişinin iyilikler yanında kötülükler vasıtasıyla da kendisini eğitmesinin

¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 797^b

² *a.g.e.*, vr. 585^b

³ *a.g.e.*, vr. 731^b

mümkün olmasıdır. Kişi ilk bakışta iyi ve kötü kabilinden şeylerde bulunan bu nitelikleri kavrayamasa bile orada kesinlikle bir amacın bulunduğunu düşünmelidir. Örneğin der, Mâtürîdî, yılanların ve zararlı gibi görülen bir takım cevherlerin yaratılmasında ödülün vereceği haz ile kötü eyleme verilmesi gereken cezanın doğuracağı acının bilinmesi hikmeti gizlidir.¹ Mâtürîdî açısından bakıldığında, dıştan kötü ve zararlı görünen bazı mahlûklar veya bize acımasızca ve kötü olduğu düşünülen olaylar, aslında sahip oldukları zararlı özellikler ve bize yansıttıkları ürkütücü tablo üzerinden yanlış/günah olan şeylerden sakınma ve korkma; doğru/sevap olduğu bildirilen davranışlara yönelimi ise teşvik etme niteliğini de içinde taşıdığından kişinin ahlâkî yapısını tanzime vesile olmakta, bir bakıma onu eğitmektedir.

Ateistik açıdan bakıldığında ise, tam da bu son söylenen gerekçe üzerinden, yani başkalarının ahlâkî eğitiminin sağlanması adına benim yaşayacağım bir takım kötülüklerin gerekli olması düşüncesinin kabulü oldukça sıkıntılı görünmektedir. Nitekim, günümüz Amerikalı felsefecilerden Edward Madden kötülükler vasıtasıyla insanî yapının eğitime potansiyelinin bulunduğu ileri sürüldüğü teoriyi '*character-building theory*' olarak ifade etmektedir. Ancak o, âlemdeki kötülüğün böyle bir gerekçeye dayalı olarak haklı görülmesine itiraz ederek kötülükler vasıtasıyla kişinin eğitilmesinin anılan amaca hizmet etmek bir tarafa, tam tersine muhataplarda bir karakter yıkımına (*annihilation of character*) yol açacağına görülmesi ve bu açıdan ödenecek bedelin oldukça ağır olacağına bilinmesi gerektiğini söyler.² Bu yöndeki eleştirilerin insanın dünyadaki ahlâkî konumunun bilinmesiyle alakalı olduğu kanaatini taşıdığımızdan, bu yönde öne çıkan eleştirilerin en azından Mâtürîdî açısından ne anlama geldiğini ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair incelemelerimizi aşağıda göreceğimizi söyleyerek, burada son olarak şunu ifade edelim: Mâtürîdî açısından ne bu âlem ne de içindeki insan varlığı boşu boşuna var edilmiştir. Bu gayeliliğin gerçekleşmesi, yani insanın eğitilerek mükemmelleşmesinin sağlanması adına iyilikler yanında kötülükler de yaratılmıştır. Dolayısıyla, bu âlem, içinde her ne kadar kötülükler barındırır da mevcut dünyalar içinde en mükemmel olanıdır.

¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf) İstanbul 1979, s. 108-109

² Edward H. Madden, a.g.m., s. 363.

b) İnsanın Ontolojik Yapısı Açısından

Girişte de belirtildiği üzere, ateistik görüşlere kaynak olarak büyük oranda âlemde görünen kötülüğün varlığı gerekçe gösterilmekte ve bu yöndeki iddiaların temelinde de söz konusu kötülüğün 'sebepsiz' ve 'gereğinden fazla' olduğu şeklindeki görüş öne çıkmaktaydı.

Öncelikle Mâtürîdî'nin yukarıda geçen yorumlarından anlaşılan temel hususun, hem dünyanın insanın eylemlerine dayalı bir sınanma alanı olması gereğinden, hem de kişinin ahlâkî eğitiminin tam olması amacına hizmet etmesi bakımından iyilikler ile beraber kötülüklerin de bulunması gereği sonucunda Tanrı'nın bu âlemi mevcut şartlar içinde yarattığıdır. Dolayısıyla buradan anlaşılan ilk şey, Tanrı'nın ne insanı daha iyi, ne de dünyayı daha mükemmel yaratmasının uygun olmayacağıdır. Yani bunun gerçekleşmemesi ne Onun böyle bir şeyi istememesinden ne de bunu yapmaya gücünün yetmeyeceğinden dolayıdır. Bilakis anılan gerekçeler sebebiyle dünyanın ve insanın alması gereken form bu şekildeki bir yaratmayı içermektedir.

Ayrıca âlemde mevcut olan kötülükten hareketle kapsamlı ve sınırını aşan tarzda bir değerlendirmede bulunan insanî bakış açısının sorgulanarak bu bağlamda kullanılan 'gereğinden fazla' ya da 'sebepsiz' kötülüğün bulunduğu dair olan yargının incelenmesi yerinde olacaktır. Yani, oldukça sınırlı bir bakış açısından gözlemde bulunan ve eşyanın sadece kendisine görünen yüzünden başkasını göremeyen bir zihni yapıyla topyekûn âlem hakkında yargıda bulunmak ne kadar doğrudur?

Mâtürîdî açısından nesne ve olaylara bakışta iki türlü yaklaşımın bulunduğu görüyoruz. Birincisi salt dışa yönelik bakış; ikincisi ise, dış görünüş ile birlikte bakma eyleminin konusu olan varlığın ya da olayın içinde barındırdığı anlam, gaye ve amacı gösteren bakış. O sadece dışsal bakışla sınırlı olan bir değerlendirme mantığını doğrudan kalbinde inanç problemi olan insanların bir tutumu olarak değerlendirmektedir. Nitekim bu kişiler eşyanın sadece dış görünüşüne dikkat etmekte ve yine sadece kendilerine görünen yüzdeki o şeyin sağladığı fayda ile ilgilenmektedir. Bu kişiler baktıkları nesnenin sahip olduğu ve ilk bakışta görülmeyen içte (*bâtın*) bulunan anlamı kavramaya yönelik çabaları olmadığı gibi, bu şeylerin "neden" ve "nasıl" olup da insanların yararını temin etme yönünde hareket ettiklerine dair bir düşünceye de sahip değillerdir. Örneğin, böyle davranan kimseler bilinen basit 'su' vasıtasıyla canlıların

yaşamlarını devam ettirdiğini ve türlü gıdaları almakla bedenlerini ayakta tutarak yaşam dengesini sağladıklarını gayet iyi bildikleri halde, bütün bu şeylerin kendilerine sunduğu büyük (*küllî*) faydayı görmekten ve onların içinde barındırdığı gizli manaları kavramaktan uzak kalmışlardır. Ayrıca onlar işitmek, konuşmak ve görmek gibi kendilerine verilen duyuşsal (*hissî*) yeteneklerini de bu yönde hiç kullanmazlar. Kulakları ile sırf çevrelerinde bulunan sesleri işittiklerini, gözleri ile eşyayı gördüklerini ve dil ile de sadece konuştuğları zannındadırlar. Bunlar vasıtasıyla âlemde olan şeyleri anlamlandırma bir yana, sahip oldukları bu yeteneklerin gerçekte yüklendiği anlam ve hakikate ilişkin bir bilgiden de yoksundurlar. Dünyada gözleriyle gördükleri, kulaklarıyla işittikleri şey ne ise, sadece onunla ilgilendiklerinden bu kabiliyetlerinin öbür dünya adına kazandıracığı “yarar” üzerine düşünmezler. Hâlbuki der, Mâtürîdî, varlıkların insana sağladıkları dış görünüşteki yarar bile öbür dünya adına taşıdıkları yarar’ın bilinmesi için onlara yüklenen geçici faydadan başka bir şey değildir.¹ Demek ki, nesnelere ilk bakışta göze görünen husus ve ona ilişik bulunan yarar, ilk anda görünmeyen ve ama yerli yerinde kullanılan kabiliyetler sayesinde anlaşılacak olan arka plandaki gizli ‘yarar’a göre ikincil ve ârızî bir öneme sahiptir. Bu açıdan nesne ve olaylar hakkında ilk bakışta görülen bir kötülüğün de aslî anlamda kötü olarak görülmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, âlemde görünen kötülüğün ontolojik varlığının yadsınmamakla beraber ona dayalı olarak değerlendirmede bulunan insanî bakışın tahlil edilmesi gereğine vurgu yapar. Buna göre, âlemde görülen kötülük dıştan bakıldığında kötü bir durum olarak görülürken daha farklı ve kapsamlı bir açıdan değerlendirildiği zaman o şey kötü olarak görülmeyecektir. Burada öne çıkan husus, kötülüğün ontolojik gerçekliğinin inkâr edilmemesidir. Bu açıdan Mâtürîdî’nin, örneğin, İslam felsefesi’nde tabii kötülüğü nerdeyse yok sayan, olanın da maddenin mükemmeliyeti yansıtamayışına bağlayan Farabî’nin yaklaşımından farklıdır. Diğer taraftan, Mâtürîdî’nin yukarıda vurguladığı küllî bakış açısı, evrendeki olaylara tek tek ve parçalar halinde değil, tümel bir perspektiften bakılması ve kötülük olarak görülen olayların küllî nizam

¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 503^a -503^b

açısından değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizen İhvân-ı Sâfa'nın görüşlerini akla getirmektedir.¹

Mâtürîdî'nin buradaki görüşü dini açıdan olmasa da felsefi açıdan tartışılabilir. Allah'ın varlığını kabul etmeyen birinin böyle bir yorumu benimsemesi elbette güçtür. Çünkü kötülüğe daha geniş bir açıdan bakma meselesi tabî bir felaketle yaşamı altüst olan bir masumun çektiği acıyı ortadan kaldırmadığı gibi böyle bir masuma yönelik bu eylemin haklı görülmesi de kolay değildir. Bu noktada teist'in söz konusu kötülük vasıtasıyla Tanrı'nın insanları uyardığına dair ileri süreceği açıklamanın da aynı şekilde sorunlu yaklaşımı devam ettireceğini söyleyebiliriz. Zira Tanrı'ya karşı ciddiyetsiz bazı insanların yola getirilmeleri adına hiç suç olmayan günahsızların da aynı acıya ortak kılınması felsefi açıdan savunulabilir bir yaklaşım olmaktan uzaktır. Aslına bakılırsa, Mâtürîdî'nin nesne ve olaylara ilişkin bakışın yüzeysel, subjektif ve salt dışsal olanını ve sırf bu dış görünüşten hareketle yapılan değerlendirme mantığının genel insan karakteri yerine doğrudan Allah'a inanmayan birine ait bir nitelik olarak görmesi de yine felsefi açıdan sorunludur. Acaba Mâtürîdî yüzeysel, derinliksiz ve dar açılı bir bakışı neden doğrudan Tanrı'ya inanmayan birisine ait bir özellik olarak göstermektedir? Dediğimiz zaman şunu söylemek mümkündür. Onun bu değerlendirmesi inançsız insanın ahlâkî ontolojisinde bulunan problemlerle bir durumun bu kişinin âleme olan bakışına olumsuz yansıtıldığının kabulüne dayanmaktadır. "Örtmek, kaplamak, kaçınmak ve isyan etmek"² anlamına gelen inkâr eyleminin karartan ve 'anlam'ı yok sayan ve bu yüzden gerçekliği anlaşılmasız hale sokan yönüne değinen Mâtürîdî bu konuda şöyle demektedir: " *Küfür kalbin üzerini örterek onu karanlığa gömer. Bu fiili işlemekle kalbi karanlığa boğulan bir kişinin kulakları kendisiyle faydalanacağı hususları elde etmekten uzaklaşacağı gibi bu yönde kendisine yapılan uyarılara (da'vet) karşılık vermekten de yoksun kalacaktır.*"³

Dediğimiz gibi Mâtürîdî konuya bir din bilgini olarak yaklaşmaktadır ve bu açıdan kendi içinde bir sorun doğurmamaktadır. Ama felsefi açıdan bakıldığında onun öne sürdüğü iddialara bir ateistin de

¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1994, s. 97-99.

² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "küfür" md., c. V, s. 46-48.

³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 206^a, 640^a

aynı şekilde yüzeysellik ve subjektiflik eleştirisi ile yaklaşması mümkündür. Zira böyle birine göre inançlı bir insanın imanı tam da bu açıdan gerçeklerin görülmesine bir engel teşkil etmiş olabilir. Ancak Mâtürîdî'ye göre bir kişinin kalbinde inanç eylemlerinden biri olan inkâr fiili bulunuyorsa, bu fiil o bireyin kalbini manevi açıdan karanlığa maruz bırakan bir işlev görmektedir.. Çünkü ona göre kalp nesnelerin gerçekliğinin ve ilk ilkelerin kendisiyle kavrandığı, dahası iyi ile kötü'nün; faydalı ile zararlının birbirinden ayırt edilmesini sağlayan hikmetlerin kendisiyle bilindiği 'akıl' yeridir.¹ İşte kalbin bu ahlâki işlevi dolayısıyla burayı dolduran inkâr fiili aklın sağlıklı işleyişini bozduğu gibi, onun potansiyelinin gerçekleşmesinin de önünü tıkamaktadır. Anlaşılan o ki, kalpte yerleşen bu fiil akıl ve duyuların görevlerini sağlıklı olarak sürdürmesine engel olmaktadır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığını inkâr ederek bu yöndeki delilleri yalanlamak ve şirki kabul etmek² anlamına gelen inkâr eylemi kalpte karanlığa sebep olmakta ve onun yol açtığı karanlık ise, gözün ve kulağın manevi ışığını söndürmektedir.³ Burada kalp ve aklın imkân ve potansiyeli doğrultusunda sağlıklı olarak görevini yapması aydınlık/ışık, bu görevinden engellenmesi ise karanlık metaforuyla ele alınmaktadır. Demek ki, farklı bir yönden asıl bu bakış açısı oldukça problemlili görünürken, bir teist olarak Mâtürîdî açısından inançsız olmanın bizzat kendisi ahlâkî bir sorun olarak değerlendirilmekte ve bu inanmama hali aklın sağlıklı işlev görmesini engellediğinden âlemde görülen kötülükler onca hiç de öyle olmadığı halde bir ateistin gözünde gerçek anlamda bir kötülük olarak görülmesine, yani meseleye sırf dıştan ve yüzeysel bakılmasına yol açmaktadır.

Burada ahlâki bir sorun olarak görülen inançsızlığın 'kötülük' olarak gördüğü bir eylemi veya durumu inanan bir bireyin imanından kaynaklanan bir etkiyle farklı değerlendirdiğine tanık olmaktadır. Mâtürîdî bu farklı yaklaşıma işaret ederken şöyle bir örnek verir: *"..farzedelim ki, Allah'a inanan ve inanmayan iki insan gözleri önünde duran aynı çiçeğe bakmaktadırlar. Bu insanlar gerçi aynı çiçeğe bakmaktadır ama nazarları (akıl yürütmeleri) birbirinden oldukça farklıdır. İnançsız olanı çiçeğin dış*

¹ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1995, s. 82.

² Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 252^b; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 355^b

³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 255^a, 640^a; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 398^b

görüntüsünden kaynaklanan geçici bir zevke yoğunlaşır ve sırf kendi gözüne görünen yön ile ilgilenirken dış görüntünün arkasında bulunan sonuçta ne gibi yararlar saklı olduğunu hiç düşünmez. Aynı çiçek inançlı birinin de hoşuna gider. Bu kimse de dış görünüşten belli bir zevk alır. Ama onun bundan fazla olarak çiçeğin sonuç açısından ne gibi yararlar taşıdığına ve hangi gayelerle yaratıldığına ilişkin dikkati nazarını dış görünüşten ziyade sonuçtaki yarara çevirir.”¹

Anlaşılan o ki, âlemde göze çarpan her nesne ya da olayın değerlendirilmesinde olduğu gibi kötülüklerle bakışta da ‘gereğinden fazla’ ya da ‘sebepsiz’ nitelemesinde bulunan insan varlığının kalbindeki inanç boyutu kötülük hakkında ileri sürülen yorumların kaynağı olmaktadır. Felsefi açıdan sorunlu görünmekle birlikte, Mâtürîdî’nin gözünde bir bireyin inançsız oluşu dış dünyayı algılamasında esaslı bir problemin temelini oluştururken, inanan kişinin imanı ise onun varlık algısının sağlam temellere oturmasına aracı olmaktadır. Onca böyle inançlı bir birey Tanrı’nın kendisine verdiği imkân ve kabiliyetlerin mahiyet ve sınırının farkında olduğundan âlemde gördüğü nesne ve olayları hem sonuç, yani o şeyin taşıdığı anlam ve gaye, hem de öbür dünya açısından değerlendirirken kendi bakış açısının sınırlı ve eksik olduğunu hep göz önünde bulunduracaktır. Mâtürîdî insanın karşı karşıya kaldığı kötü hallerin aslında o şeye maruz kalan insanın bakış açısından bir kötülük gibi algılandığını söyler. Yine müreffeh bir yaşam da sadece onu öylece değerlendiren kişinin bakış açısından ‘iyi’ bir yaşamdır. Gerçekten durum acaba öyle midir? Aslında bu yönden bakıldığında ne önceki durum gerçekten ‘kötü’dür ne de sonraki durum gerçekten ‘iyi’dir.² Bu yüzden yaşanan acı tecrübelerden hareketle yapılan akıl yürütmelerin sağlam ve sağlıklı bir değerlendirme olabilmesinin Mâtürîdî açısından sadece ve sadece sonuçların hesaba katılması yoluyla bir değer ifade edeceği anlaşılmaktadır. Buradaki yaklaşım, Farabi ve İbni Sina’nın aslında âlemdeki kötülüğün ârızî olduğu, mutlak bir varlığının bulunmadığına dair görüşlerini hatırlatmaktadır. Hem Farabi, hem de İbni Sina’ya göre, kötülüğün başlı başına bir varlığı yoktur, sadece söz konusu olan durumdaki iyiliğin eksikliğidir. Yani insanların kötülük diye niteledikleri

¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, vr. 684^b

² *a.g.e.*, vr. 614^a

şeyler, hepsi iyiliktir.¹ Nitekim Mâtürîdî'nin görüşü de, onlarla birlikte kötülüğün mutlak bir anlamının bulunmadığına, ama Felâsife'den farklı olarak kötülüğe dayalı bir yargıda bulunulacaksa bunun o kötü görülen o şeye sonuçlar açısından bakılması gereğine vurgu yapmaktadır.

O halde, kötülüklerin iyi bir Tanrı'nın varlığının kabulü ile bağdaşmadığı iddiası üzerinde dönen probleme ilişkin Mâtürîdî açısından bir genel değerlendirme yapacak olursak şu görüşlerin öne çıktığını söyleyebiliriz: Bu dünyada bazılarının çok acı hallere düştükleri bir gerçektir. Buna bakılarak Allah'ın onlara haksızlık yaptığı düşünülebilir. Ama gerçek böyle değildir. Bir kere, zulüm bir şeyi yerli yerine koymamak demektir. Bu sıfatla nitelenen kimse birinin hakkını başkasına veren, hak sahibi olan birini de o hakkından uzaklaştıran kişidir. Allah'ın böyle davrandığını söylemek mümkün değildir. Onun fiili zulüm ile nitelenemez. Görünüşte zulüm faydalı olanı kendine çekmek ve zararlı olan şeyi de kendinden uzaklaştırmakla gerçekleşecektir. Hâlbuki Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olması bakımından böyle davranmasına sebep de yoktur, ihtiyacı da yoktur. Bu yüzden zulüm konusunda söylenecek şey, onun insana ait olduğu ve böyle bir durum varsa şayet ona yol açanın kişinin kendi eliyle yaptıklarıdır. İrade her fâile ait olan bir sıfattır. Allah ise kullarının kendi eliyle kazandığı zulüm niteliğini elbette yaratacaktır.

Kaldı ki, Mâtürîdî açısından bakıldığında kötü görünen durumların varlığı ile şöyle bir meselenin bilinmesi de istenmiş olabilir. Gerçi onun buradaki yorumuna yukarıda dile getirdiğimiz ateistik yorumda karşı çıkılmakta ve elde edilecek ürüne karşı ödenecek bedelin oldukça fazla olacağı ileri sürülmekteydi. Ancak Mâtürîdî, bir takım iyilikler adına çekilen kötülükler hakkında öne sürülen iddiaların şöyle yanlış bir inanca dayandığı kanaatindedir. Ona göre, aslına bakılırsa sağlık ve esenlik dediğimiz şeyler doğrudan Allah'ın insana verdiği haddizatında bir iyiliktir, bir lütuftur. Yani bunlar insanın ona hakkı olduğu için verilmiş değildir. Elbette O'nun bir insanı sağlıklı olduğu gibi kusurlu yaratma hürriyeti de vardır. Burada önemli olan husus şudur: Allah bir kişinin diğerine zulmetmesine imkân verdiği bir durumda gözden kaçan iki şey vardır. Birincisi "adalet" ve "hak" kavramları yanlış anlaşılmaktadır. Diğerisi ise, söz konusu kötülüğün gerçekten bir kötülük olduğunu

¹ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 98; Farabi, *Fusûlü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, nşr. D.M.Dunlop, çev. Hanifi Özcan, (D.E.Ü.Yayınları), İzmir 1997, s. 59.

düşünmektir. Herhangi bir kötülüğe maruz kalan bir kişinin belki de bu duruma bir şekilde ihtiyacı vardır. Şu halde bu musibet aslında sadece görünüşte bir zulümdür.¹

Mâtürîdî'ye göre, insan bilmek ve öğrenmek suretiyle başka varlıklara üstün gelmekte ve elde ettiği bilgi sayesinde küçük ve büyüğün belli olduğu dereceler adına çaba harcamaktadır.² Yani insan bilme vasfına dayalı olarak uygulamaya girişen bir varlıktır. Demek ki, insan bilgi gücü yanında eylem gücüyle de donatılmıştır. Onun bu özelliğini açıkça ifade ederek ahlâki sorumluluğu çelişkiye düşmeksizin açıklama çabasında olan Mâtürîdî "*kendi iradelerini yok sayarak Allah'a cebir isnadında bulunanların düşüncelerinin geçersiz olduğunu ve irade niteliğinin her failin kendi fiiline ait bir özellik olduğu*"³ görüşünü cesaretle savunurken insanın fiilini özgürce irade ettiğini ve eyleme ilişkin bu gücün de bizzat kendi arzu ve isteğine bağlı olarak Allah tarafından eylem anında yaratıldığını söyler. O halde eylem gücü sağlam ve sağlıklı olan her insanda bulunan ve fiile yönelik arzu etme, seçme ve söz konusu işe yönelim bağlamında ortaya çıkan bir güçtür.⁴ Öyleyse mevcut kötülüğün kaynağını araştırırken, öncelikle onu davranışlarıyla isteyen ve buna uygun işler yapan insan ile birlikte bu istek ve arzunun gerçekleşmesini sağlayan Allah'ın irade ve kudreti bulunmaktadır. Bu durumun ise, Mâtürîdî açısından Allah hakkındaki bir eksikliğin değil, bilakis Onun ahlâkî bir varlık oluşundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

B.2. Ahlâkî Kötülük

Ahlâki kötülük kavramıyla kastedilen şeyler; ayıp ve kusurlar, hata, yalan ve düşmanlık, bencillik, kıskançlık, hırs, zulüm, merhametsizlik ve daha geniş anlamda savaşlar, toplu katliamlar ve onlarda yaşanan gaddarlıklar gibi kötülüklerdir.⁵

Mâtürîdî, sahip olduğu irade gücünü kötü yolda kullanarak büyük haksızlık, zulüm ve kötülöklere sebep olan kişilerin Tanrı'ya inanmayan

¹ *Şerh-i Semerkandi*, vr.,141^b

² Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 341^b

³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 194^b, krş. 514^b, *Şerh-i Semerkandi*, vr., 321^b

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 266.

⁵ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 29.

kişiler olduğunu, yani böylesi kötü fiillerin ancak bu kişilere uygun düştüğünü yukarıda ele aldığımız görüşünde dile getirmişti. Ona göre, gaddarcasına işlenen kötülüklerin “ben müminim” diyen bir insandan meydana gelmesi öncelikle imanın kendisiyle bağdaşmaz. Dolayısıyla yeryüzünde girilen zulüm, hırsızlık, yol kesme gibi her türlü kötü eylemler inançsız kimselerden zuhur etmektedir. Çünkü böyle davranan insanların kalpleri imanın güzelliğinin içine doğmasına (*tecellî*) izin vermeyecek derecede karanlığa düşmüştür. Bu karanlığa sebep seçilen inkâr fiili olup bunun sorumlusu da doğrudan bu kişilerin kendileridir.¹

Mâtüridî'ye göre, insanlığın genelinin maruz kaldığı felaket ve acıların böylesi kötü insanlardan bazılarının yaptıkları hatalardan kaynaklanması mümkündür. Nitekim yıkıcı etkisi herkes üzerinde görülen, örneğin yiyecek sıkıntısının tehlikeli boyutlara ulaşması veya bir düşman ordusunun işgali altında bulunma gibi büyük felaketselere maruz kalmanın arkasında fiilleriyle buna sebep olan bazı kötüler yüzünden hiçbir kusuru olmayan çocuklar ve iyilik sahibi insanlar ile masum hayvanlar da bu umumi beladan etkilenmektedir. Ortaya çıkan bu acı durum temelde ona maruz kalan insanları ikaz etme ve içine düştükleri kötülüklerden bu vesileyle tutup çıkarma ve bu musibet eliyle onların öğüt almalarını sağlama amacı taşımaktadır. Ama yaşanan bu acı durumun iyi olan kimselere de büyük kötülüğün dokunmasına gelince, bu durum Mâtüridî'ye göre, onların daha önce yaptıklarının buradaki cezası olabileceği gibi, onların haklarında öbür dünyada gerçekleşecek büyük faydaya ulaşmaya bir vesile de olabilir. Mâtüridî burada görülen hikmeti iki şekilde ele alır:

Birincisi, sözü edilen felaketler daha önce yapılan kötü davranışların karşılığı olması yanında, sağlık ve esenlik ile geçen veya yine bu şekilde geçecek olan mutlu zamanların, sadece Allah'ın fazlından insana lütfettiği haller olduğu ve üstelik bunlar ister bazı kötü olaylar ile ortadan kalsın isterse iyi durumların sürekliliği sağlanmış olsun, son tahlilde, unutulmaması gereken şey, her şeyin sahibinin O olduğu ve insanın da Onun kulu olduğu gerçeğidir.

İkincisi, Allah'ın verdiği bu kötülüğün onlarca hak edildiği ve yapılan herhangi bir hatanın karşılığıdır denilemeyecek kişi ve haller söz

¹ Mâtüridî, *Te'vilât*, vr. 509^a

konusu olduğunda ise, yaşanan acı ve kötü şeylere karşılık öbür dünyadaki sonsuz iyiliklerin bağışlanacağı ve bu kimselerin burada maruz kaldığı zararların orada fazlasıyla karşılanacağı düşünülmesi gerekir.¹

Mâtürîdî ahlâki sorumluluğa hâiz bir insanın kötü eylemine karşılık geldiği düşünülen bir kötülüğün günahın cezası olabileceği yorumu içinde aynı elemli duruma masum çocukların da düşmesini oldukça kapalı bir şekilde şöyle açıklar. Ona göre, bazen acınacak hale düşmüş insanlarla ve büyük musibetlere maruz kalmış çocuklar ile karşılaşılır. Böylesi bir duruma tanıklık eden kişi asla Allah'ın bu insanlara zulüm ettiğini düşünmemelidir. Tam tersine böyle olaylar vasıtasıyla şu noktaları dikkate almalıdır. Öncelikle sağlık ve esenlik içinde bir yaşam sürme doğrudan Allah'ın bağışladığı birer fazilettir. Bunlar, anılan kişilere hak ettikleri için verilmemiştir. Allah isterse sağlıklı ve sağlam, isterse özürsüz yaratma hakkına sahiptir. İnsan bazen kendisine zulmedildiğini ve haksızlığa maruz bırakıldığını veya kendisine haksızlık etmesi için bir başkasına güç ve imkân verildiğini zannedebilir. İşte burada iki noktaya dikkat edilmesi gerekmektedir. Birincisi, bu hususlarda öne çıkarıldığı görülen adalet ve hak kavramlarının yanlış anlaşılmasına dikkat edilmelidir. İkincisi, kötülüğe maruz kalan kişi açısından -bu durum görünüşte bir zulüm olsa ve kişi kendisine haksızlık yapıldığını zannetse de- sonuçta o anda görülmeyen bir yararın varlığının söz konusu olabileceği düşünülmelidir. Bilinmelidir ki, gerçekte o iş asla bir zulüm değildir. Çünkü Allah zâtı itibarıyla böyle bir şeye muhtaç değildir. Demek ki, bazı insanların ve masum çocukların çektiği acıları gören akıl sahibi birinin düşüneceği ilk şey, Allah'ın onlara asla haksızlık veya zulmetmek istemeyeceğidir.² Buna dayalı olarak, başına acı ve ıstırap verici kötü şeyler geldiğinde bunu sabır ve tahammülle karşılayan kişi, Mâtürîdî açısından şu dört şeyi elde edeceğini de bilmelidir:

Birincisi, bu vesileyle önceki bir takım kusurları bağışlanacaktır.

İkincisi, musibete maruz kalan kişi aslında kendisinin sadece bir kul olduğunu ve kendinde hükmedenin Allah olduğunu, dolayısıyla gerçekte kendi kendisine sahip olmadığını kavrayacaktır.

¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 612^b - 613^a

² Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 106^b; *Şerh-i Semerkandi*, vr.,191^b

Üçüncüsü, karşı karşıya kaldığı felaketlerin ardından mükâfat ile devamlılığı olan nimetleri elde edeceğini bilecektir.

Dördüncüsü, yaşadığı güç ve sıkıntılı durumlar sayesinde nimeti nimet olarak görme (*mârifet*) derecesini elde edecektir.¹

Sonuç

Felâsife'de olduğu gibi, Mâtürîdî'ye göre de âlemdeki kötülükler aslında kötü değildirlir. O, İbni Sina'nın yaklaşımıyla benzer şekilde, olabildiğince az olan bu kötülüğün âlemin küllî yapısı açısından gerekli ve bir bakıma yararlı olduğunu düşünür. Ayrıca o, hem âlemin yapısı, hem de insanın ahlâkî ontolojisine dayanarak mevcut kötülüğün gerçekte bir kötülük olarak değerlendirilmemesi gerektiğini savunur. Bu sebeple âlem hakkında yürütülecek geniş açılı bir âklî faaliyet neticesinde görünen kötülüğün aslında ne gereksiz ne de gereğinden fazla olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla mevcut kötülüğü içeren bu dünya az kötülüğü bir takım gerekçelere dayalı olarak içermelidir. Diğer taraftan insanın ahlâkî ontolojisinin de bu orandaki bir kötülüğü kendi yaptıkları sebebiyle yaşadığı, ama o kötülük sonuçları yönüyle inançlı birey için sebepsiz olmadığı açıktır. Bu yüzden Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın fiilleri hikmet'in dışına asla çıkmaz ve Allah kullarına asla kötülük etmez.

Elbette salt felsefî bir değerlendirme Mâtürîdî'nin buradaki yaklaşımlarını fideistik bakış açısının zorunlu bir sonucu olarak görecektir ve asıl böylesi yaklaşımların subjektif olduğunu ileri sürecektir. Zaten kökleri oldukça derinlerde olan bu problem sırf akılla açıklanamayacak yönleri içinde barındırdığından neredeyse her devirde kendine güçlü savunucular bulmuştur. Sonuçta burada görüşleri serdedilen Mâtürîdî, değerlendirmelerini olabildiğince aklın süzgecinden geçirmekle birlikte İslam inancına sahip bir din bilginidir. Biz ise onun bu konudaki yorumlarını ortaya çıkarırken gerekli görülen yerlerde felsefi açıdan da eleştirmeye gayret ettik.

¹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 346^b

FARKLI AÇILARDAN KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Prof. Edward H. MADDEN*

Çev. Sami ŞEKEROĞLU**

Kötülük problemi klişeleşmiş tarzda şöyle ele alınmaktadır: Eğer Tanrı 'her şeye gücü yeten' ve tamamen 'iyi' ise, dünyada neden bu kadar sebepsiz kötülük meydana gelmektedir? Eğer O, 'her şeye gücü yeten' bir varlık ise, bu gereksiz kötülüğü ortadan kaldırabilmesi; gerçekten 'iyi' ise kötülüğün meydana gelmesine de izin vermemesi gerekir. Ama O'nun böyle davranmadığı görülüyor. Bu durumda Onun her şeye gücü yetmediği veya gerçekten iyi bir varlık olmadığını mı düşünmeliyiz?

Teistlerin çoğunlukla böyle bir sonuçla karşı karşıya gelmekten uzak durduklarını söyleyebiliriz. Onlar bu problemi mantıksal uygunluğun bir gereği olarak düşünmektedirler. Ancak, sonuçta Tanrı'nın her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olan bir varlık olduğuna ilişkin en azından 'görünüşteki' sebepsiz kötülüğü açıklayacak dört dörtlük bir cevaba sahip olunması da beklenen bir durumdur. Bu "görünüşe" göre ifadesi oldukça önemlidir. Ayrıca şunu da hemen belirtelim ki, kötülük hakkında konuşmayı gereksiz görmek demek, söz konusu iddiayı ispat olunmuş farz etme anlamına geleceğinden problemi çözmeye yönelik girişimleri daha ilk adımda saf dışı bırakma teşebbüsü anlamı taşıyacaktır.

Teistler bu probleme bazı çözüm önerilerinde bulunurlar. Bu makalenin sınırları içinde onları detaylı olarak incelemem mümkün değildir. Ancak onların en önemli ve tarihsel açıdan en etkili olanlarını da elbette dikkatlice değerlendirmeye çalışacağım. Örneğin, "*hür irade*" ve "*ezelî ahenk*" görüşlerini yakından inceleyeceğim. Ayrıca, önerilen diğer çözümler karşısında onları neden başarılı bulmadığının da açıkça görünmesi için olabildiğince tarafsız olmaya çalışacağım.

* Edward Madden "The Many Faces of Evil", *Philosophy of Religion* (içinde), ed. Norberto Schedler, Macmillian Publishing, N.Y. 1968.

** Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sonuçta bu problemin çözülemez olduğunu ve bu çözülemezliğin herhangi bir teistik tanrıya inanmamak için yeterli bir neden olduğunu gösterdikten sonra yazımı noktalayacağım.

Probleme getirilen teistik çözümler değer ve yararlılık bakımından bir hayli değişmektedir. Onların eleştiriye karşı oldukça dayanıksız ve literatürde ve günlük yaşamda yaygın olan ilk iki tanesi, “zıtlık” ve “karışmama” çözümleridir. Bunlar, evrende mevcut zıtlık gerçeği ile Tanrı'nın sisteme müdahale etmemesini esas alan çözümlerdir. Birincisi açısından kötülük, yaşamın iyi olan yönlerini doğru bir şekilde anlama ve uygun tarzda takdir edebilmek için gereklidir. İkincisine göre ise, o evrendeki bir takım kanunların işleyişinin doğal bir yan ürünü olmaktadır. Deprem, sel felâketleri, açlıklar ve diğer ölümcül hastalıklar, bütüncül bir şekilde düşünmek kaydıyla, evrende meydana gelen sıradan doğa olaylarıdır. Eğer isteniliyorsa bu yöndeki teistik çözümlenin detaylarına bakılabilir.¹ Ama burada bu hususlardan her birinin özet eleştirisiyle yetinilecektir.

a)“Zıtlık” önerisini öne sürenlerce, hedefe ulaşabilmek için bir miktar kötülüğün bulunması gerekir. Zira herhangi bir insanın yarı bir dudakla yaşamını sonlandırmasındansa gerekirse kendi dudağını ısırmayı kabul etmesi beklenir.

b) Kabul edilebilir olsa bile, ki, birinci çözüm makbul sayılmadığı gibi, ikincisi de, sadece maddî kötülüğün sebebini açıklayabilir görünmekte ve ahlâkî kötülüğü ise dokunmadan bırakmaktadır.

Bu probleme daha iyi ele alma amacıyla Kitab-ı Mukaddes'e bağlı çözüm önerisi sunan bir grup dikkati çekmektedir. Bu Hıristiyan teologlar, dünyada sebepsiz kötülüğe izin vermekle Tanrı'nın neyi amaçladığı konusunda farklı sevaplar ileri sürmektedir. Onlara göre,

- 1) Kötülük günahkârlara Tanrı'nın bir cezasından ibarettir.
- 2) Tanrı, kötülük vasıtasıyla inanan insanın imanını sınamaktadır.
- 3) Kötülük Tanrı'nın insana bir uyarısıdır.

Sırasıyla bu düşünceleri değerlendirmeye çalışalım:

¹ Bkz. H.J. McCloskey, “God and Evil” *The Philosophical Quarterly*, sayı. 10, s. 102-104.

1) Eski ahid'in Eyüp Peygamberle ilgili bölümlerinde geçtiği üzere 'teselli ediciler'in de bu görüşlere sahip olduğunu biliyoruz. Ancak şu kadarı var ki, bugün biz, 'Eyüp kitabı'nın gerçek karakterini bilmekten uzağız. Aslına bakılırsa, kötülüğün bu doğrultudaki yorumu Hıristiyan bakış açısından da yanlıştır. Tanrı'nın bildiği gibi Eyüp peygamber de kendisinin böyle bir cezayı hak etmek için bir şey yapmadığının farkındaydı. Onun çektiği o büyük acıların sırrının başka bir yerde yattığı anlaşılıyor. Dahası İsa'nın kendisi de böyle bir görüşü kabul etmemiştir.¹ Mukaddes kitaba ait sözü edilen tartışma bir yana, kötülüğün insanın işlediği günahların bir cezası olduğuna dair çözüm önerisi, değil Hıristiyanlık, hiçbir teistik yaklaşımca da kabul edilemez. Hatırlarsanız koca bir yerleşim yerinde, yani Peru'daki korkunç depremde kadın, erkek ve çocuklar ayırt edilmeksizin tamamen helâk olmuştu. Şimdi burada ortaya çıkan müthiş ürpertici kötülüğün, şayet insanın günahının cezası olduğu kabul edilecek olursa, böylesine sarsıcı bir ikaza sadece bu belde insanların müstahak görüldüğüne inanmak oldukça güç olacaktır. Dahası, böyle afetlerde, Voltair'in da dediği gibi sadece günahkârların seçilip yok edildiğini savunmak da mümkün değildir.

2) Kötülüklerin kişinin inancını sınavını ileri sürmek de yeterinde açık değildir. Bu, tam olarak ne anlama gelmektedir? Denilebilir ki, Tanrı, kişiye acı vermek suretiyle zorluk ve sıkıntı zamanında inancını koruyup koruyamadığını, imanının gel-geç bir hevese mi, yoksa gerçek bir kabule mi dayandığını sınamak istemektedir. Böyle bir yorumun uygun olmadığını söylemeliyiz. Üstelik Tanrı, eğer her şeye gücü yeten ve buna bağlı olarak her şeyi bilen bir varlık ise, şu anda da âkıbeti, yani kişinin inancının ne durumda olduğunu da bilecektir. Belki bu görüş şu şekilde yorumlanabilir. Tanrı, Eyüp Peygamber gibi, inançlı olanlarının imanlarının sapsağlam olduğunu bilmekle birlikte, diğer insanlara onların bu yöndeki dayanıklılığını ve sabrını göstermek için güzel bir örnek olması amacıyla bazı insanları seçerek kötülükler vasıtasıyla sınamaktadır. Ne yazık ki, bu yorum öncekinden daha çürük temellere dayanıyor. Zira herkes bir Eyüp peygamber değildir. Hatta böyle bir örneklik durumunun ters teperek bela vaktinde çoklarının Tanrı'ya inanmaktan vazgeçerek dinini bırakmasıyla da sonuçlanabileceği gibi, kitlesel yıkım ve yok oluşlara ilişkin bir açıklama da getirmeyecektir.

¹ Luka, 13/1-5

3) Kötülükler vasıtasıyla Tanrı'nın insanı ikaz ettiği çözüm önerisine gelince, bu görüşün daha açık ve doğru yaklaşıma sahip ve kalben kabule daha yatkın bir teistik görüş olduğunu söylemeliyiz. Bunu savunanlar, kötülüğün ortaya çıktığı ortamlarda insanların dine karşı genel bir ilgisizlik içine girdiklerini özellikle belirtirler. Bu yüzden, söz konusu insanların Tanrı'nın korku veren gücünün bir takım tezahürleriyle karşı karşıya kalması gerekmiş ve yaşadıkları kötülükler onları Tanrı'nın huzurunda bulunmanın gerektirdiği ciddiyete sahip olmaya zorlamıştır. Nitekim gerek deprem ve sel felâketleri gibi doğal afetler ve gerekse karşı konulamayacak kadar tehlikeli ölümcül hastalıklar ortaya çıkışı zaman insanlar kendilerinin güçlerinin ne kadar zayıf ve Tanrı'nın ise ne kadar güçlü olduğu gerçeğinin farkına varmaktadırlar. Bu görüşü savunanlarca kötülüğe maruz kalan insanlar, böyle düşündükleri sürece, yaratıcının büyüklüğü karşısında yaratılmış bir varlığa yaraşır bir sorumluluk ciddiyetiyle hareket ederek Onun evrene koyduğu kanunlara aykırı davranmaktan kendilerini alıkoyacaklardır.

Sonuç olarak, vardığımız bu ahlâkî ve dini sonuçlar doğal sebeplerin ortaya çıkardığı bedensel acı ve zorlukları haklı çıkarır görünüyor. Lakin gerçekte nasıl bir etki icra ediyorlar acaba? Öyle görünüyor ki, böylesi felâketler, teist'in dışındakilerde neredeyse yapıcı bir etki doğurmaktan uzaktır. Bu görüş ahlâkî kötülüğün değil, olsa olsa bedenî kötülüğün gerekçesini ortaya koyma gücündedir. Dolayısıyla problem hâlâ yarı çözülmemiş olarak kalmaya devam edecek demektir. Ayrıca şu da var ki, Tanrısal gücün ispatının amacına ulaşması için –şayet bu amaç tamamıyla başarılı olmuş sayılırsa- böyle öldürücü boyutta olması da gerekmiyor. Kaldı ki, düşünülen amacın da elde edildiğini söyleyemeyiz. Gerçekten böyle doğal felâketlerin insanı Tanrı'ya yöneltmekten ziyade Ona karşı gelmeye ve isyan etmeye yönelttiği görülmektedir.

Anlaşılan o ki, bu yaşanan acılar insanın dikkatini çarpıcı bir şekilde kötülük problemine çekmekte ve birçoklarının dini inançlarını güçlendireceği yerde, tamamen kaybolmasına yol açmaktadır. Son zamanlarda öne çıkan bir eleştirmene göre, "...eğer doğal felâketlere maruz bırakmakla Tanrının amacı kendisine yönelik saygı ve korkuyu duygusunu beslemek ise, O, beceriksizce iş yapandır. Bundan başka, bu amacı gerçekleştirmek için bedensel kötülüğü doğurma yolunun seçilmesi oldukça tuhaftır. Çünkü iyiliksever bir tanrıdan umulan şey, dahası onun

hakkında da daha kullanışlı ve daha etki verici olan tercih, daha az kötülüğe yol açan, mucize, özel ilhamlar gibi yöntemlerin benimsenmesidir.”¹

Bu kötülük problemini daha esaslı bir şekilde çözme iddiasında olan bir diğer teori ise, “*karakter yapım teorisi (character-building theory)*” dir. Buna göre, evrende kötülüğün bulunması onun gereken bir ‘parça’ olduğu gerçeğine dayanır. Zira cesaret, sabır, hayırseverlik ve şefkat gibi erdemler hep insani tecrübenin bir ürünü olmuşlardır. İnsanlar birçok kirliliğe sahip temel maddeyle dünyaya gelirler. Yaşanılan çeşitli kötülük tecrübeleri de bir tür ateş olup bu kirleri yakarak geride temel madde olarak özgür ve engellerden âzâde olan bir ruhsal kişiliği meydana getirmektedir. Denilebilir ki, cazip olan bu düşünceyi çoğu kimse kabul edecektir. Hangi insan acı veren veya üzen bir takım olaylar anında ve ardında onlardan uzaklaşmak için arzu ve istek duymayacak ve o acıya katlanmak suretiyle daha iyi bir insan olmak için gayret göstereceğini inkâr edecektir ki? Elbette, bu görüşle birlikte ortaya çıkan güçlük de açıkça zarar verici boyuttadır. Kaldı ki, bu yaklaşım biçimi de, aynı önceki gibi, sözü edilen kötülüklerin en fazla bir kısmına açıklık getirebilir. Bu durumda kötülükler vasıtasıyla insanın ‘karakter yapım’ lütfuna eriştirileceği bir durumdan sıkça ve oldukça acımasızca gerçekleştiği üzere ‘karakter yıkımı (*annihilation of character*)’ ile çıkması mümkündür. Kaldı ki, sonuçta bu süreçten umulan kazanç elde edilse bile, onun için ödenecek böyle bir fiyat oldukça yüksek olacaktır.

Kendi adıma dünyada bir miktar kötülüğün bulunması görüşünde ısrar edenlerden olabilirim. Ancak şu da bir gerçek ki, bu görüşe sahip olmak yarışı daha başta kaybetmekten farksız görünüyor. Bilgisiz acı çekme ve acı çekerken bir bilgiye sahip olmama durumu sonuçta kişiye ruhsal ve zihinsel yaşamın özünü, anlamını ve hedeflerini kazandırdığı sürece bir değere sahip olacaktır.² Ruhsal bakımdan kişinin yücelmesinin amaçlandığı bu görüş dahi anılan hususlarda sadece yetersiz değil, aynı zamanda hiçbir şekilde dünyadaki ahlâkî kötülüğün çözümüne katkı da sağlamıyor. Herhangi birisi bana merhametsizce zulüm yaptığı zaman, ben bir taraftan şiddetli acı içinde ruhen yükselmeme vesile olan yolda ilerleyebilirken,

¹ McCloskey, *agm.*, s. 103.

² Alfred Noyes, in *The Unknown God*, s. 95.

diğer yandan, bana zulmederek kötülük edenin doğasının benim manen gelişmem pahasına bozulacağını da göz ardı edemeyiz. Bundan başka, şayet her şeye gücü yeten ise, Tanrı'nın niçin daha ilk başta, ruhen yükselmiş varlıkları yaratmadığı da açık değildir. Ayrıca bu çözüm şeklinin cinnet ve delilik gibi bedeni kötülöklere uygulanamayacağı da ortadadır.

Probleme felsefi açıdan iyimser yaklaşan birine göre kötülük, dünyanın gerekli bir parçası olmakla birlikte, bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir. Yine iddia edildiğine göre, dünyada insandaki sabır gücünü sadece geliştirecek oranda acı ve cesaret duygusunu pekiştirecek derecede tehlikeler vardır. Bu yüzden eğer daha az kötülük bulunmuş olsaydı, bu, onun daha iyi olmasının önünde bir engel olacaktı.¹ Leibniz gibi iyimser filozoflar kötülüğün sadece "görünüşte" olduğunu ve bir illüzyondan ibaret olduğunu söylemekle kalmadı –zira kötülük zaten çoklarınca da böyle yorumlanmaktadır- dahası, dünyanın kötülüğü içerdiği gerçeğini özellikle ve bilinçli olarak kabul etti. Burada onun vurguladığı yön, kötülüğün dünyada doğru miktarda bulunduğu ve sırf bu yüzden de mümkün olan dünyaların en iyisi olduğudur.

Bu görüşe karşı getirilen argümanlar ise oldukça açıktır. Öncelikle dünyada kötülüğe uygun ölçüde sahip olduğumuz, bir başka deyişle, kötülüğün fazlasına maruz kalmadığımızın iddia edilmesi oldukça tuhaf görünüyor. Zira görünen kötülüğün neredeyse çoğunun sebepsiz kötülük olduğu ortadadır. Üstelik maalesef bu kötülük insanı sabra, cesarete veya arzu edilen herhangi diğer bir şeyi elde etmeye de götürmez. Bilakis insanın karşı karşıya kaldığı kötülöklere, çoğunlukla onu eziyor, tahrip ediyor, bazen de şansız birinin üzerine düştüğünde onu derinden etkiliyor ve belki de tamamen helâk ediyor.

Ayrıca, kötülüğün yaygınlaşması onu iyimser bakış açısıyla değerlendirenler hakkında da bir güçlüğe yol açmaktadır. Zira bazı insanlar yaşamlarını dayanılması güç acılarla birlikte sürdürmeye mahkûm iken, diğer bazıları da yükselen boyutlarda zenginleşerek şıarmaktadır. Görünen o ki, en yüksek iyi'ye ulaşma adına kötülüğün belli derecesine sahip olduğumuz kabulünü desteklemek güçtür. Hatta bir bakıma, "bu teorinin içtenlikle savunulduğu kesimin maddi açıdan kısmen rahat olan

¹ David Elton Trueblood, *The Logic of Belief*, s. 268.

insanlarca sürdürüldüğü de dikkat çekicidir. Aslında böylesine rahat olan insanlar diğerlerine şayet daha az mücadele etmiş olsalardı nasıl daha kötü durumlarla karşı karşıya kalacaklarını göstermek istemektedirler.”¹ Sonuçta ortaya çıkan husus, Tanrının “her şeye gücü yeten” bir varlık olduğunun kabulüyle birlikte kötülük olmadan da arzu edilen hedeflere varılabileceği gerçeğidir.

Leibniz’in son ifade ettiğimiz hususa elbette bir cevabı vardır.² Sadece Tanrı sonsuz ve mükemmeldir. Tanrı’nın sahip olduğu bu zorunluluğun dışındaki her şey sınırlı, eksik veya eşit şekilde günahkârdır. Bu yüzden ona göre, Tanrı her ne ki ortaya çıkarmıştır, o şeyde bir parça kötülüğü yaratması da kaçınılmaz olmuştur. Ancak onun yarattığı kötülük, olabilecek en az seviyededir. Zaten bu nedenle ‘bu dünya olabilecek dünyaların en iyisi’dir. Leibniz varlığın kendi doğası gereği bünyesinde bulundurduğu kötülüğü “metafizik kötülük” şeklinde nitelendirdi. Ancak öne sürdüğü bu cevabın bu konuda herhangi bir çözüm sağlayacağı söylenemez. Herhangi bir kimse, mantıksal olarak kendisiyle çelişen şeyler yapabilen gücü sınırlı bir tanrı anlayışını pekâla kabul edebilir. Kaldı ki böyle bir sınırlılık, “her şeye gücü yetme” anlayışına bir zarar da vermeyecektir.

Ancak Leibniz, tanrının mükemmel olmakla birlikte sonlu olan bir varlık yaratamayacağı konusunda ısrar etmekteydi. Ama neden yaratmasın ki? Ne de olsa Tanrı, inanç yönünden ele alındığında sadece tabiat içi değil, tabiat-üstünde de her şeye gücü yeten bir varlık olarak düşünülmektedir. Bu yüzden O, kendisinden hoşnut kalınacak, en azından bundan daha mükemmel ve iyi bir dünyayı pekâla yaratabilirdi. Bu hususun oldukça önemli olduğunu belirtelim. Dahası, eğer metafizik kötülük ortadan kaldırılamayacak ise, o zaman hiçbir şekilde bir dünyanın yaratılmaması gerekmez miydi? En azından ahlâkî yönü bulunan bir Tanrının bundan sakınmasını beklemek adına...

Kötülük problemini bir çözüme kavuşturma yolunda geriye kalan - sanıyorum en kuvvetli olan ve bu yönden etkili bir şekilde eleştirmenin en zor olacağı- iki öneri tarihsel bakımdan en etkili olmuş önerilerdir. Bunlar, “hür irade” ve “ezeli ahenk” şekliinden tanımlanan çözüm önerileridir.

¹ *age.*, s. 289.

² C.J.Ducasse, *A Philosophical Scrunity of Religion*, s. 357.

Şayet teizmin bir başarısından söz edilecekse, bunun bu fikirlerin biri ya da ikisinin birlikte ortaya koyduğu performanstan aldığını kabul etmek gerekir.

Hür irade tartışması çoğunlukla şöyle ele alınmaktadır. Tanrı insana hür irade verdi. Ancak ne yazık ki, insan, bu yeteneğini sıklıkla kötüye kullandığından kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu yüzden kötülüğün kaynağı olan insan kötülükten sorumludur. Ancak konuyu böyle ele almak tatmin edici değil. Zira Tanrı, hür iradenin yol açacağı kötülüğü önceden gördüğü halde buna karşı bir tedbir almamıştır. Bu durumda kötülüğün sonuçlarını bilmekle beraber insana hür irade vermesinin gerekçesi ortaya konulmalıdır.

Teistler tartışmayı şöylece geliştiriyorlar: Hür irade insana verilen oldukça önemli bir tanrısal bir bağıştır. Çünkü insan böyle bir yetenekten yoksun olsaydı, açıkçası mekanik tarzda hareket eden ve bu hayattan anlamsız ve değersiz bir şekilde geçip giden bir varlık olacaktı. Demek ki o, ancak hür irade ile insan olmakta ve bu sayede diğer varlıklardan üstün hale gelmektedir. Bu 'hür irade'nin gerçek değeri Tanrı'nın onu insana bahşetmesini haklı çıkaran husus sadece bu değildir. Öte yandan onun doğurduğu sonuçlar da bir o kadar önemlidir. Öne çıkan iddia, hür iradenin insanı çoğunlukla iyi çalışmalarda bulunmaya, ahlâkî açıdan gayret göstermeye ve sonuçta da ebedi mutluluğa götürmesidir. Bu gerekçelere dayalı olarak, Tanrı hür iradeyi vermemiş olsaydı, daha fazla kötülüğe sebep olacağı için doğacak kötü sonuçları göze alarak insana onu ihsan etmiştir.

Bu kuvvetli görüşte de birçok sıkıntılı yönler bulunmaktadır:

a) Her ne kadar bu bakış açısına itiraz cılız olsa bile, hür irade çözümü sadece ahlâkî kötülüğe bir açıklama getirmekte ve tabîî kötülük hakkında bir çözüm ortaya koymuyor. 'Hür irade'nin Lizbon depremi, Perudaki yer kaymaları, Çin'deki ve Afrika'daki açlıklar ve daha pek çok ölümcül hastalıklara ilişkin söyleyeceği bir şey yoktur. Elbette, hür iradenin ahlâkî kötülüğü açıkladığına inanan birisinden beklenen sözünü ettiğimiz böylesi tabîî kötülüğe bir çözüm getirmesidir. Problem ancak bu suretle çözüme kavuşabilir. Gel gör ki, tabîî kötülük problemini açıklayacak şu ana kadar bir çözümle karşılaşmadığımız gibi ileride de karşılaşamayacağız.

b) Tanrı insana hür iradeyi bahşetmesi yanında dünyadaki çoğu ahlâkî kötülükten de hala sakınmakta ve onu engellemektedir. O bunu farklı şekillerde yapabilirdi. Yani, mutlak güçlü olduğuna göre, meselâ, insanı nezih şekilde davranacak bir sistemde yaratabilir veya 'insanın özgürlüğü'nü açıklama adına sadece ahlâkî kötülüğe izin verebilirdi. Dahası O, insanların yanlış seçimleriyle tamamen felakete düşmeyecek özellikte bir dünya yaratabilir ve bilhassa kötü bir sonucun önünü almak için muhtemel sebep üzerine müdahalede bulunabilirdi.

Teistler, bu konuda belki şöyle bir katkıda bulunurlar. Tanrı'nın insanlara iyilik yapmak veya bazı şeyleri düzeltmek maksadıyla müdahalede bulunarak bir nevi düzen vermek suretiyle kötülüğün derecesini azaltma yoluna gitmesi kesinlikle doğru değildir. Çünkü hür iradenin kendine özel kullanımı, sadece zayıf tarafa verilen bir üstünlük olarak düşünüldüğü ve çetin mücadele ve çabalara konu olduğu sürece ahlâkî açıdan bir değer taşıyacaktır.¹ Her halükârda bu görüş tuhaf sonuçlara ulaştırıyor. Bu durumda, arkadaşlarımla yolları üzerine biriken kötülüğü atmak benim görevim olup ancak bu suretle onların uhrevi mutlulukları gerçekleşebilecektir. Maalesef asıl büyük kötülük insanın ahlâkî gelişimi yerine onu engellemekte ve özgür insan ruhunu tahrip etmektedir. Bu görüşe bakılırsa, Tanrı müthiş şeyler yapmaktadır: O, insanları hür iradeyle yaratarak kiminin kötülük vasıtasıyla gelişme kaydetmesine, kimilerinin de tamamen yok olmasına sebep olmaktadır. Öncekinin gerçekleşmesi sonrakinin nasıl haklı çıkaracaktır ki?

Bu ödenmesi oldukça zor bir bedeldir. Açıkçası bu görüş ahlâkî standarda da uymaz. Diyelim ki, içkiyle sarhoş olmuş bir Kalvinist ile cesaretiyle bilinen bir kişiyi öfkeliendirecek davranışlar içine girelim. Böyle davranmakla burada onların mücadele etme yönlerini geliştirme ihtimali yanında tam tersine onların alçalmasına sebep olmak da imkân dâhilindedir. Şu var ki, böyle bir tutuma yol açan birisinin ahlaklı hareket etmediği ortadadır. Öyleyse, bu şekilde davrandığı görülen Tanrı'nın ahlâkî davrandığını nasıl söyleyeceğiz?

c) Bu iddia, hür iradeye dayalı çıkan eylemin sonuçlarının çoğunlukla istenmeyen sonuçlar olduğunu da ortaya koymaktadır. Ancak aynı zamanda bu görüş tecrübeye dayalı bir görüştür. Bu yüzden onun doğru

¹ Cf. McCloskey, *age.*, s. 113.

bir şekilde gerçekleşeni belirleme adına yeterli delile sahip olan birini görmek zordur. Belki mümkündür, ama biz şimdilik böyle bir şeyi bilmiyoruz.

d) Bu geleneksel eleştiri çok iyi bilinmektedir. Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve insanın hür iradesi birbirine uymayan fikirlere. Bu sorunun kendi içinde anlaşılması da ciddi oranda güçtür ve bu yazının sınırları içinde bu yöne çok da değinmeyeceğim. Ancak sadece şunu söyleyebilirim. Şayet "hür irade"den "kendiliğinden meydana gelmiş bir irade" kastediliyorsa, bu durumda "her şeyi bilme" ile "hür irade" kavramlarının birbiriyle çeliştiği görülecektir. Hür irade fikri incelendiği zaman, onun determinizm ile uyumlu olmak bir yana, bazı düşünceler vasıtasıyla zımnen ona delalet ettiğini ve bu suretle her şeyi bilme ile hür iradenin tutarlılığının ortaya konulması gereği doğacaktır. Bununla birlikte, kötülük probleminin hür irade çözümününün eleştirilmesi için uygun temel bulunduğunu belirtmekle yetinelim.

Diğer bir çözüm şekli "nihâî ahenk" teorisidir. Bu teori, bütün çözümler içinde tarihsel açıdan en etkili olanı olup pek çok teist tarafından en güçlüsü olarak görüldüğünden en çok öne çıkarılan delil olmuştur. Bu düşünce genelde mecâzî bir yöntem içinde sunulmaktadır. Çok sevilen mecaz ise, müziğe ait olandır. Buna göre, tek başına işitilen herhangi bir ses kulağa itici ve ahenksiz gelirken, uygun şartlar sağlandığında ve bir bütünlük içinde sunulduğunda ortaya çıkan ses elbette aynı şekilde rahatsız edici olmayacaktır. Kötülük konusu da böyledir. İnsanlar ortaya çıkan tekil bir durumu çevresindeki şartlardan soyutladığında o şeyi tek başına 'kötü' değerlendirdiği halde, Tanrı, o şeyler hakkında tümel bir bakış açısına sahip olduğundan onları "iyi" ya da "sonuçlar bakımından iyi" olarak değerlendirmektedir.(Aslında "sonuçlar bakımından iyi" ile "kapsayıcı bakış açısıyla iyi" ifadelerinin birbirinden çok da farklı olmadığını belirtelim.) Nihâî ahenk fikrinin içerdiği önemli bir sonuç kötülüğün yalnızca bir görünüş, bir bakıma illüzyon olduğu ve 'kötü' görünenin aslında ortaya çıkan sonuçlar bakımından 'iyi' olduğudur.

Bu görüşe karşı neler söylenebilir? Aslında buna dair pek çok itiraz vardır. Ancak biz burada, örneğin, görünüşteki kötülüğün nasıl olup da mutlak iyilik olarak değerlendirildiğini sormakla başlayabiliriz. Sunduğum örneklerde de görüldüğü üzere geçen yıllar beni oldukça şaşırtmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, birinin ortaya çıkıp 'kılık değiştirmiş' ve

'gizli olan bir iyi'yi nasıl bulacağı hususundan da hiç emin değilim. Nihâî ahenk görüşünü savunan ve dürüstçe onu kavramaya çaba sarf eden kişi, bunun karşılığında tuhaf sonuçları da birlikte benimsemiş olacağını bilmelidir. Bu yüzden, bu görüş taraftarı olan kişi detaylı çözümlere girmekten çekinecektir. Basit bir şekilde insanların anlayamadığı hususlarda Tanrı tarafından bilinen nihâî ahengin varlığından söz etmek, olsa olsa sadece onu söyleyeni memnun edecektir. Ama gel gör ki, teistlerin çoğu Tanrı'nın fiillerindeki amacın insan zihnince kavranmasının imkânsız olduğunu da rahatça savunurlar.

Sadede gelirsek, yukarıda öne sürülen görüşün şu dört açıdan eleştirildiğini görüyoruz.

a) Doğaldır ki, insanoğlu kişisel tecrübesi sayesinde çoğu meselenin farkındadır. Bu şahsi tecrübemize dayanarak görünüşteki kötülüğün pekâla bir iyi'ye ulaştıracağını söyleyebiliriz. Ama görünüşte olan kötülüğün her zaman böyle bir iyiliğe götürdüğünü söylemek için de elimde bir delil yoktur! Hatta bunu iddia etmeye hakkım da yoktur! Ayrıca mutlak açıdan, yani bütünsel olarak bakabilmek için gerekli olan ve geçmesi beklenen zamanın sınırı ne olacaktır? Ne zamana kadar beklenirse tekil kötülüğün sonuçları yönünden iyi olduğuna karar vermek mümkün hale gelebilecektir? Belki ben, yaşadığım kötülüklerin iyi sonuçlara ulaştırdığına dair yeterli süre beklemişimdir. Öyle görülüyor ki bu durum, sadece, görünüşteki kötülüğün insanı iyiye götüreceğine ilişkin ihtimale vurgu yapıyor. Yoksa onun gerçekliğine işaret ediyor değildir. Tecrübe ettiğimiz mümkün olan pek çok olayın ortaya çıkması seçeneğine inanmak için elimizde bir kanıt yoktur. Dahası, dünyadaki gözle görünen kötülüğün büyük miktarda olduğu fikrinde kötülüklerin iyiliklere götürdüğünün açıklığa kavuşması meselesi de oldukça zor görünüyor.¹

b) Ayrıca, 'nihâî ahenk' fikri şu tuhaf sonuçları kabule de yol açmaktadır. Eğer kötülük aslından kılık değiştirmiş bir iyi'den ibaret ise, o zaman insanın ahlâkî görevi olan kötü durumları azaltmaya çalışmak veya yok etmekle uğraşması esastan yanlış bir iş olmaktadır. Demek ki, tersine, görevimiz olan hususun onların daha da artmasına destek vermek olduğunu mu söyleyeceğiz! Öyle görünüyor ki, eğer bu iddia doğruysa bu durumda çevremizdeki kötülüğü yok etmek için çaba harcamak da yanlış

¹ *age.*, s. 105.

olacaktır! Bu bağlamda sunulan görüşleri kendi adıma oldukça zararlı ve gayri ahlâkî buluyorum. Bu mesele Tanrı açısından şunun söylenmesine benziyor: “-Yaa.. görüyor musun ey insan! Bil ki, sen ne kadar sefil ve zavallı bir failsin. Ama benim seni kötülükler yoluyla daha uygun davranan bir fâil haline getireceğimden hiç kuşkun olmasın!”¹

c) Kötülük problemine bir çözüm olarak öne çıkarılan nihâî ahenk fikri önemlidir. Ancak insanın çektiği acılar karşısında onun bir değeri yoktur. Zira amaç aracı haklı çıkarmaz. Sonu iyi biten her şeyin iyi olacağını ileri sürmek aşırı derecede saçmadır. Kaldı ki biz sonucun ne olacağını bilemeyiz. İvan, “Karamazov Kardeşler”de tam da bu noktaya parmak basar. Orada İvan ve Alyosha söz konusu kötülük problemini konuşurlarken dünyadaki kötülüğe karşı getirilen nihâî ahenk çözümünün aslında ne kadar basit bir çözüm olduğunu ortaya koyar.

Belki uzun olacak, ama konunun bütünlüğü açısından buradan bir parça iktibas etmem gerekiyor. Orada İvan konuyu bir küçük çocuğun yaşadığı dehşetli acıyı örnek vererek açar. Zaten böyle bir örneklemede bulunma içinde yaşadığımız dünyadaki çoğu benzerinden sadece bir tanesidir. Muhteşem şatosunda yaşayan bir Rus generali ile onun toprağa bağlı yaşayan ve basit bir varlık olarak görülen zavallı köleleri vardır. General iyi bir “avcı”dır. Etrafında bulunan acımasız ve gaddar köpeklerle sahiptir. Bir gün 7-8 yaşlarında bir köle çocuk bir oyun içerisinde koşuştururken birden kendisine doğru hücum eden onun köpeklerinden birine bir taş atar. Yaralanan köpeğini gören General o akşam çocuğu bir kulübeye kitler. Ertesi sabah o çocuğun annesinin de içinde bulunduğu bütün köleler zihnî ve ahlâkî bir eğitimden(!) geçirilmek maksadıyla toplatılır General güya bu amacını gerçekleştirmek için acımasız köpeklerini zavallı ve üstü başı perişan çocuğun üzerine salarak “onu yakala! onu yakala!” diye bağırır. Köpekler anında çocuğa ulaşır ve onu annesinin gözü önünde paramparça ederler. Şimdi çocuğun bir “av” ve General’in de sadece “avcı” oluşunun yerinde ve uygun olduğu mu söylenecektir!?

Gaddar ve acımasız olanlar şüphesiz bunu hep yaparlar. İvan, geleceğe dair bazı faydalı şeyler adına toprağa gübre atılmasının gerekli olduğunu öne sürenlere karşı söz konusu uygunluk hatırına böyle bir bedelin ödenemeyeceğini anlatır orada. Ve Alyosha’ya “sen Tanrı olsaydın,

¹ E.H.Madden, “G.W.Curtis: Practical Transcendentalist”, *The Personalist*, sayı. 11, s.373.

sonunda her şeyin böyle tersyüz olduğu bir dünyayı yaratır mıydın?" diye sorar. Ama ne yazık ki, çocuğun annesi kendi kulübesinde bütün bu olanlardan sonra "ey sevgili müşfik Tanrım!, neden böyle olmak zorunda olduğunu elbette biliyorum. Evet General sadece benim biricik çocuğumun hayatına bir son verdi. Ben elbette, daha yüksek bir ahlâkî dereceye ulaşmak ve mutlak ahengin bir parçası olmak için her şeyimi hatta gördüğün gibi bir yavrucağın sevgisini de bu yolda feda edebilirim. Benim isyanım, sadece gözümün önünde meydana gelen o olaydan ötürü içimdeki geçici bir yangından ibarettir" dediğini bir düşün der İvan...Hayır...Hayır...ödenen bu bedel elde edilecek şeye kesinlikle değmez...

d) Nihâî ahenk teorisi yoluyla "daha yüksek ahlâkîlik"ten vazgeçme vurgusunun daha başka bir yoruma ihtiyacı var. J.S.Mill'in bu vazgeçişini şu şekilde ele aldığımızı görüyoruz. "elbette günlük yaşamda neye doğru ya da yanlış denildiğini biliyorum. Zira açık bir şekilde o kavramların neye karşılık geldiğini tecrübe edebiliyorum. Eğer bir Tanrı sözünü ettiğim davranışlar içinde açıkça yanlış dediğim şeyi yapmaya ihtiyaç duyuyorsa, O o şeyi yaptığı zaman doğru ve yerinde davrandığını, öte yandan bizim yerinde ve iyi olarak adlandırdığımızı yaptığında da kötü ve yanlış olarak mı adlandıracağız? Hayır, bilin ki dostlar, bu yapılanlara dair Onun bakış açısının ne olduğunu araştırmaksızın ben bu şekilde ahlâkî değer tersyüz edilmesini kabul etmeyeceğim. Böyle yapmakla o beni cehenneme girmeye mahkûm etse bile inanın seve seve oraya gireceğim."

Teistler Mill'in bu ifadelerine bir baba ile oğlun arasındaki ahlâkî ilişkiyi öne sürmek suretiyle karşılık verdiler. Bir baba oğlunun kesinlikle bilemeyeceği pek çok ahlâkî prensibi bilir. Tanrı ile insan arasındaki ahlâkî ilişki boyutu bir baba ile çocuğu arasındakinden de oldukça farklı ve yüksektir. Ahlâkî prensipleri bilme yönüyle çocuk babasından ne kadar aşağıysa insan da bunları bilme yönünden Tanrı'dan o kadar aşağıdadır dediler. Mill ise onlara, "açıkçası, ben sadece babam dedi diye yanlışa doğru; iyi'ye de kötü demeyeceğim ve bu yolda cehenneme gitmeye bile razıyım dedim o kadar.." şeklinde karşılık verdi.

Teistlerin bu bağlamda öne sürdükleri benzetmenin kabul edilmeye yatkın olmadığına ilişkin bazı değerlendirmelerin yapıldığını görüyoruz.¹

¹ Chauncey Wright, *Philosophical Discussions*, s. 358.

Aslında daha tutarlı mukayese yapılması gerekiyor. Bir baba çocuğunun henüz bilemeyeceği bazı ahlâkî prensiplerin bilgisine, pek tabiidir ki, sahiptir. Bu durumda çocuğun kalkıp babasına “ben senin ahlâkî dediğin şeyin doğru olduğunu kabul etmiyorum. O yanlıştır” gibisinden küstahlığını elbette biz de kabul etmeyiz. Ama burada söylenmek istenen bundan farklıdır. Tanrı ile insan arasındaki sözü edilen ilişkideki ahlâkî boyut ile buradaki şey aynı değildir. Bir insan bütünüyle cahillik eseri olarak ortaya çıkan davranışlar dışında, elbette “daha yüksek bir ahlâkî ideal”in neye karşılık geldiğini bilebilir. Gerçi o, doğru ve yanlışa dair bilgisinin zaman zaman birazını unutmaya ve belki de bu yöndeki anlayışından vazgeçmeye, bazen de bilemediği şeyler hakkındaki anlayışsızlığı yüzünden Tanrı’ya boyun eğmeye de meyilli olabilir. Ancak bir evlat kendisinin de doğru ve yanlış olarak bilebileceği bir hususta sırf babasına saygıdan dolayı boyun eğiyor ve onun dediğini kabul ediyorsa, burada ahlâkî olan yön nedir ki? Bu bir saygı göstergesinden çok, açık bir sefilliği ve uysallığı ortaya koymaktadır. Ben, Tanrı ve insan arasındaki ahlâkî ilişkide de aynı hükmün geçerli olması gerektiği kanaatindeyim.

Bu noktada teistlerin, bu konudaki bütün tartışma ve felsefi düşünmeyi kesecek bir diğer konuyu müzakere etmeyi istediklerini görüyoruz. Onlara göre, bütün bu meselelerden öte ve birincil öneme sahip olan konu, yaşanan hususlardan daha yüksek bir ahlâk ve nihâî ahenk konusu olarak Tanrı’ya iman etmektir. Bu iman elbette körü körüne bir inanmadan farklı olarak insanda derin bir duygu ve mistik tecrübe patlamasına yol açan bir iman olacaktır.¹ Mistik tecrübe yönüyle konuyu ele almanın bize bir şey katmayacağı, bir başka deyişle bu yorumun felsefi olmayacağını da söyleyebiliriz. Lakin görülen o ki, teistler bir konuda daha fazla söylenecek şey bulunmadıklarında yaptıkları ilk şey, ilgili anlayış hedefine ‘sessizlik’ yoluyla varmaktır. Açıkçası teistlerin öne sürdüğü bu yeni fikir sadece bir kıvırtmadır. İlerde ele alacağım ve trajikomik olarak “daha da uzun bir süre sessizlik” zamanının doğmasını önleyecek ilginç bir tartışmayı deneyeceğim. Ümit ediyorum ki, bu tartışma yöntemim anlaşılması güç ve yaldızı sönmüş bir gerçeklik olmayacak ve bu konuda önemli bir takım yöntemler içerecektir.

¹ Öyle görünüyor ki, meseleye bu açıdan bakıldığında, ‘ezeli ahenk’ fikri ile ‘Tanrı’nın insanlara yönelik hareket tarzı’nın basit bir şekilde insanın anlayışını aştığı düşüncesini birbirinden ayırt etmek oldukça güçtür.

Mistik tecrübelerin genelde naturalistik olan açıklama yöntemleri ve bunların normal olmayan psikolojik kavramlar vasıtasıyla dillendirildiği epeyce biliniyor. Söz konusu yöntemlerin aslında halüsinasyon, kuşku, hipnoz, paranoya v.s. olarak adlandırılan durumlara karşılık geldiği de söyleniyor. Eğer dâhî bir kişi olan St. Joan yaşıyor olsaydı ve yaşadığı zamanda yaptığı gibi bugün de (gaybdan.çev.) bazı sesler işittiğini söyleseydi maalesef derhal akıl hastanesine yatırılacağı kesindi. Her halükarda gerek St. Joan veya gerekse St. Threse konusuna bugün bu anlamda yaklaşmak oldukça zordur. Bu kişiler hakkında sözlenecek dini tecrübe durumu onlar adına bir değer taşısa bile benim Hıristiyan mistik tecrübesini “gerçek” anlamda kabul etmem zordur. Elbette, Hıristiyan mistisizmi bu anlamda yegâne örnek de değildir. Her şeye gücü yeten ama her türlü kötülüğe zemin hazırlayan bir Tanrı tecrübesine sahip bir arkadaşım yaşadığı bir dini tecrübe hakkında “..tek kelimeyle müthiş...O’nu zihnimde canlandırmak bile yetiyor!!” demişti. (Bu arada şunu da ifade edeyim, eğer sen Ona inanmak için bu açıklama tarzını seçiyorsan burada herhangi bir sorun yok.. Sadece bu yöntemin mantıksal olarak mümkün olduğunu düşünmen tabi ki inanman için yeterli...)

Teistler acaba arkadaşım hakkında ne söyleyebilirler? Kendi bakış açılarından onun yanlış düşündüğünü acaba nasıl gösterebilirler? Şüphesiz bu durum çeşitli hipotezler vasıtasıyla açıklanmalıdır. Diyelim ki, arkadaşım bir takım duygular sağanağı altında kendine zulüm ederek sarhoş oldu. Yanlış anlaşılmasın, biz burada Hıristiyan mistik tecrübesini hafife almayı ya da örtbas etmeyi düşünmek bir yana onun gerçek değerinde benimsenmesi kanaatini taşıyorum. Elbette, söz konusu tecrübe halini yaşadığını söyleyen bir Hıristiyan’ın arkadaşımın yaşadığı tecrübeyi kabul edeceği de gün gibi ortadadır.

Lakin teistler arkadaşımın yanlış yolda olduğunu gösterme arzusu içine de gireceklerdir. Asıl önemli olan, onların, arkadaşımın yanlış yaptığını akla uygun bir tarzda göstermeleri gereğidir. En azından onlar ellerinde çözülemeyen bir iyilik problemine sahip olduklarını açıklayabilir ve Tanrı’nın her şeye gücü yeten ve hep kötü ise, nasıl oluyor da büyük oranda fiziksel ve ahlâkî iyiliğin bulunduğunu öne sürebilirler. Örneğin, toprak, yağmur ve güneş ışığı beslenmemiz için zorunlu olan besinleri nasıl olgunlaştırmakta ve insanın iyiliği için seferber oluyor değil mi? Bu durumda arkadaşım Tanrı hakkında bir probleme sahip olduğunu ve bunu

şöyle dile getirebileceğini yine tecrübesi yoluyla öğreniyor ve diyor ki: “Evet, ben Tanrı’nın iyi ile ilgili niteliğini zıtlık teorisi yardımıyla anlayabilirim. Kötülüğün dehşetini uygun şekilde anlayabilme ve hissedebilmek için bir zıtlık gereği olarak iyilik gereklidir.” Şimdi teist arkadaş bu gayeye ulaşma adına bu kadar “iyiliğe” ihtiyacımız olmadığını mı söyleyecek!!?

Ardından arkadaşım bir diğer teoriyi, yani Tanrı’nın insana verdiği ‘özgür irade ihsanı’ meselesini öne sürdüğünde, bu insâni yetinin ölçüsüz kötülüğü doğurabileceği hakkında Tanrı’nın bir bilgisinin olmadığını mı söyleyecektir? İnsan bir iradeye sahip ise eğer, iyilik yapmaya elbette gücü yetecekti. Sanırım teistler buna karşılık ‘Tanrı’nın her şeyi bilmesi’ ile insanın özgür iradeye sahip olmasının birbirinden farklı olduğunu ve bu niteliklerin birbiriyle çatışmadığını söyleyeceklerdir. Diyelim ki arkadaşım bunu da kabule yanaştı, ama bir diğer teoriyi de öne sürdü. Yani, ‘nihâî ahenk’ teorisini.. İnsanlar tek başlarına çevre ve şartların dışında gözlemedikleri bir olayı elbette ‘iyilik’ olarak niteleyebilirler. İnsan yaşadığı olaylarla ilgili parçalı (cüz’i) bir bakış açısına sahip olduklarından görebildikleri açı kendilerine özel ve yegâne bir bakıştır. Tanrı ise olaylara bütüncül (külli) bir açıdan bakabilen bir varlıktır. Böylesi olayları bu kuşatıcı bakış açısıyla ‘kötülük’ veya ‘genel anlamda kötülük’ olarak görmektedir. Buna karşılık teist, “eğer bir kimse iyiliğin nasıl oluyor da kötülüğe yol açtığını bilme konusunda yetersizse aynı şekilde yaşadığı tekil bir kötülük hakkında değer yargısında bulunmak için de yetersizdir” diye karşılık verecektir.

Görüldüğü üzere teist’in bakış açısından ‘kötülük’ sonuçta ‘iyiliğe’ götürmüştür. Arkadaşım bu tartışmadan geri çekildi. Gerçi elinde bu meselede öne süreceği bir teorisi daha var. Ama bu konuda bu kadar yeter. Tamamen eşbiçimli olan iyilik ve kötülük probleminin doğurduğu sonuç ortadadır. Birisi için söylenebilen şey diğeri için de pekâla ileri sürülebilmelidir. Bir probleme ilişkin sunulabilen bir çözümün diğeri hakkında da geçerli olması gerekir.

Söylemeye çalıştığım ‘iyilik’ hakkındaki tartışmadan iki tür sonuç veya iki tarz ahlak anlayışını çıkarabiliriz:

1) Bir teist’ten bütün isteğim kendisinin diğerlerine yaptığına benzerinin kendisine yapılmasına da izin vermesidir. Şayet insanlar bu teist kişiye aykırı olarak arkadaşımı mistik yöneliminde destekleseydi, o, arkadaşımı

yaşadığı bu mistik tecrübesine rağmen akılcı bir tartışma yapmak suretiyle insanları görüşlerinden caydırmaya çabalayacaktı. Basit olarak ben, aynı şeyi Teistler hakkında da uygulamak istiyorum. Ben onun mistisizme önem vermemesi ve sadece akılcı tartışmalara güvenmesi gerektiğini de söylemiyorum. Ben burada sadece onun mistisizme ait fikrini kötülük probleminde ait bir fikir bağlamında yumuşatmasını ve sonunda hangi yolun kötülük problemini doğurduğunu görmesini bekliyorum.

2) Bu durum, bir teist'in her iki yolu isteyip de ne yazık ki elde edemediği "iyilik" meselesinin trajikomik bir sonucu gibi görünüyor. Teist, elbette bu bağlamda en kuvvetli anti-teistik tartışmaları ortaya süreceğinden kötülük probleminin kendi açısından çözülebilir olduğunu düşünecektir. Ayrıca o, aslında iyilik meselesinin de çözülemez oluşunu kabul etmekte gibidir. Zira bu çözülemezlik hali, her şeye gücü yeten ve maalesef kötü olan bir tanrıya inanma sonucundan uzaklaşma adına önemli olsa gerektir. Öyle görünüyor ki, iyilik ve kötülük meselesi tamamen eş biçimlidir. Şayet birisi çözülebilir ise, diğeri de çözülebilecektir. Şayet çözülemez kalacaksa, diğerrinin de aynı akıbeta maruz kalacağı bilinmelidir. Bu durumda Teist'in bir yolu seçmek ve seçtiği yolda da bir şeyleri elden çıkarmak zorunda olacağı ortadadır.

MU'TEZİLE : İSLÂMİN AKILCI YORUMU -2-

Josef VAN ESS*
Çev. Veysel KASAR**

D-Çağdaş Dünyada Mu'tezile

Çağdaş Müslüman dünyada Mu'tezilî düşünceler farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Özellikle Şiîliğin tekrar uyanışından sonraki İran'da, Mu'tezile, kelâmi düşünceye olan nüfuzunu sürdürmektedir. Yemen'de Zeydî düşüncenin mirasına ait (olarak varlık gösteren) Mu'tezilî düşünce bu ülkede çoğalma gücünü kaybetmiştir. Modern hareketlerin etkisindeki bazı Sünnî ülkelerde genel olarak Mu'tezile, İslâmın akılcı bir karaktere sahip olmasının bir delili olarak düşünülmemektedir. Bu durum, bir dereceye kadar, özellikle Mısır'da geçen iki nesil boyunca rönesans olarak adlandırılan bazı bilimsel merakların uyanmasına rehberlik etmiştir. Fakat modern fundamantalistlik bunun bir erken doğum olduğunu gösterdi. Mu'tezilî fikirler bir kere daha sapıklık yaftası ile suçlanarak geri plâna itildi.

E-Mu'tezile Doktrini

Mu'tezilî düşüncenin zaman içinde değiştiğini söylemeye bile gerek yoktur. Daha da önemli olan husus, Mu'tezili düşüncenin fonksiyonunun da değişmiş olmasıdır. Ortaya çıkış aşamasında doktrinin kendisi o doktrine inananlar arasındaki dayanışmadan daha fazla önemliydi. Abbasi sarayında Mu'tezile Kelâmı Sünnî İslâmın ilk, akılcı ve cihanşumûl yorumunu temsil etti ve sonraki asırlardaki belirli temel durumlar, özellikle de özgür irade söylemi, bir kişinin Mu'tezile ekolüne mensup olduğunu gösteren bir işaret olarak görüldü.

a-Beş İlke: Güvenilir itikadî bir çerçeve ortaya koymaya doğru ilk belirleyici adım, usûl-ü hamseyi belirleyen ve onu Mu'tezile kimliğinin vazgeçilmezi olarak gören Ebu'l-Huzayl el-Allaf (ö.235/849) tarafından

* *The Encyclopedia of Religions.*

** Yrd. Doç. Dr. Harran Ün. İlahiyat Fak.

atılmıştır. Bunlar, -iki veya üç tanesi sonraki tartışmalarda çok fazla önemli olmamasına rağmen- asırlarca Mutezile Kelâmının yapısını belirlemişlerdir. Bunlardan emr-i bil'maruf ve nehy-i ani'l münker, -doğru yolu izlemek ve isyana direnmek- Ebu'l-Huzayl, zamanında zaten önemini kaybetmişti. Bu ilke 762'de Mansur'a karşı gerçekleştirilen isyanda bir alet ve Vâsıl bin Ata'nın (ö.131/748) tebliğ faaliyetlerini meşrulaştırma aracı oldu. Fakat bu prensip Abbasi sarayında devre dışı bırakıldı.

İkinci ilke günahkar müslümanın durumu ile ilgili idi. Bu esas o dönemde hala geçerliliğini koruyordu. Önemi Vâsıl'dan önceki dönemde başlayan tartışmalardan alıyordu. Bu esas aslında büyük günah işleyen kişinin İslâm toplumunun dışına çıkacağını öne süren katı tavır ile kesin olarak günahkâr olsa da olmasa da vahiyden anlaşılan hali ile her Müslümanın İslâm toplumunun bir ferdi olarak devam edeceğine inanan bir düşünce arasındaki bir uzlaşmadır. Vâsıl her hangi bir dini gevşeklikten nefret edecek kadar sertti. Fakat o sertlik taraftarlarınca uygulanan dışlayıcı tavrın dünya dini olan İslâma bir temel olamayacağını görene kadar da yaşadı. (Bunlara da şahit oldu) Vâsıl, kebire sahiplerinin, (güvenlik, yaşama, mülkiyet, diğer Müslümanlardan gelen miras gibi) İslâm toplumunun bir üyesi olarak kalmasını benimsedi. Fakat o, tevbe etmemişlerse bu kişilerin putperestler gibi ebedî olarak Cehennemde kalabilecekleri fikrinde de ısrar etti. Bundan dolayı (ona göre) büyük günah sahibine, ne inanmış kimse gibi, ne de gerçek mü'min gibi davranılır. Bu prensip Vâsıl'ın hocası Hasan-ı Basrî'den (ö.110/728) ziyade, açıkcası, terminoloji değişikliği ile vurgulanarak Vâsıl tarafından ifade edildi.

Hasan Basri, bir Kur'an ayetine dayanarak günahkar müslümanı, açıkca inanmayanların tarafını tutmamış olan ancak Muhammed'in (a.s.m) düşmanlarına işaret eden yerdeki ayetten alınan bir kelime ile, "münafık" olarak isimlendirdi. Bu isimlendirme ayetin tefsiri açısından zorluk ortaya çıkardı. Bir ayetin siyak ve sibakı her zaman istenilen Kelâmî tanımlara uygun değildi. Bu yüzden Vâsıl bunun yerine fâsık terimini kullandı. Bu terim de aynı ölçüde Kur'anî olmakla birlikte, bir tarihi bağlama işaret etmeksizin tamamen ahlâkî bir özelliğe dikkat çekmektedir.

"Fâsıkın cezasının ebedi Cehennem olması" Ebu'l-Huzayl el-Allâf'ın üçüncü ilkesi idi. Bu terim daha sonra, bir dereceye kadar, esnek bir hale geldi. M'utezile ekolü A'rafa inanan kimselere de tolerans gösterdi ki bu inanç, İsnâaşariye ile arasını yumuşatmıştı.

Söz konusu durum, ya Ebu Huzayl'in dördüncü prensibiyle ilişkili bir tartışmadan ya da O'na göre dördüncü prensip olan, Allah'ın Adaleti ilkesinden kaynaklanmıştı. Allah şerri yaratmaz. O günahkarlara ceza; iyilere de ödül verir. Allah böyle davranma hakkına sahiptir, çünkü O, insan varlığını bir yükümlülük altına almıştır. O, şeriat yasalarını vahyetmiştir; kadın ve erkek herkes emre itaat etme ya da etmeme tercihinde sahiptirler. Bu tercih iki şeyi gerektirmektedir: İrade hürriyeti ve iradenin hür olma imkânını yakalamak için gerekli olan alet ki, o da akıldır. Bununla birlikte, insanın akıllı bir varlık olması gerçeği, mükellefiyetin, peygamberlerin vahiylerinden önce var olduğuna işaret eder. Ki peygamberler de aklın bildiklerini ya da daha önceden bilmesi gerekenleri onaylamak için gönderilmiştir. Belirli bir ölçekte vahiy, sadece insan kavrayışının artmasına yardım eden Allah'ın, merhamet ve sevgisinin bir işaretidir. Bununla birlikte Allah, yalan söylemeyi ve domuz eti yemeyi yasaklamak gibi, yeni makul emirleri de ekleyebilir.

Ebu Huzayl'in son prensibi Tevhid idi. Bu ilke, Hristiyanlık teslis akidesi ve İran dininin dualizmi barındıran Zerdüştlük ve Manihaizm gibi inançlarının tersine, İslâm için vazgeçilmez bir esası olmuştu. Fakat Tevhid, farklı şekillerde anlaşılmıştı. İlk müşebbihelerden (antropomorfist) Kur'an müfessiri Mukatil bin Süleyman, (ö.763) ve sonrakiler) bu ilkenin, Allah'ın insan şeklinde olmasını reddetmeyen, ancak, O'nun iki ya da üç olmadığını ifade eder şekilde anlaşılmasını yeterli bulmuştu. Onlar Allah'ı, yemesi ve içmesi olmadığı için boşluk taşımayan, tamamen cismani bir nesne olarak kabul ettiler. Onlara göre Allah, sayı bakımından ve yoğunluk bakımından tekdir. O insan gibi uzuvlara sahip olduğu için form açısından tek değildir. Mukatil bin. Süleyman'ın zıddına olarak Mu'tezile ise Tevhidi soyut olarak, "özde birlik" şeklinde anlamıştır. Buna göre, Allah zaman ve mekanın ötesindedir. Allah değişebilen bir şey de değildir. Mu'tezililer Kûfede diğerleri arasında, Allah'ın, "bir gümüş külçesi gibi, nur yayan bir ışın" olduğu şeklindeki bir inançla durumlarını ortaya koyan Şii Antromorfist, Hişam b. Hakem'le de (ö.179/795) fikren beraber değillerdi. Mu'tezile'ye göre Allah, asla cisim değildir; O duygularla idrak edilemez; Allah, O'nun tabiattaki yaratıcı iradesi olan sadece vahiy ya da akıl aracılığı ile bilinebilen bir şeydir. Bu sebeple Allah, cennette de görülmeyecektir, çünkü O, diğer varlıkların hepsinden farklı olandır.

b-İlâhî Sıfatlar

Tevhid, Kur’anda, Allah’a nispet edilen sıfatların O’nun Zatı ile aynı olup Zatından farklı bir varlığa sahip olmadıkları anlamına gelir. Bu, en azından İlim, Kudret ve Hayat gibi zâtî sıfatlar için doğrudur. Onlar Allah’ın Zâtı gibi ezeli ve değişmezdirler ve neredeyse Onun tabiatının kesin yönleri hakkında bize bir şeyler anlatırlar. Ebu Huzayl el-Allâf, şöyle demiştir: “Bir kimse Yaratacı biliyor” derse, “O, bilme eylemi gerçekliğinin Allah olduğunu ifade etmiş ve Allah’da cehaleti nefyetmiş olur.” Ve şunu ifade etmiş olur: “Var olan veya var olacak olan ve Tanrıya malum olan bazı objeler vardır.” Bununla birlikte zâtî sıfatlara ilâve olarak, Allah’ın mahlukatla geçici olarak ilişkisini tanımlayan İrâde, Sem’, Basar ya da Kelâm gibi fiili sıfatları da vardır. Onlar, Allah’ın zâtının dışında ve değişmeye maruz şeylerdir. Onlar, Allah fiili gerçekleştirirse devreye girer; fiili sonlandırdığında da devreden çıkarlar. Bu sıfatlar Allah’da sürekli var olmazlar. Allah’tan başka şeylerdirler. Onunla birlikte devam etmezler. Bu durum Halife el-Me’mun’un Kur’an’ı yaratılmış kabul etmesinin de sebebidir. (O şunu söylemektedir): “Kur’an Allah’ın kelâmı ve ifadesidir ve belirli bir tarihi süreç içinde meydana gelmiştir.”

Bu teori belirli problemleri ortaya çıkarmıştır. Sıfatlar Kur’ânî ifadelerden alınmışlardır. Kur’ânî ifadenin bulunduğu yerde onlar normal olarak, ‘Allah biliyor, ya da Allah her şeye Kadirdir’ cümlelerinde olduğu gibi haber ya da isim formu almışlardır. Bu duruma göre cümleler tekrar şöyle oluşturulmalıydı: “Allah ilim sahibidir”, “Allah kudret sahibidir.” Bu durum, sıfatlar somutlaştırılmadan ve vücuttan bağımsız, reel hale getirilmeksizin nasıl olabilir? Şayet, gerçekten Allâf’ın söylemiş gözüktüğü gibi İlim Allah olsaydı, O’nun Varlığı, Kudretinden ya da diğer sıfatlarından nasıl ayrılırdı? Nihâî olarak vahyin ötesinde akılla çıkarımda bulunulmak zorunda olan sıfatların olup olmadığı sorusu sorulmalıdır; “ezeli” ve “mevcut” gibi beyanlar Kur’anda yoktur.

Bu sorular, kutsal metindeki içeriklere işaret ettikleri için, onlar dil analizcileri tarafından cevaplandırıldı. Sıfatlarla ilgili öğretisi sadece metafiziğe değil, gramere de dayandırılmıştır. Bizim anlayışımız bu yüzden, Arapça dili ve ortaçağ gramer teorisinden kaynaklanmalıdır. Bununla ilgili ilk ihitilâf, Ebu Huzayl’in yukarıda zikredilen ifadesinin tercümesinde bulunabilir: “Tanrı bilgiye sahiptir” in yerine biz şunu söylemek zorundayız:

“Tanrı’ya ait olan bir bilme eylemi vardır.” Arapça dil bilimi anlayışı ve Mu’tezile Kelâmı şunda ısrar eder: ‘Bilgi bilmektir.’ Yani, bir isimden ziyade bir masdardır.

Bu da kesin bir çözüm değildi. Mu’tezile muhaliflerinden İbn Kullâb’ın (ö.240/854) yaptığı gibi, bir kişi sözkonusu formülden, yine de, “Allah’da tamamen ayrı sıfatların var olduğu” sonucunu da çıkarabilir. El- Cübbâi (ö.303/916) bu yüzden, el-Allâf’ın doktrinini tekrar şöyle ifade etti:

1- Tanrıyı bilen olarak tarif eden kişinin kastı, “Tanrının gerçekliğinin iddiasıdır. 2-Ki Tanrı, bilemeyen her ne ise O’nun zıddıdır. 3-Tanrı cahildir diyen kişi, yanlış bir önerme sunar. Ve, 4-Tanrının bildiği şeyler vardır,” ifadesidir. Burada (Allah’a ait) bilme eylemi, tamamen hariç tutulmuştur. İddia edilen sadece Tanrının gerçekliğidir. Bunlar, Tanrı’nın birliğini (Tevhid) her hangi bir şirke karşı korumak için yeterliydi. Fakat bunun, Tanrı’nın ilmini tasdik etmede yeterli olup olmadığı ile ilgili şüphelenmeye sevk edecek bazı sebepler vardır.

Ali el-Cübbâi’inin oğlu Ebu Haşim daha sonra orijinal Kur’an ifadelerine müracaat ederek, onlara Arapçadaki zamansız ifadelerin içinde bulunmayan bağlacını koymak suretiyle, bir uzlaşma gerçekleştirdi. (Bu bağlaç normalde Arapçadaki, zamansız ifadelerde yoktur.) Dolayısıyla “*Allahu alimun*” ifadesi böylece, “Allah biliyor” anlamına gelen “*Kane’l-Allahu aliman*” oldu. Bu edat daha sonra tam bir fiil olarak anlaşıldı. Yani bu edat, varlıkla ilgili bir anlam kazandı. (God is;Tanrı’dır; Tanrı’nın gerçekliğinin iddiası açık hale gelmişti. Merfu değil mansup olarak kullanılan aliman kelimesi, (Kane’l-Allahu alimen bu cümlede, Allah, Kane’nin ismi, alimen haberi olarak geldiği için mansuptur.) sıfat olarak değil, hal olarak, yani, sıfat yerine öznenin hali olarak yorumlanmıştır. Ebu Haşim’in kendi ifadesine göre:

“Tanrı’nın, biliyor olma ile bir hale sahip olması doğru olduğu için, Onun bildiği bilgi bu halde varlığın bizzat kendisinin bir bilgisidir. Ve bilme eyleminin bir bilgisi veya varlığın bizzat kendisi değildir.

Bu teori, genel bir gramatik çerçeve içine konmuş olan, Onun, “her şeyi bilir” olduğu teolojik probleminin anlaşılmasına imkân sağlamıştır.

Bununla birlikte bu tanımın hedefi varlıkla ilgili olduğu için, biz, sonraki yazarların, sıfat ve isimlerle ilgili, tamamen farklı bir yol açtıklarını görmekteyiz. Örneğin, “Zâtî sıfatlara” ilâveten “Vücûdî sıfatlar” da vardır. Yani sıfatlar sadece Vücut hakkında bir kısım bilgiler vermezler onlar Zâtın özelliklerine de işaret ederler. Ve onlar Allah lâfzının ezelî ve ebedî

olması gibi, bir başkası tarafından paylaşılmazlar. Onlar Kadı Abdülcebbâr (ö.414/1025) tarafından birçok kategorilere bölünmüştür. Bu tanımın gayesi ontolojik olduğu için biz, sonraki yazarların tamamen farklı hüküm ve sıfat yolu açtıklarını görürüz. Örneğin Zâtî olduğu gibi Sübûtî sıfatlar vardır. Yani sıfatlar sadece O'nun zatı hakkında bilgi vermezler aynı zamanda O'nun zatının mahiyetini açıklar ve bu yüzden (ezeli kelimesi gibi, Allah'la ilgili olması bakımından) başka her hangi bir şeyle de paylaşılmazlar.

“İyi düzenlenmiş olma” veya “hünerli yaratılmışlık” gibi eşyanın varoluşuna sebep olan fail tarafından belirlenmiş sıfatları; doğrudan onun fiillerinden doğan “Kelâm” ve “İrâde” gibi sıfatları ve nihayet Tanrıya isnat edilen “Samediyet” gibi, ne cevherde ne de arazda bulunan sıfatların hepsini onlardan ayırt edebiliriz. (Arapça “samed” kelimesi, sadece deyim halinde pozitif olarak, ‘zengin’ anlamına gelirken, onun dar anlamı, “aslında kendine yeterli olması da başkasına muhtaç olması da mümkün olan birisinin, ihtiyaç halini reddetme”yi ifade eder.)

F-Mu'tezile'nin Tabiat Felsefesi

Gelişmiş ilâhî sıfatlar teorisindeki metot göstermektedir ki, Mu'tezile Kelâmının başarısı, sadece, kendisini diğer ekollerden ayıran temel sıfatları belirlemesinden değil, aynı zamanda bu sıfatlarla ifade edilen kavramsal ve sistematik çerçeveden de oluşmaktadır. Bu noktadaki ikinci bir husus da, Allah ve O'nun yarattıkları arasındaki ilişkiye dair ifade edilen atomistik modeldir. Bu model sekiz asır kadar önce Dırrar b. Amr (ö.200/815) tarafından düşünülmüştü; fakat ona tekrar açık şekilde, son şeklini veren kelâmcı Ebu'l-Huzayl'di. O atomları, birbirine dokunana kadar uzayda genişlemeye sahip olmayan matematiksel noktalar olarak düşündü. Bu yüzden atomlar üç boyutlu değil sadece cisimdirler. Normal olarak atom uzayla ilgili bir varlıktır, onların birleşimi, renk oluşturması ve peşpeşe görünmeleri tesadüfidir. Ayrıldıktan sonra sadece tesadüfen bağlanırlar. Ayrılmaları alternatif bir şekilde birleşmeyi mümkün kılabilir. Çünkü birleşme ve ayrışma vasıtasıyla, “atalete karşı hareket” meydana gelir. Bu durumda hareket, atomların birleşmesi ve genişlik elde etmesi ya da katıldıkları gruptan ayrılmakla tekrar birliklerini kaybetmesi anlamına gelir. Atalet / hareketsizlik ise, onların ayrı kaldıklarındaki hallerini sürdürmesi anlamına gelir. Ayrılma ve birleşmeleri algılanamadığı için uzayın parçası olmaya devam ederler.

Bununla birlikte kesin olan şey, atomların oluşumlara tesadüflerle değil, Allah tarafından yaratılan belirleme ile katılmasıdır. Bir cisim bu tesadüfi oluşumda Allah izin verdiği ölçüde var olur. Bu, Yunan atomculuğunu altüst eden şeydir. Demokrit (MÖ. V. asır) ve Epikür (MÖ. 341-270) tabiatı tesadüf ilkesi ile açıklamayı tasarladılar. (Bu yüzden de Kilise babaları onlardan nefret etti.) Yunan atomculuğunun tersine Mu'tezile için atomculuk, sınırsız ilahi gücün ispatına hizmet etmiştir. Kütle olarak eşyanın neredeyse sahip olduğu hiçbir özü yoktur. Bu (Mu'tezileye göre) eşyanın Allah'a bağımlı olduğunu gösterir. Objeler sadece maddi bileşenlere indirgenmelerine rağmen bu (yine de) maddeci bir teori değildir. Yunan atomcuları, açıklamak istedikleri tabiat için, Monad'ı araştırıyorlardı. Mu'tezile atomcuları ise yaratılışın, Allah'ın irade ve gücü ekseninde gerçekleştiğini düşünüyorlardı. Yunanlıların tersine, Mu'tezile'nin atomculuğu, insanın hareket alanına yaymış olmasının sebebi budur. İnsanın sorumluluğu için gerekli olan irade hürriyeti, bireylerin Allah'tan aldıkları güce dayandırılır. Bu potansiyel güç, doğuştan varolan sürekli bir nitelik değil, sadece belirli bir işi yapmak için gerekli olan geçici bir kapasitedir. Mu'tezililer, determinist ya da kaderci muhalifleri ile bu faraziye de ortaklırlar.

Onları farklı kılan bir eylemi gerçekleştirme ya da gerçekleştirilmeme hususunda seçme şansına sahip olan insana verilen bu potansiyelin, sadece, deterministlerin belirttikleri gibi, "eylemin yapılması sırasında verilmiş olduğunu" düşünmemiş olmalarıydı.

Özellikle Bağdat ekolünde eylemi gerçekleştirmeye yarayan gücün ani olarak verilmediğine inananlar da vardı. Çünkü o süreç, sağlıkla ve bir kişinin fonksiyonelliği ile aynı idi. Hatta onlar, bu devamlılığı sınırlı bir anın toplamı olarak anladılar.

Bu modelde, asla öncelikli olmayan faktör süreklilik idi. Durum, fiziki dünya dikkate alınarak özellikle atomculuk bağlamında ele alınmış olmalıydı. Bir cismin yüzeyindeki atomlarının aksine, farklı zamanlardaki atomlarının akış hali anlamına gelen hareket, cismin bulunduğu yerdeki atom hareketlerinin sonuçları hesaba katılmış olmalı.

Sonuç olarak, bir kişi hareketle ilgili; ya (hareketin), hiç başlangıcı olmadığını, ya da başladığı andaki ilk hareketi, ya da onun varlığının sona erdiği zamanı tartışmamalı. Denebilir ki, hareket sadece dilin bir alışkanlığıdır, gerçekte farklı yerlerde olmasına rağmen cisimler

sakindirler. O halde süreklilik de, sadece filmdeki gibi bizim duygularımızdaki bir yanılıdır.

İnsan varlığına gelince, Mu'tezilî kişilik anlayışında süreklilik eksikliği öne çıkmaktadır. Mesela, Ebu Huzayl el-Allâf için insan varlığı neredeyse, ilkin, karmaşık ya da tesadüfi atomlar topluluğu idi. Gerçek şu ki, erkek ya da kadın, bir şekilde cisimle canlılık halindedir; bedeni oluşturan atom yığınlarına eklenmiş bir özellik olan tesadüf, sadece bir tekrardır. Orada, ruh gibi bir şey vardır, fakat, insan canlı olduğu sürece içine giren nefes gibi, onun da neredeyse varlığı hissedilmez. Ruh uyku sırasında bedeni terk edebilir. Bu, rüya fenomenini açıklar. Fakat ruh ölü değildir. O canlılığı korur ve bedenle birleşmek üzere tekrar gelir. Ebu'l-Huzayl ve arkadaşlarının açıklamak istedikleri süreklilik, insanın şahsiyetinin eşsizliği değil, Ahiret'te Allah'ın yeni bir insanı yaratma gücüydü. Allah cisimleri yarattığı zaman, atomlara hayat tesadüfünü ekler. Onları öldürdüğünde de bu tesadüfü geri çeker. Ve yeniden dirilttiğinde bu tesadüfü tekrar ekler.

Bu köklü kavram sebepliliği istisna etmek için dünyaya eklenmedi. Mu'tezililer belirli bir dereceye kadar determinizmi reddetmeye yönelmediler. Başlangıçta onlar bunu, birinin bir hareketinin diğerine bağımlı olmasını ifade eden, üretim (gibi) farklı bir kelime ile isimlendirdiler. Bununla birlikte konuyla ilgili verdikleri örnekler, onların bunu, sadece insan eylemleri açısından ele aldıklarını göstermektedir. Onlar bununla tabiattaki bir kanunu formüle etmeyi değil, kadın ya da erkek olarak insan davranışını, sonuçlarına göre sınırlandırmayı tasarladılar. Onlar esas olarak insanla ve onun sorumluluğu ile ilgilendiler. Onların yaklaşımları, fizikötesi olmaktan daha çok (hareketlerinin sonuçlarına) göre insanları sorgulayıcı idi.

Mu'tezile düşünürleri, her an Allah'ın iradesine bağımlı olmasına rağmen, düzenli ve görülebilir şekilde fonksiyonunu yerine getiren bir dünya fenomenine açıklama getirmek zorunda olduklarının farkındaydılar.

Ebu'l-Huzayl'in şimdiye kadar anlatmış olduğum dünya görüşü, el-Cübbâî vasıtasıyla Basra okulu üzerinde tesirli oldu. Fakat o, hayatında atomculuğa inanmayıp cisimlerin sonsuz sayıda bölünebileceklerini kabul eden yeğeni el-Nazzam (ö.231/845) ile ters düştü. Nazzam aynı zamanda Allah'ın sonsuz gücünde de sınırlamaya gitti. Ona göre, nihayetinde Allah yaratmış olmasına rağmen, şu an, kendi tabiatlarına sahip olan cansız şeyler, faaliyetlerinde de bağımsızdırlar. Onlar yine de farklı elementlerden meydana gelirler. Onlar birbiriyle olan ilişkilerinde Allah'ın iradesine

bağımlı değildirler. İşin daha da ötesinde onlar bir kere yaratılmışlardır ve daha sonra sahip oldukları kendi özelliklerine göre hareket ederler. İnsan varlığı da dışa yönelik şekli sebebiyle neredeyse bundan farksızdır. Fakat (insan) maddi görünmesine rağmen bir ruha sahiptir ve bu ruh ölümden sonra da devam eder. Nazzam ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platon'un delillerini alan ilk İslâm ilahiyatçısıydı. Lâtif bir cisim olan bu ruh, bütün eklemlere girer ve onları canlı olarak muhafaza eder. Ruh, kendisine dışardan gelen cisimlere karışabilir. Bu duyu idrakini da açıklar. Bir süreliğine Nazzam'ın alternatif yaklaşımı muazzam bir başarıydı. Fakat ona güveni kıran belirli aşırılıkları da vardı. Nihayetinde o, atomculuğa destek olmadı. Fakat o Bağdat okulu üzerinde etkisiz de değildi. Bağdat Mu'tezilileri atomculuğa inanmaya devam ettiler. Ancak, onlar, atomların genişleme ve temel özelliklerini taşımak gibi hususlarda kendiliğinden ayakta kaldıkları fikrine sahiptirler. Nazzam, Ka'bi (ö.319/931)gibi karakteristik bir Bağdatlıydı. Nazzam gibi Ka'bi de atomların tabii özelliklerini kendilerinin belirlediklerine inanırdı. Ka'bi tabiatta cisimlerin özelliklerini belirleyen, türlerin ayakta kalmasını temin eden bir takım nitelikler olduğuna inandı. Bununla birlikte onun tabiat felsefesi Nazzam'dan ziyade Yunanlı anlayışına yakındı. O klasik elementler doktrinini izledi. Bu görüşlerin çoğunda o Basra Mu'tezililerine karışan, onun takipçilerinden El- Cübbâ'nin dikkatini çekti.

G-Epistemoloji

Allah'ın varlığı ile ilgili tartışmalar Mu'tezile çevresinde en azından Ebu'l-Huzayl zamanından beri vardı. Âlem delili Hristiyan kaynaklarında da bilinmekteydi. Fakat Mu'tezililer atomcu dünya görüşlerine uygun şekilde, Allah'ın yoktan yaratmayı ifade eden sıfatından kaynaklanan daha ileri bir delil ortaya attılar.

Köken olarak Allah fikri birinin dediği gibi a priori bir gereklilik olarak düşünülmüştü. Hatta Ebu'l- Huzayl Allah'ın varlığına, Allah'ın kâinatı aniden yaratmış olduğu delili ile inanırdı. Bu görüş, daha sonra beraberinde, Allah'ın tabiatı hakkında ve O'nun yargılayıcı sonuçları olan emirlerini araştırma hususunda fazlaca şüphelenmeyi getirdi. Sonraki ilahiyatçılar kapsamlı bir akılcı sistem kurma teşebbüsü sırasında Allah düşüncesinin a priori özelliğini terk ettiler. Onlar tamamen yargılayıcı bir ifadeyle, tipik bir problemi dile getirdiler: Önceden bir şey bilmeyen insan, Allah'ı tanımaya nasıl zorlanabilir? Yani, Allah'ın varlığı insanın O'nu

daha önceden bilmesini zorunlu kılar mı? Cübbâî entellektüel olgunluğa ulaştıktan sonra bu soruyu, “insanın Allah’ı bilmek zorunda olduğunu kabul ederek” cevaplandırdı. Çünkü o, entellektüel olgunluk çağında, sürekli, bilinmeyen gerçeğin merhametli yardımına mazhar olduğunu, O’nun muazzam yardımına karşı kendisine şükretmek zorunda olduğunu fark etti. Aksi halde onun ihsanına karşı insanlık, haksız bir şekilde ilgisiz kalmış olurdu.

İ-Mu’tezile’nin Tesiri ve Orijinalliği

Mu’tezile Kelâmı şüphesiz, sekizinci asırda başladığı düşünülen, Arap İslâmı düşüncesinin Yunanlılaşması sürecine katıldı. Fakat biz, Ebu’l-Huzayl ve Nazzam’ın düşüncelerini, “Grek eserlerinin çoğunun henüz Arapça’ya tercüme edilmemiş ve ulaşılamaz bir durumdayken” oluşturduklarını da unutmamalıyız. Açıkçası ne Aristo (MÖ.384-322) ne de Yeni Platoncular onların fikirleri üzerinde her hangi bir etkide bulundu. Nazzam’ın sistemi bize, özellikle teorileri tam bir eklektik yapıda olan Krasid di Holon’u hatırlatır. Fakat bu tesir İranlı araçlarla süzölmüştü ve ona bir tercümenin yazıldığı şekilde değil, Irakta yaşamış olan ancak Bardesanslar ve Maniheismin peşinde gidenler aracılığı ile ulaştı. Mu’tezili düşünürler ve büyük Yunan filozoflarının bulunduğu Proclus (410-485 CE) ve İamblichus’un zamanı ve İslam’a ulaşana kadarki devreyle ilgili, daha fazla ferdi çalışmalar yapılmıyaya kadar, bizim o dönem hakkında kapsamlı hüküm vermemiz mümkün olmayacaktır. Fakat, şüphe edilmeyecek olan şey, Mu’tezileye özel yaklaşım olan Dırar ve Ebu Huzayl’in atomcu teorisinin söz konusu edilir olmasıdır.

Onlar, Yunan mirasını aldılar, fakat onu metafizik olmaktan ziyade tamamen yargılayıcı, kendilerine ait daha büyük bir teolojik yapıyı oluşturmada kullandılar. Mu’tezile alimleri Kur’andan nadiren iktibas yaptı. Çünkü onlar akla dayanmak istediler. Fakat bununla birlikte onlar Kur’an’ı da kendilerine rehber ettiler. Sonraki Müslüman feylesoflardan farklı olarak, tutarlı bir dünya görüşü ortaya koydular. Bunlar (sonraki feylesoflar) bu yüzden Mu’tezileye önce suskun kaldılar, nihayetinde de onları küçümsediler. Yakup bin İshak el-Kindi, (ö.252/809) fikirlerini belirli noktalarda onların iddialarına uydurmaya çalıştılar. Fakat bu Nasr el-Farabi (ö.339/950) onları yanlış metot kullanan kimseler olarak ele aldı. Diğer taraftan Mu’tezile ehli yaklaşımlarını asla değıştirmediler. Onlardan, Ebu Huseyin el-Basrî gibi pek azı Aristo felsefesine ilgi duydu. Fakat onlar,

sonuçta, Aristo'nun temel kategorilerini ne mantıkta ne de metafizikte kabul ettiler.

Kaynaklar

- 1-Albert Nasri Nader, *Le siystem filosofia des Mu'tazila*, Beyrut, 1956.
- 2-W. Montgomery Watt, *The Formative Period of İslamic Thought*, Edinburg, 1973.
- 3-Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976.
- 4-R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being Accordin to Ebu'l-Hudayl el-Allaf*, İstanbul 1966.
- 5-Le Museun 82 (*The Divine Attributes According to the Teaching of Ebu'l- Huzayl el-Allaf* yy. 1969.
- 6-Hans Daiber, *Das Theologics-Philosophische System des Muammer İbn Abdi's-es-Sulami*, Beyrut, 1975.
- 7-J.R.T.M, Peter, *God's Created Speech*, Leiden, 1976.
- 8-Wilferd Madelung, *Der İmam al-Qasım ibn İbrahim und die Glaubenslehre der Zaiditien*, Berlin, 1965.
- 9-Martin J. McDermott, *In The Theology of al Shaikh al- Mufid*, Beyrut, 1978.
- 10-*The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1960.
- 11- *The Encyclopedia Iranica*, Leiden, 1982.
- 12-Michel Allard, *Le Probleme Des Attributs Divine*, Beyrut, 1965.
- 13-R. M.Frank, *Beings and Their Attributes*, Albany, N.Y., 1978.
- 14-Daniel Gimaret, *In Theorises de L'acte Humain en Theologyie Musulmane*, Paris, 1980.
- 14-R.M. Frank, *The Autonomy of The Human Agent in The Theachinz of Abd-al Djabbar*, Le Museon, (1982)
- 16-Geeorge F.Hourani, *İslamic Rationalism*, Oxford, 1971.
- 17-Judith Katz Hacker, *Reason and Rasponsibility, An Explanatory Translation of Kitap al- Tawlid From al-Muğni fi Abwab al- Tawhid wa'l-adl Qadi Abd-al-Jabbar al-Hamadhani*, Ph. D. diss, Universty Californiüx Bberkeley, 1975.
- 18-Salomon Pines Betrage, *Zur İslamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936.
- 19-Carmela Baffoni, *Atomismo Antiatomismo nel Pensiero İslamico*, Naples, 1982.
- 20-Marie Barnand, *Le Probleme De La connaissance D'apres le Muğni du Cadi Abd_il-Al- Cabbar*, Algiers, 1982.
- 21-Guy Monnot, *Penseurs Musulmans et Religions İraniennes*, Paris, 1974.