

e-ISSN: 2602-2710



# Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 17

Sayı | Issue : 2

Aralık | December : 2019

<http://dergipark.gov.tr/kaderdergi>



## Kader

e-ISSN: 2602-2710  
Cilt | Volume: 17  
Sayı | Issue: 2  
Aralık | December 2019

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:  
KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN: 1309-2030

Eski Adla Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication  
With Former Title:

Cilt 1 Sayı 1 (2003) - Cilt 15 Sayı 2, (2017)  
Vol. 1 No. 1 (2003) - Vol. 15 No. 2 (2017)

## Sahibi / Owner

Mehmet BULĞEN

## Editörler / Editors

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / [duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)  
Ankara University Faculty of Theology – Ankara/Turkey

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / [mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)  
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / [s.mutekellim@gmail.com](mailto:s.mutekellim@gmail.com)  
Karabük University Faculty of Theology – Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR / [abdillahdemir@hotmail.com](mailto:abdillahdemir@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies –  
Ankara /Turkey

## Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / [ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)  
Necmettin Erbakan U. Faculty of Theology – Konya/Turkey

Dr. Hasan CANSIZ / [hcansiz@gmail.com](mailto:hcansiz@gmail.com)  
Şırnak University Faculty of Theology – Şırnak/Turkey

Dr. Ömer SADIKER / [01sadiker@gmail.com](mailto:01sadiker@gmail.com)  
Çukurova University Faculty of Theology – Adana/Turkey

Arş. Gör. A. İskender SARICA / [iskendersarica@gmail.com](mailto:iskendersarica@gmail.com)  
Siirt University Faculty of Theology – Siirt/Turkey

Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ / [afyavuz@istanbul.edu.tr](mailto:afyavuz@istanbul.edu.tr)  
İstanbul University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Arş. Gör. Bilal KIR / [bilal\\_086@hotmail.com](mailto:bilal_086@hotmail.com)  
Amasya University Faculty of Theology – Amasya/Turkey

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ / [hamdiakbas83@hotmail.com](mailto:hamdiakbas83@hotmail.com)  
Çukurova University Faculty of Theology – Adana/Turkey

Arş. Gör. Harun ASLAN / [harunilahiyat04@gmail.com](mailto:harunilahiyat04@gmail.com)  
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Arş. Gör. Kamile AKBAL / [hilalakbal89@gmail.com](mailto:hilalakbal89@gmail.com)  
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies –  
Ankara/Turkey

Arş. Gör. M. Bilal GÜLTEKİN / [mbilalgultekin@gmail.com](mailto:mbilalgultekin@gmail.com)  
Siirt University Faculty of Theology – Siirt/Turkey

Arş. Gör. M. Mustafa SANCAR / [sncr.mustafa@gmail.com](mailto:sncr.mustafa@gmail.com)  
Siirt University Faculty of Theology – Siirt/Turkey

Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA / [mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr)  
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies – Ankara/Turkey

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / [oguzbozoglu@gmail.com](mailto:oguzbozoglu@gmail.com)  
Karabük University Faculty of Theology – Karabük/Turkey

Arş. Gör. Osman SEZGİN / [osmansezgin@gmail.com](mailto:osmansezgin@gmail.com)  
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Recep ERKMEN (Doktora Öğr.) / [recep.erkmen@nyu.edu](mailto:recep.erkmen@nyu.edu)  
Indiana University/USA

Arş. Gör. Semra CEYLAN / [semraceylan19@gmail.com](mailto:semraceylan19@gmail.com)  
Bülent Ecevit U. Faculty of Theology – Zonguldak/Turkey

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / [sezinelmali@gmail.com](mailto:sezinelmali@gmail.com)  
Trakya University Faculty of Theology – Edirne/Turkey

Arş. Gör. Sibel KAYA / [sibelkaya@erciyes.edu.tr](mailto:sibelkaya@erciyes.edu.tr)  
Erciyes University Faculty of Theology – Kayseri/Turkey

Arş. Gör. Tuğba GÜNAL / [t.gunal@hotmail.com](mailto:t.gunal@hotmail.com)  
Ankara University Faculty of Theology – Ankara/Turkey

Arş. Gör. Zeliha ULUYURT / [zelihauluyurt@gmail.com](mailto:zelihauluyurt@gmail.com)  
McGill U. Institute of Islamic Studies / Canada

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / [duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)  
Ankara University Faculty of Theology – Ankara/Turkey

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / [mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)  
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / [s.mutekellim@gmail.com](mailto:s.mutekellim@gmail.com)  
Karabük University Faculty of Theology – Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR / [abdillahdemir@hotmail.com](mailto:abdillahdemir@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies –  
Ankara /Turkey

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / [ilyas\\_celebi@yahoo.com](mailto:ilyas_celebi@yahoo.com)  
29 Mayıs University International Faculty of Islamic and  
Religious Studies – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / [myurdagur@marmara.edu.tr](mailto:myurdagur@marmara.edu.tr)  
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE / [maltaie@yu.edu.jo](mailto:maltaie@yu.edu.jo)  
Yarmouk University Faculty of Sciences – Irbid/Jordan

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / [temelyesilyurt@erciyes.edu.tr](mailto:temelyesilyurt@erciyes.edu.tr)  
Erciyes University Faculty of Theology – Kayseri/Turkey

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / [metin.ozdemir@asbu.edu.tr](mailto:metin.ozdemir@asbu.edu.tr)  
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies – Ankara/Turkey

Prof. Dr. Mahmut AY / [may@ankara.edu.tr](mailto:may@ankara.edu.tr)  
Ankara University Faculty of Theology – Ankara/Turkey

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH / [sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz)  
Al-Farabi Kazakh National University – Kazakhstan

Asst. Prof. Ahmed Abdel MEGUID / [aelsayed@syu.edu](mailto:aelsayed@syu.edu)  
Syracuse University – USA



### Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM / [msaimyeprem@gmail.com](mailto:msaimyeprem@gmail.com)  
İstanbul Aydın University – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / [ilyas\\_celebi@yahoo.com](mailto:ilyas_celebi@yahoo.com)  
İstanbul 29 Mayıs University – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. İlhami GÜLER / [iguler@ankara.edu.tr](mailto:iguler@ankara.edu.tr)  
Ankara University – Ankara/Turkey

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ / [ckaradas@uludag.edu.tr](mailto:ckaradas@uludag.edu.tr)  
Uludağ University – Bursa/Turkey

Prof. Dr. Kelly James CLARK / [clarck84@yahoo.com](mailto:clarck84@yahoo.com)  
Grand Valley University -USA

Prof. Dr. M. Basil ALTAİE / [maltai@yu.edu.jo](mailto:maltai@yu.edu.jo)  
Yarmouk University – Irbid/Jordan

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / [emoosa1@nd.edu](mailto:emoosa1@nd.edu)  
University of Notra Dame – USA

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / [ramazanaltintas59@hotmail.com](mailto:ramazanaltintas59@hotmail.com)  
Necmettin Erbakan University – Konya/Turkey

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / [mehmetevkuran@hitit.edu.tr](mailto:mehmetevkuran@hitit.edu.tr)  
Hitit University – Çorum/Turkey

Prof. Dr. Said Mukhtar OKILOV / [saidmukhtar@mail.ru](mailto:saidmukhtar@mail.ru)  
International Islamic Academy – Uzbekistan

Prof. Dr. Hülya ALPER / [hulyaalper@hotmail.com](mailto:hulyaalper@hotmail.com)  
Marmara University – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / [hulusi.arslan@monu.edu.tr](mailto:hulusi.arslan@monu.edu.tr)  
İnönü University – Malatya/Turkey

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ / [cemerdemci@yahoo.com](mailto:cemerdemci@yahoo.com)  
Siirt University – Siirt/Turkey

Prof. Dr. Sinan ÖGE / [sinanoge@atauni.edu.tr](mailto:sinanoge@atauni.edu.tr)  
Atatürk University – Erzurum/Turkey

Doç. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH / [sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz)  
Al-Farabi Kazakh Natioanal University – Kazakhstan

Dr. Ahmet Abdel MEGUID / [aelsayed@syu.edu](mailto:aelsayed@syu.edu)  
Syracuse University – USA

### Kurumsal İletişim / Official Contact

<http://dergipark.gov.tr/kader>  
[kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com)

### Editör İletişim / Editorial Contact

Doç. Dr. Mehmet BULÇEN  
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Mahir İz Cad. No. 2 Üsküdar/ İSTANBUL  
Tel: 0216 651 4375 - 1519  
[mehmet.bulcen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulcen@marmara.edu.tr)

### Teknik İletişim / Technical Contact

Hasan CANSIZ / [hcansiz@gmail.com](mailto:hcansiz@gmail.com)  
Tel: 0486 216 8241  
Ahmet Mekin KANDEMİR / [ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)  
Tel: 0332 323 8250 - 8241

### Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

EBSCO Academic Search Complete  
(Başlangıç\Indexing Start: 01/08/2010)



DOAJ Directory of Open Access Journal  
(Kabul Tarihi \ Approval Date: 23/10/2018)



ULAKBİM Tr Dizin  
(Kabul Tarihi \ Approval Date: 02/04/2018)  
Başlangıç\Indexing Start:  
2017, Cilt/Sayı \ Vol./Issue: 15/1)



### Veri Sağlayıcı Platformlar

SOBİAD Sosyal Bilimler Atıf Dizini  
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

### Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-250 kelime), İngilizce geniş özet (750-1000), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İsnad stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Dergimizde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Kader'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir.

### Tasarım / Design

Hasan CANSIZ & Ahmet Mekin KANDEMİR



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

XI Editörden  
Editorial

### Makaleler – Articles

---

- 321-347 Doç. Dr. Nail KARAGÖZ  
*Mâtürîdî’de “Şâhidin Gâibe Delâleti” Metodu*  
*The Method of “The Visible as an Evidence for the Invisible” in Mâtürîdî*
- 348-379 Dr. Yunus ERASLAN – Prof. Dr. Mahmut ÇINAR  
*Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufî İlişkisi*  
*The Relationship Between Early Hanafî-Mâtürîdî Kalâm and Sufism with Regard to Wahy and İlham*
- 380-397 Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN – Dr. Sabahaddin KILIÇ  
*Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)*  
*The Kasb Theory from Neurotheologic Point of View (According to Benjamin Libet Experiment)*
- 398-436 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ  
*Hacı Hasan Hilmi Efendi ve Ravzatü’s-Sü’adâ’sı -Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme-*  
*Hadji Hasan Hilmi Effendi and His Treatise, Rawdat al-Suadâ: Critical Edition, Translation and Analysis*
- 437-473 Dr. Öğr. Üyesi Abdulvasıf ERASLAN  
*Kâdî Abdülcebbar’da Mütevatir Teorisi*  
*Qâdî Abd al-Jabbâr’s Theory on Mutawatir*
- 474-495 Dr. Mahmut MEÇİN – Doç. Dr. Ali ÇAKSU  
*Molla Sadra’nın Hudûs Yorumu*  
*Mulla Sadra’s Interpretation of Hudûth*
- 496-529 Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR  
*Dini Düşüncenin Teknoloji Karşıtı Kodları ve Üretim Ekonomisi*  
*Anti-Technology Codes of Postmodern Religious Thought and Production Economics*
- 530-544 Dr. Hanife BİLGİLİ  
*Is Ibn Sina’s Theory of Time Compatible with McTaggart’s B-Series?*  
*İbn Sina’nın Zaman Teorisi McTaggart’ın B Serisi ile Uyumlu mu?*



### Tercümelere - Translations

---

- 545-567 Sümeyye AKTEN  
*Y. Tuzi Langermann, İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek*
- 568-585 Abdulhamit GÜLHAN  
*Nazif Muhtaroglu, Bâkılânî'nin Fâil Merkezli Kozmolojik Kanıtı*
- 586-607 Dr. Tahsin ÖLMEZ  
*Matthias Steup, İnanç Kontrolü ve Yönelimsellik*
- 608-620 Onur ÖZATAĞ  
*Heinrich Leberecht Fleischer, Vahhabi Liderleri ve Şam Paşaları Arasına Yazışma*

### Kitap Tanıtımı - Book Review

---

- 621-626 Sibel KAYA  
*Temel Yeşilyurt, Rü'yetullah: Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyrelemek*
- 627-640 Muhammed Osman DOĞAN  
*Abdülkerim Sürüş, 'Nebevi Rüyalarm Ravisi Hz. Muhammed' ve 'Nebevi Rüyalarm Ravisi Hz. Muhammed Kitabına Eleştiriler'*

### Doktora Tez Özeti - PhD Thesis Summary

---

- 641-643 Saadettin MERDİN  
*Geleneksel İslam İnançında Mitolojik Unsurlarm Kriği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme*  
*Criticism of Mythological Elements in Traditional Islamic Belief: A Study in the Context of The Beliefs About Jinns*
- 644-661 Yayın Esasları  
*Publication Standards*



## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

KADER'in elinizdeki sayısı, Kelam'ın günümüze ne söylemesi gerektiğinin güzel bir örneğini sunmaktadır. Klasik Kelam'ın sorun alanlarını tartışan makalelere ek olarak yeni problem alanlarına yönelmelerin başladığını görüyoruz.

İnsanın beyni, zekâsı, merakı, zihni, duygu dünyası gibi bütün kabiliyetleri artık yeni bilim alanları üretmenin enstrümanlarına dönüşmüş durumdadır. Eskiden insanın sadece zekâsı üzerinden yapılan değerlendirmeler IQ (Intelligence Quiz), daha bütüncül bir insan değerlendirmesi için bugün ona EQ (Emotional Quiz) ve CQ'yu da (Curiosity Quiz) ekledi. Eskiden Credo ergo sum (inanıyorum o halde varım), Cogito ergo sum (düşünüyorum o halde varım) diyen insan bugün Emotio ergo sum (hissediyorum o halde varım) da demeye başladı. Yapay zekâ, big data/büyük veri, robot etiği gibi dersler üniversitelerin ders müfredatına çoktan girdi ve haklarında doktora tezleri yapılmakta.

Şimdiye kadar insanın zihin ve kalp dünyası üzerinden geliştirilen/çıkarılan argüman stoku yeterli görülmemiş olacak ki, daha somut olan sinir ve beyin yapımız (nöroteoloji/biyoteoloji) üzerinden bir Tanrı ve insan temellendirmesine gidilmektedir. Tabi, bu durum cevaplanması gereken sorular üretmektedir: İnsan artık inanan veya ikna olan bir varlık olmaktan çıkmakta ve biyolojik yapısının kendisine zorunlu olarak empoze ettiği gerçeklere bir otomat gibi teslim olan varlığa mı dönüşmektedir? İlginç bir şekilde yapay zekâ tartışmalarının bizi götüreceği sonuç, aslında insanın kendisi midir?

Bütün bu yeni araştırma alanları ve ürettikleri soru(n)lar, bilimin gittikçe sofistike bir yapıya evrildiğini göstermektedir. Tartışmasız, olup biteni değerlendirebilme, öncelikle bu alanlara ilişkin kapsamlı bir veriye sahip olmayı gerektirmektedir. Teolojik ve felsefi değerlendirmelerin doğruluğu ve tutarlığının ön şartı budur.

Tekrar ilk cümleme dönecek olursam; elinizdeki KADER sayısı Kelam'ın bugüne ne söylemesi gerektiğinin güzel bir örneğini sunmaktadır. Bu yönelimin artarak devam etmesini diliyorum. Telif ve tercümeleriyle dergimize katkıda bulunan bütün hocalarımıza; yazıların hakem sürecinde katkıda bulunan hocalarımıza ve derginin nihai haline ulaşması için özveriyle çalışan editöryal ekibimize müteşekkirim. İyi okumalar...

**Editörler a.**

**Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**



## MÂTÜRÎDÎ'DE "ŞÂHİDİN GÂİBE DELÂLETİ" METODU

Nail KARAGÖZ

Doç. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kırşehir  
Associate Professor, Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Studies, Kırşehir  
[nailkaragoz@ahievran.edu.tr](mailto:nailkaragoz@ahievran.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-6409-6513](https://orcid.org/0000-0001-6409-6513)

### Öz

Mâtürîdî, dinin anlaşılmasında akla verilen değer açısından Eş'arîler ile Mu'tezililer arasında konumlandırılmaktadır. Mâtürîdî'nin akıl yürütme anlayışında, gerçekliği beş duyu ile algılanabilen ve şehâdet âlemi olarak adlandırılan dış dünyanın ayrı bir yeri vardır. Ona göre bu dünya, beş duyunun algı alanına girmeyen ve gayb âlemi olarak bilenen duyular ötesi âlemin varlığına delil teşkil etmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu delillendirme "delâletü's-şâhid ale'l-gâib" terkihiyle ifade edilmiştir. "Görünür âlem" veya "duyular âlemi" de denilen bu âlem, bizzat varlığıyla onu var edenin varlığına şahitlik etmektedir. Ancak görünür âlemin, görünmez varlığına şahitliğinin her zaman mümkün olup olmadığı tartışmalıdır. Şayet bu mümkünse hangi şartlarda gerçekleşeceği meselesi, üzerinde durulması gereken konulardandır. Söz gelimi görünür âlemin kendisinin özelliklerini taşıyan bir âleme şahitlik ettiği kabul edildiğinde bu durum Allah hakkında nasıl uygulanacaktır? Yani Allah'ın da bu âlem gibi fizik kurallarına bağlı bir varlık olduğu mu kabul edilecektir? Zira görünür âlemin kendisi gibi bir âleme şahitlik ettiği kabul etmek böyle bir sonuca götürebilir. Öte yandan Allah ve sıfatları ile ahiret âlemi gibi konularda bu metodun kullanılmaması durumunda bilgi elde edilebilecek başka bir yol var mıdır? Mesela duyu organları bu sahada ne kadar etkindir? Veya "doğru haber"den elde edilen bilgi kendi başına yeterli midir?

Çalışmamız, Mâtürîdî'nin görünür âlemi temel alarak görünmez âlemlerle ilgili yorumlamalarında nasıl bir yol takip ettiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, literatür taraması, kavram tahlili, metin yorumlama yollarıyla yapılmış ve Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilât* adlı eserleriyle sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mâtürîdî, İstidlâl, Şâhidin gâibe delâleti, Kitâbü't-Tevhîd, Te'vilât.

## THE METHOD OF "THE VISIBLE AS AN EVIDENCE FOR THE INVISIBLE" IN MÂTURÎDÎ

### Abstract

Mâtürîdî is located between the Ash'ariya and Mu'tazila in terms of the significance of the intellect in understanding of religion. In Mâtürîdî's understanding of speculative reasoning, the world, which is called the sensible world can be perceived by five senses, has a prominent importance. According to him, this universe is evidence for the existence of supersensuous world which is outside of five senses and known as the invisible world. In *Kitâb al-Tawhîd* (The Book of Monotheism), this method is expressed as "The Analogy of The Unseen Based on the Seen". This world, or the "visible world", witnesses by its existence to the creator which created it. However, the possibility of whether visible

world is always an evidence for the invisible world is problematic. If this is possible, one of the issues that need to be addressed is that under which conditions it takes place. For example, when the visible world is accepted that it witnesses for a world that has the same features, how can this situation be applied to God? In other words, will God be regarded as a being that depends on the laws of physics? As a matter of fact, the acceptance of this proposal, which suggest that the visible world witnesses a world like itself, can lead to such a consequence. In other respects, is there another way to make inquiries on God and His attributes and afterlife except this method? For instance, how efficient the sense in this field? Is the information gained from the "true report" enough?

Our work aims to reveal the method of Mâturîdî which he used in the interpretation of the invisible world by basing on the visible world. The work was conducted through literature review, concept analysis, text interpretation, and was limited to the works of Mâturîdî's *Kitâb al-Tawhîd* and *Ta'wîlât*.

**Keywords:** Kalam (Word), Mâturîdî, Inference, The visible as an evidence for the invisible, Kitâb al-Tawhîd, Ta'wîlât.

**Atf / Cite as:** Karagöz, Nail. "Mâturîdî' de 'Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu'". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 321-347.

## Summary

The issue of free will, as it has been considered the most important reason for attributing an action to its actor, is one of the main problems of both philosophy

This method can be defined as making *istidlâl* (inference, speculative reasoning) about the invisible world in which the senses are ineffective, based on our experience with the visible realm where we acquire knowledge with our senses. Here, the knowledge by the senses is called *shâhid* (the known), and the area we want to make inference is called *ghâib* (the unseen). In this mental activity it is accepted that the qualifications found in *shâhid* is applicable for *ghâib* too.

Many theologians, especially some of whom are from the Mu'tazila and Ahl al-Sunnah, used this method. The categories of existence of *shâhid* and the *ghâib*, the meanings imposed on them, the reliability of the information produced by this method were discussed by the theologians and some theologians found this method unreliable. In this context, if we accept Allah and His attributes as "*ghâib*" and accept our senses as "*shâhid*" and try to prove Allah and His attributes, it means that we actually compare two things that are ontologically different. Therefore, one of the main reasons for the objections to this method is this ontological difference.

Mâturîdî is one of the theologians who frequently used the method and put forward his views on both positive and negative aspects of the method. Mâturîdî's sources of knowledge include five senses (*hiss*, pl. *hawâss*) and authentic transmission (*naql*) as well as speculative reasoning (*istidlâl*). One of the most important types of *istidlâl* is the method of making inferences about the invisible world based on the field of the senses, which is our subject of study. In this study, our objective is to answer to these questions: How Mâturîdî rely on this method? How was it used by him? What kind of criticism have been made about the method? The aim of our study is to examine the method in Mâturîdî, to describe his ideas about the method and to discuss whether it is possible to use the method today.



Māturīdī believes that knowledge obtained through the senses can be the basis for speculative reasoning towards the extra-sensory field. He thinks that going beyond the senses by reasoning and obtaining knowledge by using the senses in the sensible area are similar. According to him, in order to understand extrasensory world, one should bring some well-known evidences from the sensory world. Human has to do this operation. For example, we cannot reach the knowledge of God with the senses. We can learn about it by reflecting on the works of His actions. In other words, Allah can be known only by *istidlāl*.

Māturīdī gives importance to *istidlāl* in the formation of faith. According to him, there is no other way than speculative reasoning in the formation of faith. Faith is realized from the sensory area to the extrasensory world by *istidlāl*. Since this condition was not fulfilled, the faith of Pharaoh was not valid. Pharaoh was not in a state of *istidlālī* contemplation, which was necessary in the moment of drowning. If there is no testimony of the heart as a result of *istidlāl*, the testimony of the tongue has no validity.

This method requires the communication of the senses and reason. As a result of the processing of sensory data by mind, the mind leaps from experience to beyond experience. At this point, it is important to establish a healthy communication. The wrong positioning of the *shāhid* and *ghāib* causes communication error and the method does not produce correct information. In other words, if the meanings attributed to the *shāhid* and *ghāib* are not well identified when using this method, the information obtained cannot be reliable. Therefore, *istidlāl* is a difficult method. It needs the ability to think abstractly.

We can summarize the objections of Māturīdī to the misuse of the method in three articles:

First of all, the information produced in relation to the extrasensory world must have a counterpart in the sensory world. This claim does not apply if a claim related to the *ghāib* does not have an equivalent in the sensory area. Māturīdī denied some of Manāniyya's claims because these claims had no equivalence in the sensory world. Secondly, the advocates of the eternal universe, which were subject to the criticism of Māturīdī, used this method not in its own form but in the form of analogy. As a result, on the basis of similarity, they claimed that the universe is also eternal. This kind of speculative reasoning is unacceptable. The sensory world is not a proof for another sensory world; it refers to extrasensory world, the existence of Allah. Thirdly, Māturīdī claims that some events do not fall into the field of speculative reasoning, therefore these events are not suitable for the use of this method. Seeing Allah (*ru'yat Allah*) in the Hereafter is an example for this case. According to Māturīdī, this event does not belong to *istidlāl* but to the field of the senses. He argues that, *istidlāl* is not valid in the issue of seeing Allah. Allah is already known in the world with *istidlāl*. If He will be known in the hereafter with *istidlāl*, it makes no sense.

In our efforts to understand and make sense beyond the senses, we do not have any other basis except the senses despite their various weaknesses. In this respect,

although it does not produce healthy information when used incorrectly, there is no other way than the method of *shâhid* to the *ghâib*. Even though this method does not give a full result, the beginning of achieving in *tawhîd* is still the analogy. It is important to establish the correct connection between the *shâhid* and the *ghâib*. This shows the difficulty of *istidlâl* and it must be practised by the qualified minds.

Our work aims to reveal how Mâtürîdî pursues the interpretation of the invisible world based on the visible world. The study includes literature review, concept analysis, text interpretation, while limiting its scope within the works of Mâtürîdî: *Kitâb al-Tawhîd* and *Ta'wîlât*.

## 1. Duyular Âleminin Duyular Ötesine Delil Getirilmesi Metodu ve Kavram Çerçevesi

Duyularımızla algılayabildiğimiz varlık, olay ve olguları temel alarak duyuların etkin olmadığı alanlara yönelik erişim sağlama, bilgi elde etme veya o alanlara dair varsayımlarda bulunma eylemi kelâm ilminde şâhidin gâibe delil getirilmesi “ دلالة ” olarak isimlendirilmektedir. Bu metot, gerek şahsi tecrübe gerekse kolektif insan tecrübesi yoluyla olsun insanın duyu alanına girip duyularla algılayabildiği bir delili temel alarak, duyu ötesine yönelik çıkarımlarda bulunma metodu olarak bilinmektedir. Başta Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'e mensup olanlar olmak üzere pek çok kelâmcı tarafından kullanılan bu metodu, şâhidle gâibe delil getirme “ الاستدلال بالشاهد على الغائب ” olarak isimlendirenler de vardır. Bu akfî çıkarım metodu, çoğu zaman duyularla algılanabilen, çevremizde gördüğümüz, tecrübesine sahip olduğumuz şeylere (şâhid) dayanarak, duyu alanımız dışındaki varlık, olay ve olguları anlamaya, onlar hakkında bilgi edinmeye yönelik zihnî faaliyet olarak tanımlanabilir. Bu zihnî faaliyette şâhidin niteliklerinin veya onun hakkındaki hükümlerin gâib için de geçerli olduğu varsayılmaktadır.<sup>1</sup> Kavramlar farklı olsa da duyular âleme dayanarak duyular ötesine dair herhangi bir bilginin elde edilmesine yarayan bu çeşit delillendirmede kıyas yapısının kullanıldığı görülmektedir. Ancak buradaki kıyas, fıkhîta kullanılanı farklıdır ve kıyası da içeren “istidlâl” terimiyle ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

Başta da değindiğimiz gibi bu metot, varlığın anlayabildiğimiz, tecrübesine sahip olduğumuz yönüne dair bilgi, tecrübe vs. yönünden birikimimizi temel alarak bilgi, tecrübe veya idrak alanımız dışındaki nesne, olgu ve benzerlerine yönelik bilgi üretme, tahminde ve varsayımda bulunmayı ifade etmektedir. Burada kullanılan “şâhid” kavramına yüklenen anlamlar farklılık göstermektedir. Duyularla algılanan ve şâhid olarak adlandırılan alanla duyu ötesi olarak adlandırılan gâib alanlarını kendi içinde sınıflandırmak mümkündür. Mesela delili kullanan kişi açısından zaman ve mekâna dayalı bir ayırım söz konusu olabilir. Diyelim ki bu çağda yaşayan birisi için kendi zamanının dışında yaşayanların

<sup>1</sup> Tahir Uluç, “Mâtürîdî Düşüncesinde ‘Şâhidin Gâibe Delâleti’ Argümanı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 432.

<sup>2</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâl'in Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sınni Kelâm Örneği-* (İstanbul: İSAM, 2012), 187.

duyuya dayalı tecrübeleri gayb olabilir. Bununla birlikte insanın, kendi çağında yaşamayanların duyuya dayalı tecrübesinden “doğru haber” ile haberdar olduğunda bu bilgi “şâhid” konumuna geçebilir. Aynı durum mekân farklılığından dolayı da gerçekleşebilir. Geçmiş dönemlerde yaşanmış olaylar veya aynı zaman diliminde farklı coğrafyalarda gerçekleşen olaylar buna örnek verilebilir.

Meseleye başka bir açıdan bakıldığında da şâhid ve gâib arasındaki ontolojik farklılık delillendirmede önemli bir role sahiptir. Bu anlamda Allah ve sıfatlarının gâib pozisyonunda kabul edilip duyularla algıladığımız alandaki bir durumu şâhid kabul ederek Allah’ı veya sıfatlarını ispat etme yoluna gittiğimizde aslında ontolojik bakımdan farklı iki şeyi karşılaştırıyoruz demektir. Bu metoda yapılan itirazların temel nedenlerinden birini de işte bu ontolojik farklılık oluşturmaktadır.

Bu farklılıkta şahsî tecrübe veya bütün insanlığın kolektif tecrübesinin yanında kronoloji, idrak, metafizik vs. kavramlar gündeme gelmektedir. Örnek vermek gerekirse şu an Türkiye’de yaşayan biri için ABD’nin herhangi bir eyaletindeki bir kar manzarası mekân açısından gâib iken zaman açısından insanlığın kolektif tecrübesi bakımından şâhid sayılabilir. Her ne kadar Türkiye’de yaşayan şahıs o manzaranın tecrübesine sahip olmasa da insanlığın ortak tecrübesinin tevatür yoluyla aktarımı sayesinde söz konusu manzaranın varlığı o şahıs için de şâhid konumunda olabilir. Diğer yandan bahsi geçen manzaranın varlığına dair bilgi ilgili şahsa ulaşmamışsa o şahıs için mekân bakımından gâib konumunda da değerlendirilebilir.

Benzer örnekleri gâib için de verebiliriz. Mesela İstanbul’un fethi günümüz insanları için kronolojik gâib iken melekler âlemi ontolojik gâibdir. Ama İstanbul’un fethine dair bilgi günümüz insanına tevatür yoluyla ulaştığında bu bilgi kronolojik olarak gâib olmaya devam etse de “doğru haber” yoluyla şâhid konumuna dönüşür ve başka bir gâib için şâhid pozisyonunda delil olabilir.

Kelâmcılarca pek çok alanda kullanılan bu metot, beyan âlimlerince kullanılan “teşbih”e benzetilmiştir. Mantıkta ise “temsil/analoji” metoduna karşılık geldiği kabul edilir.<sup>3</sup> Bununla birlikte kendine özgü bir kullanımı olduğundan bahsi geçen metotlara tam olarak benzemediği de belirtilmelidir.

Dilciler için “şâhid” kavramı, çoğu zaman “genel dil kuralı”nı ifade etmektedir. “Fer” ise genel dil kuralından hareketle, ilgili meselede oluşturulan yeni kural anlamında kullanılmaktadır. Dilcilerin “fer” dedikleri yeni kural, bahse konu metot açısından “gâib” pozisyonundadır.

Bu metodun, nassla hükmü belirlenen bir durumun aralarındaki illet birliğinden dolayı hükmü belirlenmeyen bir konuya geçişini ifade eden fikhî kıyasla da benzerliği olduğu kabul edilir. Bu istidlâlin dayandığı “şâhid”, “gâib” ve -her ne kadar formül ifadelerde geçmese de- ikisi arasındaki bağlantıyı kuran üçüncü bir terim bulunmaktadır. Fakihler için “nass” veya bu yöntemdeki haliyle şâhid/el-makîs aleyh, “hükmü nass veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele”

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 188.

anlamına gelmektedir. "Fer'/el-makîs'e karşılık gelen gâib ise "hükmü nasslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele"<sup>4</sup> anlamındadır. Formül ifadelerin başında yer alan "istidlâl", "kıyas" ve "delâlet" kavramlarının tercih edilmesinin arkasında yatan nedenler, üzerinde durmaya değer niteliktedir. Fıkıh usûlü âlimleri ve dilciler kıyas kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu kavramı dedüksiyon, tümevarım veya temsil anlamında kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir. Çünkü fakihlerin ve dilcilerin şâhid ve gâib kavramları karşılığında kullandıkları asıl ve fer'e yükledikleri anlamlarda ontolojik bir sorun bulunmamaktadır.<sup>5</sup>

Bununla birlikte metodun kelâmcılarca kullanımı sırasında şâhid ve gâibin fikhî kıyasta kullanılan asıl ve fer' kavramlarıyla ifade edilmesi durumunda asıl; duyu alanında olan ve delil olarak kullanılan şâhidi ifade ederken fer', gayb alanında olup kendisine şâhidin delil getirildiği duyu ötesini ifade eder. Bu kullanımda gayb alanı olarak Allah'ın varlığı, sıfatları gibi durumların fer' olarak isimlendirilmesi dikkatlerden kaçmamış ve eleştirilmiştir.<sup>6</sup> Bundan dolayı kelâmcılardan bir kısmı, "şâhid" ve "gâib" in varlık, zaman veya mekân boyutları açısından aynı düzlemde olmadığı için buradaki benzerliği fikhî kıyas gibi görmemişler ve burada "istidlâl", bazen de "delâlet" kavramını kullanmışlardır. Çünkü kelâmcılar nazarında "istidlâl" ve "delâlet" kavramlarının kökünde yer alan "delil", duyu alanının dışında yer alıp hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren araç durumundadır.<sup>7</sup> "Kıyas" kavramına "istidlâl" anlamı yükleyerek kullananlar olsa da bu adlandırılmadan fikhî kıyasın kastedilmediğini açıklama gereği duyulmuştur. İslam düşüncesinde çok yaygın olarak kullanılan bu metodun karmaşık, kimi zaman da ürettiği bilginin "güvenilmez" olarak nitelendirilmesinin nedenini bu durumda aramak gerekir. Ancak bu metotta şâhid ve gâib arasında kurulan ilişkinin iki farklı alanı ontolojik anlamda eşitlemek anlamına gelmediğini belirtmek gerekir.<sup>8</sup>

Diğer yandan şahidin gâibe delil getirilmesine imkân sağlayan mana/illet açısından şâhid ve gâib arasında kurulan ilişkinin misl ve nazîr olarak isimlendirilmesi de tartışılmıştır. Burada da şâhidin benzerine mi (*misl/nazîr*) yoksa sebebine mi delalet edeceği noktasında tartışmalar yoğunlaşmıştır. Özellikle Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) misl ve nazîr yoluyla âlemin kıdemini ispatlamaya çalışanlara karşı verdiği mücadele dikkate değerdir.

Bu metodun nasıl işlediğini yaygın olarak bilinen bir örnek üzerinden vermeye çalışalım: "Müteharrîk ve âlim olanlar, kendilerindeki hareket ve ilimden dolayı müteharrîk ve âlim iseler bunu gâibdeki müteharrîk ve âlim için uygulamak

<sup>4</sup> H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXV: 535.

<sup>5</sup> Nail Karagöz, *Haneî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, (Ankara: Serüven Yayınları, 2015), 72.

<sup>6</sup> Bkz. Ahmet Erkol, "Kelâm İlminde 'Kıyasî'l-gâib ala'-ş-şâhid' Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, 20 (Yaz 2004), 164.

<sup>7</sup> Ebû Bekr el-Bâkallânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 33-34.

<sup>8</sup> Demir, *Delil ve İstidlâl'in Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sinni Kelam Örneği-*, 196.

gerekir. Gâibdeki şeyin kendine ait niteliği bilinmese de falan niteliği var kılan illet şâhidde varsa gâibde de vardır. Zira aralarında illet birliği bulunmaktadır. Bundan dolayı ilgili konuda bir şey için geçerli olan hükmün misli diğeri için de geçerlidir.”<sup>9</sup> Bu örnekte duyularla algılanan alanda kendilerinde hareket ve ilim olduğu gözlemlenenler “şâhid” konumunda görülmekte, bu niteliklerin onları müteharrik ve âlim yaptığı kabul edilmektedir. Aynı hareket ve ilim “gâib” olarak konumlandırılan varlıkta da varsa bu benzerlik onu da hareketli ve âlim yapmıştır. Böylece “şâhid” ve “gâib”deki hareket ve ilim, onları müteharriklik ve âlimlikte birleştirmiştir. Bu ortak nokta, niteliği hakkında bilgi sahibi olmadığımız gâib ile ilgili bilgiye ulaşmamızı sağlamaktadır.

Kaynaklarda istidlâlin anlam içeriğiyle benzer anlamlarda kullanılan “nazar” kavramı, bir şeyi kıyaslayarak ve takdir ederek tefekkür ve teemmül etmek, göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, karşı karşıya ve yüz yüze gelmek, düşünmek, dikkat ve özenle düşünmek, düşünme ve araştırmanın ardından elde edilen bilgi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>10</sup> Bilinmeyenlerin elde edilmesi esnasında, bilinenleri belli bir tertip halinde kullanmak<sup>11</sup> şeklinde yapılan tanımı ise bahse konu metodun işleyişini hatırlatmaktadır. Kıyasın da nazar olarak isimlendirildiği olmuştur. Çünkü kıyasta isabet, kalbin nazarıyla gerçekleşmektedir.<sup>12</sup> Şâhidin gâibe delil getirilmesi anlamında istidlâli “delillendirme”, nazarı ise şâhid ve gâib arasında ilişki kurma ve kurulan ilişkiden sonuca gitme olarak anlayabiliriz. Bu açıdan istidlâl ve nazar yakın anlamda görmek mümkündür.

## 2. Metodun Kelâmcılarca Kullanımı

Kelâmcılar arasında bu metodu ilk defa Mu'tezilîler'in kullandığı<sup>13</sup> hatta onların, ilahî adaletten, salah aslaha, rü'yetullahtan ilahî iradeye kadar birçok konuyu bu esasa göre şekillendirdikleri bilinmektedir.<sup>14</sup> Mesela Allah'ın âlim olduğu bu yolla ispatlanmıştır. Onlara göre, duyulur âlemde (*şâhid*) muhkem fiilin oluşumunun nedeni fiilin sahibinin âlim oluşu olduğuna göre duyular ötesinde (*gâib*) de aynı durum gereklidir. Zira delillerin delâleti yolları şâhid veya gâibe göre değişmez.<sup>15</sup> Yani şehâdet âleminde muhkem fiili işleyen bunu âlim oluşundan dolayı işliyorsa

<sup>9</sup> Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, nşr. 'Abduh er-Râcihî, (Beirut: Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye, 1404/1984), 133.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 6: 4465-4466; er-Râgıb el-İsfahanî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 812.

<sup>11</sup> Abdünnâfi Efendi, *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*, (İstanbul: Âmire Matbaası, 1297), 22; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 244.

<sup>12</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, (Beirut, 1421/2001), 278; Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 2: 143.

<sup>13</sup> Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâm'da Bilgi Problemi*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 17; Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, (2007): 2.

<sup>14</sup> Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 322.

<sup>15</sup> Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, (Kahire: 1988), 157.

gayb alanında da Allah'ın muhkem fiilinin O'nun fâil oluşuna delil olması gerekir. Her iki alanın ortak illeti fiil sahibinin âlim oluşudur.

Mu'tezile'ye muhalefeti kelâm anlayışının temeline oturtmasına rağmen Eş'arî de Mu'tezile'nin kullandığı bu metodu kullanmış, ilahî sıfatların Allah'a nisbeti ve ezeli oldukları gibi konularda bu metoda başvurmuştur. Kendisine niçin "Allah âlimdir" dediği sorulması halinde şu cevabı vereceğini söyler: Görünen âlemde hikmetli fiiller ancak bir âlimden dolayı muntazam olabilir. Eğer hikmetli fiillerin âlim olmayan birinden meydana gelmiş olması mümkün olsaydı, hayvanların ürettiği yararlı şeylerin tamamının, bilgisiz oldukları halde bizim bilmediğimiz bir şekilde onlardan meydana gelmeleri mümkün olurdu. Bu muhal olduğuna göre, hikmetli fiillerin ancak ilim sahibi biri tarafından yaratılacağı ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>16</sup>

Bâkılânî, ilk dönem kelâmcılarınca kullanılan delillendirme türleri arasında bu metoda da yer verir ve ortak illetten dolayı şâhid için kullanılan vasıf veya hükmün gâib için de kullanılabileceğini söyler. Bu konuda cisim ve ilim örneklerini verir. Cisim ancak bileşik olmasından dolayı cisimse her bileşik olanın cisim olduğuna hükmetmek gerekir. Âlim de ancak ilme sahip olmasından dolayı âlim olduğuna göre her ilim bulunana âlim demek gerekir.<sup>17</sup>

Önemli Mâtürîdî kelâmcılarından Neseî, ilahî sıfatların ispatında bu metottan yararlanmıştı. Ona göre âlemin yaratıcısı hay, âlim, kâdir, semî ve basîrdir. Zira harika bir sistemi vardır. Güzel bir görünümü, sağlam bir temeli bulunan bu âlemin ölü, câhil ve âciz biri tarafından meydana getirildiği düşünülemez. Bu gerçek, aklın temel prensiplerince de kabul edilmiştir. O kadar ki nakışlı bir ipek kumaşın, yüksek bir sarayın veya harika bir resmin, taştan, ağaçtan, sakat veya kör birinden meydana gelmesini bekleyen bir kişi; aklıselim sahipleri tarafından tereddütsüz olarak ya akılsız ya da inatçı ve kibirli biri diye nitelenir.<sup>18</sup> Bu delillendirmede Neseî'nin, "şâhid" olarak bütün âlemi ve nakışlı ipek kumaş, yüksek bir saray, harika bir resim gibi nesnelere "gâib" olarak ise Allah'ın sıfatlarını konumlandığını görmekteyiz. Böylece Neseî, eserden müessire giderek Allah'ın sıfatlarının varlığına ulaşmaktadır.

Yine Mâtürîdî kelâmcılarından Semerkandî, Allah'ın ilim sıfatını ispatlarken bu metodu kullanmıştır. Ona göre kimin bütün fiilleri mükemmel ise onun âlim olduğunu kabul etmek gerekir. O, gezegenlerin, güneşin, ayın ve yıldızların şeklini, onların renk ve hareketlerinin farklı olmasını ve insanın bedeninde bulunan şaşırtıcı yararları örnek verir ve böylesi olayların Allah'ın sağlam fiili olduğunu söyler. Nitekim herhangi bir kimse güzel bir yazı görürse o yazıyı yazan kimsenin hat işlerinde kesinlikle âlim olduğunu bilir.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, nşr. Richard J. McCarthy, (Beyrut: 1952), 10.

<sup>17</sup> Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 32.

<sup>18</sup> Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, çev. Hülya Alper, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 43.

<sup>19</sup> Şemsüddin es-Semerkandî, *el-Mu'tekad*, thk ve trc. İsmail Yürük-İsmail Şık, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 12/64-65.

Anlaşıldığı kadarıyla bu metot özellikle Gazâlî öncesi kelâmcılarca doğru bilgiye ulaşmada en güvenilir metot olarak görülmüştür.<sup>20</sup> Aslında burada dış dünyadan/tabiatan (şâhid) elde edilen bilgilere dayanarak teolojik konuların tartışılması veya ispatlanması gibi bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ispatlama sürecinde tabiatan yararlanma veya ona hükmetme gibi bir amaç güdülmemekte, onun dışındaki bir şeyi ispatlamak için tabiatın kanıt olarak kullanılması mantığı geçerli olmaktadır.<sup>21</sup> Öte yandan kelâmcıların bu metodu güvenilir bulmalarının nedeni şâhîde dayanarak ispatlamaya çalıştıkları Allah'ın âlim olması gibi konulardaki inançlarının kesinliğiyle ilgilidir.<sup>22</sup> İnsanın bilgiye dayalı fiilinden hareket ederek insandaki ilmi Allah'ın ilmine şâhid/delil kabul eden bir mekanizmada Allah'ın ilminin kesinliğine inanmak, insanın ilminin de kesin olduğu sonucunu doğurmaktadır.

### 3. Mâtürîdî'de İstidlâl ve "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu

Mâtürîdî, istidlâli haber-i sâdık ve duyu organlarıyla birlikte bilgi edinme yollarından biri olarak görmüş ancak bununla yetinmemiştir. *Kitâbü't-Tevhîd*'in bir meselesini istidlâlin özel bir türü olan "şâhidin gâibe delâleti" konusuna ayırmıştır. Burada "şâhidin gâibe delâleti"<sup>23</sup> metoduyla kâinatın ezeliğini savunanlara cevap verirken metodu değerlendirmiş ve olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koymuştur. Ayrıca gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'de gerekse *Te'vilât*'ta metodu sık sık kullanarak metodun ürettiği bilginin değeri ve yanlış kullanımlarıyla ilgili kanaatlerini bildirmiştir.

Mâtürîdî, onu yalnızca bir bilgi edinme aracı olarak görmemekte, aynı zamanda diğer bilgi edinme yollarından elde edilen bilginin denetim aracı olarak da görmektedir.<sup>24</sup> Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emirlerini anlamada istidlâlden vaz geçemeyiz. Zira Allah, kullarına emrettiği her şey için onu anlamaya yönelik düşünce ve ilhamlar yoluyla kılavuzlar vermiş ve çeşitli ibretlik durumlarla onları uyarmıştır. Bu noktada kul, istidlâli terk ettiğinden dolayı emri anlamamışsa bunun sorumlusu kendisidir. Çünkü terk fiilini işleyen kuldur. Yani o, kendi tercihiyle istidlâli kullanmaktan vazgeçmiştir.<sup>25</sup> İşte bu sebepten dolayı, o, diğer iki bilgi kaynağının yanında problemlere istidlâlde de yaklaşmayı âdeta bir kural haline getirmiş ve çözüm önerilerini bunlara dayandırmıştır.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde mütefekkirî'l-İslâm*, 112; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, (İstanbul: İSAM, 2018), 157.

<sup>21</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sinni Kelâm Örneği-*, 264-265.

<sup>22</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sinni Kelâm Örneği-*, 263.

<sup>23</sup> Mâtürîdî'nin bu metotla ilgili görüşlerinin felsefi anlamda değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Uluç, Tahir. "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağılı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

<sup>24</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. ve tal. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 15; Ebû Mansûr, el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 13; Karagöz, Nail, "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları". *Kader* 16 / 2 (Aralık 2019): 241-263, 258-259.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 173.

<sup>26</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, trc. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 397-398.

Mâtürîdî, duyulur âlemin bilgisine ulaşan insanların bu bilgisini duyular ötesinin anlaşılmasında delil olarak kullanılabileceğine inanır. Bu inancını kitapta her şeyin açıklandığını belirten ayetin (en-Nahl 16/89) tefsiri ile ilişkilendirmesi hayli dikkat çekicidir. Ona göre bu ayetin ifade ettiği anlamlardan biri de Kur’ân’ın kıyamete kadar karşılaşılabilecek ihtiyaçların giderilmesi ve sorunların çözülmesine kaynaklık edebileceğidir. Bunun için insanoğluna düşen Allah’tan bu hususta talepte bulunmak, tefekkür etmek ve araştırmak suretiyle çabalamaktır. İşte bu şekilde, “her şeyin açıklaması” yapılmış olur. Bununla birlikte bilgiye ulaşmanın yolları birbirinden farklıdır. Mâtürîdî, burada her canlının sudan yaratıldığı (el-Enbiyâ 21/30) rızıkların göklerde aranması gerektiği (ez-Zâriyât 51/22) vb. âyetleri hatırlatır. Açık olarak ifade etmese de Mâtürîdî, bu ayetleri örnek göstererek âyetlerde duyulur âlemlerle ilgili gerçeklerden hareket ederek Allah’ın varlığına ulaşmak gerektiğine işaret olduğunu kastetmiş olmalıdır. Nitekim hemen ileriki satırlarda kelâmcıların duyulur alana ait olan şeylerin her türlü gâibe delil teşkil ettiğine inandıklarını ve duyulur alana ait şeylerin bizi teemmül ve nazar sayesinde gayb alanına ulaştıracağını söylediklerini nakleder.<sup>27</sup> İşte bundan dolayı ona göre sebepler üzerine düşünmek, duyu ötesinde olan bir bilgiye ulaşma yoludur.<sup>28</sup>

Mâtürîdî, Bakara suresinin 265. ayetinin tefsirinde, Kur’ân’da darb-ı mesellerin ne maksatla yer aldığını açıklar. Onun, mesellerin Kur’ân’da bulunuş gerekçesi olarak ortaya koyduğu iki sebep konumuz açısından dikkate değerdir. İlk olarak Allah, nasslarda hükmü bulunmayan bir konuda ortak bir illete dayanarak hüküm bulunan konunun hükmünün diğerine verilmesi manasına gelen “fikhî kıyas” a cevaz vermektedir. Mâtürîdî ikinci olarak bu âyetten, çalışma konumuz olan metotla ilgili olarak bir sonuç çıkarır. Ona göre Kur’ân’da darb-ı mesellerin bulunması, duyularla algılanan ve müşahede edilebilen alana işaret eder ve gerçekliğin ilimlerini yansıtır. Başka bir deyişle insanın tecrübe alanından verilen, anlayabileceği örnekler asıl/şâhid olarak görülebilir. Bunlar sayesinde gâibâtın bilgisine ulaşılır ve onlara dair delillendirmelere bunlar kaynaklık eder.<sup>29</sup> Mâtürîdî’nin Kur’ân’da darb-ı mesellerin bulunmasını hem fikhî kıyasa hem de şâhidin gâibe delâletine delil teşkil ettiği sonucunu çıkarması, onun bu ikisini farklı gördüğünü ve bu farka dikkat edilmesi gerektiğini savunduğunun işareti olarak görülebilir.

Mâtürîdî’ye göre kötülüğe yönelten şehvetleri Allah yaratmış ve süslemiştir. Şayet böyle yapmasaydı şâhide dayanarak gâibe, dünyaya dayanarak ahirete yönelik istidlâl etme imkânı ortadan kalkardı. O, dünyada her arzu edilen şeyin ahirette aslını bulundurduğunu söyler.<sup>30</sup> Böylece insanlar arzu duydukları şeyleri dünyada müşâhede eder veya tecrübesini yaşarlar. Ahirette ise bunların asılları bulunduğu dünyada deyim yerindeyse “tadımlık” lezzetler ahirette

<sup>27</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellum, (Beirut: Dâru’l-kütübü’lilmiyye, 2005) 6: 556.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 6: 557.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 2: 366.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 2: 323,324.



“doyumluk” olarak sunulacaktır. Aynı durumu elem ve azaplar için de söylemek mümkündür.

Mâtürîdî, İbrahim Peygamber’e göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiğini anlatan ayette geçen “kezâlike”<sup>31</sup> (el-En’âm 6/75) kelimesini açıklarken bu kelimenin gelebileceği anlamlardan birisinin, “Hz. Muhammed’i Allah’ın rubûbiyetinin ve vahdâniyetinin aynı şeyler olduğuna inandırdığımız gibi İbrahim’i de inandırdık.” demek olduğunu söyler. Burada Mâtürîdî’nin dikkat çektiği husus “nurî/نُورِي” fiiliyle ifade edilen ikna etme, gösterme eyleminin işitme ve duyu bilgisine dayanmadığıdır. Bu ikna/inandırma eyleminde her ne kadar işitme delili te’kid görevi yapsa da asıl görevi üstlenen istidlâl bilgisidir.<sup>32</sup> Mâtürîdî açıkça söylemese de burada Hz. İbrahim’in yıldızları, ayı güneşi, inceleyip onların geçici olduğunu gördükten sonra bu duyu bilgisini temele alıp (şâhid), Allah’ın rubûbiyetine ve vahdâniyetine (gâib) ulaştığını kastettiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, ilahi sıfatları ispatlarken duyulur âlemde bütün kudretli ve konuşmaya gücü yeten kimselerin -engellenmedikleri sürece- fiil işleyip konuştuklarını söylemektedir. Bu durum Allah için de geçerlidir. Zira duyulur âlem duyu ötesinin delilidir. Mâtürîdî burada “والشاهد هو دليل الغائب”<sup>33</sup> ifadesini kullanmakta ve duyularla algılanan âlemin duyu ötesine delil teşkil ettiğini, ilahi sıfatların ispatı örneğiyle somutlaştırmaktadır.

Mâtürîdî’ye göre Allah’ı bilmenin yolu duyu organlarıyla işlenen fiillere bağlı değildir. Ancak Allah, fiillerin bıraktığı izlerle istidlâl edilerek bilinebilir. Allah yaratıkları ikiye ayırmıştır. Bir kısmı duyularla idrak edilip kavranabilenler, diğeri ise akıl, görme, işitme, ruh vb. duyularla idrak edilemeyip fiillerin izleriyle istidlâl edilerek bilinebilenlerdir. Bu ikinci tür bile istidlâl ile bilinebildiğine göre bunları da yaratan Allah istidlâl ile bilinmeye daha layıktır.<sup>34</sup> Mâtürîdî’nin kelimeleri özenle seçerek kurduğu bu cümlelerde onun “şâhidin gâibe delâleti” metodunu Allah’ın bilinmesinde gerekli gördüğü hissedilmektedir. Zira Allah’ın, duyu alanına girmediği kesin olduğuna göre O’nun hakkında bilgi temininin diğer iki yolu olan doğru haber ve istidlâl ile başvurmak gerekmektedir. Mâtürîdî burada doğru habere değinmez. Allah’ın duyularla bilgisine ulaşamayan yaratıkların istidlâl ile bilinebileceğini, Allah’ın ise istidlâl ile bilinmeye daha layık olduğunu söylemekle yetinir. Ancak açıklamasını yaptığı ayette Yahudiler ve diğer müşebbihe eğilimli inanç sahiplerinin Allah’ı yaratıklara benzeterak tanımaya çalışmaları eleştirilmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî de Allah’ı duyu organlarıyla algılanan varlıklar gibi algılamaya çalışmanın sonuçsuz olduğuna vurgu yapmakta, O’nun ancak istidlâl ile bilinebileceğini savunmaktadır. Mâtürîdî’nin ilahi fiilin izlerinden/eserlerinden yola çıkarak onu yaratan müessire ulaşmayı öngören bu istidlâlinin aslında onun düşünce yapısının temelini oluşturduğu söylenebilir.

<sup>31</sup> وَكَذَلِكَ نُورِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 4: 131.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 73; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 61.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 8: 704.

Mâtürîdî, akıl yürüterek duyular ötesine ulaşmayı duyulur alanda duyu organlarını kullanarak bilgi elde etmeye benzetir. Nasıl ki gözü kullanarak görmeyi gerçekleştirebiliyorsak sebepler üzerine düşünerek de duyu ötesinin bilgisine ulaşabiliriz. Bu bağlamda istidlâlî delil, duyularla elde edilen delil gibidir.<sup>35</sup>

Mâtürîdî, kendini tanıyan insanın Rabbini de tanıyabileceği hususunda insanların fikir birliğinde olmalarına rağmen, tanınmanın şekli konusunda ayrı düşüklerini belirtir ve Seneviyye'nin, Yahudiler'in, Müşebbihe'nin ve Cehmiye'nin bu konudaki yanlış istidlâllerini eleştirir. Ona göre kişi, kendi öz yapısından, özelliklerinden ve hayatı ile ilgili inceliklerden haberdar değildir. Bundan dolayı kişi kendisini yaratmadığının şuuruna varır. Çünkü kendi kendisini yaratsaydı onu bütün aşamalarıyla düzenler ve idare ederdi. Böyle olmadığına göre insanı bütün yaratılmışlık emarelerinden uzak bir varlığın yarattığı ortaya çıkar.<sup>36</sup> Mâtürîdî burada insanın, aciziyetini fark etmesini şâhid olarak görmekte ve buradan hareketle gâibin/Allah'ın varlığına ulaşabileceğine işaret etmektedir.<sup>37</sup>

Mâtürîdî'nin Seneviyye gruplarıyla mücadele ettiği bilinmektedir. Onlardan Menâniyye,<sup>38</sup> tabiatta bulunan nesnelere şu andaki şekillerinin nurun ve zulmetin karışımından oluştuğunu ve zulmetin nur ile birleştiği yerden sonlu olduğunu iddia ederler. Bunlar, nasıl bir zamanlar birleşmişlerse gün geldiğinde sınırlı yönden ayrılacaklardır.<sup>39</sup> Mâtürîdî'ye göre nur ile zulmet gerçekten birbirlerine temas etmişlerse, bu ikisi bir bütünü (küll) parçaları (cü'z) olduğuna göre sonradan olma konumunda (hades) olurlar. Zira parçanın hades konumunda olması bütünü de aynı konumda olmasını gerekli kılmaktadır. Mâtürîdî'nin burada ortaya koyduğu delil, duyulur âlemden gelmektedir. Çünkü biz duyulur âlemde bir şeyin parçasının hâdis olduğunda bütünü de hâdis olduğunu bilmekteyiz.<sup>40</sup> Böylece Mâtürîdî, Menâniyye'nin kâinâtın nur ve zulmetin birleşmesinden oluştuğu ile ilgili duyular ötesine dair iddialarını duyulur alandaki tecrübelerimize dayanarak çürütmektedir.

#### 4.Mâtürîdî'ye Göre "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodunu Kullanmanın Gerekliliği

Mâtürîdî'nin delillendirmelerinde genellikle *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında belirttiği üç bilgi kaynağını da kullandığını söylemiştik. İddialarını akıl yoluyla delillendirirken ise sık sık çalışmamıza konu olan "şâhidin gâibe delil getirilmesi" metodunu kullandığını söyleyebiliriz. Ona göre insanın duyular ötesi âlemi

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 6: 557.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 159; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 129.

<sup>37</sup> Karagöz, *Haneftî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, 135.

<sup>38</sup> Menâniyye, hicri üçüncü asırda Mânî (ö. 276/889) tarafından İran'da kurulan ve günümüzde mensubu bulunmayan gnostik bir sistemdir. Tevhîd inancına aykırı, düalist karakterli ve âlemin ezeliğini savunan bir yapısı vardır. Mânîyye ve Mâneviyye olarak da adlandırılır. Bkz. Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 312.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 196.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 243; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 199.

anlayabilmesi ve anlamlandırabilmesi için duyulur âlemden bildiği, tanıdığı deliller getirmesi gerekir. İnsan bir yerde buna mecburdur. Hatta bu anlamda tevhîde ulaşmak için teşbih bile gerekebilir. Çünkü insanlar; kavrayamadıkları, anlayamadıkları alanlara ulaşmak için algılanabilen alanlardan deliller getirmelidir. O, bu kanaatini şu çarpıcı ifadeyle dile getirir: “Tevhîd kavramında asıl olan, başlangıcının teşbih, sonucunun tevhîd olduğudur.” Mesela ahiret mükâfatının ve cezasının dünya lezzetleri ve eziyetleri ile anlaşılmasından başka bir çıkar yol olmadığı gibi tevhîd konusunun anlaşılmasında da insanın duyulur âlemden hareket etmesinden başka bir yolu yoktur. Mâtürîdî, Allah’ın kendisini yaratıkların anlayabileceği şekilde “âlim” ve “kâdir” olarak nitelemesini bu konuya örnek olarak vermiştir. Ona göre tevhîde ulaşmak için ilk etapta Allah, kullara da sıfat olarak verilen “âlim”, “kâdir” gibi sıfatları kendisine nisbet etmiştir.<sup>41</sup> Mâtürîdî’nin, insanın duyulur alana dayanarak duyular ötesi ile ilgili yorumlama yapmasını bir zorunluluk olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Aksi halde duyular ötesi hakkında konuşmak imkânsız hale gelirdi.

Dolayısıyla Mâtürîdî, bir anlamda Allah’ın da bu metodu kullandığını ifade etmiş olmaktadır. Ancak bu kullanımı kulların kullanımıyla bir tutmamak gerekir. Zira kullar bu metodu duyu ötesinin bilgisine ulaşmak için kullanmaktadır. Allah’ın ise böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. O, kullarının kendisi hakkında teşbih ve ta’ile düşmemeleri için duyulur alanda bildikleri örneklerden hareket ederek kılavuzluk yapmıştır. Mâtürîdî, bu ifadelerin hassasiyetinin farkındadır. Bu bakımdan Allah hakkında “âlim” isimlendirmesini kullanırken peşinden “başka âlimler gibi değil” ifadesinin de eklenmesi gerektiğini vurgular.<sup>42</sup>

Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*’in başında bilgi kaynağı olarak sıraladığı duyu organları, doğru haber ve akıl<sup>43</sup> kavramlarının nasıl işler hale geleceğini çeşitli vesilelerle açıklamıştır. O, Allah’ın duyularla algılanamayan alanla ilgili olarak insanın nasıl bilgi elde edebileceğini belirlediğini söyler. Bunlardan biri duyu alanına giren bir durumdan hareketle istidlâl etmektir. Bu ise duyu alanının dışındaki şeyin duyum ile ilişkisi sırasında gerçekleşir. Söz gelimi uzaktan dumanın görülmesi, dumana neden olan ateşin varlığını gösterebilir.<sup>44</sup> Aslında ateş burada “gâib” konumundadır. Zira göz duyusunun algı alanında değildir. Ancak göz, “şâhid” durumundaki dumanı görmektedir. Göz duyusuna gelen bu veriyi değerlendiren insan akli, dumana neden olan “gâib” konumundaki ateşin varlığına hükmeder. Buradaki gâiblik ise mekân farkından kaynaklanmaktadır. Zira dumanı gören, biraz yaklaşırsa ve aralarındaki tepe vs. engeli aşsa onun için ateş de gâib olmaktan çıkacak ve şâhid pozisyonuna dönüşecekti.

Mâtürîdî, Allah’ı ve O’nun emrini bilmenin ancak istidlâl ile mümkün olabileceğini iddia eder ve bu eylemin kulun iradesi kapsamında olduğunu söyler. Ona göre kul, Allah’ın bünyesine yerleştirdiği akıl yürütme melekesi sayesinde hayatın zaruretleri, yaşamın gerekleri ve kendi organlarının istem dışı hareketlerine

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 67-68; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 56.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 68; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 56.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 9-15; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 11-18.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 281; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 229.

bakarak bunların kendisinden kaynaklanmadığını anlar. Zira hem kendisini hem de kendisini varlık sahasına çıkararak varlığı bilmesini zorunlu kılan durumları bizzat kendisi yaratmış değildir.<sup>45</sup> Bu satırlarda Mâtürîdî'nin insanın yaşadığı durumları ve organlarının fonksiyonlarını "şâhid" pozisyonunda gördüğü, ulaşılması gereken sonuç olarak Allah'ın varlığını da "gâib" olarak gördüğü açıktır. Dolayısıyla buradaki istidlâlde şâhidin ve gâibin konumu ontolojik/boyutsal farklılık arz etmektedir. Çünkü "şâhid" olarak görülen insanın yaşadığı durumlar ve organlarının fonksiyonları varlık kategorisinde mümkünler alanına aitken Allah'ın konumu vâcibü'l-vücûd/zorunlu varlık kategorisindedir.

Duyular yoluyla elde edilen hayat tecrübesinin "şâhid" pozisyonunda görüldüğü bu istidlâlde kişinin sahip olduğu imkânlar ve organların kaynağının kendisi olmadığını akletmesi istenmektedir. İkinci olarak kişinin hem kendisini hem de onu varlık sahasına çıkararak bilmesini zorunlu hale getiren durumları kendisinin yaratmadığını anlaması beklenmektedir. Bu; akıl, duyu organları ve tecrübe gibi kişinin kendi kontrol sahasına giren imkânlara dayandırılmış bir akıl yürütmedir.

Mâtürîdî, bahsi geçen "şâhid" pozisyonundaki unsurların kullanılmasıyla "gâib" pozisyonundaki Allah'ı ve O'nun emrini bilme eylemini gerçekleştirmenin her insan için mümkün olup olmadığını söylemez. Ancak sonraki satırlardan onun, ortalama insanın yaşarken karşılaştığı kârı-zararı, duyu organlarıyla elde ettiği müşahedelerden zorunlu olarak düşünmeye ve bir yargıya varmaya yöneldiğini kastettiği anlaşılmaktadır. Buradaki zorunluluk, metodik zorunluluktur. Yani bu konularda selim akılla düşünen herkesin ulaşacağı zorunlu bilgi budur, demektir. Ancak düşünmenin de bir ön hazırlığının veya eğitiminin olduğu unutulmamalıdır. Zira düşünme, geliştirilebilir olduğu kadar doğuştan getirilen ve içinde doğulan toplumun düşünme seviyesi ile doğrudan ilişkisi olan bir melekedir. Bu anlamda Mâtürîdî'nin ortalama insana sorumluluk yüklemesi, ilke olarak doğru görünmekle birlikte bu sorumluluğun belirli şartlara bağlı olarak gerçekleşebileceğini de söylemek gerekir.

## 5. İmanın Oluşumunda Metodun Gerekliliği

Mâtürîdî, daha önce inanmadığı halde Allah'tan bazı ayetler/işaretler geldiğinde inanan kimselerin imanlarının geçerli olmayacağını bildiren ayetin<sup>46</sup> tefsirinde böyle bir durumda imanının niçin geçerli olamayacağını nedenlerini sıralar. Ona göre bu tür bir inanma, kişinin kendi ihtiyarı ve içtihadı ile gerçekleşmemiştir. Başa gelecek azap ve belayı savuşturma imanıdır. Korkudan dolayı yapılmıştır.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 174.

<sup>46</sup> el-En'âm, 6/158: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ

"(Ey Muhammed!) Onlar (iman etmek için) ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbi'nin gelmesini ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar? Rabbi'nin âyetlerinden bazıları geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günkü) imanı fayda vermez. De ki: "Siz bekleyin. Şüphesiz biz de bekliyoruz.""

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 4: 326-328.

Yûnus suresinin 90. ayetinde anlatılan Firavun'un boğulma anında ettiği iman da geçerli değildir. Çünkü bu da aynı sebeplere dayanmaktadır. Mâtürîdî, Firavun'un imanının niçin geçerli olmadığı sorusunu biraz daha ayrıntılı olarak cevaplandırır. Ona göre Firavun'un imanının geçerli olmayışının nedenlerinden biri imanın oluşumuyla ilgilidir. Zira Allah'a iman duyulur âlemden duyular ötesi olan gayb âlemine istidlâl etmek/delil getirmek suretiyle gerçekleşir. İstidlâl ise ancak nazar ve tefekkür ile elde edilir. Firavun'un o meşakkatli boğulma anında nazar ve tefekkür söz konusu olamaz.<sup>48</sup> Mâtürîdî, Allah'a iman nazar ve tefekkür sonucu kalpte oluşan tasdike bağlar.<sup>49</sup> Bu bakımdan şâhidin gâibe delâleti yoluyla kalpte oluşmayan bir imanın dil ile ikrar edilmesi kişiyi mümin yapmaz.

Mâtürîdî, İbrahim Peygamber'e (as) Allah tarafından göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiğini anlatan ayette bunların İbrahim Peygamber'in (as) yakîninin artması için yapıldığını bildiren ifadede, onun, başlangıçta bu konuda şüphe içinde olduğunun veya kendisine Allah'ın bilgisi verilmesine rağmen cahil olduğu sonucunun çıkarılamayacağını söyler. Zira yakîni/kesin inanç duyuya dayalı olarak veya zaruri bilgi şeklinde oluşmamıştı. Bu tür bilgi, ancak ya eserden müessire yönelik istidlâl (*burhân-ı limmî*) veya haber yoluyla oluşabilir.<sup>50</sup>

Mâtürîdî'nin iman ve tevbenin geçerliliği için duyulur âlemden duyular ötesine nasıl bir delil getirilmesini şart koştuğu burada açık olarak yer almamaktadır. O, Firavun'un imanının geçerli olması için boğulma anında duyulur âlemden duyular ötesine istidlâlde bulunup, yeri kalp olan tasdiki bir imana sahip olmasının mümkün olmadığını belirtmekle yetinmiştir. Ancak o, gerek *Te'vilât*'ta gerekse *Tevhîd*'de iman oluşumunda istidlâlin gerekliliğini sık sık vurgulamaktadır. Muhtemeldir ki burada da söz konusu temel kabulünün yansıması yer almaktadır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah'a, O'nun birliğine, elçilerine iman etmenin yolu istidlâlden geçmektedir.<sup>51</sup> Bu anlamda Firavun örneğinde olduğu gibi iman yalnızca dilde kalan insanların iman geçerli değildir. Zira kalbin tasdiki için istidlâl şarttır. İmanın, zorlamayla kalptekinin aksini söyleyebilecek bir organa (dile) bırakılması söz konusu olamaz.<sup>52</sup>

Mâtürîdî, bu durumda olanların imanlarının geçerli olmayışı ile ilgili olarak başka bir ihtimalden daha söz eder ki bu ihtimal çalışma konumuz açısından önemlidir. Ona göre Firavun'un boğulma anı azabın gerçekleşme anıdır. Dolayısıyla Firavun'un ağzından çıkan "أمنت/inandım" sözü kalbinin derinliklerinden gelen ve bilgiye dayanan bir söz değildir. Dilinin ucuyla söylenmiş yüzeysel bir sözdür. Bu tür kimseler bu sıkışık zamanda duyu âleminden duyu ötesi âleme delil getiremezler.<sup>53</sup> Bu bakımdan burada Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu husus, iman gerçekleşmesinde insanın irade alanına düşen kısmın ihmal edilmemesinin gerekliliğidir. Zira insan, kalbin marifeti olmadan dilinden dökülen sözlerle iman

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 6: 81.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 493.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 4: 136.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 460; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 368.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 493.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 4: 329.

etmiş olmaz. Çünkü En'âm suresinin 158. ayetinde belirtilen meleklerin, Allah'ın veya bazı ayetlerinin gelmesi demek, genel anlamda ilahi cezanın ve azabın gerçekleşmesinin kesinleşmesi anlamına yorumlanmıştır.<sup>54</sup> Mâtürîdî'nin burada "şâhid" olarak gördüğü, ilahi cezanın ve azabın gerçekleşmesinin kesinleşmesidir. Bu durumda imanın oluşumu gerçekleşmez. Zira iman, gayba inanmayı gerektirmektedir. Oysaki ilahi ceza ve azap Allah'ın vâidi olarak "gâib" pozisyonunda idi. Peygamberin gelip onu haber vermiş olması "şâhid" görevi yaptı. Oysaki ilahi cezanın ve azabın gerçekleşmesinin kesinleşmiş olması "gâib"i gâib pozisyonundan çıkardı ve azabı hak edenler için şâhid pozisyonuna dönüştürdü. Bu durumda insanların şâhede inanması söz konusu olamaz. Zira iman gayb alanına aittir. Şâhid bilgi ve müşahede alanına aittir ve zaten müşahede yoluyla bilinmekte olmaktadır. Başka bir deyişle azabın gerçekleşmesinin kesinleşmesi, azabı "gayb" olan iman alanından çıkarmış, tecrübe alanı olan "şâhid" pozisyonuna getirmiştir. Bu durumda gerçekleşecek olan iman değil, müşahededir.<sup>55</sup>

Mâtürîdî'ye göre iman etmenin sonunda elde edilen şey gaybdır. Yani iman eden kişinin ödülü olan âhiret yurdu gayb alanıdır. Gayb alanındaki değere, itibara ve mükâfata kavuşmak için şehâdet âleminde/bu dünyada iman etmek gerekir. Mâtürîdî, tam da bu noktada bahse konu ettiğimiz yorumlama biçimiyle ilgili bir tespitte bulunur. Der ki: "Duyulur alana dayanarak (*şâhid*) duyular ötesini (*gâib*) idrak etmek zor bir iştir."<sup>56</sup> Mâtürîdî'ye göre bu durum ancak Allah'ın lütfuyla elde edilebilir. Ancak Mâtürîdî'nin açıklamalarından anlıyoruz ki Allah'ın bu konudaki lütfu zorunlu değildir ve yine kulun tercihine bağlıdır. Zira o, sonraki satırlarda kâfirlerin dünyayı ve onun nimetlerini ahirete tercih ettiklerinden dolayı Allah'ın lütfu onlar için gerçekleşmediğini belirtmektedir.<sup>57</sup>

## 6. Metodun Yanlış Kullanımı

### 6.1. Kelâmcılarca Metoda Yapılan Eleştiriler

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca sık sık kullanıldığını belirttiğimiz bu metodun yine kelâmcılarca ve filozoflarca<sup>58</sup> çeşitli açılardan eleştirildiğini görmekteyiz. Bâkılânî'nin şâhid ve gâibi illet yoluyla birleştirmesine ilave olarak Cüveynî (ö. 478/1085) hakikat, şart ve delil gibi başka birleştirme yollarını da dâhil eder ve hiçbirinin aslının olmadığını iddia ederek metodu eleştirir.<sup>59</sup> Ona göre

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 4: 326-328.

<sup>55</sup> Burada mucizeyi müşahedenin de imana engel teşkil edebileceği akla gelebilir. Ancak ayette âhirette Allah'ın cezâ emrinin gerçekleşmesinden söz edilmektedir. Yani sınav bitmiş, her şey açığa çıkmıştır. Oysaki mucizede her ne kadar olağanüstü bir durum müşâhede edilse de bu durumun istidlâl yoluyla kabulü ve kişiyi imâna götürmesi beklenmektedir. Nitekim kendisine her mucize gösterilenin inandığı söylenemez.

<sup>56</sup> ادراك الغائب بالشاهد أمر عسير

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 2: 456.

<sup>58</sup> Fârâbî'nin metotla ilgili eleştirileri için bkz. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sinni Kelam Örneği*- 237-252.

<sup>59</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, (Devha: Câmiatu Katar, 1399/1978), 1: 129-31.

kısmen kullanılabilir sebr ve taksim dışındaki delillendirmeler geçersizdir.<sup>60</sup> Metodun Cüveynî tarafından, özellikle şahid ile gâib arasındaki illet birliğine yönelik olarak -Eşârîler'in fiillerde illet aranmayacağına dair ilkeleri esas alınarak-yapılan eleştirisi, Eş'arî ve Bâkîllânî'nin bu ilkeye rağmen metodu niçin kullandığı sorusunu akla getirmektedir. Türker'in de değindiği gibi sorun metodun formunda değil belki de metafizik alanla ilgili çıkarım potansiyeli ile ilgilidir.<sup>61</sup> Nitekim asıl ve fer' tartışmalarında da aynı durum söz konusudur.

Öte yandan Cüveynî'nin itirazlarını kadîm ve hâdis bilgi örneğinden temellendirdiğine dikkat çeken Türker, Cüveynî'nin kadîm bilgiyle hâdis bilginin hakikatinin aynı olduğunu kabul etmediğine, böylece bu örnek üzerinden metodun işleyişini eleştirdiğine dikkat çekmektedir.<sup>62</sup>

Cüveynî'nin metotla ilgili endişeleri başka kelâmcılarca da paylaşılmış, yine örnekler üzerinden metodun bilgi üretme değeri eleştirilmiştir. Söz gelimi Mu'tezile'nin, metodu insan fiilleri için kullanması dikkate alınarak<sup>63</sup> Allah'ın fiilleri için de kullanılması durumunda antropomorfizme götürebileceği endişesi ortaya atılmıştır.

Îcî (ö. 756/1355) de gâibin şahide kıyasını zayıf görür. Ona göre bu kıyas, fikhî kıyas gibi değildir. Burada duyularla algılanamadığından dolayı Allah'a gâib ismi verilmektedir. Makîs ve makîs aleyh arasındaki müşterekliğin ispatı konusunda tereddütler bulunduğundan bu tür bir kıyas zayıftır.<sup>64</sup> Ayrıca ona göre benzer nedenlerden dolayı bu kıyas metodunun Allah'ın sıfatlarının ispatı konusunda kullanılması da zayıf görünmektedir.<sup>65</sup>

Lâmişî, Mu'tezile'nin aslah görüşünü bu metotla ispatlamaya çalışmasına karşı çıkar. Ona göre bu konuda şahidin gâibe delil getirilmesi doğru sonuç vermez. Çünkü şehâdet âleminde herhangi biri, gücü yettiği halde kölesinin birinin namusuna göz diktiğini görüp engellemezse sefih sayılır ve ona hakîm vasfı verilmez. Bu durum gâib için böyle değildir. Çünkü şehâdet âleminde hakîm düşmanın dostluğuna muhtaçtır. Dostlarının çokluğuyla galip gelebileceği gibi düşmanlarının çokluğu yüzünden zarar da görebilir. Gâib için durum bunun tersidir. Allah ne dostlarının çokluğuyla güçlenir ne de düşmanlarının bolluğuyla zarar görür. Bunun için bu tür istidlâlden uzak durmak gerekir.<sup>66</sup> Lâmişî'nin eleştirisinde ontolojik farklılıktan dolayı şehâdet âleminde olayların gerçekleşme durumunun gayb alanındakiyle mukayese edilemeyeceğinin temel alındığı

<sup>60</sup> Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", 11-12.

<sup>61</sup> Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", 13.

<sup>62</sup> Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", 14.

<sup>63</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 102.

<sup>64</sup> Adûduddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut 1997), 1: 190.

<sup>65</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 3: 67-69.

<sup>66</sup> Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Abdulmecid Türkî, (Beyrut: 1995) 119; Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, 132.

görülmektedir. Dolayısıyla Lâmişî'nin eleştirisinin Mu'tezile'nin bu metodu, aslah görüşünü ispatlamada kullanmasıyla sınırlı olduğunu söylemek gerekir.

## 6.2. Mâtürîdî'nin Metodu Yanlış Kullananlara Yönelik Eleştirileri

Mâtürîdî'nin gerek Allah'ın bilinmesi gerekse imanla ilgili diğer konuların aydınlatılmasında istidlâlî vazgeçilmez gördüğü bir gerçektir. Ancak genel anlamda istidlâlî bilgi elde etme zor bir süreçtir ve her kişinin yapabileceği bir şey değildir. Soyut düşünme yeteneği olmayan, sınırlı algıya sahip insanlar istidlâlî metodunu kullanamazlar. Mâtürîdî bunu Hz. Musa'ya verilen mucizelerin aklî değil hissî oluşuyla ilişkilendirerek açıklar. Hz. Musa'nın muhatapları, soyut düşünme ve algılama konusunda yeteneksiz olduklarından onlara somut mucizeler gösterilmişti. Onlar bu mucizeleri bile kavramaktan aciz kaldıklarından onlara aklî/istidlâlî mucize göstermek anlamsız olurdu. Mâtürîdî, kavminin kendisini alaya aldığı Hz. Musa'nın onları "câhil" olarak nitelemesini ve câhillerden Allah'a sığınmasını onların istidlâlî bilgiyi kavrayamayacak kadar düşük düzeyde kaldıklarına delil olarak getirmektedir.<sup>67</sup>

Mâtürîdî, istidlâlî özel bir kullanımı olan "şâhidin gâibe delil getirilmesi" metodunu kullanmanın da zorluğuna işaret eder. Bu metodu kullanırken "şâhid" ve "gâib"e yüklenen anlamlar iyi belirlenmezse elde edilen bilgi güvenilir olamaz. Bu duruma dikkat çekmek için Mâtürîdî, kimi filozofların duyulur âlemi temel alarak ulvî ve süflî âleme yönelik çıkarımlarında yaptıkları hataları örnek gösterir ve bu metodun kullanımının zorluğuna işaret eder.<sup>68</sup> İşte Kur'an'ın verdiği duyulur âleme dair bilgilerden duyular ötesine yönelik çıkarımlarda da benzer zorlukların ve hataların bulunması söz konusu olabilir.

Bu tutuma bağlı olarak Mâtürîdî, şâhidin gâibe her zaman ve şartta delil oluşturacağını savunmaz. O, duyulur âlemde bir fiili gerçekleştirecek organ bulunduğu halde fiilin gerçekleşmeyebileceğini söyler ve bu duruma kulak ve duymayı örnek gösterir. Ona göre duyulur âlemde kulak olmasına rağmen bazen duyma eylemi gerçekleşmeyebilir. Diğer duyular da buna benzer; şu hâlde bu konuda birlik ve kesinlik mevcut değildir.<sup>69</sup> Bu bakımdan o, bu delillendirme metodunun her zaman işe yaramayacağını göstermiş olmaktadır.

Mâtürîdî'nin metodun kullanımıyla ilgili itirazlarını üç ana başlıkta değerlendirmek mümkündür:

### 6.2.1 Duyulur Alanda Karşılığının Olmaması

Mâtürîdî'ye göre istidlâlî önemli türlerinden biri olan *el-istidlâlü bi's-şâhid ale'l-gâibi* kullanabilmek için duyulur âleme dair bilginin bulunması gerekir. Zira bilgisine ulaşılmak istenen duyular ötesi âleme duyulur âlemden delil getirilmektedir. O, bu kanaatini Menâniyye'nin nur ve zulmetin her birisinin kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık, yeşillik olmak üzere beş cinsinin olduğuna

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2: 244; Karagöz, "İstidlâlî İşlev Alanları", 252.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 6: 556.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 203.



dair iddialarını<sup>70</sup> değerlendirdiği sırada açıklar. Ona göre onlar, nur ve zulmetin bütün parçalarını bilmedikleri halde bahsi geçen beş cinsten fazla bir şeyin bulunmadığına dair iddialarını *el-istidlâlü bi's-şâhid ale'l-gâib* metoduna dayanarak açıklayamazlar. Zira onlar, bu durumu duyulur âlemde gözlememişlerdir.<sup>71</sup>

Mâtürîdî'nin buradaki savunusu, genel anlamda tümünden gelim metodunun açmazıyla ilgilidir. Başka bir deyişle tümünden gelimin bilgi üretmedeki zaafıyla ilgilidir. Zira tümünden gelimde bütün unsurlar denenmeden sonuca ulaşıldığından, sonuç önermesinin kesin bilgi ifade etmediği savunulmaktadır. Mâtürîdî de Menâniyye'nin nur ve zulmetten her birinin beş cinsinin olduğuna dair iddialarının duyulur âlemde kendilerince bile gözlemlenmediğini söylemekte, duyulur âlemde karşılığı olmayan bir şeyin bu metotla delillendirilemeyeceğini savunmaktadır. Menâniyye'nin duyulur âlemde gözlemediği bir hususa dayanarak duyular ötesine yönelik istidlâlde bulunması Mâtürîdî tarafından kabul edilmemektedir.

Burada “şâhid” konumunda nur ve zulmetten her birinin kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık, yeşillik olmak üzere beş cinsinin olduğuna, “gâib” konumunda ise Menâniyye'nin, nur ve zulmetin her birinin beş cinsten fazla bir şeyin bulunmadığına dair iddiaları bulunmaktadır. Nur ve zulmetin bütün özelliklerini değerlendirdikten sonra bu yargıya varmak gerekirdi. Oysaki başta iddia sahipleri olmak üzere insanlık, nur ve zulmete ait bu özelliklerin beşle sınırlı olduğu, beşten fazla veya az olduğu hususunda bir tecrübeye sahip değildir. Dolayısıyla tecrübesine sahip olmadığımız bir alandan hareket ederek yine tecrübesine sahip olmadığımız bir alana, başka bir deyişle duyular alanımız ötesine yönelik istidlâlde bulunmak sonuçsuz kalacaktır ve buna dayanarak üretilen bilginin bir değeri olmayacaktır.

Mâtürîdî'nin duyular ötesine istidlâlde bulunabilmek için duyulur alandan delil getirilmesi gerektiğine dair itirazını başka bir örnekte daha görmekteyiz. Allah'a cisim denilip denilemeyeceğini tartışan Mâtürîdî'ye göre duyulur âlemde “cisim” kavramı; yönleri, sınırları olan üç boyutlu varlıklar için kullanılır. Bu özellikler ise yaratılmışlık göstergeleri olduğundan cisim kelimesinin Allah hakkında kullanılması mümkün değildir. Daha doğrusu cismin yaratılmışlık özelliklerini koruyarak Allah'a cisim denilmesi mümkün değildir. Cismin yaratılmışlık özelliklerinden arındırılarak Allah'a cisim denilirse bu sefer de istidlâl yoluyla anlama imkânı ortadan kalkar.<sup>72</sup> Çünkü istidlâl, ancak benzer özellikler yoluyla çıkarımda bulunmayı ifade eder. Dolayısıyla şehâdet âleminde karşılığı olmayan veya bilgisi bulunmayan bir şeyin bilgisine istidlâl ile ulaşılamaz, denebilir. Mâtürîdî'nin buradaki itirazı “cisim” kavramını “yönleri, sınırları olan üç boyutlu varlık” olarak tanımladıktan sonra aynı kavramı Allah için kullanmanın imkânsızlığıdır.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 196.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 202.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 62; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 52.

Bu noktada onun düşüncesinde iki ihtimalin olduğu ortaya çıkmaktadır. Birincisi cismin bu tanımında yaratılmışlık özellikleri vardır ve bu özellikler, cisim kavramını Allah hakkında kullanmaya engeldir. İkinci olarak "cisim" kavramını yaratılmışlık özelliklerinden arındırarak Allah hakkında kullanma durumu söz konusu ise bu durumda da sonuç alınamaz. Zira cisim, duyulur âlemde ancak yaratılmışlık özellikleri korunarak tanımlanabilir. Yani bu özellikleri ondan soyutlarsak duyulur âlemde bir karşılığı kalmaz. Böylece duyulur âlemde karşılığı olmayan, yaratılmışlık özelliklerinden soyutlanan cisim kavramı, "şâhid" konumuna getirilemez ve "gayb" konumundaki Allah'a isim olarak verilemez.

Duyulur alandan duyu ötesine istidlâlde bulunarak Allah'a cisim denilemeyeceği sonucuna ulaşan Mâtürîdî, Allah'a cisim denilip denilemeyeceğine en iyi "doğru haber"le ulaşılabileceğini savunur. Ancak Mâtürîdî'nin deyimiyle O'ndan (Allah'tan) veya O'nun sözünü nas kabul etmeye izin verdiği birinden (peygamberden) böyle bir nakil gelmemiştir. Dolayısıyla "doğru haber" yoluyla da Allah'a cisim denilemez.<sup>73</sup>

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin istitâat anlayışını eleştirirken duyulur âlemde karşılığı, bilinirliği olmayan bir durumun duyular ötesine delil teşkil edemeyeceği iddiasını sürdürür. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin, istitâatin fiilden önce olduğu iddiasını onların kendi düşüncelerinden hareket ederek çürütmeye çalışır. Mu'tezile'nin iddiasına göre kudret fiilden öncedir ve bu durumda kudretin mevcut olmasına rağmen fiilin bulunmayışı mümkündür. O halde bunun tersi yani fiilin oluşmasına rağmen kudretin bulunmayışının da mümkün olması gerekir. Sonuç olarak da kudretsiz bir fiilin olabileceği ortaya çıkar. Hâlbuki Mu'tezile, Allah'ın kâdir olduğunu ispatlarken duyulur âlemde kudrete sahip olanların bu kudrete dayanarak fiil meydana getirdiğini savunarak bir istidlâlde bulunmuşlardı.<sup>74</sup> Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile bu konuda çelişki içindedir. Zira bir yandan Allah'ın kâdir oluşunu ilahi fiille açıklarken diğer yandan kulun fiillerinde, fiilden önce bulunduğu varsayılan ama fiil üretmeyen bir kudretin varlığını savunmaktadır.

Mâtürîdî, "duyulur âlemde kudrete sahip olanların fiil işledikleri" gerçeğini temel almaktadır. Mu'tezile kudret sıfatını bu önermeyle ispat etmişti. İşte Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ilâhî kudreti ispat ederken kullandığı duyulur âlemde "kudret varsa fiil de vardır" önermesini "şâhid" olarak almaktadır. Oysaki Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce var olduğu iddiası bu önermeyle çelişmektedir. Zira bu iddia kudretsiz bir fiilin meydana gelebileceği sonucu doğurmaktadır. Oysaki şehâdet âleminde böyle bir şey olmaz. Böylece bu konuda şâhidin gâibe delâleti anlamındaki bir istidlâlden söz edilemez.<sup>75</sup>

### 6.2.2 Asıl/Fer' ve Misl/Nazîr Anlamları

Mâtürîdî, Bakara suresinin 269. ayetindeki hikmet kavramını açıklarken bazılarının bu kavramı "fıkıh" olarak anladıklarını nakleder. Onlara göre fıkıh bir şeyi

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 62; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 52.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 335.

<sup>75</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 335. Karagöz, "Mâtürîdî de İstidlâlin İşlev Alanları", 252.

benzerine delâlet eden anlam derinliğiyle bilmek demektir. Bu anlamda hikmet sayesinde şâhid yoluyla gâibin, anlamı açık olan sayesinde kapalı olanın, asıl yoluyla fer'in bilgisine ulaşılır.<sup>76</sup>

Mâtürîdî, hikmetin fıkıh olarak tanımlanmasına itiraz etmemektedir. Ancak konumuz açısından burada bizi ilgilendiren kısım, Mâtürîdî'nin hikmete hem şâhid yoluyla gâibin hem de asıl yoluyla fer'in bilgisine ulaşma potansiyeli tanımı olmasıdır. Diğer yandan Mâtürîdî'nin kıyas tanımındaki hassasiyet dikkate alındığında hikmete yüklediği anlamların ancak "bazı kayıtlarla" geçerli olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür. Öncelikle Mâtürîdî'nin kıyas tanımını Abdülaziz Buhârî'den verelim: Mâtürîdî'ye göre kıyas, "İki mezkûrdan birinin hükmünün mislini ortak illete dayanarak ötekinde göstermektir."<sup>77</sup> Abdülaziz Buhârî, tanımdaki kavramların özenle seçildiğine dikkat çeker. "İbâne/izhâr etmek" lafzı, kıyasın işlevinin önceden var olmayan bir hükmü ilk kez ortaya çıkarması anlamına geldiği için (*isbât*) değil; aslında var olan gizli bir hükmü ortaya çıkarmak (*izhâr*) olduğunu vurgulamak için seçilmiştir. Yani kıyas hükmü koymaz (*müsbît*), var olan hükmü ortaya çıkarır (*muzhir*). Hükmü Allah koymuştur. "Hükmün misli" ve "illetin misli" lafızları, sıfatların asıldan fer'e intikalini gerekli kılması durumundan kaçınmak için seçilmiştir. Çünkü sıfatların fer'de ancak misilleri olabilir. "İki mezkûr" ifadesinin seçilmesi ise kıyaslanacak şeylerin hem mevcudu hem ma'dûmu içerebileceğini anlatmaya yöneliktir.<sup>78</sup>

Hikmetin fıkıh olarak anlaşılmasında gerek hükmün misli gerekse asıl ve fer' açısından olsun sıfatların veya hükmün mislini değil, kendisinin asıldan fer'e intikalini engelleyecek şekilde olması kaydı bulunmaktadır. Bu hassasiyet, Mâtürîdî'nin hem fikhî kıyasın ürettiği bilginin değeri, hem de şâhidin gâibe delâleti yoluyla elde edilen bilginin niteliğini konumlandırması açısından son derece önemlidir. Buna göre fikhî kıyas, Şârî Teâlâ gibi hüküm koymaz. O'nun asıldaki hükmünün mislini fer'e intikal ettirir. "Müsbît değil muzhirdir" açıklaması bunun içindir. Asıldaki sıfatların fer'e intikali de söz konusu değildir. Çünkü asıl ve fer' aynı olmayıp ancak misl veya nazîr olabilir.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, fikhî kıyası tanımlarken kavramları özenle seçmekte, yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çalışmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi her ne kadar Mâtürîdî buradaki hikmetle fikhin aynı anlama geldiğine dair tanıma karşı çıkmassa da "şâhid" ve "gâib"den neyin kastedildiği ile ilgili hassasiyetleri devam etmektedir. Mâtürîdî'ye göre bazı durumlarda şâhide dayanarak gâibin bilinmesi söz konusu olamaz. Çünkü kimi zaman "şâhid", benzerine (misil) değil, şâhidin sebebine işaret eder. Bu konuda Mâtürîdî, yazı örneğini verir. Ona göre

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2: 262; Mâtürîdî'nin konuyla ilgili bazı tanımlamaları ile ilgili olarak bkz. Ali Duman, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar – Fıkıh, İstidlâl, Kıyas", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2014; 5(1): 116-103.

<sup>77</sup> "إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر" Bkz. Abdülaziz b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3: 397.

<sup>78</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3: 397; Kıyas tanımlarında müsavât, takdir, tesbih, bezl, haml, ibâne, ta'diye, isbât gibi kelimelerin kullanımı ile ilgili bkz. Abdülâlî Muhammed b. Nizâmeddin el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 2: 297-298.

yazı, sadece onu yazanın varlığına delildir. Yazı, kendisinin keyfiyetine veya benzerine (misl) kılavuzluk etmez. Çünkü yazıyı melek, insan veya cin vs. yazmış olabilir. Dolayısıyla yazı sadece herhangi bir yazana kılavuzluk eder.<sup>79</sup>

İşte bundan dolayı Mâtürîdî'ye göre âlemin kâdeminin duyulur âlemin duyular ötesi âleme delâleti yoluyla ispatı mümkün değildir. Yani duyulur âlemi asıl kabul edip asıl yoluyla fer'in yani hâlihazırdaki (iddia sahiplerinin dönemindeki) âlemin ispatı yapılamaz. Zira Mâtürîdî'ye göre bu iddia gerçeğin tersine çevrilmesidir. Onlara göre mevcut/hâlihazırdaki âlem, asıl/şâhid olmakta; geçmiş anlardaki âlem ise fer' olmaktadır. Fer', asıldan farklı olamayacağına göre bundan sonraki âlem de mevcut âlemin benzeri olarak devam edecek; böylece âlem ezeli ve ebedî olacaktır. Bir şey benzerine kıyasla bilinebilir. Dolayısıyla mevcut âlem/şâhid misline delâlet eder. Oysa Mâtürîdî'ye göre burada kullanılan istidlâlde "bir şeyin misline işaret etme" durumu yanlıştır. Çünkü bu kıyasta iddia sahiplerinin fer' saydıkları kadîm varken; istidlâl konu olan ve iddia sahiplerinin asıl/şâhid saydıkları hâlihazırdaki âlem yoktu. Dolayısıyla kadîm âlemi mevcut âleme fer' yapmak doğru değildir. Tam aksine şu an var olduğundan dolayı "asıl" olmayı hak eden, hâlihazırdaki âlemdir. Sonra, duyulur âlemde başkası sayesinde var olan bir şeyin o başka şeyden farklı olduğunu akıl yürüterek müşahede etmekteyiz. Nitekim bina, yazı her türlü fiil ve söz, bunların varlık sebebi olan faillerden başkadır.<sup>80</sup>

Mâtürîdî'nin eleştirisine konu olan kadîm âlem savunucuları, bu metodu kendi formunda değil de fikhî kıyas formunda kullanmışlar, sonuçta benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadîm olduğuna hükmetmişlerdir. Hâlbuki Mâtürîdî gibi kelâmcıların bu delili kullanmaktan maksatları, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ve âlemi yaratanın Allah olduğunu ispatlamaktır. Bunun için Mâtürîdî'nin anlayışına göre bu duyulur âlem, duyulur başka bir âleme değil; duyular ötesine yani Allah'ın varlığına işaret etmektedir.<sup>81</sup>

Mâtürîdî, bu duruma bir istisna getirmektedir. Ona göre şayet duyularla algılanan nesnenin keyfiyeti bilinebiliyorsa ve bu nesnenin keyfiyetinin duyular ötesindeki varlıkta da bulunduğu haber veriliyorsa bunun duyular âlemindeki nesnenin misli olduğu anlaşılır.<sup>82</sup> Anlayabildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî, şâhidin gâibe misl yoluyla delâleti için iki temel şart öngörmektedir. Bunlardan biri şâhidin keyfiyetinin bilinmesi, ikincisi ise bu keyfiyetin gâibde de bulunduğu haber verilmesidir. Mâtürîdî buradaki haberin niteliğinden bahsetmez. Ancak onun görüşleri çerçevesinde düşünüldüğünde haberden kastı, *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında bilgi kaynağı olarak zikrettiği "haber-i sâdık" yani vahiy bilgisi olmalıdır. Bu şekilde Mâtürîdî, şâhidin gâibe delâleti yoluyla elde edilecek misl bilgisinin şartlarından

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 41.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 40-41. Benzer bir eleştiri Eş'arî tarafından da dile getirilmektedir. Eş'arî'ye göre şâhiddeki herhangi bir şey, kendi denginin (misl) gâibde bulunduğu değil, şâhidde bileşik olanın gâibde birleştirilene, biçimlinin biçimlendirene işaret etmektedir. Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", 7.

<sup>81</sup> Karagöz, *Haneftî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, 133-134.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 40.

biri olarak vahiy bilgisini gördüğü söylenebilir. Başka bir deyişle şâhidde duyularla keyfiyeti bilinen nesnenin gâibdekinin keyfiyetine delâlet edebilmesi için “haber” yoluyla bildirilmesi gerekir. Böylece şâhid, gâibe misl yoluyla delâlet edebilir.

### 6.2.3 Konunun İstidlâl Alanına Girmemesi

Mâtürîdî, imanın oluşumunda önceliği duyulara veya doğru habere değil istidlâle vermiş olmasına rağmen rü’yetullah konusunda istidlâlî geri planda bırakmıştır. Ona göre bütün âlimler âhirette Allah’ın tereddüde meydan vermeyecek biçimde bilineceği hususunda ittifak halindedirler. Ancak bu bilgi istidlâle değil, müşâhede ve duyular yoluyla oluşan iyana<sup>83</sup> dayanacaktır. Zira ona göre rü’yette istidlâl geçerli değildir.<sup>84</sup> Allah dünyada zaten istidlâlle bilinir, âhirette de istidlâlle bilinecekse bunun bir anlamı kalmaz. O bakımdan rü’yet müşâhede bilgisini yani duyulara dayalı bilgiyi gerektirmektedir ve dünyada istidlâlle bilinen Allah’ın âhirette de rü’yetle bilinmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Mâtürîdî, Allah’ın istidlâlle bilinmesi yönteminde inkârcı ile mümin eşit durumda olduğundan hareketle duyular alanı olan bu dünyada Allah’ın istidlâl yoluyla bilinmesi için öncesinde iman gerekmediğini savunur. Oysaki rü’yetle müjdelene mümine has olan bir husustur ve Allah, rü’yetullahı müminlere müjdelemiştir. Görme kavramı, bilme olarak yorumlandığı takdirde bu durum ortadan kalkar.<sup>85</sup> O, bu bilginin istidlâlî değil, müşâhede alanının bilgisi olacağına ısrarlıdır. Zira nasıl ki müşâhede ile oluşan bilginin istidlâlî bilgi olması mümkün değilse istidlâlî bilginin de müşâhede bilgisi gibi olması mümkün değildir.<sup>86</sup>

## Sonuç

İnsanların duyu alanlarına giren nesne, durum, olay ve benzerlerini duyu ötesinin anlaşılması, bilinmesi veya oraya yönelik delil olarak kullanılması metodu hem genel anlamda kelâm geleneğinde hem de Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile âlimlerince yaygın olarak kullanılmıştır.

Bu metotta duyu alanına girenler “şâhid”, duyu ötesi ise “gâib” olarak isimlendirilmiştir. Şâhid ve gâibe yüklenen anlamlar farklılık arz etmiş ve bu farklılığa göre metodun ürettiği bilginin veya bu metoda dayanarak yapılan delillendirmenin güvenilirliği tartışılmıştır. Aslında görme duyusuyla diğer duyuların aynı kapsamda yer almalarına rağmen metodun isimlendirilmesinde “şâhid” kavramının görmeye ilişkisi ve diğer bütün duyuları kapsayacak şekilde duyu alanına giren durumlar için kullanılması dikkatlerden kaçmamalıdır. Yani “şâhid” kavramı öncelikle görme duyusuyla ilişkili olmakla birlikte diğer duyularla elde edilen tecrübeyi de ifade etmektedir.

<sup>83</sup> Mâtürîdî’nin iyandan kastı duyular yoluyla elde edilen bilgidir ki bu da idrak anlamındadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 12; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 10.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 125; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 102.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 126; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 103.

<sup>86</sup> Karagöz, “İstidlâlî İşlev Alanları”, 250.

Şahsi tecrübe, şâhid olarak kullanılan delillerden birisidir. Bireysel anlamda bir şeyi görmüşsek veya diğer duyularla tecrübe etmişsek bu şey şâhid, aksi halde gâibdir. Bir kimsenin şahsen görmediği veya duyularıyla kavramadığı bir durum, o kimse için gâib olurken, tecrübesini yaşayanlara göre şâhid olabilmektedir. Bu bağlamda gençlere göre yaşlıların tecrübesinin fazla olması yaşlıların şahsi tecrübeyi gençlerden daha fazla delil olarak kullanmaları söz konusudur. Bu durum daha çok şâhidin bilgisine ulaşmanın zamanla ilişkisini ifade etmektedir. Yani yaşlı, gence göre daha fazla yaşadığı için onun şâhid olarak tecrübesine sahip olduğu durumlar fazla iken genç henüz o tecrübeleri yaşamamıştır. Metodun mekân boyutu ise delillendirme yapacak kişinin konumu ile ilgilidir. Söz gelimi dağın ötesindeki birisi için dağın bu tarafı gâib iken bulunduğu taraf şâhid pozisyonundadır.

Şahsi tecrübelerin bir araya gelmesiyle oluşan insanlık tecrübesi de şâhid olarak kullanılmaktadır. Kelâmcıların metotla ilgili bazı delillendirmelerinde bu duruma rastlanmaktadır. Biz tecrübe etmesek de genel anlamda insanlığın tecrübesine sahip olduğu şeyler şâhid, diğerleri gâibdir. Bunu da zaman ve mekân açısından değerlendirmek mümkündür. Metodu kullanan kişinin yaşadığı mekândan farklı bir yerde ve önceki zamanlarda elde edilen tecrübe, bir insanlık tecrübesi olarak şâhid pozisyonunda metoda zemin teşkil edebilir.

Şâhid ve gâibin ontolojik boyut farklılığı, metoda yapılan eleştirilerin merkezinde yer alan bir durumdur. Aynı zamanda ve mekânda olmakla birlikte ontolojik farklılık gâib ve şâhid ayrımını belirlemektedir. Mesela ânı ve mekânı paylaştığımız cinler bizim için gâib iken insanlar şâhid konumundadır. Bu bağlamda fizik ve metafizik kavramları da etkin bir kullanıma sahiptir. Dünyadaki durumların ve insanlara ait vasıfların ve Allah’a, sıfatlarına veya âhiret hallerine şâhid olarak getirilmesi, şâhid ve gâibin ontolojik farklılığına örnek delillendirmelerdendir. Kelâmcıların metoda yapılan eleştirilerin de daha çok ontolojik içerikli delillendirmelere yönelik olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bazen metoda olan ihtiyaç zorunluluk olarak görülürken kimi zaman da metodun ürettiği bilginin yetersizliği ve zayıflığı ortaya konmuş ve metot eleştirilmiştir.

İstidlâlin özel bir uygulama biçimi olan bahse konu metodu sık kullanan Mâtürîdî, bu metodu kullanmanın zorunluluğuna işaret ettiği gibi metodun yanlış kullanımlarına da karşı çıkmaktadır. Özellikle fikhî kıyas gibi kullanımı, Mâtürîdî’nin kabul edebileceği bir şey değildir. Bu durumu Menâniyye’nin kadim âlem tasavvurunu delillendirmek için mevcut âlemi, kendisinin öncesindeki âleme delil getirmesine yaptığı itirazda açıkça görmek mümkündür. Oysaki Mâtürîdî’nin düşüncesinde mevcut âlem ancak kendisini var edenin varlığına delil teşkil edebilir.

Mâtürîdî’nin düşüncesinde şâhidin gâibe delil getirilmesi aslında duyu organlarından gelen bilginin duyular ötesine yönelik çıkarımlarda temel oluşturması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bu metot, duyu ve akıl iletişimi tabanlı işlemektedir. Yani duyu verisinin akıl tarafından işlenmesi sonucunda akıl, tecrübe alanından tecrübe ötesine sıçrama yapmaktadır. İşte bu

noktada iletişimin sağlıklı kurulması önemlidir. Zira şâhid ve gâibin yanlış konumlandırılması, iletişim hatasına neden olmakta ve metot, doğru bilgi üretmemektedir. Mâtürîdî, istidlâlin duyulur alanda karşılığının olmaması, asıl ve fer'in yer değiştirmesi şeklindeki yanlış kullanımı, konunun istidlâl alanına girmemesi gibi durumlarda bahse konu metodu kullananlara yönelik eleştirileri bu nedenden olsa gerektir.

Bununla birlikte duyu ötesine yönelik anlama ve anlamlandırma çabalarımızda şâhid ve gâibe delâleti önemli bir yer tutmaktadır. Şâhidin gâibe teşbihi nihaî sonuç vermese de tevhîde ulaşmanın en azından başlangıcı yine de teşbih olmaktadır. Önemli olan, şâhid ve gâib arasındaki bağlantının (teşbih, illet, sebep vs.) doğru kurulmasıdır. Bu da istidlâlin zorluğunu ve ehil akıllarca uygulanması gerektiğini göstermektedir.

### Kaynakça

Abdünnâfi Efendi. *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*. İstanbul: Âmire Matbaası, 1297.

Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri". *Kelâm'da Bilgi Problemi*. Bursa: 2003.

Altıntaş, Ramazan. "Delil ve Delillendirme Yöntemleri". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXV: 529-539, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *Kitâbü't-Temhîd*. Thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Buhârî, Abdülaziz b. Muhammed. Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Nşr. Abdülazîm ed-Dîb. Devha: Câmîatu Katar, 1399/1978.

Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: 1421/2001.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*. İstanbul: İSAM, 2012.

Duman, Ali. "İmam Matürîdî'nin Te'vilatü'l-Kur'ân'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar –Fıkh, İstidlâl, Kıyas". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2014; 5(1): 116-103.

Erkol, Ahmet. "Kelâm İlminde 'Kıyasü'l-gâib ala's-şâhid' Metodunun Kullanımı". *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sy. 20 (Yaz 2004): 157-176.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü'l-Luma'*. Nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: 1952.

- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. 6 cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Îcî, Adûduddîn Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. 3 cilt. Beyrut: 1997.
- İsfehânî, er-Râgıb. *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kadı Abdulcabbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: 1988.
- Karagöz, Nail. *Haneî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*. Ankara: Serüven Yayınları, 2015.
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları". *Kader* 16 / 2 (Aralık 2019): 241-263.
- Lâmişî, Mahmud b. Zeyd. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. Thk. Abdulmecid Türkî. (Beyrut: 1995.
- Leknevî Abdulâlî Muhammed b. Nizâmeddin. *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. ve Tal. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İSAM, 2018.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Kitâbü't-Temhîd*. Çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Neşşar, Ali Sâmi. *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*. Nşr. 'Abduh er-Râcihî, Beyrut, 1404/1984.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Rudolp, Ulrich. *Mâtürîdî*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Semerkindî, Şemsüddin. *el-Mu'tekad*. Thk ve trc. İsmail Yürük-İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir. *Usûlü's-Serahsî*. Nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, (2007), 1- 25.



Uluç, Tahir. "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen Ek-i*. Der. Recep Alpyağıl İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.



## VAHİY ve İLHÂM BAĞLAMINDA ERKEN DÖNEM HANEFÎ- MÂTÜRÎDÎ KELÂM SİSTEMİNİN TASAVVUFLA İLİŞKİSİ\*

Yunus ERASLAN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Doctor, Ministry of National Education

[aslanyunus@hotmail.com](mailto:aslanyunus@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0003-2439-1950](https://orcid.org/0000-0003-2439-1950)

Mahmut ÇINAR

Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Gaziantep

Professor, Gaziantep University Faculty of Theology, Gaziantep

[cinarmahmut02@gmail.com](mailto:cinarmahmut02@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-1162-4794](https://orcid.org/0000-0003-1162-4794)

### Öz

Modern zamanlarda Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi ilham konusundaki ihtiyatlı tavrından dolayı genellikle tasavvuf karşısı ya da tasavvufa karşı mesafeli olarak algılanmıştır. Ancak gerek Mâtürîdî gerekse Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları eserlerinde ilham konusunu geniş bir anlam yelpazesinde sunarak, ilhamın varlığını kabul etmişlerdir. Bununla birlikte ilhamı objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerdir. Ancak Mâverâünnehir coğrafyasında etkili olan sûflerin de Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhamın bağlayıcılığı ve objektif bilgi kaynağı olmadığı yönündeki düşüncelerine paralel bir anlayış içerisinde oldukları görülmektedir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminin ilham konusundaki eleştirilerinin asıl hedefinin tasavvuf ve sûfler olmadığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf içinde onların eleştirilerini haklı çıkaracak şekilde bir düşünce içine giren bazı sûfler olsa da bu eleştirilerin hedefinin Şîî-Bâtunî fırkalar olduğu anlaşılmaktadır. Bu makalede başta Mâtürîdî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilham kavramına yükledikleri anlam ve ilhamın bilgi değeri, vahiyle irtibatlı bir şekilde incelenecektir. Bununla birlikte Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfler ile Şîî-Bâtunî akımların konuyla ilgili değerlendirmelerine yer verilerek suretiyle Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilham konusundaki tavırlarının sebepleri incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî-Mâtürîdî, Şîî-Bâtunîlik, Kelâm, Vahi, İlham, Tasavvuf.

\* Bu makale "Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN EARLY HANAFĪ-MĀTURĪDĪ KALĀM AND SUFISM WITH REGARDS TO WAHY AND ILHĀM

### Abstract

In modern times, the Hanafī-Māturīdī Kalām system was generally perceived as anti-Sufi or distant from Sufism because of its cautious attitude towards *ilhām* (divine inspiration). However, by analysing the term *ilhām* extensively and presenting the term within a broader spectrum, both Māturīdī and Hanafī-Māturīdī theologians have accepted the existence of *ilhām* in their works. However, they did not accept *ilhām* as an objective source of knowledge. In parallel, Sufis who are influential in the geography of Transoxiana also have a parallel understanding of the Hanafī-Māturīdī theorists thought that inspiration is not a binding and objective source of information. This indicates that the main criticism of Hanafī-Māturīdī kalam on inspiration was not directly targeting Sufism and Sufis. Although, there were Sufis in Sufism who tried to justify this criticism, it is quite apparent that the target in the debate is the Shiite-Bātnī groups. In this article, the meaning of *ilhām* as Hanafī-Māturīdī theorists construe and the epistemic value of *ilhām* in their thought will be examined in connection with revelation. Additionally, the possible reasons of Hanafī-Māturīdī theorists' approach towards *ilhām* will be examined by evaluating the Sufis and Shiite-Bātnī groups that exist around the Hanafī-Māturīdī cultural domain.

**Keywords:** Hanafī-Māturīdī, Shiite-Bātnīyya, Kalām, Revelation, Inspiration, Sufism.

**Atf / Cite as:** Eraslan, Yunus-Çınar, Mahmut. "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 348-379.

### Summary

Since the early periods of Islamic thought, Kalām has been in interaction with various disciplines. In this context, the relationship between Kalām and Sufism has a special importance. On the one hand, Sufism has been criticized for its association with mystical, theosophical and heretical thoughts. On the other hand, Sufism has found a remarkable positive response both by political wills and the community, based on the grounds that it is the ultimate aim of religion. Therefore, as in many other disciplines, Kalām was also influenced by mysticism, which was not indifferent to Sufism, and became an important reference on the religious foundations of Sufism.

Moreover, this interaction of Sufism with Kalām was not limited to Ahl al-Sunnah Kalām, but continued within many contradictory currents, especially Shiite-Bātnī groups. In this case, it is possible to see the traces of both Ahl al-Sunnah thought and non-Ahl al-Sunnah thinking models in Sufi thought. As a result of this, from the perspective of contemporary Kalām thought, Sufism has been dealt with caution by the Kalām groups based on rationality due to this broad mystical infrastructure. In this context, the idea of Hanafī-Māturīdī Kalām, which was tried to be understood and built through Mu'tazila rationalism today, was accepted by some circles among the Kalām schools that were distanced from Sufism. However, the analysis of the Hanafī-Māturīdī Kalām system from the point of view of the issues of Kalām and Sufism -independent of this contemporary discriminatory perspective- provided different results. As a matter of fact, it is possible to see that Hanafī-Māturīdī theologians have extensive knowledge and experience about Sufism in his works on interpretation of the Qur'an and morality, rather than the

works written solely on Kalâm. Therefore, although the aforementioned theologians do not address the issues of Sufism in their works related to Kalâm, they have shown Sufi knowledge and experience in other works.

In this case, it is possible to compare the Hanafî-Mâturîdî Kalâm system on many subjects related to Kalâm and Sufism. However, this article deals with the subject of ilhâm through epistemological concerns, which is of particular importance for both disciplines. Because, the Hanafî-Mâturîdî Kalâm school was perceived today as distant from Sufism; and al-Mâturîdî, the founding name of the school, had an influence on ilhâm in his *Kitâb al-Tawhîd*. However, when we look at the issue in terms of the environments in which both Mâturîdî and Hanafî-Mâturîdî Kalâm school have developed, it is understood that the main target in al-Mâturîdî's criticism is the Shiite-Bâtinî groups, which were widely effective in this geography. Because the concept of revelation has largely expanded in the Shiite-Bâtinî doctrine, the imams of the time were elevated to the position of prophets and the information based on the ilhâm received by them was regarded in the position of revelation (*wahy*). Thus, ilhâm in the Shiite-Bâtinî doctrine has been regarded as the fourth source of knowledge, which is almost an alternative to revelation while it often contradicts revelation. Accordingly, Mâturîdî directed his justified criticism of ilhâm to the non-religious mystical, theosophical and heretical understandings that have pre-Islamic background, as well as the Shiite-Bâtinî thought that Sufism is also partly influenced by. Consecutively, it is important to take into account the works of the Hanafî-Mâturîdî theologians about ilhâm, as well as their works on other disciplines, in order to look at the issue more thoroughly.

While the Hanafî-Mâturîdî theologians were studying the subject of inspiration in their works, they first distinguished the existence of ilhâm from its epistemic value and its religious bond. Accordingly, in *Ta'wîlât al-Qu'rân* of Mâturîdî and in many sources, the existence of ilhâm has been accepted on the condition that it is limited to the field of subjective experience. In this context, apart from the prophets, the concept of ilhâm can be used for people, animals and even for inanimate beings. On the other hand, in different verses of the Qur'an, the use of the word "wahy" used for humans, animals and inanimate beings other than prophets is also explained in the sense of ilhâm. However, the concept of ilhâm here is not accepted as a transfer of information mediated by the angel in any way except for the prophets. Because this concept is also used for the devil in addition to angels, Satan's delusion to people is explained as a kind of ilhâm too. Therefore, the concept of ilhâm, which is accepted by the Hanafî-Mâturîdî theologians as limited to the field of subjective experience, is explained more as to orient them towards good and evil than to transfer any direct information. This orientation for the good or evil is only by an internal and/or external influence/stimulus.

From the point of view of mysticism, it is seen that the Sufis who exist in the Hanafî-Mâturîdî cultural domain do not think remotely from the Hanafî-Mâturîdî theologians. Because the Sufis also express that the ilhâm, which they call *khawâtir* (passing thoughts), can come from Allah, Angels, the soul or the devil. According to this, the *khâtir* that comes from Allah is to warn the person, the *khâtir* from the

angel is to encourage him to obey, the khâtir from the soul is to call him to pursue their desires and whims, and the khâtir from Satan is to show the temptation of sin.

Therefore, the main issue on ilhâm is its being as source of religious knowledge than its ontological existence. The fact that Hanafî-Mâtürîdî theologians, especially Mâtürîdîs, limited the sources of knowledge to senses, reason and narration, excluding the subjective knowledge of ilhâm, reveals their opinion. In this case, although it makes sense concerning the subjectivity for the individual, the lack of objectivity prevents ilhâm from being a source of knowledge. For, ilhâm has no common ground for everyone to reconcile upon. Therefore, when two different ilhâms contradict, there is no common ground to justify which is true and has epistemic value. Because of these similar factors, Hanafî-Mâtürîdî theologians acknowledged the existence of ilhâm but did not attach any epistemological importance to it in terms of being the source of any religious knowledge. Although this is the case, the general attitude of Hanafî-Mâtürîdî theologians for ilhâm has been seen as the justification for the modern perception of Hanafî-Mâtürîdî school as distant from Sufism.

## Giriş

İslam düşüncesi tarihinin çeşitli evrelerinde kelâm ve tasavvuf disiplinleri bazı noktalarda birbirinden ayrılırken, bazı noktalarda da Ehl-i sünnet çatısı altında muhaliflerine karşı mutabakat halinde olmuşlardır. Bu çerçevede bilgi kuramına bağlı olarak; bilginin kaynakları ve bağlayıcılığı noktasında kelâm ilminin vahiy, akıl ve duyu kaynaklı bilgi anlayışına bazı sûfilerin sezgiye dayalı olarak ilhâmı da bilgi kaynağı olarak eklemesi, hatta ilhâma dayalı bilgiyi diğerlerinin önüne geçirmeleri ayrılığın temelini oluşturmuştur. Ancak bu farklılığa karşın başka konularda Ehl-i sünnet kelâmıyla tasavvufun benzer sâiklerle İslam öncesi bakiyelerden de beslenen Şii-Bâtınî mistizmine karşı mutabakat halinde hareket ettiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla kelâmcıların bazı noktalarda sûfileri tenkit etmelerine karşın, kelâm ilminin tasavvufla daha çok muhalifler üzerinden gizli bir mutabakat halinde olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yönden tasavvufun İslam düşüncesinin erken dönemlerinde, itikadi konularda Ehl-i sünnet kelâm okullarının görüş ve düşüncelerini temel alarak, kendisine bir meşruiyet zemini oluşturduğu ve bu şekilde aykırı ve sapkın mistik telakkilerden kendisini ayırttığını söylemek mümkündür. Böylece çift taraflı bir dengenin sonucu olarak, tasavvuf kendisine Ehl-i sünnet çatısı altında sağlam bir temel oluştururken, kelâm ilmi de Şii-Bâtınî mistizmiyle etkili bir şekilde mücadele etmiştir.

Erken dönemde durum bu şekilde olmakla birlikte Ehl-i sünnet kelâmcılarının tasavvufun ilgi alanına giren konularda muhaliflere dönük olarak görüş beyan etmeleri, zamanla kelâm ilminde tasavvufun lehine olmak üzere bir eksen kaymasına da sebep olmuştur. Örneğin Ebû Hanîfe'ye kadar götürülen kerametın kabulü meselesinde Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile sûfileri aynı noktada buluşturan şey, Mu'tezile'nin karşı görüşü olmuştur. Aynı şekilde Şii-Bâtınî öğretinin peygambere yakın özelliklerle donatılmış masum imam anlayışı, Ehl-i

sünnet kelâmcılarında da karşı bir hamle olarak tasavvufi öğretinin velayet ve hıfz anlayışlarına nispeten ılımlı bakılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla erken dönemde kelâm-tasavvuf ilişkisi daha çok karşı gruplar üzerinden şekillenirken, bu tavır zamanla kalıcı hale gelerek kelâm ilminin konularında tasavvuf lehine bir değişikliği meydana getirmiştir.

Kelâm ilmiyle tasavvuf arasındaki bu yakınlaşmaya karşın bilgi kuramına dair meselelerdeki farklılık, bu iki disiplin arasındaki mesafenin korunmasını da sağlamıştır. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken en önemli konu tasavvufun keşfe dayalı bilgi olarak öne sürdüğü ilhâm kavramıdır. Burada Ehl-i sünnet kelâmının iki ana kolunu oluşturan Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî kelâm okullarının ilhâm konusundaki tavırları da birbirinden farklı olmuştur. Zira ilhâm konusunda Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ile başlayan kırılma,<sup>1</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) ile had seviyeye çıkarak<sup>2</sup> Eş'arî kelâm okulunda tasavvufun ilhâm öğretilmesine kısmen ılımlı bakılması sonucunu doğurmuştur. Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda ise başta Mâtürîdî'nin ilhâm konusuna karşı net bir tavır ortaya koymasıyla kendisinden sonraki mütekellim ve sûfiler de aynı tavrı sürdürmüşlerdir. Ancak Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'teki bu eleştirel tavrı, kimi çevrelerde modern zamanlarda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun Ehl-i sünnet'in diğer kolu olan Eş'arîliğe göre tasavvufa karşı daha mesafeli bir şekilde algılanmasına sebep olmuştur. Fakat gerek Mâtürîdî'nin diğer eseri olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'a gerekse diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının genel tavrına bütüncül bir şekilde bakıldığında, Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla tasavvuf arasında varsayılan mesafenin azaldığını görmek mümkündür.

İlhâm konusuna Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının eserlerinden yola çıkarak bütüncül bir şekilde bakmak gerektiği gibi, aynı konuda eleştirdikleri muhaliflerinin tespit edilmesi de bizi meselenin modern zamanlarda algılandığından farklı bir noktaya götürecektir. Bunun yanında Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfilerin de ilhâm konusuna yükledikleri anlam, bu konuda eleştirdikleri fırkalar ve Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile aynı çekinceler içinde olmaları, Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla tasavvufun birbirlerine karşı konumlarını da değiştirecektir. Buna göre makalede Ebû Hanîfe'den başlayarak Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu erken dönem Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi incelenecektir. Gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşleri halefleri tarafından genellikle aynı şekilde devam ettirildiği için, tekrara girmemek adına bu dönemlerde yaşamış bütün Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının görüşlerine yer verilmeyecek, yalnızca bu kişilere atflarda bulunulacaktır. Bu haliyle makale daha çok h. 2. asırla 7. asır aralığında yaşamış Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının konuyla ilgili görüşlerinin esas almaktadır. Zira modern dönemde Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemine biçilen rolün temel referansı da bu zaman aralığında yaşamış kelâmcıların görüşleridir. Dolayısıyla söz konusu dönem hakkında bilgi

<sup>1</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlî'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 14-15.

<sup>2</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmu'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts), 3: 42.

sahibi olmak modern dönemin bakış açısını anlamaya önemli katkılar sağlayacaktır.

Burada ilhâm konusuna Hanefî-Mâtürîdî kelâmı açısından vahiy kavramından yola çıkılarak bakmak ve söz konusu kavramların birbirine nazaran konumlarını belirlemek, Hanefî-Mâtürîdî kelâmı ile tasavvufun konuya bakış açısının karşıt grupların bakış açısından farkını ortaya koyacaktır. Dolayısıyla ilhâm konusuna vahiy kavramından geçiş yaparak kelâm ve tasavvuf açısından bakmaya çalışacağız. Zira özellikle Mâtürîdî'nin *Te'vilât'*ında bu iki kavramın anlamları farklı olmakla birlikte iç içe girdiğini görmek mümkündür. Bu bağlamda ilhâm kavramını Hanefî-Mâtürîdî kelâmı açısından doğru bir şekilde anlayabilmek için öncelikle vahiy kavramını incelememiz gerekmektedir.

## 1. Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sistemi Açısından Vahiy ve İlhâm Kavramları

Vahiy kelimesi sözlükte; işaret, yazma, risalet, ilhâm, gizli söz ve başkasına ilkâ edilen söz anlamlarına geldiği gibi; yazılı şey ve kitap anlamlarına da gelmekte olup bu anlamların hepsinde ortak olan nokta bildirim gizlilik içinde gerçekleşmesidir.<sup>3</sup> Tehânevî kelimenin “gizli bildirim” anlamı taşımasının yanında; söz, yazı, risalet ve işaret yoluyla “süratle bildirim” anlamına da geldiğini kaydetmiştir.<sup>4</sup> Buna göre sözlük anlamı itibarıyla vahiy kelimesi; gizli ve süratli bildirim anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, Allah'ın herhangi bir peygamberine gönderdiği kelâmı olarak tanımlanır.<sup>5</sup>

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (lehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi ise “yutturmak” demektir. Terim olarak “Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir.<sup>6</sup> Ancak bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhâmın esasını teşkil eder. Yaygın olmamakla birlikte ilhâm yerine havâtır, hevâcis ve firâset tabirleri de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı manalar yüklenmiştir. Hads, keşif, tecellî, vârid, ilhâma yakın anlamlar verilen diğer bazı terimlerdir.<sup>7</sup>

İlk Mâtürîdî âlimlerden Ebû Seleme'nin (4/10. asrın ortaları) *Cümelü usûli'd-dîn* ve İbni Yahya'nın (4/10. asrın sonları) *Şerhu cümelü usûli'd-dîn* adlı eserlerinde ilhâm hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. Daha sonraki Hanefî-Mâtürîdî âlimlerine gelince, Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179 [?]) *el-Emâlî* adlı eserinde, Ali el-

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, “Vahy”, *Lisânü'l-Arab*, 15 Cilt(Beyrut: Dâru Sâder, 2010), 15: 479-480.

<sup>4</sup> Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, “Vahy”, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, 2 cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2:1776.

<sup>5</sup> Tehânevî, “Vahy”, 2: 1776.

<sup>6</sup> Bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “İlhâm”, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 748; Tâhânevî, “İlhâm”, 1: 256-257.

<sup>7</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İlhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 98.

Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu'l-emâlî*'sinde ilhâm ile ilgili hiçbir açıklamaya rastlanmaz. Bu durum, ilhâm konusunun detay olarak kabul edilmesinden veya gündemde olmamasından kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte başta İmam Mâtürîdî olmak üzere, Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, (ö. 493/1100) Ebü'l-Muîn en-Nesefî, (ö. 508/1115) Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) gibi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde ise ilhâmın bilgi kaynağı olması hususunda değişik görüşlere yer verilmiştir.<sup>8</sup>

Ebû Hanîfe'de ilhâm kavramına doğrudan rastlamak mümkün değilse de, ilhâmla aynı anlamda kullanılan "kazf" kelimesini görmek mümkündür.<sup>9</sup>Mâtürîdî dilcilerin tahlillerine uygun bir şekilde en genel tanımlamayla vahiy, ilhâm ve vesvese kavramlarının ortak yönlerinin kalplere hızlıca atılmasından ve kalpte birden ortaya çıkmasından dolayı vahiy olarak isimlendirildiğini kaydeder. Nitekim bu genel tanımlamaya göre şeytanın dostlarına vesvesesi de aynı zamanda vahiy olarak isimlendirilir. Buna göre şeytan bazı fikirleri dostlarının kalplerine aniden atar ve nereden geldiğini bilmedikleri bir şekilde onları bazı eylemlere davet eder. İlhâm da kalpte hızlı bir şekilde ortaya çıkmasından dolayı vahiy olarak isimlendirilmiştir. Buna göre kişinin kendisinden kaynaklanmadığı gibi nereden ve kimden geldiği bilinmeksizin kalbe hızlı bir şekilde atılan ve kalpte yerleşen bilgi ve düşünceler ortak bir tanımlamayla vahiy olarak isimlendirilmiştir. Burada kalbe gelen düşünce ve bilgileri birbirinden ayırtmak için bizzat bu bilginin keyfiyetine bakmak gerekmektedir. Eğer kalbe gelen şey hayır ise melekten, şer ise şeytandan bir vesvesedir.<sup>10</sup> Bu durumda kişinin kalbine gelen her bilginin vahiy veya ilhâm olmadığı, kötülüğe işaret eden ve şeytandan geldiği düşünülen bilgilerin geliş şekli benzer olmakla birlikte vesvese olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'yi takip eden kelâmcılar da bu konuda ona paralel açıklamaların ötesine geçmemişlerdir.

Sûfilerin genelinin söz konusu kelimeleri benzer şekilde tanımlayarak bu konuda Kur'ân'ın belirlediği çerçevenin dışına çıkmadıkları görülür. Nitekim Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) de vahiy Mâtürîdî'ye benzer şekilde hızlıca gelmek olarak tanımladıktan sonra kelâm vahiyi, haber vahiyi, ilim vahiyi ve hikmet vahiyi olmak üzere dört kısma ayırır.<sup>11</sup> Zira Mâtürîdî vahiy nübüvvet vahiyi, işaret vahiyi, ilhâm vahiyi ve fısıldama vahiyi olmak üzere dört kısımda ele alır.<sup>12</sup> Ancak vahiy ve ilhâm kelimeleri, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi ve tasavvuf çevrelerince sözlükte benzer şekilde açıklanmasına karşılık, terim anlamlarında yerini bir takım farklılıklara bırakır. Çünkü Hakîm et-Tirmizî'nin kelâm vahyinden kastı risâlet, haber vahyinden nübüvvet, ilim vahyinden hadîs ve hikmet vahyinden de ilhâm olup;

<sup>8</sup> Ahmed Ak, "Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhâmın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2014): 131.

<sup>9</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992), 41.

<sup>10</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007),6: 182.

<sup>11</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü nezâiru'l-Kur'ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Mektebetü Ammâr, 1969), 147-148.

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 142.



ona göre bunların hepsi de semavi vahiydir.<sup>13</sup> Yani geliş şekli, geldiği kişinin özelliği ve geliş süreci farklı olmakla birlikte, sonuç itibarıyla ona göre vahiy ve ilhâm aynı semavi kaynaktan beslenmektedir. Bu bakış açısı tasavvuf ve sûflerde sıkça görülen Kur'ân'da tanımlanmış ve çerçevesi belirlenmiş kavramlar olan resûl ve nebînin altında velî kavramını konumlandırma gayretlerinin bir yansıması olsa gerektir.

Mâtürîdî'nin sözlük anlamından yola çıkarak ilhâm ile ilgili kullandığı en önemli kelimelerden birisi, "kalbe birden atmak" anlamına gelen "kazf" kelimesidir. Benzer kullanımı Ebû Hanîfe'de de görmek mümkündür.<sup>14</sup> Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçen ve peygamberlerin dışındaki varlıklara vahyedildiğinden bahseden ayetlerin bu kelimeyle açıklanması ilkâ edilenin farkında olmaksızın kalbine hızlıca atılıp onun kalbinde bu bilginin oluşması dolayısıyladır. Ona göre şeytanın da benzer şekilde insanların kalbine vesvese verdiği düşünüldüğünde, aslında peygamberlere gönderilen vahyin dışında gerek ilhâm gerekse vesvesede süslü gösterilerek bir şeyi yapmaya davet etmek anlamı söz konusudur. Bir farkla ki kişi kalbine bu şeyi atan ve ona davet edeni bilmemektedir. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre bir başkasının insanın kalbine uyarıcı ve davet edici mahiyette bir şeyi ilkâ ya da kazfetmesi mümkündür. Üstelik bunda kişinin bir ameli ve isteği de etkili olmaz. Bu şekilde Allah'ın insan üzerindeki lütfu, onu taâtlere muvaffak kılması ve onlara yönlendirmesi, başkasının etkisi olduğunu bilmeksizin söz konusudur. Bununla beraber günahlar ve mâsiyetler de bu şekilde kesbedilir.<sup>15</sup> Yani herhangi bir gayret ve istek olmaksızın dışarıdan bir uyarıcı ve davetçi sebebiyle kişiler iyiliğe veya kötülüğe yönlendirilebilir ki, Mâtürîdî bu olumlu veya olumsuz etkiye ilhâm adını vermektedir. Mâtürîdî ile benzer bir bakış açısını Ebû Leys es-Semerkandî'de (ö. 373/983) de görmek mümkündür.<sup>16</sup>

*Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl* adlı eserinde ilhâm konusuna geniş yer ayıran Alâeddin es-Semerkandî ise (ö.539/1144) ilhâmı çeşitli şekillerde tarif etmiştir. O, Kâdî İmam Ebû Yezid'den naklettiği ve kendisinin de doğru bulduğu bir tarifte ilhâmı şu şekilde anlatır: "Herhangi bir ayet üzerinde istidlalde bulunmaksızın ve bir hüccet üzerinde düşünmeksizin kalbin kendisiyle amel etmeye çağırıcı bir ilme yönelmesidir." Buna benzer bir tarifi Hanefî usulcülerinden Debûsî'de de görmek mümkündür.<sup>17</sup> Buna göre ilhâm sözlükte, kendisiyle amel etme sonucuna götüren, ona teşvik eden ve kişinin gönlünün kendisine meylettirdiği bir şeyin akıl sahiplerinin kalbine hak veya batıl olarak atılmasıdır. Bu, şeytanın vasıtası veya

<sup>13</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiru'l-Kur'ân*, 147-148.

<sup>14</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim" 41.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8:140-141.

<sup>16</sup> Ebû Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî el-müsemâmâ Bahru'l-Ullûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcûd-Zekeriyâ Abdulmeccid (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1993/1413), 2: 241.

<sup>17</sup> Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Hüseyn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 392. Debûsî'ye göre ilhâm, herhangi bir ayetle istidlal ve bir delil üzerinde nazar etmeksizin kendisiyle amel etmeye çağırıcı bir ilimle kalbi hareket ettiren şeydir.

nefsin arzusuyla olursa vesvese olarak adlandırılır. Örfte ise batıl olmaksızın hak kanalıyla kalbe atılan ve kişiyi arzu ve isteklerinin dışında hayırlı şeyleri yapmaya çağıran şeyler için ilhâm ifadesi kullanılır. Semerkandî'ye göre ilhâm çeşitli şekillerde meydana gelir. Bazen hak olarak peygamberlere gizli vahiy şeklinde, peygamber olmayanlara ise irşad ve hidâyet için gelir. Bazen de batıl olarak şeytanın vesvesesi ve nefsin arzusu vasıtasıyla gelir. Bu ise gerçekte ilhâm değildir. Çünkü ilhâm insanların örfünde hak yoluyla Allah'tan gelir. Nitekim denilmiştir ki; "ilhâm, Allah'ın merğûb olan şeylere çağıran zarûrî bir ilmi, akıl sahiplerinin kalbinde yaratmasıdır."<sup>18</sup>

Sûfîler de havâtır olarak bahsettikleri ilhâmın Allah'tan, meleklerden, nefsten ve şeytandan gelebileceğini kaydetmektedirler. Buna göre Allah'tan gelen hâtır kulu uyarmak, melekten olan hâtır onu itaate teşvik etmek, nefsten olan hâtır onu hevâ ve heves peşinde koşmaya çağırmak, şeytandan olan hâtır günahı cazip göstermek şeklinde olur.<sup>19</sup> İlhâm manasında "havâtır" ifadesini Mâtürîdî'de de görmek mümkündür. Buna göre Allah kulunun zihnini düşünce ve ilhâmlarla (havâtır) harekete geçirmiş ve çeşitli ibret şekilleriyle uyarmıştır. Bu bağlamda insan kendi varlığı hakkında düşünmesi için bazı havâtırdan uzak kalmaz. Dolayısıyla ona göre bilginin oluşumu ve akıl yürütmede havâtır denilen ilhâmın da etkisi vardır. Bu süreçte rahmânî havâtır nazar ve istidlale olumlu bir katkı sağlayarak harekete geçirirken; şeytânî havâtır da bir takım şüphelerle nazar ve istidlali olumsuz yönde etkileyici ve engelleyici bir fonksiyona sahiptir.<sup>20</sup> Bu durumda sûfîlerin değişik şekillerinden bahsettikleri ilhâm için Mâtürîdî'nin yaptığı açıklamanın aynısını yapmak mümkündür. Buna göre Allah ve meleklerinden geldiği düşünülen hâtır ya da ilhâm kişiyi iyiliğe yönlendiren ve teşvik eden unsurlar iken; nefis ve şeytandan gelen hâtır ya da ilhâm ise kişiyi kötülüğe yönlendiren ve teşvik eden unsurlardır.

Şu halde gerek Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının gerekse Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfîlerin tanımlamalarından yola çıkarak ilhâmın vahiy, akıl ve duyuların yanında alternatif ya da dördüncü bilgi kaynağı olarak değerlendirilmediği görülmektedir. Burada söz konusu tariflerde ilhâmın Allah ve meleklerden geldiği yönündeki ifadeler, vahye benzer bir şekilde Allah veya melekler ile insanlar arasında bir iletişim süreci ve şekli olarak değerlendirilmemelidir. Buna karşın hem olumlu hem de olumsuz anlamlarında ilhâm kelimesi kişinin aklına ve zihnine iyiliği veya kötülüğü getiren ve yönlendiren uyarıcı unsurlar olarak kabul edilmiştir. İlhâmın bu anlamda hem Allah ve melekler hem de nefis ve şeytan için kullanılmış olması onu vahiyden ayırmaktadır. Zira vahiy olumlu anlamda Allah'tan çoğunlukla melek aracılığıyla gelebilirken, bu süreçte nefis ve şeytan yoktur. İlhâmda ise bunların yanında nefis

<sup>18</sup> Alâuddîn, es-Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman Esedî's-Suudî (Mekke: Câmîatü'Ümmü'l-Kura, 1984), 2: 1019-1021.

<sup>19</sup> Muhammed b. İbrâhim el-Kelabâzî, *et-Taarruf*, Trc. Süleyman Uludağ, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 137.

<sup>20</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, 7. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 216-219.

ve şeytan da söz konusudur. Bu durumda ilhâm, vahiy gibi iletişime dayalı bir bilgi şekli olmasa gerektir. Dolayısıyla ilhâmın vahye benzetilebilmesi ya da onun bir alt konumunda değerlendirilebilmesi için öncelikle tanımı içerisinde kötülüğe yönlendiren nefis ve şeytan unsurlarının olmaması gerekir.

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre vahiy peygambere mahsus olup, peygamber bunun nereden geldiğini bilir. İlhâm ve vesvese ise birbirine karşı konumlandırılır. Buna göre ilhâm meleğin, vesvese de şeytanın kalbe attığı ancak kişinin kaynağını bilmediği şeydir. Yani ilhâm, kelâmi anlamda bir bilgi olmaktan daha çok meleğin veya şeytanın iyiliğe yönlendirmesidir. Bu süreçte ilhâm ve vesvese öyle hızlı bir şekilde kalbe atılır ve yerleşir ki, kişi bunun dışarıdan geldiğini bile fark etmeyip kendinden kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla aslında melek veya şeytan bu süreçte insana gerçek anlamda bilmediği bir şeyler öğretmemekte veya fısıldamamaktadır. Örneğin Mâtürîdî'ye göre Hz. Âdem yasak meyvenin yenmesi hususunda şeytandan vesvese geldiğini bilseydi, bunu yapmazdı. Bu bağlamda kişinin kalbinin İslam'a açılması da ilhâm ile ilgili bir durumdur.<sup>21</sup> Bu durumda ilhâm yeni bir bilgi kaynağı ve bilgi olmaktan daha çok, insanların kalbinde iyiliğe karşı uyandırılan bir tür yönlendirme anlamına gelmektedir. Burada Mâtürîdî'nin ilhâm ve vesveseyle ilgili olarak bir dış etkenden bahsetmesi önemlidir. Zira bu ikisi de kişinin dış tesiri hissedemeyeceği kadar hızlı olup, kişi bu tesiri kendisindenmiş gibi algılamaktadır. Bununla beraber bu dış tesir bizzat melek veya şeytanın kendisinden mi gelmektedir, yoksa bundan dış dünyadaki iyilik ya da kötülüğe yönlendiren bütün uyarıcılar mı kastedilmektedir, bu durum açık olmamakla birlikte son anlam daha kuvvetli görünmektedir. Kanaatimizce Mâtürîdî'nin bundan kastı melek veya şeytanın insanların kulağına fısıldaması şeklinde olmayıp, dış dünyadaki uyarıcıların kişilerin zihinlerinde oluşturduğu yönlendirici etki kastedilmektedir. Nitekim İblis'in dışında, hadislerde kötülüğe yönlendiren birçok şeyin de şeytan olarak nitelendirilmesi bu çerçevede anlaşılmalıdır.<sup>22</sup> Bu durumda Mâtürîdî'ye göre genel olarak ilhâm ve karşıtı olan vesvese kavramları dış dünyada iyiliğe ya da kötülüğe karşı, kişide uyarıcı bir etki meydana getirmek ve o kişiyi uyarıldığı şeye yönlendirmek anlamında kullanılmaktadır. Aksi halde ilhâm veya vesvesenin bizzat melek veya şeytanın kendisinden geldiğini düşünmek, söz konusu kavramların geliş sürecini vahye benzer bir şekilde değerlendirmek anlamına gelir ki, bu Mâtürîdî'nin şiddetle karşı çıktığı bir anlamdır.<sup>23</sup> Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemine göre vahiy ve ilhâm kavramları arasındaki farklılığı ve bunlardan ne kastedildiğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi ilhâm kavramına peygamberler ve peygamberlerin dışındaki insanlar açısından daha yakından bakabiliriz.

## 2. Peygamberlere İlhâm Gelmesi

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e gönderilen vahiy üçe ayırır:

<sup>21</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8:186.

<sup>22</sup> Bk. Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995)

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 499; 5: 394; 10: 370.

- 1- Kendisine vahyedildiği açık olan Kur'ân.
- 2- Allah'ın iradesi doğrultusunda Cebrâil ya da başka bir melek lisanıyla insanların leh ve aleyhlerine olan durumları ve birbirleriyle ilgili hususlarda insanlara açıklama yaptığı "beyân vahyi".
- 3- İlhâm ve ifhâm vahyi. Mâtürîdî bu vahiy şeklini Nisa sûresi 105. ayetin tefsirinde de kullanır ki, ilgili ayette "Allah'ın gösterdiği şekilde" ifadesinden anlaşılanın Hz. Peygamber'e ilhâm ve ifhâm etmesi olduğu kaydedilir.<sup>24</sup> Semerkandî de söz konusu ayeti "Allah'ın sana öğrettiği, ilhâm ettiği ve vahyettiği şekilde" olarak tefsir ederek Mâtürîdî ile aynı noktada buluşmuştur.<sup>25</sup> Mâtürîdî'nin Kur'ân'ın ilgili ayetleri bağlamında yaptığı yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygambere ve diğer peygamberlere kendilerine verilen kitapların dışında da vahiy/ilhâm gelmiştir.<sup>26</sup>

Burada konumuz açısından önemli olan üçüncü kısımdaki ilhâm ve ifhâm vahyidir. Zira birincisi bizzat Kur'ân'ın kendisini ifade ederken, ikincisi de onu tamamlayıcı ve açıklayıcı mahiyettedir. Yani vahyin bu ilk iki kısmı peygamberin tebliğ göreviyle doğrudan ilişkili kavramlardır. Ancak ilhâm olarak adlandırılan üçüncüsü vahiy kadar genel bir mahiyet arz etmekten daha çok, peygamberin şahsına yönelik özel bir konumda değerlendirilebilir. İlhâm olarak adlandırılan bu üçüncüsünün peygamberle ilgili olarak sübjektif yönü ağır basan mahiyette olduğu söylenebilir. Nitekim "ifhâm" kelimesiyle birlikte kullanılmış olması, ilhâmın peygamberin içsel tecrübesine dayalı olarak sübjektif yönüne vurgu yapmaktadır. Bununla beraber onlara bildirilen bu ilhâm vahyi, aynı zamanda peygamber için hüküm vermesi anlamında bilgi de ifade eder. Yani ilhâm vahyi, diğerlerinde sübjektif bir bilgi değerine sahipken; peygamberler için üçüncü kişiler açısından da bağlayıcı nitelikte genel bir bilgi ifade etmektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre vahiy bazen Allah'ın izni, ilhâmı ve emriyle olur ve uygun olduğu yerde kullanılır.<sup>27</sup> Öte yandan "ifhâm" kelimesinin sözlük anlamından yola çıkarak, peygamberlere vahyin dışında gelen ilhâmın söz konusu vahyin anlaşılması ve uygulanması anlamında tamamlayıcı bir mahiyet arz ettiği de söylenebilir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan hikmet kavramı da ilhâmla bağlantılı olarak açıklanmıştır. Hikmetin Hz. Peygamber'in sünneti olduğu görüşüne yer veren Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in ashabına Allah'ın ayetlerini okuduğunu ve Allah'ın bir lütfu sonucu yalnızca kendisine ilhâm ya da vahiyle sünnetlerini de öğrettiğinden bahseder.<sup>28</sup> Semerkandî de Mukâtil'in (ö. 150/767) hikmetin vahiy ve ilhâmla öğretildiği görüşünde olduğunu nakletmektedir. Semerkandî'nin naklettiği bir başka görüşe göre de Hz. Peygamberin yaşı büyüdükten sonra kısa sürede öğrenmesi için

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13: 251-252.

<sup>25</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 1:385.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 32; 13: 214.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17:298.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15: 152.

kendisine ilhâm edilmiştir.<sup>29</sup> Buna göre peygamberler söz konusu olduğunda ilhâm kavramı vahye benzer bir şekilde özel bir mahiyet arz etmektedir.

Şu halde ilhâmın peygamberler için kişisel ve sübjektif bir aydınlanma ya da vahyin sübjektif yönü olduğu, peygamberlerle dolaylı olarak iletişimin nübüvvetten önce genellikle ilhâm şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim konunun bu yönüne dikkat çeken Ebû Leys es-Semerkindî yıldız, ay ve güneşle imtihan edilen Hz. İbrâhim'in samimi bir şekilde Allah'ı bulması ve O'na yönelmesinin kendisine ilhâm edildiğini ifade etmektedir.<sup>30</sup> Bunun yanında Enbiyâ sûresi 51. ayetinin<sup>31</sup> tefsirinde de Hz. İbrâhim'e nübüvvetten önce ilhâm edildiğinden bahsetmektedir.<sup>32</sup> Dolayısıyla ilhâmın peygamberler için nübüvvetten önce dolaylı iletişimin bir şekli ya da peygamberlerin yönlendirilmesi olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda ilhâm kelimesinin kendisiyle irtibatlandırıldığı kavram hidâyettir. Nitekim Mâtürîdî, Yüce Allah'ın Hz. İbrâhim'in hidâyetini dileyince, bunu ona ilhâm ettiğini ve hidâyeti içine yerleştirdiğini, böylece daha önce gafil olduğu şeye dikkatini çektiğini bildirerek; ilhâmın peygamberleri doğru yola yönlendiren özelliğinden bahseder.<sup>33</sup> Benzer anlamlar Hz. Mûsâ için de kullanılır.<sup>34</sup> Hidâyetin davet, beyan ve ilhâm anlamlarına geldiği göz önünde bulundurulduğunda, peygamberlere özellikle risaletlerinden önce ilhâmıla yol gösterildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Duhâ sûresi 7. ayette<sup>35</sup> geçen "hidâyet" kelimesinin anlamlarından birisinin de Hz. Peygamber'e bilmediği şeylerin öğretilmesi olarak tevîl edilmesi bunu destekler mahiyettedir.<sup>36</sup>

Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Nitekim Hz. Dâvûd'a zırh yapımının<sup>37</sup> ve Hz. Süleyman'a kuşdilinin öğretilmesi onlara ilhâm edilmesi olarak tefsir edilmiştir.<sup>38</sup> Aynı şekilde Allah'ın Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesi (alleme), ona ilhâm etmesi olarak tefsir edilmiştir.<sup>39</sup> İlgili ayetlerde Hz. Âdem ve melekler için talime dayalı bir sürecin ilhâm olarak tanımlanması, ilhâmın melek ve peygamberler için bilgi ifade ettiğinin göstergesi olabilir. Zira Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi tarafından sübjektif ve hata ihtimalinin yüksek olmasından dolayı bilgi olarak kabul edilmeyen ilhâmı, melek ve peygamberlerde yanılma payının ortadan kalkması ve kimden geldiğinin bilinmesinden dolayı, diğerlerine yapılan ilhâmdan ayırmak gerekmektedir. Buna göre vahiy üçüncü şahıslara iletilmesi

<sup>29</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 1: 268.

<sup>30</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 1:159.

<sup>31</sup> "Andolsun, daha önce de İbrahim'e doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini verdik. Biz zaten onu biliyorduk."

<sup>32</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 370.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 115.

<sup>34</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 345.

<sup>35</sup> "Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi?"

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 248.

<sup>37</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 374.

<sup>38</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 491.

<sup>39</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 1:108-109.

gereken mesaj ve bilgiler içerirken, ilhâm kişilerin kendilerinde kalan ve tebliğ kapsamında olmayan bilgilerdir.

Ancak buradan yola çıkarak ilhâmı peygamberler için de olsa vahye eşdeğer bir konuma yükseltmemek gerekir.<sup>40</sup> Zira Mâtürîdî, Hz. İbrâhim ve Hz. Zekeriyâ'nın meleklerin kendilerine çocuk müjdelemek için geldiklerinde bu haber ve müjdenin gerçekten Allah'tan geldiği ve gelenlerin de melek olduğu hususunda tereddüte düştüklerini ve bunun şeytanın bir vesvesesi olabileceğini düşündüklerini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî'nin Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesi hususundaki yaptığı yorum şöyledir: "Hz. Âdem kalbinde doğan yasaklanmış ağaçtan yeme fikrinin, melekten gelen bir işaret olduğunu yahut da birçok makbul kulda (ahyâr) gerçekleştiği gibi bir ilhâm niteliği taşıdığını düşünmüş olabilir. O, bu düşüncenin düşmanından gelen gizli bir vesvese olduğunu anlayamamış ve bu durum kendisini ağaçtan yemeye sevk etmiştir."<sup>42</sup> Buna göre eğer peygamberler bile bazı noktalarda şüphe ve tereddüde düşüyorlar ve şeytandan vesvese gelebileceği endişesine kapılıyorsa, pekâlâ diğer insanlar için söz konusu olan ilhâmın da bu şüphelerden beri olduğu söylenemez. Ancak aktardığımız bölümde, onun makbul kullara ilhâm edildiğinden bahsetmesi ve bunu peygamberlere gelen ilhâmı eşdeğer kabul etmesi de dikkat çekicidir. Burada teorik olarak ilhâmın varlığı kabul edilse de, ortaya koyduğu bilginin şeytanın vesvesesinden uzak olmaması peygamber için bile kesin olmadığından ilhâmın kesin bilgi değerinden söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî de peygambere gelen vahiyyle Allah'ın veli kullarına gelen ilhâmı birbirinden kesin bir şekilde ayırarak, veliye gelen ilhâmı telbîs (Allah'tan gelen ile başkasından geleni karıştırmak) olduğundan vahiy gibi emir ve nehiy içeremeyeceğini belirtir.<sup>43</sup>

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Allah peygamberlere tebliğ etmekle yükümlü olduğu mesajları vahiy olarak bildirmiş, bunun yanında onların peygamberlikle ilgili görevlerine dönük olarak destekleyici ve tamamlayıcı mahiyette bilgileri de ilhâm etmiştir. Bu iki bilgi şekli, peygamberlerin tereddüt edip şüpheye düşmeyeceği şekilde ilahi olup kaynakları birdir. Peygamberlerin peygamberlik görevlerinin dışında, şahıslarıyla ilgili meselelerde ise Allah yine onlara ilhâm etmiştir, ancak burada peygamberler bu bilginin kaynağı hususunda, Hz. İbrâhim örneğinde olduğu gibi, bazen tereddüt yaşayabilmiş; ya da Hz. Âdem örneğinde olduğu gibi yanılabilmişlerdir. Buna göre sübjektif yönüyle ilhâm, kendisine ilhâm edilen kişiler açısından kesin bilgi olmadığı gibi başkaları için de bağlayıcı bir bilgi özelliğine sahip değildir. Bununla beraber Hanefî usûl âlimleri meleğin işareti ve açıklaması olmaksızın Hz. Peygamber'in kalbinde vahye benzer bir şekilde oluşan manayı da vahiy gibi hüccet kabul etmişlerdir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Bk. Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 3: 414.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 299.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 96.

<sup>43</sup> Geniş Bilgi İçin Bk. Mahmut Çınar, *İmam Şarani ve Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanççı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 308.

<sup>44</sup> Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa el-Efgani (Haydarabad: Lecnetü'l-Meârif'î-n-Nu'mâniyye, 1193), 2: 90.

### 3. Peygamberlerin Dışındaki İnsanlara İlham Gelmesi

Hanefi-Mâtürîdî kelâm sisteminde Peygamberlerin dışındaki insanlara da ilhâm gelebileceğine dair düşüncenin dayanağı Ebû Hanîfe'ye kadar götürülebilir. Zira o konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Her ne kadar peygamber Allah'a çağırsa da, peygamberin peygamberliğini Allah tarafından biliriz. Hiç kimse peygamberin bilgisini ve tasdikini *Allah kalbine ilhâm etmeden (kazf)*, peygamberin doğru söylediğini bilemez."<sup>45</sup>İlgili metindeki kulların kalplerinin hidâyete yönlendirilmesi anlamına gelen "kazf" kelimesini her ne kadar doğrudan tasavvufi terminolojiye uyarlamak mümkün olmasa da, benzer anlamdaki ifadeleri Mâtürîdî'nin tefsirinde çokça görmek mümkündür. Nitekim Mâtürîdî'ye göre de Peygamberin davetini kabul etmeyi Allah insanların kalbine ilhâm etmiştir.<sup>46</sup> Örneğin Allah, Firavun'un karısına lütfuyla iman etmesini ilhâm etmiş, o da iman etmiştir.<sup>47</sup> Buna göre Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'de ilhâm olumlu anlamda öncelikle kişiyi hidâyete erdirerek ona doğru yolu göstermek suretiyle gerçekleşir.

Bu konuda Kur'an'ın ilgili ayetlerinin tefsirinde Mâtürîdî ve Ebû Leys es-Semerkandî'nin yorumlarına bakmak konuyu zenginleştirmek adına önemlidir. Zira Kur'an'da kendilerine vahyedildiğinden bahsedilen Hz. Mûsâ'nın annesi, Hz. Meryem, Ashâb-ı kehf, Hz. Havva gibi örneklerde vahiy genellikle ilhâm anlamında yorumlanarak konu temellendirilmeye çalışılmıştır.<sup>48</sup>

Bu örneklerden birincisi olan Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedildiğini bildiren ayetler, Mâtürîdî tarafından peygamberlere gönderilen vahiy ve bildirimden farklı bir şekilde ilhâm vahyi olarak değerlendirilmiştir. Zira peygamber vahyi olarak kabul edilmesi Hz. Mûsâ'nın annesinin de peygamber olduğu anlamına gelir. Hâlbuki vahiyden farklı olarak ona Hz. Mûsâ'yı emzirmesi ve nehre bırakması ilhâm edilmiş olup, bu peygamberlerin tebliğleri kapsamında olmayan yönlendirici mahiyette bir ilhâmdır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre buradaki vahiy, kalbe atılan vahiy ilhâmıdır. Bu konuda başka bir ihtimal de Hz. Meryem ve Hz. İbrâhim'in karısında olduğu gibi meleğin bizzat gelip bu haberleri ona sözlü bir diyalogla bildirmek suretiyle vahyin gelmiş olmasıdır. Bu durum üç kadının da peygamber olmasını gerektirmeyip söz konusu peygamberlerin mucizesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>49</sup> Bu konuda Ebû Leys es-Semerkandî de Allah'ın Hz. Mûsâ'nın annesine vahyetmesinin onun gönlüne ilhâm etmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Bir farkla ki Semerkandî, bunun Hz. Mûsâ'nın annesine rüyasında ilhâm edilip talim kılındığını belirtmektedir. Benzer şekilde Hz. İbrâhim'e rüyasında oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi ilhâm edilip bildirilmiştir.<sup>50</sup>

Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ'nın annesinden yola çıkarak ilhâma yüklediği ikinci bir anlam da, haber yoluyla bilinen bir şeyin müşahede yoluyla bilinmesi gibi şüpheye

<sup>45</sup> Ebu Hanife, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 41.

<sup>46</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 1:84.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15: 276.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 313.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 11-12.

<sup>50</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 509.

mahal bırakmaksızın kesin bir şekilde bilinmesini sağlamaktır.<sup>51</sup> Bu konuda ilhâm ile ilgili bir başka anlam da Hz. Mûsâ'nın annesinin kalbinden perde ve engellerin kaldırılmasıyla her şeyin ona ayan beyan olmasıdır.<sup>52</sup> Buna göre ilhâm kişiyi iyiliğe yönlendirmek anlamında sübjektif bir bilgi ifade etmekle birlikte, kişinin bu yöndeki kanaatini besleyen ve destekleyen bir etkiye de sahiptir. Nitekim *Kitâbü't-Tevhîd*'te ilhâmın bu yönüne değinen Mâtürîdî, inkârcıların şerrinden kurtulmanın Allah'ın lutfettiği bir ilhâm olduğunu belirtir.<sup>53</sup> Aynı şey şeytanın vesvesesi için aksi yönde olmak üzere de geçerlidir. Buna göre ilhâm kendi başına bağlayıcı bilgi olmaktan daha çok, akıl ve kalpte zan halindeki bilgilerin, sahibi için kesin derecesine ulaşmasında etkili bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Bu konuda bir başka örnek de Ashâb-ı Kehf'tir.<sup>54</sup> Nitekim Kehf sûresi 14. ayette geçen *وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ* ifadesi, onlara sabrı ilhâm ettik ve kalplerini sabit tuttuk anlamında tevil edilmiştir.<sup>55</sup> Buna göre Ashâb-ı kehf'in kalplerine ilhâm edilmek suretiyle kavimlerinden ayrılarak mağaraya sığındıkları ifade edilmiştir.<sup>56</sup> Burada Ashâb-ı kehf'in kendilerine gönderilen ilhâm doğrultusunda hareket etmiş olmaları ilhâmın sübjektif ama bağlayıcı olmayan bir bilgi veya muharrik unsur olarak kişilerdeki kararlılığı ifadeden bir kavram olduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde Zülkarneyn de ilhâm için verilen örnekler arasındadır. Semerkandî Kehf sûresi 86. ayette geçen "*Zülkarneyn'e dedik*" ifadesinin tefsirinde İbn Abbas'ın Allah'ın bu şekilde Zülkarneyn'e ilhâm ettiği görüşünde olduğunu belirtmektedir.<sup>57</sup> Mâtürîdîlere göre Zülkarneyn peygamber olmayıp, Allah'ın salih bir kulu olduğu için, Allah'ın bu salih kulla iletişime geçmesi ilhâm olarak nitelendirilmiştir. Çünkü Hz. Meryem ve Hz. Mûsâ'nın annesiyle de peygamber olmadıkları halde iletişime geçilmiş ve bu iletişim vahiy kelimesi ile ifade edilmiş ancak bu vahiy ilhâm olarak tefsir edilmiştir. Mâtürîdî, Mâide sûresi 111. ayette geçen "*Havarilere vahyettiğimizde*" ifadesini de, Allah'ın Havarilere ilhâm konumunda vahyettiği (vahiy ilhâmı) şeklinde yorumlar. Ona göre bu ve benzeri ayetlerde geçen vahiy kavramı, peygamberlere gönderilen vahiy olmayıp insanların içine atılan (kazf) ilhâm anlamına gelir. Kalbe böyle bir bilgi atılmasında (kazf), herhangi bir gayret ve kesb söz konusu olmayıp, bu insanın kalbinde meydana gelen aniden bir hatırlamadır (ihtâr).<sup>58</sup>

Kur'an'ın ilgili ayetleri doğrultusunda verilen bu örnekler geçmiş ümmetlere dair olmakla birlikte, ilhâmın Hz. Muhammed'in ümmeti içinde varlığını ortaya koyan örneklere de yer verilir. Örneğin Mâtürîdî somut birer örnek olması açısından Allah'ın Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'a da lütfuyla ilhâm ettiğinden

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 18.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 195; Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 340-341.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 47.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9:19.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 22; Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 293.

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 24.

<sup>57</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 311.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 371-372.



bahsetmektedir.<sup>59</sup> Semerkandî de sahabeyle ilgili olarak “Onları *takvâ sözüne* bağlı kıldı.” (el-Fetih, 48/26) mealindeki ayeti “onlara kelime-i tevhidi ilhâm etti” olarak tefsir etmiştir.<sup>60</sup> Bu durumda Mâtürîdî’ye göre Allah, nehyettiklerini sonlandırmak ve emrettiklerini de yüklenerek nefsini perişan etmek için kendi emir ve nehyini yüceltmesini kuluna ilhâm eder.<sup>61</sup> Bazen de öğrenme zahmetine katlanmadan kişiye bir şeyin bilgisi ilhâm edilebilir.<sup>62</sup> Ancak bunun dışarıdan bir unsurla iletişime ve öğrenmeye bağlı bir bilgi olmayıp, kişilerin zihin ve kalplerinde dış ve iç uyaranların etkisiyle aniden gerçekleşen bir bilgilenme şekli olduğunun altını çizmekte fayda vardır.

Şu halde Peygamberlerin dışındaki insanlar için ilhâm kelimesi geniş bir anlam yelpazesine sahip olup; genelde bu bilginin sübjektif yönü ön plana çıkmaktadır. Böyle bir bilgi şekli sübjektif olduğu için hiçbir şekilde bağlayıcı değildir. Nefs ve şeytandan gelen şekli bir kenara bırakılacak olursa, insanları iyiliğe teşvik etme, doğru tercihe yönlendirme, habere dayalı bilginin duyularla algılanmış gibi kesinleştirilmesi anlamlarına gelmekte olup; haber, akıl ve duyulardan bağımsız bir şekilde müstakil bir bilgi kaynağı değildir. Bu anlamda ilhâm herkes için geçerli olmayıp, tasavvufdaki gibi bir takım riyazât ve talimler sonucu elde edilen bir haldir. Meseleye bu şekilde bakmak ilhâm ile ilgili olarak tasavvufun bakış açısını da yansıtmaktadır. Ancak konuyla ilgili olarak Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfîlerin görüşlerinin de vahye alternatif olacak şekilde değerlendirilmemesi, Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla tasavvufu karşı karşıya getirmemiştir. Dolayısıyla ilhâm kavramı her ne kadar Kur’ân’ın söz konusu ayetleri ışığında yorumlansa da, bunda az da olsa tasavvufun üslubunu görmek mümkündür.<sup>63</sup>

#### 4. Mâtürîdî’nin İlhâma Karşı Genel Tavrı ve İlhâmın Hüccet Değeri

Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde genel olarak Mâtürîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd* isimli eserine bakıldığında ilhâma karşı olumsuz bir tavrın olduğu görülür. Onun ilhâm konusundaki şu sözleri bu bağlamda önemlidir: “Bazıları meşruiyeti zihinde sübut bulan şeyle kişinin amel etmesi gerekir.” derken bazıları da şöyle demiştir: “İnsan bilginin kaynağını kavramaktan acizdir, o sadece kendisine ilhâm olunan şeyle amel etmelidir, çünkü bu, evrenin yönetimine sahip bulunan Allah’tan gelmektedir.”<sup>64</sup> Burada dikkat edilirse Mâtürîdî mutlak anlamda dini bilgi kanallarından ve vahiyden bağımsız olarak, tek başına zihnin veya kalbin bilgi kaynağı olmasından bahsetmektedir. Yani bir tarafta vahiyden bağımsız tamamen akılcı bir anlayış, diğer tarafta ise yine vahyin kontrolü dışında sezgici bir anlayış. Mâtürîdî’nin bu sözleri öncelikle, vahyi ortalarında konumlandığı iki zıt kutbun

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 15: 73.

<sup>60</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 3:258.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 15: 76, *Kitâbu’t-tevhîd*, 557-558.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 86.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 144.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 45.

eleştirisidir. Nitekim Mâtürîdî sözlerine şöyle devam etmektedir: “Bu iki husus bilgi vasıtası olmaktan uzaktır. Çünkü dinler arasında tezat ve tenakuz noktalarının mevcudiyeti açıktır.”<sup>65</sup> Buna göre bu iki hususun (akıl ve kalp) dinler arasında tek başına ölçü ve kriter olması, bu ikisinin verilerine göre dinleri karşılaştırmak ayrılık ve zıtlaşmayı ortadan kaldıramaz. Özellikle İslam’ın dışında dinler arası platformda vahiy yok sayılarak ya da etkisizleştirilerek vahyin yerine koyulan bir ilhâm reddedilmektedir. Dolayısıyla burada *Kitâbu’t-Tevhîd*’in bütünlüğüne de bakıldığında ilhâm konusunda hedef kitle sufiler ve tasavvuf olmadığı gibi, buradaki ilhâmdan kastedilen de tasavvufi anlamda ve vahyin kontrolünde bir ilhâm değildir.

Bizim bu kanaatimizi destekleyen önemli dayanak noktalarından birisi de birbirine yakın dönemlerde yaşamış olan Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminin önemli mütekellimlerinden olan Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ömer en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) tasavvufi fırkalarla ilgili yapmış oldukları tasniftir. Zira bu mütekellimler birbirine çok yakın ifadelerle tasavvuf ve sûfileri on iki fırkaya ayırmış, bunlardan on birinin sapkın fırkalar olduğunu, sadece birisinin Ehl-i sünnet içerisinde değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir. Bununla beraber Ehl-i sünnet üzere olan sûfilerin diğerlerinden sayıca daha fazla olduğunun da altını çizmişlerdir. Bu bağlamda sapkın fırkalardan birisi konumuz açısından dikkat çekmektedir. Zira söz konusu fırkanın adı “İlhâmiyyûn” olup, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının eleştirdiği anlamda bir ilhâm anlayışını kendi öğretilerinin ana unsuru haline getirmişlerdir. Daha da önemlisi bu fırkalardan kastın Şia’nın aşırı kollarından olan Bâtıniyye ve İsmâiliyye ile de aynı olan Karmatîler olmasıdır. Buna karşın söz konusu mütekellimler Ehl-i sünnet tasavvuf anlayışı ve sûfîlerinden de övgüyle bahsetmektedirler.<sup>66</sup>

Öte yandan Mâtürîdî’den bir buçuk asır sonra vefat eden Ebû Şekûr es-Sâlimî’ye (ö. 460/1068’den sonra) göre İlhâmiyye; Vehmiyye ve Fikriyye ile birlikte vahyin gerçekleşmesini inkâr eden fırkalardandır. Zira İlhâmiyye’ye göre Allah vahdaniyyet ve ispat bakımından zatını bilmeyi ve nimetlerine şükretmeyi bize ilhâm eder. Onların bu iddialarına karşılık Ebû Şekûr, tefekkür ve ilhâmın ya vasıtasız bir şekilde Allah’tan ya melek aracılığıyla ya da kendiliğinden olduğunu öne sürer.<sup>67</sup> Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâm konusunda hedef aldığı fırkalardan birisini oluşturan İlhâmiyye 6. asır Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarından Ebû’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhâmîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkindî’nin (ö. 552/1157 [?]) de eserlerinde yer verdiği fırkalardandır. Üsmendî’nin kaydettiğine göre İlhâmiyye dinlerin ve fırkaların hangisinin doğru olduğunu tespit etmenin ilhâmı mümkün olduğunu iddia etmektedir.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 45.

<sup>66</sup> Bk. Ebû’l-Yûsuf el-Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü lî’t-Türâs, 2003), 261; Ömer en-Nesefî, “Kitâb fî mezâhibi’l-mutasavvîfa”, *et-Taarruf*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 263-266.

<sup>67</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyânî’t-tevhîd* (Dehli: el-Matbau’l-Farukî, 1309), 68.

<sup>68</sup> Ebû’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhâmîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkindî, *Lübâbü’l-kelem*, thk. M. Sait Özervarlı, 2. Baskı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 50.

Mâtürîdî ise Bakara sûresi 97. ayetin tefsirinde ilhâmıla ilgili olarak Bâtınîlerin görüşünü reddeder. Zira Bâtınîler ayette geçen “Allah’ın izniyle onu senin kalbine indirdi.” ifadesine dayanarak Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e lafızlarıyla inmediğini bilakis Hz. Peygamber’in kalbine gelen bir ilhâmdan ibaret olduğunu iddia ederler. Mâtürîdî başka bir yerde de Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e hayal gibi vasıfsız bir şekilde geldiğini iddia ettiklerini belirtmektedir. Bâtıniyye’ye göre daha sonra, Hz. Peygamber bu ilhâmı şekillendirip lafızlara dökmüş ve Arapça olarak ifade etmiştir.<sup>69</sup> Dolayısıyla *Te’vilât*’ın geneline bakıldığında Bâtıniyye ve Karamita’nın Hz. Peygamber’e vahyin Arapça, müellef ve manzum bir şekilde indirilmeyip bir hayal gibi soyut bir şekilde geldiğini iddia ettiklerini görmek mümkündür. Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e geliş şeklini bazen hayal gibi soyut bir şekilde, bazen de ilhâm şeklinde geldiğini iddia eden Bâtıniyye ve Karamita’ya göre daha sonra Hz. Peygamber bunu kalbinde şekillendirip kendi lisanına göre telif etmiştir.<sup>70</sup>

Burada söz konusu akımların asıl amacının Hz. Peygamber’in hiçbir şekilde vahiy ve benzeri bir iletişim şekline sahip olmadığını ispatlamak olduğu görülmektedir. Çünkü iddialarındaki gaye Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in kendi akıl ve zihninin ürünü olduğu yönündedir. Ancak onlar bunu daha ilmi bir şekilde ilhâm kavramıyla ifade etmeye çalışmışlardır. Zaten ilhâmda da aslında dışarıdan bir bilgi gelmesinden daha çok, uyarıcı etkenlerle birlikte zihin ve kalpte aniden bir bilgi oluşumu söz konusudur. Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında ilhâm kavramının bambaşka anlamlar ve amaçlarla tasavvufun önce Şii-Bâtınî düşünce tarafından kullanıldığını görmek mümkündür. Pezdevî ve Ömer en-Nesefî tarafından İlhamiyye diye adlandırılarak sapık mistik akımlar arasında sayılmalarının nedeni de budur. Nitekim bu akımların ilhâmın içeriğiyle ilgili olarak kast ettikleri şey de akıl, duyu ve haberden bağımsız bir bilgi olması yönündedir.

Bu bağlamda Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâm konusunda hedef aldıkları bir başka kesim de İbâhiyeci anlayışlardır. Nitekim Hanefî usulcülerinden Debûsî (ö. 430/1039) kendi zamanında Hubbiyye isminde bir fırkanın ilhâmı hüccet olarak kabul ettiğinden ve bu konuda çeşitli ayet ve hadisleri bu görüşleri için delil olarak kullandığından bahseder.<sup>71</sup> Söz konusu fırka bazı kaynaklarda Müşebbihe’nin bir kısmında da Cebriyye’nin bir kolu olarak gösterilerek, kullukta belli bir mertebeye ulaşıldığında ibadetlerin sâkıt olacağını, haram ve helâl kavramlarının ortadan kalkacağını iddia eden İbâhî mutasavvıfların görüşlerine paralel düşünceler ortaya koymaktadır.<sup>72</sup>

Şu halde başta Mâtürîdî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun ilhâm konusunda eleştirdiği kesimlerin, tasavvuf ve sûflerden daha çok Şii-Bâtınî fırkalar ve bir takım İbâhiyeci ve aykırı akımlar olduğu söylenebilir. Aslında bu konuda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla sûflerin yapmaya çalıştığı şey ortakır.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 185; 10: 337.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 13: 97; 16: 297; 2: 78; 8: 196.

<sup>71</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 392-393.

<sup>72</sup> Mustafa Öz, “Hubbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 18: 266.

Bu da bölgede geniş bir taban bulan Şî-Bâtınî fırkaların etkinliğini kırmaktır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin sadece *Kitâbu't-Tevhîd*'ine bakarak Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun ilhâm konusundaki görüşünü ortaya koymak mümkün değildir. Belki görüşlerini cedel metodundan uzak bir şekilde daha geniş bir platformda sunduğu *Te'vîlât*'a bakmak, tasavvufun ve sufilerin bu konuda referans edindiği ayetleri incelemek, bu konuda daha fikir verici olabilir. Buna göre modern zamanlarda özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'deki ilhâm ile ilgili sözlerden dolayı tasavvufla arasına mesafe konulan Mâtürîdî ve Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun, aslında söz konusu görüşlerindeki hedef kitlenin sûfiler olmayıp, bölgede geniş bir tabana sahip olan Şî-Bâtınî fırkalar ile ibahiyeci ve aykırı akımlar olduğu ortaya çıkmış durumdadır.

Kaldı ki sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet tasavvufunun teşekkülünden itibaren önde gelen Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemekle birlikte ilhâm konusuna tasavvufun lehine olmak üzere daha ılımlı yaklaşıtlarını görmek mümkündür. Nitekim zâhid nitelemesine de sahip olan Ebû İshâk es-Saffâr'a (ö. 534/1139) göre Hz. Âdem'e daha önce bilmediği şeylerin isimlerini öğretmesinde olduğu gibi, Allah'ın insanların kalbinde bazı bilgileri ihdas etmek suretiyle nazari bilginin zaruri bir şekilde Allah'tan ilhâm olarak gelmesi mümkündür. Ancak bunu vahiyde olduğu gibi doğrudan bir bilgi akışı olarak değerlendirmemek gerekir. Zira Saffâr'ın ilhâm ile ilgili verdiği somut örnekler olan bazı insanların kalplerinde şiir vezinlerinin ve bestelerinin belirmesi yine hayvanların faydalarına olan davranışları içgüdüsel olarak yapmaları bu konuyu sınırlandırmaktadır.<sup>73</sup> Bu tavrın aynısını daha önce de ifade edildiği gibi Alâeddîn es-Semerkandî'de de görmek mümkündür. Dolayısıyla erken dönem için kapalı olduğu düşünülen ilhâm konusunun sonraki dönemlerde daha açık ve ılımlı bir tavır içinde işlendiği görülmektedir.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşıldığına göre Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde sorun ilhâmın varlığından daha çok vahiy, akıl ve duyulardan elde edilen bilgiler gibi delil olup olmadığıdır. Zira ilhâmın bireysel tecrübe olarak varlığı hususu, Kur'an'ın ilgili ayetleri ışığında Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. İlhâmın bilgi değeri ve bağlayıcılığı hususuna gelince, meseleye peygambere gelen vahiy kavramından başlayarak açıklık getirmekte fayda vardır. Alâeddîn es-Semerkandî'ye göre vahiy iki kısma ayrılmış olup; birincisi açık vahiy, ikincisi ise gizli vahiydir. Açık vahiy, meleğin lisanı ile gelen vahiydir. Gizli vahiy ise, ilhâm yoluyla, zaruri olarak ya da ictihad yoluyla gelir.<sup>74</sup> Hz. Peygamber'in kavli sünnetleri, kendisine Cebrail veya başka bir melek tarafından haber verildiği gibi, rüyada görmek ve ilhâm yoluyla bildirildiği de olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in "gayrı metlûv vahiy" olan sünnetleri kendisine ilhâm yoluyla da bildirilmiştir. Her ne olursa olsun masum olması hasebiyle bu şekildeki emir ve nehiyleri de müslümanlar açısından bağlayıcıdır.<sup>75</sup> Semerkandî'ye göre nübüvveti mucize ile desteklenmiş peygamberin kalbine gelen

<sup>73</sup> Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-ebbâsî's-Şarkıyye, 1432/2011), 1: 36, 109.

<sup>74</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 687.

<sup>75</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 608-609; Serahsî, *Usulü's-serahsî*, 90-91.

ilhâm kendisi ve ümmeti için bağlayıcıdır. Eğer gelen ilhâm vucûbiyet gerektiren bir konuda ise onunla amel etmek vacip olduğu gibi başkalarını da ona uymaya davet etmesi gerekir. Peygamberlerin dışında müslümanlara gelen ilhâm ise, eğer şer'î işler ve ahkâm konusunda ise kişinin sadece kendisinin uyması gerekir ki, bu konuda başkasını da uymaya davet etmemelidir. Eğer ilhâm yaratıcının bir olması ve âlemin hadis olması gibi akılla da anlaşılabilir bir konuda ise, kelâmcıların çoğunluğuna göre ona göre amel etmek caizdir.<sup>76</sup>

Sûfîlerin konuyla ilgili görüşlerini de değerlendiren Semerkandî onlardan bazılarının ilhâmı, nazar ve istidlale denk olarak şer'î hükümler için hüccet kabul ettiklerini kaydetmektedir.<sup>77</sup> Semerkandî sûfîlerden bazılarının da, ilhâmın şer'î hükümlerde nazar ve istidlale karşı hüccet olduğunu öne sürdüklerini ve bu iddialarına Kur'an, sünnet ve icmâdan deliller getirdiklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda sûfîlerin Kur'an'dan delil olarak getirdikleri ayetler, aklın yanında kalbin önemini vurgulayan ayetlerdir.<sup>78</sup>

Semerkandî'ye göre kalbin şehadeti bazen Allah'tan gelen ilhâmla olabileceği gibi bazen de nefis ve şeytandan olabilir. Allah'tan gelen ilhâm hüccettir, ancak nefis ve şeytandan gelen hüccet değildir. Bununla beraber ilhâm bu şekilde hüccet olmaz çünkü ilhâmın Allah tarafından mı yoksa nefis ve şeytan tarafından mı olduğu ancak nazar ve istidlâl ile ayırt edilebilir. Bir kişi, "Bana ilhâm edildi benim söylediğim gerçek ve doğrudur." dediğinde, hasmı da "Bana da senin söylediğinin yanlış ve bâtil olduğu ilhâm edildi." diyebilir. Bu durumda hangisinin ilhâm ehli olduğunu temyiz etmek ancak nazar ve istidlalle mümkündür.<sup>79</sup> Pezdevî de Allah'ın bir şeyin helal olduğunu kendisine ilhâm ettiğini ve kalbinde böyle bir bilgi hâsıl olduğunu iddia eden kişinin söylediği şeyin yalan olduğunu belirtmektedir. Çünkü onun doğruluğunu gösteren bir delil yoktur. Buna karşılık bir başkası da aynı şeyin haram olduğunu Allah'ın kendisine ilhâm ettiğini söyleyebilir. O takdirde, bu iki kişinin sözlerinden birini tercih için delil bulunmadığından ikisi arasında anlaşmazlık meydana gelir ki bu da söylenenlerin

<sup>76</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 1021-1026.

<sup>77</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 1019-1021.

<sup>78</sup> Semerkandî onların bu konuda delil getirdiği ayetleri ve yorumlarını şu şekilde nakleder:  
1- "Allah'ın, göğsünü İslâm'a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir?" (Zümer, 39/22.) Bu ayette bildirildiğine göre Allah kimin kalbini kulun herhangi bir etki ve katkısı olmaksızın gönlünü İslâm'a açarsa o kişi Rabbinden bir nur üzeredir. Bu nur da kulun bir katkısı olmaksızın sadece ilhâmla gönlün İslâm'a açılmasını sağlamaktadır.  
2- "Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?" (En'âm, 6/122.) Buna göre Allah'ın insanın kalbini imanla diriltmesi ve hidâyetle aydınlatması yalnızca Allah'tan gelen bir ilhâmla olur. Burada Matürîdî'nin hidâyet ilhâmını hatırlayabiliriz. Yani ilhâmı hüccet olarak kabul edenlerin bu iddialarına delil getirdikleri ayetin açıklamasıyla Matürîdî'nin diğer ayetlerdeki görüşleri benzer olmakla birlikte çıkardıkları sonuç birbirinden farklıdır.  
İlhâmı hüccet olarak kabul etmeyen Ehl-i hakk'ın delilleri ise, "O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!" (Haşr, 59/2.) gibi ayetlerde nazar ve ibret alma emredilirken kalbe yönelmesinin emredilmemesidir.

<sup>79</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 687.

tamamını anlamsız hale getirir.<sup>80</sup>Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar, peygamberlerin dışındaki insanlara gelen ilhâmın varlığını kabul etmekle birlikte benzer gerekçelerle onu objektif bir bilgi kaynağı olarak görmezler.<sup>81</sup>

Mesele yalnızca Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar nezdinde bu şekilde olmayıp Hanefî usûl âlimleri de benzer kanaattedirler. Nitekim Debûsî'ye göre ilhâm şeriata muahlifse bu küfrü gerektirirken, şeriata muvafık olduğunun tespiti de ancak şer'î usuller ve istidlalle mümkündür. Zira ilhâmın Allah, melek, şeytan ve nefisten geldiğinin tespiti de usûluddîn çerçevesinde nazar ve istidlalle gerçekleşebilir. İlhâmın sübutu kabul edildiğinde bile bunun insanların kendisine tabi olması gereken bir bilgi olduğunun tespiti de yine bir ayet ya da nazar ve istidlalle mümkün olur. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının yanında Hanefî usulcülere göre de ilhâmın bağlayıcılığı benzer gerekçelerle kabul edilmemektedir.<sup>82</sup>

Tasavvuf cephesinde ise ilhâmın hüccet değeri hususunda Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfiler de Mâtürîdî gibi düşünmektedir. Zira onlara göre doğru ve yanlış konusunda, ilhâm delil değildir. Çünkü birisi dini bir konuda kendisine ilhâm edildiğini iddia ederken, bir başkası da bunun tam zıttının kendisine ilhâm edildiğini iddia edebilir. Bu iddialardan hangisinin doğru olduğunu tespit etmek başka bir ayırt edici delili gerektirir ki; bu halde iddia konusu olan şey bu mümeyyiz delille bilinir. Böyle bir durumda ilhâmın hükmü geçersiz olur. Bu bağlamda Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) de Pezdevî ve Ömer en-Nesefî'de olduğu gibi dalalet üzere olduklarını kaydettiği "İlhâmiyyûn" adlı bir taifeden bahseder ki; bunların söyledikleri akıl sahiplerinin fikirlerine muhaliftir.<sup>83</sup> Hücvîrî'nin burada ilhâma karşı akli ve akıl sahiplerini öne çıkarması bunun yanında Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarla benzer şekilde Şiî-Bâtınî anlayış ile aykırı akımları hedef alması, Hanefî-Mâtürîdî fikriyata da uygun bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zira Hücvîrî'nin bahsettiği bu fırka, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarından Pezdevî ve Ömer en-Nesefî'nin de değindiği ve Karmatîlerden olduğunu ifade ettikleri bir fırkadır. Burada ilhâmın hükmüyle ilgili olarak Hücvîrî'nin sözlerini birebir aktarmakta fayda vardır: "Marifet şeriattır, nübüvuttur, hidâyettir, ilhâm değildir. Marifet konusundaki ilhâmın hükmü her bakımdan batıldır."<sup>84</sup> Dolayısıyla burada Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile sünnî sûfilerin ilhâma karşı aynı tavır içinde ve aynı fırkalara karşı durduklarını görmek mümkündür. Bu durumda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun ilhâm konusunda eleştirel tavrı, tasavvuf ve sûfilere yönelik olmayıp; bilakis bu konuda Şiî-Bâtınî unsurları eleştirirken birlikte hareket etmektedirler.

<sup>80</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 20.

<sup>81</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, 1993), 1: 34-35; Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 36-37.

<sup>82</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 395-396.

<sup>83</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982), 403.

<sup>84</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 403.

Sonuç olarak kalbe atılan şey; peygamberler için vahiy, diğer insanlar için meleklere gelince ilhâm, şeytandan gelince vesvese olarak isimlendirilmiştir. Her ne kadar ilhâmın varlığı, hakikati ve bunun kullardaki tesiri kabul edilse de bundan bilgi olarak bahsedilmez. Zira ilhâm sistematik, delile ve hüccete dayanan, değişmez ve sağlam bir bilgi olmayıp; kalpte oluşan, iyiliğe veya kötülüğe meyli sağlayan geçici bir tesirdir. Burada Mâtürîdî, Allah ile insan arasında peygamber aracılığı bulunmadan da ilhâm veya başka bir şekilde isimlendirilebilecek bir iletişimin varlığını mümkün gördüğünü ifade etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî bir gerçeklik olarak ilhâmı kabul etmektedir. Ancak buradan hareketle Mâtürîdî'nin ilhâma bir bilgi kaynağı olarak da değer verdiği sonucuna varılamaz. Çünkü o, burada ilhâmın epistemolojik değerini tartışmayı amaçlamamıştır. Aksine o, ilhâmın herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olamayacağı yönünde açıklamalar yapmıştır.<sup>85</sup> Yani Mâtürîdî'ye göre, ilhâmın varlığı kabul edilir ancak bu, delile, hüccete ve burhana dayalı genel-geçer bir bilgi olmayıp sübjektif bir halin tezahüründen ibarettir.

## 5. Şîi-Bâtîni Fırkalar ve Tasavvuf Açısından İlham Kavramı

İlhâm kavramını Şîi-Bâtîni fırkalar ve tasavvuf açısından değerlendirmeden önce şu meselenin altını çizmekte fayda vardır. Hanefî-Mâtürîdîlik erken dönemde çoğunlukla Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde etki alanına sahip olmuş bir kelâm sistemi olarak, bir yandan Mu'tezile akılcılığı ile mücadele ederken diğer yandan da bölgede kendisine geniş bir taban bulan Şîi-Bâtîni fırkalarının da içinde bulunduğu aykırı ve sapkın mistik telakkilerle mücadele etmek durumunda kalmıştır. Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi Mu'tezile ile kendi yöntemi olan akılcı bir üslupla mücadele ederken salt kelâmî bir yöntem belirlemekle birlikte, bu üslup ve yöntem bakımından İslam öncesi bakiyelerden beslenen aykırı ve sapkın mistik telakkilere karşı tek başına yeterli olmamıştır. Bu konuda özellikle Şîi-Bâtîni mistizmine karşı Mu'tezile akılcılığında olduğu gibi tasavvufi bir üslup ve yöntem kullanmak zaruri hale gelmiş olmalıdır. Bu durumda söz konusu aykırı ve sapkın fırkalara karşı Ehl-i sünnet anlayışına göre revize edilmiş bir tasavvuf anlayışına ılımlı bakılmış ya da en azından bu, Şîi-Bâtîni mistizmine karşı yapılan eleştiri kapsamına alınmamıştır. Dolayısıyla başta Mâtürîdî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde ilhâm konusunda olduğu gibi mistik içerikli birtakım eleştirilerin hedefinin peşinen tasavvuf ve sūfîler olduğu kanaatine varmak yanlış olur. Zira erken dönemde gerek Mâtürîdî gerekse Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları tarafından Ehl-i sünnet tasavvufu ve sūfîlerine yönelik bir eleştiri görülmemektedir. Buna karşın erken dönem Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının eserlerinden edinilen izlenimler ve onların sūfî ve zâhid nitelemesine sahip kişilerle olan irtibatları aksi yönde bir kanaati de beslemektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin erken dönemin en çok eleştirilen sūfîlerinden olan Hallâc-ı Mansûr'un halifesi Fâris b. İsa el-Bağdâdî (ö. 340/951) ile yakın dostluğu bu kanaati desteklemektedir.<sup>86</sup> Aynı şekilde bölgenin üzerinde konsensüsün sağlandığı itikada dair risalesi olan "*es-Sevâdü'l-a'zam*"ın

<sup>85</sup> Bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 101.

<sup>86</sup> Abdurrahman el-Câmî, *Nefahatü'l-üns*, Trc. Lamiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 298.

müellifi Hakîm es-Semerkindî'nin hocalarının Abdullah b. Sehl ez-Zâhid<sup>87</sup> ve tasavvufu kendisinden aldığı ünlü Melâmî şeyhi Ebu Bekir el-Verrâk<sup>88</sup> (ö. 280/893) olması bu konuda bir başka göstergedir. Bu bağlamda hikmetli ve özlü sözlerinin çokluğundan “Hakîm” olarak isimlendirilen<sup>89</sup> ve tasavvufi saygınlığa sahip Semerkandî'ye devrin resmi akaid kitabını yazma görevinin verilmesinin amacı kelâmî olmaktan daha çok mistik-sûfî bir karaktere sahiptir. Zira Rudolph'a göre böyle bir eserin yazılma zarureti ortaya çıkaran sebepler, kelâmî olmaktan ziyade; Bâtınîlik, Râfizîlik, İbâhiye gibi İslam öncesinin bakiyelerini üzerinde taşıyan mistik içerikli akımlarla mücadele amaçlıdır.<sup>90</sup>

Öte yandan Mâverâünnehir'deki İsmâîlîler'i mezhebi bir tehdit olarak görerek ilmi düzlemde onlara karşı ciddi bir eleştiri yönelten ilk Hanefî âlim İmam Mâtürîdî'dir. Onun, II. Nasr b. Ahmet'in İsmailî saflarına geçtiği dönemde hayatta ve Mâverâünnehir'de olması, tehlikeyi çok daha canlı bir şekilde idrak etmesi sonucunu doğurmuştur. O, İsmâîlîler'e reddiye olarak yazdığı *er-Redd 'alâ'l-Karâmita* adlı iki ayrı eserinden birincisinde onların usulünü, ikincisinde fûrûunu eleştirmiştir. Günümüze ulaşmamış olan bu iki eser, İsmailîler'e yönelik olarak yapılan Hanefî-Mâtürîdî eleştirilerin ana malzemesini oluşturmuştur.<sup>91</sup>

Şîî düşüncede havassü'l-havas olarak sunulan imamların Allah Teâlâ'dan doğrudan aldığı bilgiler hads, ilhâm ve hatif olarak isimlendirilir. Ahbârî gelenekte imamlara ait pek çok ilhâm örneğine yer verilmektedir. Bu tür rivayetlerin Süleym b. Kays'tan itibaren başladığı bilinmekle birlikte, Kuleynî ve Sadûk'ta daha yoğun olduğu görülmektedir.<sup>92</sup> Bu bağlamda Şîî geleneğin ilhâm kavramını kendisine nispet ettiği ilk isim Hz. Ali'dir. Zira Süleym b. Kays'ın kaydettiğine göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'i yıkayacağı zaman onun gömleğini çıkarmak istediğinde hatiften gömleği çıkarmaması yönünde bir ses işittiğinden bahsedilir.<sup>93</sup> Bir başka rivayette de Hz. Ali nehrin kenarında iken gömleğini çıkarır, ancak gömleği suya düşer ve dalgalar gelip gömleğini götürür. Hz. Ali gömleğini bulamayınca üzülür. Bunun üzerine hâtiften bir ses “Ey Ebu'l-Hasen! Sağına bak ve gördüğünü al.” der. Hz. Ali bir de bakar ki sağında bir mendil ve gömlek var. O gömleği alır ve giyerken yere bir mektup düşer. Mektubun içinde “Azîz ve Hakîm olan Allah'tan Ali b. Ebî

<sup>87</sup> İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyyefi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Hicrî't-tıbaa ve'n-neşr, 1993), 1: 372; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiratü Meârifî Osmâniyye, 1977), 4: 208.

<sup>88</sup> Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedruddin Ebu Firas (Kahire: Daru'l-kütübî'l-İslamiye, 1324), 44; Câmî, *Nefahatü'l-üns*, 261.

<sup>89</sup> Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 44; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4: 208.

<sup>90</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, Trc. Özcan Taşçı, 2. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 171, 182.

<sup>91</sup> Ali Avcu, “Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış”, *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017) 2: 48.

<sup>92</sup> Fehmi Soğukoğlu, *Sûfi ve Şîilerde Bilgi Anlayışı* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017), 170.

<sup>93</sup> Ebû Sâdk Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kays*, thk. Muhammed Bâkr el-Ensârî (Kum: y.y., 2006), 571.



Tâlib'e hediye...'' yazmaktadır.<sup>94</sup> Buna benzer şekilde muhaddes nitelemesinin Hz. Fatıma için de kullanıldığı görülmektedir. Buna göre o da Hz. Meryem, Hz. Mûsâ'nın annesi ve Hz. İbrâhim'in hanımı Sâre gibi nebi olmamakla birlikte meleği görerek muhaddeslerden olmuş ve kendisine ilhâm gelmiştir.<sup>95</sup> Bu durumda Şîi düşüncede Allah ile imamlar arasında vahye benzer bir şekilde özel bir iletişim şekli olan ilhâm konusundaki tavır, Hz. Ali'den başlatılarak imamlarla devam ettirilmek suretiyle genel bir öğreti haline gelmiştir.

Öte yandan ilk defa Şîa'nın aşırı gruplarına mensup Mugîre b. Saîd el-İclî'nin "ism-i a'zam" sayesinde ilâhî bilgilerin kalbe akacağını iddia etmesinden sonra Ca'fer es-Sâdik'a (ö. 148/765) nispet edilen çeşitli rivayetlerin de etkisiyle ilhâm, bazı Şîi fırkaların kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür.<sup>96</sup> Bâtînî öğretiyile paralel olan İhvân-ı Safâ da<sup>97</sup> duyu, haber ve akıl yoluyla elde edilen bilgilerin yanında ilhâmı da bir bilgi vasıtası olarak görür. Onlara göre ilhâm yoluyla elde edilen bilgiler, kesb yoluyla ya da kişinin kendi ihtiyarıyla olmayıp, Allah'tan gelen bir mevhıbedir.<sup>98</sup> Benzer durumu İbn Sînâ'da da görmek mümkündür. Ona göre nefis faal akılla irtibat kurmak suretiyle düşünerek ve kıyasla elde edilemeyecek bilgilere ulaşabilir. Buna göre peygamberlere gönderilen vahyin dışında veli kullar da kendilerine gönderilen ilhâm sayesinde gaipten haber verebilir ve meleklerle konuşabilir.<sup>99</sup>

Şîi anlayışta Hakîm et-Tirmîzî'ye benzer bir şekilde<sup>100</sup> resûl ve nebi kavramlarından yola çıkılarak imamların muhaddes olduğundan bahsedilir. Bu görüşleri için "Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki" (el-Hac 22/52) mealindeki ayete çeşitli rivayetler ışığında "ne de bir muhaddes göndermedik ki" ifadesini de ekleyerek, dayanak bulmaya çalışırlar. Buna göre nebi rüyasında görür, sesi işitir ancak meleği göremez. Resûl sesi işitir, rüyasında görür ve meleği de görür, muhaddes ise yalnızca sesi işitir, ancak rüyasında görmediği gibi meleği de göremez.<sup>101</sup> Bununla beraber imam melekten gelen ilhâmın ilahi olduğunu kendisindeki bir sekine ile bilir.<sup>102</sup> Bu durumda resûl, nebi ve muhaddes olan imamlar arasında kendilerine gelen vahiy ya da ilhâma dayalı bilginin kaynağı bakımından hiçbir fark olmamakla birlikte, bu bilginin geliş şekilleri farklı olmaktadır. Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) de Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedilmesini

<sup>94</sup> Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed Şerif Râdî, *Hasâisü'l-eimme*, thk. Muhammed el-Hâdî el-Emînî (Meşhed: Mecmeu buhûsî'l-İslâmiyye, 1406), 57.

<sup>95</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *İlelî's-şerai'*, thk. Seyyid Muhammed Sâdik (Necef: el-Mektebetül Haydariyye, 1966), 182-183.

<sup>96</sup> Yavuz, "İlhâm", 22:98.

<sup>97</sup> Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 512.

<sup>98</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ* (Kum: Mektebetü'l-A'lâmü'l-İslâmî, 1405), 3: 303.

<sup>99</sup> Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, 3. Baskı (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992/1413), 3: 601.

<sup>100</sup> Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-velâye*, thk. Osman İsmail Yahya (Beirut: Matbaatü Kasüleykiyye, 1965), 346-350.

<sup>101</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Kâfi fi ilmi'd-dîn*, nşr. Ali Ekber Çıfârî, 5. Baskı (Tahran: Dârul Kütübül İslâmî, 1363), 1: 176-177.

<sup>102</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 1:326-327.

peygamberlere gönderilen vahiy olmadığını belirttikten sonra bunun rüyada bir ses işitilmesi olduğunu ifade eder. Ancak arıya vahyedilmesini ise ilhâm olarak nitelendirmiştir.<sup>103</sup> Ona göre Hz. Mûsâ'nın annesine resul, nebi ya da imam olmadığı halde vahyedildiğine göre imamlara da vahiy gönderilmesi aklen imkânsız değildir.<sup>104</sup> Görüldüğü gibi genel olarak Şîî düşüncenin bütün kollarında doğrudan ya da dolaylı olarak ilhâm kavramına rastlamak mümkündür. Konumuz açısından önemli olan şeyse, bu kavramla ilgili bakış açısının tasavvuf ve sûfilardan önce Şîî-Bâtınî düşünce tarafından öğretisi haline getirilmiş olmasıdır.

İlhâm konusu bu şekilde tasavvuftan önce Şîî-Bâtınî öğretide kabul edilen ve savunulan bir konu olduğundan, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının bu konuda daha çok Şia'nın aşırı kollarını hedef aldıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Bâtıniyye ve Karâmita'nın Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları tarafından en çok eleştirilen özellikleri nasların batınlarına getirdikleri tevillerle zahirlerini iptal etmek suretiyle ibahiyeci bir tutum içerisine girmiş olmalarıdır. Zira Karmatîler ve ilk İsmâîlîler nasların zâhirî ve bâtinî yönleri bulunduğunu, peygamberlerin zahiri manaları açıkladığını, asıl manalara ulaşabilmek için nasların vasîler yahut yetkili kimseler tarafından tevil edilmesinin gerektiğini öne sürerler. Onlara göre zâhir her nâtıkın devrine göre değişiklik arz ederken tevil yoluyla ulaşılan bâtinî mana değişmeyip bütün peygamberler devrinde aynı kalır. Karmatîler'in telif ettiği eserlerde teville ilgili çok sayıda örnek göze çarpmaktadır.<sup>105</sup> Dolayısıyla Bâtıniyye'nin temel düşüncesi, herhangi bir ilmî ölçüsü bulunmayan ve genellikle İslâm dininin belli başlı esaslarını iptal etmek vesilesi olarak kullanılan tevillere dayanır.<sup>106</sup> Buna göre nasların zâhirlerinden çıkarılan bütün dinî yükümlülükler, bu nasların imamlar veya hüccetleri (yardımcılar) vasıtasıyla bilinebilecek bâtinî manalarına vâkif olmayan halk için söz konusudur. Bâtınî manaları öğrenenlerden bütün dinî yükümlülükler kalkar. Bundan dolayı Bâtıniyye'ye girenlerin namaz kılması, oruç tutması, hacca gitmesi ve zekât vermesi gerekli değildir.<sup>107</sup>

Bu bağlamda Mâtürîdî tarafından Şîî-Bâtınî fırkalara yönelik ilk eleştiri peygamber ve ona gönderilen vahyin basitleştirilmesiyle ilgilidir. Zira ona göre Bâtıniyye, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e müellef ve manzum bir şekilde indirilmeyip bir hayal gibi soyut bir şekilde geldiğini, daha sonra Hz. Peygamber'in bunu kalbinde şekillendirip kendi lisanına göre telif ettiğini öne sürmektedir.<sup>108</sup> Başka bir ifadeyle Bâtıniyye'ye göre peygamberlerin içinde ruhani bir cevher olup, bununla ayetleri istedikleri gibi ve istedikleri şekilde getirebilirler. Onlarda bulunan bu ruhani cevher sayesinde ayetleri Allah'ın izni olmaksızın ve getirilme anında O'ndan bu

<sup>103</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Şeyh Müfid, *Tashîhü i'tikâdi'l-imamiyye*, thk. Hüseyin Dergâhi (Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413), 121.

<sup>104</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim Ensari (Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413), 68.

<sup>105</sup> Hizmetli, "Karmatîler", 24: 513.

<sup>106</sup> Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 192.

<sup>107</sup> İlhan, "Bâtıniyye", 5: 193.

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 297; 8: 196; 10: 337.

yönde bir istekte bulunmaksızın istedikleri şekilde getirme güçleri vardır.<sup>109</sup> Bu durumda Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in kendisi telif etmiş olup ona bir adamın hayal ve tevehhüm etmesi gibi vahyedilmiştir.<sup>110</sup> Her ne kadar buraya kadar vahiy kelimesi kullanılmış olsa da esasen Bâtıniyye, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e geliş şeklini ilhâm olarak nitelendirmektedir. Buna göre Kur'ân Hz. Peygamber'e okuduğumuz harflerle indirilmemiş, bilakis onun kalbine ilhâm edilmiş ve onun tarafından şekillendirilip yazıya geçirilmiştir.<sup>111</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî'nin penceresinden bakıldığında Bâtıniyye, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde olduğu gibi Yüce Allah tarafından gerek melek aracılığıyla gerekse doğrudan Hz. Peygamber'e lafızlarıyla indirilen ve objektif bilgi kaynağı olan vahyin içeriğini boşaltarak, aynı ifadeyle daha çok ilhâm anlamını kastetmiştir. Bu durumda Bâtıniyye tarafından Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde bilginin asıl kaynakları arasında sayılan vahiy ile ilhâm eşitlenmiştir.

Söz konusu gruplar, ilhâm edilen kişinin bunun Allah olduğundan kesin olarak emin olacağı yaklaşımını esas almışlardır. İlahi oluşunun kesinliği ilhâmı, kaynak açısından vahye eşdeğer bir konuma getirmiş olmaktadır. Bu şekilde kaynağının kesinliği bakımından ilhâm vahiy ile eşitlendikten sonra vahyin ilhâmı denetlemesi teorik ve pratik olarak imkânsızlaştırılmaktadır. Hatta daha sonra gelen bir vahiy olarak önceki vahiy üzerinde otorite (müheymin) olma ve onu neshetme imkânı dahi teorik olarak mümkün hale gelmiş olmaktadır.<sup>112</sup>

Bâtınî öğretilerde vahiy kavramının bilinen anlamda içeri boşaltılıp ilhâm ile eşitlenmesinden sonra, bu sefer de kendisine vahiy gelen peygamber ile yine kendisine ilhâm edilen imamlar aynı seviyede değerlendirilir. Zira Bâtıniyye peygamberleri "Nâtık" olarak isimlendirir ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı insanlara tebliğ etmekle emredildiğini öne sürer. Kur'an insanlara ulaştırıldığı için, Hz. Peygamber'e ihtiyaç kalmamıştır. Bununla beraber kendilerine Kur'ân'ın tevlinin öğretilmesine ihtiyaç duyduklarından, Hz. Peygamber'e tevil işini Hz. Ali'ye isnat etmesi emredilmiştir. Böylece o da insanlara Kur'ân'ın tevlini öğretmiştir.<sup>113</sup> Bâtıniyye'nin zâhir-bâtın ayırımında "zâhir nâtık" olan Hz. Peygamber olup, "bâtın" ise sahibu't-te'vîldir. Nâtık dinin ilke ve esaslarını ortaya koyan, tevil sahibi olan bâtin ise nâtık'ın ortaya koyduğu ilke ve esasları açıklayan kimsedir.<sup>114</sup> Daha açık bir ifadeyle Bâtınî öğretilerde zamanın Kâim'i aynı zamanda nebidir.<sup>115</sup> Buna göre peygamberlere gelen vahiy ilhâm olarak nitelendirilirken, imamlar da peygamber konumuna yükseltilerek durumları eşitlenmektedir.

Görüldüğü gibi genel olarak Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinde akıl ve duyular ile birlikte üçüncü bir bilgi kaynağı olduğu üzerinde görüş birliği bulunan vahiy

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13: 97.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 78.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1:185.

<sup>112</sup> Mehmet Birsin, "Fıkıh Usulünde ilhâm ve Bunun Bilgi Değeri", *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı*, ed. Mahmut Çınar (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 252-253.

<sup>113</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 192-193.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 333.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 361.

kavramı, Şîî-Bâtınî öğretilerde bir anlam genişlemesine uğramaktadır. Bu şekilde zamanın imamları nebi olarak kabul edildiği gibi, kendilerine gelen ilhâma dayalı bilgi de vahiy konumunda değerlendirilerek, adeta vahye alternatif ve genellikle vahiyle çelişen dördüncü bir bilgi kaynağı olarak yerini almaktadır. Buna göre Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin söz konusu görüşlerini eleştirirken aslında onların vahiyle eşdeğer kıldıkları ilhâm görüşlerini hedef almaktadır. Bu durumda Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'te yer verdiği ilhâm ile ilgili görüşünün daha açık ve detaylı bir şeklini *Te'vilât*'ta görmek mümkün olup, bununla daha çok Şîî-Bâtınî fırkaların görüşlerinin hedef alındığı anlaşılmaktadır.

Meselenin tasavvuf cephesinde ise her ne kadar bazı sûfilere bu konuda keşif ve ilhâm ile elde edilen bilgiye akılla elde edilen bilgiden daha çok değer verdiği bilirse de,<sup>116</sup> Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında sûfilere keşif ve ilhâm ile elde edilen bilgi konusunda, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile benzer kaygıları taşıdıkları görülmektedir. Bu bağlamda sûfiler de aklın yeterlilikleri ve yetersizliklerini ortaya koyup, diğer bilgi kaynaklarını da aktif bir şekilde kullandıktan sonra, bu kaynaklardan elde edilen bilginin pratikte içsel tecrübesine yönelmişlerdir. Dolayısıyla tasavvufta yalnızca kişisel tecrübeye dayalı bilgi edinme yolu ve yöntemi geçerli ve doğru değildir. Nitekim marifetin ilhâm'dan ibaret olduğu düşüncesi, böyle bir bilginin doğru veya yanlış olduğunu ortaya çıkaracak bir delilden yoksun olduğu gerekçesiyle sûfiler tarafından da reddedilmiştir. Zira ilhâm ve keşfe dayalı bilginin marifetullah için bilgi kaynağı olmasının kabulü durumunda birbirinden farklı bu tarz bilgilerin doğruluğunu ölçecek mümeyyiz bir delil olmayacaktır. Kaldı ki böyle bir bilgi aklın kabul edemeyeceği bir fikir üretebileceği gibi, şeriata muhalif bir fikir de ortaya koyabilir. Dolayısıyla ilhâma dayalı olarak elde edildiği iddia edilen bir bilgi, kendisiyle benzer şekilde elde edilen başka bir bilgiyle, akılla ve şeriatla çatışabilir. Bütün bu hallerde genel geçer ve bağlayıcı bir bilgi ortaya konulamaz. Şu halde Hanefî-Mâtürîdî fikriyatı benimseyen sûfilere göre ilhâm ile elde edilen bilgi, akıl ve nakle aykırı olamayacağı gibi, akıl ve nakil tarafından ölçülmeli ve bu şekilde doğruluğu test edilmelidir. Bu bağlamda sûfilere göre ilhâm ile elde ettiği iddia edenlerin tamamı dalalet üzere olup, söyledikleri şeyler bâtıldır.<sup>117</sup>

Burada da görüldüğü üzere ilhâm ile elde edilen bilgiye karşı takınılan bu tavır ve bunun gerekçeleri, yalnızca Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarına has bir duruş olmayıp; önde gelen bir kısım sûfiler tarafından da aynı gerekçelerle benimsenmiştir. Ancak burada akıl ve şeriatla bağımsız müstakil bir ilhâm, akıl ve şeriata bağlı ve onlarla birlikte bir anlam ifade eden ilhâm veya keşif birbirinden ayırmak gerekmektedir. Kanaatimizce Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında kelâmcı ve sûfilere ortak tavır göstererek reddettiği bilgi çeşidi birincisi olsa gerektir. Nitekim Mâtürîdî'nin halefi konumundaki Pezdevî ve Ömer en-Nesefî'nin eserlerinde, sûfilere dair yaptıkları tasnifte de bunu görmek mümkündür.<sup>118</sup> İkincisi ise yine

<sup>116</sup> Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 101-103.

<sup>117</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 403.

<sup>118</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 261; Nesefî, "Kitâb fî mezâhibi'l-mutasavvıfa", 263-266.

kelâmcılar tarafından bilgi kaynağı olarak kabul edilmese de sûfiler tarafından kişisel bir tecrübe olarak varlığı kabul edilmektedir. Aslında bağlayıcı olmayacak şekilde içsel tecrübe her insanda var iken, bu içsel tecrübe ancak peygamberlerde olduğu gibi vahiyle birleştiği zaman, yani bir dış kaynak tarafından desteklenip bilgi haline geldiğinde bağlayıcı olmaktadır. Dolayısıyla ikinci bir kanaldan desteklenmeyen içsel tecrübe bilgiye dönüşmediğinden bağlayıcı değildir.

## 6. Sonuç ve Değerlendirme

İlhâm tabirinin Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde değişik anlamlarıyla Ebû Hanîfe'den itibaren kullanıldığını görmek mümkündür. Kelimenin özellikle Mâtürîdî tarafından geniş bir anlam yelpazesinde ortaya konulması, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının söz konusu kavrama yabancı olmadıklarını göstermektedir. Bu bağlamda onların kelimeyle ilgili anlamlandırmaları daha çok Kur'ân'ın ilgili ayetleri bağlamında gerçekleşmiştir. Ancak erken dönem açısından kelimeye yüklenen anlamlar, hiçbir şekilde ilhâmı objektif bir bilgi kaynağı olarak sunma imkânı vermemiştir. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde vahiy ile ilhâm tabirleri iç içe kullanılsa da, peygamberlere gelen ve objektif bir bilgi kaynağı olan vahiyle ilhâmın arası net bir şekilde ayrılmıştır. Bu durumda kendisine vahiy gelen peygamberle, ilhâm gelen veli ya da imam arasındaki fark da bariz bir şekilde ortaya konulmuştur. Ayrıca farklı kişilerde birbiriyle çelişen farklı sonuçlar ortaya çıkaracağı ve bunların hiçbirisinin doğruluğu ya da yanlışlığını ölçme imkânı olmayacağından ilhâm, özellikle ikinci şahıslar açısından kesinlikle bağlayıcı olarak kabul edilmemiştir. Bunun neticesinde ilhâm kavramı subjektif bir bilgi olarak varlığı kabul edilmekle birlikte, objektif ve bağlayıcı olmaması açısından Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir.

Hal böyle olmakla birlikte özellikle modern dönemde Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâm kavramıyla ilgili bu ihtiyatlı tavırları, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminin topyekûn tasavvuf karşıtı veya sufilere karşı mesafeli olarak algılanmasına sebep olmuştur. Bu durumda Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi daha çok Mu'tezile akılcılığına yakın bir şekilde inşa edilmiştir. Kanaatimizce Mâtürîdî hakkında tasavvufa karşı mesafeli ve Mu'tezile akılcılığına daha yakın bir algının oluşmasının en önemli sebebi, onun görüşlerinin salt kelâma dair eseri olan *Kitâbu't-Tevhîd* üzerinden değerlendirilmesidir. Hâlbuki onun görüşlerini daha geniş bir platformda ortaya koyduğu hacimli eseri *Te'vilât*'la birlikte değerlendirmek, onunla ilgili daha bütüncül bir bakış açısını sağlayacaktır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ilhâm kavramıyla ilgili görüşlerini *Te'vilât*'ını da göz önünde bulundurarak incelediğimizde, tasavvuf aleyhine herhangi bir eleştiri görülmemektedir. Buna karşın onun her iki eserinde de bağlı bulunduğu coğrafyada geniş bir tabana sahip olan Şii-Bâtınî fırkalara yönelik ciddi eleştirilerde bulunduğunu görmek mümkündür. Mâtürîdî söz konusu fırkaların birçok görüş ve düşüncelerini eleştirmekle birlikte, onun en çok eleştirdiği konu Şii-Bâtınî öğretinin vahiy ve ilhâm hakkındaki bakış açıları olmuştur. Zira bu fırkalar gerek nübüvvet gerekse vahiy anlayışlarında Ehl-i sünnet kelâmının kabul ettiği anlamda bir nübüvvet ve vahiy anlayışının içini boşaltarak, bu kavramları

kendi öğretileri lehine yeniden inşa etmektedirler. Ehl-i sünnet kelâmının ana kollarından biri olarak Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi buna şiddetle karşı çıkmıştır. Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının kendi dönemlerinde ilhâm kavramıyla ilgili ihtiyatlı ve eleştirel bir tavır sergilemelerinin en önemli sebebinin, Şîî-Bâtînî fırkaların ilhâmı kendi öğretileri doğrultusunda vahye eşdeğer bir şekilde kullanmaları olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların bu konudaki tavırlarının doğrudan hedefi, tasavvuf ve sûfler değildir. Zira Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâmıla ilgili ortaya koydukları çekincelerin aynısını, başta Hücûvî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemiyle irtibatlı sûflerde de görmek mümkündür.

Şu halde Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde ilhâm konusundaki bazı ihtirazi kayıtların, sadece tasavvuf ve sûflere yönelik olduğunu öne sürerek, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemiyle tasavvufu karşıt gruplar haline getirmek zayıf bir kanaat olarak ortaya çıkmaktadır. Tasavvufun içinde söz konusu eleştirilerin muhatabı olabilecek şekilde bir düşünceye sahip sûfler olmakla birlikte, bu sûflerin anlayışları tasavvufun genel bakış açısını yansıtmamaktadır. Buna karşın Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâmıla ilgili eleştirilerini öğreti düzeyinde kabul eden Şîî-Bâtînî fırkaların ise bu eleştirilerin doğrudan hedefi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilhâmıla ilgili eleştirilerinden dolayı Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemiyle tasavvuf arasına mesafe koymak modern zamanların anakronik bir yaklaşımı olarak görünmektedir.

## Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-A'lâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Ak, Ahmed. "Mâtürîdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2014): 129-146.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2008): 25-45
- Avcu, Ali. "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış". IV. *Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*. ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak. 47-54. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Bağdadî, Abdulkâhir. *Usûli'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Birsin, Mehmet. "Fıkıh Usulünde ilhâm ve Bunun Bilgi Değeri". Hz. *Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı*. ed. Mahmut Çınar. 249-264. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahatü'l-üns*. Trc. Lamî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.

- Çınar, Mahmut. *İmam Şarânî ve Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İ. Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh. thk. Halil Muhyiddîn el-Hüseyn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Nşr. Mustafa Öz. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ-u ulûmu'-d-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Hizmetli, Sabri, "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 510-514. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed el-Ensârî. "Vahy". *Lisânü'l-arab*. 15: 479-480. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 2010.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü ihvâni's-safâ*. 3 cilt. Kum: Mektebetü'l-A'lâmü'l-İslâmî, 1405.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. "İlhâm". *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 748. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 190-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kelabâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Taarruf*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Kâfi*. Thk. Ali Ekber Gıffârî. 5. Baskı. Tahran: Dâru'l Kütübül İslâmî, 1363.
- Kureşî, İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyeyfi tabakâti'l-hanefiyye*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 5 cilt. Kahire: Hicrî't-tibaa ve'n-neşr, 1993.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. Thk. Muhammed Bedruddin Ebu Firas. Kahire: y.y., 1324.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Nşr. Bekir Topaloğlu. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlât Tercümesi*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 18 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015-2019.

- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ömer. "Kitâb fi mezâhibi'l-mutasavvıfa". *et-Taarruf*. Trc. Süleyman Uludağ. 261-267. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. Nşr. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyani't-tevhîd*. Dehli: el-Matbau'l-Farukî, 1309.
- Semerkandî, Ebû Leys. *Tefsîru Semerkandî el-müsemmâ Bahru'l-Ulûm*. Thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcûd-Zekerıyyâ Abdulmecîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1993/1413.
- Semerkandî, Alâuddîn. *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. Thk. Abdulmelik Abdurrahman Esedi's-Suudî. 2 cilt. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefa el-Efgani. Haydarabad: Lecnetü'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1193.
- Soğukoğlu, Fehmi. *Sûfi ve Şiilerde Bilgi Anlayışı*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.
- Süleym b. Kays, Ebû Sâdık. *Kitabü Süleym b. Kays*. Thk. Muhammed Bâkır el-Ensârî. Kum: y.y., 2006.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü Meârifi Osmâniyye, 1977.
- Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Şerif Râdî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed. *Hasâisü'l-eimme*. Thk. Muhammed el-Hâdî el-Emînî. Meşhed: Mecmeu buhûsi'l-İslâmiyye, 1406.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî. *Tashîhü i'tikâdi'l-imamiyye*. Thk. Hüseyin Dergâhi. Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî. *Evâilü'l-makâlât*. Thk. İbrâhim Ensari. Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *İlelü's-şerai'*. Thk. Seyyid Muhammed Sâdık. Necef: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1966.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "Vahy". *Keşşâfi istulâhâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 2:1772. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.



Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "İlhâm". *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1: 256-257. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Tahsilu nezâiru'l-Kur'ân*. Thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Mektebetü Ammâr, 1969.

Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Hatmü'l-velâye*. Thk. Osman İsmail Yahya. Beyrut: Matbaatü Kasüleykiyye, 1965.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhâmîd b. Hüseyin Üsmendî es-Semerkandî. *Lübâbü'l-keâm*. Thk. M. Sait Özerverli. 2. Baskı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlhâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2000.



## NÖROTEOLOJİK AÇIDAN KESB NAZARİYESİ (BENJAMİN LİBET DENEYİ ÇERÇEVESİNDE)

Seyithan CAN

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt  
Assistant Professor, Siirt University Faculty of Theology, Siirt  
[seyithancan@gmail.com](mailto:seyithancan@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-2336-4179](https://orcid.org/0000-0002-2336-4179)

Sabahaddin KILIÇ

Dr., Siirt Devlet Hastanesi Ortopedi ve Travmatoloji Bölümü, Siirt  
Doctor, Siirt State Hospital Department of Orthopaedics and Traumatology, Siirt  
[drsabahaddinkilic@gmail.com](mailto:drsabahaddinkilic@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-7730-6030](https://orcid.org/0000-0001-7730-6030)

### Öz

Din-bilim ilişkisi tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Hristiyan Avrupa'sında ortaya çıkan tartışmaların İslam dünyasını da etkilediği bir vakaıdır. İslam kelamcıları, İslam dini ile bilim arasında bir çatışmanın olmadığı genel kabulüyle hareket ederler. Özellikle bu noktada kelamın vesâil alanı, metafiziğin desteklendiği alan olarak kabul görmektedir. Modern dönemde vesâil alanında önemli bilimsel çalışmaların olduğu görülmektedir. Bunlardan biri de Nöroteolojidir. Nöroteoloji, davranışı nöral (sinirsel) temelde inceleyip açıklamaya çalışan bilim dalıdır. Bu noktada özellikle dindarlığın nöroteolojik temelleri ve evrimsel işlevi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Bu çalışmada kelamın en önemli tartışma konularından biri olan kesb nazariyesi, Nöroteolojik açıdan Benjamin Libet deneyiyle değerlendirilmektedir. Deney sonuçları yayınlandığında o güne kadar felsefe ve bilim dünyasında tartışılacağı insanın irade özgürlüğü meselesine yeni bir tartışma zemini hazırlamıştır. Kelam ilminde de Eş'ârî'nin kesb anlayışının insanın irade özgürlüğü açısından ciddi tartışmalara sebebiyet verdiği bilinmektedir. Bu bağlamda Eş'ârî'nin kesb anlayışının Benjamin Libet deneyine uygun veriler içermesi, dikkat çeken bir husus olarak göze çarpmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın en önemli amaçlarından biri de fizik-metafizik ilişkisi bağlamında bilimsel verilerle bir teoloji kurma imkânını tartışmaya açmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Nöroteoloji, Eş'ârî, Kesb, Benjamin Libet Deneyi.

### THE KASB THEORY FROM NEUROTHEOLOGIC POINT OF VIEW (ACCORDING TO BENJAMIN LIBET EXPERIMENT)

#### Abstract

The relationship between religion and science continues to be discussed as it has been in the historical process. It is a case that the debates taken place in Christian Europe have affected the Islamic World.

Islamic theologians act with the general assumption that there is no conflict between Islam and science. Especially at this point, the *wasā'il* field of kalam is accepted as the field in which metaphysics is supported. It is seen that there are significant scientific studies in the field of *wasā'il* in the modern era. One of them is Neurotheology. Neurotheology is a science that examines and explains behavior on a neural basis. Especially, it provides essential information about the neurological foundations of religiosity and its evolutionary function.

In this study, the *kasb* theory has been evaluated with relation to the Benjamin Libet experiment in terms of Neurotheology. The *kasb* theory is one of the most important discussion topics of Kalam. When the results of this experiment were published, it prepared new grounds for discussion on the issue of free will, which has been discussed in the world of philosophy and science. It is known that *kasb* theory of Ash'arī causes serious discussions. According to the *kasb* theory, Allah is the absolute creator. In this case, human is not the creator of his own actions. This theory has been criticized for eliminating human freedom and responsibility. The fact that the Benjamin Libet experiment contains data consistent with the *kasb* theory of Ash'arī is noteworthy.

**Key Words:** Kalam, Neurotheology, Ash'arī, *kasb*, Benjamin Libet Experiment.

**Atf / Cite as:** Can, Seyithan–Kılıç, Sabahaddin. "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 380-397.

## Summary

Science has been in conflict with religion due to dogmatic and scholastic thoughts of middle age. The debates on the religion-science conflicts have frequently been handled in the Western Christian world, where scientific studies have been intensely carried out in recent years. Although some scientists state that there is a conflict between religion and science, some acknowledge that science and religion interact with each other. According to them, sometimes there is a need to understand religion from the pointview of those who are excluded from religion, and science should be understood with elements particular to it.

Examining the basis of the discussion in reference to the theology of Kalam, it can be stated that it welcomes the relationship between religion and science. In the theology of Kalam, handling basic subjects (*wasā'il*) while supporting the decretal (*masā'il*) field can be said to pave the way for the possibility of forming theology with scientific data. Because, *wasā'il* is particularly considered to be an observation (*mushahada*) world.

In the context of the religion-science interaction, a scientific discipline called Neurotheology has emerged, which examines religious experience and behavior on a neural basis and aims to explain the concept of religion and belief through neuroscience. Using neuroscience, which includes the fields of psychology, biology, and neurology, Neurotheology tries to comprehend the perception of the brain or mind about theological issues. It conceptually works in two ways. The first aspect examines theology from the neurological point of view, and the relationship between theological ideas and neurology in the second aspect. These investigations made a tremendous impact in the field of philosophy and psychology and required researchers to question their knowledge and ongoing thoughts. The discipline of Neurotheology, an area in which scientific data and psychological, philosophical, and theological issues are possible to be examined together, can be regarded as the manifestation of this obligation.

The most critical analyses related to the subject can be said to be the results of the experiments carried out by Benjamin Libet, which are renowned for his name. Because when the results of this experiment were published, the issue of freedom of human will, which had been discussed in the world of philosophy and science until that day, gained a different ground for discussion. According to some philosophers, the results of the experiment led to the conclusion that human beings do not decide based on free will while performing their actions. Because the results of the experiment brought forward the discussions of the freedom of the will and the responsibility of human being for his actions. The idea that human beings cannot be held responsible for their actions if there is no freedom of the will is the main reason for these discussions. The fact that a person is not responsible for his actions has caused worries that it may channel him to illegal activities. Therefore, the question of human responsibility and freedom of the will has been the subject of philosophy and psychology in the western world. At this point, Benjamin Libet, the results of his experiment, and criticisms regarding these results become our concern.

The question of human responsibility and freedom of the will has not only been discussed in the Western world. Especially, it has been one of the most emphasized subjects in the history of Islamic thought. In this context, when we look at Islamic thought, one of the topics of this discussion is the concept of *kasb*, which is analyzed within the scope of the issue of the freedom of human actions. For when it is considered with reference to human freedom and responsibility, the theory of *kasb* has also been criticized.

Although the term *kasb* was used by the scholars before al-Ash'arī, the systematization of the concept was at the time of al-Ash'arī. According to the *kasb* theory of al-Ash'arī, the power of the servant (human) does not have a creative effect on the acts he has committed. Allah is the creator of man's aggravated-involuntary- acts, as well as the creator of the acts that the servant carries out with his own will-voluntarily. In this respect, human being is only a locus for the things Allah has created in him and his role in the act is limited to *kasb*. Therefore, the question "Does al-Ash'arī's understanding of *kasb* eliminate human will and freedom?" is in a common ground compared to the results of the Benjamin Libet experiment. Thus, the question of whether the *kasb* theory can be proved scientifically constitutes the basic dynamics of the research.

Through placing scientific data against the basic subjects in the field of kalam science, in other words, by examining theological issues with neurological data, we aim to open up space for the field of neurotheology. While evaluating the Benjamin Libet test with its results, we can see that the power obtained is explained by the electrical activity determined before the moment of the conscious decision making towards the actual processing. According to Libet's conclusion, this activity is unconscious. The conscious activity that decides to act is the result of this unconscious activity. Human will is not the initiator of voluntary act, but a means of controlling the actual act. This description is very similar to al-Ash'arī's definition of "creating something is its emergence by the might of Allah, and *kasb* is

the effect of a power created later on the act". Consequently, the fact that the activity is unconscious and independent of the human will seems to be in line with the Ash'arī theologians' idea that the power affecting act is given to it by Allah. In this context, we defined the unconscious electrical activity determined as *kasb* based on the results of the experiment. This activity is the activity that occurs before the conscious decision-making step, that is, it can be described as the power that affects the conscious decision of the action. The occurrence of the unconscious activity just before a person decides on actual action is in conformity with the ideas of the Ash'arī scholars regarding the timing of the obtained power. The obtained power –the unconscious electrical activity according to our definition- occurs just before the servant decides to commit the act.

The unconscious electrical activity which could not be explained by the Libet's experiment results can be defined as the power created by Allah according to the theory of *kasb*. Similarly, the *kasb*, which cannot be fully explained by the *kasb* theory, can be described as unconscious electrical activity as maintained by the Libet experiment. We believe that the Libet experiment, which we think can bring a scientific explanation to the theory of *kasb*, can also account for the unexplained sides of the theory.

## Giriş

Batı'da Rönesans ile başlayan bilimsel ve teknolojik değişimlerle birlikte, dinin bilim ile ilk teması başarılı olamamıştır. Ortaçağın dogmatik ve skolastik anlayışında din, bilim ve siyasetin tek gücü olarak kabul edilen kilisenin anlayışına aykırı olarak ortaya konan bilimsel ve teknolojik gelişmeler, din-bilim çatışması tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.<sup>1</sup> Deney ve gözlem sonucunda elde edilen verilerin, kilisenin bilim anlayışına uymaması, bilimin din ile çatışmasının zeminini hazırlamıştır. Dolayısıyla din ile bilim ilişkisi, son üç asır boyunca, bilim faaliyetlerinin çok yoğun bir şekilde yürütüldüğü Hıristiyan batı dünyasında sıklıkla ele alınmıştır.<sup>2</sup>

Son dönemde Avrupa'da ortaya çıkan modern bilimle de dinin ilk teması başarılı olmamış ve aralarındaki çatışma devam etmiştir.<sup>3</sup> Çünkü modern bilim daha çok tabiatı merkeze alan ve metafiziği yok sayan bir anlayış içerisinde olmuştur.<sup>4</sup> Ancak bugün bazı bilim adamları, bilim ve dinin birbirlerine düşman olmadıklarını, aksine farklılıklarına rağmen birbirleriyle etkileşim içerisinde olduklarını belirtirler. Onlara göre bazen dini, din dışından çıkarılana göre anlama gereksinimi olduğu gibi, bilimi de ona eklenen unsurlarla anlamak gerekir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Adnan Bülent Baloğlu, "Din mi Bilim mi İkilemin Çözülüşü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003): 23.

<sup>2</sup> Fatih Özkan, "Modern Dönemde Din-Bilim İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 57.

<sup>3</sup> Mehmet Malkoç, "Bilim ve Din Arasındaki İlişki nedir?" *Kader* 15/3 (2017): 744.

<sup>4</sup> Ali Coşkun, "Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2016): 222.

<sup>5</sup> Özkan, "Modern Dönemde Din-Bilim İlişkisi", 57.

Her iki disiplinin de geçerliliği ve işlevselliği, insan deneyiminin bütün sahalarıyla karşılıklı ilişkiye girme ve bütünleşebilme kabiliyetine bağlıdır.<sup>6</sup> Din bireysel varlıktan başlasa da burada durmaz ve bilimle ortak bir alana, tabiata geçer.<sup>7</sup> Bu vesileyle din ve bilim, kendi manevî temellerini, tabiat ve toplumla ilişkilerini yoklamak, belki de durumlarını daha da sağlamlaştırma fırsat ve imkânını da elde etmektedirler.<sup>8</sup>

Kelâm ilmi açısından bakıldığında, kelâmın din ve bilim ilişkisine imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Kelâm ilminde özellikle mesâil dediğimiz alanın temellendirildiği ve izah edildiği vesâil alanı, zaman ve mekâna göre değişiklikler ve güncel yöntemlerin izah edildiği alandır. Modern zamanda da vesâil alanının karşılığı olarak bilimin kullanılması, onun değişebilir tarafını göz önünde bulundurmamak kaydıyla doğru bir tercih olabilir. Bilimsel veriler değerlendirilerek yapılacak çalışmalar rasyonel bir teoloji oluşturmak için zemin hazırlama imkânı doğurabilir.

Bu anlamda, 1980'lerden sonra dinî tecrübe ve davranışı nöral (sinirsel) temelde inceleyip açıklamaya çalışan, bilimin rasyonel düşüncelerini kullanarak beynin fiziksel yönleri dâhilinde din ve inanç kavramını açıklayan, sinirbilimi ve teolojiyi bütünleştirme girişimini ifade eden; Nöroteoloji adında bilimsel bir disiplin ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup>

Nöroteoloji terimini ilk olarak 1962 yılında yayımlanan "Ada" isimli kitabında Aldous Huxley kullanmıştır. Huxley nöroteoloji terimini felsefe ve bilimin karışımı olarak tanımlar. Dini deneyimler üzerine yapılan deneysel araştırmalar son yıllarda popülerlik kazanmış olmasına rağmen, Lawrence McKinney'in, 1994 yılında "Neurotheology: "21. Yüzyılda Sanal Din" isimli kitabının yayınlanması ile bu alan Nöroteoloji adını almıştır. McKinney kitabında bu alanı tanımlamayı denemiş ve altında çalışılabilecek bir isim tasarlamaya çalışmıştır. Nöroteoloji alanında yayınlanan makalelerde nöroteoloji terimi kullanılmaktan kaçınılmıştır. Ancak makaleler incelendiğinde aslında bu alan ile ilgili yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu makalelerde epilepsi hastaları ve dindarlık ile ilgili yapılan beyin görüntüleme çalışmaları incelenmiştir. Nöroteoloji adı altında yapılan araştırmalardaki isimlendirme problemine rağmen araştırmalar bu alan ile ilgili önemli bilgiler vermekte ve dindarlığın nörolojik temelleri ve evrimsel işlevi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu araştırmaları Nöroteoloji ismi altında birleştirmek, dindarlığın nörolojik açıdan incelenbilmesi ve daha uygun bir araştırma zemini oluşturmak için gereklidir. Böylece araştırmacılar arasında bu

<sup>6</sup> Özkan, "Modern Dönemde Din-Bilim İlişkisi", 66.

<sup>7</sup> Şaban Ali Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2006): 61-62.

<sup>8</sup> Coşkun, "Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri", 217.

<sup>9</sup> Palmyre Oomen, "Neurotheology", *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vredevan Huyssteen (New York: Macmillan, 2003), 617-618; Enis Doko, "Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?", *Metazihin* 1/2 (2018): 212.

alandaki iletişim ve tartışma ortamı oluşturulacak ve gelecekte bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılar için daha kolay bilgiye ulaşma imkânı sağlanmış olacaktır.<sup>10</sup>

Nöroteoloji disiplininin öncülerinden biri olan Andrew Newberg, "Nöroteolojinin Prensipleri" isimli kitabında nöroteolojinin ilgilenmesi gereken konuları listelemiş ve incelemiştir. Newberg, kitabında beynin tüm düşünce süreçlerine işlevsel kısıtlamalar koymasına rağmen din, maneviyat ve teoloji ile ilgili düşünce süreçlerini neden kısıtlamadığını sorgular.<sup>11</sup> Aynı zamanda beynin yapısı ve fonksiyonlarının teolojik ve psikolojik kavramları anlamamıza yardımcı olabileceğini de belirtir. Newberg'e göre, beyinde bulunan bütün yapıların her kavramı kısmen anlamlandırma görevi vardır. Bu yapılar teolojik kavramları ve mistik deneyimleri anlamlandırmadan da sorumludur.<sup>12</sup>

Nöroteoloji; psikoloji, biyoloji ve nöroloji alanlarını içinde barındıran nörobilimi kullanarak, beynin veya aklın teolojik meseleler ile ilgili algısını anlamaya çalışır. Newberg'e göre, nöroteoloji, insan beyninin dinî inançları ve manevî deneyimleri daha iyi anlamlandırması için bir yol sunar. Nöroteoloji kavramsal olarak iki yönlü çalışır. Nörolojik açıdan teolojiyi anlamaya çalışır. Teolojik fikirlerin de nöroloji ile ilişkisini inceler.<sup>13</sup>

Nöroteoloji; zaman, mekân, benlik, korku algısını ortadan kaldıran algılamalar, dinî huşu, evrenle ya da Tanrı ile bütünleşme hali, kendinden geçme ve trans halleri, içsel aydınlanma, tahrif edilmiş bilinç durumları, Tanrı huzurunda olma gibi dinî tecrübeleri nörolojik olarak açıklamaya çalışır.<sup>14</sup>

## 1. Nöroteoloji'nin İnsan Fiilleriyle İlişkisi

İnsanın fiillerinde özgürlüğü ile ilgili yapılan deneysel çalışmalar, özgür iradeyi sadece beyinde gerçekleşen kimyasal bir sürece indirgemmiştir. Bu durum insan doğasını açıklamaya çalışan teologlar, psikologlar ve filozoflar için sorun teşkil etmiştir. İnsan doğasını açıklarken beyinde gerçekleşen kimyasal süreçler ve sinirsel aktivite ile ilgili bilimsel verileri bilme, bu verilerle değerlendirme yapma zorunluluğunu getirmiştir. Böyle bir değerlendirme ancak nöroteoloji alanında yapılabilir. Bu çalışmamızda insanın fiillerinde özgürlüğü ile ilgili kelam ilminde tartışılan kesb kavramını, yine bu alanda yapılan nöroteolojik deneylerin sonuçları ile birlikte, nöroteoloji zemininde değerlendirmeye çalışacağız.

Özgür irade sorunu, Allah'ın mutlak kudretinin her şeyi yaratması ile insanın fiillerindeki rolü, etkisi ve özgürlüğü bağlamında tartışılmıştır. İslam düşünce tarihinin her döneminde gündeme gelmiş olan bu konu; insan fiilini meydana getirirken, failin Allah mı, yoksa insan mı olduğu problemi üzerinde

<sup>10</sup> Paul Cooke - Mirari Elcoro, "Neurotheology: Neuroscience of the Soul", *Journal of Young Investigators* 25/3 (2013): 1-6.

<sup>11</sup> Andrew Newberg, *Principles of Neurotheology* (England: Ashgate Publishing Company, 2010), 84.

<sup>12</sup> Andrew *Principles of Neurotheology*, 89.

<sup>13</sup> Andrew *Principles of Neurotheology*, 145.

<sup>14</sup> Doko, "Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?", 212.

şekillenmektedir. Failin Allah olması durumunda insan sorumluluğunun, insan olması durumunda ise Allah'ın mutlak olarak her şeyi yaratmasının izahı, bu tartışmanın merkezinde yer alır. Bu soruların izahı için farklı görüşler öne sürülmüştür. İnsanın fiillerinde sorumlu olduğunu öne süren Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri için temel problem, Allah'ın mutlak yaratıcılık vasfına karşılık insanın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesidir. Çünkü insanın fiillerinde özgür olduğunu öne sürmek aynı zamanda fiillerinde rolü olduğunu ve gerçekleştirdiği iyi ve kötü eylemleri nedeniyle sorumlu tutulacağını kabul etmeyi gerektirir. Diğer tarafta, Allah'ın mutlak yaratıcılığının insan fiillerini de kapsadığını ve Allah'ın bu fiilleri yarattığını öne süren bir görüş de mevcuttur.<sup>15</sup> Ancak bu görüşün, insanın tüm fiillerini Allah'ın takdir ve yaratmasına bağlaması, insanın fiilindeki sorumluluğunun izah edilmesinde problemler oluşturmuştur. Bu noktada Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri, bu sorumluluğu ifade etmek için kesb kavramını kullanmışlardır.

İslam düşünce tarihinin en önemli tartışma konularından biri olan insanın fiillerinde özgürlüğü meselesi, özellikle Nörofizyoloji olmak üzere diğer disiplinler tarafınca da bilimsel açıdan incelenmiş ve çalışılmıştır. Bu konuda yapılan en önemli çalışma, 1938 yılında Benjamin Libet adında bir nörofizyolog tarafından gerçekleştirilen ve kendi adıyla ünlenen deneydir. Deneğin bir eylemi gerçekleştirirken karar aldığı anı tespit etmek için uygulanan deneyin sonucunda deneğin fiili yapmaya karar verdiği an ile fiili gerçekleştirdiği an arasında 200 milisaniyelik bir süre olduğu hesaplanmıştır.<sup>16</sup> Deneyin çalışmamızı ilgilendiren ve ünlenmesine sebep olan durum, deneğin fiili yapmaya karar verdiği andan yaklaşık 350 milisaniye öncesinde elektriksel bir aktivite tespit edilmesiydi. Denek fiili yapmaya karar vermeden yaklaşık 350 milisaniye önce bilinmeyen bir mekanizma tarafından kararın verildiği sonucu bilim ve felsefe dünyasında ilgi uyandırmıştır. Bilim ve felsefe dünyası bu deneyin sonuçlarını farklı şekillerde yorumlamıştır. Bu çalışmada amacımız da kesb düşüncesini, Benjamin Libet deneyi sonuçları ile temellendirmeye çalışmaktır.

## 2. Kesb Kavramı

Sözlükte “kazanç, kazanmak ve kar elde etmek anlamlarına gelir.<sup>17</sup> Bir insanın fayda elde etmek veya zararı defetmek için yaptığı tercihli fiildir.<sup>18</sup> Master bir kelime olan kesb, “kazanılan ve elde edilen maddî veya manevi şey” manasına isim olarak da kullanılır. Kelâm literatüründe genellikle “kuldaki hâdis kudretin

<sup>15</sup> Cebriyye ekolü için ayr. bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 507; kesbin Allah tarafından yaratılmış olması ve insana ait fiillerin gerçek fâili olarak Allah'ın kabul edilmesi, insanın özgürlük alanını sınırladığı ve dolayısıyla Eş'arîlik düşüncesinin cebri anlayış içinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Bkz. Seyithan Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 29.

<sup>16</sup> Benjamin Libet vd., “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (Readiness-Potential)”, *Brain* 106 (1983): 623-642.

<sup>17</sup> Rağîb el-İsfahânî, *Mufradêtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru's-Semiyeye, 2009), 709.

<sup>18</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 19.



tesiriyle meydana gelen şey” diye tarif edilir.<sup>19</sup> Bu kavram Kur’an-ı Kerimde hem güzel işlerin yapılmasında (el-En’âm, 6/158) hem de günahların yapılmasında (el-En’âm, 6/170; el-Bakara, 2/79) kullanılmıştır.<sup>20</sup>

### 2.1. Kesb Kavramının Aidiyeti İle İlgili Tartışmalar

Kesb terimi her ne kadar Eş’arî düşünceyle meşhur olmuş olsa da bu kavramın Eş’arî’den önceki âlimler tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Bazı âlimler, kavramın ilk defa Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), tarafından kullanıldığını söylerler. O, "kazanmak" "elde etmek" anlamlarına gelen "ke-se-be" kelimesini "fiillerde insana hak ettiği payı vermek" şeklinde teknik bir anlam yükleyerek kullanmıştır.<sup>21</sup> Bazı âlimler de kavramın ilk defa Ebu Hanife (ö. 150/767) tarafından kullanıldığını ifade ederler.<sup>22</sup> Çünkü Ebu Hanife, "Kullara ait bütün fiiller Allah tarafından yaratılır. Ancak bu fiiller kulların kesbiyle meydana gelir" düşüncesini benimsemiştir.<sup>23</sup> Kesb kavramının ilk defa kim tarafından kullanıldığına yönelik tartışmalar olsa da kavramın Eş’arî’den önce ilk dönem âlimlerinden Muhammed en-Neccar (ö. 230/845) ve İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) tarafından da kullanıldığı bilinmektedir.<sup>24</sup> Neccar kavramı; Allah’ın iyi ve kötü olan bütün fiillerin kudretiyle yaratıcısı olduğunu, kulun ise bu fiilleri sadece yapmak suretiyle edindiğini savunarak kulun da bunları kesb ettiğini belirtmiştir.<sup>25</sup> İbn Küllâb ise, insan fiillerinin Allah’ın yaratması ve insanın kesbi ile olduğunu belirtmiştir.<sup>26</sup>

İlk dönem âlimlerinin kesb kavramını kullandıkları açık bir vakıya olsa da kavramın sistematik bir hal alması Eş’ari ile olmuştur. Küllâbiye mezhebine yakın olması, kesb teorisini kabul etmesinde bir etken olduğu düşüncesini de akla getirirse de<sup>27</sup> sonuçta Ebu Hanife, Dirâr b. Amr, İbn Küllâb, Neccâr ve Şahhâm gibi âlimlerin de kullandığı kesb teorilerini bazı yönleriyle formüle ederek, yeni bir düşünce oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.<sup>28</sup> Bu bakımdan Eş’arî ve ondan sonraki süreçte, ‘kesb teorisi’, Eş’arîlik ekolünün formüle ettiği şekliyle kabul edilmiştir. Dolayısıyla bizler de konuyu bu ekol çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

### 2. 2. Eş’arî Düşüncede Kesb Nazariyesi

<sup>19</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/304.

<sup>20</sup> İsfahânî, *Mufradetu Elfâzi'l-Kur'ân*, 709-711

<sup>21</sup> Şehristânî, *el-Milâl ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Menha (Beyrut: Daru'l-Ma'rife 1993), 1: 102.

<sup>22</sup> Osman Aydın, "Dirâr b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 680.

<sup>23</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 55.

<sup>24</sup> Tefvik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 134.

<sup>25</sup> Şehristânî, *el-Milâl ve'n-Nihal*, 1: 100.

<sup>26</sup> Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, 134.

<sup>27</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 523.

<sup>28</sup> W. Montgomery Watt, "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1943): 234-247; Muhammed Abdulhayy, "Eş'arîlik", çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşünce Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 305.

Eş'arî'nin kesb nazariyesine göre, kulun kudreti, işlediği fiiller üzerinde yaratıcı bir etkiye sahip değildir.<sup>29</sup> Çünkü Allah yaratıcılıkta ortağı olmayan tek yaratıcıdır. Mutlak bir kudreti vardır. Her şeyi yaratma gücüne sahiptir. İnsanın ızdırârî yani irade dışı fiillerinin yaratıcısı Allah olduğu gibi, kulun kendi isteği ile yaptığı yani ihtiyarî fiillerinin de yaratıcısı Allah'tır. Eş 'arîye göre: "Bir eser üzerinde iki tam müessir kuvvet birleşemez." Bu sebeple, kulun ihtiyarî fiilleri üzerinde tek müessir Allah'tır. Kulun kudretinin fiilin yaratılmasında, ikinci bir kudret olarak etkisi yoktur. Çünkü Eş'arî'ye göre, bir şeyi yaratmak, o şeyin Allah'ın kudreti ile ortaya çıkması anlamına gelir. Allah, kesbi, insanın işleyeceği fiili, ısrarlı isteği bulunduğu anda yaratır. Bu istek, kulun işleyeceği fiile yöneltmesiyle o fiili kesb etmesi şeklinde ortaya çıkar. Bu takdirde kul, fiilin yaratıcısı değil, o fiili kesbeden kâsibtir. Yaratmada bir payı yoktur. Tek yaratıcı, Allah'tır. Öyle ki insanın kesp ettiği fiile tesir eden kudret, Allah tarafından verilmektedir.<sup>30</sup>

Eş'arî 'ye göre biri yaratan diğeri kesb eden olması koşuluyla bir makdûrun iki kâdirden meydana gelmesi mümkündür.<sup>31</sup> Dolayısıyla kesb, tek bir müktesibe; fiil, tek bir fâile; ihdas, tek bir muhdise bağlanabilir.<sup>32</sup> Yani insan fiilini işlerken hareketi yaratan Allah'tır. Ancak Allah, yarattığı hareketle kendisi hareket etmez. Hareketi insanda yaratarak onun hareket etmesini sağlar.<sup>33</sup> Her fiil, fiilin gerçekleştiği mahalline isnat edilir. Örneğin; güzellik onu yaratana değil, güzellikle nitelenen kişiye isnat edilir. Bu durumda yaratma Allah'a, kesb ise kula ait olmuş olur.<sup>34</sup> Eş'arî bu görüşle alakalı şöyle bir örnek verir: "Bir kimse küfrü kesp etti." demek, "Yaratılmış bir güçle inkâr etti." demektir. Bunun anlamı, o kimse gerçekte onu kesb etti demek değildir. Onu gerçekte yapan âlemlerin Rabbi olan Allah'tır."<sup>35</sup>

Bütün bu ifadelerden hareketle kesb gerçek manada insana aittir. Kesb edilen fiilin yaratıcısı Allah olduğu için bu fiil, insanın fiili olarak addedilemez. Fiil insana ancak mecazen atfedilebilir. Sonuç olarak, insan yalnızca Allah'ın kendisinde yarattığı şeylerin zarfı konumunda olmakta ve fiildeki rolü kesb ile sınırlı kalmaktadır. Allah'ın, fiilin yaratıcısı olması, insanın bu fiili kesb etmesine ve bu fiilden sorumlu tutulmasına engel değildir. İnsan her ne kadar fiili gerçekleştirirken ilâhî kudrete bağımlı olsa da fiilin kâsibi olması, sorumlu tutulmasının temel sebebidir.<sup>36</sup>

### 3. Benjamin Libet Deneyi ve Özgür İrade Sorunu

<sup>29</sup> Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*, 108.

<sup>30</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi ala ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, nşr. Richard J.McCarthy (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsulikiyye, 1953), 72.

<sup>31</sup> İbn Fûrek, *Mücerredu-Makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ari*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik,1987), 92, 102.

<sup>32</sup> İbn Fûrek, *Mücerredu-Makâlat*, 224

<sup>33</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 73-74, 79.

<sup>34</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 73.

<sup>35</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 74.

<sup>36</sup> Hüseyin Aydın, "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslami İlimler Dergisi* 6/2 (2011): 17-19.

1983 yılında Benjamin Libet tarafından gerçekleştirilen ve kendi adıyla ünlene deney sonuçları yayınlandığında o güne kadar felsefe ve bilim dünyasında tartışılmalı olan insanın fiillerinde özgürlüğü meselesine yeni bir tartışma zemini hazırlamıştır. Tartışmaya bu deney ile dâhil olan bilim dünyası içinden bu deneye ciddi eleştiriler yöneltilmekle beraber deneyin sonuçlarının keskinliği için farklı birçok deneysel çalışma da yapılmıştır. İrade özgürlüğünün yok sayılması manasına gelebilecek deneyin sonuçlarına karşı en ciddi eleştiriler felsefe dünyasından gelmiştir. Öyle ki, deney sonuçlarının teşhir edilmesini tehlikeli bulan felsefeciler olmuştur. Çünkü bu deneyin, insanın fiillerini gerçekleştirirken özgür irade ile karar vermediği sonucuna varılabileceğini belirtmişlerdir.<sup>37</sup> İrade özgürlüğünün olası yokluğunun ispatı durumunda suç işleyen insanların sorumluluktan kurtulacağı ve suç işlemeye meyledecekleri endişesi bu refleksin en önemli sebeplerindendi. Bu başlık altında Benjamin Libet deneyini, deneyin ortaya koyduğu sonuçları ve bu sonuçlara yapılan eleştirileri ele alacağız.

### 3.1. Benjamin Libet Deneyi

Benjamin Libet kendi adıyla ünlene deneyi 1983 yılında basit bir düzenek kurarak gerçekleştirdi. Deneye katılan denekten, parmağını istediği bir zamanda oynatması istendi. Ölçülebilir objektif bir veri elde etmek ve yanlısamları dışlamak için, deneğin parmağı, kaslardaki elektrik potansiyelini ve böylece kas hareketini saniyenin binde biri hassasiyetinde ölçen ve grafik olarak kâğıda döken EMG (elektromiyografi) cihazına bağlandı.

Deneyde kullanılan bir diğer cihaz, saat benzeri bir kadrandır. Deneğin karşısına üzerinde, yelkovan yönünde hızlı bir şekilde hareket eden siyah bir nokta bulunan saat benzeri kadrana konuldu. Kadranın üzerindeki bu nokta, bir tam devrini 2560 milisaniyede tamamlamaktadır. Denekten saat benzeri kadranda dönen siyah noktayı düğmeye basarak sabitlemesi istendi. Aynı zamanda, parmağını hareket ettirmeye karar verdiği anda, siyah noktanın kadrana üzerindeki yerini söylemesi istendi. Deneğin, parmağını oynatması için karar verdiği an, saat benzeri kadrandan ölçülürken, parmağını hareket ettirdiği an da EMG cihazından ölçüldü. İki zaman ölçümü arasındaki fark, deneğin, parmağını hareket ettirmeye karar verdiği an ile parmağını hareket ettirdiği an arasındaki zaman farkını ortaya koyar.

Deneyde kullanılan bir diğer cihaz EEG'dir (elektroensefalogram). Bu cihaz, başa geçirilen bir başlık ile deneğin parmağını kaldırma kararını verdiği süreç içerisinde beyindeki elektriksel aktivite değişimini ölçerek grafik olarak kâğıda döker. Denek, parmağını kaldırmak için karar aldığı anda beyinde elektriksel hareketlenme olur ve bu grafiğe yansır.

Son tahlilde, üç farklı zaman değerlendirmeye alındı.

1) Deneğin parmağını kaldırmak için karar aldığı an, beyindeki elektriksel aktivite değişiminin yansıdığı EEG grafiği üzerinden değerlendirildi.

<sup>37</sup> Caner Taslaman, *Fıtrat Delilleri* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017), 191.

2) Deneğin, parmağını kaldırmaya karar verdiği an, saat benzeri kadrandan alınan zaman ile değerlendirildi.

3) Deneğin, parmağını eylem olarak kaldırdığı an, EMG grafiği üzerinden değerlendirildi.

EEG cihazının kayıt yapmaya başlamasıyla, deneğe, kadrandaki siyah noktanın bir sayının üzerine geldiği an bu sayıyı zihninde tutması istenirken hiç beklemeden düğmeye basması istendi. Düğmeye basmaya karar verdiği ana ait değer kadrandan, düğmeye bastığı ana ait değer de EMG cihazından elde edildi. Yapılan ölçümler değerlendirildiğinde deneğin düğmeye basmaya karar verdiği an ile düğmeye bastığı an arasında ortalama 200 milisaniye zaman farkı olduğu görüldü. Bu beklenen bir durumdu. Ancak denek, düğmeye basmaya karar verdiği andan 350 milisaniye önce beyinde elektriksel bir aktivite tespit edildi. Deneğin deneyden bilinçli olarak haberdar olduğu kısım 200 milisaniyelik bir zaman dilimidir. 350 milisaniyelik bir zaman diliminde ise denek, deneyden haberdar değildir. Tartışmaya konu olan nokta işte burasıdır. Saat benzeri kadranda değerlendirilen an deneğin söylemine bağlı, sübjektiftir. Ölçülmesi mümkün değildir. Bundan dolayı oluşabilecek hatalı bir sonuca ulaşmamak için deney defalarca tekrarlanmış ve aynı sonuçlar elde edilmiştir. Bu sonuçlara göre, bilinçli bir eylemi gerçekleştirmek için beyin, önce bilinçsiz bir halde karar alıyor ve bu kararın bilince aktarılması yaklaşık 350 milisaniye sürüyor. Daha sonra da bu kararı bilinçli olarak yaklaşık 200 milisaniyelik bir zaman diliminde gerçekleştiriyor. Bu sonuçlara dayanarak Libet, fiilin ateşlenmesinin bilinçsiz bir sinirsel aktivite ile meydana geldiğini, bilincin beyinin bu bilinçsiz aktivitesinin sonucu olduğunu, bilincin beyinde fiili ateşleyen bir aktiviteye sebep olmadığını ileri sürmüştür. Özetle, özgür iradenin istemli fiili başlatmadığını, ancak başlatılan fiili kontrol eden bir aracı olduğunu belirtir.

Benjamin Libet'in deney sonunda ulaştığı bir başka sonuç da şudur: Denekler bilinçsiz bir halde alınan kararı, bilinçli karar verme anı ile bilinçli hareketin başlangıcı arasında geçen yaklaşık 200 milisaniyelik süre içinde bilinçli veto edebiliyordu.<sup>38</sup> Bu durumda, insanın fiillerinden sorumlu olduğu ve özgür olduğu sonucuna ulaşılabilirdi. Ancak bilinçli veto kararının da bilinçsiz elektriksel aktivitenin sonucu olabileceği düşüncesi insanın fiillerinden sorumlu olmasını ve özgürlüğünü yine tartışılır hale getirdi. Bu noktada önemli diğer bir husus da fiilin meydana gelmesi için ortaya çıkan elektriksel aktivitenin insanın iradesi dışında ortaya çıkmasıdır.

### 3.2. Benjamin Libet Deneyi Sonuçları

Benjamin Libet deneyinin sonuçları bilim ve felsefe dünyasında ciddi tartışmalara sebep oldu. Eylemleri gerçekleştirmeden önce bilinçli kararın verildiği andan önce beyinde tespit edilen elektriksel aktivitenin sebebi ile ilgili tartışmalar bir taraftan

<sup>38</sup> Libet vd., "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (Readiness-Potential)", 623-642.

devam ederken diğer taraftan Benjamin Libet deneyinin sağlıklı olmadığı ve modern tekniklerle tekrar edilmesi gerektiği savunuldu.

Haynes ve arkadaşları<sup>39</sup> deneyi benzer düzenele ancak modern teknikler kullanarak tekrarladı. Rastgele harflerin yanıp söndüğü bir ekranın başına denekler yerleştirildi. Sağ ve sol işaret parmaklarının önüne iki adet düğme yerleştirildi. İstedikleri zamanda sağ veya sol işaret parmakları ile düğmeye basmaları ve düğmeye bastıkları anda ekranda gördükleri harfi söylemeleri istendi. Basmak için sağ veya sol işaret parmaklarını kullanmaya karar verdikleri anda gerçek zamanlı beyin aktivitesini ortaya çıkarmak için fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) cihazı kullanıldı. Bu deneyin sonuçları Libet deneyinden daha şaşırtıcıydı. Çünkü deneklerin düğmeye basmak için bilinçli kararı, fiili gerçekleştirmeden bir saniye önce verdikleri görüldü. Ancak bilinçli karar verilmeden yedi saniye önce beyinde başka bir aktivite tespit edildi. Denek bilinçli bir seçim yapmadan yedi saniye önce, farkında bile olmadan beynin kararını verdiği görünüyordu. Bu aktivite beynin iki farklı bölgesinde tespit edildi. Düğmeye basma kararı verilmeden önce sağ ve sol işaret parmağı seçimi için farklı bölgelerde aktivite olduğu görüldü. Bilinçli karar verilmeden yedi saniye önce meydana gelen bu aktivite bölgesine dayanarak deneklerin düğmeye basmak için hangi işaret parmağını kullanacağı %60 doğrulukla tahmin edilebildi. Bu deneyle, Libet deney düzeneğinde kullanılan EEG'nin sınırlı bir alanda beyin aktivitesini tespit edebileceği ile ilgili tartışmalara fMRI kullanılarak son verilmiş oldu. Bu çalışma sonucunda, beynin fMRI ile görüntülenen belirli motor alanlarında meydana gelen hazırlık aktivitelerinin fiili ateşlediği ve devamında bilinçli karar verme hissi oluştuğu görüşü desteklendi.<sup>40</sup>

Benjamin Libet deneyinin tekrarı sayılabilecek birçok çalışma farklı düzenekler kurularak ve modern cihazlar kullanılarak yapılmış ancak benzer sonuçlar elde edilmiştir. Bilim dünyasında deneyin bilimsel gerçekliğini ispat amacı ile çalışmalar yapılırken felsefe dünyası eylemlerimizi gerçekleştirirken aldığımız kararların özgürlüğü meselesini bu deney bağlamında tartışmaya başlamıştır. Elbette deneyden önce de insanın fiillerinde özgürlüğü meselesi tartışılmıştır. Ancak deneyle beraber tartışmanın yürütülebileceği bilimsel bir zemin oluşmuştur. Bilim dünyası Libet deneyi ile ortaya çıkan sonucu öncelikle "yanılsama" kavramı ile izah etmeye çalışmıştır. Onlara göre, bir eylemi gerçekleştirmeden önce beyinde ortaya çıkan elektriksel aktivite ile eylemi gerçekleştirmeye karar verdiğimiz an ortaya çıkan elektriksel aktivite arasındaki zaman farkı yanılsamadır. Bu izaha göre, bilinçli kararın verildiği andan 350 milisaniye önce tespit edilen elektriksel aktivite, bilinçli karar sonucu yapılan eylemin farkındalığının meydana geldiği andır. Aradaki zaman farkı kadar beyni yanılsamaya uğratabilecek evrimsel bir mekanizma gelişmiştir.

<sup>39</sup> Stefan Bode, Anna Hanxi He, Chun Siong Soon, Robert Trampel, Robert Turner.

<sup>40</sup> John & Dylan Haynes, "Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI", *Plosone* 6/6 (2011): 1-13.

Fried, Mukamel R, Kreiman G. tarafından epilepsi tedavisi için beynin farklı bölgelerine yerleştirilmiş elektrotlar ile farklı bir çalışma gerçekleştirildi. Epilepsi cerrahisi sırasında beynin yardımcı motor alan olarak adlandırılan bölgesine, yerleştirdikleri elektrotlardan düşük uyarılar verdiklerinde hastaların belirli vücut bölgelerini hareket ettirmek istediklerini tespit ettiler. Uyarının şiddetini arttırdıklarında aynı vücut bölgelerinde kas kasılması meydana geldiğini gördüler. Bu çalışma ile yardımcı motor alanın, fiilin gerçekleşmesinde ve bilinç deneyiminin oluşmasında önemli bir fonksiyonu olduğu sonucuna vardılar. "Yanılsama" hipotezine karşı en önemli çalışmalardan biri olan bu çalışmada bilinçli eylem niyetinin, fiil gerçekleştikten sonra geriye dönük bir algı yanılsaması olmadığını, kısmî olarak fiilin gerçekleşmesinden önce bir yapılanma olduğunu gösterdiler.<sup>41</sup>

Herrmann ve arkadaşları<sup>42</sup>, Libet deneyine benzer bir düzenek hazırlayarak farklı bir çalışma gerçekleştirdiler. Hastalardan önlerindeki iki düğmeden birine basmalarını istediler. Ancak Libet deneyinden farklı olarak düğmeye basma zamanını denek kendisi belirlemiyordu. Bilgisayar ekranında bir uyarı gördüğü zaman düğmeye basması istendi. Deneğin yapacağı şey hangi düğmeye basması gerektiğine karar vermektir. Bilgisayarda herhangi bir uyarı çıkmadan önceki dönemde, yani henüz düğmeye basmak için harekete geçmeden önce beyinde elektriksel bir aktivite tespit ettiler. Bu aktivitenin düğmeye basma davranışını belirleyen bir aktivite olmadığı, daha çok genel bir beklenti duygusunu yansıttığını, beynin yapılacak bir eylem için ön hazırlığı olduğu sonucuna vardılar. Onlara göre, tespit edilen aktivite, yapılacak eylem için ön hazırlık sürecinin yansımasıdır ancak yapılacak aktivitenin ne olduğunun kararı değildir.<sup>43</sup> Haggard, benzer düzenekle yaptığı başka bir çalışmada deneklere sağ veya sol elleri ile düğmeye basmalarını istedi. Beyinde ön hazırlık döneminde tespit edilen elektriksel aktivitenin düğmeye basmak için tercih edilen el ile uyumlu bölgede meydana geldiğini tespit etti. Bu çalışmanın sonucuna göre ön hazırlık sürecinin genel bir hazırlık olmadığı spesifik bir hazırlık olduğu sonucuna vardı.<sup>44</sup>

Felsefeciler, ön hazırlık sürecinde bilinçsiz olarak oluşan bu elektriksel aktiviteyi insan beyninin evrimsel gelişimi ile izah etmeye çalışmışlardır. Bu izaha göre, insan beyni evrimleşme sürecinde karşılaşacağı her duruma karşı gerçekleştireceği eylemler için hızlı karar verme mekanizmaları oluşturmuştur. Beyinde tespit edilen ve özgür iradede bağımsız ilk elektriksel aktivitenin sebebi insan beyninin evrimsel gelişimi ile oluşturduğu hızlı karar verme mekanizmalarının devreye girebilmesidir.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Itzhak Fried vd., "Internally generated preactivation of single neurons in human medial frontal cortex predicts volition", *Neuron* 69/3 (2011): 548-562.

<sup>42</sup> Pauen M, Min BK, Busch NA, Rieger JW.

<sup>43</sup> Christoph Herrmann vd., "Analysis of a choice-reaction task yields a new interpretation of Libet's experiments", *International Journal of Psychophysiology* 67/2 (2008): 151-157.

<sup>44</sup> Patrick Haggard, "Human volition: towards a neuroscience of will", *Nature Reviews; Neuroscience* 9/12 (2008): 934-946.

<sup>45</sup> Herrmann "Human volition: towards a neuroscience of will", 155.

Beyindeki biyokimyasal süreçlerin etkisi ile meydana geldiğini iddia edenler olsa da deneyin farklı düzenekler ve farklı cihazlar kullanılarak tekrar edilmesi ile daha spesifik beyin bölgeleri araştırıldığından iddia kanıtlanamamıştır. Ruh ve beden ikilemi çerçevesinde konuyu değerlendiren bazı felsefeciler, elektriksel aktivitenin tespit edildiği ilk anın ruhun tasarrufunda olduğu ve bu sebeple bilinçsiz olduğu, ikinci anın ise bedeninin tasarrufunda olduğu bu sebeple de bilinçli olduğu düşüncesini ortaya koymuşlardır.<sup>46</sup> Ancak yukarıda izah edilen bilimsel çalışmalar ruh-beden ikilemine dayanan geleneksel görüşe tamamen karşıdır.

### 3.3. Kesb Nazariyesi ve Benjamin Libet Deneyi

Yukarıda da ifade edildiği üzere Eş'arî kelimeler tarafından sistemleştirilen kesb nazariyesine göre kulun fiilinin yaratıcısı Allah'tır. İnsanın kazandığı fiile tesir eden kudret, ona Allah tarafından verilmektedir. Benjamin Libet deneyi sonuçları ile birlikte değerlendirildiğinde kesb, fiili işlemeye yönelirken bilinçli karar alma anından önce tespit edilen elektriksel aktivite ile izah edilebilir. Libet'in ulaştığı sonuca göre bu aktivite bilinçsizdir. Fiili işlemeye karar veren bilinçli aktivite bu bilinçsiz aktivitenin sonucudur. İnsan iradesi istemli fiilin başlatıcısı değil, başlayan fiili kontrol eden bir araçtır. Bu tanımlama, Eş'arî'nin "Bir şeyi yaratmak, onun Allah'ın kudreti ile ortaya çıkmasıdır, kesb de Allah tarafından yaratılmıştır" görüşüne oldukça benzerdir. Sonuç olarak; aktivitenin bilinçsiz olması ve insan iradesinden bağımsız olması, Eş'arî kelâmcıların fiile tesir eden kudretin ona Allah tarafından verildiği düşüncesi ile uyumlu görünmektedir. Burada tartışmaya açık olan durum Eş'arî'nin kesbî bir fiil olarak tanımlamasıdır. Ancak karşılaştırmamızda, deney sonucunda tespit edilen bilinçsiz elektriksel aktiviteyi kesb olarak tanımladık. Bu aktivite, bilinçli karar verme aşamasından önce ortaya çıkan yani fiilin bilinçli kararına etki eden elektriksel aktivitedir. Kesbi, deneyin bu sonucuna izafe ederek tanımlayacak ve karşılaştırmamızı bu tanımlamaya uygun olarak yapacağız.

Tespit edilen bilinçsiz aktivitenin insanın fiili işlemeye karar vermeden hemen önce ortaya çıkması, Eş'arî kelimelerin kesbin zamanlaması ile ilgili fikirleriyle uyumludur. Kesb, tanımlamamıza göre bilinçsiz elektriksel aktivite, kul fiili işlemeye karar vermeden hemen önce ortaya çıkmaktadır.

Libet deneyinin sonuçları insanın fiillerinde özgürlüğü ve sorumluluğu meselesini tartışmaya açmıştır. İnsanın fiilinde özgürlüğü yoksa ondan sorumlu tutulamayacağı fikri bu tartışmaların esas sebebidir. İnsanın fiillerinden sorumlu tutulamayacağı algısının, insanı yasal olmayan eylemlere yöneltebileceği endişesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında kesb nazariyesi de eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle Mutezile kelimeleri tarafından kesb nazariyesine yapılan eleştiriler insanın fiillerindeki sorumluluğu temelindedir.

Eş'arî, kesbin Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur. Ona göre insan kesb ettiği fiili mutlaka işlemek zorundadır. Ancak bu düşünce insana fiillerinde

<sup>46</sup> W. R. Klemm, "Free will debates: Simple experiments are not so simple", *Advances in Cognitive Psychology* 6 (2010): 47.

sorumluluk alanı bırakmadığı düşüncesi ile eleştirilmiştir. Ancak Libet deneyinin sonucunda ulaşılan beynin bilinçli veto etme mekanizması ile insana fiillerinde özgürlük alanı açılmıştır. Benjamin Libet, oluş mekanizması ile ilgili net sonuçlara ulaşmamış olsa da bu mekanizmanın varlığından bahsetmiştir. İnsan bir fiili işlemeye meylettiğinde, beynin fiile hazırlık sürecinde ilk olarak bilinçsiz elektriksel aktivite ortaya çıkmakta ancak bilinçli karar verilerek fiil işlenmekte veya bilinçli veto edilerek fiil işlenmemektedir. Kelamî bir dil ile izah etmeye çalışırsak, kul fiili işlemeye meylettiğinde, Allah'ın o fiil için yarattığı kesb (elektriksel aktivite) ile kul fiili işlemeyebilir. Ancak Eş'arî böyle düşünmemektedir. O, kulun fiili mutlaka işleyeceği düşüncesindedir. Kesb nazariyesinde anlaşılmayan ve Eş'arî'nin Cebriyenin düşüncesine yaklaştığı yönünde eleştirildiği esas nokta da burasıdır. Libet deneyi sonuçlarına göre, kul bilinçli veto ederek ceza gerektiren bir fiilden uzaklaşabilir veya bilinçli karar vererek o fiili işleyebilir. Böylece seçim ve sorumluluk kula ait olur. Bu durumda iki düşünce arasında çelişki olduğu düşünülebilir. Ancak bilinçli veto etme kararının da beynin fiili işlemeye hazırlandığı aşamada tespit edilen bilinçsiz elektriksel aktivitenin sonucunda oluştuğu düşünülürse bu çelişki ortadan kalkar. Nörofizyologlar da bu düşüncededir. Son zamanlarda yapılan deneysel çalışmalar da bu düşünceyi ispatlamaya yöneliktir. Bu düşüncenin ispatlanması durumunda insanın fiillerinde özgürlüğü tekrar tartışmaya açılacaktır. Çünkü kesb kavramını izafe ettiğimiz, fiilin bilinçli kararının verilmesinden veya bilinçli veto edilmesinden önce ortaya çıkan bilinçsiz elektriksel aktivitenin sebebi ile ilgili bilim dünyasının izah getirmemesi bu tartışmanın esas sebebidir. Felsefeciler ise bu elektriksel aktivitenin insanın beyninin evrimsel gelişimi ile meydana geldiğini savunmuşlardır. Ancak Eş'arî başta olmak üzere kesb nazariyesini kabul eden kelimciler bunu Allah'ın yarattığını söyleyerek bilim dünyasının gündeminde olmayan izahı getirmişlerdir.

## Sonuç

Tarih boyunca insanın Tanrı ile ilişkisi bağlamında tartışılmalı olan insanın fiillerindeki sorumluluğu ve özgürlüğü meselesi, günümüzde de bilim ve felsefe dünyası tarafından ele alınmıştır. Ruh-beden düalizmi düşüncesi ile insana fiillerinde özgürlük sahası açan felsefecilerin geleneksel kabul gören görüşü, Benjamin Libet tarafından gerçekleştirilen deney ile tartışılmaya başlanmıştır. Libet'in deneyin sonucunda insanın fiillerinde özgür olmadığı fikrine ulaşması, felsefeciler tarafından kabul görmemiş ve deneyler sert bir şekilde eleştirilmiştir. Ancak her ne kadar bu deneyler eleştirilse de Benjamin Libet tarafından yapılan nörofizyolojik çalışmalar, felsefe ve psikoloji alanında ses getirmiş, bu alanda çalışan araştırmacıların bilgilerini ve süregelen düşüncelerini sorgulamalarını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda bilim dünyası da bu eleştirileri de göz önünde bulundurularak deneyleri daha ispatlanabilir hale getirmeye çalışmıştır.

Bilimsel verilerle; psikolojik, felsefi ve teolojik meselelerin birlikte incelenebileceği bir alan oluşturan nöroteoloji disiplini, bu zorunluluğun tezahürüdür. Yaptığımız bu çalışma da Kelam ilminin vesâil alanına karşılık bilimsel verileri yerleştirerek



bir diğer ifade ile teolojik meseleleri nörolojik verilerle inceledik ve bu noktada nöroteoloji disiplinine alan açmayı amaçladık. Bu amaca münhasıran İslam dünyası tarafından da en çok tartışılan konulardan biri olan insanın fiillerindeki sorumluluğu ve özgürlüğü meselesini ele aldık. Konuyu ele alırken özellikle Eş'arî tarafından sistemleştirilen kesb nazariyesi üzerinden hareket ettik. Çünkü kesb nazariyesine göre insan bir fiili işlemeye istekli olduğu anda Allah tarafından o fiil yaratılır. İnsan, işleyeceği fiile yönelirken o fiili kesb eder. Bu durumda fiilin yaratıcısı Allah olur. Fiillerin sorumluluğu da insana ait olur. Eş'arî'nin bu görüşü, Benjamit Libet tarafından ortaya konulan verilerle paralellik arz ettiğini gördük. Ancak her ne kadar Eş'arî, kesb ile insana bir sorumluluk alanı açmak istese de kesbin Allah tarafından yaratıldığını belirtmesi, insanın fiillerinde özgürlüğü ve sorumluluğu noktasında eleştirilmesine neden olmuştur.

Kesb nazariyesinin ve Libet deneyinin tartışmaya açık kısımlarının iki düşüncenin karşılıklı değerlendirilmesi ile izah edilebileceği düşündük. Kesb kavramının, deneyin sonucunda tespit edilen bilinçsiz elektriksel aktivite olarak tanımlanması ekseninde yapılan değerlendirme ile iki düşüncenin birbirine yakın olduğunu gördük. Libet deneyi sonucuna göre izah getirilemeyen bilinçsiz elektriksel aktivite, Eş'arî'nin kesb nazariyesine göre Allah tarafından yaratılan kesb olarak kabul ettik, aynı şekilde kesb nazariyesi ile tam olarak izah edilemeyen kesb'i, Libet deneyine göre bilinçsiz elektriksel aktivite olarak izah ettik. Bu şekilde kesb nazariyesine bilimsel bir izah getirebileceğini düşündüğümüz Libet deneyinin aynı zamanda nazariyenin açıklanamayan taraflarını vuzuha kavuşturacağı kanaatindeyiz.

## Kaynakça

- Newberg, Andrew. *Principles of Neurotheology*. England: Ashgate Publishing Company, 2010.
- Aydın, Hüseyin. "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi". *İslami İlimler Dergisi* 6/2 (2011): 71-100.
- Aydınlı, Osman. "Dırar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 662-689.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Din mi Bilim mi İkilemin Çözülüşü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003): 21-52.
- Benjamin Libet vd.. "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (Readiness-Potential)". *Brain* 106 (1983): 623-642.
- Can, Seyithan. *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Celal, Muhammed Musa. *Neşe'tü'l-Eş'arîyye ve Tetavvuruha*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1982.

Christoph Herrmann vd.. "Analysis of a choice-reaction task yields a new interpretation of Libet's experiments". *International Journal of Psychophysiology* 67/2 (2008): 151-157.

Coşkun, Ali. "Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2016): 213-229.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Doko, Enis. "Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?". *Metazihin* 1/2 (2018): 212.

Düzgün, Şaban Ali. "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2006): 51-62.

Ebu Hanife. *el-Fıkhu'l-Ekber*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi ala ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. nşr. Richard J.McCarthy. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsulikiyye, 1953.

el-İsfahânî, Rağıb. *Mufradêtu Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru's-Sêmiyye, 2009.

Itzhak Fried vd.. "Internally generated preactivation of single neurons in human medial frontal cortex predicts volition". *Neuron* 69/3 (2011): 548-562.

İbn Fûrek. *Mücerredü-Makâlati's-Şeyh Ebi'l- Hasen el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik,1987.

John & Dylan Haynes. "Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI". *Plosone* 6/6 (2011): 1-13.

Malkoç, Mehmet. "Bilim ve Din Arasındaki İlişki nedir?". *Kader* 15/3 (2017): 743-752.

Muhammed Abdulhayy. "Eş'arilik". çev. Ahmet Ünal. *İslam Düşünce Tarihi*. ed. Mian Muhammed Şerif. 1 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Özkan, Fatih. "Modern Dönemde Din-Bilim İlişkisi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 55-67.

Palmyre Oomen. "Neurotheology." *Encyclopedia of Science and Religion*. ed. J. Wentzel Vredevan Huyssteen. New York: Macmillan, 2003.

Patrick Haggard. "Human volition: towards a neuroscience of will". *Nature Reviews; Neuroscience* 9/12 (2008): 934-946.

Paul Cooke - Mirari Elcoro. "Neurotheology: Neuroscience of the Soul". *Journal of Young Investigators* 25/3 (2013): 1-6.

Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emir Ali Menha. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1993.

Taslaman, Caner. *Fıtrat Delilleri*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.

W. Montgomery Watt. "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1943): 234-247.

W. R. Klemm. "Free will debates: Simple experiments are not so simple". *Advances in Cognitive Psychology* 6 (2010): 47.

Wolfson. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 304.

Yücedoğru, Tefvik. *İbn Küllab ve Küllâbiyye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.



## HACI HASAN HİLMİ EFENDİ ve RAVZATÜ'S-SÜ'ADÂ'SI -TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRME-

Mustafa YILDIZ  
Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karabük  
Assistant Professor, Karabük University Faculty of Theology, Karabük  
[mutekellimustafa@gmail.com](mailto:mutekellimustafa@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-7019-3088](https://orcid.org/0000-0001-7019-3088)

### Öz

Bu makale, Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin hayatı ile Ravzatü's-Sü'adâ adlı risalesinin tahkik, tercüme ve değerlendirmesinden oluşmaktadır. Hayatı hakkında elimizde kendi el yazısı ile doldurmuş olduğu hal tercümesinden başka bir şey bulunmamaktadır. Bu sebeple hayatı ile ilgili bilgiler ekte verilecek olan vesika ile sınırlı olmak durumundadır. Risale üç önemli konuyu ele almaktadır. Bunlar elest bezmi, cennetlik ve cehennemliklerin belirlenmesi ile levh-i mahfûzdur. Risale bu üç konu ile ilgili farklı grupların görüşlerini özetlemekle birlikte yazarın kendi görüşüne de yer vermektedir. Yazarın bu üç konudaki görüşleri özetle şöyledir: Elest bezmi ile ilgili ayetler temsili anlatım olup bilfiil gerçekleşen bir olayı anlatmamaktadır. Cehennemlik olarak ceza almak için akıl baliğ olmak şarttır ve levh-i mahfûzda değişim olmaz. Ele aldığı konular hakkında genel olarak kelâmcıların, ehl-i hadisin ve sûfilerin görüşlerini dile getirmektedir. Yazar kalamcı görüşleri tercih etmekle beraber diğer iki görüşü de tercih edilmeye değer olacak şekilde sunmaktadır. Risale hakkında yapılan değerlendirme yazarın düşünme şeklini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda yazarın nasları değerlendirmede ve akıl yürütmede hangi ilkelere yola çıktığı tespit edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ravzatü's-Sü'adâ, Elest bezmi, Sü'adâ, Eşkiya, Levh-i mahfûz.

## HADJI HASAN HILMI EFFENDI AND HIS TREATISE, RAWDAT AL-SUADÂ: CRITICAL EDITION, TRANSLATION, AND ANALYSIS

### Abstract

This paper presents Hadji Hasan Hilmi Effendi's biography along with a critical edition (*tahqîq*), translation and analysis of his treatise, *Rawdat al-Suadâ*. There is no information about his life except an autobiography which he recorded with his own handwriting. Therefore, the information about his life is limited to that document attached to this article. The abovementioned treatise deals with three important issues, namely Primordial Covenant (*Bazm Alast*), determination of those to enter Heaven and those to enter Hell, and *Lawh Mahfûz*. In addition to giving a summary of the opinions of various groups on these issues, the treatise also offers the author's own opinion. The views of the author on the issues in question may be summarized as follows: With its symbolic narrative, the verses about *Bazm Alast* do not give an account of an actual event. Only sane individuals who attained puberty can be subject to the punishment in hell. It is not possible to change *Lawh Mahfûz*. He expresses the opinions of Kalam scholars, Ahl al-Hadith (the people of Hadith) and şûfis on the said issues. Although the author prefers theological opinions, he introduces the other two opinions as worth preferring. The analysis of

the treatise aims to reveal how the author thinks. Thus, the study will determine the principles to which the author adheres in evaluating the divine decrees and in reasoning.

**Key words:** *Rawḍāt al-Suādā*, Primordial Covenant (*Bazm Alast*), the Felicitous (*Suādā*), the Wretched (*Ashqiyā*), *Lawḥ Mahfūz*

**Atıf / Cite as:** Yıldız, Mustafa. "Hacı Hasan Hilmi Efendi ve *Ravzatü's-Sü'adâ'sı* -Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme-". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 398-436.

## Summary

This paper presents Hadji Hasan Hilmi Effendi's biography along with a critical edition (*taḥqīq*), translation and evaluation of his treatise, *Rawḍāt al-Suādā*. There is a dearth of information about his life except an autobiography which he recorded with his own handwriting. Therefore, the information about his life is limited to that document attached to this article. The abovementioned treatise deals with three important issues, namely Primordial Covenant (*Bazm Alast*), determination of those to enter Heaven and those to enter Hell, and *Lawḥ Mahfūz*. In addition to giving a summary of the opinions of various groups on these issues, the treatise also provides the author's own opinion. He expresses in general the opinions of Kalam scholars, Ahl al-Hadith (the people of Hadith) and şūfis on the said issues. Although the author prefers theological opinions, he introduces the other two opinions as worth preferring.

According to the treatise, with its symbolic narrative, the verses about *Bazm Alast* do not give an account of the actual event. Accordingly, in the case of Primordial Covenant (*Bazm Alast*), the question of Allah, 'Am I not your Lord?' and the answer of human beings, "Yes, you are our Lord!" represents the knowledge deriving from *marifatullah* (cognizance of Allah) placed in the mind of man. In this case, that Allah had people bear witness to themselves is interpreted in the sense of the possibility of accessing and acquiring this knowledge within themselves. Thus, that people, owing to the knowledge placed by Allah in their minds, have the opportunity to know Allah and are encouraged to know Him is considered as if it actually occurred. According to this understanding, every human being who is wise is responsible for believing even though they have not received the divine message.

However, the treatise also conveys the opinions of those who think that it actually happened. According to this view, people indeed promised in *Bazm Alast* but they do not remember it. The prophets are obliged to remind them of this promise. According to this interpretation of *Bazm Alast*, attaining puberty is not sufficient to be responsible since people do not remember the promise. Thus, the divine message additionally should reach them.

Thirdly, the treatise deals with the views of those believing that the event took place in a spiritual way. Although everyone seemingly promised in *Bazm Alast*, they have not actually made the same promise. Some of them promised with love while some did so to fulfil the orders of Allah. The rest responded with distress because of their pride. This third opinion is considered to be that of şūfis. According to this last interpretation, there are two ways to attain *marifatullah*. The

first way is that of those who reached *marifatullah* with strong and devout faith and promised with love. The second one is that of those who devoted themselves to fulfil the commandments of Allah.

The treatise secondly deals with the determination of those to enter Heaven and those to enter Hell. According to the author, only the wise could be addressed by the accountability with regard to *marifatullah*. In other words, it is not necessary that the divine message reach one for responsibility. It is because the nature of every human being has been given the opportunity to reach *marifatullah*. The author thinks that there are two different aspects of deserving Heaven or Hell. One of them is the relationship between Allah's knowledge and will; and the other is the aspect of people's choice. He says that these acts are unchangeable with regard to Allah while they are open to change and choice, concerning people.

Lastly, the treatise deals with *Lawh Mahfuz*. The treatise examines two aspects of *Lawh Mahfuz*. The first one is its relationship with Allah's knowledge and will. The second is the relation of *Lawh Mahfuz* to human acts. The treatise argues that *Lawh Mahfuz* is unchangeable taking into account the relationship between Allah's knowledge and will. It also includes people's actions that are open to change and choice. It also responds to what appears to be a contradiction: *Lawh Mahfuz* contains what will change as the changeable and what will not change as the unchangeable.

The evaluation of the treatise aims to reveal the way the author thinks. The evaluation shows how the author reveals the ideas of different groups of thought and discusses their problems. Thus, the study determines the principles to which the author adheres in evaluating the divine decrees and in reasoning.

## Giriş

Osmanlı'nın son dönem müderrislerinden olan Hacı Hasan Hilmi Efendi (1310/1892) ve *Ravzatü's-Sü'adâ* adlı risalesi hakkında daha önce yapılmış bir araştırma bulunmamaktadır. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin *Hal tercümesi* ve *Ravzatü's-Sü'adâ* adlı risalesi dışında şimdilik elimizde onun ile ilgili başka kaynak bulunmamaktadır. Dolayısıyla hayatı hakkında verilecek bilgiler onun hal tercümesine, fikirleri hakkında verilecek bilgiler de *Ravzatü's-Sü'adâ* adlı risalesiyle sınırlı olmak durumundadır.

## 1. Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin Hayatı ve *Ravzatü's-Sü'adâ* Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi

Hacı Hasan Hilmi Efendi Tokat nâhiyelerinden Artukabad'a bağlı Seydi Tekke diye bilinen yerde 1244 h. yılında doğmuştur. Babası Müderris İbrahim Efendi'dir. Sülalesi sâdât-ı kirâmdandır (seyyid). Çocukluğunda Kur'ân eğitimini babasından almıştır. Tokat, İstanbul, Kayseri ve Ödemiş gibi yerlerde meşhur üstatlardan ilmini tekâmül ederek icazet almıştır. Sonra Tokat'ta evlenerek oraya yerleşmiştir. Kelam alanında said ve şaki konusunu işlediği dili Arapça olan *Ravzatü's-Sü'adâ*

adlı risaleyi yazmıştır. Ayrıca yine dili Arapça olan *Hidayetü's-sâlikîn* adlı risaleyi yazmıştır. Anadili Türkçe olmasına rağmen kitap yazabilecek düzeyde Arapça diline vâkıftır. 1304 h. senesinde haricen beş altı öğrenciye icazet vermeye muvafık olmuştur. 42 yaşında Tokat Mekteb-i Rüşdiyyesi'nin bidaye sınıfında ikinci muallim olarak 10 yıl boyunca görev yaptıktan sonra fahri olarak Tokat Müftülüğü görevinde bulunmuştur.<sup>1</sup>

Ravzatü's-Sü'adâ adlı risale üç temel konuyu ele almaktadır. Bu konulardan ilki elest bezmi; ikincisi cennet ve cehennemliklerin belirlenmesi, sonuncusu ise levh-i mahfûzdur.

Bu üç konu çeşitli bağlamlarda ele alınabilir. Ancak burada, insan özgürlüğünün nasıl temellendirildiği yönüyle ele alınmaktadır. İnsanın özgür bir iradeye sahip olup olmadığı da farklı açılardan ele alınabilir. Örneğin insanın tabiatından, genetik yapısından veya yaşadığı toplum ve coğrafyadan ne kadar bağımsız hareket edebildiği araştırma konusu yapılabilir. Ancak makale bu üç konu bağlamında insan iradesinin nasıl ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse bu üç konu Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarının tezahürleridir. Dolayısıyla araştırmanın asıl odağı, Allah'ın bu üç sıfatı karşısında insanın hür bir iradeye nasıl sahip olduğudur. Bu sebeple A'râf Sûresi'nin 172. ve 173. ayetlerinden yola çıkarak elest bezmi hakkında yapılan yorumları ortaya koyduktan sonra bu yorumların insan sorumluluğuyla olan ilişkisi üzerinde durulacaktır. Daha sonra cennet ve cehennemliklerin kim oldukları ile ilgili ayet ve rivayetlerin insan fıtrati ve sorumluluğu ile ilgisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Son olarak risalenin ele aldığı levh-i mahfûzun insan irade ve sorumluluğuyla ilgisi tartışılacaktır.

İnsanın yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için meydana gelen fiilde herhangi bir şekilde bulunması gerektiği konusunda kelamcılar arasında icma vardır. Fakat meydana gelen fiilde insanın nasıl bulunduğu hususunda ortaya farklı teoriler atılmıştır. Teorilerden bazıları merkeze Allah'ın tenzihini koyarak bazıları insanın özgürlüğünü temel alarak bazıları ise ikisi arasında orta bir yol tutarak problemi çözmeye çalışmıştır.

İnsanın özgürlüğünü temele alan Mu'tezilî alimler çözümü insanın kendi fiilini kendisinin yaratmasında bulmuştur. Bu açıklamaya göre insanın özgürlüğünün ortaya konabilmesi için Allah'ın ilim, kudret ve iradesi ile insan fiilinin ilişkisinin ortaya konulması gerekir. Bu üç sıfattan ilim ve kudretin bütün mümkünlere nispeti eşittir. Yani Allah'ın ilim ve kudreti sadece gerçekleşenleri değil daha fazlasını kapsamaktadır. Meydana gelenler ise sadece Allah'ın iradesinin taalluk ettiği şeylerdir. Dolayısıyla ilim ve kudretin insan fiilini belirlediği (tahsis) söylenemez. Çünkü ilim ve kudret sıfatları ilim ve kudret olmaları itibarıyla sonsuz imkanları birini diğerine tercih etmeyi gerektirmeyecek şekilde barındırmaktadır. Bu durumda belirleme işi irade sıfatına kalmaktadır. Allah'ın

<sup>1</sup> Bu kısım, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde bulduğumuz *Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin Hal Tercümesi* adlı vesikadan aktarılmıştır. Vesikanın aslına makalenin sonunda ek olarak verilecektir.

irade sıfatı ise hâdis olup izin verme veya emretme şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>2</sup> Yani insanın yapacağı iyi fiiller için tercihte bulunmasından sonra Allah'ın irade etmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla insanın tercihini yapmasından önce bir belirlenmişlikten bahsetmek anlamlı olmaz.

Tenzihî merkeze alan Eş'ariler, fiilin meydana geldiği mahal olması yönüyle insana sorumluluk yüklemektedir. Eş'arilerin çözümünde hem istitaat hem de irade fiil esnasında ve tek bir seçeneğe uygun olacak şekilde verilir. Dolayısıyla bu açıklamada sorumluluğu istitaat ve irade ile temellendirmek mümkün olmamaktadır. Bu sebeple Eş'ariler kesb kavramını kullanmaktadır. Bu kavram ise insanın fiilini elde etmesini, fiilin meydana gelişinde hiç etkisi olmaksızın kudretinin fiilin meydana gelişine beraber olması ve meydana gelen fiile mahal olmak şeklinde açıklamaktadır.<sup>3</sup> Bu açıklamada kesb kavramının belirsizliğinden dolayı insanın özgürlüğünün tam olarak nasıl temellendirildiği açık değildir.

Mâtürîdîler fiilin iki yönlü olmasıyla insan sorumluluğunu temellendirmektedir. Bu açıklamaya göre fiilin bir insana bakan bir de Allah'a bakan iki yönü vardır. Fiilin insana bakan yönünde zaman ve mekan kayıtlarından bahsedebildiğimiz halde Allah'a bakan yönünde zaman ve mekana kayıtları bulunmamaktadır. İnsan fiilinin işlenmeden önce Allah'ın ilmi ve kudreti tarafından belirlenmiş olmasını Mâtürîdîler de kabul etmez.<sup>4</sup> Çünkü eğer ilim veya kudretten herhangi biri kendileri olması açısından belirleyici vasfını taşıyacak olsalar iradeye gerek kalmayacaktır. İradenin varlığının ispatı bu akıl yürütmeye dayandırılmaktadır. Mâtürîdîliği Hanefiliğin devamı olarak düşündüğümüzde bu fikrin temelini Ebu Hanife'nin Allah'ın ilmi konusundaki ifadelerine de dayandırmak mümkündür. Zira Ebu Hanife *Fıkhü'l-ekber* adlı eserinde levh-i mahfûz konusunda şöyle demektedir. "Meydana gelenin levh-i mahfuzun dışında olması mümkün değildir. Ancak levh-i mahfuz hükme bağlanmış olarak değil vâsfe bunları içinde barındırmaktadır."<sup>5</sup> Bu ifadelerden de levh-i mahfuzun ve dolayısıyla Allah'ın ilminin sonsuz malumu barındırdığı çıkarılabilir. Şu halde belirleme ezeli irade sıfatı tarafından gerçekleştirilmektedir denilebilir. İrade söz konusu olduğunda Mâtürîdîler külli ve cüz'î iradeden bahsetmektedir. İnsana verilen bu cüz'î irade ve istitaatın farklı tercihlere kullanıma uygun olarak verildiğini söylemekteler.<sup>6</sup> Şu halde Mâtürîdîler fiilideki insan sorumluluğunu temellendirmek için iki önemli şey yapmış olmaktadır. Bunlardan biri işlenen fiilin bir yönün insan ile ilgili olduğu diğeri cüz'î iradesinin mümkün bütün seçeneklere uygun olduğudur. Eğer fiilin insana bakan yönünün insana verilen bu belirlenmiş cüz'î irade ile işlendiği söylenirse sorumluluk temellendirilebilir. Aslında geliştirilen teori de bunu söylemeyi

<sup>2</sup> Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/136,-142.

<sup>3</sup> Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/244-246.

<sup>4</sup> Kütahyalı Ahmet Asım Efendi, *İrade-i Cüz'iyeye Risalesi*, çev. Mehmet Fatih Soysal, Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i, der. Recep Alpyağlı, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2016), 3/1006, 1007.

<sup>5</sup> Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 54.

<sup>6</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 124-127.



gerektirir. Ancak Mâtürîdîlere insan fiilinin işlenmeden önce Allah'ın ezeli iradesi tarafından daha önceden belirlenip belirlenmediği sorulduğunda genellikle önceden belirlenmiştir şeklinde cevap vermektedirler. Halbuki Allah'ın iradesinde zaman kaydının bulunmamasından dolayı Allah'ın iradesi ile gerçekleşen bir şeye öncelik ve sonralık vasfının verilemeyeceği söylenebilir. Çünkü öncelik ve sonralık alemdeki şeylerin birbirilerine olan nispetlerinden ortaya çıkmaktadır.

### 1.1. Elest Bezmi

Risale, elest bezmi ile ilgili üç temel anlayışın bulunduğu fikri üzerine bina edilmiştir. Bunlardan birincisi olayın temsilî, ikincisi bilfiil, üçüncüsü ise hayalî (rûhânî) olarak gerçekleştiğidir. Yazar her ne kadar açıkça ifade etmese de birinci görüşün Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelamcılara ikinci görüşün ehl-i hadîse üçüncü görüşün ise sûfilere ait olduğu anlaşılmaktadır.

Birinci görüşe göre "Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından-zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz" mealindeki A'râf Sûresi 172. ayette geçen olay temsilî olup, bilfiil gerçekleşmemiştir. Yani insanlar ne bilfiil ne de hayalî olarak Allah ile muhatap olmamıştır. Dolayısıyla ne insanların "Evet rabbimizsin!" cevabı ne de onların kendi nefislerine şahit olmaları hayalî düzeyde veya bilfiil gerçekleşmiştir. Buradaki temsilî anlatımda insanların "Evet rabbimizsin!" cevabı, rubûbiyetin delillerinin insan aklına yerleştirilmesi ve bu delillerin insanı marifetullah'a teşvik etmesi anlamında kullanılmıştır. Akıldaki teşvik edici deliller sebebiyle insan "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusuna "Evet rabbimizsin!" şeklinde cevap vermiştir.

Ayette geçen insanın kendi nefisine şahit olması da aynı şekilde temsilî bir anlatımdır. Buradaki temsilî anlatımda insanların şahit olmuşlar gibi muamele görmesi, marifetullah'a ulaşma ve onu elde etme imkânı anlamında kullanılmıştır.

Risale, temsilî söz verme olayının ifade ettiği marifetullah bilgisinin insana yaratıcıyı bilme sorumluluğunu yüklediğini söylemektedir. Yani yaratıcıyı bilme, aklın farkına varmak için ayrıca bir uyarıcıya ihtiyaç duymadığı; bu özelliği kendisinde taşıdığı bir imkândır. Dolayısıyla sorumluluk için ayrıca bir tebliğ muhatap olması gerekmez. Zaten ayetin devamında böyle bir söz vermenin insana bir sorumluluk yüklediği ve onun daha sonra bu sorumluluktan habersiz olduğunun söylenemeyeceği dile getirilmektedir. Yani söz verme ile temsilî biçimde işaret olunan husus, insana verilen imkânların sorumluluk yüklenmek için yeterli olduğu, dolayısıyla daha sonra herhangi bir mazeretin kabul edilmeyeceğidir.

İkinci görüşe göre A'râf Sûresi 172. ayette geçen olay bilfiil gerçekleşmiştir. Risale bu görüşü rivayet edilen bir hadise ve Ali el-Kârî'nin *Şerhu's-şifâsı'*ndaki açıklamalarına dayandırmaktadır. Bu görüşe göre iki tür Söz verme (*mîsak*) vardır.

İlki, insanların genelinin verdiği söz; ikincisi ise peygamberlerin görevlerini yapacağına dair verdikleri sözdür.<sup>7</sup>

Risalenin yazarı daha sonra bu ayetin tefsiri olarak Tirmizî'de ve Ebû Dâvûd'da geçen "Allah (c.c.) Âdem'i yarattı sonra sırtının üzerine sağ eliyle mesh edip zürriyetini çıkardı. Sonra şunlar cennet ehlidir ve cennet ehlinin işlediği amelleri işleyeceklerdir. Sonra tekrar sırtını mesh edip zürriyetini çıkardı ve şunlar da cehennem ehlidir ve cehennem ehlinin işlediği amelleri işleyeceklerdir. Amel nerde kaldı ya Resulallah? (diye sorulduğunda) Allah bir kulunu cennet için yaratırsa onun cennet ehlinin amellerini işlemesini sağlar, nihayetinde cennet ehlinin işlediği amellerden biri üzere ölür. Allah bir kulu da cehennem için yaratırsa onun cehennem ehlinin amellerini işlemesini sağlar, nihayetinde o da cehennem ehlinin işlediği amellerden birinin üzere ölür"<sup>8</sup> hadisi aktarmaktadır. Yazar ayetin temsil olduğunu savunduğu halde olayın bilfiil gerçekleştiği düşüncesini savunanların kitaplarından olaya dair detaylı bilgilere yer vermektedir. Hadis ve etrafında yapılan yorumlar, her ne kadar söz verme olayının bilfiil gerçekleştiğini belirterek, yazarın görüşünden farklı olarak izah etse de, her iki görüş arasında muhatabın bütün insanlar olduğu hususunda bir ittifak vardır. Bunun yanında olayın temsili ve bilfiil olduğunu söyleyen anlayış arasında sorumluluğun temellendirilmesi açısından iki farktan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, anlatımın temsili olduğunu söyleyenler, sorumluluğun akla yüklenen Allah'ı bilme yeteneği olduğunu söyledikleri için, bunun başta temsili olarak yüklendiği, buluşa ermeyle birlikte ise bilfiil başlayacağını düşünmeleri olabilir. Böylece söz vermenin buluşdan önce başlamış olma sorunu ile karşılaşmaktan kurtulurlar. İkincisi ise hatırlama ile ilgili sorundur. Zira eğer olay bilfiil gerçekleşmiş yani söz verilmiş ve sorumluluk da söz vermenin akabinde başlamış ise bunun hatırlanmaması problemi ortaya çıkar. Yani insan nasıl olur da daha önce hatırlamadığı bir söz vermeden dolayı sorumlu tutulabilir? Dolayısıyla insanın şu an hatırlamadığı bir söz vermeden dolayı sorumlu olmasının bununla temellendirilmesi mantıksal bir çelişki barındıracaktır. Bu sebeple olayın bilfiil olduğunu savunanların sorumluluğu ayrıca bir hatırlatıcı ile başlatmaları gerekmektedir. Nitekim genelde bilfiil olduğunu savunanlar sorumluluk için peygamberin davetini şart koştukları halde temsili olduğunu söyleyenler

<sup>7</sup> Yazarın Peygamberlerden ayrıca bir mısak alındığı görüşü Âl-i İmrân Süresinin 81. Ayetine dayanmaktadır. Bu ayet mealen şöyledir: "Allah peygamberlerden, "Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz" diyerek söz almış, "Kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?" dediğinde "Kabul ettik" cevabını vermişler; bunun üzerine "O halde şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim" buyurmuştu". (Âl-i İmrân3/81). Fahrettin er-Râzî bu ayetin tefsirinde mısakı, Allah Teâlâ'nın, kendi emrine boyun eğmenin vâcip olduğunu gösteren delilleri peygamberlerin akıllarına yerleştirilmesi şeklinde izah etmektedir. Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefatîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım v.dğr., (İstanbul, Huzur yayınevi, 2002), 6/439.

<sup>8</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-islami, 1998), "Tefsir", 8 (3075); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Şayb el-Arnaut, (Beyrut: Daru'r-rialeti'l-alemiyye, 2009), "Sünnet", 17 (4703).

marifetullah sorumluluğunun aklî olgunluğa erişme ile başladığını söylemektedirler.

Risale bu ikinci görüşün yol açtığı bir problem olarak, insanların tamamının daha sonra yerine getirmeyeceği halde böyle bir sözü neden verdiğini açıklamaya çalışır. Buna göre bazıları gönülden bazıları ise korkularından dolayı söz vermiştir. Dolayısıyla bu söz verme, dünya hayatında onlara bir fayda sağlamamıştır.

İkinci bir sorun olarak, levh-i mahfûzda cennetlik ve cehennemlikler belli ise elest bezminde söz vermenin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışır. Risale akibetin levh-i mahfûzdaki kazaya uygun olacağını, söz verenlerin ise sözünde duranlar ve durmayanlar olarak iki kısma ayrılacağını söyler.

Üçüncü görüşe göre A'râf sûresi 172. ayette geçen olay ne tam temsilî ne de tam bilfiildir. Bu yoruma göre insanı oluşturan zerreler ile göz, kulak, kalp gibi organlar rûhânî bir varlık seviyesinde olaya katılırlar. Bu üçüncü görüşe göre söz verme fiiline herkes eşit düzeyde katılmaz. Allah'ın "*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*" sorusuna muhabbetle, ubûdiyetle ve gururundan dolayı sıkıntıyla cevap verenler vardır. Bu yoruma göre elest bezminde herkes söz vermiş gibi görünse de aslında aynı sözü vermiş değildir. İnsanlardan bir kısmı muhabbet üzerine, bir kısmı ubûdiyet üzerine söz vermiştir. Diğer geri kalanlar ise gururlarından dolayı sıkıntı ile cevap vermişler. Bu son görüşün sûfilere ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşe göre, insanların hepsi "*evet rabbimizsin*" şeklinde zahiren aynı cevabı vermiş görünse de aslında içlerinde farklı kasıtlar taşımaktadırlar. Dünyaya geldikten sonra iman ve küfür hususundaki farklılıkların oluşması verilen söze uygun olarak gerçekleşmektedir. Eğer dünyadaki insanların farklılıklarının nedeni, elest bezminde verdikleri sözdür denilirse sorun orada verilen sözün farklı olmasının nedenine intikal eder. Bu durumda cevaplanması gereken soru elest bezminde söz verme olayına hayalî/ruhanî düzeyde katılan insanların neden farklı kasıtlarla cevap verdikleridir? Yani neden bir grup muhabbetle bir grup ubûdiyetle cevap verirken diğer grup sıkıntıyla cevap vermiştir? Risaleye göre gruplar arasındaki fark rûhânî istidatlarından kaynaklanmaktadır. Son grubun farklı cevap vermesinin ayrıca gururlu ve bencil olmalarından kaynaklandığı da ifade edilmektedir.

Elest bezmi ile ilgili risalede geçen bu üç yorumun dışında günümüzde yapılan farklı yorumlar da bulunmaktadır. Bu yorumlardan ilki Ömer Aydın'ın "*Kâlû Belâ (A'râf, 7/172) Âyetinin Farklı Bir Yorumu*" adlı makalesinde yaptığı yorumdur. Aydın'a göre bu ayetlerin ilgisi olmayan rivayetlerle açıklanmaya çalışılması hatanın temel nedenidir. Ona göre söz alma Allah'ın insanlara peygamber göndermesi vasıtasıyla alınır. Ayette geçen "*ademoğullarının sırtlarından zürriyetini aldı*" ifadesi insanın yaptığı hatalara atalarının yolunu takip etmeyi bahane tutmasının ortadan kaldırıldığı anlamına gelmektedir. Bu yorum insan daha dünyaya bile gelmemiş ve dolayısıyla mükellef olma şartlarından hiç birisini taşımamışken kendisinden böyle bir sözün alınmasının anlaşılır bir şey olmadığı üzerine temellendirilmiştir. Aydın bu yorumundan sonra ayetin mealinin şu şekilde olması gerektiğini söylemektedir.

“Senin Rabb'in, ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini aldı. Ve (peygamberler göndermek suretiyle) onları kendilerine şahit tuttu: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' (dedi). Onlar da 'Evet! Şahit olduk' dediler. (0 halde), kıyamet gününde 'Biz bundan habersizdik!' diyemezsiniz. Ya da 'Daha önce babalarımız ortak koştu; biz de onlardan sonra gelen bir nesil old (uğumuz için ortak koş) uk. (0, misakı) iptal edenlerin yaptıkları yüzünden bizi helak mı edeceksin?' diyemezsiniz”.<sup>9</sup>

Başka bir yorum Gürbüz Deniz tarafından yapılmıştır. Bu yorum, ilgili ayette geçen ifadelerin öncelikle insanların tamamını muhatap almadığı üzerine bina edilir. Bu yoruma göre ayetlerde geçen ifadelerin insanların tamamını muhatap alması iki temel probleme yol açar. Birincisi elest bezmi ayetleri olarak bilinen A'râf 172. ve 173. Ayetler, aynı sûrenin 171. ve 174. ayetleriyle beraber ele alındığında, muhatapların bütün insanlar olarak anlaşılması ayetlerin anlam bütünlüğünü bozmaktadır. Bu görüşe göre, ilgili ayetlerdeki hitap sadece İsrâiloğulları'nadır. Bu ayetler meâlen şöyledir: “Bir zamanlar İsrâiloğulları'nın üzerine dağı bir gölgelik gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar. "Size verdiğimizize (kitaba) kuvvetle sarılın ve içinde olanı aklınızda tutun ki korunasınız" dedik.” (A'râf, 7/172) Bu ayette İsrâiloğulları'nın Tevrat'ı dikkate almamalarından dolayı günah işlediklerini ve Allah'ın da gözdağı vermek için dağı üzerlerine devrilecekmiş gibi yaptığını, onların da korkularından bir daha böyle davranmamak üzere Allah'a söz verme davranışını göstereceklerini düşünmek mümkündür. Bu düşünce bizi A'râf 171. ayetin devamında gelen mîsak ayetlerinin bütün insanlara hitap etmediğine götürür. Ayrıca A'râf 173. ayette söz verenlerin atalarının şirk koşmalarından şikâyet etmeleri ve kendilerinin sorumlu tutulmalarından yakınmaları dikkate alındığında bu görüşün ayetlerin anlam bütünlüğünü daha iyi sağladığı söylenebilir.<sup>10</sup>

İkincisi, muhatap bütün insanlar olduğunda ortaya çıkan sorunlardır. Bunlar; ruhların bedenlerden önce yaratılması, mîsak olayını hiç kimsenin hatırlamaması, insanın hatırlamadığı bir şeyden sorumlu tutulması ve söz veren ruhların kendilerinden önceki atalarının şirke düşmelerinden şikâyet etmiş olmalarıdır.

## 1.2. Cennetlik ve Cehennemlikler

Risale cennetlik ve cehennemlik olma durumuna göre öncelikle ölen bir kimsenin çocuk veya akıl-bâliğ olma durumlarını değerlendirmektedir. Ölen Müslüman çocuğu olduğunda onun cennete gideceğine kolayca hükmederken kâfirin çocuğu hususuna belli bir cevap vermek yerine Müslüman'ın çocuğunda yer vermediği muhtemel sakıncaları saymaktadır. Bunlardan biri, çocuk cennetlik olursa imansız cennete, cehennemlik olursa günahsız cehenneme girmiş olmasıdır. Kâfir çocuğu için tutarsız olma pahasına bu ihtimallerden bahsetmesinin sebebi, bir hadiste<sup>11</sup> müşrik çocuklarının akıbetinin Allah'ın bilgisiyle belirleneceğinin söylenmesidir.

<sup>9</sup> Ömer Aydın, “Kâlû Belâ (A'râf, 7/172) Âyetinin Farklı Bir Yorumu” , *EKEV Akademi Dergisi* XI/32. (Yaz 2007), 37-46.

<sup>10</sup> Gürbüz Deniz, “Elest Bezmi ya da Hangi Söz?”, *Eskiyeni*, 26 (Bahar 2013), 157,158.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şayb el-Arnaut (Beirut: Müessesetü'r-risale, 2001) 12/278 (No. 7325).

Bu rivayete göre kâfir çocuklarından kaderinde cehenneme gidecek diye yazılanlar cehenneme, kaderinde cennete gidecek diye yazılanlar ise cennete gitmektedir. Yazar her ne kadar bu rivayetin sıhhatini tartışmaktan veya anlamsal çelişkisinden bahsetmekten uzak dursa da sanki bu rivayet yokmuş gibi bir taksim yapmaktadır. Yazara göre kâfirin çocuğu ya cennetlikdir ya cennet ehlinin hizmetçisidir veya arafta kalacaktır. Onun kâfir çocuğu için ifade ettiği bu üç seçenekten cehenneme yer vermemiş olmasından onun yukarıda aktardığı hadisi dikkate almadığını söyleyebiliriz. Çünkü hadis, çocuğun cennete veya cehenneme girmesini Allah'ın bilgisine dayandırmaktaydı. Yazarın ifade ettiği ihtimaller arasında cehennemin olmadığına bakarak onun bu hadisi sahih kabul etmediğini çıkarabiliriz.

Risale, çocuğun durumunun tespitinden sonra ölenin akıl-bâliğ olma ihtimallerini değerlendirmeye geçer. Buna göre eğer akıl-bâliğ sorumluluk yüklenecek kadar akla sahip değilse ya arafta kalır ya da cennet ehli olur. Yazar buradaki taksimi de daha önceki hadise göre yapmaz. Yani akli olmayan baliğ, Allah'ın ilmini gerekçe göstererek bir akıbet belirlemez. Eğer hadise göre bir taksim yapsaydı Allah'ın ilmine göre onun akli başında olması durumunda hangi fiili işleyeceği bilgisine göre bir akıbet belirlemesi yapması gerekirdi.

Eğer baliğ teklife muhatap olacak düzeyde akla sahip ise ona tebliğün ulaşip ulaşmamasına göre iki durum ortaya çıkar. Risale kendisine tebliğ ulaşmanın muttakî veya fâsik olma diye iki durumundan bahseder. Yazar muttakî olanın cennete fâsik olanın ise tövbe etmemesi ve Allah'ın da lütfundan affetmemesi durumunda işlediği günahlarının bedelini ödemek üzere cehenneme gireceğini daha sonra ise iman ve nebinin şefaati ile oradan çıkacağını söyler.

Risale daha sonra dağ başında veya bir adada tebliğden habersiz yaşayanların durumlarını değerlendirmeye geçer. Risaleye göre bunlar ya fâili mef'ulden, yaratıcı ise yaratılıştan ayırt edebilecek düzeyde bir akla sahiptirler veya değildirler. Eğer yeterli akli olgunluğa sahip değilse sorumluluklarının da olmayacağını ve fitri imanları ile cennete gireceğini söyler. Yazar daha önce çocuklar ve deliler için yaptığı akıl yürütmeyi burada da sürdürür. Kendisine tebliğ ulaşmamış olanların akıbetini belirlemeyi rivayet ettiği hadise göre yapmaz. Yani kendisine tebliğ ulaşmayanların akıbetini eğer tebliğ ulaşsaydı Allah'ın inkâr mı tasdik mi edecekleri bilgisine göre belirlemez. Yazar kendisine tebliğ ulaşmamış ve aynı zamanda sorumluluk yüklenecek akli yeterliliğe de sahip olmayanların cennete girmelerinin fitri imanlarıyla olacağını söylemektedir.

Yazar sorumluluk yüklenebilecek akli olgunluğa sahip olanların iman etmekle mükellef olduğunu söyler. Ona göre imandan sorumlu olmak için tebliğ muhatap olmak şart değildir. İman etmekle sorumlu olmak için akıl yeterlidir. Yazar akli olgunluğun sınırı konusunda detaylı bilgi vermemektedir. Bununla birlikte yaratıcıyı bilmek için fâili mef'ulden ayırt edebilmeyi yeterli görür. Bu son ifadesinden onun dilin öğeleri arasında ayırım yapabilmeyi sınır olarak ifade ettiğini söyleyebiliriz. Yani ona göre dilin öğelerini sınıflandırabilen dış dünyayı da sınıflandırabilir. Bir dili konuşan, dilin bütün öğelerini ve detaylı görevlerini bilemeyebilir. Ancak çok temel bir şey olan fâil-mef'ul ayırımını yapamayan dilin

öğelerinden anlam oluşturacak şekilde bir araya getiremez. Yani bu basit ayırımı yapamayan anlamlı konuşamaz. Burada dilin öğelerinin ayırt edilmesinden dil grameri açısından bir ayırım kastedilmemektedir. İletişim için kullandığımız seslerin hepsinin aynı görevi yerine getirmediğinin farkına varılması kastedilmiş olabilir. Bu durumda hem seslerin bir araya gelişinde her parçanın farklı görevi hem de onları bir araya getiren bilincin de farklı bir görevi olmaktadır. Dolayısıyla ister sadece ses öbeklerini dikkate alalım ister onları bir araya getiren bilinci de dikkate alalım her iki durumda da anlamlı bir bütünün oluşması için bir faile ihtiyaç duyacaktır. Bu benzetmeye göre varlık söz konusu olduğunda, insan aklının anlamlı bir bütünlük elde edebilmesi için varlığın farklı görevleri olan parçalardan oluştuğunu fark etmesi gerekir. Bu fark edişin hemen ardından varlığın en temel öğeleri olan yaratan ve yaratılanı ayırt edebilmesi gerekir. Dilde nasıl ki fail-mef'ul ayırımının belirgin bir önceliği var ise dış dünyanın da sınıflandırılmasında yaratan ve yaratılanın bir önceliği vardır.

Yazar risalesinde fitrî ve kesbî olmak üzere iki iman türünden bahseder. Ona göre mükellef olmayanlar (çocuklar ve deliler) fitrî imanları ile cennete girerler. Mükellef olanlardan fitrî imanlarını bozmayanlar kesbî imanı elde etmiş, fitrî imanını bozanlar ise kesbî imana ulaşmamış olur. Yazar bu açıklamalardan sonra insanların fitrî bir iman üzerine yaratıldığı halde daha sonra bunun nasıl değişebildiği sorununu tartışmaya geçer. Bu sorunun üç boyutu vardır. Birincisi insanın üzerinde yaratıldığı fitrat veya elest bezminde insanda verili olan marifetullah bilgisinin değişim ile ilgisi problemdir? Çünkü eğer değişim kabul etmeyen bir fitrat veya marifetullah bilgisine sahip olsaydık inkârın mümkün olmaması gerekirdi. Hâlbuki inkâr mümkündür dolayısıyla insanın üzerinde yaratıldığı fitratın değişmez olmadığı ortaya çıkar. Eğer durum böyle ise yani insanın üzerinde yaratıldığı fitrat değişimi barındırıyor ise buna fitrat demenin anlamı nedir?

Yazar fitrat kelimesini kelimcilerin âdet teorisine uygun bir şekilde kullanmaktadır. Dolayısıyla filozofların zorunlu nedensellik düşüncesi ile kullandıkları tabiat kavramından farklı bir anlam ortaya çıkmaktadır. Yani insanın yaratıldığı tabiat, ona belirlenmiş bir zorunluluk yüklememektedir. Çünkü âdet teorisine göre âlemdaki hiçbir şey kendinde bir zorunluluk taşımamaktadır. ikincisi; fitratın insanın iradesini kullanmada herhangi bir engellemesi veya zorlaması var mıdır? Yazar bu soruya cevap olarak herhangi bir engelleme veya zorlama olmaksızın fitratın insan iradesini tasdiğe teşvik ettiğini söyler. Risaleye göre ancak Allah'ın ilim ve iradesiyle meydana gelişin zorunluluğundan bahsedilebilir. Yazar da tartışmayı buna uygun bir şekilde yürütmektedir. Yani, insanın akıbetinin Allah'ın ilim ve iradesine uygun meydana gelişinde insanın iradesine nasıl bir yer bulunabileceğini tartışmaya geçer. Böylece tartışma seyrinin ikinci aşamasında Allah'ın ilim ve irade sıfatlarının birbiriyle ilişkisine geçmektedir. Yani Allah'ın ilim ve iradesinin birbiriyle ilişkisi nedir? Yazar bu soruya cevap olarak Allah'ın ilminde insanın belirlenip yaratılmasının Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini ve her ikisinin de değişim kabul etmeyeceğini söylemektedir. Yazar daha önce elest bezmini, insanın fitri bir iman üzerine

yaratılmış olması şeklinde yorumladı. İnsanın ise bu fitrî imanını daha sonra hem bozmaya hem de kesbi imana dönüştürmeye muktedir olduğunu söyledi. Ancak bu son paragrafta ise fitratın Allah'ın iradesiyle gerçekleşmiş olması bakımından değişime kapalı olduğunu ifade etti. Bu iki zıt ifade Mâtürîdîlikteki fiilin iki yönlü oluşuyla izah edilebilir. Bu durumda fitratın insana bakan yönü ile değişime açık, Allah'ın sıfatlarına bakan yönü ile değişime kapalı olduğu söylenebilir.

Yazarın verdiği bu son cevabın Eş'ari ve Mâtürîdî kelamcılarının ortak görüşü olduğunu söyleyebiliriz. Zira her iki mezhep alimleri de Allah'ın hem ilim hem de irade sıfatının ezeli ve değişmez olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşın Mu'tezili alimler ise Allah'ın hâdis bir irade ile dilediğini ileri sürmektedir. Filozoflar ise adına inayet dedikleri Allah'ın mükemmel nizamının nasıl olacağına dair bilgisinden başka ayrıca bir iradesinin olmasını kabul etmemişler.<sup>12</sup> Bu üç görüşün de değişen ve değişmeyen arasındaki ilişkinin kurulmasında ortaya çıkan gerginliğin çözümüne yönelik olarak şekillendiğini söyleyebiliriz. Gerginlik iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Birincisi ilim ve iradenin ilişkili olduğu âlemin değişime açık olmasına rağmen bunların Allah'ın sıfatı olması bakımından değişime kapalı olmalarıdır. İkincisi bilmenin tahsisi (belirlemeyi) kapsıyor olup olmadığı meselesidir. Tahsisin gerçekleşebilmesi için ilmin dışında ayrıca iradeyi gerekli gören Eş'ari ve Mâtürîdîler iradenin değişime kapalı âlemin ise değişime açık olduğunu açıklayabilmek için izafet (itibar, taalluk, nispet, ilişki, yön) kavramını kullanmaktadırlar. Bu açıklamaya göre Allah'a ait olması itibariyle ilim sıfatında hiçbir değişim meydana gelmediği halde sıfatın ilgili olduğu şeyin değişimi mümkündür. Bu açıklamada âlem ve onun ilimle arasında meydana gelen izafet değişime açık tutulmakta ilim sıfatı ise değişime kapalı tutulmaktadır. Mu'tezililer de tahsisin gerçekleşebilmesi için ilmin dışında ayrıca irade sıfatına ihtiyaç duymuşlar ancak onlar bu sıfatın kendisini sonradanlığa ve değişime açık kabul etmişler. Bu durumda Allah'ta bir değişimin söz konusu olmaması için iradenin Allah ile kaim olmadığını söylemişlerdir. Filozoflar ise Allah'ın ilminde meydana gelecekler için ayrıca bir tahsise gerek olmadığını, meydana gelecek olanın Allah'ın ilminde zaten belli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Filozoflar değişen ile değişmeyen arasında ortaya çıkan gerginliği Allah'ın ilminin tümel oluşuyla açıklamaya çalışmışlar. Bu açıklama, değişimin tikellerde meydana geldiğini Allah'ın tikellerle ilgili bilgisinin ise değişime kabul etmeyen tümel şeklinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>13</sup>

Allah'ın ilminin ezeli ve değişmez olduğu hususunda alimler arasında icma vardır. Ancak bu ilmin nasıl olduğu konusunda farklı açıklamalar bulunmaktadır. İrade konusunda ise Allah'ın ilim ve kudretinin bütün mümkünlere nispetinin eşit olduğunu savunan kelamcılar ile Allah'ın bilgisinin münfail değil fiili olduğunu ve dolayısıyla tahsisi, bilginin gerçekleştirdiğini söyleyen filozoflar arasında farklılık bulunmaktadır<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/134-136.

<sup>13</sup> M. Siam Yeprem, "İrade, Kader ve Mesuliyet İlişkisi", *Kur'an-ı Kerim'de Mesuliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, ed. M. Bedreddin Çetiner, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006), 397,398.

<sup>14</sup> Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/138-140.

Bu durumda cevaplandırılması gereken üçüncü soru “insanın özgür tercihinden bahsedilebilmesi için gerekli olan belirlenmemişlik nasıl elde edilecektir?” Yani eğer insanın işleyeceği fiil daha önceden belirlenmiş ise insanın bunu kendi hür iradesiyle seçtiğinden nasıl bahsedilebilir? Risale bu soruya işlenecek fiilin iki yönünün olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Yani cennetlik ve cehennemlik olma fiillerinin iki yönü bulunmaktadır. Fiillerin yönlerinden biri insan diğeri ise Allah ile ilgilidir. Allah ile ilgili olan yönü açısından bakıldığında fiilin değişime kapalı olduğunu; insan ile ilgili yöne bakıldığında ise değişime açık olduğunu söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında cennetlik olma (sü'adâ) ve cehennemlik olma (eşkiya) ile cennetlik yaratma (is'âd) ve cehennemlik yaratma (işka) birbirinden farklıdır. Bu fiillerin insan ile ilgili olan yönleri bakımından cennetlik olma ve cehennemlik olma kendisinde bir belirsizliği ve değişimi barındırıyor olması bakımından insanın hür iradesine açık kapı bırakmaktadır.

Risalenin yazarı hem insan iradesine kapıyı açmak hem de kısmen Eş'ari ve tam olarak Mâtürîdî çözüme bağlı kalmak istemektedir. Bu iki mezhep Allah'ın iradesini ispat etmeye çalıştıklarında Allah'ın ilim ve kudretinin bütün fiillere ve onların zaman ve mekan bakımından tahsisine nispetini eşit düzeyde görmektedirler. Dolayısıyla fiillerden hangisinin ne zaman ve nerede gerçekleşeceğinin belirlenmesi ancak irade sayesinde gerçekleşmektedir. Bu açıklama ilim ve kudretin iradeden daha geniş kapsamlı olduğunu ifade eder. Yani Allah'ın yarattığı şeylerin yanında yaratmadığı şeylerin bilgi ve kudretine de sahip olduğu anlamına gelir. Eğer durum böyle ise insanın işleyeceği fiilin bütün alternatifleri Allah'ın ilim ve kudretinin kapsamında olup Allah'ın ilim ve kudreti bu seçeneklerden hangisinin işleneceği konusunda belirleyici (tahsis) bir rol üstlenmemektedir. Bu durumda yazar için gerekli olan Allah'ın ezeli iradesi karşısında insanın özgürlüğünü nasıl temellendireceğine odaklanmalıdır.

### 1.3. Levh-i Mahfûz

Nüzul sürecinde öncelikle Kur'ân'ın levh-i mahfûza oradan da dünya semasına oradan da peygambere indirildiği ifade edilmektedir. Ancak hem risalede hem de bu makalede levh-i mahfûzun bu yönü araştırma konusu yapılmamaktadır. Burada levh-i mahfûzun âleme dair her şeyi içeriyor olması bakımından insan fiillerini ne şekilde içerdiği konusu incelenecektir. Bu açıdan levh-i mahfûz söz konusu olduğunda araştırmamızın sorusu onun insan fiillerini nasıl içerdiği olacaktır. Yani eğer levh-i mahfûzda her şey hiçbir şekilde değişime söz konusu olmayacak şekilde bulunuyor ise insanın özgür iradesine bağlı olan fiilleriyle ilgisi ne olacaktır. Bu bağlamda cevap verilmesi gereken sorular şunlardır:

- 1) Levh-i mahfûz değişir mi?
- 2) Levh-i mahfûz ile Allah'ın ilmi eş kapsamlı mıdır?
- 3) Levh-i mahfûz, Allah'ın iradesine engel teşkil etmez mi?
- 4) Değişmiyorsa insan fiillerini nasıl barındırmaktadır ki insanın tercih edebilmesine engel olmamaktadır?



Bu sorular ışığında risaleye baktığımız zaman onun levh-i mahfûzu her şeyin kendisinde kayıtlı bulunduğu ve korunduğu bir şey olarak tanımladığını görürüz. Risale levh-i mahfûzun korunmasının ya değişimden ya da başkasının ulaşmasından olmak üzere iki şekilde olabileceğini söylemektedir. Böylece yukarıda geçen diğer dört soruya cevap vermenin kapısını açmış olur.

Bu dört sorudan birincisi levh-i mahfûzun, imkân dairesinde bulunması itibarıyla farklı ihtimalleri kendinde zatî bir sıfat olarak barındıran insan fiillerinin levh-i mahfûzda bulunması itibarıyla farklı ihtimallere açık olmayacak bir kesinlikte nasıl bulunduğudır. Risale bu soruya insan fiillerinin iki yönünün olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu yönlerden biri insan tarafına bakar ve değişime açıktır. Diğer yönü levh-i mahfûza bakar ve bu yönüyle değişime kapalıdır. Bu iki yönden birincisi kulun sıfatı olup fiilin işlenmesi ile ilgilidir; ikincisi ise Allah'ın sıfatı olup fiilin yaratılması ile ilgilidir.

İkinci sorunun cevabında levh-i mahfûzun kapsamı ile Allah'ın ilminin kapsamının aynı olup olmadığının ortaya konması gerekmektedir. Çünkü kapsamları aynı ise levh-i mahfûzda değişimden bahsetmek ile aynı olmadığında bahsetme arasında fark olacaktır. Eğer levh-i mahfûz değişimden korunmuş ise Allah'ın ilmi ile aynı kapsamda olmasının değişim açısından bir problemi olmaz. Ancak levh-i mahfûz eğer bazı yönlerden değişime açık olursa bu durumda levh-i mahfûzun değişimi ile ilgili ileri sürülen çözümün Allah'ın ilmini de dikkate alıyor olması gerekir. Risalenin levh-i mahfûz da değişimi kabul etmediğini dikkate alırsak onun Allah'ın ilmi ile levh-i mahfûzu eş kapsamlı kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Risale levh-i mahfûz ile ilgili diğer grupların da görüşlerini aktarmaktadır. Levh-i mahfûza insan fiillerinin kaydedildiği veya Allah'ın iradesinin tahakkuk ettiği yer olması itibarıyla bakanlar onun değişime açık bir yönünün olması gerektiğini düşünmektedirler. Çünkü sorumluluğu insana yükleyebilmek için fiillerinin tercihe açık olması ve Allah'ın da bu tercihlerinden dolayı bazı günahlarını silme iradesini göstermesi gerekmektedir.<sup>15</sup>

Risale levh-i mahfûz hakkındaki görüşlerin farklılıklarına rağmen ortak bir paydasının da olduğunu ifade etmektedir. Buna göre levh-i mahfûz da değişimi en uç düzeyde kabul ettiğini düşünebileceğimiz Şia'daki "bedâ" düşüncesini bile kapsayacak ana ilke Allah'ın ilminde bir değişimin gerçekleşmesinin mümkün olmadığıdır<sup>16</sup>. Çünkü bunun kabulü Allah'ın bilmediği bir şeyin olması anlamına geleceği için İslam düşünce tarihinde hiçbir grup böyle bir iddiada bulunmamıştır.

Şu halde risalenin levh-i mahfûz hakkında aktardığı düşünceleri üç grupta toplamak mümkündür. Birincisi levh-i mahfûzu Allah'ın ilmiyle eş kapsamlı kabul edip onu değişime tamamen kapatan görüş, ikincisi; Allah'ın ilminin levh-i mahfûzdan daha kapsamlı olduğunu kabul edip levh-i mahfûzu değişime açık

<sup>15</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefatihu'l-Gayb*, 13/473.

<sup>16</sup> Fehmi Soğukoğlu, "Mutekaddimin Kelam Dönemi Şii Kaynaklarda Bedâ-levh-i mahfûz İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/2, (2017), 339.

tutan görüştür. Üçüncüsü görüş ise, levh-i mahfûzu biri insan fiillerinin kaydedildiği değişime açık diğeri Allah'ın ilmiyle eş kapsamlı ve değişime kapalı iki kitap olduğunu savunan görüştür<sup>17</sup>.

Üçüncü soruya cevap olarak şöyle denebilir: Her şeyin değişmez bir şekilde levh-i mahfûzda kayıtlı olmasının Allah'ın iradesi ile ilgi problemin insan fiillerine bakan yönü vardır. Yani Allah bir günahı affetmek istediğinde bu iradesi levh-i mahfûza nasıl yansiyacaktır? Eğer olacakların hepsi levh-i mahfûzda değiştirilmesi mümkün olmayacak bir şekilde kayıt altına alınmışsa Allah'ın iradesi ile ilgili ayetlerin nasıl tevil edileceğinin de göz önünde bulundurulması gerekir.

Risale, sanki insan fiillerinin kulun sıfatı olması yönünü değişime açık tutarak onun bir yönünü levh-i mahfûzun kapsamının dışında tutmaktadır. Fiilin iki yönlü olması cevabında derinleştirilmesi gereken iki nokta vardır. Birincisi fiilin insana izafetinde ortaya çıktığı söylenen yönün levh-i mahfûzda bulunup bulunmadığıdır. Eğer levh-i mahfûzda insana nispetle ortaya çıkan bu yön de bulunuyorsa değişim ve tercihe açık olmasının anlamı nasıl mümkün olmaktadır? İkincisi; fiilin Allah'a nispetiyle ortaya çıktığı söylenen Allah'ın yaratmasının, insanın seçimine belirlenmişlik katmadan nasıl gerçekleşebilir?

Risale, aynı zamanda insan fiilinde ortaya çıkan değişimin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu da savunmaktadır. Bu durumda Allah'ın iradesine bağlı olarak ortaya çıkabilecek değişim nasıl gerçekleşir? Eğer gerçekleşirse bunun levh-i mahfûzdaki durumu nasıl olur? Risale Allah'ın iradesinin levh-i mahfûza, silinecek olanın silinecek bırakılacak olanın bırakılacağı şeklinde yansıdığını söyleyerek cevaplamaktadır. Yani, levh-i mahfûza Allah'ın iradesi yansıdığı halde bir değişime açık olmadığı şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca risale Allah'ın irade ve ilmi arasında bir öncelik ve sonralığın düşünülmemeyeceğini ve dolayısıyla levh-i mahfûzda Allah'ın irade ve ilmi ile ilgili bir çakışmanın da meydana gelmeyeceğini ifade etmektedir.

Risalenin yazarı insanın özgürlüğünü fiilde iki yönün bulunduğu şeklinde özetlenebilecek izafet kavramıyla çözmeyi amaçlamaktadır. Klasik literatürde bu çözümü Mâtürîdîlerin kullandığını söyleyebiliriz. Ancak bu çözüm nihayetinde fiilin iki yönünden insana bakan yönünün de Allah'ın iradesi tarafından belirlendiğini söylemektedir. Allah'ın iradesi de ezeli olduğuna göre insanın yapacağı fiilin de ezelde belli olmasından başka bir seçeneği kalmamaktadır. İnsanın cüz'î iradesinin tercih edeceği seçeneğin önceden belirli olmasının onun bütün seçeneklere kullanılabilirliğini ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla cüz'î irade her ne kadar farklı seçeneklerle karşılaşsa da bu seçeneklerden hangisine kullanılacağı daha önceden belli olmaktadır. Ancak insanın fiilleri levh-i mahfûzda ve Allah'ın ilminde hükme bağlanmış olarak değil de vasfen (gerçekleşmesi muhtemel seçenekler) bulunduğu ve seçeneklerden birinin tercihinin insana yaratılmasının ise Allah'a isnadı şeklinde olsaydı fiilde iki yönün bulunmasının bir anlamından bahsedilebilirdi.

---

<sup>17</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefatihu'l-Gayb*, 13/472,473.

## Sonuç

Risalede bezmi elest, cennetlik ve cehennemlikler ve levh-i mahfuz olmak üzere üç konu ele alındı. Risaleyi değerlendiren makalemiz ise insan özgürlüğünü yukarıda sayılan üç konu çerçevesinde ele aldı. Yani insan eğer bezmi eleste bir söz vermiş ise bu söz daha sonra iradesini kullanmaya etkide bulunur mu? Ya da eğer cennetlik ve cehennemlikler daha önceden belirlenmiş ise insanın özgür olması mümkün mü? Ya da levh-i mahfûz da her şey belirlenmiş ise insanın özgürlüğünden bahsedilebilir mi? Şu halde özgürlük dediğimizde insanın bu üç şeyden özgürlüğü kastedilmektedir. Bu üç konu bağlamında tartışılan şey aslında Allah'ın ilim, kudret ve iradesi karşısında insanın özgür olup olamayacağı meselesidir.

Risale insana sorumluluğun yüklenebilmesi için özgür olması gerektiğini savunmaktadır. Ancak bunu ortaya koyarken Allah'ın sıfatlarının tenzihî konusunda bir eksikliğin meydana gelmemesine özen göstermektedir. Allah'ın sıfatlarında eksiklik iki şekilde meydana gelebilir. Ya insan fiili Allah'ın ilim, kudret ve iradesinden bağımsız meydana gelir ya da insan fiilinin hâdis olması dolayısıyla hudusun Allah'ın fiiline ilişmesi şeklinde olur. Kelamcılar insan fiilinin Allah'ın ilim ve kudreti tarafından belirlenmediği hususunda icma ettiler. Çünkü onlar ilmin maluma tabi olduğu ilkesinden yola çıkarak ilmin fiili işlemeye zorunluluk katmayacağını söylediler. Onlara göre ilim olmak bakımından bir şeyi belirlemeye elverişli değildir. İlimin bir şeyi belirlemeye elverişli olmaması onun bütün mümkünleri barındırdığı anlamına geldiği gibi ilmin bu mümkünlerin hepsine izafetinin eşit olduğu anlamına da gelir. İlme benzer bir şekilde kudretin de bütün mümkünlere izafetinin eşit olduğu yine kelamcıların icma ettikleri bir husustur<sup>18</sup>. Dolayısıyla hem ilmin hem de kudretin insanın işleyeceği fiili belirlemediği ortaya çıkmış olur. Bu durumda insan fiilinin belirlenmesinde etkisi olan sıfat irade olarak geride kalmış olur. Mu'tezlî alimler Allah'ın iradesini insanın iradesine tabi kılarak sorumluluğu insanın kendi fiilini yaratmasıyla temellendirdi. Eş'ariler insanın hakiki bir kudret ve iradeye sahip olmadığını ileri sürdüler. Çünkü onlara göre insana verilen hem istitaat hem de irade fiil esnasında ve tek bir seçeneğe kullanılacak şekildedir. Onlar insanın sorumluluğunu kesb kavramıyla temellendirmeye çalıştı. Kesb ise insanın fiile mahal olmasından öte bir anlam taşımaktan uzaktır. Risalenin yazarı ise insan fiilinin iki kudret ve iradenin etkisiyle meydana geldiğini söyleyerek klasik litaratürde Mâtürîdîlerin kullandığını çözümü benimsediğini söyleyebiliriz. Ona göre meydana gelen fiilde iki yön bulunduğu için ona iki iradenin izafeti mümkündür. Risalenin yazarına göre levh-i mahfûzda her şeyin değişim kabul etmez bir şekilde bulunması, cennetlik ve cehennemliklerin belli olması Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarına itibarla insanın cennetlik ve cehennemlik amellerini işlemeye zorlamaz. Çünkü ilim ve kudret sıfatlarının bir şeyi belirleme özellikleri yoktur. Belirleme Allah'ın

<sup>18</sup> Gazzali, *İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul, Klasik, 2012), 94,95; Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/114,115.

iradesi ile gerçekleşmektedir. Allah'ın iradesi de insanı belirli bir fiili işlemeye mecbur kılmamaktadır.

Ancak bu çözüm nihayetinde fiilin iki yönünden insana bakan yönünün de Allah'ın iradesine aykırı olamayacağını söylemektedir. Allah'ın iradesi de ezeli olduğuna göre insanın yapacağı fiilin de ezelde belli olmasından başka bir seçeneği kalmamaktadır. Bu durumda ise insanın cüz'î iradesinin tercih edeceği seçeneğin önceden belirli olmasının onun bütün seçeneklere kullanılabilirliğini ortadan kaldırdığı söylenebilir. Bu durumda cüz'î irade her ne kadar farklı seçeneklerle karşılaşsa da bu seçeneklerden hangisine kullanılacağı daha önceden belli olacaktır. Durum böyle olunca Allah'ın ilim ve kudretinin iradesinden daha kapsamlı olmasının insana açacağı bir alan kalmamaktadır diye itiraz yapılabilir.

Yazar bu itiraza Allah'ın iradesinin zaman ve mekan dışı olduğuyla cevap verir. Dolayısıyla zaman ve mekan dışı olanın zamanlı ve mekanlı olanı öncelemesinden bahsetmek doğru olmaz. Ancak yazar bu cevabı verdiği halde risalenin başka yerlerinde bu cevaba muhalif ifadelerde bulunmaktadır. Zaman ve mekan kaydının kendisinde bulunmadığını ileri sürdüğü Allah'ın sıfatları için sanki zaman kaydı varmış iması taşıyan cümleler kurmaktadır. Örneğin cennetlik ve cehennemliklerin Allah'ın ilmi ezelisinde daha önceden hükme bağlandığı gibi gerçekleşeceğini söylemektedir. Halbuki Allah'ın ezeli sıfatları için önce ve sonra söz konusu değilse bir şeyin Allah'ın ilmi ezelisinde bulunması yönüyle öncelik ve sonralığından bahsetmek anlamlı olmazsa gerektir.

## 2. Ravzatü's-Sü'adâ<sup>19</sup> Risalesinin Tercümesi

Bismillahirrahmanirrahim

Bizi şakîler<sup>20</sup> [bedbahtlar, cehennemlikler] zümresinden ayırıp saâdler [mutlular, cennetlikler] zümresinden olmayı ikram eden ve âlimler zümresinden eyleyen Allah'a hamd olsun. Salat ve selam enbiyanın en faziletlisi Hz. Muhammed (s.a.v.) ve en kâmil evliya olan âl ve ashâbına olsun. Bu duadan sonra yüce Rabbinin rahmetine muhtaç olan bu fakir Seyyid Hasan Hilmi Tekyevî Tokadî diyor ki:

*"Zamanımız ilme değerini vermediği cehalet ve itiraz yapanların çok olduğu zamandır. Bu durum kıyametin alametlerinden biridir. Çünkü insanların en hayırlısından şöyle rivayet edilmiştir: İlimin ortadan kalkması ve cehaletin yayılması kıyametin alametlerindedir. Bu sebeple fazilet ve kemal sahipleri her ne kadar âlimlerin kıymetini bilse de âlimler cahillerin ayaklarının altında kalmışlardır."*

Bölüm: Fazilet sahibinin değerini ancak fazilet sahibi olanlar bilir. Cehalet ve zulüm yerlerinin inşâ edildiği, ilim ve fazilet yerlerinin ortadan kaldırıldığı bu

---

<sup>19</sup> Hâmiş: Bu risale ehli olana hüznü, gamı defetme ve sevinç, mutluluğu vermede bahçeye benzetilmiştir. Burada bahçe kelimesi açık istiare (istiare-i musarraha) olarak kullanılmıştır. Açık istiare: Teşbihin iki temel unsurundan yalnız kendisine benzetilen ile yapılan istiaredir. Örneğin Büyük âlimlere; ayaklı kütüphane veya yaşlı kimselere hayatının son baharında denilmesi gibi

<sup>20</sup> Hâmiş: Burada beraat-i istihlâl (başlık ile işleyeceği konuya işaret etme) vardır. Çünkü bazı mutaassıplar cennetlik ve cehennemlikleri ayırt etmeye güç yetiremeyeceğini iddia etmektedirler

zaman Allah'a havale edilir. Bu risalenin inşafı bir şekilde dikkate alınmasını ve küçümsememesini istiyorum. Zira risalenin çiçekleri<sup>21</sup> saklı, dakik, nâdir ve rakiktir. İhsan ve keremiyle Allah risaleyi açıklamayı bize kolaylaştırsın ve inayetiyle onu tamamlamaya muvaffak eylesin.<sup>22</sup>

Bu risale bir mukaddime, bir makale ve bir hâtimedden oluşmaktadır. Kitabın mukaddimesi bezm-i elest (ahd-i mîsâk) hakkındadır. Bezm-i elest hakkında Allah'ın şu sözü vardır: "Rabbin, Âdemoğullarının bellerinden soylarını çıkarırken" yani sırtlarından peş peşe gelecek nesillerini çıkarırken "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye onları kendilerine şahit tutmuştu." (A'râf, 7/172). Yani rubûbiyyetinin delillerini yerleştirdi ve onları kabul etmeye sevk eden şeyi, akıllarına yerleştirdi. Ta ki kendisine "Ben sizin rabbiniz değil miyim? diye sorulduğunda, onlar "Evet rabbimizsin" şeklinde cevap verenler gibi olsunlar. Böylece Allah onların ilme ulaşma imkânlarını ve onu elde etmelerini şahit olanlara benzetti. Beyzâvî de böyle açıklamıştır.<sup>23</sup>

Hz. Ömer'e bu ayet sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Peygamberimize bu ayetin sorulduğunu ve onun şöyle cevap verdiğini duydum. 'Allah (c.c.) Âdem'i yarattı sonra sırtının üzerine sağ eliyle mesh edip zürriyetini çıkardı. Sonra şunlar cennet ehlidir ve cennet ehlinin işlediği amelleri işleyeceklerdir. Sonra tekrar sırtını mesh edip zürriyetini çıkardı ve şunlar da cehennem ehlidir ve cehennem ehlinin işlediği amelleri işleyeceklerdir. Amel nerde kaldı ya Resulallah? [diye soruldu] Allah bir kulunu cennet için yaratırsa onu cennet ehlinin işlediği amellerden birinin üzerinde ölünceye kadar, cennet ehlinin işlerinde kullanır."<sup>24</sup> Allah bir kulu da cehennem için yaratırsa onun cehennem ehlinin amellerini işlemesini sağlar, nihayetinde o da cehennem ehlinin işlediği amellerden birinin üzere ölür". Bu hadisi Tirmizî<sup>25</sup> ve Ebû Dâvûd<sup>26</sup> rivayet etmiştir.

Hâsılı mana: Allah'ın, Hz. Âdem'in sırtından onları zerreler hâlinde -ki bunlar küçük karıncalardır- çıkarırken onlardan söz alması, peygamberlerin, "Ben sizin rabbiniz değil miyim evet rabbimizsin" ayeti kerimesi ile kastedilen genel misaka

<sup>21</sup> Hâmiş: 1. Risalenin meseleleri istenilme, kabul edilme ve değerli olma hususunda çiçeklere benzetilmiştir. Çiçeklerin meseleler için kullanılması açık istiareddir. 2. Meselelerin tahkiki, zevk alarak koklamaya benzetilmiştir. Koklamanın tahkik için kullanılması açık istiareddir.

<sup>22</sup> Vr. 1 b.

<sup>23</sup> Bezm-i elest ayetiyle ilgili İslam âlimleri tarafından yapılan yorumları üç guruba ayırmak mümkündür. 1. Ayetin zahir manasının alınması ve ayette ifade edilen sözleşmenin mecaz ve temsil olmadığı ve bilfiil gerçekleştiğini söyleyenler. 2. Ayetin mecaz ve temsil olduğunu gerçeğin ise Allah'ın, varlığının ve birliğinin delillerini insanın aklına koyması şeklinde olduğunu söyleyenler. 3. Bunlarda yine ikinciler gibi bezm-i elestin bilfiil gerçekleşmediğini ancak Allah'ın insanların psikolojik yapısına fitri bir özellik olarak varlığının ve birliğinin idrakini yerleştirmiş olduğunu söylediler. Bu idrak fitri olarak bulunduğu için ayrıca bir akıl yürütmeye gerek yoktur. Bu son iki grup ayeti şöyle yorumlamaktadırlar: Allah, varlığının ve birliğinin delillerini insan aklına veya psikolojisine yerleştirmekle sanki insanlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim" diye sormuş, onlar da sahip oldukları akıl veya psikolojilerindeki fitri idrake binaen sanki "evet" diyerek bunu tasdik etmişlerdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz,, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1992) 6/106-108.

<sup>24</sup> Vr. 2 a.

<sup>25</sup> et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsir", 8 (3075).

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, "Sünnet", 17 (4703).

dâhil olduktan sonra risaletin tebliği hususunda da ayrıca özel bir misaklarının bulunduğudur. Esas itibariyle peygamberlerin ve onlara tâbi olma haysiyetiyle de ümmetlerinin misakı, bu [ayette zikredilen ilk] misaktan daha özeldir. Peygamberimiz herhangi bir zamanda var olmuş olsa idi, tüm peygamberler ve onların ümmetlerinin âlimleri, evliyalı ve seçkinleri ona tâbi olurdu. Binaenaleyh onlar sanki bilkuvve [ona] tâbi olmuş gibidirler. Onun varlığı farz edildiğinde ise bilfiil [tâbi olmuş olurlar.] . Velhasıl Allah insanlara zerrelere âleminde iken “Ben sizin rabbiniz değil miyim? [diye sordu] [insanlar da ] evet rabbimizsin” [şeklinde cevap verdikten sonra] şöyle dedi: biliniz ki benden başka ilahınız yoktur ve ben sizin rabbinizim, bana ortak koşmayın, bana ortak koşanlardan intikam alacağım. Ben size benim sözümü ve misakımı hatırlatan peygamberler göndereceğim ve size kitaplar indireceğim. buyurmuştur. Dediler ki: Rabbimiz ve ilahımız olduğuna şahit olduk, bizim senden başka rabbimiz yoktur. Bununla onların misakını aldı. Sonra ecellerini, rızıklarını ve felaketlerini yazdı. Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605)<sup>27</sup> *Şerhü-ş Şifâ*'sında<sup>28</sup> böyle serdedilmiştir.

Eğer şöyle denilse: Hepsini beraber evet dedikten sonra neden bazıları, imanı kabul ederken diğerleri küfrü kabul etti?<sup>29</sup>

Bunun cevabı şudur: Allah heybeti ile kâfirlere görününce korkularından evet dediler. İmanları gönülden olmadığı için münafığın imanı gibi onlara fayda vermedi. Müminlere rahmetiyle göründü, onlar da gönülden evet dedikleri için imanları onlara fayda verdi. [Bu dünyada] mükellef olmaları ve Allah Teâlâ'nın her biri için Levh-i mahfûz'da hükme bağladığı saadet ve şekavet durumunun ortaya çıkma zamanı geldiğinde, onlar arasında [Allah'ın] uluhiyetini kabul etme hususundaki itikadı ilk ikrarına uygun olanlar olduğu gibi, tevhitte başkasına çağırın şeytan ve ebeveynlerinin telkinleri ile ilk ikrarına muhalefet edenler de bulunur. Nitekim Hz. Peygamber buyurmuştur ki: “Her doğan İslam fıtratı üzerine doğar, ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar”<sup>30</sup>. Allah Teâlâ bu misakı, ilk ahbine sadık kalanlarla bundan dönen kimselerin kendisiyle ortaya çıkacağı apaçık bir delil kılmıştır.

*et-Te'vilatu'n-Necmiyye'*de<sup>31</sup> şöyle dedi: O esnada ruhlar üç saf hâlinde dizilmiş askerler gibidir. Bunlardan birinci sıra Ervâhu's-sabikin, ikinci sıra Ashabu'l-meymene, üçüncü sıra ise Ashâbu'l-meş'eme'dir. [burada Vâkıa Suresi 7-10.

<sup>27</sup> Asıl adı Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî'dir. Kıraat ilmine olan vukufundan dolayı Kârî lakabını almıştır. İtikadî konularda daha çok selefi metodu takip ettiği için kelam ve tasavvufta ortaya konulan düşünceleri aşırı bulup karşı çıkmıştır. Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları,1989), 2/403-405.

<sup>28</sup> Kadi İyaz'ın *eş-Şifâ'* adlı eserinin önemli şerhlerinden biridir.

<sup>29</sup> Vr. 2 b.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 18 (4714)

<sup>31</sup> Necmeddin-i Dâye'nin tefsiridir. Bu tefsir değişik isimlerle de anılmıştır. *Bahrü'l-Haka'ik ve'l-Me'ânî fi Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî ve Aynü'l-hayat* isimleri ile de anılmaktadır. Zâriyat sûresi'nin 18. âyetinde sona eren eser yine bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddevle-i Simnânî tarafından tamamlanmıştır. Kur'an'ın zâhir ve bâtın anlamlarını meczeden Necmeddin-i Dâye'nin bu çalışması geniş çaplı etkisine rağmen henüz neşredilmemiştir. Hamit Algar, “Bahrü'l-Haka'ik ve'l-Me'ânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları,1991), 4/515-516

Ayetlerine telmihte bulunmaktadır]<sup>32</sup> Ruhlarının nuruyla zerreler aydınlanır. Rabbanî varlığın yarattığı bu zerreler, rûhânî varlık elbisesi kuşanır. Kulaklar, gözler ve kalpler rûhânî bir elbise giyer. Sonra Hak onlara “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye sorar. Bu üç gruptan birincisi (sâbikûn) Hakk’ın sorusunu rûhânî ve nûrânî bir duyuşla işitir. O’nun cemâlini nûrânî bir gözle görür, muhabbet nurlu nûrânî, rabbanî ve rûhânî bir kalp ile onu sever.<sup>33</sup> Allah’a muhabbetle cevap verirler: “Bilakis senin sevgili rabbimiz ve mabudumuz olduğuna şahidiz” derler. Yani rabliğine ve sevgine şahit olduk derler. Allah onlardan başkasını sevmeme ve ibadet etmeme sözü alır. İkinci grup (ashâbü’l-meymene) ise Hakk’ın sorusunu rûhânî bir duyuşla işitir. Onun celâline rûhânî bir gözle muttali olur ve kalpleriyle ilahî rabbaniyete iman ederler. Ubûdiyyetle ona “Bilakis sen ibadet ettiğimiz rabbimizsin duyduk ve itaat ettik” derler. Allah da onlardan sadece O’na ibadet etmeleri sözünü alır. Üçüncü grup Ashabu’l-meş’eme ise Hakk’ın hitabını rûhânî bir duyuşla [Allah’ın] izzet perdesinin arkasından işitmiştir. Onların kulaklarında [Allah’ın] izzet[in]in ağırlığı, gözlerinde şekavetin perdesi ve kalplerinde imtihan mührü vardır. Onlar sıkıntıyla “Tabii ki Rabbimiz’sin; gönülsüzce/istemeye istemeye kulak verdik” demişlerdir. Allah da onlardan ubûdiyyet (ibadet etmeleri) üzerine söz almıştır. Şu anda yaratılmışlar arasında iman ve küfür hususundaki farklılıklar, rûhânî ve rabbanî istidatlardaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Konu burada bitti, iyi anla!

Saîdlerin ve şakîlerin birbirinden ayırt edilmesi ile ilgili söze gelince, bil ki ölen insan ya çocuktur ya da akıl bâliğdir. Eğer çocuk ise onun anne ve babası ya kâfirdir ya da müslüman. Eğer anne babası kâfir ise ya cennet ehlinin hâdimidir ya cennet ehli değildir ya da araf ehli değildir. Eğer çocuk cennet ehlidir dersen, o, iman etmeksizin cennet ehli olmuş olur. Eğer cehennemliktir dersen de günahı olmaksızın cehennem ehli olmuştur. Bu konuda Ebu Hüreyre’den rivayet edildi ki:<sup>34</sup> “Müşriklerin çocukları ve deliler hakkında peygambere, onların cennet ehli mi yoksa cehennem ehli mi oldukları soruldu. Peygamber (s.a.v.) şöyle cevap verdi: Yaşayıp bâliğ olsalardı Allah onların küfür ve imandan hangisini yapacaklarını bilmektedir”.<sup>35</sup> Çocuklardan kaderinde saîd olacağı bilinenler cennet ehli, şakî olacağı bilinenler de cehennem ehli olur. Eğer ikincisi, yani anne babası mümin olur ve çocuk iken vefat ederse, o cennet ehli olur hatta anne babasına şefaahat eder.

Ölen insan eğer baliğ ise ya akıllı ya da değildir. Eğer akıllı değil ise ya araf ehli ya da çocuk gibi teklif altına girmediği için cennet ehli olur. Eğer akıllı ise Nebi (a.s.)’in daveti ya ona ulaşmıştır veya ulaşmamıştır. Eğer davet ulaşmışsa o ya muttakî bir mümin olur ya da fâsık olur. Takvalı mümin takvalı mümin olarak

<sup>32</sup> Vakıa süresinde, ahirette insanların “ashâbü’l meymene”, “ashâbü’l meş’eme” ve “sabikun” şeklinde üç gruba ayrıldığı ifade edilmektedir. Ayetlerde birinci grup için kullanılan “ashâbü’l-meymene” tamlamasındaki meymene kelimesi “uğur, bereket”, “ashâbü’l-meş’eme” tamlamasındaki meş’eme kelimesi “uğursuzluk” anlamına gelmektedir. Arif Aytakin, “ashâbü’l-yemîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları,1991), 3/472.

<sup>33</sup> Vr. 3 a.

<sup>34</sup> Vr. 3 b.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/278 (No. 7325)

vefat ederse cennet ehlinde olur. Fâsık mümin tövbe etmez ve Allah da faziletinden onu affetmez ise o cehennem ehlinde olur. Sonra imanı ve Nebi (a.s.)'in şefaati ile oradan çıkar. İkincisi<sup>36</sup> yani davet kendisine ulaşmayan olursa, o ya bir dağ başında ya bir adadadır ya da ehli fetretten olabilir. Bu kişi faili mef'ulden, yaratıcıyı yaratılıştan ayırt edebilmek gibi ya şeyleri birbirinden ayırt edebilir ya da edemez.

Eğer ayırt edemezse mazereti vardır, Nebi (a.s.)'in "her doğan İslam fıtrâtı üzerine doğar..."<sup>37</sup> şeklinde devam eden hadiste dediği gibi onun fıtrî imanı cennet ehli olması için yeterlidir. Bundan sonra kim kâfir olursa, fıtrî imanını değiştirmiş olur. Kim de mükellef olduktan sonra tasdik edip iman ederse, misak ahdinde elde ettiği fıtrî imanı üzerinde kalmış olur ve kesbî imanını kazanmış olur. Eğer denilse ki bu görüş Allah'ın şu sözüne aykırıdır: "...Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata..." (Rum 30/30) İslam milletinden olma veya İslam'ı anlama imkânları ve hakkı kabul etme durumu üzerine onları yarattı. Denildi ki: Âdem ve zürriyetinden alınan söz Allah'ın yaratmasını değiştirmez. Hiç kimse onu değiştirmeye güç getiremez. Beydavî de bu şekildedir.

Yukarıdaki soruya cevap: Onların tevhid ve İslam dini üzerine yaratılmaları, Allah'ın kaza ve iradesine bağlı bir şeydir. Onu kim değiştirebilir ki? Allah'ın kaza ve iradesine bağlı olmazsa onun değiştirilmesi caizdir. İmam Kâşânî<sup>38</sup> *Te'vilat'*inde<sup>39</sup> şöyle dedi: Allah'ın fıtrâtı onlara ezelden temiz ve saf olan insanî ve hakikî fıtrat halini gerektiriyor. Bu da ezeli saflığında değişme olmayan ezeli ve ebedî kaim olan din ve sırf fıtrî olan tevhiddir. Bu ezeli fıtrat da mukaddes feyizden başka bir şey değildir. Bu konu bitti.

Birincisi yani şeyleri birbirinden ayırt edebilenin mazereti yoktur. Eğer yaratıcıyı fark eder ve ona iman ederse o cennet ehlinde olur. Aksi takdirde cehennem ehlinde olur. *Emalî'*nin<sup>40</sup> yazarının dediği gibi:

Yeri ve gökyüzünü yaratıcıyı bilmemesi akıl sahibi yani buluşa ermiş ve yaratıcısını bilmeyen bir kimse için mazeret değildir.<sup>41</sup> Bunu kavradığında ise bil ki, saadet, iyiliğe yönelmesi için ilahî lütufların insana yardımınıdır. Şekavet ise iyiliğe yönelmesi için ilahî şeylerin insana yardım etmemesidir. İman ve küfür, saadet ve şekavette dikkate alınan sonuçtur. Hatta ömrü boyunca küfür ve isyan üzerine

<sup>36</sup> Hâmiş: Allah'ın "Biz resul göndermedikçe azap edecek değiliz." (İsrâ, 17/15) ayetinde ifade ettiği gibi.

<sup>37</sup> Vr. 4 a.

<sup>38</sup> Asıl adı Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kaşânî'dir. Orta Asya'da Fergana bölgesinde Seyhun nehrinin kuzeyinde yer alan Kaşan'da (Kaşan) doğdu. Aynı zamanda kayınpederi olan Alaeddin es-Semerkandî'den ders almıştır. Ferhat Koca, "Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2001), 24/531.

<sup>39</sup> Brockelmann *Kitabü't-Te'vilat* adlı bir eseri Kaşânî'ye izafe ederse de onun belirttiği nüsha (Ragıp Paşa Ktp., nr. 32/4) Abdürrezzak b. Ahmed el-Kaşânî'ye ait *Te'vilatü'l-Kur'an*'dır. Kaşânî'ye ait *Te'vilat'*ın günümüze ulaşan herhangi bir nüshası bulunmamaktadır. Koca, "Kâşânî", 24/531.

<sup>40</sup> Ali b. Osman el-Üşî'nin (ö. 575/1179) manzum olarak yazmış olduğu önemli bir Mâtürîdî akaidi risalesidir. M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1995), 11/75-73.

<sup>41</sup> Vr. 4 b.



olan biri iman üzerine vefat ederse saîd bir mümin olur. Ömrü boyunca tasdik ve itaat üzerine olan biri de -Allah korusun- küfür üzerine ölürse, şaki bir kâfir olur. Allah Teâlâ'nın İblis hakkındaki "...kâfirlerden oldu..." (el-Bakara 2/34) ayetiyle işaret ettiği gibi. Bersis ve Bel'am b. Baur hikâyeleri de buna örnektir.

Eğer denilse ki: "Bu söz daha önce zikredilen hadise aykırıdır. O hadis de "Allah bir insanı cennet için yarattığında ona cennet ehlinin amellerini yaptırır..." şeklinde devam eder. Çünkü İblis, Bersis ve Bel'am b. Baur ehli cennetin amellerini yaptılar, şu halde nasıl oldu da cehenneme girerler? Hidayete eren kâfir ise ehli cehennem amellerini yapmıştır, bu durumda nasıl olur da cennete girer?"

Bu sorunun cevabı peygamberin; "Ehl-i cennetin ameliyle ölünceye kadar" sözüdür. Çünkü *حتي* ibaresi gaye ve sonuç için kullanılır. Gaye manaya dâhildir. Böylece ehl-i cennet veya cehennem amelinin yaptırmanın ölümle bitişik olması gerekiyor. Dolayısıyla bu söz hadise aykırı değildir. Bize göre saadet ve şekavet amellerle gerekçelenemez. Ancak o, amelleri saadet ve şekavetin delili yaptı. Sen bilirsin ki delilin yokluğu medlulün yokluğunu gerektirmez.

Sonuç olarak oraya ulaşanlardan<sup>42</sup> saîd ve şaki olanlar vardır. Şaki olanlara gelince, onlara ölene kadar cehennem ehlinin amelleri yaptırılır ve cehenneme girerler. Saîd olanlara gelince, vefat edinceye kadar salih amel ve itaate muvaffak kınırlar ve cennete girerler.<sup>43</sup> Saîd olduğu kabul edilen kişi, Allah'ın saadetle ömrünü tamamlayacağını bildiği kişidir. Şaki olduğu kabul edilen kişi ise Allah'ın şekavetle sonlanacağını bildiği kişidir. Eğer hayırla sonlanır ise o saîd ve mümindir, değilse şaki ve kâfirdir. Nebi (a.s.)'ın dediği gibi: "Kul cennet ehlinde olduğu halde cehennem ehlinin amellerini işler, cehennem ehlinde olduğu halde cennet ehlinin amellerini işler, ancak ameller sonuçlarına göredir"<sup>44</sup> bu hâdis *Sahih-i Mefatih*'te geçiyor. Allah'u Teâlâ bu ikisi hakkında şöyle dedi: "...onlardan kimi bedbahttır (şaki) kimi mutludur (saîd)" (Hud 11/105), "onlardan bedbaht olanlar cehennemdedir..." (Hud 11/106), "mutlu olanlara gelince onlar da cennettedir..." (Hud 11/108). *Te'vilat-ı Necmiye*'de şöyle dedi: bedbaht (şaki) ezelde hakkında bedbaht olacağı hükmü verilendir, mutlu (saîd) ezelde hakkında mutlu olmakla hüküm verilendir.

Bedbahtlığın alameti; haktan yüz çevirme, günah işlemede pişman olmaksızın ısrar ve istekli olma, helal ve harama aldırış etmeden dünyaya karşı hırslı olma, heva, taklid ve bidate uymadır. Mutlu olmanın alameti; Allah'a yönelme, istekli olma, günahlarından Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunma, dünyada az olana kanaat etme ve onun helalini isteme, hevaya uymama, bidatlerden kaçınma ve sünnete uymadır.<sup>45</sup> Peygamber (a.s.)'nin şu sözü de buna delildir: "Mutlu, anne karnında

<sup>42</sup> Vr. 5 a.

<sup>43</sup> Risalenin yan tarafında bulunan not: Cehennemlik olmanın alametleri beş tanedir: katı kalpli olma, hiç ağlamama, dünyevî olana düşkün olma, uzun emelli olma ve hayânın az olmasıdır. Cennetlik olmanın alametleri de beş tanedir: yumuşak kalpli olma, çok ağlama, dünyevîlikten sakınma, kısa emelli olma ve çok hayâlî olmadır.

<sup>44</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, nşr, Mustafa Dîb el Bağa, (Beyrut: Daru-ibn Kesir, 1987) "Rikak", 33 (6128).

<sup>45</sup> Vr. 5 b.

mutlu olan, bedbaht ise anne karnında bedbaht olandır".<sup>46</sup> Bunun izahı şöyledir: Anne karnında mutlu olarak belirlenen kişiye zahirî küfür zarar vermez, çünkü onun sonu Allah'ın ilminde mutlu olarak bulunmaktadır. Aynı şekilde annesinin karnında şaki olarak belirlenen kişiye de zahirî iman fayda vermez, çünkü Allah'ın takdiri ile onun ömrünün sonu küfür ile sonuçlanacaktır. Peygamber (a.s.) şu hadisi de buna delildir: "Nutfe 45 güne ulaştığında melek bu nutfenin yanına gelir. Ya rabbi bu nutfe bedbaht mıdır? yoksa mutlu mudur? diye sorar. Allah karar verir, melek de yazar. Melek bu kız mıdır erkek midir? diye sorar. Allah karar verir, melek de yazar. Sonra melek onun ecelini, amelini ve rızkını sorar. Allah karar verir, melek de yazar. Sonra onun defterini bir daha artmaması ve eksilmemesi üzerine kapatır".<sup>47</sup> Böylece bilindi ki anne karnı ezeli levhaya bakmaktadır, dolayısıyla onda asla bir değişme meydana gelmez. Ancak beş duyu ile algılanan âlem levh-i mahfuza bakmaktadır. Bu sebeple Ömer Nesefî *Akaid Risalesi'*nde şöyle dedi: Mutlu imanından dönmek suretiyle bedbaht olabilir, bundan Allah'a sığınırız. Bedbaht da küfüründen sonra iman etmek suretiyle mutlu olabilir. Bedbahtlık ve mutluluk bir şahısta iki itibarla olması caizdir.<sup>48</sup> Çünkü bedbahtlar iki türdür; biri bedbaht diğeri en bedbaht. Tevhid ehlinde biri günahkârlıkla bedbaht, tevhit ile mutlu olur.

Günahkârlık<sup>49</sup> onu ateşe koyar, tevhid ise onu ateşten çıkarır. Küfür ve bidat ehli en bedbaht olur, küfrü ve yalanlaması onu ateşe koyar ve orada ebedî kalır. Bil ki dinlerde insanlar dört gruba ayrılmaktadır. 1. Bizzat mutlu olup mutluluk elbisesini giyenler, bu grup peygamberlerdir. 2. Bizzat bedbaht olup bedbaht elbisesini giyenler, bu grup kâfirlerdir. 3. Bizzat bedbaht olup mutluluk elbisesini giyenler, bu gruba Şeytan, Bersis ve Belam b. Baur örnektir. 4. Bizzat mutlu olup bedbahtlık elbisesini giyenler, buna Bilal, Süheyb ve başkaları örnektir. Bütün bunlarda sonuç levh-i mahfûzda sabit olana göredir. Bil ki şeriat ehline göre levh-i mahfûz; olmuş ve olacak olanın kendisinde yazılı bulunduğu 7. kat gökte bulunan büyük bir şeydir. O, kendisinde Kur'an ve diğer ilahî kitapların yazılı bulunduğu ve Allah katında korunan bir şeydir. Onun korunuyor olmasının iki anlamı olabilir. Birincisi onun değişimden korunmuş olması, ikincisi ona mukarrabin kullardan başka kimsenin muttali olmasından korunması anlamına gelir.

Rivayet olunmuştur ki levh-i mahfûz yaprakları kırmızı yakuttan kendisi beyaz bir inciden yaratılmıştır. Onun kalemi ve yazısı nurdur. Onun boyu yerle gök arası, eni doğu ile batı arasındaki mesafe kadardır. Onun girişinde "Allahtan başka ilah yoktur, din İslâm'dır, Muhammed onun kulu ve elçisidir, kim Allah'a inanır onun

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübra*, nşr. Rıza Mu'ti, (Riyad, Daru'r-Rayye, 1994), "İman", 4 (1413); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, es-Sünen, nşr. Nebîl Hâşim el-Ğamrî, (Beyrut: Daru'l-beşair, 2013) "ilim", 1(226).

<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/13(16142).

<sup>48</sup> Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, çev. Seyyid Ahsen, (İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2006), 53.

<sup>49</sup> Vr. 6 a.

vadini doğrular ve resulüne uyarsa Allah onu cennetine koyar” şeklinde yazılıdır.<sup>50</sup>

Nakledildiğine göre Allah kalemi yarattı kaleme bakınca kalem ikiye ayrıldı. Sonra kaleme kıyamet gününe kadar olacakları yaz dedi. Kalem de levh-i mahfûza uygun bir şekilde kıyamet gününe kadar ecelleri, amelleri ve rızıkları yazdı. Sonra kalem kurudu ve kıyamete kadar başka bir şey yazmadı. Bu kalem nurdan bir kalem olup, uzunluğu yerle gök arasındadır. Bil ki olacakların levh-i mahfûzda bulunması Kur’an’ın kelime ve harflerinin hafızların zihninde ve kalbinde bulunmasına benzer. Sanki orada yazılmış gibidir. Ancak hafızın zihnine bakacak olursak orada yazılmış bir Kur’an bulamayız. Benzer bir şekilde levh-i mahfûzda said olan said şeklinde, şaki olan da şaki şeklinde yazılmıştır. Allah’ın ilim ve diğer sıfatlarında değişme olmadığı gibi levh-i mahfûzda da değişme olmaz. Kulun sıfatı olarak saadet ve şakavet değişebilir. Ancak is’ad ve işka Allah’ın sıfatı olması hasebiyle değişme olmaz. Çünkü is’ad saadeti yaratma, işka da şakaveti yaratmadır. Çünkü Allah’ta ve sıfatlarında değişme olmaz.

Eğer bu görüş “Allah dilediğini siler...” (Rad 13/39), yazmayı uygun gördüğünü yazar, hikmetinin gerektirdiğini de sabit bırakır (silmez) ayetine aykırıdır denilirse, denildi ki: Tövbe edenin günahlarını siler, iyiliklerini yerinde bırakır (silmez). Şöyle de denildi: Levh-i mahfûzun bir parçası olmayan hafaza meleklerinin kitaplarından siler, sildiklerinin dışındakileri de sabit bırakır. Asıl kitap olan levh-i mahfûz çünkü olacak olan hiçbir şey yoktur ki onda yazılı bulunmasın, onun katındadır.<sup>51</sup> Beydâvî’de de bu şekildedir.

*Tefsîrü’l-Kebîr*’de İmam Râzî’nin dediği buna cevaptır: Bu ayetle ilgili iki görüş vardır. Birincisi: Lafzın zahirinin gerektirdiği gibi o genel olarak her şeyi içine alır. Dediler ki: Allah rızıktan siler (eksiltir) veya artırır, aynı şekilde eceller, saadet, şakavet, iman ve küfür konusunda da silme ve arttırmayı yapar. Ancak is’ad ve işka da Allah’ın yaratma sıfatına dönük olduğu için silme ve arttırma olmaz. Cabir (r.a.) buna benzer bir rivayette bulunmuş, “Cabir evin içinde ağlayarak dolaşüyor ve ey Allah’ım eğer beni şakilerin arasına yazdı isen sil ve ehl-i saadet ve mağfiretin arasında tut (yaz). Sen dilediğini silen, dilediğini bırakansın. Asıl kitap senin yanındadır.” Bunun bir benzeri İbn Mesud’dan da rivayet edilmiştir.

İkinci görüş: Bu ayet bazı şeyleri kapsamına alıp onlarla ilgili olduğu halde diğer bazılarını kapsamına almayıp onlarla ilgili değildir. Allah hafaza meleklerinin tuttıkları defterlerden ne iyi ne de kötü olanları siler. Çünkü hafaza melekleri iyiye, kötüye bakmaksızın insanların söylediği ve yaptığı her şeyi yazarlar. Melekler bu yazdıklarını pazartesi ve perşembe levh-i mahfûza aktarırlarken sevap ve ikab karşılığı olmayanlar silinir, karşılığı olanlar da yazılmış olduğu gibi bırakılır. Allah’u Teâlâ eceli gelenlerden dilediğini siler, eceli gelmeyenlerden ise dilediğini bırakır.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Vr. 6 b.

<sup>51</sup> Vr. 7 a.

<sup>52</sup> Vr. 7 b.

İbn Abbas (r.a.) şöyle dedi: onlar iki kitaptır. Kitabın biri kendisinde değışmenin olmadığı ana kitaptan başkadır. Allah'ın katında iki kitap vardır. Onlardan birisi meleklerin mahlûkat için yazdığıdır. Bu kitap silme ve bırakmanın mahalli olandır. İkinci kitap levh-i mahfûzdur, bütün ulvî ve süflî durumların yazılarını kapsar. O kitap bakidir, onda değışme olmaz.

Eğer denilse ki belirlenmişlik her şeyi öncelemiştir ve kalem kurumuştur diye iddia etmiyor musunuz? Bu iddianız doğrutusunda bu anlam nasıl doğru olabilir?

Bunun cevabı: silme ve bırakma konusunda da aynı şekilde kalem kurumuştur. Allah'ın ilmi ve kazasında silinecek olandan başkası silinmez.

Levh-i mahfûz bütün kitapların aslı olduğu için ana kitap diye isimlendirildi.

Ey Allah'ım bizi saidler zümresinden kıl, saidler zümresi ile beraber dirilt, bizi saidler zümresine dâhil et, saidler zümresi ile beraber cemalini görenlerden eyle. Hasan Hilmi Tekyevî'nin elinden bu kitabın yazımı tamamlandı. İzzetli ve şerefli olanın hicretinden sene 1289.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Vr. 8 a.

### 3. Ravzatü's-Sü'adâ Risalesinin Tahkikli Metni

روضه السعداء<sup>54</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعلنا من زمرة العلماء وأكرمنا بتميز زمرة السعداء عن زمرة الأشقياء<sup>55</sup>، والصلاة والسلام على محمد أفضل الأنبياء وعلى آله وأصحابه الذين هم أكمل الأولياء، وبعد:

فيقول العبد الفقير الحقير المحتاج إلى رحمة ربه الكبير السيد حسن الحلبي التكيه وي ثم التوقاوي: إن زماننا زمان الانقراض وكثرة أهل الجهل والاعتراض وهو من أشراط الساعة لقول خير البرية: إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويكثر الجهل، ولذا بقي العلماء تحت أقدم الجهال وإن علم قدرهم ذو الفضل والكمال.

مصرع: إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذوهه وإلى الله المشتكى بزمان انهدم فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الظلم والجهل وأرجو من الناظرين هذه أن ينظروا بعين الصواب والإنصاف وأن لا ينظروا بعين الحقارة والاستخفاف لأن أزهارها<sup>56</sup> غموضه دقيقة ونادرة رقيقة يسرنا الله إيضاحها بفضله وكرمه ووقفنا إتمامها بعنايته وإحسانه.

اعلم أن هذه الرسالة مشتملة<sup>57</sup> على مقدمة ومقالة وخاتمة، أما المقدمة ففي العهد الميثاق وهو قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ) أي أخرج من أصلابهم نسلهم على ما يتوالدون قرناً بعد قرن، (وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) أي ونصب دلائل ربوبيته، وركب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل ألسنت بربكم؟ قالوا بلى، فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة الإشهاد كذا في البيضاوي

سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن هذه الآية، قال: سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج عنه ذريته فقال: هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته فقال: هؤلاء للنار ويعمل أهل النار

54 في الهامش: شبه هذه الرسالة بالروضة في دفع الغم والحزن وفي إعطاء الفرح والسرور لأهلها ثم استعير الروضة استعارة مصرحة أصلية.

55 في الهامش: وفيه براعة استهلال لأن بعض المتعصبين يظن ويزعم أنك لا تقدر التمييز بين السعداء والأشقياء.

56 في الهامش تعليقان، الأول: شبه مسائل الرسالة بأزهار الروضة في النفاسة والمقبولية والمرغوبية ثم استعير الأزهار للمسائل استعارة مصرحة أصلية. الثاني: شبه تحقيق المسائل بالإشمام في التلذذ ثم استعير الإشمام للتحقيق استعارة مصرحة أصلية.

57 الورق: ١ ب

يعملون، ففيم العمل يا رسول الله؟ قال عليه السلام: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة<sup>58</sup>،

وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخل به النار. رواه الترمذي وأبو داود. وحاصل المعنى أخذ الله الميثاق إذ أخرجهم من ظهر آدم كالذر وهو صغار النمل وأن للأنبياء ميثاقاً خاصاً بعد دخولهم في الميثاق العام المعنى به قوله: "ألست بربكم؟ قالوا بلى" بتبليغ الرسالة وأخص من هذا الميثاق ميثاق الأنبياء أصالة وأممهم تبعاً وأنه ﷺ لو فرض أنه وجد في أي زمان من الأزمنة لتبعه جميع الأنبياء وجمع أممهم من العلماء والأولياء والأصفياء فكانهم تابعون بالقوة وعلى فرض وقوعه بالفعل، والحاصل أنه تعالى قال للخلق في عالم الذر بعد قوله: "ألست بربكم قالوا بلى" اعلّموا أنه لا إله غيري وأنا ربكم فلا تشركوا بي شيئاً فإنني سأنتقم ممن أشرك بي، وإني مرسل إليكم رسلاً يذكرونكم عهدي وميثاقي ومنزل عليكم كتباً فقالوا: شهدنا أنك ربنا وألهنا لا رب لنا غيرك، فأخذ بذلك موثيقهم ثم كتب آجالهم ورازقهم ومصائبهم كذا في شرح الشفاء لعلي القاري، فإن قيل: إذا قال الجميع: بلى، فلم قبل البعض إيماناً<sup>59</sup> والبعض كفراً فالجواب: تجلى الله تعالى للكفار بالهيبه فقالوا بلى مخافة، فلم ينفعم إيمانهم لأن إيمانهم لا يكون طوعاً كإيمان المنافق، وتجلي للمؤمنين بالرحمة فقالوا: بلى طوعاً فنفعم إيمانهم، ثم لما انتهوا إلى زمان التكليف وظهور ما قضى الله تعالى لكل أحد في اللوح المحفوظ من السعادة والشقاوة فكان منهم من وافق اعتقاده في قبول الإلهية إقراره الأول، ومنهم من خالفه فيما يتهم الشيطان والأبوان فيدعونهم إلى غير التوحيد كما قال عليه السلام: كل مولود يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فجعل الله هذه الميثاق حجة مبينة يتبين بها من وفى العهد الأول ومن عاد عنه، قال في التأويلات النجمية: والأرواح في تلك الحالة جنود مجنّدة في ثلاث صفوف: الصف الأول: أرواح السابقين، والصف الثاني: أرواح أصحاب الميمنة، والصف الثالث: أرواح أصحاب المشأمة، تنورت الذرات بأنوار أرواحها ولبست تلك الذرات الموجودة بالوجود الرباني لباس وجود الروحاني، ولبست السمع والأبصار والأفئدة لباساً روحانياً ثم خاطبهم الحق بخطاب "ألست بربكم" فسمع السابقون بسمع نوراني روحاني خطابه، وشاهدوا بأبصار نورانية جماله وأحبوه بأفئدة روحانية ربانية<sup>60</sup>

نورانية بنور المحبة فأجابوه على المحبة، فقالوا: بلى أنت ربنا المحبوب والمعبود شهدنا أي شاهدنا محبوبيتك وربوبيتك فأخذ موثيقهم أن لا يحبوا ولا يعبدوا إلا إياه، وسمع أصحاب الميمنة بسمع روحاني خطابه وطالعوا بأبصار روحانية جلاله، وآمنوا بأفئدة ربانية إلهية فأجابوه على العبودية

58 الورق: ١٢

59 الورق: ٢ ب

60 الورق: ١٣

وقالوا: بلى أنت ربنا المعبود سمعنا وأطعنا فأخذ موثيقهم أن لا يعبدوا إلا إياه وسمع أصحاب المشأمة خطابه بسمع روحاني من وراء حجاب العزة وفي أذانهم وقر العزة وعلى أبصارهم غشاوة الشقاوة وعلى أفئدتهم ختم المحنة، فأجابوه على الكلفة وقالوا: بلى أنت ربنا سمعنا كرهما فأخذ موثيقهم على العبودية، فالآن يرجع التفاوت بين الخليقة في الكفر والإيمان إلى تفاوت الاستعدادات الروحانية والربانية انتهى. فافهم.

أما المقالة ففي التمييز بين السعداء والأشقياء

، اعلم أن العبد إما صبي أو بالغ، فالصبي إما أن يكون والداه كافراً أو لا، فإن كان الأول فإن مات في حال صباوته فهو خدام أهل الجنة أو من أهل الجنة أو من أهل الأعراف، فإن قلت: إنهم من أهل الجنة فبلا إيمان، وإن قلت: إنهم من أهل النار فبلا ذنب، روي عن أبي هريرة<sup>61</sup> رضي الله عنه أنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن أطفال المشركين والمجانين أهم من أهل الجنة أم من أهل النار فقال: ﷺ: الله أعلم بما كانوا عاملين من الكفر والإيمان إن عاشوا وبلغوا، فالأطفال منهم من سبق القضاء بأنه سعيد فمن أهل الجنة وسبق القضاء بأنه شقي فمن أهل النار، وإن كان الثاني - أي إن كان والداه مؤمناً - فإن مات في حال صباوته فهو من أهل الجنة بل يشفع والديه،

فالبالغ إما أن يكون عاقلاً أو لا، الثاني فهو من أهل الأعراف أو من أهل الجنة لأنه لا يكون تحت التكليف كالصبي، والأول إما وصل دعوة النبي عليه السلام في سمعه أو لا، فالأول إما مؤمن تقي أو فاسق، فالمؤمن التقي إن مات على حاله فهو من أهل الجنة، والمؤمن الفاسق إن مات بلا توبة ولم يعف الله تعالى عنه بفضلته فهو من أهل النار ثم يخرج بالإيمان وبشفاعة النبي عليه السلام، والثاني<sup>62</sup> - أي إن لم يصل الدعوة - وهو في شاهق الجبل أو في جزيرة من جزائر البحار أو من أهل الفترة إما يتميز الأشياء كتمييز الفاعل عن المفعول والصانع عن المصنوع أو لا، الثاني معذور يكفي بالإيمان الفطري فهو من أهل الجنة كما قال النبي عليه السلام: "كل مولود ..<sup>63</sup>

.. يولد على فطرة الإسلام .. الحديث" ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغيّر إيمانه الفطري، ومن آمن وصدق بعد خروجه إلى دار التكليف فقد ثبت على إيمانه الفطري الذي حصل في عهد الميثاق وكسب عليه إيمانه الكسبي، فإن قيل: هذا الكلام مخالف لقوله تعالى: (فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلِيَّهَا<sup>٤</sup>) خلقهم عليها وهو قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه أو ملة الإسلام، وقيل: العهد المأخوذ من آدم وذريته لا تبديل لخلق الله لا يقدر أحد أن يغيره كذا في البيضاوي، فالجواب: أن خلقهم على التوحيد ودين الإسلام أمر تعلق به قضاء الله وإرادته فمن يقدر على تغييره، وإن لم يتعلق به قضاء

61 الورق: ٣ ب

62 في الهامش: كما في قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)

63 الورق: ٤ ا

الله وإرادته يجوز تغييره وتبديله، قال الإمام القاشاني في تأويلاته: أَلَزَمُوا فِطْرَةَ اللَّهِ وَهِيَ الْحَالُ الَّتِي  
فِطْرَةَ الْحَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَةِ عَلَيْهَا مِنَ الصَّفَاءِ وَالتَّجَرُّدِ فِي الْأَزَلِيِّ وَهِيَ الدِّينُ الْقِيمُ أَزْلاً وَأَبْداً لَا يَتَغَيَّرُ وَلَا  
يَتَبَدَّلُ عَنِ الصَّفَاءِ الْأَزَلِيِّ وَمَحْضِ التَّوْحِيدِ الْفِطْرِيِّ، وَتِلْكَ الْفِطْرَةُ الْأَزَلِيَّةُ لَيْسَتْ إِلَّا مِنَ الْفِيضِ  
الْأَقْدَسِ انْتَهَى. وَالْأَوَّلُ – أَي مُمِيزِ الْأَشْيَاءِ – غَيْرُ مَعْذُورٍ إِنْ مِيزَ صَانِعُهُ وَأَمِنَ بِهِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ  
وَإِلَّا فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْأَمْالِيِّ:

وما عذر لذي عقل بجهل بخلاق الاسافل و الاعال<sup>64</sup>

أي لذي عقل بلغ مبلغ الرجال ويجهل صانعه، فإذا عرفت هذا فاعلم أن السعادة هي معاونة الأمور  
الإلهية للإنسان على نيل الخير، والشقاوة هي عدم معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير،  
وأن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى إن المؤمن السعيد من مات على  
الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله  
تعالى وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس:  
(وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ)، وعلى ما وقع في قضية برصيصا وبلعم بن باعورا فإن قيل: إن هذا الكلام  
مخالف للحديث المذكور فيما سبق وهو: "أن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة ..  
الحديث" لأن إبليس وبرصيصا وبلعم بن باعورا استعملوا بعمل أهل الجنة فكيف يدخلون النار؟ وأن  
الكافر المهتدي استعمل بعمل أهل النار فكيف يدخل الجنة؟ فالجواب: قوله عليه السلام: حتى يموت  
بعمل أهل الجنة، لأن حتى للغاية والنهاية، والغاية داخلية في المعنى، فيلزم أن يكون الاستعمال متصلاً  
بالموت فلا مخالفة له، وإن السعادة والشقاوة ليستا معللتين عندنا بالأعمال وجعل الأعمال دليلاً على  
السعادة والشقاوة وأنت تعلم أن عدم الدليل لا يوجب عدم المدلول والحاصل أن البالغين منهم<sup>65</sup>

شقي ومنهم سعيد، فأما الذين شقوا فهم مستعملون بأعمال أهل النار حتى يموتوا عليها فيدخلوا النار  
وأما الذين سعدوا فهم موفقون للطاعة وصالح الأعمال حتى يتوفوا عليها فيدخلوا الجنة<sup>66</sup>، وإن  
السعادة المعتد بها من علم الله أن يختم بالسعادة، والشقاوة المعتد بها من علم الله أن يختم بالشقاوة،  
فإن ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد، وإلا فهو كافر وشقي كما قال النبي ﷺ: "إن العبد ليعمل عمل أهل  
النار وإنه من أهل الجنة ويعمل عمل أهل الجنة وإنه من أهل النار وإنما الأعمال بالخواتم" من  
صاح المفااتيح قال الله تعالى في حقهما (فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ (١٠٥) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُفِي النَّارِ لَهُمْ ..  
وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَيُفِي الْجَنَّةِ) قال في التأويلات النجمية: شقي محكوم عليه بالشقاوة في الأزل وسعيد  
محكوم عليه بالسعادة في الأزل، وعلامة الشقاوة الإعراض عن الحق وطلبه والإصرار على

الورق: ٤ ب

الورق: ١٥

في الهامش: وعلامة الشقاوة خمسة أشياء قساوة القلب وجمود العين والرغبة في الدنيا وطول الأمل وقلة الحياء  
وعلامة السعادة خمسة لبن القلب وكثرة البكاء والزهد في الدنيا وقصر الأمل وكثرة الحياء.



المعاصي من غير ندم عليها والحرص على الدنيا حلالها وحرامها واتباع الهوى والتقليد والبدعة، وعلامة السعادة الإقبال على الله وطلبه والاستغفار من المعاصي والتوبة إلى الله والقناعة باليسير من الدنيا وطلب الحلال منها واتباع<sup>67</sup> السنة واجتناب البدعة ومخالفة الهوى، وقوله عليه السلام: "السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه" وجهه أن من سعد في بطن أمه لا يضره الكفر الظاهر لأن عاقبته يكون بالإيمان البتة لتعلق علم الله بإيمانه، ومن شقي في بطن أمه لا ينفعه الإيمان الظاهر لأن الكفر في آخر عمره بتقدير الله تعالى ويدل عليه قوله عليه السلام: "إذا مضى على النطفة خمس وأربعون ليلة يدخل الملك على تلك النطفة فيقول: يا رب أشقي أم سعيد فيقضي الله ويكتب الملك، فيقول: يا رب أذكر أم أنثى فيقضي الله عز وجل ويكتب الملك فيقول: ما أجله وعمله ورزقه؟ فيقضي الله تعالى ويكتب الملك، ثم تطوى الصحيفة فلا يزداد فيها ولا ينقص منها" فعلم أن بطن الأم ناظر إلى لوح الأزل فلا يتغير أبداً، وأما عالم الحسن فناظر إلى اللوح المحفوظ ولذا قال عمر النسفي في رسالة العقائد: والسعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله، والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر ويجوز الشقاوة والسعادة في شخص واحد باعتبارين لأن أهل الشقاء على ضربين شقي وأشقي، فيكون من أهل التوحيد شقي بالمعاصي وسعيد بالتوحيد فالمعاصي..<sup>68</sup>

.. تدخله النار والتوحيد يخرج منه، ويكون من أهل الكفر والبدعة أشقى يصلية كفره وتكذيبه النار فيبقى مخلداً. اعلم أن الناس في الأديان على أربعة أقسام سعيد بالنفس في لباس السعادة وهم الأنبياء، والثاني شقي بالنفس في لباس الشقاوة وهم الكفار، والثالث شقي بالنفس في لباس السعادة مثل إبليس وبرصيصا وبلعم بن باعورا، والرابع سعيد بالنفس في لباس الشقاوة كبلال وصهيب وغيرهما، أما الخاتمة فما ثبت في اللوح المحفوظ. اعلم أن اللوح المحفوظ عند أهل الشرع جم عظيم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون وهو محفوظ عند الله تعالى وهو أم الكتاب منه نسخ القرآن وسائر الكتب ثم كونه محفوظاً يحتمل أن يكون المراد به كونه محفوظاً من التغيير والتبديل ويحتمل أن يكون المراد كونه محفوظاً من اطلاع الخلق عليه سوى العباد المقربين روي أنه خلق اللوح المحفوظ من درة بيضاء رفاته ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وصدر اللوح لا إله إلا الله دينه الإسلام ومحمد عبده ورسوله فمن آمن بالله عز وجل وصدق بوعدده واتباع رسله أدخله الجنة<sup>69</sup> وما جاء في الخبر خلق الله تعالى القلم ونظر إله فانشق نصفين ثم قال له اجر بما هو كائن إلى يوم القيامة فجرى على اللوح المحفوظ بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة من الأجال والأعمال والأرزاق ثم جف القلم فلم ينطق إلى يوم القيامة

67 الورق: ٥ ب

68 الورق: ٦ أ

69 الورق: ٦ ب

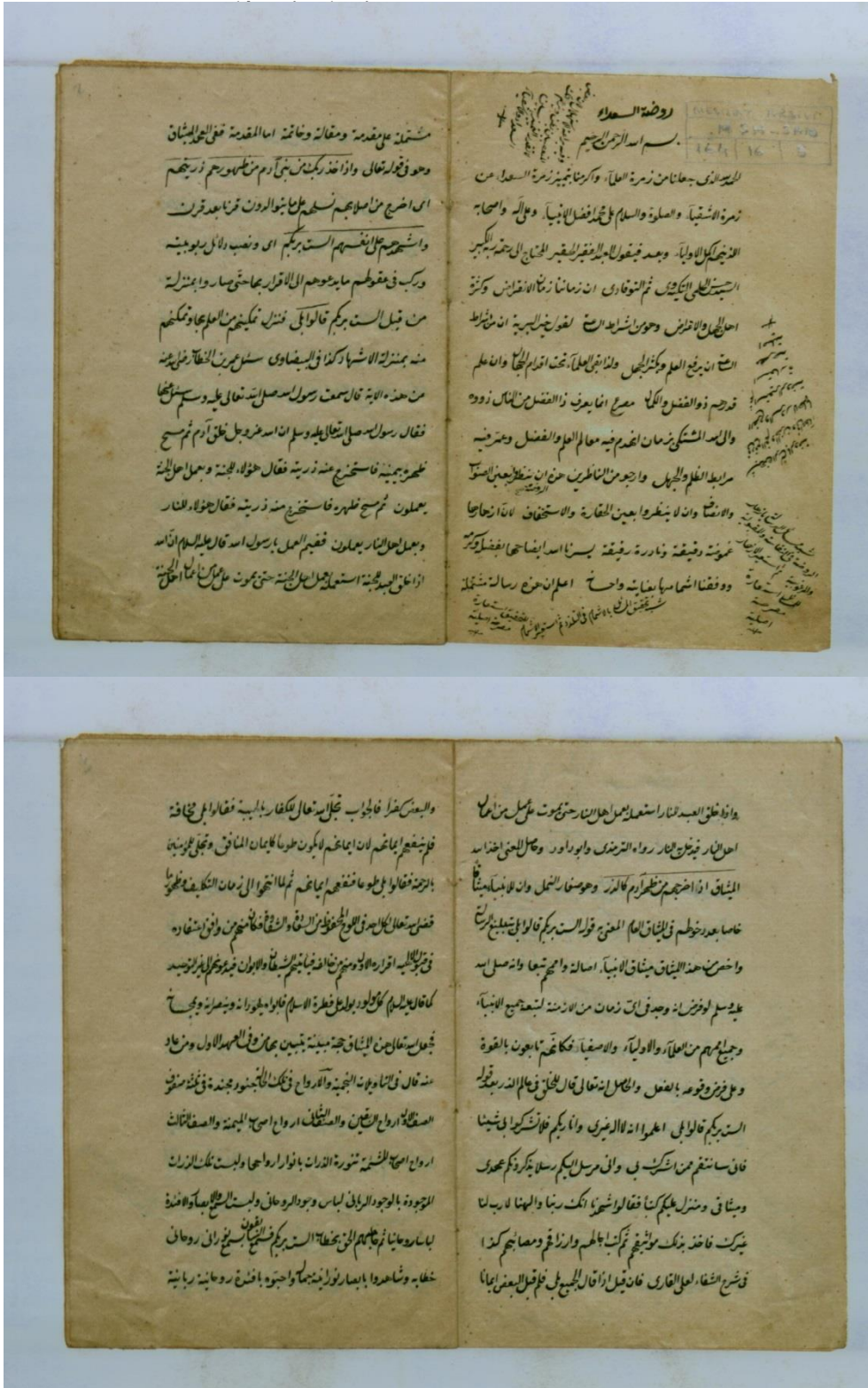
وهو قلم من نور طوله كما بين السماء والأرض واعلم أن ثبوت الكائنات في اللوح المحفوظ يضاهاى ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه فإنه مسطور فيه كأنه ينظر ولو فنتشت دماغه جزءاً جزءاً لم نشاهد من ذلك الخط حرفاً وإن السعيد كتب فيه سعيد والشقي كتب فيه شقياً فلا تغيير فيه أصلاً كما لا تغيير في علمه وسائر صفاته والتغير إنما يكون على السعادة والشقاوة وهما من صفات العبد دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى، لأن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة فلا تغيير على الله تعالى ولا على صفاته فإن قيل هذا الكلام مخالف لقوله تعالى: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ..) ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت ما تقتضيه حكمته وقيل: يمحو سيئات التائب ويثبت الحسنات مكانها وقيل: يمحو من كتاب الحفظة ما لا يتعلق به جزاء ويترك غيره مثبتاً، وعنده أصل الكتاب وهو اللوح المحفوظ إذ ما من كائن ..<sup>70</sup>

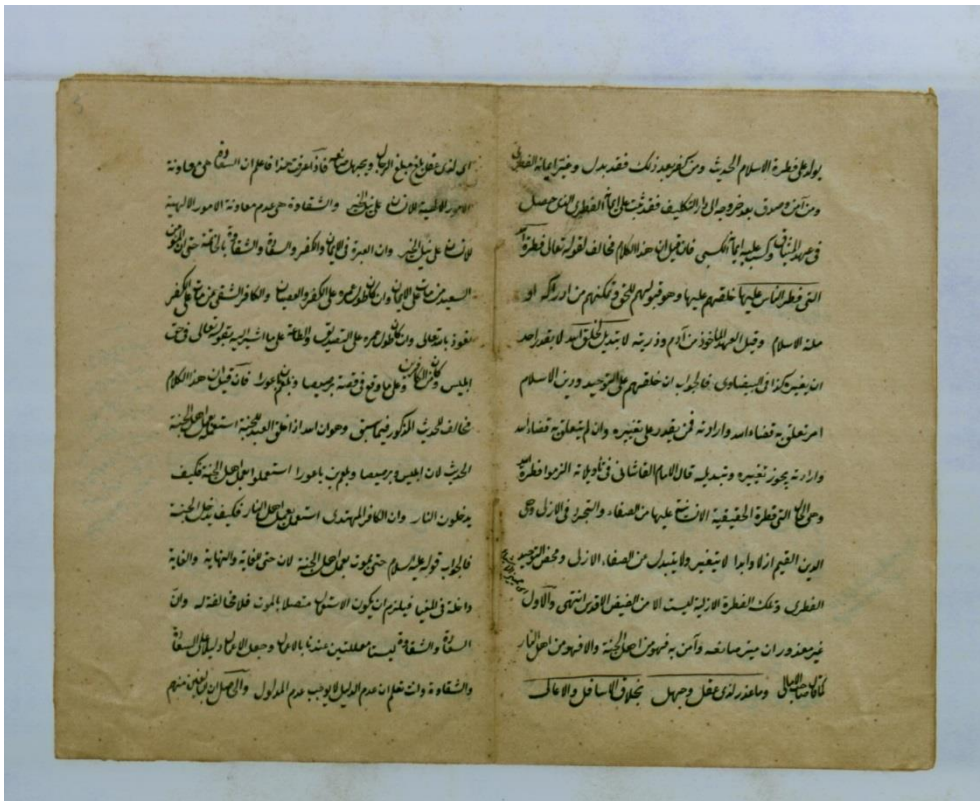
..إلا وهو مكتوب فيه كذا في البيضواوي، فالجواب قال الإمام الرازي في تفسيره الكبير: في هذه الآية قولان، الأول: أنها عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ قالوا: إن الله يمحو من الرزق ويزيد فيه، وكذا الأجل والسعادة والشقاوة والإيمان والكفر دون الإسعاد والإشقاء لأنهما راجعان إلى صفة التكوين كما رواه جابر رضي الله عنه كان يطوف بالبيت وهو يبكي ويقول اللهم إن كنت كتبتني في أهل الشقاوة فامحني وأثبتني في أهل السعادة والمغفرة فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب، وروي مثله عن ابن مسعود رضي الله عنه، والقول الثاني: إن الآية خاصة في بعض الأشياء دون بعض، إنه تعالى يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة وذلك لأنهم مأمورون بكتابة جميع ما يقول الإنسان ويفعله فإذا كان يوم الإثنين ويوم الخميس يعرض ما كتبه الحفظة بما في اللوح المحفوظ فيلقى من كتاب الحفظة ما لا جزاء له من ثواب وعقاب ويثبت ما له جزاء من أحدهما ويترك مكتوباً كما هو ويمحو الله ما يشاء وهو من جاء أجله ويدع من لم يجئ أجله ويثبت وإن الله تعالى يمحو ما يشاء ويثبت<sup>71</sup> وقال ابن عباس رضي الله عنهما: هما كتابان سوى أم الكتاب الذي لا يغير منه شيء فعنده تعالى كتابان أحدهما الكتاب الذي تكتبه الملائكة على الخلق وذلك الكتاب هو محل المحو والإثبات، والكتاب الثاني وهو اللوح المحفوظ وهو الكتاب المشتمل على نقش جميع الأحوال العلوية والسفلية وهو الباقي لا يتغير فإن قيل: ألسنتم تزعمون أن المقادير سابقة وقد جف القلم فكيف يستقيم هذا المعنى؟ فالجواب أن المحو والإثبات مما جف به القلم أيضاً فلا يمحو إلا ما سبق في علمه

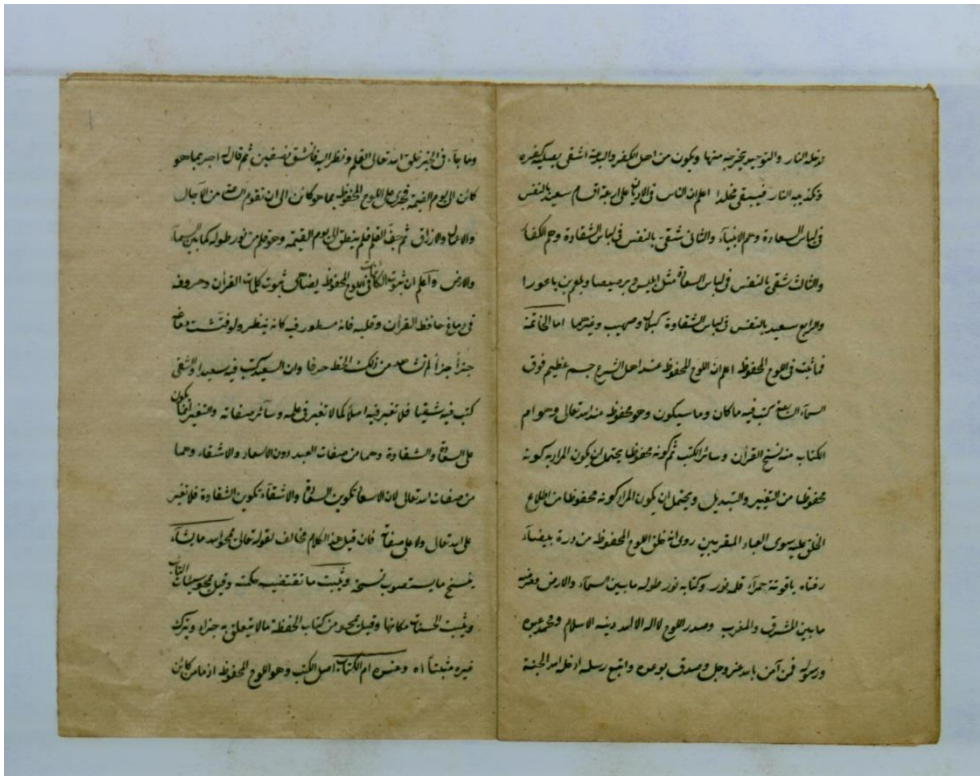
<sup>70</sup> الورق: ١٧  
<sup>71</sup> الورق: ٧ ب

وقضائه محوه، سمي اللوح المحفوظ أم الكتاب لكونه أصلاً لجميع الكتب. اللهم اجعلنا من زمرة السعداء واحشرنا مع زمرة السعداء وأدخلنا مع زمرة السعداء ويسر لنا برؤية الجمال مع زمرة السعداء.

قد تم ترتيبها على يد حسن الحلبي التكيه وي سنة تسع وثمانين ومائتين وألف من هجرة من له العز والشرف.<sup>72</sup>





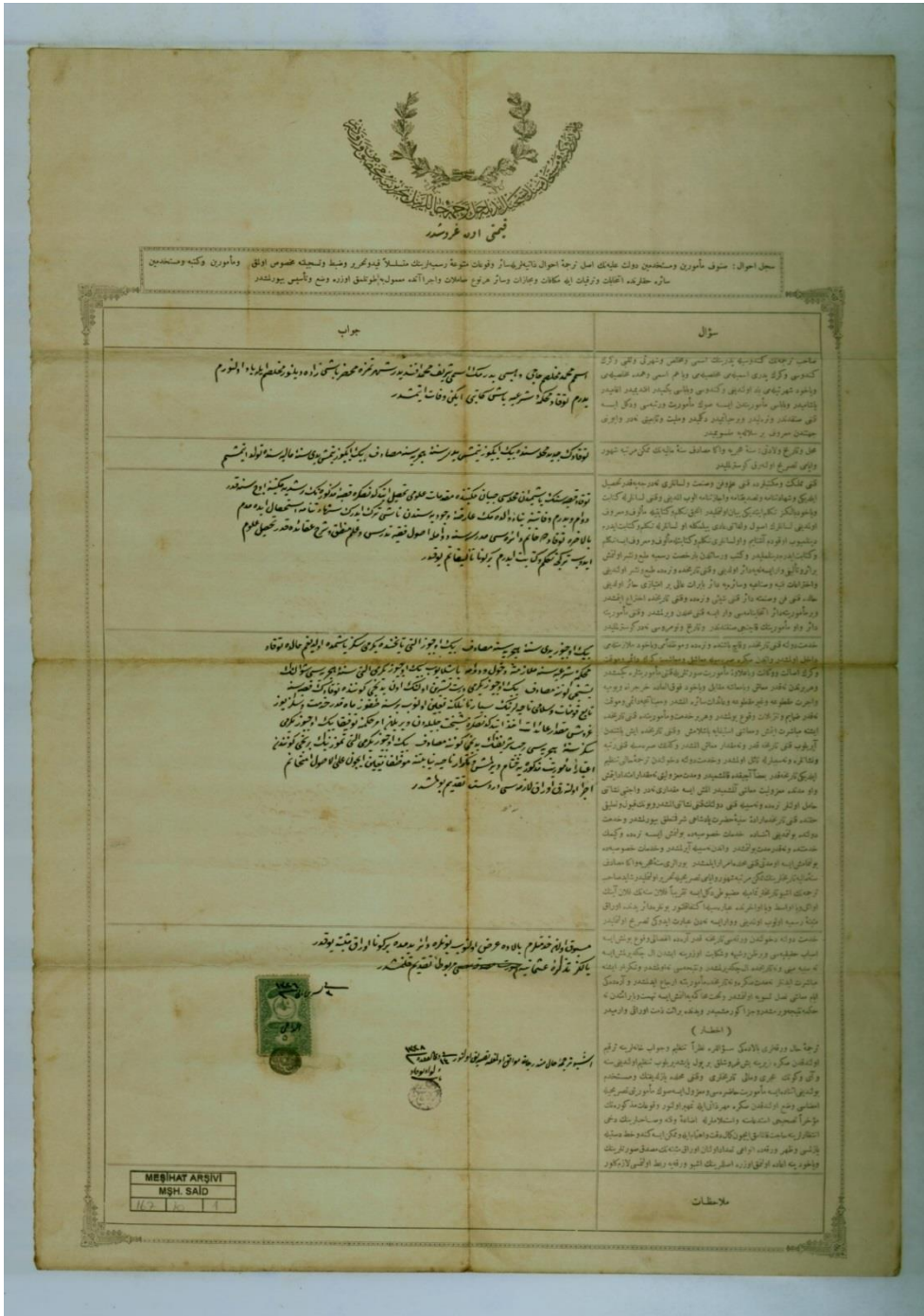




الا وهو مكتوب بغير كذا وفيه يساوي فاجاب قال الامام الرضى في تفسيره  
 الكبير في ص 101 قوله ان اولها عامة والآخر كما يقضي ظاهره الخلف  
 قالوا ان امرئ من الرزق وزيد فيه وكذا الاصل في الشفاة والاشفاة  
 والافرادون السعداء والاشفاة لانهما لاجتماع الصفة لتكون كما رواه جابر  
 رضي الله عنه لا يتطوف بالبيت ويحيط به ويقول اللهم انك انت كبتني في العمل  
 الشفاة فاجني والبيت في احد السعارة والافرة فانك تجوزها شفاة  
 وثبتت وعنتك ام الكتاب وروي ثلثين من مسودته وروى عنه  
 والشواهد ان الامة خاسرة في بعض الاشياء دون بعض انه تعالى يحوم  
 من جوانب الخلق ما لا يحسنه ولا يسيئه وذلك انهم ما يرون بكتابه  
 جميع ما يقولون في بعضه فاذ ان يوم الاثنين وروى الخليل بن احمد  
 القطيع بما في ص 101 الخلف في كتاب الخلف ما لا يزل من ثواب وعقابه  
 وثبتت ما لجزا من حسنها ويتكلم مكنوا كما هو في نحو امرائها وهو  
 من جاد اهلها ويرى من لم يجرى اهلها وثبتت وان امرئ من الخليل بن احمد  
 وثبتت

وقال ابن عباس يرضع منها حسنها ان سوس ام الكتاب الذي لا يجزيه  
 شق فممن حالها ان احدسها الكتاب الذي كتبه الملائكة على النبي وذلك  
 الكتاب هو في الجود والابته والكتاب الثاني هو المخطوط وهو الكتاب  
 المشتمل على الفقه في الجود والابته والسفاهة وسواها في كتابه في  
 السهم زيدا ان القابر سابقه وتضيف القلم فكيف يستقيم هذا المعنى  
 فاجاب ان الجود والابته مما جف به القلم ايضا فلما جرد الامام عن قلمه  
 وقضاه حقه سقى العيون الخلف ام الكتاب كما هو في المخطوط  
 اللهم اجعلنا من زمرة السعداء واحسننا في زمرة السعداء  
 وادخلنا الجنة مع زمرة السعداء وانشأه في اليوم من زمرة السعداء  
 قدم ترميزي على تحسين الخط الكلي في سنة  
 تسع وخمسين وثمانين والالف  
 من صحبة من له العز والرفيع  
 مسلم بن عبد الله

5. Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin Hal Tercümesi





## Kaynakça

- Algar Hamit, "Bahrü'l-Haka'ik ve'l-Me'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/515-516, İstanbul: TDV. Yayınları, 1991.
- Aydın, Ömer, "Kâlû Belâ (A'râf, 7/172) Âyetinin Farklı Bir Yorumu" , *EKEV Akademi Dergisi* XI/32. (Yaz 2007), 37-46.
- Aytekin, Arif, "Ashâbü'l-Yemîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3/472, İstanbul: TDV. Yayınları, 1991.
- Deniz, Gürbüz. "Elest Bezmi ya da Hangi Söz?". *Eskiyeni* 26 (Bahar 2013), 151-161.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, nşr. Şayb el-Arnaut Beyrut: Müesseetü'r-risale, 2001.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîh-i Buḥârî*, nşr, Mustafa Dib el Bağa, Beyrut: Daru-ibn Kesir, 1987.
- Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, el-İbânetü'l-kübra, nşr. Rıza Mu'ti, Riyad: Daru'r-Rayye, 1994.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Şayb el-Arnaut, Beyrut: Daru'r-rialeti'l-alemiyye, 2009.
- Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019
- Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, çev. Seyyid Ahsen, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2006.
- Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-islami, 1998.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, es-Sünen, nşr. Nebîl Hâşim el-Ğamrî, Beyrut: Daru'l-beşair, 2013.
- Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i kebîr Mefâtiḥu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım v.dğr., İstanbul: Huzur yayınevi, 2002.
- Gazzali, *İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2012.
- Koca, Ferhat, "Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24/531, İstanbul: TDV. Yayınları, 2001.
- Kütahyalı Ahmet Asım Efendi, "İrade-i Cüz'iyeye Risalesi", çev. Mehmet Fatih Soysal, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, 3,1006, 1007, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Nüreddin es-Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019

Seyyit Şerif Cürcanî, Şerhu'l-Mevâkîf, çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Soğukoğlu, Fehmi. "Mutekaddimin Kalam Dönemi Şii Kaynaklarda Bedâ-Levh-i Mahfûz İlişkisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2, (2017), 390-401.

Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/403-405, İstanbul: TDV. Yayınları, 1989.

Özerverli, M. Sait, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11/75-73, İstanbul: TDV. Yayınları, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6/106-108, İstanbul: TDV. Yayınları, 1992.

Yeprem, M. Siam, "İrade, Kader ve Mesuliyet İlişkisi", *Kur'an-ı Kerim'de Mesuliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, Ed. M. Bedreddin Çetiner, 391-404, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.



## KÂDÎ ABDÛLCEBBAR'DA MÛTEVÂTİR TEORİSİ\*

Abdulvasıf ERASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak  
Assistant Professor, Şırnak University Faculty of Theology, Şırnak  
[abdulvasiferaslan@gmail.com](mailto:abdulvasiferaslan@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-5061-1112](https://orcid.org/0000-0002-5061-1112)

### Öz

İnsanlar sahip oldukları bilginin bir kısmını akıl ve duyu organları vasıtasıyla elde ederken diğer bir kısmını da haber vasıtasıyla elde etmektedir. Geçmişte meydana gelen olaylar, yaşamış şahsiyetler, görmediğimiz uzak memleketler hakkında bilgi elde etmemizi sağlayan yegâne kaynak haberdır. Dolayısıyla müşahedeye dayanmayan ve düşünce yoluyla elde edilmeyen bütün bilgilerin kaynağı "haber"dir. Haberler içerisinde kesin bilgi ifade eden kısım ise mütevâtirdir. Hicri 4. asırda haberle ilgili tartışmaları ayrıntısıyla ele alıp eserlerinde bunu derli toplu bir nazariyye şekline işleyen alimlerden biri de akli istidlâl önem vermesiyle ön plana çıkan Mu'tezile mezhebine mensup olan Kâdî Abdülcebbar'dır (ö. 415/1025). O, haber ve haberin bilgi değeri konusunda eserlerinde müstakil başlıklar açmış ve bu konudaki görüşlerini çeşitli şekillerde temellendirmiş, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Sümeniyye ve nübüvvet müessesesini kabul etmeyen Berâhime'ye karşı akli ve nakli istidlâl metotlarını kullanarak İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an, Sünnet ve icmâ'nın savunuculuğunu yapmıştır. Bu çalışmada Kâdî Abdülcebbar'ın mütevâtir nazariyesi üzerinde durulmuştur. Onun görüşleri tespit edilirken ansiklopedik bir hüviyete sahip *el-Muğni* adlı eseri esas alınmıştır. Kâdî, hem haberi bilgi kaynağı olarak görmeyenlerle mücadele etmek hem de İslam'ın temel kaynaklarını temellendirmek üzere mütevâtir haberi rasyonel bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bunun için de insanlar nezdinde itibar gören, geçerli olan, daha nesnel ve rasyonel bir hüviyete sahip âdetullahı veya tabiat kanunları anlamına gelen "el-âde" kavramını kullanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Mütevâtir haber, Kâdî Abdülcebbar, Zarûrî bilgi, el-Âde.

## QĀDĪ ABD AL-JĀBBĀR'S THEORY ON MUTAWATIR

### Abstract

Humans acquire some part of their knowledge through reason and senses while they obtain some other part of it by means of khabar. The khabar is the only source of acquiring knowledge about the incidents that occurred and people who lived in the past, and the remote places that we have not seen. Therefore, the source of all kinds of knowledge, which are not based on observation and not gained through reasoning, is khabar. Among the khabars, the part that provides certain knowledge is mutawâtir. In the 4<sup>th</sup> century Hijri, one of the scholars who examined the discussions about khabar thoroughly and dealt with this issue in their works in an orderly manner, is Qādī 'Abd al-Jabbār, a member of Mu'tazila school, who stands out by putting an emphasis on the reasoning. He opened separate chapters in his

\* Bu makale Kâdî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi başlıklı doktora tezinden alıntılanarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Kâdî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi", (PhD Dissertation, Dicle University, Diyarbakır/Turkey, 2019).

works concerning the khabar and its value as a kind of knowledge and grounded his opinions regarding this matter in various ways. Moreover, he advocated the Qur'an, Sunna, and Icma', which are the primary sources of Islam, against the Sumaniyyah, who do not consider the khabar to be a source of knowledge and the Barahima, who do not accept the prophethood, using the methods of intellectual and revelational reasoning. In the present study, Qāḍī 'Abd al-Jabbār's theory of mutawātir has been accentuated. While determining his ideas [on this matter], his book, named *al-Mughnī*, which has encyclopedical characteristics, has been used as a starting point. Qāḍī attempted to put mutawātir khabar on a rational ground both to confront those who did not count the khabar as a source of knowledge and to substantiate the primary sources of Islam. To do so, he used the term "'ādatullāh", which was more sustainable and valid in the eyes of people and which has a more objective and rational character, or "*al-adah*" meaning the laws of nature.

**Key Words:** Kalām, Mu'tazila, Mutawātir khabar, Qāḍī, Necessary knowledge, al-'Ādah.

**Atıf / Cite as:** Eraslan, Abdulvasıf. "Kāḍī Abdülcebbar'da Mūtevātir Teorisi". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 437-473.

## SUMMARY

In Islamic thought, the issue regarding the sources of human knowledge has been discussed by scholars since the first period. Because the Qur'an, Sunna, the miracles of Prophet Muhammad and icma' fall into the category of the khabar, this issue has been at the center of their attention. The khabar, in particular, and the mutawātir khabar, in general, are considered to be a source of knowledge by scholars. After the emergence of the Mu'tazila school, at the beginning of the 2nd century Hijri, this term attained its place in the literature. The aspiration to prove the miracles of the Qur'an and Prophet Muhammad against the anti-Islamic discourses played a significant role in the formation of this concept. Moreover, this term, which was also used to invalidate the arguments of some sects, has obtained its terminological meaning in time.

One of the representatives of Mu'tazila school, who stood out with its rational approach, living in the 4<sup>th</sup> century Hijri, is Qāḍī 'Abd al-Jabbār. He treated the khabar in an epistemological aspect and categorized it. Qāḍī, who benefitted from the knowledge of the scholars that predated him, produced a particular theory about the mutawātir khabar.

In our study, the mutawātir theory that Qāḍī 'Abd al-Jabbār developed has been discussed. The author's works being in the first place, the relevant books of some scholars, who lived before or after Qāḍī, have been examined. The authenticity of the emerging ideas is attempted to be determined using the methods of comparison, analysis, synthesis, criticism, and evaluation.

The Barahima and Sumaniyya sects, who do not regard the khabar as knowledge value, and their opinions about the khabars, set the background of Qāḍī 'Abd al-Jabbār's discussions concerning the khabar. Accordingly, their identities and views related to the issue in question are shortly mentioned. The fact that the information in the sources are limited and at variance with each other prevents the identities of these people from being clarified. However, we can note that we have reached a

sufficient level of understanding about the khabar and its value as a type of knowledge.

The necessary knowledge, which means, when used with the term “*ilm*,” “a type of knowledge that occurs in us involuntarily and that we cannot strip ourselves of it in any way” is defined by Qāḍī ‘Abd al-Jabbār in the way that “a type of knowledge that we cannot free ourselves from it at all.” The part of the khabars that he refers to, and that has the characteristics described above in terms of knowledge, is the mutawātir khabar. Accordingly, the mutawātir khabar signifies the necessary knowledge.

In the opinion of Qāḍī, the first quality that a type of knowledge must possess to be regarded as the mutawātir khabar or to mean the necessary knowledge is that the khabar, which an informant has apprised, must be one of the things they know necessarily. The second one is that the number of informants must be more than four, that is to say, the information must be conveyed at least five people. These above-stated qualities that are counted as necessary to describe a khabar as mutawātir amount to the minimum requirements. In other words, each khabar, having these qualities, is not labeled as mutawātir. However, if a khabar is mutawātir, it implies that this khabar is of these foregoing qualities. According to Qāḍī, none of the aforesaid numbers have a priority over the others, even though the source of inspiration for the numbers of the informants is the Qur’an. The mutawātir khabar must also have the “sufficient” condition along with the minimum required qualities. That is, it must be narrated by a community that is almost impossible to unite with each other to lie. Also, there must not be a factor that necessitates this community to lie. Moreover, it must be known that this community has not united in lying, and this information must be clear to the degree that it does not contain any doubt or confusion.

According to him, it is not clear how many people this community consisted of; therefore, it is also unclear the number of people that are required to be the source of the khabar, so that the knowledge occurs. Furthermore, for a khabar to be mutawātir, its narration must be adjoining. As stated by Qāḍī, such conditions as that all of the informants or at least one of them must be Muslim or *hujjat*, that the khabar is not confirmed or repudiated, and the remaining stipulations related to the other qualities of informants are invalid because of the lack of evidence. According to him, we must refrain from commenting on unproven issues.

As maintained by Qāḍī, concerning the knowledge that is necessarily ensued by khabar, we do not have to examine the state of each informant. For the informant, in whom the knowledge has emerged, is not known *per se*. Consequently, it is not possible to search for this informant and obtain information about him. In this type of knowledge, lack of information about the states and qualities of informants does not weaken the necessary knowledge, which is the basis of the khabar.

According to Qāḍī, the way to acquire knowledge of the past is *al-‘Ādah*. This principle, which is plausible, well known and continuous in the eyes of people, is only applicable to the khabars that provide the necessary knowledge, i.e.,

mutawâtir. Qâdî grounds the khabar expressing necessary knowledge on customs and regards Allah as the true owner of the resultant knowledge. That is to say, the necessary knowledge produced is a result of an act of God; thus, the necessary knowledge is not a human act. Accordingly, the involuntary acts and the acts that we cannot prefer to perform their contraries are not our actions. In the opinion of Qâdî, that this khabar indicating knowledge happens within the frame of law of *al-Adah* through the agency of Allah. Allah can create this at the first stage, just as He can create it with few or many people. Custom runs in a way that humans do not unite with each other to lie as long as there is a uniting invitation. The trueness of the khabar in itself is a uniting trait for humans. Because there is not a common aspect in false khabar, people cannot unite in lying, provided that there is not a reason, which unifies people in terms of fear, benefit, or in the communal sense.

Qâdî attempts to base the narration of khabar on rational grounds through the psychological and sociological aspects of human. Qâdî, who put the mutawâtir khabar into the category of the necessary knowledge, substantiated the argument that the khabar signifies knowledge using the term "*al-'Ādah*," which has an ontological nature. Then he considered this to be an act of God.

## Giriş

Kâdî Abdülcebbâr, kelâm konusunda müstakil bir bilgi teorisine sahip olan düşünürlerden birisidir. Meşhur *el-Muğnî* adlı eserinin "en-Nazar" ve "el-Me'ârif"ten söz eden on ikinci cildinde "bilgi", aynı eserin on beş, on altı ve on yedinci ciltlerinde bilgi kaynağı olarak kabul ettiği "haber" konusuna yer vermiştir. Kâdî, haber konusunu işlerken kendi görüşlerine muhalefet eden ve haberi bilgi aracı olarak kabul etmeyen Sümeniyye ve Berâhime'ye karşı cephe almıştır. Bu fırkaların kimliği hakkında bilgi vermeyen Kâdî, bunların sahip oldukları görüşleri eleştirisiyle birlikte vermiştir. Konunun arka planını tahlil edebilme adına bu iki fırkanın kimliğine ve habere dair sahip oldukları görüşlere kısaca değinmekte fayda vardır.

Mâturîdî (ö. 333/944)<sup>1</sup> Hevârizmî (ö. 387/997)<sup>2</sup> Cevherî (ö. 400/1009)<sup>3</sup> Bağdâdî (ö. 429/1037)<sup>4</sup> Birûnî (ö. 440/1048)<sup>5</sup>, İbnü'n-Nedîm (ö. 687/1288)<sup>6</sup> gibi alimler Sümeniyye'nin kim oldukları hakkında bizlere bilgi vermekle birlikte, bunların

<sup>1</sup> Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 152.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Havârizmî, *Mefâtîfu'l-Ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Menâhil, 2008), 46.

<sup>3</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2009), 562.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî el-İsferâyînî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 370.

<sup>5</sup> Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Fi Tahkiki Mâ Lil-Hind* (Haydarabad: y.y, 1958), 15; Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 132.

<sup>6</sup> İbnü'n-Nedîm Ebu'l-Ferec Muhammed b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 419.

aktardıkları malumatlar birbiriyle örtüşmemektedir. Konuyla ilgili çalışma yapan Yusuf Ziya Yörükân<sup>7</sup> ve Arslan<sup>8</sup> da bu fırkaların kimliği hakkında kesin bir neticeye ulaşamamış, vardıkları sonuçlar birer ihtimalden ibaret kalmıştır. Dolayısıyla bu fırka; Tibet Budiliği, Şamanlık, Budizm, Dehriyye'nin bir kolu, Sümen halkı, Şumeniyye veya Sümeniler'den herhangi biri olabilmektedir.

Yapılan araştırmalar sonucunda Sümeniyye ve Berâhime'nin etnik kimlikleri hakkında kesin bir şey söylenemezse de sahip oldukları görüşler hakkında net bir şey söylemek mümkündür. Zira kendilerinden söz eden kaynakların vurguladıkları hususlar aynı doğrultuda olup birbiriyle örtüşmektedir. Özellikle haber konusuyla ilgili görüşleri son derece açıktır. Çalışmamız için de önemli olan, onların sahip oldukları bu görüşleridir.

Kâdî, Sümeniyye ve Berâhime'nin haber konusundaki görüşlerini ayrıntısıyla bizlere aktarmakta ve bunları tenkid etmektedir. Ancak o da Sümeniyye ile ilgili haberleri bizzat kaynağından almamış olacaktır ki *حكى الناس عن السمينة أنها تقول في الاخبار* "İnsanlar, Sümeniyye'nin ülkeler ile ilgili haberler hakkında şöyle dediklerini naklettiler..."<sup>9</sup> ifadesiyle konuya başlamıştır. Kâdî'nin aktardığına göre Sümeniyye'nin başlıca görüşleri şunlardır:

Ülkelere, krallara vs. dair haberler sahih değildir. Bu tür haberin sıhhatiyle ilim meydana gelmez. İnsan sadece tanıklık ettiği şeyin bilgisine ulaşabilir. İşiten kişinin, yalan veya doğru olduğunu ayırt edemediği bir sözün sıhhatini bilmesi imkânsızdır. Eğer haber ilim elde etmede bir yol olsaydı, haberin sonu değil başı bilgi ifade ederdi. Dolayısıyla tekrarına da ihtiyaç olmazdı. Eğer haber bilgi kaynağı oluyorsa, idrak gibi tekrarına gerek kalmadan bilgi meydana getirmeliydi.<sup>10</sup>

Kâdî Abdülcebbar'dan sonra Bağdâdî (ö. 429/1037)<sup>11</sup>, Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044)<sup>12</sup>, Ebû Ya'lâ el-Hanbelî (458/1066)<sup>13</sup>, Nesefî (ö. 508/1115)<sup>14</sup>, er-Râzî (ö.

<sup>7</sup> "Şemeniyye" veya "Sümeniyye" hakkında verilen bilgilerin Tibet Budiliği veya Şamanlığa ait olabileceğine dair bk. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009), 138, "İslam Menabiinde Şamanlık", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* yıl: 5/21 (İstanbul: Bürhanettin Matbaası, 1931), 45.

<sup>8</sup> Sümeniyye'nin Budizm olarak anlaşılacağına dair bk. Hammet Arslan, "Maturidi'nin Eleştirdiği "Sümeniyye" Budizm midir?", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik Maturidilik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası: 2017), 2: 535.

<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 15: 336.

<sup>10</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 336.

<sup>11</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 370-371.

<sup>12</sup> Şerîf el-Murtazâ Alî b. el-Hüseyn Mûsâ el-Mûsevî, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'ş-Şerî'a*, thk. İmâm Sâdık müessesesinde bulunan bir ilmi komisyon (İrân: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 2008), 344, 345.

<sup>13</sup> Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Halîlî el-Bağdâdî, *el-Mutemed fî Usûli'd-Din*, thk. Vedî Zeydân Hadâd (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 19.

<sup>14</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîretü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 24; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 74.

606/1209)<sup>15</sup> ve Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ (ö. 840/1437)<sup>16</sup> da Sümeniyye'nin haber, nazar ve istidlâlin bir bilgi kaynağı olmadığı görüşüne sahip olduğunu ifade etmiş ve bilgi aracı olarak sadece duyu organlarını kabul ettiğini nakletmiştir.<sup>17</sup>

Sümeniyye'nin habere yaklaşımıyla ilgili bilgiler, yukarıda ismi geçen eserlerin neredeyse tamamında aynı doğrultudadır. Dolayısıyla her ne kadar kimlikleri açık olmasa da Sümeniyye fırkasının varlığı kesin olup habere dair görüşleri hakkında net bir bilgiye sahip olduğumuzu rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre Sümeniyye, bilgi aracı olarak sadece duyuları kabul etmekte; haberi ve dolayısıyla haberin bilgi değerini kabul etmemektedir.

Sümeniyye'nin kimliği hakkındaki tartışmalar, Berâhime için de söz konusudur. Ancak genel kanaat, bunların Brahmanlar oldukları yönündedir.<sup>18</sup> Bakillânî (ö. 403/1013), bunlardan bir kısmının nübüvveti inkâr ettiğini ve Allah'ın Peygamber göndermesinin caiz olmadığını bir kısmının da sadece Hz. İbrâhîm'i peygamber olarak kabul ettiklerini, ondan başka diğer peygamberleri kabul etmediklerini aktarmaktadır.<sup>19</sup> Şehristânî, nübüvveti inkâr ettiklerini ve aklen bunun imkansız olduğunu ileri sürdüklerini belirtmektedir.<sup>20</sup> Neseî (ö. 508/1115)'nin aktardığına göre Berâhime, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir.<sup>21</sup>

Kâdî Abdülcebâr, her ne kadar kimlikleri hakkında bilgi vermese de Berâhime'nin görüşleri hakkında yeterli derecede bilgi vermektedir. Buna göre Berâhime, akli mutlak imam ve her şeyin ölçütü olarak kabul ettiğinden Peygamber'e ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. Onlara göre Peygamberlerin getirecekleri şeylerin akla muvafık olması durumunda Peygamberlere ihtiyaç olmaz. Peygamberlerin getirdiklerinin akla muhalif olması durumunda ise

<sup>15</sup> Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî (b.y., Müessesetü'r-Risâle 1997), 4: 228.

<sup>16</sup> el-Murtazâ, Sümeniyye'nin haberle ilgili düşüncelerini maddeler halinde şöyle özetlemektedir: Birincisi; yiyecekler tek cins oldukları gibi haberler de tek cinstir. Dolayısıyla ilim ifade edip etmeme konusundan birbirinden farklı olmaları doğru değildir. İkincisi; cümle/çoğunluk birlerden meydana gelmiştir. "Bir" ilim ifade etmediği gibi cümle de ilim ifade etmez. İlim ifade etmesi açısından bunların birbirinden farklı olması doğru değildir. Çünkü bu durum bilinen iki şey arasındaki çelişkiye sebep olmaktadır. Bazen bir hususta haber mütevâtir olurken, daha sonra bunun aksine bir durum da mütevâtir olabilmektedir. Bu durum, Yahudi ve Hristiyanlara Hz. İsa'nın "benden sonra peygamber yoktur" sözünün tasdik edilmesinin önünü açmaktadır. Zira bu haberi nakledenler büyük bir gruptur. Üçüncüsü; haberden meydana gelen itikadla müşahedeye dayanan itikad arasında fark vardır. Müşahedeye dayanan bilgi daha kuvvetlidir. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *Kitâbu Minhâci'l-Vusûl ilâ Meânî Mi'yâri'l-Ukûl fî İlmi'l-Usûl* (Benhâ (Mısır): Müessesetü'l-İhlâs Li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2005), 375-376.

<sup>17</sup> Halîlî, *el-Mutemed fî Usûli'd-Dîn*, 19.

<sup>18</sup> Günay Tümer, "Berâhime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 332. Berâhime'nin kimliği ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2004): 159-193.

<sup>19</sup> Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekir el-Bâkallânî, *Kitâbu't-Temhîd*, tas. Richerd Yusuf Mekariji el-Yesû'î (Bejrût: Mektebet'ş-Şarkıyye, 1957), 104.

<sup>20</sup> Ebû'l-Feth Muhammed Abdilkerim b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihel* (b.y., Müessesetü'l-Halebî, ts.), 3: 95, 96.

<sup>21</sup> Neseî, *Tebşiretu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 24; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 74.



reddedilmesi gerekir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Berâhime'ye göre Allah'ın Peygamber göndermesi caiz değildir.<sup>23</sup> Bunun bir neticesi olarak onlar, Peygamberliği yalanlamaktadırlar.<sup>24</sup>

Görüldüğü gibi Berâhime, daha çok nübüvvet karşıtlığı söylemleriyle alimlerin kitaplarında kendinden söz ettirmiş ve bu doğrultuda tenkide uğramıştır. Bunların görüşlerine karşı nübüvvet müessesesini savunanlardan biri Kâdî Abdülcebbar olmuştur. O, sadece nübüvvet konusu değil bununla bağlantılı olan haber konusunda da Berâhime'yi tenkid etmiştir. Dolayısıyla Berâhime doğrudan olmasa da Kâdî Abdülcebbar'ın haberle ilgili tartışmalarında yer edinmiştir.

Kâdî Abdülcebbar'ın söz konusu fırkalar karşısındaki tutumuna gelince öncelikle mütevâtir haberin Kâdî'nin haber taksiminde nerede durduğuna bakmak gerekir. Kâdî, haberi temel iki kategoride ele almıştır. Bunlardan birincisi ilim/bilgi ifade eden; ikincisi ise amel gerektiren haberler şeklindedir.<sup>25</sup> Kâdî, bu kategorideki her bir haberi de farklı başlıklar altında ele almış ve incelemiştir. Bunlardan biri olan ilme/bilgiye götüren haberi, *el-Muğnî* adlı eserin on beşinci cildi içerisinde,<sup>26</sup> amel gerektiren haberi de aynı eserin on yedinci cildi içerisinde eş-Şer'îyyât konusu içerisinde ele almıştır.<sup>27</sup> Ona göre herhangi bir fayda içermesi açısından haberler, şu üç kısma ayrılmaktadır:

Birincisi; zarûrî bilgiye götüren, ikincisi; taşıdığı mananın doğruluğuna (sıhhatine) işaret eden, üçüncüsü; zanna dayanan dolayısıyla amel gerektiren haberlerdir. Kâdî'ye göre dinî konuların dâhil olabileceği haber kısımları bunlardan ibarettir.<sup>28</sup> Bu taksimatın birinci kısmı, zarûrî bilgiye; ikinci kısmı, nazarî/istidlâlî bilgiye; üçüncü kısmı da zann-ı gâlibe tekabül etmektedir.<sup>29</sup>

Haberlerin taksimi konusunda Kâdî'ye isnat edilen, yaygın olarak bilinen ve daha önceleri İsa b. Ebân<sup>30</sup> tarafından da kullanılan diğer bir taksimat ise; "Doğru olduğu bilinen, yalan olduğu bilinen ve bu iki kategoriden hangisine girdiği bilinmeyen haberler" şeklindedir.<sup>31</sup> Ancak "*el-Muğnî*"de bu taksimata yer

<sup>22</sup> Kâdî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, 3: 445.

<sup>23</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 14: 276.

<sup>24</sup> Bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 14:161. Berâhime'nin peygamberlik müessesesini kabul etmediklerine dair ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Umâra (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde) (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1987), 263.

<sup>25</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 317.

<sup>26</sup> Aynı cildin 316. sayfasından itibaren cildin sonuna (s. 405'e) kadar devam edecek "el-Kelâm fi'l-Ahbâr" adıyla müstakil bir başlık açmıştır. Bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 316.

<sup>27</sup> Ancak Kâdî, burada "Amel Gerektiren Haber Yerine" "el-Kelâm fi Haberî'l-Vâhid" şeklinde bir başlık açmıştır. Ancak bu kısım, yazma eserin iyi korunamamış olmasından dolayı okunamaz haldedir. Bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 17: 319.

<sup>28</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 327.

<sup>29</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 334.

<sup>30</sup> Bk. Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Heneffî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 3: 35.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar b. Ahmed b. el-Halil b. Abdillâh el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yay., 2013), 520; aynı taksimat için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3: 35; Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b.

verilmemiştir. Bu taksimatın yer aldığı *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserin Kâdî'ye aidiyeti ise tartışmalıdır. Dolayısıyla *el-Muğnî*'de kullanılan taksimat üzerinden çalışmamızı şekillendireceğiz. Söz konusu haberlerin tamamı, çalışmamızın kapsamı dışındadır. Bu kısımlardan sadece zorunlu bilgi ifade eden haberi ele alacağız. Bu kısım haber de mütevâtire denk düşmektedir.

## 1. Zorunlu Bilgi İfade Eden Haber (Mütevâtir)<sup>32</sup>

“Zarûrî” kavramı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de sözlük anlamıyla “الاجاء/zorlama”, örfî anlamıyla “cinsi itibariyle gücümüz dahilinde (yapabileceğimiz) olması şartıyla irademiz dışında meydana gelen şey” olarak tarif edilmiştir.<sup>33</sup> Örneğin; gücümüz dahilinde olduğu için “zarûrî hareket” denilirken, gücümüz/makdurumuz dahilinde olmadığı için, zarûrî renk denilmez. “Zarûrî” kavramı mutlak anlamda kullanıldığında bu anlama gelmekteyken<sup>34</sup> “ilim” kavramıyla kullanıldığında ise “irademiz dışında bizde meydana gelen ve hiçbir suretle kendimizden soyutlayamadığımız bilgi” manasına gelmektedir.<sup>35</sup> *Şerh*'te yapılan ikinci bir tarif ise şöyledir: “Nefiste nefyedilmesi mümkün olmayan ve hiçbir surette şüpheye mahal bırakmayan bilgidir.”<sup>36</sup>

Kâdî, *el-Muğnî*'de zarûrî bilgi için şunu söylemektedir: “Hiçbir şekilde sakınmadığımız (sakınmanın imkânsız olduğu) bilgidir.”<sup>37</sup> Yani ister bir sebebe bağlı ister başlangıç (ibtidâen) itibariyle olsun tecrübe sonucu veya âdeten; hayatın doğal akışı/tabiat kanunları çerçevesinde kişide meydana gelen bilgidir/ilimdir.<sup>38</sup>

Muhammed el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 222.

<sup>32</sup> Bu başlık *el-Muğnî*'de şu ibareyle ifade edilmiştir: صفات الخبر المؤدي للعلم الضروري bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328.

<sup>33</sup> *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de akliyat alanındaki zarûrî bilgi iki kısma ayrılmıştır: Birincisi; bizde doğrudan/ibtidâen (a priori) hâsil olan/meydana gelen bilgidir. Kendimizle alakalı istek, nefret, arzulamak, zan, inanç vb. gibi oluşan bilgiler bu kabildendir. Bu kısım da aklın gücü dahilinde olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılır. Aklın gücü dahilinde olmayanlara, “Zeyd'i daha önce gördüğümüz bir kişi olarak bilmemiz” örnek verilebilir. Allâh katından doğrudan verilen bir bilgi olduğu halde, aklın gücü dahilinde kabul edilmez. Bundan dolayı akıl sahibi insanların, Zeyd'i müşahede ile ilgili durumları farklılık arz etmektedir. Kimisi onu gördüğünde tespit eder, kimisi de edemez. (Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 23.) Aklın gücü dahilinde olanlar ise bir kısım haberlere dayanan ve dayanmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Habere dayanmayanlara; “zatın varlığı veya yokluğu, varlığın ise kadîm veya hâdîs olduğu bilgisi” örnek verilebilir. Habere dayanan ve aklın gücü dahilinde olan a priori bilgiye örnek ise; fiilin faile bağlı olduğu ve bununla alakalı hasen ve kabih olması açısından fiilin hükümleri zikredilebilir. İkincisi; herhangi bir yöntemle/yolla veya bunun yerine geçebilecek bir metotla kişide meydana gelen bilgidir. İdrak edilen şeyleri bilmemiz buna örnektir. Çünkü bu bilgiyi elde etmenin yolu idraktır. Kâdî, *el-Muğnî*, 12: 78; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 24.

<sup>34</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 22.

<sup>35</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 12: 77; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 22.

<sup>36</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 345; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 23.

<sup>37</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 12: 77; Ayrıca, Kâdî'ya göre, isteğimizle meydana gelmeyen ve aksini tercih edemediğimiz eylemler bizim eylemlerimiz değildir.

<sup>38</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 8: 28.

Mütevâtir kelimesi ise (وتر) kökünden türemiş olup sözlükte, tabi olma, peş peşe gelme, az bir zaman aralığıyla tekrar meydana gelme ve kesinti olmaksızın peşi sıra meydana gelme anlamlarına gelmektedir.<sup>39</sup> Bu kavram, sözlük anlamı itibariyle Kâdî tarafından; (إنقضاض الكواكب و تواتر حدوثه بعد الرسول) “Yıldızların kayması ve Hz. Peygamber’den sonra peş peşe meydana gelmesi” şeklinde kullanılmıştır.<sup>40</sup>

Bu kavramın ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle birlikte, delil olabilecek haberin tanımı üzerindeki tartışmalar neticesinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür.<sup>41</sup> Mütevâtir haber kavramının yer verildiği ve elimizde mevcut en eski kaynak Şâfiî’nin *Cimâu’l-İlm* adlı eseridir. Ancak bu eserde de mütevâtire dair herhangi bir tanıma yer verilmemiştir.<sup>42</sup>

Kâdî, *Usûlu’l-Hamse, Tesbîtu’d-Delâli’n-Nübüvve, Fadlu’l-İ’tizâl* adlı eserlerinde ve *el-Muğni’*nin on altı, on yedi, yirminci ciltlerinde “mütevâtir” kavramına sık sık yer vermiş, ancak burada da “mütevâtir haber” şeklinde müstakil bir konu başlığı açmamıştır. O, mütevâtir haberi topluluğun haberi üzerinden okumuş ve gerekli şartları burada açıklığa kavuşturmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdî’den önce *خير الجماعة* “topluluğun haberi” kavramını Şâfiî kullanmıştır.<sup>43</sup> Kâdî’den sonra bu kavramın kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Kâdî Ebû Ya’lâ (ö. 458/1066)<sup>44</sup>, Şîrâzî (ö. 476/1084)<sup>45</sup> ve Âmidî (ö. 631/1233)<sup>46</sup> bu kavrama yer verenlerden bazılarıdır. Bu alimlere göre, haberu’l-cemâ’a bilgi değeri açısından zannî bilgi ifade eden haberden daha üst bir mertebede olup bunlardan bir kısmı mütevâtir olabilirken diğer bir kısmı da bu niteliğe sahip değildir.

“Topluluğun haberi” kavramı, Kâdî tarafından da iki farklı niteliğe sahip haberler için kullanılmıştır. Bunlardan birincisi; çoğunluğun tanıklık edip aktardığı haberdir. Kâdî’nin ifadesiyle bu tür haberler, epistemolojik açıdan zarûrî bilgi ifade etmektedir. Topluluğun kaynaklık ettiği haberin bu kısmı, “mütevâtir haber”dir. İkincisi ise topluluğun huzurunda meydana geldiği halde az kişi tarafından nakledilen ve çeşitli karinelerle desteklenmiş olan haberlerdir. Bu tür haber de taşıdığı bilginin sıhhatine işaret ettiğinden nazarî bilgi ifade eden haber kapsamında değerlendirilmiştir. Biz de çalışmamızda sırasıyla mütevâtir haberde asgari şart, yeter şartı, sayı problemi, muhbirin durumu âdet ilkesinin konumu ve ifade ettiği bilginin niteliği hususlarına yer vermeye çalışacağız.

<sup>39</sup> Muhammed b. Mukrîm el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “وتر” mad, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1993), 5: 275.

<sup>40</sup> Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, 15: 203.

<sup>41</sup> Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara OTTO Yay., 2012), 115.

<sup>42</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Cimâu’l-İlm* (b.y., Dâru’l-Âsâr, 2002), 33, 34.

<sup>43</sup> Bkz. Şâfiî, *Cimâu’l-İlm*, 39.

<sup>44</sup> Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Bağdâdî el-Halîfî, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârekî (Riyad: 1990), 3: 850, 1022, 1023.

<sup>45</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tabsire fi Usûli’l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1972), 1: 364.

<sup>46</sup> Ebû’l-Hüseyin Seyyid’ü-Dîn Alî b. Ebî Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, thk. Abdurrazzak Afîfî (Beyrût: Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 2: 17,24.

### 1.1. Mûtevâtir Haberde Asgari Şart

Kâdî, haberin zarûrî bilgi ifade edebilmesi için gerekli olan asgari ve yeter şartına açıklık getirmiştir. O, zarûrî bilgi ifade eden haberler için gerekli şartları farklı başlıklar altında ele almıştır. Bunlardan asgari bulunması gerekenler, zarûrî bilgi ifade eden haber konusunda; yeter şartı olan mûtevâtir için gerekli şartlar ise topluluğun haberi konusunda aktarılmıştır.

Kâdî'ye göre zarûrî bilgiye götüren haberde şu iki özelliğin bulunması gerekmektedir: Birincisi; muhbirlerin<sup>47</sup> verdiği haber, zarûrî olarak bildikleri şeylerden olmalıdır. Yani muhbirlerin, verdikleri haberi bilmeleri yeterli değildir.<sup>48</sup> Bununla beraber muhbirlerin mükteseb bilgiye dayandıkları haberleriyle de ilim meydana gelmez.<sup>49</sup> Haberlerinin doğruluğunu bildiğimiz kişilerin, haber verdikleri şeyi zarûrî olarak biliyor olması gerekmektedir.<sup>50</sup>

Kâdî, bu şartı şu şekilde temellendirmektedir. Muhbirlerin nazârî bilgiye dair haberlerin doğruluğu ile zarûrî bilgi meydana gelmez. Bunun nedeni ise muhbirlerin istidlâl açısından haber verdikleri şeyleri bilip bilmediklerinin tarafımızca bilinmemesidir. Bunların çoğunluğu mukallid olabildikleri gibi aktardıkları haberlerin, zan, şüphe veya taklide dayanıyor olması da muhtemeldir.<sup>51</sup> Burada haberi aktaranların sayısal çokluğu yeterli görülmemiştir. Zarûrî bilgide ravilerin çok olmasıyla beraber, rivayet ettikleri haberi biliyor olmaları gerekmektedir. Yani haberlerinin kaynağı, zan veya şüphe taşımamalıdır. Bu durumda muhbirlerin habere inanmaları yeterli görülmemiştir.

Buna örnek olarak İmâmiyye fırkasının Peygamber dışındaki kişilere de mucize verilebileceğine dair haberleri zikredilebilir. Kâdî'nun aktardığına göre, İmâmiyye fırkasına mensup olanlar, bu yöndeki haberlerin ilim ifade edecek derecede yaygın olduğunu iddia etmektedirler. Ona göre her ne kadar yaygınlık kazanmış olsa da bu tür haberlere itibar edilmez. Çünkü bu tür haberleri aktaranlar mukallittirler. Bu tür haberleri aktaranlar, bu bilgiyi bizzat iddia sahiplerinden müşahede yoluyla elde etmiş değillerdir. Bu anlatılanlar, bizzat salih kişilerin reddettikleri iddialar olmasına rağmen, bazen cahiller tarafından ortaya atılıp yayılabilmektedir. Bu haberlerin mûtevâtir olduğu iddiası doğru değildir.<sup>52</sup> Dolayısıyla cehalet ve

<sup>47</sup> Kâdî, haberi aktaran kişi veya kişileri kast etmek üzere "ravi" kavramı yerine, daha çok "muhbir" kavramını kullanmaktadır.

<sup>48</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328, 350, 351, 372; Cüveynî, bu şartla birlikte, süreklilik arz eden adet gereği yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan topluluğun kaynaklık etmesini mûtevâtir için şart koşturmuştur. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 318 vd.

<sup>49</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 349.

<sup>50</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 261, 351. Çağdaşı Bâkullânî de bu şart konusunda Kâdî'ya aynı görüştedir. Bk. Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekir Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, tsh. Richerd Yusuf Mekarîji el-Yesû'î (Beyrût: Mektebet'ş-Şarkiyye, 1957), 384. Kâdî'nun öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin aynı doğrultudaki görüşü için bk. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, thk. Muammer Hamidullâh, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî (Dimesk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Frensiyyi li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1965), 2: 558.

<sup>51</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 350.

<sup>52</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 231.

bilgisizliklerinden dolayı doğru olması muhal olan bazı bilgileri salih zatlara isnat eden kişilerin haberlerini kabul etmek doğru değildir.<sup>53</sup>

**İkincisi** ise; haber verenlerin sayısı dörtten fazla olmalıdır. Yani haber en az beş kişi tarafından aktarılmış olmalıdır.<sup>54</sup>

Haberin ilim ifade edebilmesi konusunda Kâdî'nun bu şartı, delil ile alakalıdır. Ona göre haberin bilgi ifade edebilmesi için buna kaynaklık edecek kişi sayısı ile alakalı tek bir delil vardır. O da sadece dört kişinin haberiyle bilginin meydana gelmeyeceğiyle ilgilidir. Haber verenlerin sayıca dörtten fazla olması da cevaza işaret etmektedir. Her ne kadar haber verenlerin sayısı arttıkça ilmin meydana gelme olasılığının arttığı bilinse de buna işaret eden bir delilin bulunmamasından dolayı ravi sayısının fazla olması, bu konuda herhangi bir önceliğe sahip olmayı gerektirmez.<sup>55</sup>

Kâdî'ye göre var olan delil de nefy yoluyla tespit edilmiştir. Bu durumu şu şekilde açıklamak mümkündür: Beş kişinin haberiyle, ilim meydana geldiği için bu şart koşulmamıştır. Dolayısıyla beş kişinin haberiyle ilmin meydana geldiğine dair bir delil yoktur. Ancak dört kişinin haberiyle bilginin meydana gelmediğine dair bir delil mevcuttur. O da şahitler konusundaki ayettir. Bu ayete göre "dört kişinin tanıklığıyla, hâkimin hüküm vermesi" ilim ifade ettiğinden dolayı değildir. Hâkimin kanaatine göre bu haber, ilim ifade etmiş olabildiği gibi etmemiş de olabilir. Bu hususta kesin bir şey söylenemez. Ancak bu konuda kesin olan bir durum söz konusudur. O da "eğer dört kişinin haberi, ilim meydana getirmiş olsaydı" hâkimin takdir hakkı kalmazdı. Dolayısıyla dört kişinin haberiyle doğrudan hüküm vermesi gerekirdi. Bunun aksi düşünülemez. Yani dört kişinin haberiyle kesin bilgi meydana geldikten sonra hâkimin aksi yönde karar vermesi düşünülemez. Zaten böyle bir durum (dört kişinin haberinin bilgi meydana getirmiş olması), hâkimin kararına gerek bırakmaz. Bu Allâh'ın kelâmında abes bir şeyin bulunmasına sebebiyet verecektir ki; bu da doğru değildir.<sup>56</sup>

Hâkimin, tanıkların ifadesine başvurmasını bilgiye ulaşma yönünde bir çaba olarak gören Kâdî'ye göre, bir kişinin haberi ilim ifade etseydi, ikinci kişinin haberine müracaat etmeye gerek kalmazdı. Ya da dört kişinin haberiyle ilim meydana gelseydi, hâkimin kanaatine müracaat edilmezdi. İlim meydana gelmesine karşın, daha fazla sayıya ulaşma çabası da gereksizdir, dolayısıyla böyle bir eylem, abestir. Allâh, için böyle bir şey düşünülemez. Demek ki; bir, iki, üç ve dört kişinin haberiyle ilim meydana gelmemektedir. Bu da beşten az kişinin haberiyle bilginin meydana gelmediğinin bir kanıtıdır. Kâdî, bu noktadan hareketle muhbir sayısı "en az beş kişi olmalıdır" yönündeki görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Bu durum, sadece şahit vasfını taşıyan dört kişi için

<sup>53</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 232.

<sup>54</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328. Haber kaynaklı zaruri ilmin tespiti nakil yoluylaadır. Bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 225. Buna mukabil çağdaşı, el-Bâkılânî'ye göre haberin tevâtür olabilmesi için, haber veren kişi sayısının bir, iki, üç veya dörtten fazla olması gerekir. Dolayısıyla iki, üç ve dört kişinin haberiyle bilgi meydana gelebilir. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 383.

<sup>55</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 364.

<sup>56</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 357.

değil normal muhbirler için de geçerlidir.<sup>57</sup> Kâdî'ye göre, her ne kadar müşahedeye dayanıyor olsa da bir ve dörde (dört dahil) kadar kişinin haberi ilim meydana getirmez.<sup>58</sup>

Kâdî'ye göre haber verenler, zikrettiğimiz iki şartı taşıdığı sürece haberleri, marifete/bilgiye ulaştıran bir yol olmaya devam edecektir. O, zarûrî ilme götüren haberin özelliklerinden delile dayanan hususların bunlardan ibaret olduğunu dile getirmekte, bunun dışında herhangi bir delile dayanmayan şartların geçersiz olduğunu söylemekte ve şart koşulabilecek diğer hususlar hakkında tevakkuf etmektedir. Bu doğrultuda haberiyle zarûrî bilgi meydana gelebilecek alt ve üst seviyede ravi sayısının belirlenebileceğine dair herhangi bir delil yoktur. Bundan dolayı Kâdî, ravi sayısı dörtten fazla olması kaydıyla aktarılan herhangi bir haberin zarûrî bilgi meydana getirebilmesine cevaz vermiştir. Bununla birlikte delile dayanmayan başkaca şartların, insanın hareket alanını kısıtlayarak kişiye engel olmasını da doğru bulmamıştır. Dolayısıyla delile dayanmayan şartlar, hayatın olağan akışı içerisinde (âdeten) "tecvizi" engellemeyecek şekilde olmalıdır. Tecviz, "muhbir sayısı dörtten fazla olan her haber kesinlikle ilim ifade eder" anlamında değil, "ilim ifade edebilir" anlamındadır. Ona göre eğer haber ilim ifade etmişse, mutlaka muhbir sayısı dörtten fazladır. Yoksa; muhbir sayısı dörtten fazla olduğu için ilim ifade etmiştir anlamında değildir. Bununla birlikte bunun üst sınırını belirleyecek herhangi bir sayıdan da söz edilemez. Zira buna işaret edecek veya bunu belirleyebilecek herhangi bir delil yoktur.<sup>59</sup>

Kâdî'ye göre muhbirlerin haberiyle ilmin meydana gelmesi zarûraten değil âdetendir. Dolayısıyla bir kimse neden dört kişinin haberiyle ilim meydana gelmiyor da daha fazla kişinin haberiyle meydana geliyor diyemez. Âdeten bilgiyi meydana getiren şey, özel bir sebep olabildiği gibi, maslahat da olabilmektedir.<sup>60</sup> Örneğin; bir haberin yetmiş kişi tarafından nakledilmiş olması ilmin meydana gelmesine delâlet etmez. Çünkü bunlar, sadece duyduklarını aktaran nakilciler olabilmektedirler. Dolayısıyla yetmiş kişinin istidlâl yoluyla bildikleri haberle ilim meydana gelmez. Haberlerden meydana gelen ilim zarûrî bir şekilde ve âdeten oluşur."<sup>61</sup>

## 1.2. Mütevâtir Haberde Yeter Şartı

Bir haberin tevâtür niteliğine sahip olabilmesi için bazı şartları taşıması gerekmektedir.<sup>62</sup> Söz konusu şartlardan asgari olanları zikrettik. Her ne kadar bu şartları haiz haberler, zarûrî bilgi meydana getirmeye aday olsa da herhangi bir kesinlikten söz edilemez. Haberin zarûrî bilgi ifade edebilmesi için asgari şartların yanında mütevâtir için yeter şartını da taşıyor olması gerekmektedir.

<sup>57</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 355.

<sup>58</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 354.

<sup>59</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328; Îsâ b. Ebân de zararlı bilgi ifade edecek olan haber için herhangi bir sınır ve ravi sayısından söz edilemeyeceği kanaatindedir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3: 35. Cessâs'ın da aynı görüşü savunduğuna dair ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3: 53.

<sup>60</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 358.

<sup>61</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 373.

<sup>62</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 202.

Kâdî'nın zarûrî bilgi ifade eden habere dair yaptığı tanımlardan biri de şudur: ( أن العلم الضروري إنما يجب أن يقع متى بلغوا عددا و أخبروا عما علموه بالطرار Zarûrî olarak bildikleri bir şeyden haber vermeleri şartıyla, ravi sayısı belirli bir sayıya ulaştığında zarûrî ilmin/bilginin meydana gelmesi gerekir." <sup>63</sup> Kâdî, bu tanımda haberin zarûrî bilgi ifade etmesi için gerekli ravi sayısı için net bir rakamdan söz etmezse de bir topluluktan söz ettiği anlaşılmaktadır.

Kâdî'ye göre topluluk tarafından rivayet edilen haberlerin, sıhhat ve doğruluğuna hükmedebilmek için de haberin şu özellikleri taşıyor olması gerekir: Birincisi; yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun aktarmış olması gerekir. İkincisi; topluluğun yalan söylemesini gerektirecek herhangi bir etkenin bulunmaması gerekir. Üçüncüsü; topluluğu oluşturan kişilerin yalan üzere birleşmediklerinin bilinmesi gerekmektedir. Dördüncüsü; hiçbir şüphe ve karışıklık içermeyecek derecede duru olması gerekmektedir.<sup>64</sup> Kâdî, bütün bunları, tek şart kapsamında şu sözlerle ifade etmektedir: "Topluluğun genel durumundan, onların haber verenler/muhbir oldukları ve yalan söyleme gibi bir amaçlarının olmadığı bilinmelidir." Topluluğun, müşahede veya ona benzer bir yolla olayı haber vermeleri gerekir ki haber verilen şey hakkında herhangi bir şüphe kalmasın.<sup>65</sup>

Kâdî, bu şartları bulunduran toplulukların, doğru söylediklerine hükmedilebileceğini söylemektedir.<sup>66</sup> Ona göre topluluğun kaç kişiden oluştuğu belli değildir. Aynı zamanda bilginin meydana gelebilmesi için habere kaynaklık etmesi gereken sayı da belirsizdir. Onun bu kavramdan kastı, "âdeten yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan kalabalık" gruptur. Bunun için de net bir rakamdan söz etmek zordur. Kâdî'ye göre haberin mütevâtir olabilmesi için naklinin muttasıl olması da şarttır. Örneğin Tevrât, bu şartı sağlamadığından mütevâtir olması söz konusu değildir.<sup>67</sup>

"Topluluğun naklettiği haber, hiçbir karışıklık ve şüphe barındırmamalı" şartını ortaya koyan Kâdî, bunu sağlamak için de topluluk haberinin müşahede veya

<sup>63</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 260.

<sup>64</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 32.

<sup>65</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 38.

<sup>66</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 33; Kâdî'nın çağdaşı olan Bâkullânî'ye göre mütevâtirin şartları şunlardır: Birincisi; muhbirlerin naklettikleri, zarûrî olarak bildikleri şeylerden olmalıdır. Allâh tarafından âdet bu şekilde cereyan etmiştir. İkincisi; haber veren kişi sayısının bir, iki, üç veya dörtten fazla olması gerekir. Allâh'ın emrettiği her bir sayı, muhbirin verdiği haberin doğruluğunu araştırabilme ve muhbirlerin durumları hakkında içtihatla bulunabilmemiz içindir. Şayet Allâh, haber-i vahidin zarûrî bilgi ifade ettiğini bildirmiş olsaydı ve kendi haberi esnasında bunu yapsaydı, bize Peygamberlerin haberlerinin doğruluğunu araştırmamızı emretmezdi. Aynı şekilde iki erkeğin veya bir erkek ve iki Kâdî'nin veyahut zina şahitleri konusunda dört kişinin doğru konuşmasıyla bilginin meydana geldiğini bildirmiş olsaydı, adalet ve şahitliklerinin kabulüne dair içtihatla bulunmaz, fâsik olduklarını bildiğimizde de sözlerini reddetmezdik. Biz muhbirin doğru söylediğini bilmediğimizden dolayı, araştırmaya ve içtihat etmeye ihtiyaç duyarız. Muhbirin doğruluğu zarûrî olarak bilindiğinde araştırma ve incelmeye ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla mütevâtir haber için gerekli sayının, adaletleri konusunda içtihatla emrolduğumuz kişilerin sayısından daha fazla olması gerekir. Üçüncüsü; ravi sayısının her tabakada aynı düzeyde olması gerekir. Bâkullânî, *et-Temhîd*, 382.

<sup>67</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 134.

onun yerine geçebilecek bir şeye dayalı olması gerektiğini savunmaktadır.<sup>68</sup> Buradaki müşahededen kasıt, bir şeye bulunduğu hal üzere olduğuna dair tanıklığın tespiti. Yoksa her bir muhbirin haber verdiği hususa dair tanıklığı değildir. Burada haber verilen husus, tek bir şeydir. Dolayısıyla kalabalık grupların, şüphe veya taklit ile tek bir yalan üzere birleşmelerine cevaz vermektedir. Buna örnek olarak, mezhepleriyle ilgili haberleri aktaranlar zikredilmiştir. Böylece tek bir sebep, tek bir yalan üzere birleşmeye imkân vermektedir.<sup>69</sup> Dolayısıyla Kâdî, bir belde yaşayan insanların asırlar boyunca bir haberi aktarmış olmasını tevâtür için yeterli görmemektedir.<sup>70</sup>

Kâdî'nin hocalarından Ebû Alî, doğrudan mütevâtir kavramını kullanmaksızın zarûrî bilgi ifade eden haberi şu şekilde tanımlamaktadır: Yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan sayıdaki muhbirlerin zarûriyyât ve müşâhedât gibi hiçbir karışıklık içermeyen bir hususa dair aktardıkları haberdir. Ona göre bu vasıflara sahip olan haber, istidlâlî değil zarûrî bilgi ifade etmektedir.<sup>71</sup>

Kâdî'ya göre haberde itibar, haberin amacına yöneliktir. Topluluğun haberi, haber verilen şeye (المخبر عنه) yönelik ise kendisiyle istidlâlde bulunan için ilim meydana gelir. Eğer topluluğun haberi başkasının haberine dayanıyorsa, başkasının haberiyle birlikte kişide ilim meydana gelir.<sup>72</sup> Ona göre topluluğun tanıklık ettiği olay veya haber, bir kişi tarafından aktarılabildiği gibi kalabalık gruplar tarafından da aktarılabilmektedir. Bu tür haberleri, âdet çerçevesinde değerlendiren müellif, büyük bir topluluk tarafından bir haberin gizlenmesini veya tek bir yalan üzere birleşmelerini imkânsız görmektedir. Aynı şekilde büyük bir kitlenin tanıklık ettiği iddia edilen bir yalanın, ilgili kişilerce inkâr edilmemesi de düşünülemez. Kâdî'nin ifade ettiğine göre büyük bir kalabalık huzurunda meydana gelen olayın gizlenmesinin mümkün olmadığını bildiğimiz gibi, bir topluluğun böyle bir haber hakkında yalan söylemesi de mümkün değildir.<sup>73</sup> Bununla birlikte kalabalık grupların kendilerine nakledilen haberi değiştirebilmeleri de caiz değildir.<sup>74</sup>

"Topluluk çok kişiden oluşmasına rağmen neden yalan üzerine birleşemezler? Şayet doğruluk üzerine birleşebiliyorlarsa yalan üzere de birleşebilirler" şeklinde yapılabilecek bir itiraza Kâdî, şu şekilde cevap vermiştir: "Çoğunluğun doğruluk üzerine birleşmesini sağlayan en önemli sebep, haber verilen konu hakkında herkesin ortak bir bilgiye sahip olmasıdır. İnsanların bu noktadaki birliktelikleri, onları doğruluk üzerine birleştirir. Bu özellik sayesinde bireylerde ortak bir duygu

<sup>68</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 38.

<sup>69</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 39; Kâdî'ya göre taklid edilen kişi, isabet edebileceği gibi hata da edebilir. Onun isabet ettiğine dair herhangi bir emare yoktur. Bir insan için rastgele bir şeye inanmak caiz olmadığı gibi taklit etmek de caiz değildir. Bunun delillerinden biri Allâh'ın Peygamberleri mucize ile göndermesidir. Eğer taklid hak olsaydı, peygamberlerin birbirini taklidi daha evla olurdu. Taklidin geçersiz olması da amelîn nazara (araştırmaya) bağlı olduğunu gösterir. Kâdî, *el-Muğnî*, 12: 124.

<sup>70</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 202.

<sup>71</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 31.

<sup>72</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 39.

<sup>73</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 44.

<sup>74</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 135.



meydana gelir. Bu durum, onların aynı zaman diliminde ve aynı iş çerçevesinde birleştiren dâ'î/etken niteliğindedir. Bu dâ'î/الداعي, onları aynı zaman diliminde aynı amaç doğrultusunda birleştirir. Yalan haber için muhbirlerin sahip olduğu ortak bir nokta/payda söz konusu değildir.”<sup>75</sup> Dolayısıyla birleştirici bir çağrı bulunmadıkça insanların aynı anda aynı eylem etrafında birleşimleri âdeten mümkün değildir. Her biri yalan söylese dahi onların birleşmesini sağlayan arızî bir durum (korku, tehdit vs.) olmadığını bildiğimizde, tamamının aynı paydada birleşmeleri mümkün değildir.<sup>76</sup> Bu durum, tek olan (vahid) kişiler için geçerli değildir. Çünkü insanlar bireysel olarak yanılabilirler. Örneğin namazda bir kişi yanılabilir. Ancak aynı cemaatte bulunan bütün insanların yanılması mümkün değildir. Bir insan haftanın günlerini karıştırabilir veya günün tarihini unutabilir, ancak bütün insanların yanılması mümkün değildir. Dolayısıyla bütün insanların bir yanlış üzerinde birleşmeleri mümkün değildir. Bununla beraber Kâdî, nakledilmesine yönelik ihtiyacın bulunduğu ve faydanın sadece kendisiyle sağlandığı bir haberin, büyük çoğunluk tarafından gizlenebilmesinin mümkün/doğru olmadığını söylemektedir.<sup>77</sup>

Kâdî'ye göre insanların tek bir haber çerçevesinde yalan üzere birleşmemelerinin doğruluğu da nazarî değil, zarûrî olarak bilinmektedir. Çünkü nazarî olarak bunu bilmemizi sağlayan herhangi bir delil yoktur. Ebû Hâşim, bunun zarûrî olarak ihtibar (tecrübe etme) yoluyla bilinebileceğini söylerken; Ebû Alî ise bunun sınama yoluyla, deneme yanılma şeklinde tecrübe edilerek zarûrî olarak bilinebileceğini söylemektedir.<sup>78</sup> Bâkılânî'ye göre de “toplulukların yalan üzere birleşmeyecekleri” âdeten bilinmektedir.<sup>79</sup> Kâdî, âdeten zarûrî bilgi ifade ettiği bilinen hususlara; insanların aynı anda ellerini başlarının üzerine koyamayacaklarını örnek vermektedir. Ona göre bu durum, zarûrî bir bilgi olup âdeten bilinmektedir.<sup>80</sup>

Topluluk haberinin diğer bir özelliği de gizlenememesidir. Her ne kadar küçük gruplar için mümkün görünse de bilinen bir bilginin büyük topluluklarca gizlenmesi mümkün değildir.<sup>81</sup> Kâdî'ye göre tek kişi, yalan söyleyebileceği gibi bir olayı gizlemesi de mümkündür. Ancak nakline yönelik kuvvetli الداعي/dâ'îlerin/etkenlerin/çağrılarının<sup>82</sup> bulunduğu topluluğun haberi hakkında aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Böyle bir haberin; ittifak, kuşatıcı bir şüphe, gizlenme veyahut korku ile bastırılması caiz değildir. Bunların yanında, naklinin veya izharının (ortaya çıkmasının) yerine geçebilecek bir durumun söz konusu olmadığı zamanlarda yayılmaması veya gizlenmesi doğru değildir. Haber-i vâhid konusunda olduğu gibi, böyle bir haberin yalan olması üzerinde ittifak meydana gelmez. Toplumun belli bir yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmadığı gibi

<sup>75</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 33.

<sup>76</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 33.

<sup>77</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 400.

<sup>78</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 34-35.

<sup>79</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 382.

<sup>80</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 47.

<sup>81</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 46.

<sup>82</sup> Kavramla ilgili geniş bilgi için bk. Abdulvasıf Eraslan, *Kâdî Abdülcebâr'da Haber Nazariyesi* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019), 156-184.

belirli bir hususun toplum tarafından gizlenebilmesi de doğru değildir.<sup>83</sup> Bu tür olayların ortak bir paydaya sahip olması gerekmektedir. Bundan kasıt, haberle ilgili zaman, mekân, istek ihtiyaç vs. unsurlardır. Ancak birbirinden farklı olaylar hakkında aynı veya farklı zaman dilimlerinde, istek ve ihtiyaçların gerektirdiği şekilde ittifakın meydana gelmesi mümkündür. Neticede bir toplumun, bir şeyi gizlemesi ve onun hakkında yalan üzere ittifak etmeleri mümkün değildir. Kâdî'ye göre bunun sebebi ise olayın ortaya çıkmasına yönelik kuvvetli dâ'îlerin/etkenlerin bulunmasıdır.<sup>84</sup>

Kâdî'ye göre, normal şartlarda toplumun nakil açısından bir haber veya olaya tepkisi böyle olurken, birleştirici bir etkenin bulunması durumunda daha farklı bir tablo ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla birleştirici bir sebebin bulunması durumunda insanların bir konu veya haber üzerinde yalan üzere birleşmeleri mümkündür. Anlaşma ve uzlaşma buna örnek olarak zikredilebilir. Uzlaşma veya anlaşma vasıtasıyla, bireylerden her biri, diğer arkadaşının kendisiyle aynı şeyi seçtiğine inanır. Bireyin bu zannı, birleştirici bir etkiye sahiptir. Örneğin iktidar korkusu, insanları yalan bir haber üzerinde birleştirebilir. Çünkü korkunun etkisi uzlaşma veya anlaşmadan daha baskındır. Böyle bir durumda korku ve uzlaşma taabbudî bir konuma sahip olabilir. Büyük topluluklar, tek bir şey üzere birleştiklerinde nasıl hüccet olabiliyorlarsa bu da hüccet gibi görülebilir.<sup>85</sup>

Kâdî'ye göre tevâtu'un (uzlaşmanın), bazı emarelere sahip olması gerekmektedir. Bu emareler bulunmadığında, tevâtu'un meydana geldiği anlaşılır. Ona göre bu emareler de şunlar olabilir: "el-Murasele (mesajlaşma, mektuplaşma, yazışma), mukatebe (yazışma), ictimâ' (toplantı) veya müşafehe (konuşma)". "Tevâtu'" ya sürekli toplanma, bir şüpheden dolayı bir araya gelme veyahut süreklilik arz eden bir görüşme neticesinde meydana gelir. Bu hususların tamamı da ortaya çıkması ve duyulması gereken (gizlenemeyen) durumlardır. Kâdî'ye göre haber verme konusunda bu hususlar zarûrî olarak bilinmektedir. "Sultanın korkutması veya zorlamasına dair bilgi, diğer durumlardan daha fazla delile ihtiyaç duyar. Büyük toplulukların farklı yalanlar üzere birleşmeleri ise mümkün değildir. Yalan haber, sadece bir kaynaktan (muhbirden) gelmediği durumlarda, farklı eylemler konumunda olur ki; her bir bireyin eylemi de diğerinin eyleminden farklı olur ve aralarında herhangi bir bağlantı olmaz. Dolayısıyla kalabalık grupların haberinin, ilim ifade edebilmesi için birleştirici bir niteliğe sahip olması gerekir. Aksi halde ilimden söz edilemez."<sup>86</sup>

Ebu Hâşim'e göre kalabalık grupların bir eylem üzerinde birleşebilmeleri için şu şartları haiz olması gerekir:

-Evleri birbirinden uzak olan bireylerin bir konuda uzlaşabilmesi doğru değildir. Yani bunların bir haber üzere birleşebilmeleri için evlerinin birbirine yakın olması

<sup>83</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 403-404. Az kişi tarafından aktarılan bilgiyi reddetmek caiz olsa da büyük kalabalık ve kitlelerin kaynaklık ettiği bilgiyi inkâr caiz değildir. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 27.

<sup>84</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 404.

<sup>85</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 37.

<sup>86</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 38.

gerekir. Çünkü bu durum ancak karşılaşma, yazışma veya görüşmeyle olabilir. - Zarûrî olarak yalan olduğu bilinen bir husus üzerinde görüş birliği meydana gelmez. -Yalan üzere birleşmenin mümkün olmadığı zarûrî olarak bilinmektedir. - Düzenbazlık ve hile üzerine ittifak meydana gelmez.-Bilinen bir gerçeğin herkes tarafından gizlenmesi âdeten بالعادة mümkün değildir. Emsali yaygın olan bir şeyin gizlenebilmesi doğru değildir. Aradan uzun bir sürenin geçmesi neticesinde benzerlerinin hatırlanmadığı bir şeyin naklinin terk edilmesi inkâr edilemez. Bu gizleme sayılmaz.<sup>87</sup>

Kâdî'nin, topluluğun haberini işlerken üzerinde durduğu kavramlardan biri de insanın bir fiili işlemesine sevk eden الداعي/etken ve sebeplerdir. Bu iki hususun dikkate alınması ve üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Ona göre insanları bir araya toplayan en önemli ve etkili şey (dâî) ihtiyaçlardır. Bu ihtiyaçlar da pek çok kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir tanesi; bir veya pek çok sebepten dolayı insanların bir istek/arzu etrafında birleşmeleridir. Herhangi bir engelin olmadığı durumlarda bu faktör, insanları birleştirici bir etkiye sahiptir. Buna ilave bir durum olmadığı müddetçe insanların aynı zaman ve mekânda bir arzu/istek çerçevesinde birleşmesi zarûrî değildir. Dolayısıyla buna ilave durumun olması ve bunun da bilinmesi gerekir. Yani insanların bir araya gelmesini gerektiren sebebin bilinmesi gerekir. İnsanların farklı eylemler çerçevesinde ittifak etmeleri ise mümkündür. Dolayısıyla bunun illetini açıklamaya gerek yoktur.<sup>88</sup>

İnsanları bir araya getiren sebeplerden biri de uzlaşıdır.<sup>89</sup> İnsanların belirli bir hususta yapacakları eylemin bir fayda sağladığı veya zararı bertaraf ettiği bilinmelidir. Bununla birlikte eylemden kastedilen faydanın sağlanması veya zararın bertaraf edilmesinin sadece bir araya gelmek suretiyle gerçekleşebileceğinin de bilinmesi gerekir. Çünkü tek başına halledilebilecek bir şey, uzlaşma ve toplanmayı gerektirmez. Böyle bir durumda zann-ı gâlib ilmin yerine geçer. Uzlaşıda insanların aynı anda bir araya gelebilmesi için, amacın ancak bu şekilde gerçekleşeceği bilinmelidir.<sup>90</sup>

İnsanları birleştiren etkenlerden bir diğeri de iktidar/sultanın korkusudur. Çünkü insanlar ancak bu şekilde kendilerinden bir zararı defedebilir. Bu durumda şuna bakmamız gerekir: Korku ve tehdit, insanların aynı zaman, mekân ve durumlarda bir araya gelmelerini gerektiriyorsa, toplanmaları vaciptir.<sup>91</sup>

İnsanları aynı eyleme sevk edip birleştiren etken veya sebeplerden bir diğeri de kıtlık ve düşman korkusu gibi, insanlarda uzaklaştırılması gereken bir zarara yönelik toplumsal birlikteliktir. Bu sebeplerin tamamında toplum, birey; birey de toplum gibidir. Yani her bir bireyi ilgilendiren durum, toplumu; toplumu ilgilendiren durum da bireyi ilgilendirir.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 46-47.

<sup>88</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 49.

<sup>89</sup> (المواطأة)

<sup>90</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 49.

<sup>91</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 50, 52.

<sup>92</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 50.

Kâdî, insanları aynı zaman ve mekânda, aynı eyleme sevk eden hususları zikrettikten sonra, insanların bir araya gelmesine engel olan durumları ele almıştır. Bunu da es-savârif (engel/alıkoyan unsur) kavramı çerçevesinde değerlendirmiştir.<sup>93</sup> İnsanların bir araya gelmesini gerektiren bir etken olmadığında, onları birleştirmekten alıkoyan herhangi bir engel (es-savârif) varsa ona hükmedilir. Çünkü bu engel, insanları aynı zaman ve mekânda aynı eylem çerçevesinde birleştiren etken gibidir. Bir topluluğu oluşturan bireyler farklı zamanlarda aynı eylemde bulunabilirler. Ancak onları bir araya getirecek ortak bir gaye olmadığında, aynı zamanda aynı eylemi gerçekleştirmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla aynı eylem için ortak ve kuşatıcı bir nedenin bulunması gerekir. Yalan, üzerinde ittifak edilebilecek bir husus olmadığında bütün insanların aynı yalan üzerinde birleşmeleri mümkün değildir. Ancak topluluğun tamamını kuşatan bir fayda olduğunda, insanların aynı tepkiyi vermeleri imkân dahilindedir. Ortada bir korku varsa, zararın bertaraf edilmesi adına ittifakın bulunmasından söz edilebilir. Dolayısıyla bir zorunluluktan dolayı insanların ittifak etmeleri mümkündür. Zarûrî olarak insanları bir konu hakkında ittifak etmeye sevk eden sebep, her birey için geçerli olduğu gibi topluluk için de geçerlidir.<sup>94</sup>

Bir haberin mütevâtir olabilmesi için kaynağından itibaren tevâtür seviyesinde kişi tarafından nakledilmesi gerekir. İlk etapta az kişi tarafından rivayet edilen herhangi bir haberin, daha sonraları çok kişi tarafından aktarılması onun mütevâtir olmasını sağlamaz.<sup>95</sup> Bununla birlikte Kâdî'ye göre haberler sınıf değiştirebilir. Belli bir dönem mütevâtir formatında aktarılan bir haber, daha sonraki süreçte çeşitli sebeplerden dolayı naklinde zayıflık meydana gelebilir, nihayetinde aktarım açısından âhâd konumuna düşebilir. Ona göre delil olması açısından mütevâtir haber sonraki zamanlarda âhâda dönüşebiliyor ve başka sebeplerden dolayı (ümmetin amelîne mazhar olması gibi) delil olmaya devam edebiliyorsa, burada maslahat da değişebilir. Öncekilerde maslahat, sözün Hz. Peygamber'e aidiyetinin zarûrî olarak bilinmesindeyken, sonrakilerde ise istidlâl yoluyla bilinmesindedir. Buna göre sahabe, şeri hükümlerin çoğunluğunda Hz. Peygamber'in maksadını zarûrî olarak bilirken, bizim istidlâlde bilmemize cevaz vermektedir.<sup>96</sup>

Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in bilinmesi mütevâtir nakil yoluylaadır. Çünkü buna işaret edecek herhangi bir delil yoktur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendisi, Mekke'de yaşamış olması, Medine'ye hicret etmiş olması ve peygamberlik iddiasında bulunmuş olması zarûrî olarak bilinmektedir. Aynı şekilde Kur'ân'ın kendisi, Allâh tarafından gönderilmiş olması, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğine işaret etmesi, meydan okuması da istidlâl ile bilinebilecek bir şey olmayıp zarûrî ilim ifade eder.<sup>97</sup> Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın, nübüvvet iddiası esnasında ortaya çıkarılması ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak sunulması Allâh tarafındanadır. Bu bilgiler tevâtür ile nakledilmiş olup zarûrî

<sup>93</sup> Bu konuya dair ayrıntılı bilgi için Bk. Eraslan, *Kâdî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi*, 198.

<sup>94</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 51-52.

<sup>95</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 454.

<sup>96</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 17: 165.

<sup>97</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 151, ayrıca bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 148-150, 158.

olarak bilinmektedir.<sup>98</sup> Aynı şekilde Kitap, Sünnet ve İcmâ'ın tespiti de tevâtür yoluyla.<sup>99</sup>

Bunların tespiti hakkında var olan haberler, zarûrî bilgi ifade etmektedir. Ancak haberden müteşekkil bu delillerden her biri, taşıdığı bilginin sıhhatine işaret ettiğinden delaletleri zarûrî olmayıp nazarîdir. Aynı şekilde Kur'ân ve bazı sünnetlerin korunması da mütevâtir yoluyla gerçekleşmiştir.<sup>100</sup> Bunun yanında Hz. Peygamber'in mucizelerinden az yemek ve suyla çok kişinin doyurulması ve su ihtiyacının giderilmesi, hurma kütüğünün inlemesi da mütevâtiren sabit olmuştur.<sup>101</sup>

Zarûrî bilgiye örnek olarak şunlar zikredilebilir: Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ilk etapta Mekke'de yaşamış olması, daha sonra Medine'ye hicret etmesi, peygamberlik iddiasında bulunması; buna delil olarak Kur'ân'ı sunması, onunla Araplara meydan okuması, şehirlerin bilgisi ve krallarla ilgili bilgiler.<sup>102</sup> *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de de doğruluğu zarûrî olarak bilinen haberlere örnek olarak ülke ve kral isimleri gibi mütevâtir olanlar zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in namaz, zekât, hac ve bunun dışında bazı ibadetlerle dini yaşadığına dair haberler de bu kapsamdadır. Yalan olduğu zarûrî olarak bilinen haberlere de göğün altımızda, yerin üstümüzde olduğu gibi haberler örnek verilmiştir.<sup>103</sup>

Kâdî'nin ifade ettiğine göre tevâtüre saldıran kişiler, Kur'ân ve tevâtür yoluyla bize aktarılan dine şüphelerin bulaşmasını istemektedirler. Çünkü delil olan Kur'ân'ı başkasından ayıran şey, onun tevâtüren gelmiş olmasıdır.<sup>104</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği din mütevâtir ile korunmuştur. Ancak dinin bütün hükümleri tevâtürle sabit olmuş değildir. Bazısı mütevâtir, bazısı ümmetin nakletmesi ve üzerinde icmâ' etmesiyle sabit olmuştur. Diğer bir kısmı da kıyas, haber-i vâhid ve ictehad yoluyla sabit olmuştur.<sup>105</sup> "Mütevâtir sayıdaki insanların bilgisi zarûrî olduğundan, bu bilgi Allâh tarafından meydana geldiğinden, insanın eylemiyle ortadan kaldırılamaz. Bu çerçevede akıl da büyük kalabalığın yanılmasını doğru bulmaz. Mütevâtir derecesinde gruplarda yanılma meydana gelebiliyorsa, müşahede neticesinde elde ettiğimiz bilgide de yanılabiliriz. Dolayısıyla bundan emin olamayız. Bu durum, ülke ve kralların bilgisini imkânsız hale getirecek, aynı zamanda Kur'ân'ın naklinde, Peygamber'in varlığında, apaçık olan dinî hükümlerde şüphelerin meydana gelmesine sebebiyet verecektir ki; bu da doğru değildir."<sup>106</sup>

<sup>98</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 165.

<sup>99</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 64; İmamet ile ilgili görüşlerini temellendirebilmek için mütevâtirin otoritesini sarsmaya yönelik yaklaşımlar için bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 62 vd.

<sup>100</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 101.

<sup>101</sup> Bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 356 vd. Kâdî'ya göre bu tür rivayetlerin nakil durumuna ve ifade ettiği bilgi değerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Eraslan Kâdî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi, 203.

<sup>102</sup> Kâdî, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 266; (Murat Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yay. 2011), 130.

<sup>103</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 521.

<sup>104</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 103.

<sup>105</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 94.

<sup>106</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 95.

### 1.3. Mütevâtir Haberde Sayı Problemi

Kâdî'ye göre, bilgi değeri açısından haberi aktaran ravi sayısının ilham kaynağı Kur'ân-ı Kerim olmuştur. Kur'ân nassında pek çok rakam zikredilmiştir. Bir, dört, on iki, yirmi, yetmiş, yüz ve iki yüz rakamları bunlardan birkaçıdır. Haberin bilgi ifade etmesi veyahut mütevâtir olması için söz konusu bu rakamlar, bazı alimler tarafından birer kriter olarak benimsenmiştir. Haberin mütevâtir olabilmesi için belirli bir rakamdan söz edilemeyeceğini vurgulayan Kâdî, muhaliflerin bu yöndeki görüşlerini tenkit etmiştir. Örneklik teşkil etmesi adına Kâdî'nin bu rakamlardan birkaçına dair değerlendirmesini aktarmak istiyoruz.

Kâdî'ye göre, ilmin meydana gelebilmesi için ayette geçen yirmi<sup>107</sup> rakamının bir ölçüt olarak kullanılması doğru değildir. Bunu şart koşanların iddiası da yersizdir. Şayet yirmi kişinin varlığı hüccet olsaydı Allâh, cihad emrini geciktirmezdi. Çünkü İslamiyet'in ilk yıllarında bu sayıya ulaşılmıştı.<sup>108</sup> Bu da yirmi kişinin sözünün hüccet olmadığı ve bu sayıdaki kişilerin sözüyle ilmin/bilginin meydana gelmediğinin bir göstergesidir.<sup>109</sup>

Sözü geçen rakamlardan biri de Bedir gazvesinde bulunan Müslümanların sayısıdır. Bilginin oluşması için bunu da yeterli görmeyen müellif, cihad farzıyetine dair hüccetin Bedir Gazvesi'nden önce olduğunu söylemiştir.<sup>110</sup>

Bu sayılardan bir diğeri de "yetmiş" sayısıdır. Kâdî'ye göre, yetmiş kişinin haberiyle bilgi meydana geliyorsa, daha az sayıda kişinin hüccet olamayacağına dair bir delilin bulunması gerekmektedir. Ancak buna dair herhangi bir delil yoktur. Ona göre "yetmiş" sayısından maksat, mübalağa ve te'kit/pekiştirme olabilir. Nitekim ona göre bundan daha az sayıda kişilerle de hüccet meydana gelebilmektedir.<sup>111</sup>

Kâdî'ya göre ilmin meydana gelmesi konusunda zikri geçen sayılardan biri, diğerine göre daha öncelikli değildir. Yani maksadın beyan edilmesi için bir sayı kullanılacaktı. Burada hangi sayı zikredilseydi de biri diğeriyle eş değer olurdu.<sup>112</sup>

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) da dört ve daha az sayıdaki kişilerin haberiyle bilginin meydana gelmeyeceğini ifade etmekte, ilave bir delilin olmaması durumunda yirmiye kadar olan kişilerin haberiyle ilmin meydana gelebileceğini söylemektedir. Özü sözü bir olan yirmi kişinin haberiyle ilim meydana gelmesi önünde hiçbir engel görmemektedir.<sup>113</sup> Bazı kaynaklarda yirmi kişiden en az

<sup>107</sup> Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur. el-Enfal 8/65.

<sup>108</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 369.

<sup>109</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 369.

<sup>110</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 371.

<sup>111</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 372.

<sup>112</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 370.

<sup>113</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3: 32.

birinin cennetlik olması şartının da Ebü'l-Hüzeyl tarafından aktarıldığı kaydedilmektedir.<sup>114</sup>

#### 1.4. Mütevâtir Haberde Muhbirin Durumu

Kâdî, bilginin meydana gelebilmesi için haberi aktaran kişilerin sayısal açıdan belirli bir seviyeye ulaşmasını gerekli görmektedir. Bununla birlikte herhangi bir delile dayanmayan başkaca şart ve niteliğe itibar edilmemesi gerektiği kanaatindedir.<sup>115</sup> Dolayısıyla zarûrî bilgi ifade eden haberin muhbirle olan alakasını incelerken deliller doğrultusunda hareket etmeye çalışacağız.

Kâdî'ye göre, haber vasıtasıyla zarûrî olarak meydana gelen ilim konusunda, teker teker her bir muhbirin durumuna bakmamıza gerek yoktur. Ancak ilim/bilgi delillerden elde edilmiş ise yani nazarî bir bilgi ise, onun delil olmayandan ayırt edilmesi gerekmektedir. Haber, kendisiyle istidlâlde bulunabilecek bir konuma geldiğinde, muhbirin durumu ve onu diğerlerinden ayıran özelliklerin bilinmesi gerekmektedir. Ancak ilmin zarûrî olarak meydana geldiği haberler için buna gerek yoktur. Çünkü ilmin meydana geldiği muhbir, bizatihi bilinmemektedir. Dolayısıyla bu muhbiri araştırmak ve hakkında bilgi elde etmek mümkün değildir.<sup>116</sup> Bu tür bilgide muhbirlerin durum ve niteliklerinin bilinmemesi, haberin kaynaklık ettiği zarûrî bilgiye hanel getirmemektedir.<sup>117</sup>

Kâdî Abdülcabbâr, bazı Mu'tezile alimlerinin zarûrî bilgi ifade eden haberin muhbiri ile ilgili öne sürdükleri Müslüman olma şartına katılmamaktadır.<sup>118</sup> Çünkü inanmayanlar (kafirler) nakletse dahi, şehirler ve onlara dair haberlerle bilgi meydana gelebilir. Örneğin her ne kadar inanmayanlar/kafirler nakletse dahi eski krallara dair haberler, bilgi meydana getirmiştir. Aynı şekilde, her ne kadar haber verilen yerlerde yaşayanlar; batıl bir mezhebe bağlı olanlar veya inkarcılar gurubundan olsalar da haberleriyle bilgi meydana gelebilmektedir. İnsanların farklı inançlara sahip olmaları, haberleriyle aktarılan şeylerin doğruluğunun bilinmesine engel değildir. Bu nitelikteki insanın haberiyle zarûrî bilginin meydana geldiğini de âdeten bilmekteyiz.<sup>119</sup> Muhbirlere dair zikredilen yaş, mükellef olup olmamaları vs. gibi başkaca şartlar, delilden yoksun olduğundan itibar edilmemesi gerekmektedir.<sup>120</sup>

Kâdî'ya göre zarûrî bilgi ifade eden haber için muhbirlerin, aklî olgunluğa ulaşmış olması ve mükellef olmaları gerektiği yönünde herhangi bir delil bulunmadığından, bu iki hususun şart koşulması doğru değildir. Bununla birlikte "mükellef olmamış ancak yaş itibarıyla bu sınıra yaklaşmış ve gördüğü şeyleri

<sup>114</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci (Mutezil'enin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf)* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), 221.

<sup>115</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 394.

<sup>116</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 375.

<sup>117</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 339.

<sup>118</sup> Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, mütevâtir seviyesine ulaşsa bile aralarında cennet ehlinde birinin bulunmaması hakkında, sözü delil olmaz. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 220.

<sup>119</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 356.

<sup>120</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328-329.

<sup>120</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 383-384.

anlayıp (idrak edip) daha sonra haber verebilen kişinin haberiyle zarûrî bilgi meydana gelebilir” denilirse; kişiyi bundan alıkoyan herhangi bir delil de yoktur. Ancak sâmi'in, haber verilen şeyi daha önceden bilmemesi gerekir. Eğer biliyorsa, ilgili haber, bilgiye götüren bir yol olmaktan çıkar. Kâdî, bu durumu idrake benzetmiştir. İdrak edilen bir şeye yönelik idrakin tekrarlanması, ona yönelik bilgiyi yenilemez. Zira ilk idrakle birlikte meydana gelen bilgi yeterlidir.<sup>121</sup>

Kâdî'ye göre sorulan şu sorunun cevabı da söylenenlerin sıhhatini pekiştirmektedir: “Sami'in/Haberi duyan kişinin, haberin içeriğini anlayabilecek kadar aklî olgunluğa sahip olması gerekir mi?” Ona göre böyle bir kişiden nakledilen haber, ne hüccet ne de delil olarak kabul görür. Ancak haber verilen şeyin sıhhati için istidlâlde bulunulabilir.<sup>122</sup> Kâdî, herhangi bir delile dayanmadığından dolayı “sâmi'in haberin içeriğini anlayabilecek kadar aklî olgunluğa sahip olması gerektiği” şartına katılmamaktadır. Ona göre buluşa yaklaşmış ve herhangi bir şeyi idrak edip bunu da anlatabilen kişi, haberin sâmi'i (işiteni) olabilmektedir.<sup>123</sup>

Müşahede neticesinde elde edilen zarûrî bilginin, haber vasıtasıyla elde edilen zarûrî bilgiden farklı olduğuna değinen Kâdî; idrakin, tanıklık eden kişi üzerindeki etkisine dikkatleri çekmektedir. Bu konuda haber, idrak gibi değildir. Buna göre haber verilen kişi olaya tanıklık etmişse, bu vesileyle elde edilen bilgi, haber aracılığıyla elde edilen bilgiden daha güçlüdür. Dolayısıyla haber neticesinde elde edilen bilgi mücmel kabul edilmiştir. Haberi duyan kişi, haber verenle aynı konumdaysa daha ayrıntılı bilgiye sahip olur. Genel hatlarıyla bilinen bilginin, ayrıntısıyla bilinen bilgiye herhangi bir etkisi olmaz. Dolayısıyla zarûrî bilgi ifade eden haberin, bilgiye ulaştıran bir yol olmaya devam edebilmesi için aktarılan

<sup>121</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 329. İlim ifade eden haberle idrak arasındaki benzerliğe de göz atmak gerekir. Kâdî, hem “idrak”ı, hem de “haber”i ilim/bilgi vasıtası olarak kabul etmektedir. Ancak ona göre ilim meydana getirmesi açısından haberin durumu idrakten farklıdır. Çünkü âdetin, idrakin değişmesine herhangi bir etkisi yoktur. Aklî olgunluk ve duyu organlarının sağlıklı olmasıyla beraber idrak her zaman bilgi vasıtasıdır. Dolayısıyla idrakin bilgi aracı olabilmesi için tekrara ihtiyaç yoktur. Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 367. Haberle meydana gelen ilimde durum böyle değildir. Çünkü haberde başkasının eylemi söz konusudur. Allâh, bu ilmi haber esnasında âdet cihetiyle meydana getirir. Dolayısıyla haber konusunda âdetin gerektirdiği gibi karar verilmelidir. Âdet yasası doğrultusunda ilim, belli bir niteliğe sahip haberlerin tekrarıyla meydana gelmektedir. Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 339 Kâdî'ye göre idrakin tekrarlanması, bilginin yenilenmesini sağlamaz. Bir şey, bir defa idrak edildikten sonra ona dair bilgi bizde hasıl olur. Dolayısıyla ilk idrak, bilgiye ulaşma açısından yeterlidir. Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 329. İdrak edilebileceğine dair bir özellik taşınması durumunda o şeyin algılanabilmesi mümkündür. Haber ise böyle değildir. Çünkü haber muhbir için bir eylem (hâl) gerektirmez. Şayet gerektirse de herhangi bir canlının durumu başka bir canlıyı etkilemez. Dolayısıyla bu açıdan haber idrak gibi değildir. Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 368. Apaçık olan ve ilim ifade eden haberler, idrak edilen şeyler gibidir. Ancak illet açısından bakıldığında her birinin illeti birbirinden farklıdır. İdrak edilen şeyler konusundaki illet, aklî olgunlukla alakalıdır. Haber konusundaki illet ise dâ'î ve ihtiyaçla alakalıdır. Ancak âdet açısından bakıldığında her ikisi aynı durumdadır. Haberin ortaya çıkıp yaygınlaşması açısından aynı duruma sahip olan haberden birinin nakledilip diğerinin nakledilmemesi doğru değildir. Aynı şekilde idrak edilebilen şeylerden birinin idrak edilmesi diğerinin idrak edilmemesi de doğru değildir. Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 231.

<sup>122</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 329.

<sup>123</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 330.



bilginin muhatap tarafından önceden bilinmemesi gerekmektedir.<sup>124</sup> Şayet biliyorsa, o bilgi daha önce başka bir yolla meydana gelmiştir. Yani kişinin bildiği bir şeyi tekrar bilmesi söz konusu değildir.

Haberin aktarıldığı lafzın, haberin bilgi değeri üzerinde herhangi bir etkiye sahip olup olmaması hususunda Kâdî'nin şahitler konusunda söyledikleri aydınlatıcı mahiyettedir. Ona göre, şahitlerin kullandıkları şهادet lafızlarının haberin ilim meydana getirmesine herhangi bir etkiye sahip değildir. Çünkü bu lafızlar, şer'î maslahat gereği kullanılmaktadır. Haber konusunda muhbirin yemin etmiş olmasının ilgili haberle ilmin meydana gelmesine bir etkisi olmaz. Aynı zamanda, bu konuda yer ve zamanın bir etkisinden de söz edilemez.<sup>125</sup>

Gerekli ravi sayısı bilinmeden, zarûrî bilgiyi meydana getiren haberle, bilgiye kaynaklık edemeyen haberin nasıl birbirinden ayırt edilebileceğine dair soruya Kâdî'nin verdiği cevap, haberle meydana gelen bilginin kişinin istitâatına bağlı olmadığını göstermektedir. "İrademiz dışında bizde meydana gelen ve hiçbir suretle kendimizden soyutlayamadığımız bilgi" olarak tarif edilen zarûrî bilgi, insanın bir eylemi değildir. Buna göre, isteğimizle meydana gelmeyen ve aksini tercih edemediğimiz eylemler, bizim eylemlerimiz değildir. Kâdî'ye göre bu haberin bilgi/ilim ifade etmesi, Allâh tarafından âdet yasası çerçevesinde meydana gelmektedir. Allâh'ın bunu ilk etapta meydana getirmesi caiz olduğu gibi az veya çok kişiyle meydana getirmesi de caizdir. Bundan dolayı ravi hakkında söylenenlerin bilinmesine gerek yoktur.<sup>126</sup>

Kâdî'ye göre "Muhbirlerin tümü veya en az birisi, Müslüman yahut hüccet olmalıdır" diyenlerin de bu konuda bir delil sunması gerekmektedir. Çünkü bu iddia, istidlâlâ dayanan bir metotla alakalıdır. Aynı şekilde haberler konusunda belli bir sayıdan bahseden kişi de buna dair bir delil sunmalıdır. Nitekim delil yokluğundan dolayı dördün üzerindeki sayıda ve muhbirlerin diğer özellikleri konusunda tevakkuf edilmelidir.<sup>127</sup> Netice itibariyle zarûrî bilgi ifade eden haberin muhbiriyle alakalı delile dayanmayan bütün şartlar geçersizdir.

Kâdî, haberin bilgi ifade edebilmesi için kimi çevrelerce öne sürülen "haber tasdik edilmiş veya tezkîp edilmemiş olması" gerektiği yönündeki şartları da kabul etmemektedir. Ona göre haberin kaynaklık ettiği bilgide insanların tasdiki şart koşulamayacağı gibi, tasdik edip etmediklerinin bilinmesi de şart değildir. Kâdî, bununla ilgili şöyle demektedir: "Şayet birinci husus şart koşulursa; haber vasıtasıyla ilmin meydana gelebilmesi için diğer insanların da ilgili haberi bilip tasdik etmeleri gerekir ki; durum bunun aksinedir. Nitekim bir bölgede yaşayan insanların bildiği haberler, bırak tasdiki diğer bir bölgede yaşayanların aklına bile gelmez. Aynı şekilde alimlerin bildikleri, diğer insanların aklına bile gelmezken nasıl tasdik edebilsinler. İkinci hususa gelince; o da aynı şekilde geçersizdir. Bir haberi insanların tasdik edip etmediklerini bilemeyiz. Bununla birlikte insanların

<sup>124</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 329.

<sup>125</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 356.

<sup>126</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 330.

<sup>127</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 374.

tasdik edip etmediklerini bilmediğimiz halde, haber vasıtasıyla şehir ve kralların varlığını biliyoruz. Bu iki şart, haber vasıtasıyla ilmin meydana gelmesini imkânsız hale getirdiğinden, geçersizdir.”<sup>128</sup> Ayrıca bu durum, bir haberin tasdikini başka bir habere, onun tasdikini de daha başka bir habere bağlı hale getirdiğinden, bir kısır döngüye sebep vermektedir. Aynı şekilde ilim bir haber vasıtasıyla meydana gelip de insanlar onu tasdik ettiklerinde; bu bilginin haberle mi, tasdikle mi yoksa her ikisiyle mi meydana geldiğine dair bir araştırma yapmak gerekecektir. Kâdî bununla birlikte haberin muhbirle alakalı olduğunu hatırlatmakta ve tasdik muhbirle değil haberle alakalı bir durum olduğunu dile getirmektedir.<sup>129</sup> Zarûrî bilgi de muhbirlerin haberiyle Allâh tarafından meydana geldiğinden, insanların tasdikine ihtiyaç duyulmamakta ve insanların yalanlaması da oluşan ilme menfî manada etki etmemektedir.<sup>130</sup>

Kâdî'ye göre haberin doğruluğunun insanların tasdikine bağlanması, bütün haberlerin yalan olmasını gerektirir. Çünkü insanlar içerisinde haberin sıhhatini yalanlayan ve ilim meydana getirmeyeceğini söyleyenler muhakkak olacaktır. Bu hususta haberin muhbiri hakkında kalbin tatmin olmasını yeterli gören Kâdî, haberin tasdik edilmiş olmasını bir şart olarak kabul etmemektedir. Her ne kadar insanların tamamının tasdik etmediğini bilmesek de ilgili haber konusunda kalbimizin mutmain olup olmadığını bilme imkânına sahibiz. Yakın zamanda ortaya çıkmış ve haberlerle bilinebilecek bir olayın tasdik veya tekzip edilebilmesi için bütün insanlar tarafından işitilmiş olması gerekir ki; bu da mümkün değildir. Dolayısıyla olay veya durumun meydana gelme tarihinin yakınlık ve uzaklığına; insanların işitmiş olup olmamasına bakılmaz. İlgili haberin tevâtür seviyesine ulaşıp ulaşmadığına bakılmalıdır.<sup>131</sup>

### 1.5. Mütevâtir Haberde Âdet İlkesi

Kâdî Abdülcebbâr, zarûrî bilgi ifade eden haberin epistemolojik değerinden söz ederken el-âde kavramına sıkça müracaat etmektedir. Zira o, haberin epistemolojik yönünü âdet üzerine temellendirmektedir.<sup>132</sup> Haber vasıtasıyla zarûrî bilginin nasıl meydana geldiğini daha iyi kavrayabilmek için Kâdî tarafından kullanılan “âdet” el-âde/العادة kavramı üzerinde durmakta fayda vardır.

“Âdet” el-âde/العادة kavramı sözlükte, “eski duruma dönmek; geri çevirmek, bir şeyi tekrarlamak, üst üste yaparak alışkanlık haline getirmek” gibi anlamlara gelen (عود) kökünden türemiştir.<sup>133</sup>

Terim olarak, farklı ilim dallarına göre çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bir fıkıh terimi olarak; insanlarda yer etmiş, sağduyu sahiplerince de makbul görülen, öteden beri

<sup>128</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 395.

<sup>129</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 396.

<sup>130</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 395, 396.

<sup>131</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 397; ayrıca bk. el-Halîlî, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, 3: 846.

<sup>132</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 339.

<sup>133</sup> Cevherî, “عود”, 823; Muhammed Ravâs Kelacî, Hamid Sâdık Kenîcî, “العادة” *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, (b.y., Dâru'n-Nefâis, 1988), 300.

yapılagelen şeylerdir.<sup>134</sup> Bazı alimlere göre örfler âdet eş anlamlıdır.<sup>135</sup> Âdete, teâmül de denir.”<sup>136</sup> Bu bağlamda carî âdât ve ticarî âdât tamlamalarına yer verilmektedir.<sup>137</sup> Bu kavram, antropoloji terimi olarak da “Uzun bir zaman içinde tekrarlanarak kurumsallaşmış toplumsal alışkanlıktır” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>138</sup>

Kelâmcılar ise العادة “el-âde” kavramına, mucizeler konusunda yer vermişlerdir. Bunun zıt anlamı için de خارق العادة “hârikulâde”<sup>139</sup> “خارجًا عن مجرى العادات” âdâtın olağan akışı dışına çıkmak<sup>140</sup> veya ناقضا للعادة “âdetin tersi/zıttı”<sup>141</sup> ifadelerini kullanmışlardır.<sup>142</sup> Bu açıdan ele alındığında âdet kavramı; öteden beri süregelen, ortaya çıkmış, alışılmış, normal, yaygın bir şekilde bilinen olağan durumlar anlamına gelmektedir. Dolayısıyla âdet kavramı bu yönüyle, “fiziksel kanunlar” anlamına gelmektedir.<sup>143</sup>

İlk etapta العادة “el-âde” şeklinde kullanılan bu kavram, sonraları عادة الله “âdetullah” şeklinde de kullanılmıştır. Bu terimin ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte anlam açısından âdetin taşıdığı manaları kaybetmemiştir. Bu kavramın, Cüveynî’de “tabiat kanunları” anlamına geldiğini belirten<sup>144</sup> Özsoy, bu terimin kullanılmasında felsefî anlamın rol oynadığına dikkatleri çekmiştir.<sup>145</sup>

Âdetullah kavramıyla yakın anlamı çağrıştıran ve âlimler tarafından sık kullanılan Kur’ânî kavramlardan biri de سنة الله “sünnetullah” kavramıdır. Bu kavramı; “Allah’ın öteden beri süregelen ve sürecek olan, kendine özgü, değişmeyen davranış tarzı” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>146</sup> Gazâlî ile birlikte âdetullah kavramıyla sünnetullah kavramları eş anlamda kullanılmıştır.<sup>147</sup> Netice itibarıyla âdetullah kavramı, alemdeki işleyişi açıklayan bir terim olup tabiat kanunları olarak

<sup>134</sup> Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürcânî, “العادة”, *Kitâbu't-Ta'rifât*, (Komisyon), (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 146, 149.

<sup>135</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzak el-Hüseyinî Eb'ul-Feyd ez-Zebîdî, “عود”, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y., Dâru'l-Hidâye, ts.), 8: 443.

<sup>136</sup> Mehmet Erdoğan, “âdet”, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005), 13.

<sup>137</sup> Bk. Erdoğan, “âdât-i carîye ve âdât-i ticariyye”, 12.

<sup>138</sup> Kültür ve örf konularındaki âdetler; “toplum içerisinde kuşaklar boyu tekrarlandığından, salt uygun olduğu ya da çok uzun süredir işlerlikte olduğundan, artık kimse rasyonelliğini sorgulamadığı için kabul edilmektedir.” Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, “Adet”, *Antropoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 12.

<sup>139</sup> Bk. İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, *Luma' fi Kavâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Favkî Hüseyin Mahmûd (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 124.

<sup>140</sup> Ebû Süleymân Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl (Mısır: Dâru'l-Meârif 1976), 22, 23.

<sup>141</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 189, 190...

<sup>142</sup> Mucizeyle sünnetullah ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Atik, “Mucize-Sünnetullah İlişkisi Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/ 2 (2018): 185-216.

<sup>143</sup> Bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yay., 2017), 52.

<sup>144</sup> Cüveynî, *Luma'*, 24; Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım, Ebû Bekir el-Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Usâm el-Kudât (Ummân: Dâru'l-Feth, 2001), 2: 542.

<sup>145</sup> Özsoy, *Sünnetullah*, 53

<sup>146</sup> Özsoy, *Sünnetullah*, 43.

<sup>147</sup> Özsoy, *Sünnetullah*, 53.

isimlendirilmiştir.<sup>148</sup> Aynı zamanda İslâmî terminolojide fizikî âlemi idare eden ilâhî kanun olarak da tanımlanmıştır.<sup>149</sup>

Kâdî, eserlerinde bu kavrama sıkça yer vererek bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Onun âdet kavramını kullanmasının ontolojik bir yönü vardır. Ona göre Allah'ın yaptığı şeyler iki şekilde meydana gelmektedir. Birincisi; أن يكون بطريقة العادات “olağan/âdet şeklinde” meydana gelmesidir. İkincisi; أن تنقض العادة به “olağanüstü/harikulâde şeklinde” meydana gelmesidir. Ona göre Allah'ın âdâtın dışında bir eylemde bulunması, göndermiş olduğu peygamberin tasdik edilmesi için gereklidir.<sup>150</sup>

Kâdî'nin ifadesine göre haberler konusunda geçerli olan âdetler, maslahata dayanan (العادة الجارية في أفعاله) ve Allah'ın fiillerinde câri olan (العادة التي طريقها المصلحة) âdetlerdir. Kâdî'ye göre Allah'ın âdâtın tersine birşeyler yapması caiz olmakla birlikte O'nun hikmeti, peygamberliğe delâlet (işaret) etmesi durumu dışında değişikliğe cevaz vermemektedir. Örneğin; haber konusunda âdet, birleştirici bir çağrı bulunmadıkça insanların aynı yalan üzere birleşmeyeceklerine yöneliktir. Bu konuda harikulâdeliğin meydana gelmesi (insanların yalan üzere birleşmeleri) düşünülemez.<sup>151</sup>

Kâdî'ye göre âdetin özelliklerinden bir diğeri bulunduğu toplumda muteber sayılmasıdır. Bu doğrultuda Kâdî, bir şeyin yaratıldığı ilk andan itibaren “âdet” olarak kabul edilmesini doğru bulmamakta ve buna itibar edilmeyeceğini ileri sürmektedir. Ayrıca teklif ortadan kalktıktan sonra da âdât'a itibar edilmez. Aynı şekilde bir şeyin olağan durumuyla, olağanüstü (nakdu'l-âde) durumu aynı anda meydana gelmemelidir. Eğer ikisi aynı anda ortaya çıkarsa bunların birbirinden ayırt edilmesi imkânsız olur ve her ikisi de normal âdet gibi kabul edilir.<sup>152</sup>

Kâdî'ya göre diğer bir özellik de ilgili âdetin kimin için olduğunun bilinmesi gerektiğidir. Âdetlerin biliniyor (maruf) olması gerekmektedir<sup>153</sup> birlikte âdet olanını olmayandan ayırt edebilecek bir özelliğinin de bilinmesi gerekmektedir. Zira âdetler, çeşit çeşit olup bir âdetin bütün insanları kuşatması zarûrî değildir. Bazı toplumlarca nakdu'l-âde olan bir olgu başka toplumlar tarafından âdet olarak kabul edilebilmektedir. Âdet niteliğini taşıyan bir olgu da toplum tarafından zamanla olağan kabul edilip sıradanlaşabilmekte ve değişikliğe

<sup>148</sup> Recep Ardoğan, “Adetullah Ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizm” *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu* (Van: Ensar Yay., 2017): 157-171, 165.

<sup>149</sup> M. Sait Özervalı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 181.

<sup>150</sup> Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar b. Ahmed b. el-Halil b. Abdillâh el-Hemedânî, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. J.J. Houben (Beyrût: Matba'âtu'l-Kâtolikiye, 1962), 3: 449.

<sup>151</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 36.

<sup>152</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 193, 197, 199; Kâdî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, 3: 454. Kâdî'nin kullandığı kavramlara dair ayrıca bkz. Semîh Duğaym, *Mustalahâtü'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdülcebbar* (Lübnân: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 2002), 396. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, “Kâdî Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/26 (2006), 211-231.

<sup>153</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 205.

uğrayabilmektedir.<sup>154</sup> Dolayısıyla bir âdetin bütün insanları kuşatmasından söz edilemez. Bu açıdan Kâdî, âdetleri dillere benzetmiştir. Diller, zamanla değişebildikleri gibi âdetler de değişebilmektedir. Dolayısıyla bir dönem olağanüstü olan bir durum, zamanla olağan bir hal alabilmektedir. Aynı şekilde, olağan bir durumun da zamanla azalıp olağanüstü bir hal alması mümkündür.<sup>155</sup>

Âdetlerle ilgili diğer bir husus da bir şeyin âdet sayılabilmesi için, süreklilik ölçütünün (miktarının) ne olduğudur. Yani bunun için belirli bir zaman diliminden veya belirli bir sayıdan söz edilebilir mi? Kâdî'ye göre bir şeyin âdet olabilmesi için belirli bir zamandan söz edilemediği gibi belirli bir miktardan da söz edilemez. Bu konudaki delil, bir şeyin genel anlamıyla âdet olduğunun bilinmesidir. Bazı durumlarda ise bunun bilgisine ayrıntılı bir şekilde sahip olabiliriz. Kâdî'ye göre mucizeler konusunda "bir şeyin âdet olduğu" bilgisi yeterlidir. O, bu durumu; "muhkem bir fiilin tek başına delalet etmesine ve failinin alim olduğuna işaret etmesi"ne benzetmiştir. Bunun delalet ölçüsü bilinmemekle birlikte genel itibarıyla bilinmesi yeterli görülmüştür. Ona göre insanlar, alışageldikleri şeyleri belirli bir ölçü ve miktara bağlı kalmaksızın diğerlerinden ayırt edebilmektedirler. Aynı şekilde insanlar, ayrıntıları bilinmemekle birlikte "yalan üzere bileşmeleri mümkün olmayan kalabalığı", "tek kişiden" ayırt edebilmişlerdir.<sup>156</sup>

Kâdî'ye göre geçmişin bilgisi elde etmenin yolu el-âde ileldir.<sup>157</sup> Bu ilke de sadece zarûrî bilgi ifade eden haberler yani mütevâtir için söz konusudur. Kâdî, zarûrî bilgi ifade eden haberi âdet üzerinden temellendirmekte ve meydana gelen bilginin gerçek sahibi olarak da Allâh'ı görmektedir. Yani meydana gelen zarûrî bilgi, Allâh'ın bir eyleminin neticesidir. Ona göre ilmin âdet gereği haberle meydana gelmesi, onun maslahatın gerektirdiği bazı şartlar çerçevesinde Allâh tarafından meydana gelmesine de engel değildir.<sup>158</sup> Haberin bu özelliği âdet ilkesinden kaynaklanmaktadır. Zira Kâdî'ye göre âdette bulunması gereken özelliklerden biri, onun Allah'ın bir eylemi olmasıdır.<sup>159</sup> Ona göre âdâtın tekrar ve süreklilik kazanması da Allâh'ın hikmetiyle ilişkilidir.<sup>160</sup>

Haberin âdetle olan münasebetinde önemli bir yer tutan hususlardan biri de haberin tekrarıyla alakalıdır. Kâdî'ye göre normal şartlarda muhbirin haberiyle ilim meydana gelmez. Haber, muhbirlerin tekrarı neticesinde ilim ifade edebiliyorsa bu durum onun âdeten / بالعادة meydana geldiğini göstermektedir.

<sup>154</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 194; adetlerin toplumdaki değişebileceğine dair bk. Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2: 746.

<sup>155</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 195. Ebû Hâşim'e göre de ilk etapta olağanüstü olan bir olay, tekrar neticesinde olağan bir hale dönüşebilmektedir. Örneğin Hz. Peygamber zamanında yıldızların kayması, mucize iken daha sonraları tekrar etmeye devam ederek sıradanlaşmıştır. Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 203.

<sup>156</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 199.

<sup>157</sup> Ebu'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr b. Ahmed b. el-Halil b. Abdillâh el-Hemedânî, *Nüket li Kitâbi'l-Muğnî* (Beyrût: Ma'hedu'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 2012), 250.

<sup>158</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 339, 346.

<sup>159</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 194-195, 204-205.

<sup>160</sup> Bk. İbrahim Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: OTTO Yay., 2014), 189; Adatın Ku'ân'la ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 188 vd.

Ayrıca tekrar sonucu haberlerin ilim ifade ettiği bilgisi, âdet haline gelir de yaygınlık kazanırsa; bu durum, ilim elde etmede bir metod veya yol olarak kabul edilmektedir.<sup>161</sup>

Bir haberin tekrar edilmesinden kasıt, onun bir kişi tarafından defalarca dile getirilmesi değil, çok kişi tarafından dile getirilmesidir. Yani âdet neticesinde haberle meydana gelen ilim, tek kişinin aynı haberi defalarca tekrar etmesiyle meydana gelmezken aynı olayın pek çok kişi tarafından tekrar edilmesiyle meydana gelebilmektedir. Ona göre âdet/ العادة, birden fazla kişinin naklettiği haberle bilginin oluşacağı yönündedir. Yani samî'in (işiten kişinin), kendinden öncekilerin haberini işittiği ve bu haberin kendisine ilim meydana getirdiği biliniyorsa, onun haberiyle de bilgi meydana gelebilir. Böyle bir bilgi bilinmiyorsa, kişide ilim meydana gelmez. Zira âdet, bu şekilde cereyan etmiştir.<sup>162</sup>

İlmin, âdeten meydana geldiğinin bir göstergesi de dersin ezberlenmesi veya mesleklerin öğrenilmesi esnasında tekrara ihtiyaç duyulmasıdır. Her ne kadar haberin tekrarı âdeten olsa da sem'î teklife ihtiyaç vardır. Özellikle mükellef eğer Hz. Peygamber'in huzurunda değilse veya vefatından sonra yaşamışsa, sem'î teklifin olması zarûrîdir. Çünkü bu kişi sadece haber vasıtasıyla Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu dini tanıyıp hükümlerini bilebilir. Bundan dolayı sorumluluğunu yerine getirebilmesi için, şer'î teklifin çoğunluğunun ezberlenmesi gerekmektedir.<sup>163</sup>

Kâdî'ye göre âdetin; biri sabit/durağan diğeri değişkenlik arz edebilen iki yönü vardır. Âdetin sabit olması, âdete kaynaklık eden haber konusunun, teklîf<sup>164</sup> veya vacip olan bir hususla alakalı olmasıdır.<sup>165</sup> Ona göre eğer âdet, teklîf ile ilgili bir konudaysa, bunun değişkenlik arz etmemesi gerekir. Bu konuda ittifakın tekliften kaynaklanıyor olması, âdetin değişmemesi için kesin bir delildir. Tekliften kaynaklanan nedenlerden dolayı, haberle meydana gelen ilim konusunda insanların durumları değişkenlik göstermez.<sup>166</sup>

Kâdî'ye göre âdetin değişkenlik göstermesi durumu ise maslahat kaynaklı olmasındadır. Âdet, bazen maslahata binaen meydana gelir ki; taabbudî konularda maslahat değişkenlik arz ettiği gibi bu da değişebilmektedir. Mükelleflerin taabbudî konulardaki sorumlulukları birbirine eşit olmadığı gibi, Allâh'ın âdet cihetiyle yaptığı şeyler konusunda da durum böyledir. Çünkü maslahatlar kişi, durum ve mükellefin ihtiyaçlarına göre değişebilmektedir. "Bu bilginin meydana gelmesi için birden fazla yol ve metod bulunmaktadır. Bu konudaki maslahatlar, ibadetler konusunda olduğu gibi birbirinden farklı olabilmektedir. Taabbudî

<sup>161</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 347.

<sup>162</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 340.

<sup>163</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 11: 380.

<sup>164</sup> Kâdî, bu kavramı şu şekilde açıklamaktadır: Bir kimseye külfetli gelen bir şeyi emretme veya onu yapmaktan sorumlu tutmaktır. Bir meşakkati barındırmakla birlikte, zorlamaya gitmeksizin, bir kişiden onu yapmasını veya yapmamasını istemektir. (Kâdî, *Şerhu'l-Usulî'-Hamse*, 510, *el-Muhît bi't-Teklif*, 11, *el-Muğnî*, 11: 270.)

<sup>165</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15, 347.

<sup>166</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 348.

konularda mükellefler, a'yân<sup>167</sup> ve evkât bakımından birbirine eşit olmadıkları gibi, Allâh'ın âdet çerçevesinde yarattığı/yaptığı şeylerde de böyle bir eşitlik iddiasında bulunulmaz. Bununla beraber, ders okuma esnasında ezberlenen/öğrenilen bilgi sadece tekrarlar elde edilebiliyorsa, bu da âdet yasası çerçevesinde değerlendirilir. Buna göre bütün bilgilerin aynı yolla/şekilde meydana gelmesine de gerek yoktur.<sup>168</sup> Çünkü âdetin genel geçer yani sabit bir kuralı yoktur. Ezberleme esnasında, kişileri ezberlemeye götürecek tekrar sayısı da bu kabildendir. Ona göre bazen beş kişinin bazen on kişi ...'nin haberiyle ilim meydana gelebilmektedir. Bunu sınırlandıracak herhangi bir sayıdan söz edilemez. Zira bu sayıyı temellendirebilecek hiçbir delil yoktur.<sup>169</sup>

Kâdî'ye göre haber konusuyla alakalı âdetin, bir diğer özelliği de onun müttefik (birleştirici) olması, muhtelif (ayrıştırıcı) olmamasıdır. Şayet böyle olmasaydı; (yani bir kişinin haberiyle ilim meydana gelip de diğer birinin haberiyle meydana gelmeseydi ya da zarûrî olarak haber vermeleri gerektiği bir hususta muhbirlerden bazıları haber verip bazıları vermeseydi) bizim gibi haberleri işiten ve birbirine karıştırabilenlerin, doğruluğunu bildiği haberlerin sıhhatini bilmemeleri gerekirdi. Eğer buna imkân verirsek, dünyada Mekke, Horasan ve Çin gibi ülkelerin bilinmediğine dair bize haber veren kişinin doğru sözlü olması gerekirdi. Kâdî, buna cevaz vermemekle beraber, kendiliğinden bize böyle bir haberi veren kişinin de yalancı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu durum, bize haberler konusunda âdetin müttefik olduğunu açıklamaktadır. Eğer haberdeki âdet muhtelif olsaydı, bu durum zikrettiğimiz hususlara sebebiyet verecekti.<sup>170</sup> Kâdî'nin zikrettiği bu hususlar, haber ve haber kaynaklı âdetin, zarûrî bilgi çerçevesinde birleştirici rolüne işaret etmektedir.

Kâdî, "Az kişi hakkında âdet, muhtelifdir. Onların haberiyle, birilerinde kesin ilim meydana gelirken diğerlerinde meydana gelmez. Ta ki çoğalıp belli bir miktara geldikten sonra âdetin kendisinde müttefik olduğu bilinir" diyenlere şöyle cevap vermektedir: "Âdetin farklılık arz edebileceği herhangi bir hususta onun ittîfak edebileceği kesin bir miktardan/seviyeden söz etmek mümkün değildir." Kâdî, dersini ezberlemeye çalışan kişiyi bu duruma örnek olarak zikretmiştir. Zira derslerin ezberlenmesi konusunda âdet muhtelif olduğundan, belirli bir miktardan söz etmek mümkün değildir.<sup>171</sup>

<sup>167</sup> "Araz"ın mukabili olan ve varlığı kendisiyle kaim olan nesnedir. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 39.)

<sup>168</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 347.

<sup>169</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328-329.

<sup>170</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 360.

<sup>171</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 360.

## 2. Mütevâtir Haberin İfade Ettiği Bilginin Niteliği

Mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin ne tür bir bilgi olacağı konusu alimler tarafından tartışılmıştır. Kimi alimler, bu tür haberin araştırma ve inceleme kapsamı dışında kalacağını ifade ederek zarûrî bilgi ifade etmesi gerektiğini söylemektedir. Kimi alimlere göre mütevâtirde aranan şartlara da bir inceleme ve araştırma neticesinde ulaşıldığından nazârî bilgi ifade etmektedir.

Bağdât Mu'tezile'sine mensup kelâmcıların bazılarına göre mütevâtir haberden elde edilen bilgi "zarûrî" değil, "nazârî bilgi"dir. Ebû Alî, Ebû Hâşim ve Ebû Abdillâh el-Basrî'nin de aralarında bulunduğu Basra Mu'tezilesi'ne mensup kelâmcıların pek çoğuna göre mütevâtir haber, zarûrî ilim kategorisinde yer almaktadır.<sup>172</sup> Aynı şekilde Zeydî mezhebine göre de mütevâtir haber, zarûrî bilgi ifade etmektedir.<sup>173</sup> Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437); Şeyhayn (Ebû Hâşim ve Ebû Alî) ve Kâdî Abdülcebbâr'ı da aralarında zikrettiği Mutezilî âlimlerden pek çoğunun "mütevâtir haber"i zarûrî bilgi çerçevesinde değerlendirdiklerini söylemektedir.<sup>174</sup>

Ebu'l-Kâsım el-Belhî (319/931), üzerinde görüş birliğine varılan (icma edilen) kelâm kaideleriyle ilgili; "isnada ve filan filandan aktarmıştır ifadelerine ihtiyaç duyulmayan mütevâtir" haberlerin kabulünü vacip görmektedir. Bununla beraber, Peygamber'in bir ihtiyaca binaen, çoğunluğu ilgilendiren bir konuyla ilgili söyledikleri, şu iki şart dahilinde kabul görür; ya kalabalık gruplar haber vermiş olmalı veyahut ümmet, onunla amel etmiş olmalıdır.<sup>175</sup> Bu düşünceden yola çıkarak, el-Belhî'nin mütevâtir haberin ifade ettiği bilgiyi zarûrî kategoride değerlendirdiği söylenebilir.

Kâdî, bu konudaki görüşünü net bir şekilde dile getirmektedir. Ona göre tevâtür konusunda doğru olanın, onun istidlâlî bilgi için bir yol olmayıp (وانه ليس بطريق للاستدلال) zarûrî ilim ifade etmesidir.<sup>176</sup> Dolayısıyla zarûrî bilgi ifade eden haber konusunda zikredilen bütün hususlar, mütevâtir için de geçerlidir. Ona göre tevâtür ehli, aktardığı şeyi zarûrî olarak bildiğinden muhbirlerin eylemiyle meydana gelen ilmin yok olması ve ortadan kaldırılması veya gizlenmesi söz konusu değildir. Zira oluşan ilim Allah'ın bir eylemidir. Aklen de büyük toplulukların bu seviyedeki bilgiyi unutulması veya muhbirlerin yanılması<sup>177</sup>

<sup>172</sup> Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî, *el-Müczî fi Usulî'l-Fıkh*, thk. Abdülkerim Cedbân (San'â: Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013), 2: 96; Ebû Kâsım el-Belhî ve Ebû Hâşim'in görüşleri için ayrıca bk. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 552; el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konudaki görüşünü belirtmemiştir.

<sup>173</sup> Kadir Demirci, "Zeydiyye ve Hadîs", *İslami İlimler Dergisi*, 6/1, (Bahar 2011), 204.

<sup>174</sup> Ahmed b. Yahyâ, *Minhâcul'-Vusûl*, 381; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerâ*, 346; Fahreddîn er-Râzî'ye göre mütevâtirat zihnin akıl ve işitme yoluyla ulaştığı hükümlerdir. (Râzî, *el-Mahsul*, 1: 84) Ona göre elde edilmesi açısından mütevâtir haber, nazârî bilgi kapsamında olup (Râzî, *el-Mahsul*, 2: 82) ifade ettiği bilgi zarûrî bilgi cinsindedir. Râzî, *el-Mahsul*, 4: 230.

<sup>175</sup> Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ka'bî el-Belhî, *Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Ebî Amr el-Hüseyin b. Ömer b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kübübî'l-İlmiyye, 2000), 17.

<sup>176</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 132.

<sup>177</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 66.



mümkün görülmemektedir.<sup>178</sup> Örneğin; Kitap, Sünnet ve İcmâ'nın tespit yolu tevâtür olduğu gibi<sup>179</sup> şeriat ve Kur'ân'ın korunması da mütevâtir nakilledir.<sup>180</sup> Bu doğrultuda tevâtüren nakledilmesi gerekip de nakledilmeyen herhangi bir hususun geçersiz olması gerekmektedir. Örneğin; Şiâ'nın iddia ettiği gibi bir imam varsa bunun tespiti ancak tevâtüren olmalıdır.<sup>181</sup> Söz konusu iddianın bu denli yaygın olmaması haberin geçersizliğini gerektirmektedir.<sup>182</sup>

Kâdî'ye göre mucizeler de sadece Müslümanların nakliyle sabit olmuş değildir. Bilakis tevâtür ve zarûrî yolla tespit edilmiştir. Bu konuda Müslüman ile kafir aynı konumdadır.<sup>183</sup>

Tevâtür konusunda temas edilmesi gereken kavramlardan biri de mükteseb tevâtür ifadesidir. Kâdî, nazarî bilgiye götüren haberler konusunda, "Yalan olması halinde, beraberinde bulunması mümkün olmayan bir durumun kendisine eşlik ettiği haber"i anlatırken, bu kısmın hocaları tarafından "mükteseb tevâtür" diye nitelendirildiğinden bahsetmekteyse de bu konudaki görüşünü net bir şekilde açıklamamıştır.<sup>184</sup> Ancak *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn* adlı eserinde doğruluğu istidlâlî olarak bilinen haberleri sayarken "apaçık olaylar hakkında yalan üzere birleşmeyecek sayıda kişinin aktardığı haber" ifadesine yer vermiştir.<sup>185</sup>

Mükteseb tevâtür kavramını daha önceleri Cessâs da kullanmıştır. O, haberi mütevâtir ve mütevâtir olmayan şekilde iki kısma ayırdıktan sonra mütevâtiri de zarûrî bilgi ve nazarî bilgi ifade eden şekilde ikiye ayırmıştır.<sup>186</sup>

Kâdî'nın çağdaşı Bakıllânî, mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade ettiğini kabul ederken Kâdî'nın öğrencisi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ise mükteseb olarak kabul etmektedir. Mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade ettiğini söyleyenler ise hiçbir şarta itibar etmemişlerdir. Bu ilmin, ravilerin durumlarının incelenmesiyle değil, Allâh'ın bir eylemi sonucu gerçekleştiğini söylemektedirler. Allâh'ın böyle bir şey yapması durumunda, mütevâtir şartlarının sağlanmış olacağı bilinmelidir.<sup>187</sup>

el-Basrî, haberi nakleden ravi sayısının beşten fazla olması gerektiği şartının, mütevâtir haberin mükteseb yani nazarî bilgi kategorisinde değerlendirenler için geçerli olduğunu da söylemektedir. Yani mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade ettiğini söyleyenler için bu şart söz konusu değildir.<sup>188</sup> Kâdî ise bilgiyi merkeze

<sup>178</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 94.

<sup>179</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 64.

<sup>180</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 101.

<sup>181</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 66.

<sup>182</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 101-102.

<sup>183</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 144.

<sup>184</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 333.

<sup>185</sup> Kâdî, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 268.

<sup>186</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3:37-47.

<sup>187</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 561.

<sup>188</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 561; Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî de bu haberin nazardan müktesep olmadığını zarûrî olduğunu ifade etmektedir. Aksi halde zarûrî bilinen şeyler hakkında şu hususların herkes tarafından bilinmesi gerekirdi: Sayısal çoğunluk, yalan üzere bileşemedikleri, dâ'îlerin ittifakı ve muhbirlerin doğruluğuna işaret edecek diğer hususların bilinmesi gerekir. Hârûnî, *el-Mücciz*, 3: 97.

aldığından ona göre zarûrî bilginin meydana gelmiş olması, aynı zamanda haberin dörtten daha fazla kişi tarafından rivayet edilmiş olduğunu da gösterir. Ancak nakledeni dördü aşan her haber zarûrî bilgi ifade etmez. Bu durumdaki bir haber sadece zarûrî bilgi meydana getirebilmeye adaydır.<sup>189</sup>

Kâdî, mütevâtir haberden elde edilen bilgiyi mükteseb olarak kabul edenlerin bulunduğunu bize aktarırken bunların isimlerini zikretmemektedir. Ancak bu gurubun mütevâtir haber için öne sürdüğü şartı bize aktarmaktadır: “Nakli üzerinde ittifak ettiklerinden dolayı, yalanın karışmadığı, muhbiri belli olan ve kalabalık bir grup tarafından aktarılan haber hakkında; eğer aktaranları arasında herhangi bir anlaşma/uzlaşa yoksa doğru olduğuna hükmedilir. Haberin bu şekilde aktarılmış olması, yalan olabilme ihtimalini ortadan kaldırır.” Kâdî'nin hocaları şu durumlarda, bu tür haberlerin doğruluğuna hükmedileceğini ifade etmişlerdir: Bir veya birkaç kişi, tanıklık ettiği bir olayı haber verdiklerinde, pek çok kişinin de bu olaya tanıklık ettiğini iddia eder ve onlardan hiçbiri de bu durumu inkâr etmezse, bunun doğruluğuna hükmedilir.<sup>190</sup>

Kâdî, manevi mütevâtir kavramına yer vermemiştir. Çünkü ona göre zann ve ilim ayrı kategorilerde bulunmaktadır. Her ne kadar zann ifade eden haberler birbirine destek olabiliyorsa da bir üst kategoride yer alan ilim (kesin bilgi) seviyesine çıkamazlar.<sup>191</sup> Dolayısıyla manen tevâtürde söz konusu ortak mana veya rivayetlerin bir araya gelerek ilim (kesin bilgi) seviyesine çıkması da mümkün değildir.

Öğrencisi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre, haber neticesinde zarûrî bilgi meydana gelmişse, bu haberde şu şartlar gerçekleşmiştir: İşitenler için bu haber, zarûrî olarak bildikleri bir şey değildir. - Haber verenler dört kişiden fazladır. - Haberi aktaranlar, haber verdikleri şeyi zarûrî olarak biliyordur. - İlgili haberle bir muhatapta bilgi meydana gelmişse, aynı koşullarda bulunan diğer muhataplarda da bilgi meydana gelmiştir.<sup>192</sup> Bu şartlar, Kâdî'nin zarûrî bilgiye götüren haberin şartlarıyla aynı doğrultudadır.<sup>193</sup>

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, istidlâli (هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم اخر) şeklinde tanımlayarak, mütevâtir haberin de bu kabilden olduğunu söylemektedir. Zira “Biz, muhbirin; yalan söylemesini gerektiren bir sebebinin bulunmadığını, hiçbir karışıklık bulunmayan bir şeyden haber verdiğini ve kendi görüşünü aktarmadığını bildiğimizde onun yalana yeltenmeyeceğini ve bunu gerektirecek bir sebebin bulunmayacağını biliriz.” Bu bilgiler çerçevesinde yalan olmadığı ortaya çıkan haberin doğruluğu tespit edilmiş olmaktadır.<sup>194</sup>

<sup>189</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328.

<sup>190</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 333.

<sup>191</sup> Bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006), 108; Kâdî'nin konuyla ilgili görüşleri için bk. Eraslan, *Kâdî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi*, 134.

<sup>192</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 561.

<sup>193</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328-329.

<sup>194</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 552.

Özetle ifade edilecek olursa; Kâdî'ye göre dinî konularda çoğunluğun haberine uyma zarûrîliği, haber verilen şeyin doğruluğu ile ilgili bilgimize bağlıdır. Çoğunluğun verdiği haberin doğruluğuyla ilgili bizde bilgi/ilim meydana gelirse, ona uymamız vacip olur. Haberin doğruluğuna dair bilgimiz de haberde mütevâtir şartının bulunması ve çeşitli karinelerle desteklenmiş olmasıyla alakalıdır.

Topluluğun kaynaklık ettiği haberden zarûrî bilgi ifade eden mütevâtir haber hem olayın tespiti hem de sıhhatiyle alakalıdır. Mütevâtir haber, zarûrî bilgi ifade ettiğinden bu bilginin faili Allâh'tır. Kişinin bu bilgiyi öğrenmekten kaçınması mümkün değildir. Bu haberi nakleden büyük grupların yanılması veya haberi unutulması da mümkün değildir.<sup>195</sup> Dolayısıyla bilgi değeri açısından mütevâtir haberle zarûrî bilgi ifade eden haberin aynı sonucu doğurdukları söylenebilir.

Çoğunluğun haberine uyma zorunluluğu, haber verdikleri şeyin doğruluğu (sıhhati) yönünde bizde ilim meydana geldiği vakittir. Bu da topluluğun kaynaklık ettiği haberlerde tevâtür şartlarının oluşmasıyla meydana gelmektedir. Bu durumda da hüccet, haber değil; ilgili haberden elde ettiğimiz "ilim" olmaktadır.<sup>196</sup>

Kâdî'ya göre zarûrî bilgi eylemimize, seçimimize ve ihtiyaçlarımıza bağlı değildir.<sup>197</sup> Dolayısıyla yukarıda zikredilen şartların oluşmuş olması, aktarılan bilgiyi zorunluluk kategorisine dahil etmez. Yani bunun için belirli şartlar yoktur. "Bir haber şu vasıfları taşıyorsa zarûrî bilgi ifade eder" denilemez. Ancak haberle zarûrî olarak ilim meydana gelmişse, o konudaki haberlerin asgari olarak zikredilen iki şartı taşıyor olması gerekmektedir.

Kâdî, bu tür haberi işiten ve nakledenler için şu hususları zikretmiştir: "Bu tür haberlerin, onu duyanlardan sadece bir kısmı için bilgi değerini taşıması doğru değildir." Yani haberin bilgi ifade etmesi, haberi duyanların tamamı için geçerlidir. Bu haberi duyanlardan (sâmi') bir kısmı için bilgi ifade etmesi, diğer bir kısmı için bilgi ifade etmemesi söz konusu değildir. Aynı şekilde haberi aktaranlardan bir kısmının haberiyle bilginin meydana gelmesi, diğer bir kısmının haberiyle bilginin meydana gelmemesi de düşünülemez. Burada sayı ve sıfat müttefiktir.<sup>198</sup>

## Sonuç

Kâdî Abdülcebbâr, Sümeniyye ve Berâhime fırkalarının haberin bilgi ifade etmeyeceği yönündeki görüşlerini reddetmek ve habere dayanan İslâm'ın ana kaynağı Kur'ân, Sünnet ve İcmâ'nın bilgi değerini ispatlamak üzere kendisinden önce temelleri atılmış olan mütevâtir haberi rasyonel bir zemine oturtmuştur. Zorunlu bilgi ifade eden bu teori, İslâm düşüncesi içerisinde bulunan İmâmiyye mezhebinin imâmet ile ilgili görüşlerini reddetmek için de kullanılmıştır.

<sup>195</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 20-1: 94.

<sup>196</sup> Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr b. Ahmed b. el-Halil b. Abdillâh el-Hemedânî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tûnus: Dâru'l-Kütübî't-Tûnusiyye, 1974), 188.

<sup>197</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 342.

<sup>198</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 328.

Haber'in "zorunlu bilgi ifade eden" kısmını oluşturan mütevâtirin şartları hususunda şu sonuca varılmıştır. Zarûrî bilgi ifade eden haberde "haber verilen şeyin, muhbir tarafından zarûrî bir şekilde biliniyor olma" şartının bulunması konusunda alimler ittifak halindedirler. Ancak ravi sayısı ile ilgili diğer şartlar konusunda herhangi bir uzlaşma söz konusu değildir. Çünkü âdet'i belirleyecek net bir sayıdan söz etmek imkânsızdır. Kâdî Abdülcebbâr da bu hususu vurgulamıştır. Kur'ân'da geçen rakamlardan birinin diğerlerine karşı daha öncelikli olmadığı dile getirilmiştir. Bilginin ravi sayısına bağlanması durumunda, kaçınıcı ravide meydana geldiği veya geleceği hususunun tespiti imkânsız olduğundan bu şart geçersiz kabul edilmiştir. Bu tür bilgileri duyduğumuz andan itibaren bizde ilim meydana gelmektedir.<sup>199</sup> Dolayısıyla bu tür haberlerde sayısal açıdan belirli bir ravi sayısından söz edilmez. Nitekim Kâdî de zarûrî olarak bilinen/mütevâtir haberin araştırma kapsamı dışında kaldığını ifade etmiştir.<sup>200</sup>

Kâdî, hem haberi bilgi kaynağı olarak görmeyenlerle mücadele etmek hem de İslâm'ın temel kaynaklarını temellendirmek üzere bu tür haberleri rasyonel bir zemine oturtma girişiminde bulunmuştur. Bunun için de âdetullahı veya tabiat kanunları anlamına gelen "el-âde" kavramını kullanmıştır. Çünkü âdetler, insanlar nezdinde itibar gören, geçerli olan, daha nesnel ve rasyonel bir hüviyete sahiptir.

## Kaynakça

Âmidî, Ebû'l-Hüseyn Seyyid'ü-Dîn Alî b. Ebî Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Thk. Abdurrazzak Afîfî. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, ts.

Ardoğan, Recep. "Adetullah Ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizm". *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. 157-171. Van: Ensar Yay., 2017.

Arslan, Hammet. "Maturidi'nin Eleştirdiği "Sümeniyye" Budizm midir?". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik Maturidilik-*. 527-537. Kastamonu Üniversitesi Matbaası: 2017.

Aslan, İbrahim. *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: OTTO Yay., 2014.

Atik, Bilal. "Mucize-Sünnettullah İlişkisi Bağlamında İcâzu'l-Kur'ân". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/ 2 (2018): 185-216.

Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci. Mutezil'enin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001.

Bağdâdî, İbnü'n-Nedîm Ebu'l-Ferec Muhammed b. Muhammed el-Verrâk. *el-Fihrist*. Thk. İbrâhîm Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Bâkılânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekir. *Kitâbu't-Temhîd*. Tas. Richerd Yusuf Mekariji el-Yesû'î. Beyrût: Mektebet'ş-Şarkiyye, 1957.

<sup>199</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15: 375.

<sup>200</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 31; Ebu Hâşim de aynı görüşte olduğuna dair bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 16: 31.

- Bâkılânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekir. *Kitâbu't-Temhîd*. Tsh. Richerd Yusuf Mekariji el-Yesû'î. Beyrût: Mektebet'ş-Şarkiyye, 1957.
- Bâkılânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım, Ebû Bekir. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Usâm el-Kudât. Ummân: Dâru'l-Feth, 2001.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*. Thk. Muammed Hamidullâh, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî. Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Frensiyyi li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1965.
- Bîrûnî, Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Fi Tahkiki Mâ Lil-Hind*. Haydarabad: y.y 1958.
- Bozkurt, Mustafa. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/ 26 (2006): 211-231.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Henefî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2009.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeyn eş-Şerîf. "العادة", *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed. *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*. Thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Kitâbu'l-İrşâd*. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Luma' fi Kavâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. Thk. Favkî Hüseyin Mahmûd. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Demirci, Kadir. "Zeydiyye ve Hadîs". *İslami İlimler Dergisi*. 6/1, (Bahar 2011): 193-218.
- Duğaym, Semîh. *Mustalahâtu'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdülcebbâr*. Lübnân: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2002.
- el-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ka'bî. *Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. Tah. Ebî Amr el-Hüseyn b. Ömer b. Abdurrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kübübi'l-İlmiyye, 2000.
- el-Hemedânî, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr b. Ahmed b. el-Halil b. Abdillâh. *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*. Nşr. J.J. Houben. Beyrût: Matba'âtu'l-Kâtolikiye, 1962.
- Emiroğlu, Kudret, Suavi Aydın. "Adet", *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Eraslan, Abdulvasıf. *Kâdî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.

Erdoğan, Mehmet. "âdet", *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005.

Güç, Ahmet. "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 38: 132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Halîlî, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Bağdâdî. *el-Mutemed fi Usulî'd-Dîn*. Thk. Vedit' Zeydân Hadâd. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Halîlî, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Bağdâdî. *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârekî. Riyad: y.y 1990.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: OTTO Yay., 2012.

Hârûnî, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin. *el-Müczî fi Usulî'l-Fıkh*. Thk. Abdülkerîm Cedbân. San'â: Meclisu'z-Zeydî el-İslâmî, 2013.

Hattâbî, Ebû Süleymân Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî. *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl. Mısır: Dâru'l-Meârif 1976.

Havârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *Mefâtifu'l-Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Menâhil, 2008.

Hemedânî, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr b. Ahmed b. el-Halil b. Abdillâh. *Nüket li Kitâbi'l-Muğnî*. Beyrût: Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2012.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrîm el-İfrîkî el-Mısırî. "خير". *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1993.

İsferâyînî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî. *el-Fark Beyne'l-Firak*. Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

Kâdî, Abdülcebbâr Ahmed. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Nşr. Fuâd Seyyid. Tûnus: Dâru'l-Kütübi't-Tûnusiyye, 1974.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*. Thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Umâra. (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde) Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1987.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yay., 2013.

Kelacî, Muhammed Ravâs. Hamid Sâdık Kenîcî. "العادة", *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*. b.y Dâru'n-Nefâis, 1988.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul, Beyan Yayınları, 1997.

- Koloğlu, Orhan Şener. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime". *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004): 159-193.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2001.
- Memiş, Murat. *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yay, 2011.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu Minhâci'l-Vusûl ilâ Meânî Mi'yâri'l-Ukûl fi İlmi'l-Uşûl*. Benhâ (Mısır): Muessesetü'l-İhlâs Li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşîretu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Özervalı, M. Sait. "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetüllah*. Ankara: Fecr Yay., 2017.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî. b.y., Muessesetü'r-Risâle, 1997.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâu'l-İlim*. b.y., Dâru'l-Âsâr, 2002.
- Şerîf el-Murtazâ, Alî b. el-Hüseyin Mûsâ el-Mûsevî. *ez-Zerîa ilâ Usûli'ş-Şerî'a*. Thk. İmâm Sâdık Müessesesinin İlim Heyeti. Kum: İmâm Sâdık Müessesesi, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tabsire fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Muhammed Hasan. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1972.
- Tümer, Günay. "Berâhime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "İslâm Menabiinde Şamanlık", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* yıl: 5/21. 36-59. İstanbul: Bürhanettin Matbaası, 1931.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzak el-Hüseyinî Eb'ul-Feyd. "عود", *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Heyet. b.y., Dâru'l-Hidâye, ts.



## MOLLA SADRÂ'NIN HUDÛS YORUMU\*

Mahmut Meçin  
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Mardin  
PhD, Ministry of National Education, Mardin  
[mahmutmecin@gmail.com](mailto:mahmutmecin@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-4468-565X](https://orcid.org/0000-0002-4468-565X)

Ali Çaksu  
Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, İstanbul  
Associate Professor, Yıldız Teknik University Faculty of Arts&Science  
[alicaksu@yahoo.com](mailto:alicaksu@yahoo.com)  
[orcid.org/0000-0001-7678-0638](https://orcid.org/0000-0001-7678-0638)

### Öz

Âlemin zaman içinde vücûda gelip gelmediğine dair tartışma düşünce tarihinde kadim bir geçmişe sahiptir. Platon öncesi döneme kadar izleri sürülen söz konusu tartışma İslâm düşünce tarihinde de önemli bir yer işgal eder. Kelâm ile felsefe ekolleri arasında cereyan eden münazaralarda kelâmîcılar, âlemin yokluğu üzerinde bir zaman geçtikten sonra yaratıldığını ileri sürerken filozoflar ise Allah'ın âlemden zamansal olarak değil zatî bir öncelikle mukaddem olduğunu savunurlar. Klasik dönem sonrası devam eden tartışmalarda probleme dair yeni çözümler ortaya konulmuştur. Bu makale klasik dönem sonrası İslâm felsefesinin önemli simalarından biri olan Molla Sadrâ'nın hudûs anlayışını konu almaktadır. Kendinden önceki hudûs yaklaşımlarını değerlendiren Molla Sadrâ, hareket-i cevherî teorisi bağlamında probleme yeni bir yorum getirir. Sadrâ'nın yorumunu belirgin kılmak için İslâm düşünce geleneğinde oldukça canlı bir tartışma zeminine sahip olan meselenin tarihî arka planı netleştirilmeye çalışılacaktır. Hareket ve zamanı, seyyal varlığın birer boyutu olarak gören Sadrâ'ya göre hareketin bizzat kendisi anlamına gelen yaratmanın olmadığı mevhum bir zamanın varlığı söz konusu olamaz. Bu anlamda âlem, öncesinde yokluk olan muayyen bir zaman diliminde yaratılma anlamında hâdis değil, yaratmanın zaman mecrasında gerçekleşmesi anlamında hâdistir. Metafizikğin en girift meselelerinden biri olan bu problem hakkında Molla Sadrâ'nın yorumu kelâmîcılar ile filozoflar arasında kırsırdöngüye dönüşen tartışmalarda bir uzlaştırma ve inkişaf sadedinde görülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Molla Sadrâ, Hudûs, Kıdem, Hareket-i cevherî, Zaman.

## MULLA SADRA'S INTERPRETATION OF HUDÛTH

### Abstract

The debate over the question whether the universe originated in time goes back to the pre-Plato period in the history of thought. It occupies an important place in the history of Islamic thought. In the debates between Muslim theologians and philosophers, the theologians claim that the universe was created after a period of time has passed on its non-existence, while philosophers argue that the relationship between God and the universe is not timewise, but it is rather essence-wise (*zâtî*): God precedes the

\* Bu makale *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci* (Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019) adlı doktora tezimizden üretilmiştir.



universe in terms of essence. In the ongoing debates after the classical period, new solutions to the problem are presented. This article focuses on the Mullā Sadrā's understanding of origination, who is one of the important figures of post-classical Islamic philosophy. Mullā Sadrā, who evaluates previous approaches to origination, suggests a new explanation to the problem within the context of the theory of substantial motion (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*). In order to make clear his interpretation, the historical background of the issue which is a very lively debate in Islamic thought tradition will be tried to be clarified. According to Sadrā, who sees motion and time as a part of active existence, there can be no time when there is no origination, which also means motion. In this sense, the origination of the universe is not in the sense that it was created in a certain time, which was previously absent, but in the sense that its creation (origination) takes place all the time. Mullā Sadrā's interpretation of this problem, one of the most intricate issues of metaphysics, can be seen as a model of reconciliation and development in discussions that have turned into a vicious circle between theologians and philosophers.

**Key Words:** Kalām, Mullā Sadrā, Origination (*ḥudūth*), Eternity (*qidam*) Substantial Motion, Time

**Atıf / Cite as:** Meçin, Mahmut-Çaksu, Ali. "Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 475-495.

## SUMMARY

The debate over the question whether the universe originated in time goes back to the pre-Plato period in the history of thought. It occupies an important place in the history of Islamic thought. The issue has both ontological and cosmological aspects because it reveals a concept of God based on the question whether God created the universe in time and how it relates to the universe. In the debates between Muslim theologians and philosophers, the theologians claim that the universe was created in time, while the philosophers argue that the order of precedence between God and the universe is not timewise but essence-wise (*dhâtî*). In Essential origination (*dhâtî ḥudūth*), the cause precedes the effect only ontologically, while in temporal origination, the cause precedes the effect both ontologically and temporally. The theologians, who argue that the universe was created by God in a certain time, formulate their theses with the concept of *ḥudūth*. On the other hand, the Peripatetic philosophers approach the problem through the distinction between necessary and possible existence, arguing that an essential or ontological origination is also possible. This difference of interpretation deriving from the views of both sides about God and creation is considered by some to be a distinction of faith and unbelief, while for others it is a discussion of terminological and mere naming. In the ongoing debates after the classical period, new solutions to the problem have been put forward, apart from the temporal and essential origination, which are advocated as an effort to explain how the universe was created. One of these solutions is the *dahrî ḥudūth* put forward by Mir Dāmād while the other *ḥudūth* view was developed by Mullā Sadrā in accordance with his theory of substantial motion (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*).

This article focuses on Mullā Sadrā's understanding of origination of, who is one of the important figures of post-classical Islamic philosophy. Mullā Sadrā, who evaluates previous approaches to origination, offers a new explanation to the problem within the context of the theory of substantial motion. Sadrā argues that

time which he describes as the measure of dynamic movement inherent in existence began with the movement of the universe, and that the universe was always re-created with a temporal origination. Sadrâ draws attention to the importance of the concept of time in the solution of the problem and sees movement and time as a dimension of dynamic existence, there can be no time when there is no origination which is to say, motion. In this sense, the origination of the universe is not in the sense that it was created in a certain time, which was previously absent, but in the sense that origination takes place all the time. Sadrâ's view of time refers to the quantity of substantial movement, which has together with the origination and has never been interrupted. There is no beginning of such an origination and time because origination is not separate from God. Although Sadrâ calls his understanding of origination (*huduth*) as temporal origination, his understanding of origination is different from the temporal origination of the theologians who accept the existence of time before the origination of the universe and foresee the origination of the universe at a certain point of such a time. According to him, there is no time before the origination of the universe, since time is a mental concept which is derived from the dynamic structure of the universe. Mullâ Şadrâ's interpretation of this problem, one of the most intricate issues of metaphysics, can be seen as a model of reconciliation and development in discussions that have turned into a vicious circle between theologians and philosophers.

When we look at the approaches in relation to the problem of origination, we can say that in all approaches, including Mullâ Sadrâ's understanding, the concept of time acts like a triangulation point which determines the course of all discussions and differentiates these approaches from one another. In our opinion, the main reason for the debate that has turned into a vicious circle as to whether God precedes the universe in terms of time or essence can be explained by the fact that the human mind, which is dependent on time, is unable to grasp a timeless field or timelessness. For this reason, despite the aforementioned theories about the solution of the problem of origination in Islamic thought tradition, the questions about origination are still not fully answered in our minds. It's possible that these questions will find an answer if we are able to follow the path that Islamic thinkers such as Sadrâ, who made significant improvements by benefitting from the previous traditions of thought, have paved the way for us to develop new explanations.

## Giriş

Klasik metafiziğin önemli problemlerinden biri olan âlemin zamansal açıdan mahiyeti, İslâm düşünce geleneğinde kelâmcılar ile filozoflar tarafından farklı yorumlanmış ve geniş bir müktesebat oluşturmuştur. Kelâmcılar ile filozoflar arasındaki hararetli tartışmaların ana gündeminde yer alan söz konusu problemin özü şöyledir: Kelâmcılar, âlemin kadîm olduğunu iddia etmenin Tanrı'dan başka ezeli varlıkların kabul edilmesi anlamına geleceğini öne sürerek âlemin zamanda yaratıldığına inanırken filozoflar ise Tanrı'nın var olduğu ama âlemin var olmadığı

bir yokluk döneminin söz konusu olamayacağını savunarak âlemin zaman içinde değil Tanrı'nın ezelî varlığıyla zamansız olduğunu savunur. Her iki tarafın Tanrı ve yaratmaya dair tasavvurlarından kaynaklanan bu yorum farklılığı Gazzâlî (ö. 1111) tarafından iman-küfür tefriki olarak addedilirken<sup>1</sup> İbn Rüşd (ö. 1198) nezdinde ise terminolojik bir ihtilaf ve salt bir isimlendirme tartışmasından ibarettir.<sup>2</sup> Âlemin zamansal olarak Tanrı'dan sonra vücûda geldiğini savunan kelâmcılar tezlerini "hudûs" kavramıyla formüle ederek bu kavramın aynı zamanda kelâmî bir delil olarak şöhret bulmasını da sağlamışlardır.<sup>3</sup> Bir şeyin daha önce yok iken var olması anlamına gelen hudûs<sup>4</sup> kavramından kelâmcılar zamansal bir sonralığı anlarken Meşşâî filozoflar ise zâtî veya ontolojik bir hudûsun da mümkün olduğunu savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle hudûs kavramını sadece kelâmcılar değil âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden filozoflar da kullanmaktadırlar. Fakat âlemin yaratılması hususunda kelâmcılar, üzerinden bir yokluk süreci geçtikten sonra tüm âlemin zaman içinde yaratıldığını öne sürerek zamansal hudûsu savunurken Meşşâî filozoflar ise âlemi ay üstü ve ay altı şeklinde ayırarak ay üstü âlemin Tanrı tarafından ezelde yaratıldığını savunur ve ay üstü âlemin zaman içinde değil zâtî hudûsla yaratıldığını kabul ederler.<sup>5</sup> Zâtî hudûs, sadece ontolojik olarak nedenin kendisini sonuca öncelerken, zamansal hudûs nedeni hem ontolojik hem de zamansal olarak sonuca önceler. Âlemin nasıl yaratıldığına bir izah getirme gayreti olarak İslâm düşünce geleneğinde savunulan zamansal ve zâtî hudûs dışında iki hudûs teorisi daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki Molla Sadrâ'nın (ö. 1640) hocası Mîr Dâmâd (ö. 1631) tarafından ortaya atılan dehrî hudûs iken diğeri ise Molla Sadrâ'nın hareket-i cevherî teorisine uygun olarak geliştirdiği hudûs görüşüdür.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Klasik dönem sonrası İslam felsefesinin en önemli simalarından biri olan Molla Sadrâ'nın hareket-i cevherî teorisine bağlı olarak ele aldığı problemlerden biri de âlemin zaman içinde yaratılıp yaratılmadığı tartışmasına dayanan hudûs-kıdem problemidir. Tanrı'nın âlemi zaman içinde yaratıp yaratmadığı ve âlemlerle nasıl bir irtibatı olduğunu ortaya koymaya çalışırken bir Tanrı tasavvurunu da izhar ettiğinden meselenin hem ontolojik hem de kozmolojik yönü bulunmaktadır. Bununla birlikte meselenin anahtar kavramı kuşkusuz zamandır. Zira zamandan ve değişimden münezze olarak kabul edilen Tanrı'nın sürekli değişen ve zamana tabi olan âlemi nasıl yarattığı meselenin en mühim sorusu olduğu görülmektedir.

<sup>1</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-felasife*, thk: Süleyman Dünya, (Tahran: Şems-i Tebrizî, 1382/2003), 293.

<sup>2</sup> İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Faslu'l-makâl*, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 41.

<sup>3</sup> Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 1/2 (2011): 105.

<sup>4</sup> Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2003), 145.

<sup>5</sup> Hüseyin Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, 122-123; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 305-308.

Bilhassa yaratmanın süreklilik arz ettiği İbrahimî dinlerde Tanrı'nın söz konusu yaratma sürecine nasıl müdahil olduğu önemli bir metafizik problem olarak mütalaa edilmiş ve buna dair zaman ve yaratma tasavvurlarıyla şekillenen çeşitli teoriler geliştirilmiştir. İslâm düşünce tarihinde kendinden önceki düşünce mirasını harmanlayarak önemli bir senteze ulaşan Molla Sadrâ'nın mezkûr probleme getirdiği çözüm önerisine geçmeden önce İslâm düşünce geleneğinde oldukça canlı bir tartışma zeminine sahip olan meselenin tarihî arka planını netleştirmek için zamansal, zatî ve dehrî hudûsu kısaca izah etmekte yarar var.

### 1.1. Zamansal Hudûs

Âlemin Allah tarafından zamanda yaratıldığı tezine dayanan bu yaklaşım genellikle kelâmcıların hudûs görüşü olarak bilinir. Âlemin yoktan var edildiği inancından hareketle kelâmcılar, âlemin henüz yaratılmadan önce bir zamanın var olduğunu kabul ederler. Bu yaklaşıma göre sadece Allah kadîm olabilir, *mâsivâ* olarak adlandırılan Allah dışındaki her şey, varlığı yoklukla öncelenmiş anlamında hâdistir. Bir şeyin yokluğunun varlık bulmasından zamansal olarak önce olması, başka bir ifadeyle yokluğunun varlığına mukaddem olması anlamına gelen hudûs kavramıyla meseleye yaklaşan kelâmcılar, âlemin varlık nedenini, formüle ettikleri hudûs deliliyle açıklama yoluna giderler. Buna göre her hâdis olanın bir *muhdese* ihtiyaç duyduğunu, âlem de hâdis olduğuna göre Allah tarafından zamanda yaratıldığı şeklinde bir kıyas yolunu izlerler.<sup>6</sup> Hudûs kavramının, özünde zamansal bir sonralık taşıdığından hareketle zâtî ve zamansal bir ayrıma gitmeden hudûsu *bir şeyin yokluktan sonra var olması* şeklindeki yalın anlamıyla kullanırlar.

Âlemin zamansal hudûsla yaratıldığını savunan ilk kelâmcılar cevher ve araz anlayışını esas alarak iddialarını temellendirmeye çalışırlar. Mu'tezilî kelâmcıların geliştirerek kullandığı bu teori, âlemin zamanda yaratılması için ortaya konulan bir yaklaşım olmasının yanı sıra Allah'ın varlığını ispat etmek üzere kullanılan *Kelâm Kozmolojik Delili* olarak da bilinir. Bu yaklaşıma göre âlemin hâdis olmasının nedeni, varlık bulmak için Tanrı'ya ihtiyaç duymasıdır. Şayet âlem hâdis değil de kadîm olsaydı var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaz ve böyle bir durumda birden fazla zorunlu varlık söz konusu olurdu.<sup>7</sup> Örneğin bu yaklaşımın önde gelen kelâmcılarından Bâkîllânî'ye (ö. 1013) göre, âlem özü itibarıyla araz olup her araz hâdistir ve var olmak için bir fâile ihtiyaç duyar. Tıpkı yazının bir yazıcıya veya bir binanın bir ustaya ihtiyaç duyması gibi âlemin de bir yaratıcıya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla âlemin hâdis olması, âlemin yokken sonradan var olma niteliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>8</sup>

Zamansal hudûs teorisinin bir diğer müdafî olan Gazzâlî ise Meşşâîlerin ay-üstü ve ay-altı âlem ayrımı ile sudûr teorisine şiddetle karşı çıkarak Allah dışında semavî küreler dâhil hiçbir varlığın kadîm/ezelî olamayacağını söyler. Gazzâlî,

<sup>6</sup> Topaloğlu, "Hudûs", 305

<sup>7</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, (Ankara: DİB Yayınları,1998), 82 vd; Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler" *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/ 28 (2010/1): 117-120.

<sup>8</sup> Ebu Bekir el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, (Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1957), 22-24; Topaloğlu, "Hudûs", 306; Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", 118-119.

âlemin kadîm olduğuna dair filozofların delillerine getirdiği itirazlar üzerinden zamansal hudûsu temellendirmeye çalışır. Gazzâlî'ye göre Allah âlemden önce var olup âlem zorunlu sebep-sonuç ilişkisiyle değil O'nun iradesiyle yaratılmıştır.<sup>9</sup> İnsan vehminin *öncelik* kavramını zorunlu olarak zamansal bir bağlamla kavradığına dikkat çeken Gazzâlî, vehim her ne kadar kabule yanaşmasa da, "âlemin varlığından önce gerçek varlık manasında bir *önce* yoktur" der. Fakat âlemin yaratılmasından önce Allah'a özgü ezeli bir zaman da olabileceğine inanır.<sup>10</sup> Diğer bir ifadeyle, Gazzâlî âlemin yaratılması ile birlikte başlayan ve âlemin yaratılmasından önce ebedî ve tabiatüstü bir zaman olmak üzere iki farklı zamanın var olabileceğini ileri sürer.<sup>11</sup> Filozofların savunduğu gibi Allah ile âlem arasında bir illet malûl ilişkisinden hâsıl olan zorunlu ve zâtî bir öncelik değil mevhum da olsa zamansal bir öncelik olduğunu savunan Gazzâlî, zamanın âlemlerle birlikte yaratıldığına ve dolayısıyla âlemden önce gerçek bir zamanın değil, hayalî/vehmî bir zamanın varlığına inandığı görülmektedir. İnsanın kimi kararlarını erteleyebildiğine göre Allah'ın da yaratmaya gücü yetmesine rağmen âlemi yaratmayı murat etmeyip bir süre beklediğini söylerken<sup>12</sup> Gazzâlî de tıpkı filozoflar gibi Allah'ın ulûhiyetine hâlel getirmeme çabasıdadır. Fakat Gazzâlî'nin bu gerekçesi zatî hudûsu savunan filozoflara tutarlı gelmez.

## 1.2. Zâtî Hudûs

Zâtî hudûs âlemin Tanrı tarafından ezeli bir yaratılışla yaratıldığını, bu anlamda âlemin hâdis olmakla birlikte herhangi bir zaman diliminde yaratılmadığını savunan ve daha çok İslâm filozoflarından İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile bilinen bir yaratılış teorisidir. Bu teorinin hakkıyla anlaşılabilmesi için kuşkusuz teoriye zemin kazandıran illiyet ve sudûr anlayışlarından da haberdar olmak gerekir. Aristoteles'in ilk neden/muharrik anlayışının hâkim olduğu Meşşâî varlık anlayışında Tanrı ile âlemin yaratılması arasında illiyet teorisine dayalı bir ilişki vardır. Varlığı zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısma ayıran bu teoriye göre varlığı kendi özünden olan *zorunlu varlık* dışında tüm varlıklar ancak bir sebeple var olabilen mümkün varlıklardır. Bu anlamda mâsivâ olarak âlemin tümü mümkün olup zorunlu varlık olan Tanrı'ya göre malûldür. Her malûl, illetine göre hâdis olup illeti tarafından öncelenmiştir.<sup>13</sup> İbn Sînâ'ya göre, kelâmcıların iddia ettiği gibi âlemin varlık sebebi, yokluk tarafından öncelenmesi, yani hudûsu değil, bir sebebe (*illet*) ihtiyaç duymasıdır.<sup>14</sup> Bir şeyin sebebe ihtiyaç duymaması sanıldığı gibi zaman içinde yaratıldığı anlamında hudûsla değil imkânla alakalıdır. Başka bir ifadeyle bir şeyin mümkün olup olmaması herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. Bu bağlamda, İbn Sînâ, "yoklukla öncelenen bir şeyin zaman içinde varlık bulması" olarak tanımlanan hudûsu, zâtî ve zamansal

<sup>9</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felasife*, 80.

<sup>10</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felasife*, 96-98.

<sup>11</sup> Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, trc. Şamil Öçal, (İstanbul: Hece Yayınları, 2014), 48.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felasife*, 89-90.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, Ebû Alî, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Mektebü'l-İ'lâmi'l İslâmî, 1404HK), 84-85; a. mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, thk. Said Zayed, Kum: Mektebetü Ayetullah el-Merâşî, 1404HK, 167-169; Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 233-238.

<sup>14</sup> Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", 105.

olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu ayrıma onu sevk eden illiyet teorisiyle beraber Meşşâî filozofların kozmolojisinin izahı olan sudûr teorisidir.

Âlemin, tabîi olarak Tanrı'dan taşan cömertliğiyle vücuda geldiğini iddia eden sudûr teorisine göre, ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayrılan âlemin iki tarafında illet-malûl ilişkisi aynı değildir. Semavî akıllar, nefis ve feleklerin bulunduğu ay-üstü âlemde illet, hareketten münezze olup malûlü için özü gereği varlık veren bir yaratıcı olduğundan malûlünden zamansal olarak değil zâtî/ontolojik olarak öncedir. Ay-üstü âlemde illet-malûl ilişkisi illetin malûlünü gerektirdiği bir birliktelik (*ma'îyyet*) ilişkisidir. Çünkü illet var oldukça malul de var olmak durumundadır.<sup>15</sup> Ay-üstü âlemde ontolojik bir zorunluluktan kaynaklanan illet ile malûl arasındaki ilişkide yaratma aracısız ve zâtî olarak meydana geldiğinden zamansal bir hudûs söz konusu olamaz. Bu yaratmayı doğrudan ve zamansız yaratma anlamında *ibda'* ile ifade eden İbn Sînâ'ya göre semavî varlıkların imkânı, varlıklarından önce değil varlıklarıyla beraber olduğundan dolayı varlık kazanmaları herhangi bir maddenin aracılığıyla ve zaman içinde gerçekleşmez.<sup>16</sup> Dolayısıyla bu yaratmada ne illet ne de malûl tarafında kuvveden fiile çıkma olarak tarif edilen herhangi bir hareket ve değişim olmadığından, hareketin sayısı/ölçüsü olan zamandan söz edilemez.

İbn Sînâ, illetin malûlden zâtî önceliğini meşhur *el* ve *anahtar* teşbihiyle izah etmeye çalışır. Buna göre el ile anahtar aynı anda hareket etse de anahtara hareket veren el olduğundan elin hareketi zâtî olarak anahtarın hareketinden öncedir.<sup>17</sup> Aynı zamanda güneş ile ışığı arasındaki ilişki üzerinden de zâtî hudûsu izah etmeye çalışan İbn Sînâ'ya göre ışık güneşten bağımsız bulunamadığı gibi güneşin var olduğu fakat ışığın olmadığı bir zaman dilimi düşünülemez. Bu nedenle güneşin, ışığıyla olan ilişkisi bir illet-malûl ilişkisi olup güneş, ışığıyla zamanda beraberken zâtî/ontolojik anlamda sonradır.<sup>18</sup> Zâtî hudûsa göre tıpkı güneş ve ışığı ilişkisinde olduğu gibi Tanrı ile âlem arasında bir zorunlu beraberlik durumu bulunmaktadır. Aksi durumda, âlem şayet zamanda yaratılmış olsaydı Tanrı'nın var olduğu ama âlemin var olmadığı bir yokluk dönemi söz konusu olurdu. Ne var ki böyle bir durum Tanrı'nın başta yaratıcı olmak üzere birçok sıfatının bu yokluk döneminde âtil kalması veya bu sıfatlarını sonradan kazanması gibi teolojik bir tutarsızlığa yol açacak ve Tanrı'nın varlığıyla ezeli ve ebedî olan sıfatlarına halel getirecektir.<sup>19</sup> Bu nedenle Tanrı, âlemin sebebi olarak zâtî veya ontolojik bir

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 163-169; Kılıç, *İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu*, 105-106.

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 266-268; Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 140, Atay, semavî varlıkların geçmişlerinde bir imkân bulunmaması sebebiyle İbn Sînâ tarafından yetkin olarak *ibda'* ile yaratıldıklarını yorumlarken yetkinlik düzeyi anlamında semavî varlıkların Tanrı'dan daha aşağı olduklarına dikkat çeker. Aksi takdirde kelâmcıların zamansal hudûsu savunurken uzak durmaya çalıştıkları ezeli varlıkların sayısı artacaktır.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 165; a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Nasıruddin et-Tüsî'nin Şerhli Metni) (Kum: Neşrî'l-Belağ, 1375/1996), 106.

<sup>18</sup> Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri 1*, trc. Ahmet Çelik, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 353-354.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, Ebû Alî, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, tsh. A. Nûrânî, (Tahran: Müessesesi-i Mütâla'ât-i İslâmî, 1363/1984), 46; a. mlf. *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, 380; Ayrıca bk. Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 142-143; Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", 131-132.

takaddüm ile âlemden önce olup âlem Tanrı'nın varlığıyla doğrudan ve zamansız olarak yaratılmıştır.

Hudûsun hem zâtî hem de zamansal olabileceğini söyleyen İbn Sînâ, oluş ve bozuluşa konu olan ay-altı âlemin zamansal bir hudûsla yaratıldığını söyler. Zâtî hudûsta illet, malûlünden sadece zat itibarıyla önce iken zamansal hudûsta illet malûlünden hem zat hem de zamansal olarak öncedir. Başka bir ifadeyle ay-altı âlemdeki varlıklar, içinde bulunmadıkları bir zaman ile mesbukturlar.<sup>20</sup> Sudûr teorisine göre ay-üstü âlemde yer alan feleklerin hareketiyle Faal Akıl ay-altı âleme varlık bahşeder. Bu yaratmada ay-altı âlemdeki varlıkların varlık bulması kuvveden fiile çıkma biçiminde olduğundan maddenin aracılığıyla, dolayısıyla zamansal bir hudûsla gerçekleşmektedir. Bu anlamda zâtî hudûs ile zamansal hudûs arasındaki yaratılış şeklini *ibda'* ve *hudûs* kavramlarıyla ayırt eden İbn Sînâ aynı zamanda ay-üstü ve ay-altı olarak ayırdığı varlık kategorilerindeki illet ile malûl arasındaki zamansal ilişkinin farklılığını kavramsal olarak da ifade eder. Buna göre ezeli olan Tanrı ile zâtî hudûsla vücuda gelen ay-üstü âlem arasındaki ilişki *sermedî* bir ilişki iken, ay-üstü âlem ile ay-altı âlemdeki zamanlı varlıklar arasındaki ilişki *dehrî*, ay-altı âlemdeki zamanlı varlıkların kendi aralarındaki ilişki ise *zamanî* bir ilişkidir.<sup>21</sup> İbn Sînâ'nın âlemi ay-üstü ve ay-altı şeklinde kategorik bir ayırımla bölerek ay-üstü âlemdeki varlıkları ezelde Tanrı ile beraber ve yetkin görmesi, her ne kadar Tanrı'nın yetkinliği ile aynı görmese de, başta Gazzâlî olmak üzere kendinden sonraki birçok kimse tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Mîr Dâmâd'ın *dehrî* hudûs ve Molla Sadrâ'nın cevherî harekete dayalı hudûs teorilerinde de bu minvalde yapılan eleştiriler göze çarpmaktadır.

### 1.3. Dehrî Hudûs

Zamansal hudûs ile zâtî hudûsun söz konusu problemi çözemediklerini iddia eden Mîr Dâmâd, önceki yaklaşımlara getirdiği eleştiriler üzerinden şekillenen bir kozmogoni tasavvuruyla problemi ele alır. O, yokluktan sonra meydana geldiği iddia edilen varlık ile yokluk arasındaki zaman farklılığı nedeniyle yokluğu ortadan kaldırmadığı, yanı sıra Tanrı'nın ezeli cömertliğinin cari olmadığı bir zaman tasavvuru öngördüğü gerekçesiyle zamansal hudûsa eleştiriler getirir.<sup>22</sup> İbn Sînâ'nın savunduğu zâtî hudûsun kategorik âlem anlayışından etkilenmekle beraber yaklaşımın felsefî bir temele dayanmadığını ve özellikle İbn Sînâ'nın *sermed* ve *dehr* kategorilerine yerleştirdiği varlıkların yekdiğerleriyle ilişkisi konusunda muğlak bir algı oluşturduğunu iddia eder.<sup>23</sup> Mîr Dâmâd'ın bütün çabası, Fazlurrahman'ın (ö. 1988) da ifadesiyle, Tanrı ile mümkün varlıklar arasında tamamen lâfzî ve zihnî bir ayırım içinde buharlaşma tehdidiyle karşı karşıya kalan zâtî hudûsu yorumlayarak *dehr* veya sonsuz zaman mertebesinde

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 106.

<sup>21</sup> Mehmet Nesim Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yöneltiltiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", *Felsefe Dünyası*, 56 (2012/2), 258-259.

<sup>22</sup> Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yöneltiltiği Eleştiriler ve Hudûs-ı Dehrî Görüşü", 263.

<sup>23</sup> Mîr Dâmâd, *el-Kabasât*, thk. Mehdi Muhakkik vd, (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1367), 8-9.

gerçekleşen daha gerçekçi bir hudûsun imkânını temellendirmeye çalışmaktır.<sup>24</sup> Belki onu bu çabaya iten asıl saik ise tüm nitelikleriyle sonsuz bir makama yerleştirdiği Tanrı ile yarattığı âlemi, zamansal düzeyde de olsa, aynı kategoriye koymaktan imtina etmesi olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'nın ezeli olarak kabul ettiği Tanrı ile akıllar ve semavî küreler arasındaki ilişkiyi bazen *sermed* bazen de *dehr* kavramıyla ifade ederek bu ilişkiyi zihni boyuta indirgemesi onu, ontolojisinde zorunlu ile mümkün arasına çektiği keskin çizgiden uzaklaştırmıştır.<sup>25</sup> İbn Sînâ'nın her ne kadar zorunlu ile mümkün arasındaki büyük uçurumu kapatmak için böyle bir şey yaptığı iddia edilse de<sup>26</sup> bu durumu Tanrı ile âlem arasındaki ayrımın buharlaşmasına bir tehdit olarak gören Mîr Dâmâd'a göre, mutlak anlamda sonsuz olan Tanrı'nın zaman ve mekânın yaratıcısı olarak hiçbir varlıkla zamansal bir beraberliği olamaz. *Sermed* makamında bulunan Tanrı'nın imkân âlemiyle olan beraberliği zamansal ve mekânsal bir beraberlik değil ölçülemeyen bir kuşatma ilişkisidir.<sup>27</sup> Zamansal varlık kategorilerinden *sermed* ile *dehr*'i İbn Sînâ'nın aksine net bir şekilde birbirinden ayıran Mîr Dâmâd'a göre *sermed* makamı her türlü zaman ve mekândan münezze olan Tanrı'ya aittir. Tanrı'dan açık bir ayrışma veya kopuşla (*infikakî*) yaratılan imkân âlemi ise Tanrı'ya nispetle *dehr* boyutundadır.<sup>28</sup> *Sermed* boyutunda ibdâ ve tekvinin sahibi olan yalnızca Tanrı'dır. Akılların ve semavî kürelerin ne zamansal bir beraberlikle ne de illet ve malûl ilişkisine dayalı bir sonralıkla *sermed* boyutunda yer alması mümkündür. Malulün illetiyle aynı varlık mertebesinde olamayacağını söyleyen Dâmâd'â göre illet-malûl ilişkisi *sermed* boyutunda değil *dehr*'de gerçekleşir.<sup>29</sup> Bu nedenle der, Mîr Dâmâd, *sermedî* bir önceliğe sahip olan Tanrı ile âlem arasında sarıh bir yokluk dikkate alındığında âlemin yaratılmasının *dehrî hudûs* olarak adlandırılması daha doğru ve daha munasıptir.<sup>30</sup>

Gerek zamansal hudûsta gerekse zatî hudûsta "zamanda yaratma" anlamında kullanılan hudûsun yanlış kullanıldığına dikkat çeken Mîr Dâmâd'a göre şayet Allah'ın kâinat veya ilk varlıkları bir zamanda yarattığı söylenirse o halde bu zamandan önce ne kadar zaman geçtiği sorusu akla gelecektir. Oysa Allah zamandan münezze olduğu için bu soruya verilebilecek en mantıklı cevap ilk yaratmadan önce zamanın bulunmadığıdır. Şu halde ilk yaratılan varlığa kadar hiç zaman geçmedi ise o varlığın yaratılması da zaman içinde değildir. Dolayısıyla ilk

<sup>24</sup> Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", trc. M. Nesim Doru, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012): 234.

<sup>25</sup> Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", 234; Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yöneltilmiş Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", 261.

<sup>26</sup> Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 122.

<sup>27</sup> Mîr Dâmâd, *Kabasât*, 123; a.mlf., *el-İmazât, Musannefât-ı Mîr Dâmâd* içinde, thk: Abdullah Nurânî, (Tahran: İntişârât-ı Encümen-ı Asâr ve Mefâhîr-ı Ferheng, 1381/2002), 13-14.

<sup>28</sup> Mîr Dâmâd, *Kabasât*, 25-26; a.mlf., *İmazât*, 5; Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yöneltilmiş Eleştiriler ve Hudûs-ı Dehrî Görüşü", 262.

<sup>29</sup> Mîr Dâmâd, *Kabasât*, 75.

<sup>30</sup> Mîr Dâmâd, *Kabasât*, 7.



yaratmanın geçmiş, şimdi ve gelecek gibi boyutları olmayan ve saf zaman anlamına gelen *dehr* kavramıyla ifade edilmesi gerekir.<sup>31</sup>

İbn Sînâ'nın ay-üstü ve ay-altı âlem ayrımını kabul etmeyen ve âlemin bir bütün olarak tek aşamada açık bir yokluktan sonra yaratıldığını savunan Dâmâd, varlıkların ontolojik konumunu ve aralarındaki dinamik ilişkiyi belirtmek için ise benzer bir ayrıma gitme ihtiyacı hisseder. Mîr Dâmâd'ın anlaşılması kolay olmayan hudûs yaklaşımında son derece önem arz eden bu ayrım üçlü bir kategori halinde *sermed*, *dehr* ve *zaman* kavramları ile ifade edilir. İbn Sînâ'nın varlık kategorileri arasındaki zamansal ilişkiyi ifade etmek için kullandığı bu kavramlara Mîr Dâmâd ayrıca her biri belirli bir varlık türünün muayyen ontolojik mekânını temsil eden üç farklı boyut anlamını da katmaktadır. Bu üçlü taksimde ezeliyet makamını temsil eden *sermed*, saf varlığın (mutlak veya teolojik olarak Tanrı) metafizik boyutudur. Zaman-üstü alanla ilgili olan *dehr* ise maddî olmayan semavî akıllar ve sabit kürelerin alanını temsil eder. *Zaman'a* gelince oluş ve bozuluşla değişen seyyal varlıkların fizikî boyutudur.<sup>32</sup>

Dâmâd'a göre Tanrı ile âlem arasında illet ve malûl ilişkisi olsa da filozofların sandığı gibi ibda' yoluyla yaratılan varlıklar ile Tanrı arasında zamansal bir beraberlik mümkün değildir. Bu varlıkların var oluşu *dehr* boyutunda *dehrî* bir öncelikle salt yokluk tarafından öncelenmiştir.<sup>33</sup> Hudûs yaklaşımında kilit bir role sahip olan *dehr* kavramıyla ilgili Dâmâd'ın "*dehr, zamanın kabıdır, çünkü onu kapsar*"<sup>34</sup> "*dehr, zamanla beraberdir (fakat zaman değildir). Nasıl ki *sermed* *dehr'den* daha yüce, mukaddes ve genişse *dehr* de zamandan daha yüce ve daha geniştir*"<sup>35</sup> şeklindeki ifadelerine topluca baktığımızda *dehrî*, zamanı da kapsamakla birlikte oluş ve bozuluş âleminin hareketinden ve fizikî zamanından azade olan fakat ezeli olmayan bir tür zamansızlık boyutu anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Bu anlamıyla Dâmâd *dehrî*, tıpkı İbn Sînâ'nın kullandığı anlamıyla değişim ve dönüşüm uğramayan semavî kürelerin tâbi olduğu zaman kategorisi olarak kullanmakla birlikte sonsuz zaman anlamına gelen fakat Tanrı'nın ezeliğine münhasır daha yüce bir makamı ifade eden *sermed* kategorisinden ayrı, ontolojik ve metafizik bir mekân olarak nitelediği görülmektedir. Nitekim Mîr Dâmâd'ın *dehr* görüşünü yorumlayan Fazlurrahman *dehrî*, zamanın uzamı olmaksızın yaratma veya 'imkân'ın var olduğu 'salt zaman' âlemi olarak yorumlarken<sup>36</sup> Izutsu ise *dehrî*, zaman üstülük ve maddi olmayan bütün varlıkların metafizik boyutu olarak tanımlar.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", 235; Alparslan Açıkgöç, "İslâm Düşüncesinde Zaman Anlayışının Felsefî Tahlili" *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (Konya: 2015), 26.

<sup>32</sup> Toshihiko Izutsu, "Mîr Dâmâd ve Metafizigi" trc. M. Nesim Doru, *Eskiye*, 30 (Bahar 2015): 177-178.

<sup>33</sup> Mîr Dâmâd, *İmâzât*, 3-4.

<sup>34</sup> Mîr Dâmâd, *Kabasât*, 8.

<sup>35</sup> Mîr Dâmâd, *Kabasât*, 5.

<sup>36</sup> Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", 235.

<sup>37</sup> Izutsu, "Mîr Dâmâd ve Metafizigi", 178.

*Sermed* ile *dehr* boyutlarını ayırmada Dâmâd'ın, Tanrı ile âlem arasına ontolojik anlamda kesin bir ayırım koyma niyeti ve kaygısı net bir biçimde göze çarpmaktadır. Felsefesinin genel bir özelliği haline gelen bu maksudundan hareketle *dehr* âleminin öncesinde zaman üstü bir yokluk arayan Dâmâd, âlemin bu yoklukla açık bir biçimde ayrılarak/koparak yaratıldığını savunur.<sup>38</sup> Dehrî hudûsu, zâtî hudûstan olduğu kadar zamansal hudûstan da ayıran bu yaklaşımın özü, zamansal bir uzamın olmadığı *dehr* boyutunda açık bir yokluk tarafından öncelenen âlemin bir bütün olarak var edildiği esasına dayanır. Dehr ve zaman boyutunda varlık bulan varlıkların hudûsunda 'varlıktan önce açık bir yokluk' görüşü Dâmâd'ın varlık kategorileri arasındaki hiyerarşiyi de tayin etmektedir. Zira Dâmâd'a göre her bir varlık mertebesi sonraki mertebenin sebebidir. Başka bir ifadeyle her varlık mertebesi bir üst mertebesinde yer alan yokluğun vücut bulmuş halidir. Dolayısıyla zamansal âlem *dehr* âleminde, *dehr* âlemi ise *sermed* âleminde mevcut değildir.<sup>39</sup> Tanrı ile imkân âlemi arasındaki ontolojik ayırımın zâtî hudûs ile müphem hale geldiğini savunan Mîr Dâmâd, *dehrî* hudûsla âlemdeki varlıkları kategorik bir ayırma tabi tutarak aralarındaki ontolojik ayrımı daha mütemayiz kıldığını ve hudûs problemini çözdüğünü düşünüyordu. Fakat onun sadık öğrencisi Molla Sadrâ, hocasının hudûs görüşünü tatmin edici bulmayacak ve cevherî hareket teorisine mutabık bir çözüm önerisi ortaya atacaktı.

## 2. Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu

Önceki hudûs yaklaşımlarından yola çıkarak problemi ele alan Molla Sadrâ, problemin çözümünde zaman kavramının önemine dikkat çeker. Varlığın özünde taşıdığı cevval ve yatışmaz hareketin ölçüsü olarak tanımladığı zamanın, âlemin hareketiyle başladığını dolayısıyla âlemin zamansal bir hudûsla her an yeniden yaratıldığını belirtir. Fakat Sadrâ, zamansal hudûsla kelâmcıların savunduğu anlamda üzerinde zamansal yokluğun geçtiği bir hudûsu kastetmediğini ısrarla vurgulayarak hem âlemin yaratılmasına zamansal bir yokluğu mukaddem gören yaklaşımın vahyin öğretilerinden uzak olduğu gibi sağlam bir aklî delilden de yoksun olduğunu söyler.<sup>40</sup> Sadrâ önceki hudûs yaklaşımlarını değerlendirirken hem kelâmcıların hem de filozofların zamanın hakikatini kavrayamadıklarından dolayı bu girift meselede hudûsu yanlış yorumladıklarını iddia eder.<sup>41</sup>

Evvla kelâmcıların âlemin yaratılışından önce varsaydıkları zamanın hareketle olan zorunlu beraberliğine işaret eden Sadrâ'ya göre varlık ile hareket ve zaman arasında bir illiyet (*nedensellik*) olsa da bu illiyet, illetin malûlünden zamansal olarak önce geldiği türden bir illiyet değil, zâtî bir illiyettir. Çünkü her zamandan

<sup>38</sup> Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yöneltilmiş Eleştiriler" ve Hudûs-ı Dehrî Görüşü", 268.

<sup>39</sup> Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yöneltilmiş Eleştiriler ve Hudûs-ı Dehrî Görüşü", 269.

<sup>40</sup> Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî, *el-Hikmetu'l-müteâliye fi esfârî'l-aklîyyeti'l-erbaâ*, (Beyrut: Dar-ı Ehya-ut-Turas, 1981), I: 25, VII: 328-329, (Adı geçen eser kısaca *Esfâr* olarak bilindiğinden biz de bundan sonra bu adla zikredeceğiz); a.mlf., *Risaletu fi'l-hudûs*, thk. Seyyid Hüseyin Museviyân, (Tahran: Bunyad-ı Hikmet-i İslâmî, 1378/1999), 15-16, 27.

<sup>41</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 148-152; a. mlf., *Risaletu fi'l-hudûs*, 16-17.

önce bir zaman ve her hareketten önce gelen bir hareket vardır.<sup>42</sup> Bir şeyin illetinin o şeyin zatından ayrı olması gerekir fakat bu ayrılık zamansal bir öncelik anlamında değildir. Allah'ın zamandan önceliğini Sadrâ, Allah-âlem münasebetiyle ilişkilendirerek lambanın ışığa veya kâtibin yazıya nispetle önceliğine benzetir.<sup>43</sup> Sadrâ'ya göre zaman için bir başlangıç anı farz edildiğinde bu anın başka bir zamanla mesbuk olması gerekir ve bu durum zamanın başlangıcı için tayin edilen her an için geçerlidir. O halde zaman için mutlak bir başlangıç/bidayet ve son/nihayet yoktur. Bu sebepten olacak ki, der Sadrâ, felsefe muallimleri, zamanın hâdis olduğuna inanan kimselerin farkında olmadan zamanın kadîm olduğuna inanmaktadırlar.<sup>44</sup> Zaman için, tıpkı hareket-i cevherîde olduğu gibi bir limitin (*tarf*) var olmasının muhal olduğuna vurgu yapan Sadrâ'ya göre zaman için muayyen bir başlangıç ve bitiş anı tayin edilemez. Bu nedenle zamanın olmadığı bir yokluk anının varolduğunu öne sürerek zamanın da hâdis olduğunu savunan kelâmcıların görüşlerini teselsüle veya kısır döngüye yol açacağı gerekçesiyle reddeder.<sup>45</sup>

Hudûsun ne zaman başladığını sorgulamak için zamandan ne kadar geriye gidilsin Allah'ın hudûs halinde olduğunun müşahede edileceğini savunan Sadrâ, her zamandan önce bir zamanın var olduğu tezini âleme varlık bahşeden ilahî feyzin ezeliyeti ve kesintisizliğine dayandırmaktadır. İlahî feyz ve cömertliğin kesintisizliği ile kudretin ezeliyetinden hareketle yaratılışın da muayyen bir başlangıcının olmadığını söyleyen filozofumuz, ilahî feyzi maddenin cevval hareketinin sebebi olarak gördüğünden ne yaratılış için ne de zaman için bir başlangıç noktası tayin etmenin mümkün olduğunu ifade eder.<sup>46</sup> Bu nedenle Sadrâ, kendi hudûs anlayışını zamansal hudûs olarak adlandırırsa da onun hudûs anlayışı, âlemin yaratılışının öncesinde zamanın varlığını kabul eden ve böyle bir zamanın belli bir noktasında âlemin yaratıldığını öngören kelâmcıların zamansal hudûsundan farklıdır. Çünkü ona göre zaman, âlemin dinamik yapısından hâsıl olan bir kavram ve varlığın bir boyutu olduğundan âlemin yaratılmasından önce kelâmcıların iddia ettiği gibi mevhum veya boş bir zamanın varlığı söz konusu olamaz.

Zatî hudûs hakkında ise Sadrâ Allah'ın yaratma sıfatının ve ilahi feyzinin ezeli olduğu hususunda Meşşâî filozoflarla hemfikir olsa da zamansız/zaman üstü bir yaratma anlamındaki zatî hudûsu ve âlemin kıdemini kabul etmez. Çünkü âlem olarak tasvir edilen alanda bulunan tüm varlıklar hareket ve seyelan halinde olduklarından zamansal bir hudûsla her an yeniden yaratılmaktadırlar.<sup>47</sup> Âlemde bulunan hiç bir varlık zamanın olmadığı bir anda yaratılmış olamaz diyerek âlemin kapsamını oluş ve bozuluşa tabi olan cismânî varlıklarla münhasır gören Sadrâ'ya göre Allah'ın esmasının suretleri olan ayrık (*mufarık*) suretler, mâsivâyâ

<sup>42</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 124.

<sup>43</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 126-127.

<sup>44</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 148.

<sup>45</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 148-152.

<sup>46</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 326-329.

<sup>47</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 283-284.

ve dolayısıyla âlemin kapsamına alınamaz.<sup>48</sup> Âlem bir bütün olarak hareket ve zamana tâbi olan ve cismanî varlıkların tümünü kapsayan bir alan olup tüm zerrelereyle her an yeniden yaratılan ve zaman mecrasında vukû bulan bir hudûs halindedir. Buradan hareketle Sadrâ Meşşâî filozofların âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak bölerek ay-üstü âlemi kadim olarak görmelerine ve buna bağlı olarak hudûsu da zamansal ve zatî olarak ayırmalarına karşı çıkar. Sadrâ'nın varlık anlayışında maddî ve cismanî varlıkların tümü "*fakr*" dediği ontolojik bir gereksinim ve bağımlılıkla varlığın membâna muhtaç ve bağılıdır. Bu ihtiyaç ve bağıllık sadece yaratılış anıyla sınırlı değil, süreklilik arz eden bir bağıllıktır.<sup>49</sup> Fakat Sadrâ hudûsun hareket ve zamanla olan ayrılmaz beraberliğini savunduğundan Allah'ın zatından ayrı bir varlığa sahip olmayan mufarik akılların maddeden mücerret olduklarını, dolayısıyla hareket ve zamandan da azade olup hudûs ile yaratılmadıklarını savunur.

Âlemin kıdemini savunmanın Kur'ân'a ve şeriate de muhalif olduğunu söyleyen Sadrâ'ya göre istikrar makamı olan ilâhî alanın dışında kalan masivâdan hiçbir varlık kadîm olamaz. Ona göre yerde, gökte ve ikisi arasında bulunan tüm varlıkların hudûsu zamansaldır. Çünkü cevherlerinde taşıdıkları hareketle sürekli bir yenilenme halindedirler.<sup>50</sup> Bu nedenle cismanî cevher varlığı ve devamlılığı bakımından kadîm olmak şöyle dursun tıpkı değişen, dönüşen ve her sonraki anı önceki anından farklı olan zaman gibidir. Güneş ve ay dâhil tüm gök cisimleri de âlemin kapsamında olup değişip dönüşmede tıpkı yeryüzünde Zeyd ve Amr gibidir. Ne şahıs ne de tür olarak hiçbirini için ezeli bir kıdem ve sermedî bir sonsuzluk söz konusu olamaz.<sup>51</sup>

Mîr Dâmâd'ın dehrî hudûs görüşüne gelince Sadrâ'nın hocasının görüşlerini açık bir biçimde hedef almaktan kaçındığı görülmektedir. Sadrâ'nın bu konuda hocasına duyduğu saygıdan dolayı tevakkuf ettiği gibi görülse de<sup>52</sup> âlem tasavvuru ve cevherî hareket anlayışına bağlı olarak ortaya koyduğu zaman ve hudûs anlayışından hareketle hocasıyla hemfikir olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira hudûsun sadece hareket ve zamana tâbî olan cismanî varlıklar için vakî olduğunu savunan Sadrâ için sermed, dehr ve zaman şeklinde âlemi ontolojik bir konumlandırmayla ayıran dehrî hudûs ile âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ayıran zatî hudûsun farkı yoktur. Sadrâ'nın önceki hudûs yaklaşımlarına getirdiği eleştiriler cevherî hareket teorisine uygun olarak kendi hudûs görüşünü ortaya koyarken daha net görülebilecektir.

Felsefesinin genel karakteristiğine uygun olarak Sadrâ hudûs probleminde kendinden önceki İslâm düşünürlerinin görüşlerini vahyin öğretileriyle beraber değerlendirmeye çalışır. Kur'ân'dan getirdiği birçok ayetin zamansal hudûsa işaret

<sup>48</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 315; a. mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî, (Tahran: Müessesese-i Tahkikât-ı Ferhengî, 1363/1984), 396; a.mlf., *Risaletu fi'l-hudûs*, 5.

<sup>49</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 218-219, 233-234.

<sup>50</sup> Molla Sadrâ, *Risaletu fi'l-hudûs*, 110-112.

<sup>51</sup> Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-gayb*, 397; a. mlf., *Risaletu fi'l-hudûs*, 15.

<sup>52</sup> Gholam Huseyin İbrahim Dinanî, *Muamma-yı Zaman ve Hudûs-ı Cihân*, (Tahran: Müessesese-i Pijuheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2014), 419.

ettiğini söyleyerek hikmetin şeriate muhalif olamayacağını sıklıkla dile getirir.<sup>53</sup> Sadrâ hudûsun bir iman meselesi olduğunu, bu nedenle körü körüne kabul etmek yerine rasyonel bir zemine oturtulması gerektiğini söyler.<sup>54</sup> Bu amaçla özgün teorisi cevherî hareketten yola çıkarak savunduğu zamansal hudûs için rasyonel bir zemin tesis etmeye çalışır. Cevherî hareket teorisine göre âlem cevheri itibarıyla devamlı surette hareket halinde olup, zaman bu cevherî hareketin sayıdır. Dolayısıyla âlemin var olmadığı bir hareket hali ve hareketin olmadığı bir zaman/an söz konusu olamaz. Bu nedenle “âlem ne zaman yaratıldı?” sorusu anlamsız bir sorudur. Zira Newton’un mutlak zaman anlayışının aksine âlemin dışında bağımsız olarak akan bir zaman yoktur. Zaman, her an yenilenmekte olan âlemin/maddenin hareketinden soyutlanan zihnî bir kavram<sup>55</sup> olduğuna göre âlemin yaratılış zamanını sorgulamak veya ona bir başlangıç anı tayin etmeye çalışmak beyhude bir çabadır.<sup>56</sup> Âlemi çevreleyen ve âlemin dışında var olan bir zamandan bahsedemeyiz fakat âlem her zerresiyle her an yenilenmekte olduğundan bu yenilenmeyle âlemin her cüzü hudûs halindedir. Mütemadi bir hareketle hudûs ve zeval halinde olan maddî cisimlerden müteşekkil cismanî âlemin bütünü, parçalarının tâbi olduğu koşullara bağlı olarak cevherî bir harekete tâbi olup her an yaratılmakta/yenilenmektedir.<sup>57</sup>

Sadrâ'ya göre yenilenme her varlığın özsel niteliklerinden olup söz konusu varlığın an be an yenilenmesi zaman yatağında ve o varlığın cevherinde vukû bulmaktadır. İşte bu nedenle bu hudûsa 'zamansal hudûs' denilmelidir. Buna göre bütün tâbiî varlıkların cevherleri her an hudûs halindedir. Tabiat âlemi de her an değişim (*tebeddül*) ve akış (*seyelan*) halinde yenilenen cüzlerinin toplamından başka

<sup>53</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 326. Birçok eserinde şu ayetleri âlemde zamansal hudûsun varlığına delil olarak getirir: “Gökleri, yeri ve aralarındakileri altı günde yaratan O’dur.” Furkan 25/59; “O, her an yeni bir yaratmadadır.” Rahman 55/29; “Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler.” Neml 27/88; “Hayır, onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe içindedirler.” Kâf, 50/15; “Sizin yerinize benzerlerinizi getirelim ve sizi, bilmediğiniz bir biçimde yeniden inşa’ edelim.” Vakı’a 56/61. Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 110; a.mlf., *Risaletü fi’l-hudûs*, 59-60.

<sup>54</sup> Molla Sadrâ, *Hudûsu’l-âlem*, 182.

<sup>55</sup> Zihnî varlık, kavram olarak felsefede bir varlığın insan bilincinden bağımsız dış âlemde var olmasına tekabül eden aynî/haricî varlığa karşıt olarak dış dünyada nesnel bir gerçekliği bulunmayıp sadece insan bilincinde tasavvur edilen varlıklar için kullanılan bir kavramdır. Sadrâ eşyanın kavram ve gerçekliği arasındaki ayrımı dayanan aynî-zihnî ayrımı konusunda zihnî varlığın da aynî varlıktan soyutlanan (*intizâî*) bir varlığı olduğunu söyler. Sadrâ'ya göre varlık dış âlemde tek bir hüviyete sahiptir. Fakat eşyanın insan zihninden bağımsız ve nesnel olan haricî/aynî varlığının husûlî bilgilerle veya kavramsal analiz yoluyla zihinde vücuda gelen ve sübjektif olan başka bir varlığı vardır. Zihnî veya ilmî varlık dediği bu varlık, eşyanın aynî varlığının zihin tarafından tasavvur edilmesiyle hâsıl olmaktadır. Fakat zihnî varlık soyutlandığı aynî varlığın hakikatinden farklı bir varlığa sahip olmayıp aynı varlığın iki farklı bakış açısından görülen yegâne gerçekliğidir. Sadrâ'ya göre soyutlanan zihnî varlığın (*el-vücûdu’l-intizâî*) gerçek varlıkla (*el-vücûdu’l-hakîkî*) olan ilişkisi “insanlık”ın bir insanla olan ilişkisi gibidir. Molla Sadrâ, *Esfâr*, I: 255; a. mlf., *et-Tasavvur ve’t-Tasdîk*, (Kum: İntişârât-ı Bidar, 1371/1992), 1-6.

<sup>56</sup> Abdülkerim Surtûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, trc. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 91-93.

<sup>57</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 297.

bir şey olmadığına göre o halde tabiat âlemi her lahza zamansal hudûsla yenilenmektedir.<sup>58</sup>

Sadrâ'nın hudûs yaklaşımının önceki hudûs teorilerinden farkını belirgin kılmak için bu yaklaşımın dayandığı ilkeler şöyle sıralanabilir:

- 1- Sadrâ'nın birçok felsefî görüşünde etkisi görülen cevherî hareket teorisi, hudûs anlayışının da nirengi taşıyıcı oluşturmaktadır. Buna göre âlemin her zerresi özü itibariyle her an hareket halinde olup âlemde sürekli bir hudûs hali yaşanmaktadır. Öyle ki cevherden araza âlemde bulunan varlıkların hiçbiri iki 'an'a kalmaz. Böyle bir hudûsla her an yenilenen varlıklar elbette zaman içinde vücûda gelmektedirler. Zaman kavramı işte varlığın bu sürekli değişim ve yenilenmesinden soyutlanan bir kavram olduğundan hudûsun başlangıç zamanı bilinemez. Bu sorunun peşinden ne kadar geriye gidilirse gidilsin âlemin hudûs halinde olduğu görülecektir. Başka bir ifadeyle âlem hâdislerin silsilesinden müteşekkildir. Bu silsilede ilk hâdis olana hiçbir şekilde ulaşılamaz.<sup>59</sup> Bu tavzih doğal olarak bizi ikinci ilkeye götürmektedir.
- 2- Âlemi oluşturan her maddî cismin, özü itibariyle hareket etmesini ve bu hareketle hudûsa gelmesini sağlayan ezeli, ebedî ve kesintisiz olan ilahî feyzdir. Âleme hayat bahşeden bu ilahî feyzin, zaman içinde muayyen bir noktadan başladığını söylemek doğru değildir.<sup>60</sup> Zira Allah'ın varlığıyla varolagelen bu feyz de ezeldir. İlahî feyzle yenilenen tabiatın cevherî hareketinin mahsulü olan zaman ise bu kesintisiz ve sürekli olan ilahî feyzin niceliksel ifadesidir. Dolayısıyla ilahî feyzin başı ve sonu belli olmadığı gibi bu feyzle meydana gelen hudûsun da zamansal bir başlangıcı yoktur. Fakat ilahî feyzin ezeliği ne münferit olarak mümkün varlıkların ne de bütün

<sup>58</sup> Seyyid Celeleddin Aştîyânî, *Şerh-ı Hâl ve Arâ-ı Felsefe-ı Molla Sadrâ*, (Kum: Müessesesi-ı Bustan-ı Kitâb, 1378/1999), 86-87. Sadrâ'ya göre âlemdeki sürekli yaratma Meşşailerin sandığı gibi cevherin arazlarında meydana gelen ve bütünüyle oluş ve bozuluş ile süren bir değişim veya İbnü'l-Arabî'nin âlemdeki her an yenilenme/yaratmayı ifade etmek üzere kullandığı *halk-ı cedîd* şeklinde değil, belki sonraki suretin önceki suretin tüm özelliklerini ihtiva ettiği daha üstün ve kâmil bir suret şeklinde gerçekleşir.<sup>58</sup> Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin âlemdeki sürekli yaratılışı ve yenilenmeyi ifade eden *halk-ı cedîd* görüşünden etkilenmekle beraber, bu tür bir yaratma için İbnü'l-Arabî gibi soyunduktan sonra giyinme anlamına gelen *ليس بعد خلق* *lebs bade hel'* kavramını tercih etmez. Sadrâ, cevherin bizzat özünde meydana gelen değişimi üst üste giyinme anlamına gelen *ليس بعد لبس* *lebs bade lebs* veya *el-fadileh ba'de'l-fadileh*, *el-kemâl fawke'l-kemâl* gibi kavramlarla ifade eder. İbnü'l-Arabî Eş'âriyelilerin araz için savundukları "araz iki zamana kalmaz" ifadelerini "mevcut iki zamana kalmaz" şeklinde revize ederek *ليس بعد خلق* kavramıyla bir varlığın sürekli bir biçimde yok olup yeniden hayat bulduğunu ve bu yenilenme sırasında geride kalan her şeyin madum, sonraki varlığın ise bütünüyle yeni olduğunu savunur. Sadrâ ise cevherî bir hareketle kemale doğru ilerleyen varlığın peyderpey büründüğü suretlerde, sonraki sureti önceki suretin üstüne giydiğini ve onu içine alarak daha üstün bir surete ulaşırken herhangi bir şeyin madum olmadığını savunur. Karşılaştırmak için bkz. Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 112-113, 292; IV: 275, V: 345; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Hamza Kılıç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 177-179; Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî: Zaman ve Kozmoloji*, trc. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 196-199.

<sup>59</sup> Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî, *el-Meşâ'ir*, thk. Henry Corbin, (Tahran: Kitaphane-i Tahûrî, 1363/1984), 64-65; Abdurresul Ubûdiyet, *Deramedi bî Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*, (Tahran: Sazıman-ı Mutalââ ve Tedvin-i Kutub-i Ulûm-i İnsânî Danişgâhı, 1394/2015), I: 384-385; Surûş, *Erenin Yatışmaz Yapısı*, 94-95.

<sup>60</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 282.

olarak âlemin ezeli olmasını gerekli kılar<sup>61</sup> diyen Sadrâ ezeli ve kıdem sıfatlarını Allah'a has kılma noktasında taviz vermeyen bir tavır takınır.

- 3- Sadrâ'ya göre 'âlem' kavramı ilahî alanın dışında kalan mâsivâyı ve cismanî varlıkları ifade etmektedir. Tanrı'nın esmasının suretleri olan mufarık akıllar ve suretler ise ilahî alana ait olup 'âlem'in dışındadır.<sup>62</sup> Cismânî olmayan bu soyut varlıklar daimî hudûs halinde olan âlemin zamansal ve mekânsal koşullarına tâbi değildirler.
- 4- Âlem hudûsa tâbi olan cüzlerinin mecmuasıdır. Cüzleri sürekli yenilenme halinde olan âlemin, cüzlerinin tâbi olduğu koşullardan bağımsız küllî yapısına özgü farklı bir durumda olması söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle cüzleri hâdis olan küllî âlem de hâdis olmak durumundadır.<sup>63</sup> 'Bütün'ün onu oluşturan tek tek öğelerden daha fazla bir mevcudiyete sahip olmadığını söyleyen Sadrâ'ya göre âlem tüm cüzleriyle zamanlı olaylardan asla arınık değildir.<sup>64</sup> Dolayısıyla âlem teşekkül bulduğu cüzleriyle hâdistir.

Bu ilkelerden hareketle denilebilir ki Sadrâ'ya göre 'âlem' denilen varlık alanı içinde her şey zaman mecrası içinde akan bir hudûs halindedir. Âlem, tüm cüzleriyle sürekli bir yenilenme halinde her an yeniden yaratılmaktadır. Bu bağlamda âlem iki anda asla aynı durum üzerine sabit kalmayan yatışmaz ve cevval bir haldedir. Öncesiz ve kesintisiz olan ilahî feyzle başlayan yaratma için muayyen bir bidayet anı belirlenemediğinden hudûsun da başlangıç anı bilinemez. Yani âlem, öncesinde yokluk olan muayyen bir zaman diliminde yaratıldığı anlamda hâdis değil, yaratmanın zaman mecrasında gerçekleştiği anlamda hâdistir. İlahî kitapların da âlemin zamansal bir hudûsla yaratıldığını söyleyen<sup>65</sup> Sadrâ'nın zaman telakkisi hudûsu kendisiyle olan ve hiçbir zaman kesintiye uğramayan cevherî hareketin miktarı şeklindedir. Böyle bir hudûsun ve zamanın başlangıcı yoktur. Çünkü Allah var olduğundan beri yaratılış da varolagelmiştir. "O, her an yeni bir yaratmadadır."<sup>66</sup> Allah her daim var olmuş ve olacaktır. O halde varlıkların hudûsu da her daim olmuş ve bu hudûsla beraber yaratma da hiçbir zaman kesintiye uğramamış ve uğramayacaktır. Allah'ın cömertliği asla kesintiye uğramayan ve sona ermeyen bir cömertliktir diyen Sadrâ, "Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız"<sup>67</sup> mealindeki ayeti de ilahî feyzle özdeşleştirdiği hudûsun başlangıçsız olduğuna delil olarak gösterir.<sup>68</sup>

Görüldüğü üzere hudûsun zamansal olduğunu söylerken Sadrâ, hudûsun muayyen bir zamanda başladığını kastetmemektedir. Ona göre hudûsun

<sup>61</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 306.

<sup>62</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VI: 315, VII: 297-298; a. mlf., *Risaletu fi'l-hudûs*, 112; a. mlf., *Arşîyye*, 232.

<sup>63</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, VII: 297; Ubûdiyet, *Deramedî bî Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*, I: 384; Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 93.

<sup>64</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 158.

<sup>65</sup> Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye*, tsh. Seyyid Muhammed Hamanei, (Tahran: Bunyâd-ı Hikmet- i Sadrâ, 1387/2008), 64; a. mlf., *Esrâru'l-âyât*, thk. Muhammed Hâcevî, (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe, 1360/1981), 90.

<sup>66</sup> Rahman, 55/29.

<sup>67</sup> İbrahim, 14/34.

<sup>68</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 149, VII: 122.

zamansallığı kelâmcılarla filozoflar arasında tartışma konusu olan âlemin yaratılışının başlangıç anını belirleme anlamında değildir. Onun hudûsun zamansal oluşundan kastı âlemin cevherî hareketinden elde edilen zamanın hudûsla olan zorunlu birlikteliğidir. Zira geçtiği üzere cevherî harekete göre âlemde bulunan her varlık özü itibariyle her an yenilenirken zaman, bu yenilenmenin ölçüsü olarak ona eşlik etmektedir. Dolayısıyla her an hudûs halinde olan âlemin hareket ve değişimi zamanla muayyen hale gelmektedir. Bu yaklaşımdan hareketle ilahî feyz ile âlemin yaratılışı/hudûsu arasında varoluşsal bir ilişki kurarak zamanı da bu ilişkinin ölçüsü olarak kabul ettiğimizde âlemin dışında bir zaman bulunmadığı için “âlem ne zaman yaratıldı?” sorusu da tıpkı “zaman ne zaman yaratıldı?” sorusu gibi güzaf olmaktadır. Başka bir ifadeyle âlemin ve zamanın varlığı eşzamanlı olarak başladığından ve âlemin varlığından önce zaman olmadığından var olması mümkün olmayan böyle bir dönem hakkında soru sormak yersizdir.

### 2.1. Sadrâ'da Hudûsun Sabit ve Değişkenle İlişkisi

Sadrâ, cevherî hareket teorisine dayanan hudûs anlayışına bağlı olarak metafiziğin çetin problemlerinden bir diğeri olan sabit ile değişkenin münasebeti meselesine de açıklık getirmektedir. Değişken âlemin değişimden münezze olan yaratıcıya nasıl bağlanacağı, müşahede edildiği üzere önceki hudûs yaklaşımlarında da tartışmaların odağında yer almaktaydı. Nitekim Meşşâî filozoflar bu problemi aşmak için âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ayırarak ay-altı âlemdeki değişikliklerin ay-üstünde bulunan feleklerin hareketlerine bağlı olduğu bir âlem tasavvuru ortaya koymuşlardı. Mîr Dâmâd ise benzer bir biçimde *dehr* dediği aracı bir âlem kategorisi ile problemi çözmeye çalışmıştı. Kategorik âlem anlayışını kabul etmeyen Sadrâ, hareket-i cevherî teorisine dayanarak probleme çözüm bulmaya çalışır. Ona göre değişken olan bir malûl, hareket halinde olmayan ve harekete geçirilen bir nesne, illetine iki açıdan muhtaçtır: ilki yaratılma, ikincisi ise harekete geçme. Fakat tözü/cevheri itibariyle hareket halinde olan nesnelere ise ikincisine ihtiyaç yoktur. Bu nesnelerin yaratılışı, cevherî hareketi de haiz olan bir yaratmadır. Başka bir ifadeyle yaratılmaları ile hareket etmeleri iki ayrı (*mürekkeb*) ihtiyaç değil belki basit bir ihtiyaç olup ilki, ikincisini içermektedir. Dolayısıyla bu nesnelerin yaratılışları bizzat ‘hareket’ ve ‘akış’ demektir.<sup>69</sup> Sadrâ'nın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Eğer bir şeyin değişimi, o şeyin zâtî sıfatı değilse, yani değişimi özünden kaynaklı değilse bu şey kendisini değiştirecek, yenileyecek başka bir sebebe ihtiyaç duyar. Ancak söz konusu şey, değişimin sebebinin kendi özünde taşıyorsa kendisini yenileyecek haricî bir sebebe ihtiyaç duymaz. Sadece kendisini bu zâtî özelliklerini haiz bir şekilde yaratacak bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Şüphesiz varlığın özünde yenilenme ve sevelanı sağlayan bir durum vardır ki bize göre bu tabiidir. Başkalarına göre bu hareket ve zamandır. Her şeyin bir sabit bir de değişken yönü

<sup>69</sup> Surûş, *Evoenin Yatışmaz Yapısı*, 101; Ferah Ramin, “Mebânî Sadrü'l Müteellih el-Felsefiyye”, *Felsefetu Sadrü'l-Müteellihîn eş-Şirâzî el-Mebânî ve'l-Mütemerkizât*, (Beyrut: Darü'l-maârif al-hikemiye, 2008), 150.



vardır. Tabiat sabit olmak bakımından (kaynağı itibariyle) 'mebde'e bağlı iken değişken yönüyle ise tabiattaki yenilenmeye ve hudûsa sebep olmaktadır. Tabiatın ana maddesi olan heyûla Allah tarafından yaratılmış olup suretiyle tabiatın sabit yönünü teşkil etmektedir. Bu maddenin yapısında ise potansiyel olarak yer alan imkânların gerçeklik kazanması cismânî varlıklarda hudûs ve zevallere sebep olur. İşte bu şekilde kadîm ile hâdis arasında bir ilişki hâsıl olur. Böylece ulemanın çözmekte aciz kaldığı bir problem çözüme kavuşmuş olur."<sup>70</sup>

Aynı yöndeki benzer görüşlerini *Mefâtihu'l-gayb* adlı eserinde ise şöyle dile getirir:

"Biz kesin olarak biliyoruz ki; cismi bir mekândan başka bir mekâna, ya da bir nitelikten diğerine dönüştüren bir yatkınlık ve cismin onunla kaim olduğu bir güç vardır ki bu 'tabiat' denilen yetiden başka bir şey değildir."<sup>71</sup>

Âlemdeki değişimin kaynağını varlığın/tabiatın cevherinde taşıdığı yatışmaz ve cevval öze dayandıran Sadrâ, değişkeni sabite, hâdis olanı ise kadîme bağlayan gücün maddenin zatıyla yenilenen cevheri olduğunu savunur.<sup>72</sup> Bu yaklaşımda nedensellik zinciri varoluşsal olduğundan İbn Sînâ ve Mir Dâmâd'ta mahiyetin önceliği konusunda görülen problemler ortaya çıkmaz. İmkân, bu nedenle bir varoluşsal yoksunluk göstergesi olup zorunlu olan varoluşsal bir nedene bağlıdır.<sup>73</sup> Bu sebeple Molla Sadrâ'nın evrenin yaratılışına dair teorisi İbn Sînâ'nın salt mantıksal ve oldukça araçsal mahiyetçi yaratılış teorisi ile Mîr Dâmâd'ın zaman ötesi aracı ebedî yaratılış teorisini uzlaştıran bir yorum olarak görülebilir.<sup>74</sup> Hatta bu uzlaşıya kelâmcıların zamansal hudûsu da eklenebilir. Kant gibi kimi filozofların metafiziğin en çetrefilli sorunu ve ebediyen çözülemez düğümü olarak niteledikleri<sup>75</sup> bu çetin problemde Sadrâ'nın elini güçlendiren ve ona uzlaştırmacı bir çözüm bulma fırsatını veren kuşkusuz cevherî hareket teorisidir. Nitekim söz konusu teori bir yandan ona âlemin bir süreç olarak ezeli olduğunu ileri sürme diğer yandan ise ona her şey cevheri itibariyle devamlı bir değişim halinde olup bir an bile durmadığından âlemin zamanda yaratıldığını savunma imkânını vermektedir.<sup>76</sup>

Sadrâ'nın cevherî hareket teorisine dayanan hudûs yaklaşımıyla önceki yaklaşımlarda görülen kimi çıkmazları izale etmesine rağmen problemi nihaî olarak çözdüğünü söyleyemeyiz. Zaman, hareket ve ilahî feyz arasında kurduğu muhkem bağ elbette probleme farklı bir boyut kazandırmış ve âlemin dışında müstakil bir zamanın var olamayacağını söylemekle kelâmcıların zamansal hudûs hakkındaki iddialarını temelden sarsmıştır. Önceki yaklaşımlarda da görüldüğü

<sup>70</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, III: 68-69; a.mlf, *Risaletu fi'l-hudûs*, 51.

<sup>71</sup> Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-gayb*, 388.

<sup>72</sup> Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî, *Kitabü'l-Meşâ'ir: Metafiziğe Giriş*, nşr ve trc. A. Kamil Cihan, Fevzi Yiğit, Salih Yalın, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 166.

<sup>73</sup> Molla Sadrâ, *Hudûsu'l-âlem*, 191-193.

<sup>74</sup> Sajjad H. Rizvî, "Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies" *RPF (Revista Portuguesa de Filosofia)*, n. 62 (2006), 730.

<sup>75</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. trc. Norman Kemp Smith, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 396.

<sup>76</sup> Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, (Albany: State University of New York, 1975), 111.

üzere Sadrâ'nın kastettiği cismanî âlemin zamansal hudûsu konusunda ciddi bir fikir ayrılığı yoktur. Gerek zamansal hudûsta gerek zâtî hudûsta gerekse dehrî hudûsta cismanî varlıkların zaman içinde yaratıldığına dair bir itiraz söz konusu değildir. Asıl ihtilaf Meşşâilerin ay-üstü âlem ile Mîr Dâmâd'ın dehr âleminde bulunan akıllar ve semavî varlıkların hudûsunun mahiyeti hakkındadır. Nitekim Sadrâ hudûs konusunda Meşşâilerin ay-üstü ve ay-altı âlem ayrımını kabul etmese de varlıkları cismanî ve mücerret olarak ayırmakta ve mücerret varlıkları âlemin sınırının dışında tutarak bu varlıkları zamandan münezze olan tanrısal alana ait olarak görmektedir. Bu tür varlıklar bi'l-fiil akıl derecesine yükseldikleri için Zat-î İlâhiden ayrı bir varlıkları yoktur.<sup>77</sup>

Sadrâ, cevherî hareketle hudûsu bütünleştirdiğinden değişimden uzak, istikrar makamı olan mukaddes tanrısal sahada hareketin ve zamanın olmadığını, dolayısıyla hudûsun gerçekleşmediğini savunmaktadır. Zira ona göre hareket, potansiyel bir durum içeren ve bütünüyle maddeden soyutlanmayan varlıklar için geçerlidir. Maddeden bütünüyle soyutlanmış ve herhangi bir fakr ve ihtiyaç hali bulunmayan mücerret akıllar ile Allah'ın isim ve sıfatları ise hareket ve zamandan muafırlar. Hudûs, Sadrâ'ya göre ilahî feyzin tabîi sonucu olarak zamanda gerçekleştiği için bu feyz, hareketten ve zamandan münezze olan ilahî isim ve sıfatların makamında herhangi bir hudûsa sebep olmamaktadır. Başka bir ifadeyle ilahî isim ve sıfatlar ile mufarık akıllar, varlıklarında tahakkuk etmeyen herhangi beklenti ve kuvve bulunmadığı için hareketten ve zamandan muaf olup Zat-î İlâhî ile akli bir ittisal ile bağlıdırlar.<sup>78</sup> Dolayısıyla hudûs, cismaniyetten henüz bütünüyle sıyrılmayıp bu sahaya dâhil olmayan varlıklar üzerine caridir.

## Sonuç

Hudûs-kıdem problemine dair ortaya konulan yaklaşımlara toplu olarak baktığımızda Molla Sadrâ'nın yorumu da dâhil bütün yaklaşımlarda zaman kavramının tıpkı bir nirengi taşı gibi bütün tartışmaların seyrini belirleyen ve bu yaklaşımları yekdiğerinden tefrik eden bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim probleme dair ortaya konulan görüşlerde ihtilafın asıl kaynağı, zaman kavramına yükledikleri anlamla alakalıdır. Gerek kelâmcılar gerekse filozoflar Tanrı'nın âlem ve zamandan önceliğini kabul etmektedirler. Tek fark kelâmcıların âlemin sadece Tanrı'nın varlığına değil aynı zamanda O'nun iradesine de bağlı olduğuna vurgu yaparak âlemin yaratılışından önce bir yokluk döneminin de olabileceğine inanmalarındır.

Sadrâ, âlemin zamanda yaratıldığını savunurken hareket-i cevherî bağlamında zaman mefhumuna yüklediği anlam üzerinden bir çözüm sunmaktadır. Nitekim zamansal hudûstan kastının kelâmcıların savunduğu anlamda üzerinde zamansal yokluğun geçtiği bir hudûs olmadığını ısrarla vurgular. Hareket ve zamanın, seyyal varlığın birer boyutu olarak ondan ayrı bir mevcudiyetlerinin bulunmadığını ileri süren Sadrâ'ya göre varlık, cevheri itibariyle devamlı bir

<sup>77</sup> Molla Sadrâ, *Risaletu fi'l-hudûs*, 139-141.

<sup>78</sup> Molla Sadrâ, *Risaletu fi'l-hudûs*, 144-145.

değişim ve yatışmaz bir cevvaliyete sahip olduğundan zaman öncesi bir zamanın veya hareketin bizzat kendisi anlamına gelen yaratmanın olmadığı mevhum bir zamanın varlığı söz konusu olamaz. Âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ayıran Meşşâilerin zâtî hudûsu ile Mîr Dâmâd'ın sermed, dehr ve zaman şeklinde âlemi ontolojik bir konumlandırmayla ayıran dehrî hudûsunun da kategorik âlem anlayışlarını kabul etmeyen Sadrâ, "âlem" kavramını ilahî alanın dışında kalan mâsivâyı ve cismanî varlıkların tümünü kapsayacak şekilde kullanır. Âlem bir bütün olarak hareket ve zamana tâbi iken âlemin dışında kabul ettiği Allah ve O'nun esmasının suretleri olan ve zatından ayrı olmayan mufarık akıllar ise maddeden mücerret olduklarını ve dolayısıyla hareket ve zamanın geçerli olmadığını Tanrısal alanda ne zafî ne de dehrî bir hudûsun yaşanmadığını savunur.

Tanrı'nın âlemden önceliğinin zamansal mı yoksa zâtî veya mantıkî bir öncelik mi olduğu konusunda bir kısır döngüye dönüşen tartışmaların asıl sebebi kanaatimizce zamanın mahiyeti konusundaki görüş ayrılıklarıdır. Dolayısıyla hudûs ve kıdem probleminin kaderinin son derece girift ve soyut olan zaman kavramına bağlı olduğu görülmektedir. Metafiziğin en girift konularından biri olan hudûs-kıdem probleminin tüm insanî çabalara rağmen hala bir muamma olması –Kant'a göre belki de ebediyen çözülemeyecek olması – kanaatimize göre zamanla kayıtlı olan insan zihninin zaman ötesi bir alanı veya zamansızlığı kavramaktan aciz oluşuyla izah edilebilir. Nitekim hudûs-kıdem probleminde asıl ihtilaf, kanaatimizce öncelik ve sonralık gibi zamansal kavramların zaman ötesi olarak tabir edilen bir varlık alanı için de kullanılması ve zamanla kayıtlı olan insan zihninin kavramsal repertuarının sınırlılığına rağmen zamansızlığı idrak etmeye zorlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebepten olacak ki İslâm düşünce geleneğinde hudûs probleminin çözümüne dair mezkûr teorilere rağmen hâlâ zihnimizde hudûsla ilgili sorular bütünüyle cevap bulmuş değildir. Bununla birlikte Sadrâ'nın kendinden önceki düşünce geleneğinin müktesebatından alabildiğine yararlanarak önemli inkişaflar gerçekleştirdiğini ve önümüze geliştirmemiz ve yeni inkişaflarla buluşturmamız gereken bir yol açtığını söylemeliyiz. Bu istikamette ilerleyerek Sadrâ'nın hudûs yorumunu yeni bilimsel ve felsefî nazariyelerle yorumlayabilirsek bu girift meselenin üzerindeki esrarlı perdeyi belki biraz daha aralamış oluruz.

## Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan. "İslâm Düşüncesinde Zaman Anlayışının Felsefî Tahlili". *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. Ed. Bilal Kuşpınar. I: 19-28. (Konya: Selçuklu Belediyesi, 2015).

Aştîyânî, Seyyid Celaleddin. *Şerh-ı Hâl ve Arâ-ı Felsefî Molla Sadrâ*. Kum: Müessesesi-ı Bustan-ı Kitap, 1378/1999.

Atay, Hüseyin. *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2003.

- Dinanî, Gholam Huseyin İbrahim. *Muamma-yı Zaman ve Hudûs-ı Cihân*. Tahran: Muessese-ı Pijuheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2014.
- Doru, Mehmet Nesim. "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü". *Felsefe Dünyası*. 56 (2012/2): 249-273.
- Bâkîllânî, Ebu Bekir. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1957.
- Fazlurrahman. *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York, 1975.
- Fazlurrahman. "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı". trc. M. Nesim Doru. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (2012): 231-246.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felasife*. thk. Süleyman Dünya, Tahran: Şems-i Tebrizî, 1382/2003.
- Hacı Yusuf, Muhammed. *İbnü'l-Arabî: Zaman ve Kozmoloji*. trc. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. "Mîr Dâmâd ve Metafizigi". trc. M. Nesim Doru. *Eskiye*. 30 (Bahar 2015), 175-184.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Faslu'l-makâl*. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. (Nasruddin et-Tûsî'nin Şerhli Metni). Kum: Neşru'l-Belağ, 1375/1996.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. tsh. A. Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mütâla'ât-ı İslâmî, 1363/1984.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*. thk. Said Zayed, Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mer'aşî, 1404<sup>HK</sup>.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1404<sup>HK</sup>.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. trc. Hamza Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. trc. Norman Kemp Smith. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kılıç, Muhammed Fatih. "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*. 1/2 (2011): 105-132.
- Kılıç, Muhammed Fatih. "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 15/28 (2010/1): 115-134.
- Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi: Giriş*. trc. Şamil Öçal. İstanbul: Hece Yayınları, 2014.
- Mîr Dâmâd. *el-İmazât. Musannefât-ı Mîr Dâmâd* içinde, thk: Abdullah Nurânî. Tahran: İntişârât-ı Encümen-ı Asâr ve Mefâhir-i Ferheng, 1381/2002.

- Mir Dâmâd. *el-Kabasât*. Thk. Mehdi Muhakkik vd. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1367.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *el-Hikmetu'l-müteâliye fi esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaâ*. Beyrut: Dar-ı Ehya-ut-Turas, 1981.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *el-Meşâ'ir*. thk. Henry Corbin. Tahran: Kitaphane-i Tahûrî, 1363/1984.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *Kitabü'l-Meşâ'ir: Metafizîğe Giriş*. nşr ve trc. A. Kamil Cihan, Fevzi Yiğit, Salih Yalın. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye*. tsh. Seyyid Muhammed Hamanei. Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i Sadrâ, 1387/2008.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *Esrâru'l-âyât*. thk. Muhammed Hacevî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe, 1360/1981.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *et-Tasavvur ve't-Tasdik*. Kum: İntişârât-ı Bidar, 1371/1992.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *Hudûsu'l-âlem*. thk. Seyid Hüseyin Museviyân. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1366/1987.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *Mefâtihu'l-gayb*. thk. Muhammed Hacevî. Tahran: Müessesesi-i Tahkikât-ı Ferhengî, 1363/1984.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya Kavâmî Şîrâzî. *Risaletu fi'l-hudûs*. thk. Seyyid Hüseyin Museviyân. Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1378/1999.
- Mutahharî, Murtaza. *Felsefe Dersleri 1*. trc. Ahmet Çelik. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ramin, Ferah. "Mebânî Sadrü'l Müteellih el-Felsefiyye". *Rekâizu Felsefeti Sadrü'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî el-Mebânî ve'l-Mütemerkizât*. Beyrut: Darü'l-maârif al-hikemiye, 2008. )
- Rizvî, Sajjad H.. "Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies" *RPF (Revista Prtuguesa de Filosofia*, 62 (2006): 713-737.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. trc. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm cılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 18: 304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ubûdiyet, Abdurresul. *Deramedî bı Nizam-ı Hikmet-i Sadrâî*. Tahran: Sazıman-ı Mutalaâ ve Tedvîn-i Kütüb-i Ulûm-i İnsanî Danişgâhha, 1394/2015.



## POSTMODERN DİNİ DÜŞÜNCENİN TEKNOLOJİ KARŞITI KODLARI VE ÜRETİM EKONOMİSİ

Ertuğrul CESUR  
Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Muş  
Assistant Professor, Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş  
[e.cesur@alparslan.edu.tr](mailto:e.cesur@alparslan.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-3915-8780](https://orcid.org/0000-0003-3915-8780)

### Öz

İslam dünyasının Batı karşısındaki geri kalmışlık sorunu Osmanlı'nın son dönemlerinden beri defaatle tartışılmış ve modern bilim tekniğın benimsenmesi konusu vurgulanmıştır. Ancak aradan geçen onca zamana rağmen bu yönde kayda değer bir başarı gösterildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bunda da çoğunlukla tartışmayı bile gerektirmeyecek kadar aksi bir durum yokmuş gibi geçitirilsen muhafazakâr aklın bilimsel düşünceye bakışı ve *maddi dünya algısının* rolü inkâr edilemez. Nitekim 1970'lerden itibaren "modernite" kavramı etrafında geliştirilen söylem, toplumsal ana gövdeyi temsil eden muhafazakâr kitlelerin kanaat oluşturuçuları için sanayi ve teknoloji kavramlarının hiç de müspet çağrışımları olmadığını göstermektedir. Mehmet Akif'in, "*Alımız ilmini garbın, alımız sanatını...*" sözlerine karşı gelen tepkiler kalkınma, sanayileşme yönünde bir ihtiyacının çok da duyulmadığı, hatta bir bozulma olarak algılandığı açıkça görülmektedir. Örneğin İsmet Özel'in Akif'e de göndermede bulunduğuşu sözleri dini düşüncede teknoloji konusunun ciddi bir tartışmayı gerektirdiğini göstermektedir: "Bugün teknolojiye duyulan ilgi yalnızca *medenileşmek* endişesinden doğmuyor. Artık tekniğın elde bulunması toplumun hayatıyetinin sağlanabilmesi için bir zaruret olarak görülüyor. İyi ama teknik nasıl ele geçirilir? Traktör çikletsiz olur mu?"<sup>1</sup> İşin daha garibi, teknik geri kalmışlığın ağır sonuçlarına rağmen en büyük iddiası "Batı karşıtlığı" olan bu çevreyi böyle bir din tasavvuruna sevkeden asıl saikin bizzat kendisinin Batılı olmasıdır: Postmodernizm.

**Anahtar Kelimeler:** Aydınlanma, Modernite, Muhafazakârlık, Postmodernizm, Teknoloji.

## ANTI-TECHNOLOGY CODES OF POSTMODERN RELIGIOUS THOUGHT AND PRODUCTION ECONOMICS

### Abstract

The problem of backwardness in the Islamic world vis-à-vis the West has been discussed frequently since the last period of the Ottoman Empire and the adoption of modern science and technique has been emphasized. However, it is not hard to say that there has been a significant progress in this direction despite all the time passed. In this case, the backwardness is often rejected with the claim that there is no such a contradictory situation which is even worth mentioning, and the role of the conservative attitude in scientific thinking and the *perception of the material world* cannot be denied. As a matter of fact, the discourse developed around the notion of modernity since the 1970s shows that the concepts of industry and technology have no positive connotations for the opinion makers of the conservative masses representing the social main body. Reactions against the words of Mehmet Akif, "Take the

<sup>1</sup> İsmet Özel, *Üç Mesele*, 5. Baskı (İstanbul: Şule Yayınları, 1995), 150.

science of the West, take the technique!" is clearly not seen as a need for development, Industrialization has been perceived even as a deterioration. For example, the reflections of İsmet Özel on Akif show that technology in religious thought requires a serious discussion: "Today, the interest in technology arises not only from the concern of civilization. The availability of the technique is now seen as a necessity for the survival of society. Good, but how is the technique taken over? Is a tractor exist without a gum?" Oddly enough, despite the heavy consequences of technical underdevelopment, its major claim is that Western itself is the main motivator that drives this anti-Western environment to such a vision of religion: Postmodernism.

**Keywords:** Enlightenment, Modernity, Conservatism, Postmodernism, Technology.

**Atf / Cite as:** Cesur, Ertuğrul. "Postmodern Dini Düşüncenin Teknoloji Karşıtı Kodları ve Üretim Ekonomisi". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 496-529.

## Summary

The problem of backwardness in the Islamic world vis-à-vis the West has been discussed frequently since the last period of the Ottoman Empire and the adoption of modern science and technique has been emphasized. However, it is not hard to say that there has been a significant progress in this direction despite all the time passed. In this case, the backwardness is often rejected with the claim that there is no such a contradictory situation which is even worth mentioning, and the role of the conservative attitude in scientific thinking and the *perception of the material world* cannot be denied. As a matter of fact, the discourse developed around the notion of modernity since the 1970s shows that the concepts of industry and technology have no positive connotations for the opinion makers of the conservative masses representing the social main body. Oddly enough, despite the heavy consequences of technical underdevelopment, its major claim is that Western itself is the main motivator that drives this anti-Western environment to such a vision of religion: Postmodernism.

The famous historian Arnold Toynbee mentions four periods for the post-Roman Empire in terms of Western history in his *A Study of History* (1934). He ended the Modern Age in 1875, which he started it in 1475, and he called the new period the Postmodern Age. The reason why Toynbee ended the Modern Age so early is related to Europe's own internal contradictions, and is economically expressed in the metaphor of Saint Simon's "wasps - honeybees". The international finance capital (wasps) realizes that the idea of material civilization and the idea of development brought about by the Enlightenment, which then takes the power of the machine (industrialists or honey bees), threatens its global hegemony and thus supports postmodern culture as much as it can against this threat. In the anti-modern language, the factory, which is indispensable for production under new economic conditions, is demonized. The most striking example of this conflict, which manifests itself in many areas, is seen in the cinema. *Modern Times*, the first audible film by the famous comedian Charlie Chaplin (d. 1977) and shot in high quality for 1936, is a propaganda for anti-production and anti-factory land. The main theme is the process of the so-called 'alienating effect of the machine', and the band system is described by caricaturizing.

In the film, Chaplin, one of the workers working in the assembly line of a factory, still exhibits involuntary behavior, such as screwing at the counter, even when he is constantly taking a break from doing the same job. The film, which presents factories as “anti-human” venues, still finds a place on world television; In the sociology and philosophy departments of universities, it is shown as an example for the alienation of human beings. However, factories are places where people exhibit their creativity, and thus feel their existence to the highest degree, and moreover, take bread to their homes. The dignity of a worker working at a factory is as respectable as that of a farmer farming in fields. If we were to relate the so-called phenomenon of alienation in the film to the farmer, the farmer would be portrayed an alien who tries to scythe his family members with a scythe in his hand when he comes back home in the evening. In Chaplin's depiction, the workers in the factory appear to be as abusive and unrealistic as the alienation of that farmer.

In the 1970s, postmodern culture becoming widespread along with the New Age movements in Europe generally becomes more influential in Turkey and the Islamic world. In the rightist- conservative publications, a more sophisticated language and an anti-technology discourse can be seen. İsmet Özel is known for his anti-modern aphorisms. One of them is that 'let technology give back to me what it has taken from me, I am ready to give back what it has given me'. He also deals with the problem of technique among the issues in his book *Üç Mesele (Three Issues)* (1st Edition, 1978):

Today, the interest in technology arises not only from the concern of civilization. The availability of the technique is now seen as a necessity for the survival of society. Good, but how is the technique taken over? Is a tractor exist without a gum?

In the twilight of postmodernity, which replaces the black-and-white certainty of modernity and its sharp language, the boundaries become uncertain, the transition from one state to another (for example, the transition from labor to unemployment) is all faded, gray, normal and relative. In 1979, the book, *The Postmodern Situation*, legitimized a lumen-like intellectualism that normalized esoteric tales in relativity. The slogan 'Let them do it, let them pass' makes the lines between the concepts faint in the minds. While the minds blur, the opposite process takes place at the borders of the countries. Western countries that arbitrate their borders have launched a silent visa application. These developments are the footsteps of a worldwide change. In order to keep up with the developments, a more radical intervention is seen necessary in Turkey. Eventually, the September 12 coup is the end of the structures of political ideology in Turkey. After the coup, the activities of translation in the Arab world suddenly multiplies. Another focal point of the translations is the literature of Western esotericism related to Sufism. Especially starting with the books of Rene Guenon and Seyit Hüseyin Nasr, hundreds of



books from the representatives of *theosophical traditionalism*, which will determine the perception of religion and material world in the future, are translated.

## Giriş

Tarihe ilişkin değerlendirmelerde muhafazakârlıkla Kemalistlerin ittifak ettiği ender konulardan biri İttihat-Terakki karşıtlığıdır. Muhafazakârlık, eleştirileri Lozan'ı bile beğenmemeye vardırarak birlikte her iki taraf da Osmanlı'nın yıkılışıyla sonuçlanan I. Dünya Savaşı'na, savaşa girmemek mümkün iken -üstelik Almanlar safında- girerek yanlış yapıldığı<sup>2</sup>, devletin yıkılışa sürüklendiği konusunda hemfikir görünmektedir.<sup>3</sup> Oysa savaşın temel nedeni, "düveli muazzama" tarafından çoktandır "hasta adam" muamelesi yapılan Osmanlı'nın iştah kabartan zayıflığıdır.<sup>4</sup> Nitekim bu zayıflık, Osmanlı coğrafyasının asıl gövdesini teşkil eden Balkan topraklarının daha düne kadar kendi tebaamız olan milletler karşısında 1912-13 Savaşlarıyla kaybedilmesine neden olmuştur. Bunun da nedeni elbette sanayileşmiş Avrupa devletleri karşısındaki geri kalmışlıktır. Artık ileri teknoloji silahların kullanıldığı savaşlarda eşit ya da yakın bir teknoloji ile cevap vermekten uzak olan Osmanlı doğal süreci yaşamaktadır ve nihayetinde Dünya Savaşı da teknolojinin galibiyetiyle sonuçlanır. O halde asıl tartışılması gereken, savaşa girmeme imkânı olup olmadığı değil, Osmanlı'nın neden sanayileşemediğidir.

Mehmet Akif'in -kimilerince çokça eleştiri konusu olan-<sup>5</sup> "*Almız ilmîni garbın, almız sanatını...*" dizelerinden anlaşıldığı üzere Batının *maddi üstünlüğü* aslında Osmanlı entelijensiyası tarafından da fark edilmiş ve teknik gelişmenin önemine dikkat çekilmiştir. Nitekim Osmanlı devlet aklı da bu yönde bir çaba göstermiş, lakin çok geç kalınmıştır. Nihayetinde savaş imparatorluğun tasfiyesiyle sonuçlanır. Ardından Cumhuriyet Türkiye'si sanayileşme yolunda yoğun bir çaba gösterir. Fakat teknik kalkınma konusunda hala bir şuur oluşmamış toplumda yine karşılık bulmaz. Bürokratik itelemeler de Demokrat Parti (DP) döneminde (1950-1960) Batı sistemi tarafından sabote edilir ve Türkiye genel ekonomik çöküşle birlikte sanayi ve teknoloji açısından Batıya bağımlı hale gelir.<sup>6</sup> Bu başarısızlıklarda *maddi uygarlık* konusunda Batı'ya kıyasla Osmanlı idaresinin yüzyıllara uzanan

<sup>2</sup> Bk. Necip F. Kısakürek, *Moskof*, 5. Baskı, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1995), 307.

<sup>3</sup> Bk. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara: AAM Yayınları, 1997), I-III: 216.

<sup>4</sup> Bk. William A. Wheeler, *A Dictionary of the Noted Names of Fiction*, (Boston: Ticknor and Fields, 1866), 341.

<sup>5</sup> Bk. İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 17- 19 Mayıs 2013), ed. İsmail Kara-Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, Aralık 2013), 40. Ayrıca Bk. Ali Bulaç, "Modernite'nin Seküler Sitesi'nde Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş", *Bilgi ve Hikmet*, 2 (Bahar 1993), 23.

<sup>6</sup> Bk. Savaş Sertel - M. Bora Sanyürek, "Demokrat Parti Dönemi Ekonomi Politikaları ve Verdor Raporu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42 (Şubat 2016), 755-756.

ihmalleri<sup>7</sup> olmakla birlikte daha genelde Müslüman aklın dünyaya ve *maddi hayata* ilişkin algısını belirleyen dini düşünüşün rolü inkâr edilemez.

Çoğunlukla tartışmayı bile gerektirmeyecek kadar aksi bir durum yokmuş gibi geçiştirilse de 1970'lerden itibaren "modernite eleştirileri" şeklinde geliştirilen söylem, toplumsal ana gövdeyi temsil eden muhafazakâr kitlelerin kanaat oluşturucuları için *sanayi* ve *teknoloji* kavramlarının hiç de müspet çağrışımları olmadığını göstermektedir.<sup>8</sup> İnsanlık tarihi kadar eski insani-toplumsal sorunları daha önce yokmuş da "modernite" ile baş göstermiş gibi takdim eden<sup>9</sup> bu çevrelerin sözü sonunda teknolojiye getirdikleri görülmektedir.<sup>10</sup> Elbette ortodoks gelenekte de kökleri olmakla birlikte teknik geri kalmışlığın ağır sonuçlarına rağmen en büyük iddiası "Batı karşıtlığı" olan bu çevreyi teknoloji düşmanı bir din tasavvuruna sevkeden asıl saikin de Batılı olmasıdır: *Postmodernizm*. Binaenaleyh, küresel sermayenin *propaganda aygıtı* ile maddi dünya algımızın uyanışını sabote eden dinselleştirilmiş teknoloji karşıtı retorik bugün de oldukça güçlü bir şekilde etkisini devam ettirmektedir. Oysa elan, başta Ortadoğu olmak üzere dünyadaki gelişmelerin son tahlilde ekonomik güç, sınaî ve teknolojik üstünlükle belirlendiği apaçık bir gerçektir. Bu durumun çözümlemesi ve bir şuur oluşması ülkemizin ve İslam dünyasının geleceği açısından hayatidir. Bu çözümlemeyi yapabilmek için de "ıskaladığımız" sanayi çağının Avrupa tarihinden başlamakta fayda var.

## 1. Ticaret Kapitalizmi ve Sanayileşmeye Giden Yol

El becerisine dayalı Orta Çağ *zanaat* tekniklerinin Avrupa'da *teknoloji* aşamasına evrilmesi elbette 50-100 senelik bir olgu olmayıp yüzyıllara uzanan siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bir süreçtir. Bu süreci her yönüyle anlamak için aktörlerini tanımalı ve bunlar arasındaki çelişkiler, çatışmalar bilinmelidir. Bunun için de tarihte en az geçtiğimiz bin yılın başlarına kadar geriye gitmek icap eder.

### 1.1. Orta Çağ'ın Aktörleri

Roma'nın dağılmasının ardından Avrupa için oldukça karmaşık ve zorlu bir döneme girer. Paramparça Avrupa coğrafyası nihayet 9. yy.da *Frank İmparatorluğu* ile nispeten toparlanır.<sup>11</sup> Franklar tarafından oluşturulan "beyliklerle" Avrupa'da daha sonra yaşanacak siyasi gelişmelerin baş aktörlerinden *aristokrasi* teşekkül etmeye başlar. Son derece zayıf bir merkezi otorite karşısında (Feodalite) boşluğu doldurmak isteyen din müessesesi (*Kilise*) de hayli güçlü bir konum elde eder. Bu denkleme dâhil olan bir diğer aktör, İtalyan şehir devletleriyle beliren *komün kentler* olur. 10. yy.da toparlanan bu kentler yeni bir sınıfın habercisidir: *Burjuvazi*.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Bk. Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık-Gündelik Hayatın Yapıları*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. Baskı (İstanbul: İmge Yayınları, 2004), 171.

<sup>8</sup> Bk. İsmet Özel, *Üç Mesele*, 5. Baskı (İstanbul: Şule Yayınları, 1995), 150.

<sup>9</sup> Bk. Bulaç, "Modernite'nin Seküler Sitesi'nde Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş", 26.

<sup>10</sup> Bk. Bulaç, "Modernite'nin Seküler Sitesi'nde Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş", 27.

<sup>11</sup> Hüseyin Salihoglu, *Alman Kültür Tarihi* (İstanbul: İmge Yayınları, 1993), 17.

<sup>12</sup> Bk. Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, 14. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 113.

Bu şehir cumhuriyetlerinde gelişen ticaret kapitalizmi ve sermaye birikimi modern Avrupa'ya doğru ilk adım sayılabilir.

## 1.2. Kilise, Latin-Roma Ruhu ve Rönesans

Avrupa'nın bu yeniden toparlanma sürecinde gücün tek bir elde temerküz etmek yerine böylesi çoklu bir yapı şeklinde gelişmesi, özgün siyasi çatışmalara da zemin hazırlar. İtalyan şehir devletleri tarafından diriltilen Latin ruhu ile canlanan (Rönesans) gündelik hayat, Avrupa genelinde ticareti hareketlendirir, sanat, edebiyat ve estetik anlayışı gelişmeye başlar. Yeni evler yapılır, şehirlere su vermek üzere depolar inşa edilir. Kenarlarında pek çok Avrupa şehirlerinin kurulduğu nehir ve ırmaklar üzerine köprüler kurulur. Yeni üsluplarda yapılan binalar ve döşemeler daha çok ham maddeyi gerektirir. Aynı zamanda ekserisi sanat gayesiyle icat edilen basma, kristal cam imali, kurşun yarımıyla gümüşlü bakır cevherinden gümüş ve bakır ayırma gibi tekniklerin ortaya çıkması da istihsalin çoğalmasını teşvik eder. 1460 - 1530 arasında Orta Avrupa'da bakır ve gümüş istihsalı eskisine göre beş mislinden fazla artmıştır.<sup>13</sup> Siyasi merkezdeki gevşekliğin yanı sıra gelişen ticaret ve topluma yayılan refah insan hareketliliğini de artırır. Canlanan parasal ekonominin ihtiyaçları doğrultusunda krallar ve hatta Kilise dünyanın uzak yerlerine gitmekten çekinmeyen altın avcılarını, maceracıları finans eder. Deniz aşırı yolculuklara çıkan kâşifler teolojik dogmalarda karşılığın olmayan yeni kıtalar keşfederler. Ancak keşiflerin maddi getirisi, Kilise için yol açtıkları inançsal sorunlardan daha tercihe şayan olur.

Öte yandan çoklu siyasal yapı, sınırları zorlayan çok daha aykırı görüşlerin himayesine imkân verir. Böylece bilimsel keşifler ilerler, insanoğlunun kadim evren algısını sorgulayan bilginler çıkar. Güneş merkezli evren modeliyle Kopernik (ö. 1543) Aydınlanma ile zirve yapacak Yeni Çağ'ın fitilini ateşler.<sup>14</sup> Ölümüne yakın düşüncelerini açıklama cesareti bulan Kopernik'in takipçileri bu "büyük günah" için ağır bedeller öderler. Fakat tarihsel gelişmeler göstermektedir ki, Kilisenin dogmaları sarsan bilginlere karşı bağnaz tepkisi önemli olmakla birlikte Batı tarih yazınında bu durum fazlasıyla öne çıkarılmakta, Avrupa Orta Çağı hakkında oldukça çarpıtılmış bir imaja neden olmaktadır. Nitekim Rönesans, hümanist fikirler ve tüm o "ekstrem" sanatıyla papalar ve Kilise tarafından desteklenmiş hatta Kilise Hıristiyanlığın sırtında yeniden dönüş yapmak isteyen *Latin-Roma* imparatorluk ruhunun kisvesi haline gelmiştir. Böylece Gotik sanatın pür tesettür "aziz" tasvirlerinden Rönesans'ın insan bedenini teşhir eden Greko-Roman sanatına geçilir. Latin ruhu diriltme ve bir Roma imparatoru olma heveslisi papalarla birlikte İtalyan şehir cumhuriyetlerinin zenginleri (Medici ailesi) tarafından desteklenen Rönesans aslında böylesi bir "öze dönüş" hareketidir. Dolayısıyla (Katolik) Kilisenin bağnazlığına yapılan vurgunun, daha sonraki dönemlerde Protestan bir abartı boyutu da vardır. Bir bütün olarak bakıldığında, özellikle 13. yy.da Kilise'nin imparatorlara bile diz çöktürecek kadar güçlü bir

<sup>13</sup> John Nef, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, trc. Erol Güngör, 2. Baskı (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1980), 62-63.

<sup>14</sup> Martin Carrier, *Nikolaus Kopernikus* (München: Verlag CH Beck, 2001), 10.

siyasi aktör haline geldiği muhakkaktır.<sup>15</sup> Fakat zamanla bu gücünü koruyamayacak, nihai sonucu belirlemede krallar arasındaki rekabet çok daha etkili olacaktır.

### 1.3. Reform ve Milli Monarşiler

Kilisenin Rönesans atraksiyonuna Roma'nın bedenini ele geçiren Cermen tepkisi gecikmez<sup>16</sup>. Başta Kilisedeki yozlaşmayı hedef alan içerdeki "ahlakçı" tepkiler de zamanla kralların siyasetlerine angaje bir hal alır. Böylece Latin ruhun Kilise üzerinden ayağa kalkma çabasına Cermen milli monarşileri *Reform* ile tepki verir. Dolayısıyla Reform hareketi de özünde Rönesans'a karşı milli bir antitezdir. Kilisenin, İncillerden uzaklaşıp kendi dünyevi iktidar hesaplarına göre bir teoloji uydurduğunu (Romanizasyon) iddia eden Reformistler, İsa'nın İncillerdeki asli (saf/pürüten) öğretisine dönüş düşüncesini dillendirirler (selefi/püritenizm).<sup>17</sup> Reformist din adamlarını destekleyerek Kilise karşısında kendi egemenliklerinin teolojik meşruiyetini oluşturan monarşiler bir yandan da ekonomik olarak güçlerini artırırlar. Monarşiler tarafından desteklenen tacirler *Merkantilizm* adı verilecek korumacı ekonomiye yönelirler.<sup>18</sup> İngiltere'de daha XIV. yy.ın ilk yarısında Kral II. Edward yerli üretimi korumak için ülkeye yabancı kumaşın sokulmasını yasaklamıştır. İtalya Rönesans'la başlayan sarayları, şatoları soğuk kış şartlarında ısıtılmak için taş duvarların halılarla kaplanması yaygınlaşır. Bu gibi nedenlerle ticaret kapitalizminin motoru olarak nitelenen tekstil sektöründeki talep patlaması beraberinde hammadde ihtiyacını da artırır. İngiltere'de toprak sahipleri (aristokrasi) arazilerindeki tarımla uğraşan köylüleri çıkarıp çitle çevirerek (*enclosure movement*) daha karlı gördükleri koyun yetiştiriciliğine geçince yersiz - yurtsuz kalan köylüler şehirlere akın eder.<sup>19</sup> Ancak bu sefalet hali Avrupa'nın sanayileşme yolundaki ilk adımlarının temelini oluşturacaktır.

### 1.4. İngiliz Reformizmi ve Yahudilik

Reform hareketinin önemli ayaklarından İngiltere'de Kralı VIII. Henry 1531'de ülkedeki Katolik ruhani meclisi dağıtır ve kendi isteklerini onaylayan yeni bir ruhani meclis oluşturur. Böylece İngiliz milli kilisesi olan Anglikan kilisesi kurulmuştur. Henry manastırlara da el atar. Manastırların elindeki geniş araziler Kiliseden çıkar ve daha fazla kar getirici yatırımlara yönelen soylulara, toprak alacak kadar parası olan zenginlere satılır.<sup>20</sup> Bu arada teolojik tartışmaların yönü de gittikçe farklılaşır. "İnciller'e dönüş" fikrinden hareket eden reformcular İnciller'de, Tevrat'a pek çok atıf olduğunu görür ve bu sefer de Tevrat'a yönelirler. Bu yöneliş reformcuların "ekonomi" anlayışını da değiştirir. Reform önderlerinden

<sup>15</sup> Bk. Matthias Drobinski, *Kirche, Macht und Geld* (Gütersloh: Gütersloher Verlag 2013), 22.

<sup>16</sup> Bk. Mehmet Ali Ağaoğulları - Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, 2. Baskı (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 1997), 134.

<sup>17</sup> Bk. Ağaoğulları - Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, 134.

<sup>18</sup> Bk. Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, trc. Haldun Derin, 6. Baskı (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 455.

<sup>19</sup> Christopher Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, trc. Neyyir Kalaycıoğlu, 2. Baskı (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997), 29.

<sup>20</sup> Nef, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, 70.

Kalvin işi “faizin helalliğine” vardırır. Reformcular adeta Katolikliğe inat, git gide daha *filo-Yahudi* (*Yahudi sever*) bir karaktere bürünür. Bu durum Yahudilere bakışı da değiştirecektir. Eskiden ikinci sınıf görülen ve maddi olarak fazla palazlandıklarında bir şekilde kabaran Hıristiyan fanatizmi ile mallarına el konan, oradan oraya sürülen Yahudiler<sup>21</sup> için artık durum değişmiştir, özellikle İngiltere’de. Anglikanizm dahi günden güne Yahudi karakteri güçlenen Püriten Kalvinistlere az gelecektir. Kalvinist Kral I. James Yahudi metinlerinin yeniden tercümesi talimatını verir.<sup>22</sup> Püritenizm gittikçe etkisini arttırırken monarşi ile aristokrasi arasında vergi salma anlaşmazlığından çıkan çekişme 1648’de Püriten devlet adamı Oliver Cromwell ve taraftarlarının krallığa son verip cumhuriyet idaresine geçmesiyle sonlanır. Cromwell döneminde Protestanlık artık adına *Judeo-Püriten* denen “Hıristiyan Yahudiliği” formuna evrilir.

Daha önce ülkeden kovulan Yahudiler Cromwell yönetiminde adeta kıymete biner ve İngiltere’ye geri çağırılırlar. Püritenler kendilerini İsrail’in kayıp on kabilesinden görece kadar Yahudileşecektir.<sup>23</sup> Nihayet 1688’de İngiltere’nin son Katolik Kralı II. James, Yahudiler tarafından finanse edilen III. William’ın gerçekleştirdiği bir darbe ile tahttan indirilir.<sup>24</sup> Dünyanın en büyük deniz gücü olan İngiltere bundan böyle Tevrat teolojisini benimsemiş *Judeo-Püriten* sermayenin kontrolündedir. Sonuç olarak Protestanlık adına Ada (Britanya) bambaşka bir zemine savrulurken Kıta Avrupa’sı farklı bir süreci yaşamaktadır.

### 1.5. Eskiler - Yeniler Kavgası ve Aydınlanma

Reform hareketi siyasi olarak Latin uyanışını savuşturmuş olsa da Greko-Roman Antik Çağ’na cevap verecek bir “Antik Cermen” kültür ve tarihi yoktur. Bu nedenle Cermenler için de Rönesans’ın dirilttiği (Latin) ruh yorumlanarak Cermen bedene yedirilir ve yüceltilir (Klasizm). Öte yandan Protestanlığın Yahudilikle flörtünden uygarlık adına yeni bir “antik tarih” ve “merkez” anlam kazanmıştır: Jerusalem (Kudüs). Fakat “yabancı geçmişlere” bu kadar atıfta bulunmanın Cermen benlikte yarattığı rahatsızlık da siyasi-felsefi tepkileri getirir. *Bu tepkiler* 17. yy.’ın sonunda adına “Eskiler-Yeniler Kavgası” denen entelektüel tartışmaya neden olur. Özellikle Fransa’da yoğunlaşan tartışmada eskiye bağlılığı savunan Jean de La Bruyere “modern çağın” yapmacıklığına, sefahate dikkat çekerek eski Yunan toplumunun erdemlerini hatırlatır. Buna itiraz eden dönemin edebiyatçılarından Charles Perrault eski zamanları, modernden üstün tutmanın anlamsızlığını, geçmişi kutsamanın yanlışlığını dile getirir. Fransa’nın XIV. Louis dönemi ile Roma’nın İmparator Augustus zamanını karşılaştırdığı şiirinde şöyle der:

<sup>21</sup> Bk. Jacques Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, trc. Berna Günen, 3. Baskı (İstanbul: Kırmızıkeçi Yayınları, 2014), 179.

<sup>22</sup> Bk. William H. Stevenson, *King James’s Bible: A Selection* (New York: Routledge, 2013), 13.

<sup>23</sup> Bk. David S. Katz, “Israel in America: The Wanderings of the Lost Ten Tribes from Mikveigh Yisrael to Timothy McVeigh”, *The Jews and the Expansion of Europe to the West 1450-1800*, ed. Paolo Bernardini - Norman Fiering (New York: Berghahn Books, 2001), 119.

<sup>24</sup> Rainer Maria Maas, *Die Cints, Warum Wilhelm Hauff mit 25 Sterben Musste* (Frankfurt: Theace Verlag, 2001), 19.

Güzel Antik Çağ hep saygıdeğer olmuştur;  
Ama ona öyle tapmaya gerek falan yoktur.  
Eskilere bakıyorum, önlerinde diz çökmeden,  
Büyüklerimi saymak tamam, ama onlar da insan;  
Haksızlık yapmış sayılmayız bana kalırsa,  
Louis'nin çağını Augustus'un kiyle karşılaştırırsam.<sup>25</sup>

Perrault'ın şiirindeki *ilerlemeci* (*progressivist - terakkiperver*) tarih fikri artık *Aydınlanma Çağında* olduğumuzu haber vermektedir. Aydınlanmacılara göre eskilerin tek farkı bizden "önce" yaşamış olmalarıdır. İnsanlığın bir önceki gününden daha iyi (optimizm), daha insanca bir dünyaya doğru ilerleyebileceği fikrine (progressivism) dayanan bu yeni paradigma özünde, müesses nizamları "daha iyisi ile değiştirme" (pozitivizm) kabulünü barındırır. Dolayısıyla bu düşünce skolâstiğin aksine insanlara, içinde bulunduğu kötü koşulların "kader" boyutundan öte insani müdahaleyle değiştirilebileceği, daha iyisinin mümkün olduğu fikrini imler. Daha iyinin geçmişte kaldığı (passatizm), orijinal bir hayatın mümkün olmadığı, bundan sonrası için beklenenin sadece eskilere öykünme, geçmişe sadakatten ibaret olduğu kabulünün aşılması yönünde önemli bir noktaya gelinmiştir. Bu ilerlemeci düşünce skolâstiğin aristokrasi ve ruhban sınıfına bir çeşit ontolojik seçilmişlik atfeden ayrımcı/sınıfçı dogmaları ile çatışacaktır. Artık bir değil, birbirine zıt "iki Avrupa" söz konusudur.<sup>26</sup> Bu ayrışma o denli belirgindir ki, Türkiye muhafazakârlığı bile bu durumu zamanında gayet iyi temyiz etmiş ve kendi doğasına uygun tarafını izhar etmiştir:

...Yanlıı anlaşılmamın, Avrupa ikidir: Birisi, İsevîlik din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimâiye-i beşeriyeye nâfi [faydalı] san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fûnûnları takip eden bu birinci Avrupa'ya hitap etmiyorum. Belki, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin [iyilikler] zannederek beşeri sefâhete ve dalâlete sevkeden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitap ediyorum...<sup>27</sup>

### 1.6. Aydınlanma ve Biz

Tartışmanın aslına bakıldığında, Aydınlanmanın temellerini oluşturan problematikin İslam ilahiyatı açısından ne kadar aktüel olduğu herhalde fazla izahı gerektirmeyecek kadar açıktır. Perrault'ın şiirinde dile getirdiği "tapınmadan, kendi onurundan feda etmeden geçmişe yaslanma" fikri ondan yüzyıllar önce yaşamış İmam Azam Ebu Hanife'yi (ö. 767) hatırlattığını söylemek hiç de

<sup>25</sup> Levent Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi*, trc. M. Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 23-24.

<sup>26</sup> Christoph Böhr - Christian Schmitz, *Europa und die Anthropologie seiner Politik* (Berlin: Berliner Wissenschafts - Verlag, 2016), 10. Ayrıca Bk. Bekir Berat Özipek, "Avrupa'da ve Türkiye'de Muhafazakârlık", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 25-26 (Temmuz-Aralık 2010): 105.

<sup>27</sup> Said Nursi, *Lem'alar* (İstanbul: RNK Yayınları, 2013), 128.

zorlamayı gerektirmemektedir. Ebu Hanife, *eskiler (selef)* konusundaki tavrını ünlü sözüyle şöyle açıklar:

Allah'ın Resulünden (as) gelen rivayetler baş göz üstünerdir. Sahabeden gelen görüşlerden dilediğimizi seçeriz. Onların dışındakilere gelince, onlar adamsa, biz de adamız.<sup>28</sup>

Hız. Peygamber'e ve sahabeye olan açık tazim beyanıyla birlikte Ebu Hanife'nin kendi zamanını *pesimist* bir dille geçmişin altında ezdirmeyen fikriyatı hala şimşekleri üzerine çekmektedir. Üstelik o elbette bu konuda bir ilk ya da tek değildir.<sup>29</sup> Görünen o ki İslam bilginleri aslında yüzyıllar önce bir İslam aydınlanmasının kapısına kadar gelmiştir, fakat içinde buldukları ortam siyasi olarak bu kapıyı açacak bir toplum ve kültür zemininden yoksundur. Böylece İslam dünyasında geçmiş, insanları kendisinden beslendikçe basamak basamak yükselten, daha uzak mesafeleri, yeni ufukları görünür kılan – felsefenin tabiriyle – bir “yüksek tepe” (akropolis) değil, nakilci cephenin, insanların üzerine boca ettiği tekrarlar, ritüeller, karmaşık sorunlar yumağı ve altından kalkılması imkânsız bir yüke dönüşür. Oysa Avrupa'da ünlü bilgin Isaac Newton (ö. 1727) çalışmalarındaki başarısı ile ilgili kendisi için “Devlerin Omzundaki Cüce” benzetmesi yapar.<sup>30</sup> Geçmişin birikiminin bir “dev” şeklinde tasvir edildiği bu metaforla “cüce” Newton eski bilginlerin mirası üzerinden, kendi kendine asla göremeyeceği ufukları keşfetmiştir. Ama sonuç itibarıyla “devlerin” göremediğini de görmüştür. Binaenaleyh; Aydınlanma'yı ısrarla “din karşıtı” bir paradigma şeklinde okumak bir yanılsama olup sorun din değil, geleceği ipotek altına alan bir geçmiş tasavvurudur.

### 1.7. Buhar Makinesinden Uçan Mekiğe İcatlar

Siyasal zemini iyi değerlendirerek geçmişle ilişkisini daha sağlıklı bir temele oturtan aydınlar sayesinde Avrupa'da bilimsel keşifler art arda gelir. Protestanlıkla birlikte manastırların lağvedilmesi ve buralardan elde edilen hazır metaller, mutfak eşyası gibi gündelik hayatta kullanılan ucuz madeni eşyanın gittikçe daha fazla imaline önem veren bir ekonomiye doğru eğilim baş gösterir. Yeni iktisadi hareket özellikle dökme demir, pik demir\* ve yakıt kömürünün yeni şekillerde ve fazla miktarda kullanılmasını gerektirir. Eski madencilik tekniğinde demir doğrudan doğruya maden filizinin tekrar tekrar ısıtılıp örs üzerinde çekiçle dövülmesi suretiyle elde edilmekte, madenin büyük bir kısmı ziyan olmaktadır. Yeni teknikler sayesinde özellikle zengin kaynakları bulunan İngiltere'de demir filizlerinin ekonomik işletilmesi mümkün olur. Eritilmiş demir, tava tencere vb. halinde dökülür.<sup>31</sup> Bu gelişmeler madencilikte görülmemiş bir gelişmeye sebep

<sup>28</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2. Baskı (Beirut: Muessese er-Risâle, 1982), 6: 401.

<sup>29</sup> Bk. Mehmet Emin Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/1 (Nisan 2000): 228

<sup>30</sup> Johan H. Jacob Van Der Pot, *Simndeutung und Periodisierung der Geschichte* (Leiden: Brill Verlag, 1999), 354.

\* Ham dökme demir.

<sup>31</sup> Nef, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, 70-77.

olur. Ancak madenlerde yapılan kazılarla biriken suların maden ocaklarını basması sorununa bir çare bulunamadığından üretim çok düşük bir düzeyde kalmaktadır. 1698’de İngiliz Mühendis Thomas Savery madendeki suyu dışarı atmak için buharla çalışan bir tür pompa icat eder. 1705’te Thomas Newcomen, Savery ile anlaşarak ilk buhar makinesini yaparlar. Makine 1767 yılında James Watt tarafından geliştirilir. Bu gelişmeleri 19. yy.da elektrik enerjisinin sanayide kullanımı takip eder. “Ağır sanayi” yolunda bunlar olurken dokumacılık sektöründe de üretimi katlayan gelişmeler yaşanır. Artan talep karşısında dokuma tezgâhları oldukça yavaş kalmıştır. 1733’te John Kay tarafından icat edilen “uçan mekik” sektöre sürat getirir. Fakat bu defa da iplik bükme işi ağır kalır. İngiliz mucit John Wyatt’ın öncülüğünü yaptığı çok kirmenli çıkırık sorunun çözümü için önemli bir adım olur. 18. yy.’ın sonlarına gelindiğinde buhar makinesinin dokuma tezgâhlarına uygulanmasıyla İngiltere seri imalata başlar.<sup>32</sup> Artık üretim, Avrupa’nın sınıflı toplum düzeninde yeni bir tabakayı temsil eden ve ücretli karşılığı fabrikalarda çalışan *işçiler* tarafından yapılmaktadır.

### 1.8. Serbest Piyasa’daki Gizli El

Üretimde geldiği nokta açısından korumacı ekonomi (Merkantilizm) artık İngiltere için bir engeldir. Zira ürünlerin satılabilmesi için sınırlar açık olmalıdır. Korumacılığın, ticari gelişimin önünde engel olduğunu savunan İngiliz iktisatçı Adam Smith 1776’da, *Milletlerin Zenginliği* adlı kitabını yazar. Kitapta İngilizlerin kendi ekonomilerini geliştirmede herkesten daha korumacı davrandığını görmezden gelen Smith,<sup>33</sup> Fransa ve İngiltere arasındaki ticaretin, korumacılık yüzünden karşılıklı temin edebilecekleri faydadan mahrum kaldığını iddia eder. Smith, “doğal özgürlük” ile elde edilen ilişkilerin “şeffaf ve basit” sistemi (the obvious and simple system of natural liberty) sayesinde piyasanın kendiliğinden dengeye kavuşacağını,<sup>34</sup> dolayısıyla çarşı-pazarın müdahale etmeksizin bu “doğal özgürlük” tarafından yaratılan “gizli el” (invisible hand)<sup>35</sup> telsim edilmesi gerektiğini savunur. Bunda da sözde oldukça “halkçı” bir dil kullanana Smith, zengin İngilizlerin bu zenginlikleri ile yapacakları harcamalar sayesinde diğer ülkelerin sanayicilerinin hoşuna gitmeyecek olsa da komşu ülke halklarının büyük menfaat sağlayacağını iddia eder:

Zengin bir adamın, nasıl kendi yöresindeki çalışan kimseler için yoksul birine kıyasla daha iyi müşteri olması ihtimali varsa, zengin bir millet için de aynı şey geçerlidir. Gerçekte kendisi sanayici olan biz zengin aynı işle uğraşanların hepsi için çok tehlikeli bir komşudur. Gelgelelim o semtte yaşayan diğer herkes yani çoğunluk onun masraflarının kendilerine sağladığı mükemmel pazardan yararlanır. Onun ayı işte uğraşan daha yoksul sanayicilere göre ucuza satış yapmasından bile kar ederler. Bunun gibi zengin bir milletin sanayicileri, komşularının sanayicilerine kuşkusuz pek tehlikeli rakip olabilir. Bununla birlikte bu aynı rekabet bir yandan da böyle bir milletin yaptığı büyük masrafın

<sup>32</sup> Bk. Karl Marks, *Kapital*, trc. Alaattin Bilgi, 6. Baskı (Ankara: Sol Yayınları, 2000), 399.

<sup>33</sup> Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 529-630.

<sup>34</sup> Bk. Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 762.

<sup>35</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Philadelphia: Anthony Finley, 1817), 296.



kendilerine başka her şekilde sağladığı mükemmel pazardan çok kar eden büyük halk topluluğu için faydalıdır.<sup>36</sup>

Fakat aradan geçen yüzyıllar, “kamusal elin ” müdahale etmediği piyasanın hiç de “özgür” (liberty) olmadığını, sade vatandaşların şeffaf ekonomik faaliyetlerinden çok daha fazla “beynelmilel karanlık eller” tarafından müdahalelere maruz kaldığını, Smith’in “gizli elinin” hiç de “doğal” olmadığını gösterecektir. Nitekim diğer Avrupa ülkeleri de Smith’in “bırakınız geçsinler” çağrısına itibar etmemişler; *Kameralizm* (Alman), *Kolbertizm* (Fransız), *Bulyonizm* (İspanyol) gibi kendi merkantilizmlerini uygulamışlardır.<sup>37</sup>

### 1.9. 1789 Fransız İhtilali, Napolyon ve Kıta Ablukası

Sanayileşme ve iktisat tartışmaları bu şekilde devam ederken gelişmeleri belirleyen bir başka etken de coğrafi keşiflerle gelen kolonizasyondur. İspanya ve Portekiz’in ardından 17. yy.da öne çıkan İngiltere ve Fransa arasında kıran kırana bir kolonizasyon yarışı başlar ve nihayet Fransa’nın iflası ile sonuçlanır. Bu arada İngiltere için de uzak sömürgesinden olumsuz haberler gelir. Amerika kıtasında Britanya İmparatorluğu’na karşı ayaklanan koloniler bağımsızlık savaşı başlatırlar. Nihayet Ekim 1783’te İngiltere, ABD’nin bağımsızlığını tanır.<sup>38</sup>

Fransa açısından durum çok daha kötüdür. 1789 yılında büyük bir mali sıkıntıya düşen ülkede Kral XVI. Louis vergi toplamak için Genel Meclisi toplamak zorunda kalır. Ancak olaylar kralın beklediğinden çok farklı bir yönde gelişir. Aydınlanmanın kazandırdığı ilerlemeci düşünce *aristokratlar – ruhbanlar – burjuvalar – köylüler* şeklinde bölünmüş sınıflı toplum düzenini *İhtilal* ile yıkar. Üstünlükleri, tanrısal seçilmişlikle göklerden gelen aristokratlar ve ruhbanların “fazlalıkları” giyotinde kesilir ve herkesin eşitlendiği bir hukuka tabi oldukları ilan edilir. Artık siyasal egemenliğin meşruiyeti göklerden değil yerden; toplumdun gelmektedir. Cumhuriyet rejimine geçen Fransa uzun bir çalkantılı dönemin ardından nihayet Napolyon’un iktidarı ele geçirişiyile (1804) durulur. Burada önemi bir ayrıntı, ihtilalle gelen yeni toplum düzeninde Yahudiler de “eşit yurttaş” olmuştur<sup>39</sup> ve bu durum ihtilalin etkisiyle dünya genelinde yayılacaktır. İngiltere’deki daha özel statünün ardından bu gelişme, Yahudiler üzerindeki eski “mahalle baskısının” da kalkması, daha serbest hareket edebildikleri dünya koşulları anlamına gelmektedir.

Yeni askeri yöntemlerle ülkesini toparladığı gibi kısa sürede İtalya’yı işgal eden Napolyon, Prusya ve Avusturya’ya girer ve kıta genelinde aristokrasileri hedef alır. Napolyon’la birlikte Aydınlanmanın ideolojisi Avrupa’nın dört bir yanına yayılır.<sup>40</sup> Napolyon’un yeni askeri yöntemleri karşısında Kıta Avrupa’sının monarşistleri, aristokrasinin “burjuvalaşma” çevikliğini gösterdiği İngiltere’den destek görürler. İngiltere’ye karşı doğrudan savaş açamayan Napolyon, İngiliz

<sup>36</sup> Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 531.

<sup>37</sup> Faruk Sönmezoglu v.dğr., *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü* (İstanbul: Cem Yayınları, 1992), 227.

<sup>38</sup> Haluk Gerger, *Kan Tadı Belgelerle ABD’nin Kara Tarihi*, 6. Baskı (İstanbul: Yordam Kitap, 2012), 20.

<sup>39</sup> Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, 282.

<sup>40</sup> Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 7. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 78.

mallarına “Kıta Ablukası” ile set çeker. Mallar elde kalınca İngiltere’de ekonomik sıkıntı baş gösterir.<sup>41</sup> Mamullerini satacak açık pazarlar ve fabrikaları için ham madde yetiştirecek ülke bulmak İngilizler için birincil amaç haline gelir. İngiltere’de insanlar krizin nedeninin savaş olduğu, savaş bitince her şeyin daha iyi olacağı düşüncesindedir. Fakat Avrupa’nın alt-üst olduğu bu savaşı dahi “fırsata” dönüştürmeyi başaranlar çıkar. İngiltere’deki Judeo Püriten iklim ve dünya genelinde Yahudiler lehine esen rüzgârla yeşeren ünlü Rothschild ailesi servetlerine servet katar. Savaşta hem İngiltere ve Kıta Avrupa’sı monarşilerine hem de Napolyon’a krediler açan Rothschildler savaşın asıl kazananı olurlar. Ulusların nasıl bankacılık yoluyla sömürüldüğünü gören Napolyon o ünlü “para, para, para” sözünün bağlamını şu ifadeleri açıklamaktadır:

Eğer bir siyasi yönetim para konusunda bankerlerin eline bakıyorsa, *veren el alan elin üstünde* olduğuna göre gerçekte yönetenler iktidardakiler değil bu bankerlerdir. Paranın bir anavatanı yoktur, Finansörlerin ne vatanseverlikleri ne de dürüstlükleri vardır. Onların yegâne gayesi kazançtır.<sup>42</sup>

1815’te Napolyon’un mağlubiyeti ve savaşın bitmesi de İngiliz ekonomisi için *serbestlik* getirmez. Zira İngiliz malları karşısında sanayisi çöken Kıta Avrupa’sı bu sefer Napolyon baskısı olmadan kendiliklerinden yüksek vergilerle pazarlarını İngiliz mallarına karşı korumaya alırlar.<sup>43</sup> Girişimciler bizzat İngiltere’ye giderek teknik gelişmeleri görüp ülkelerine getirirler ve diğer Avrupa ülkeleri de sanayileşir.

## 2. Sanayi Çağı ve Karşı Propaganda

Sanayileşmenin erken döneminde işçilerin fabrika sahipleri tarafından gerçekten de acımasızca çalıştırıldığı ve sömürüldüğü bir vakiadır. Fakat insanlık tarihinde yeni bir olgu olan sanayi işçisinin çalışma koşullarının zamanla düzeldiği görülmektedir. Elbette bunda işçilerin hak alma mücadelelerinin de büyük payı vardır. Fakat bu süreçte başka bir *çatışma* burjuvazinin kendi içinde baş gösterir. Sanayileşme, üretim ve refahın bu şekilde “kontROLSÜZ” yayılması, artık iyice palazlanmış *finans kapital* açısından bir tehdit olarak görülür. Zira ekonominin üretime endeksli olması, değeri itibari olan parayı önemsizleştirecektir. Bu da ekonomi ile birlikte politik kontrol mekanizmalarının, finans kapitalin elinden çıkması demektir. Böylece gelişmeleri *işçi – sanayici* arasındaki sınıfsal çelişkidenden çok daha fazla bu çatışma belirler: Refahı topluma yayacak üretim sürecinde ortada görünmeyen *finans kapitalist* ile üretim için yatırım yapan, en az çalıştırdığı işçi kadar kendisi de fabrikasında emek sarf eden *sanayici* arasındaki çatışma.

### 2.1. Eşekarıları – Balarıları

Burjuvazi cephesindeki bu ayrışmayı çok erken bir tarihte gören ve durumu bir *arı metaforu* ile anlatan Saint Simon (ö. 1825) sanayici burjuvazi için “bal arısı”,

<sup>41</sup> Muharrem Tünay, *Siyasal Tarih* (Ankara: İmge Yayınları, 1995), 80.

<sup>42</sup> Martin M. Luder, *Equapio.com - Die zweite Meinung* (Norderstedt: BoD Verlag, 2018), 16.

<sup>43</sup> Tünay, *Siyasal Tarih*, 92.

paradan para kazanan finans kapitalistler için ise “eşek arısı” (wasp) benzetmesi yapar.<sup>44</sup> Aslında eserlerine bakıldığında bu çatışmayı bizzat Marks’ın da gördüğü anlaşılmaktadır. Marks, Fransa’daki 1830 olaylarının ardından yaşanan 1848 olaylarını çözümlerken şöyle demektedir:

Temmuz deviminden (1830) sonra, liberal bankacı (Jacques) Laffitte, suç ortağı Orleans dükünü büyük sevinç gösterileriyle belediye binasına götürürken şu sözcükleri ağzından kaçırdı: “Şimdiden sonra *bankacılar* [finans kapital] egemen olacak.” Laffitte devrimin sırrını açığa vurmuş oluyordu.<sup>45</sup>

Sermaye burjuvazisinin nasıl borçlanma yoluyla Fransa’yı adeta haraca bağladığını ve devleti yağmaladığını anlatan Marks, siyaset kurumunu da içine alan düzenek ile ilgili şunları dile getirir:

Devletin borçlanması tam tersine burjuvazinin meclisler aracılığıyla yöneten ve yasalar koyan kesimi için doğrudan bir çıkar sağlıyordu. Spekülasyonlarının asıl hedefi ve zenginleşmelerinin başlıca kaynağı kesinlikle devletin bütçe açığıydı. Her yılın sonunda yeni bir açık. Her dört ya da beş yılda bir yeni borçlanma (istikraz). Ve her yeni borçlanma *mali aristokrasiye*, yapay olarak iflasın kıyısında tutunabildiğinden en elverişsiz koşullarda bankerlerle anlaşmak zorunda kalan devleti soymak için yeni bir fırsat sağlıyordu.<sup>46</sup>

Bu mekanizmanın devletin yanı sıra sanayicileri de nasıl köşeye sıkıştırıp çalışamaz hale getirdiğini anlatan Marks bu dönem yaşananları şöyle tasvir eder:

Sanayi burjuvazisi çıkarlarını tehdit altında görüyordu, küçük burjuvazi ahlaksal bakımdan hakarete uğramış durumdaydı, halkın muhayyilesi başkaldırıyordu, Paris “*Rothschild hanedanı, çağın kralları Yahudiler*” gibi mali aristokrasinin egemenliğinin az çok nükte ile ortaya koyduğu ve hırpalandığı yergi broşürleri ile dolup taşıyordu.<sup>47</sup>

Görüldüğü gibi Marks, *Komünist Manifesto*’yu (1848) yazmasına neden olan tüm o gürültü – patırtının arkasında aslında olaylara “eşekarlıklarının” yön verdiğini fark etmiştir. Fakat bu farkındalık teorisine yansımaz. Bunda kanaatimizce, 18. yy. Aydınlanma düşüncesinin dinamizminin 19. yy.da yerini şablon formüller ve kabullere bırakması etkili olmuştur. Böyle bir indirgemecilikle Marks da bizzat diyalektik düşüncenin kendi dinamik doğasını ihmal ederek bir anlamda diyalektiği “otomatiğe bağlar”. *Beşli sisteminde* sanayicinin karşısına *işçi sınıfını* dikerken, mali burjuvaziye görmezden gelir. Mülkiyetsiz-sınıfsız toplum idealinde sanayicilere karşı mücadelenin, tefecilere karşı da yeterli olacağını düşünür. Fabrikalara karşı yollara dökülen proletarya bankaları teğet geçer.

Oysa Fransa’da bile durum böyleyken İngiltere çoktan “dünyanın atölyesi” olmaktan çıkıp eşek arılarının; faiz lobisinin üssü olmuştur. Dolayısıyla Marks’ın İngiltere merkezli “işçi sınıfı”, “emeğin yabancılaşması”, “artı değer” vb.

<sup>44</sup> Cemil Meriç, *Saint Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, 3. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 33.

<sup>45</sup> Karl Marks, *Fransa’da Sınıf Savaşları*, trc. Sevim Belli, 4. Baskı (Ankara: Sol Yayınları, 1996), 33.

<sup>46</sup> Marks, *Fransa’da Sınıf Savaşları*, 35.

<sup>47</sup> Marks, *Fransa’da Sınıf Savaşları*, s. 37.

çözümlemeleri, *mali aristokrasinin* sömürü mekanizmalarını ırgalamaz bile. Aksine; rakibi sanayicilere karşı (Marks'ın, sözcülüğüne soyunduğu) işçiler, finans kapitalin kullanabileceği bir manivela haline gelir. Sonuç olarak *Das Kapital*, strateji itibarıyla finans kapital lehine sanayicileri hedef alan bir teoriden ibaret kalır. Bu nedenle sanayicilerin sosyalistlere hep bir "sabotajcı" gözüyle bakması ve tedirgin olması anlaşılır bir durumdur. Böylece *toplumcu* tecrübeler ve felsefi çözümlemeler faiz lobisinin propaganda ağına takılır ve kendisi istemese de Marks, *liberal sol* sapma için referansa dönüşür. Hal böyle olunca "ben Marksist'im" diye gezinen finans kapitalin "ekonomik tetikçileri" *Marksist liberalizm*'in kitabını bile yazar.<sup>48</sup> Üretim ve teknik gelişmenin finansal boyunduruk altına alınmaması durumunda ekonominin kontrolü para tacirlerinin elden çıkacak, üstünlük başka ellere geçebilecektir. Oysa faiz yoluyla haraca bağlanmış toplumları yoğun borç batağında zayıf düşürerek geri kalmışlıklarını ve bağımlılıklarını sürekli kılmak mümkündür. Bundan sonra yapılması gereken sadece para basmak ve bu paranın dolaşımını kontrol edecek mekanizmaları elde tutmaktır. Bankacılık, ulaşım, dağıtım, iletişim sektörleri; genel medya, sinema-tiyatro ve tüm diğer modern sanatlar ve moda sektörü bu tefeci/mafya sermayenin uğraş alanlarıdır.<sup>49</sup> Başta Hollywood olmak üzere medyada, arkalarındaki beynelmilel sermayenin desteğiyle belli kişilerin eften-püften işlerle nasıl yükseltildiği açıkça görülmektedir.<sup>50</sup> Bu sermayenin üretim faaliyeti moda ve kozmetik sektörü, ambalajlı hazır gıda, deterjan vb. *evsel tüketim ürünlerinde* tekel oluşturmaya dönüktür. 19-20. yy.lar boyunca bilfiil dünyayı sömürgeleştirmiş Batı sistemi sömürgecilik sonrası dönemde de kontrolü mali kısıpçla sürdürmüş, dünya ülkelerinin büyük bir kısmında ekonomik faaliyet küresel sermayenin boyunduruğundan kurtulamamıştır. Bu kontrolü sürekli kılmak için de türlü organizasyonlar geliştirilmiştir. Kendilerine "Ekonomik Tetikçi - ET" diyen böyle bir organizasyonda uzun süre bulunmuş *John Perkins*, yaptıkları işle ilgili kendisine söylenenleri şöyle aktarır:

Biz ET'lerin [Ekonomik Tetikçi] en iyi yaptığı şeylerden biridir bu: Küresel bir imparatorluk kurmak. Biz, diğer ulusları, (en büyük şirketlerimizi, hükümetimizi ve bankalarımızı yöneten) şirketokrasiye boyun eğmeye zorlayan koşulları yaratmak üzere, uluslararası finans kuruluşlarını kullanan seçkin bir grubuz ve mafyadaki muadillerimiz gibi, "iyilik" de yaparız: Bunlar genellikle altyapı (elektrik santralleri, otoyollar, limanlar, havaalanları, sanayi siteleri) yatırımları için verilen borçlar şeklindedir. Bu tip borçların bir şartı da, tüm projelerin bizim mühendislik ve inşaat firmalarımız tarafından gerçekleştirilmesidir. İşin aslı, paranın çoğu ABD'yi terk etmez bile; sadece Washington'daki bankalardan New York, Houston ya da San Francisco'daki mühendislik ofislerine aktarılır.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Bk. Mehmet Altan, *Marksist Liberal* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2002), 77.

<sup>49</sup> Bk. Henry Ford, *Beynelmillel Yahudi*, trc. Adalet Avanoğlu (İstanbul: Otağ Yayınları, 1974), 35.

<sup>50</sup> Bk. Ömer Yetkin, *Yahudi Diasporası İletişim Stratejisi: ABD Örneği* (Uzmanlık Tezi, T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, Ankara 2014), 100.

<sup>51</sup> John Perkins, *Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafı*, trc. Murat Kayı, 13. Baskı (İstanbul: April Yayınları, 2011), 20.

## 2.2. Mali Aristokrasi, Neo Skolâstik Restorasyon ve Teosofi

Tüm bunlar, küresel mali aristokrasinin dünyanın herhangi bir yerindeki siyasi ve sosyal olaylara müdahale kapasitesi hakkında bize çok şey anlatmaktadır. Bu operasyonlardaki başarıları sadece maddi güçlerinin büyüklüğünden değil, bu gücü de borçlu oldukları uluslararası örgütlenmelerinden gelmektedir. Bilindiği üzere mason örgütlenmesinin ilk ciddi yapılanması olan Londra Büyük Locası, 1717'de İngiltere'de teşekkül eder.<sup>52</sup> Bu yapılar dünya geneline yaydıkları ilişki ağıyla bünyelerine kattıkları işadamları ve siyasetçiler üzerinden ülkelerin ekonomik ve siyasi faaliyetlerine yön verirler. Bu örgütlenmeler, A. Smith'in sözünü ettiği "gizli elin" gerisindeki *gövde* durumundadır. Bu yapıların en bilinen üyeleri yine Rothschild ailesidir. Fakat bu yapılar siyasi ve ekonomik boyutlarından çok daha fazla "mistik-gizemli" ritüelleri, ezoterik öğretileri ile tartışılır. Zira *Jüdeo-Püriten teoloji* bu örgütlenmeye *masonluk* şeklinde bir metafizik anlam kazandırır.<sup>53</sup> Böylece Tevrat'ın Yahudiliğe ilişkin "seçilmiş halk" öğretisi masonik elitizmin zeminini oluşturur. Bu durum, mason örgütlenmelerin asıl fonksiyonunu perdelenmesinin yansırı Aydınlanma karşıtı bir propagandanın da parçasıdır.

Yahudiliğin ortodoks literatüründen de çok (büyücülükle-cincilikle dolu) apokrif metinlere dayalı mason mistisizminin ezoterik dili doğrudan Aydınlanma düşüncesinin temel parametreleri olan *ilerlemeci tarih felsefesi* ve *eşitlikçi toplum düzeni* ereğini hedef alır. Böylece Aydınlanma ile tasfiye edilen Skolâstik düşünce; egemenliği, kutsiyeti efsanevi zamanlara giden *seçilmiş-tanrısal soylara (aristokrasi)* ya da yine tanrı tarafından *seçilmiş (ruhban) sınıfa* dayandıran arkaik öğretiler bu propagandayla ihya edilir. Aydınlanma ile ikiye bölünen Avrupa'nın "mağdurları" (eski Avrupa) eski konumlarını yenide elde edebilmek için bir *restorasyon* fikrine zaten hazırdır. Bilindiği üzere Avrupa tarihinde bu kavram özellikle Aydınlanma sonrası yaşanan siyasi-sosyal ihtilalleri ve tüm değişimi tersine çevirme, eski düzeni ihya etme anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle restorasyon kavramı zamanla felsefi olarak "Aydınlanma karşıtı" anlamı da kazanmıştır.<sup>54</sup> Böylece Aydınlanmanın matematiksel kesinlik ve netlik arayan düşünce ve dili yerine ezoterizmin önu-arkası belirsiz sisli havasında etrafı "gizem" kaplar. Orta Çağ'ın "bozulan büyü" tarot kartları, Ouija tahtasıyla geri döner. Katolik *teolojinin* enkazından Yahudi referansları (Kabala) güçlendirilmiş bir *teosofi* inşa edilir. Fakat projenin dünya çapında etkili olabilmesi için daha kesif bir mistisizme ihtiyaç duyulur: Hint metafiziği. İngiliz emperyalizmi için Hindistan, maddi kaynaklarının yanı sıra ezoterik inanç dünyası bakımından da büyük önem taşır. *Kast Sistemi* ile sınıflı toplum düzeninin en katı formunun mistik/dinsel bir öğreti haline getirildiği Hindistan'da bugün de toplumsal adaletsizlik hat safhadadır. "Sınıf atlama" umudunun ancak bir sonraki yaşama (enkarnasyon) ertelendiği, bunun için de hâlihazırda en sefil şartlara tahammülü öngören Hit

<sup>52</sup> Paul Naudon, *Tarihte ve Günümüzde Masonluk*, trc. Samih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1968), 13.

<sup>53</sup> Bk. Erich Donnert, *Antirevolutionär - konservative Publizistik in Deutschland am Ausgang des Alten Reiches* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010), 9-10.

<sup>54</sup> Bk. Stefano Poggi-Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie* (München: C.H. Beck, 1989) X: 251.

mistisizmi Judeo-Püritenizmin kendi üstünlük iddiaları ve bunun için başka insanlardan bekleyebilecekleri teslimiyetçi tutum için aradıkları *teosofi* olur.

### 2.3. Aydınlanma vs Büyücülük

Büyü, insanların fizik kanunlarından ibaret, sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanamayacak yöntemlerle doğal dünyayı etkileyebildiğini öne süren uygulamalardan oluşan bir kültürel sistemdir.<sup>55</sup> Aydınlanma karşıtı bir tutumun da tanım gereği büyüçülük-falcılık türünden irrasyonel uğraşılara kayacaktır. İnsanoğlunun cehaleti nedeniyle ürettiği hurafelerden beslenen büyüçülük en kadim mesleklerdendir. Fakat herkesin malumudur ki, ortodoks öğretiler, skolâstik dönemde de büyüçülük türünden faaliyetlere olumsuz bakmış, en azından mesafeli durmuştur.<sup>56</sup> Fakat Aydınlanma ile birlikte çelişki, *gelenek* versus *modernlik* şeklinde farklı bir aşamaya evrilince modernite karşısında en büyük direniş daha düne kadar meydanlarda yakılan “cadılar” ve “büyücüler” cephesinden gelir. Zira bu “karanlık” kişiler binlerce yıldır gizli-kapalı faaliyetlerle alışık olup toplumların da bunlara, korkuyla karışık bir hürmeti olagelmıştır. Dolayısıyla formal hassasiyeti ve disiplini olan müesses dini yapıların bilimsel veriler karşısında bir süre sonra göstermek zorunda kaldıkları uygar uysallığa karşın bu “okültist-satanist” yapılar oldukça “arsız” bir tepki verebilmektedir. Bu özellikleriyle mason öğretinin baştan beri ortodoks bir mistisizmden de öte düpedüz satanizm ile ilintisi şaşkırtıcı değildir.<sup>57</sup> Bu mantıksal çerçevede 18. yy.’ın başlarından itibaren büyüçülük, Aydınlanma’ya karşı *masonluk* şeklinde yeni bir formda teşekkül etmeye başlar.

Okültizm 19. yy. ortalarında tam anlamıyla popülerleşir. Daha çok toplumsal cehaleti kullanmaya yönelik okültistler bu iş için ABD’de şayia haline gelen bir olayı fırsata dönüştürürler. 1848 yılında New York, Rochester’a bağlı Hydesville isimli bir köyde yaşayan *Margaret Fox & Kate Fox* isimli kız kardeşler, evin tavanı ve duvarlarından çeşitli tıkırtılar duyduklarını iddia ederler. Bu olay “Rochester tıkırtıları” (Rochester knockings) olarak şöhret bulur. Cinayete kurban giden evin eski sahibinin ruhunun bu tıkırtılarla kız kardeşlere mesaj verdiği iddiası bir anda ülkeye yayılır. Bu esrarengiz olay ruhçuların toplumda etki yaratması açısından için iyi bir başlangıç olur.<sup>58</sup> “Rochester tıkırtıları”, toplumlarda en basit olayları bile “sır kapısı”, “kalp gözü” türünden mistifikasyonla çığırından çıkarmaya hazır bir zemin bulunduğunu, bu zeminin dışarıdan körüklendiğinde nasıl facialara dönüşebileceğini göstermektedir. Böylesi bir zeminde oldukça detaylı ve karmaşık ilişkiler ağı içinde gelişimini sürdüren masonluğa katkısı olanlardan biri Eliphas Levi adlı Fransız masonudur. Levi’nin yazıları, masonluk ve okültizm tarihi açısından oldukça önemli kişiler olan Albert Pike ve Aleister Crowley gibi isimleri etkiler. Fakat zamanla oldukça elitist ve Avrupa’ya özgü tarzıyla toplumlarda

<sup>55</sup> Bk. Orhan Hançerlioğlu, *İslam İnançları Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Yayınları, 1984), 45.

<sup>56</sup> Bk. Hikmet Tanyu, “Büyü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1992), 6: 501-506.

<sup>57</sup> Bk. Ahmet Güç, *Satanizm, Şeytana Tapınmanın Yeni Adı* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 93.

<sup>58</sup> Ali Gül, *Senkretik Bir Oluşum Olarak Teosofi Cemiyeti ve XX. Yüzyıl Kültürel Yapıları Üzerindeki Etkisi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), 36.

sınırlı bir kitleye (tabakaya) hitap eden locaların daha geniş kitlelere ve farklı kültürlerle hitap edebilmesi için masonik başka örgütlenmeler ve lümpen ilişkiler de geliştirilir. Böyle bir fonksiyonu ifa eden yüzlerce isim olmakla birlikte masonluğun İslam dünyasına tesiri bakımından yine Levi'den etkilenmiş, oldukça karışık bir hayat hikâyesi olan bir gezgin okültüst dikkat çekmektedir: Helena Petrovna Blavatsky.

#### 2.4. Teosofi Derneği ve Aydınlanma Karşıtı Retoriğin İslam Dünyasına İntikali

1875'e geldiğinde New York'ta *Helena Blavatsky*, *Henry Steel Olcott* ve *William Quan Judge*'den oluşan mason bir ekip tarafından *Teosofi Derneği* (*Theosophical Society*) kurulur.<sup>59</sup> Fikri önderliğini Blavatsky'nin yaptığı Teosofi Derneğinin resmi başkanlığını Olcott yürütmektedir. Teosofi Derneğinin önemli bir rolü, Hint mistisizmi üzerinden masonik öğretileri dünyaya yamak olur. Teosofi Derneğinin dillendirdiği öğreti ile Aydınlanma düşüncesine "modernite" kavramı üzerinden saldırılar başlar.<sup>60</sup> Bunda da belli bir dine mensubiyet yerine "gelenek" kavramı etrafında tüm dinler bir çeşit "kutsal ittifak" halinde birleştirilerek "modernite" karşısında konumlandırılır. Fakat bu ittifakın zemininde İngiliz sömürgeciliğinin üssü haline getirilmiş Hindistan ve Hint mistisizmi yer alır. Nitekim *Blavatsky ve Olcott 1878'de derneğin merkezini Hindistan'a taşırlar*.<sup>61</sup> Teosofi Derneği'nin özellikle İslam dünyasına etkisinde karşımıza İvan Agueli adlı İsveçli bir ezoterik çıkmaktadır.<sup>62</sup> Agueli 1890'da Teosofi derneğine girer. Lümpen-anarşist bir çevresi olduğu anlaşılan Agueli'nin adı bazı suç olaylarında geçince birkaç ay hapiste kalır (1894). Hapisten çıktıktan sonra Mısır'a gider ve 1898'de Müslüman olur. 1899'da İslam'ın Arap olmayan milletler üzerindeki etkisini araştırmak üzere onun da yolu Hindistan'a düşer.

Ezoterik öğretilerle iştigal eden ve İslam dünyasında bu alanda en çok bilinen isim hiç kuşkusuz Rene Guenon olmuştur. Fransız asıllı Guenon gençlik yıllarında mistisizme, ezoterizme büyük ilgi duyar. Hindu öğretilere intisap eder, çeşitli mason örgütlerine katılır, uzun yıllar üst düzey görevlerde bulunur. Okültist çevrelerle oldukça inişli çıkışlı ilişkisi olan Guenon 1912'de İvan Agueli ile tanışır ve onun vesilesiyle Müslüman olur. Mısır'a gidip Şazeli tarikatına giren Guenon 1921'de *Hindu Doktrinleri Çalışmalarına Genel Giriş* adlı kitabını yazar. Okültist çevrelerle ilişkisini tamamen koparan ve bunlara karşı sert eleştiriler yönelten Guenon Teosofi derneğini İngiliz istihbaratı ile ilişkili olmakla itham eder. Guenon'un Teosofi çevresinin siyasi rolü ve öğretisindeki lümpenlik konusundaki tespitleri ile birlikte kendisinin de bu konularda arınmış olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Müslüman olsa da Guenon'un dini düşüncesinde asıl belirleyici olanın Hindu öğretilerdir. Onun "modern dünya"

<sup>59</sup> Ali Gül, "Modern Okültizmde Bir Köşe Taşı: Helena Petrovna Blavatsky", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (Aralık 2017): 299.

<sup>60</sup> Bk. Helena Petrovna Blavatsky, *Teosofinin Anahtarı*, trc. Murat Sağlam, 2. Baskı (İstanbul: Mitra Yayınları, 2011), 202.

<sup>61</sup> Gül, "Modern Okültizmde Bir Köşe Taşı", 307.

<sup>62</sup> Mustafa Tahralı, "Abdülhâdî (John Gustaf Aguéli)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 205.

eleştirilerinin de tümüyle Hindu öğretilerin kavram ve kabullerine göre temellendirildiği açıktır:

Hint öğretisi, “Manvantara” adını verdiği insanlık çevriminin ilk ruhaniyetin derece derece kararması şeklinde evreler gösteren dört çağa bölündüğünü öğretmektedir. Bunlar eski Batı geleneklerinin kendilerince altın, gümüş, tunç ve demir çağları olarak belirledikleri dönemlerin aynısıdır. Biz şu anda *Kali-Yuga* veya “karanlık çağ” denilen dördüncü çağdayız. Söylentiye göre, altı bin yılı aşkın süredir, yani klasik tarih olarak bilinen çağlardan çok önceki bir dönemden beri bu çağdayız. O zamandan beri, eskiden herkesçe anlaşılabilir durumda olan gerçekler, gittikçe kapalı ve güç anlaşılır olmuştur. Bu gerçeklere sahip olanların sayısı da giderek azalmıştır. Eğer bütün çağlardan önce mevcut olan gayri insani (non humaine) bilgelik hazinesi hiç kaybolmamışsa, bu onun kendisini bakışlardan gizleyen, gittikçe anlaşılmaz olan ve altında keşfedilmesi son derece güç olan perdelere bürünmesindedir.<sup>63</sup>

“Manvantara”, “altın, gümüş, tunç, demir çağları”, “Kali-Yuga”, “altı bin yıllık karanlık çağ”, “gayri insani bilgelik” vb. ifadeler Guenon düşüncesinin altyapısını oluşturan kavramlar olup, hiçbir bilimsel temeli olmayan mitolojik tanımlamalardır. Ortodoks İslami düşünce açısından da asla kâbil-i telif değildir. Fakat her nasılsa Türkiye ve İslam dünyasında ortodoksinin savunucuları tarafından Guenon’a değil kayda değer bir eleştiri getirmek, yüceltilmiştir. Bunda da her şeye rağmen bu çevrelerde bir ortak payda olarak Aydınlanma karşıtlığı kendisini göstermektedir ve bu karşıtlık Hindu öğretilerle maksimize edilmektedir. Bu nedenle Guenon düşüncesinde de öne çıkan iki temel karakteristik, seçkincilik (sınıflı toplum düzeni) ve pesimist tarih felsefesi dikkat çeker. Buna göre mistik öğretiler, bu birinci sınıf insanlara özgü birinci sınıf hakikatlerdir. insanların çoğu ise yine Guenon’un ifadesiyle “budalalık yaparak” bu hakikati bir türlü anlayamazlar.<sup>64</sup> Guenonyen yazarlardan Julius Evola *Modern Dünyaya Başkaldırı* kitabında Walt Disney’in masallardan uyarlanmış filmlerinde gördüğümüz “kutsal soy”, “yüksek ırk”, “altın çağ” gibi tabirleri büyük bir ciddiyetle bir hakikat gibi kullanır ve izahlar getirir. Evola kitabında kast sisteminin doğal, ontolojik olduğunu iddia ederek şöyle der:

...daha açık bir ifadeyle belirli bir kastta doğmuş olduğu için belirli bir ruhsal yapıya sahip olunur, ama aynı zamanda –müteal olarak- önceden (doğmadan önce) belirli bir ruhsal yapıya sahip olduğu için belirli bir kastta doğulmuştur. Dolayısıyla kastlardaki düzenli eşitsizlik yapay haksız ve zorlama sonucu olmaktan uzak olup önceden var olan daha derin ve içsel bir eşitsizliğin yansıması ve kurumsallaşmasıdır; “suum cuique” ilkesinin yüksek bir uygulamasıdır.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, trc. Mahmut Kanık, 2. Baskı (Bursa: Verka Yayınları, 1999), 31.

<sup>64</sup> Mehmet Evkuran, “Rene Guenon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar”, *Bilimname*, 4/10 (Haziran 2006): 105.

<sup>65</sup> Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, trc., Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 152.



## 2. 5. Beynelmilel Sermayede Bölünme

Tüm bunlarla birlikte önemli bir gelişme olarak bu süreci besleyen judeo-püriten ittifakın kendi arasında yaşanan bölünmedir. Avrupa ve ABD’de korkunç bir finans gücüne ulaşan Yahudi sermayesinin bazı temsilcileri artık Yahudilik adına sürekli perde gerisinde kalmanın gereksizliğine varır ve bir “Yahudi Devleti” kurulması fikrini ortaya atarlar (Siyonizm). Fakat bizzat kendi içlerinde bu fikre karşı çıkan pek çok Yahudi ve *Hristiyan-Yahudi’yi* de ikna etmek gerekmektedir. Bu ikna için Siyonizm’in kurucusu Theodor Herzl oldukça rasyonel bir izaha gider. 1896’da yazdığı kitabında Herzl, Ortadoğu’da bir Yahudi devleti (İsrail) kurulması karşılığında bu devletin Batılı destekçilerine, “*Asya’dan gelecek barbarlara karşı Batının çıkarlarını koruyan bir karakol*” görevi görme önerisinde bulunur.<sup>66</sup> Açıkça görülmektedir ki daha o tarihlerde Asya’nın sonsuza dek sömürge boyunduruğu altında tutulamayacağı hesap edilmektedir. Teknik gelişme bir şekilde Batıya özgü olmaktan çıkacak ve muazzam insan deposuyla Asya halkları da sanayileşecektir. Nitekim içinde bulunduğumuz günler tam da böylesi bir öngörünün (Çin tehdidi) gerçekleştiğini apaçık göstermektedir. Herzl’in daha 20. yy.’ın arifesinde Avrupalı dostlarına yaptığı “karakol” teklifinden uluslararası sermayenin, Asya’nın yükselen nabzını uzun zamandır tuttuğu ve bunu kendisine bir tehdit olarak kodladığı anlaşılmaktadır.

## 2.6. Fordizm: Üretimde Yeni Bir Dönem ve Üretim Karşıtı Saldırı

Öte yandan tarih I. Dünya Savaşı’na doğru akarken üretici sanayiciler cephesinde önemli bir gelişme yine ABD’de yaşanır. Otomobil üreticisi Henry Ford tarafından 1902’de basit tarzda geliştirilen *yürüyen bant* sistemi zamanla sadece sanayi üretimini değil, sosyal bilimlere de etkileyecektir. Ford, 1903’te Ford Motor Company’i kurar. 1913’e Ford’un fabrikalarında yürüyen bantlı üretimi başlatması verimlilikte büyük bir artış kaydedilir (Fordizm). Bant sistemi kısa sürede Almanya ve Sovyetler Birliği gibi başka ülkelerde de benimsenir ve şaşırtıcı sonuçlar alınır.<sup>67</sup> Geçen yüzyıl boyunca en baskın olarak kullanılan üretim yöntemi olan bant sisteminde vasıfsız işçilerin kolaylıkla üretime dâhil olabilmeleri nedeniyle büyük istihdam olanağı da sağlamaktadır. Bu sistemde her bir işçi üretim bandında çok küçük ve vasıfsız bir işle görevlendirilmiş olup, bütünü (yani üretilen ürünün) mühendisliği konusunda bilgi sahibi olmasına gerek yoktur. Örneğin bir otomobil firmasında üst düzey bir eğitimi olmayan bir işçi gün boyu sadece kendisine verilen basit bir işi tekrarlayarak üretimde rol alır. Burada asıl olan fabrika yönetiminin hiyerarşiyi çalıştırması ve merkezi denetimle sistemin işleyişindeki aksaklıklara müdahale etmesidir.

Aslında toplumun genel menfaatine olan bu sistem ne yazık ki uluslararası finans kapitalin çıkarlarına terstir. Ford’un bu şekilde refahı topluma yayan, üretimi kitleleştiiren ve vasıfsız kitlelere iş imkânı sağlayan modelinden WASP rahatsız olur. Ford, “gizli bir elin” hisseler yoluyla fabrikayı ele geçirmek istediklerini fark

<sup>66</sup> Theodor Herzl, *Yahudi Devleti*, trc. Yeşim Meriç (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2018), 45.

<sup>67</sup> Andrea Komlosy, “Arbeitsverhältnisse und Gesellschaftsformationen”, *Wirtschaft und Gesellschaft: Europa 1000–2000*, ed. Markus Cerman v.dğr. (Innsbruck [u.a.]: Studien Verlag, 2011), 255.

eder. Durumu araştırmak için bir çalışma grubu oluşturur. Hazırlanan rapor 1920'de *Beynelmilel Yahudi* adıyla kitaplaştırılır. Kitap nedeniyle Ford inanılmaz bir baskı ve saldırılara maruz kalır.<sup>68</sup> Fordist yöntem Avrupa ülkelerinin sınaî üretiminde büyük bir başarı gösterir. Ancak paradan para kazanma imkânını yok eden üretkenliğin kontrol altına alınması için yine propaganda devreye girer. Ford kitabında finans kapitalin stratejisini şöyle dile getirir:

Yahudi fikriyatının iş dünyası üzerindeki tesirinin esası, aynen diğer sahlardaki gibidir. Yani, esas kıymetlerin tahribi ve yerine hayali kıymetlerin getirilmesidir. Yahudi'nin para felsefesi "para kazanmak" olmayıp "para elde etmek" tir. Bu iki mefhum arasındaki fark da temeli teşkil eder. İşte bu hakikat Yahudilerin niçin endüstri liderleri olmayıp banker olduklarını izah eder.<sup>69</sup>

### 2.7. Postmodernizm, Kapitalist Kültür ve Charlie Chaplin

Ünlü tarihçi Arnold Toynbee, *Bir Tarih İncelemesi* (ilk yayınlanma yılı 1934) adlı eserinde Batı tarihi açısından Roma İmparatorluğu sonrası için dört dönemden söz eder ve 1475'te başlattığı Modern Çağ'ı 1875 yılında sona erdirir, bundan sonrasını *Postmodern Çağ* şeklinde niteler.<sup>70</sup> Fakat postmodernliğin, felsefi yankılarından öte bizzat toplumsal hayata dönük etkileri I. Dünya Savaşı sonrası etkisini göstermeye başlar. Beynelmilel sermaye, ardına makinenin gücünü (sanayileşme) de alan Aydınlanmanın değiştirdiği maddi uygarlık algısı ve kalkınma fikrinin kendi küresel hegemonyasını tehdit ettiğini fark eder ve bu tehdiye karşı *postmodern kültürü* alabildiğine destekler. Bu propaganda ile Batı'da Sol-Marksist çevreler iyice lümpen anarşist bir savrulma yaşarken bu planların İslam dünyasına dönük ayakları da çoktan yürürlüğe konmuştur. İlk adım, Arap dünyasında Aydınlanma adına her türlü modern düşüncüyü reddeden Vahhabilik şeklinde kendisini gösterir. İkinci adım ise gayrı Arap Müslüman kültürde dominant ekol olan Nakşibendîlik, tarihi köklerinden koparılarak yine Hindistan merkezli bir yoruma tabi tutulur (Halidilik).

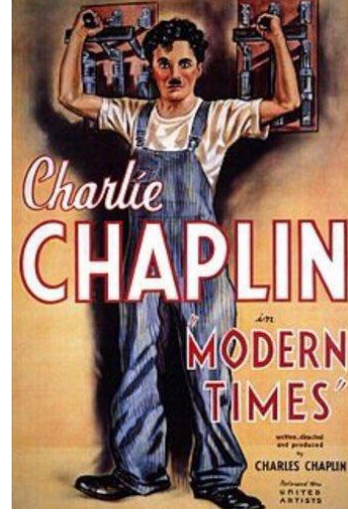
Bunlarla birlikte I. Dünya Savaşı'nı yaşayan Eski Dünya savaştan büyük bir yıkımla çıkınca dünyadaki Batı sisteminin İngiltere odaklı güç merkezi de Atlantik ötesine kayar. Savaş yorgunu milli devletler uluslararası sermayenin tehditleri karşısında büsbütün savunmasızdır. Uluslararası sermayenin daha rahat hareket edebileceği bir zemin yaratma adına *beynelmilellik; uluslar - arası/üstü/ötesi* mefhumlar yüceltilir. Sol muhalif kültür Marks'ın beşli sistemindeki son aşama olan *Konünist* aşama yerine en başa; *İlkel Komünal'*e dönmektedir. Hedonist komün topluluklar şeklindeki gençlik grupları yaşanan zihinsel yozlaşmanın resmidir.

<sup>68</sup> Ford, *Beynelmilel Yahudi*, 18.

<sup>69</sup> Ford, *Beynelmilel Yahudi*, 35.

<sup>70</sup> Arnold J. Toynbee, *A Study Of History - Abridgement of Volumes 1-6* (USA: Oxford University Press, 1987), 39.

Gelişen modernlik karşıtı dille yeni ekonomik şartlarda üretim için olmazsa olmaz olan *fabrika* adeta şeytanlaştırılır. Tüm bunlar için kullanılan propaganda aygıtlarından biri sinemadır. Ünlü komedyen Charlie Chaplin'in 1936'da çekilen ilk sesli filmi *Modern Zamanlar (Modern Times)*, üretim ve fabrika karşıtı bir kara propogandan ibarettir. Sözde "makinenin insana yabancılaştırıcı etkisini" konu alan filmde<sup>71</sup> bant sistemi karikatürize edilir. Filmde, bant sisteminde çalışan işçilerden biri (Chaplin), sürekli aynı işi yapmaktan "aline" olmuştur ve mola verdiğinde dahi vida sıkarak gibi kollarını çevirerek istemsiz davranışlar sergilemektedir. Fabrikaları adeta "insan karşıtı" mekânlar olarak lanse eden film hala üniversitelerin sosyoloji, felsefe bölümlerinde "insanın yabancılaşması" durumuna örnek gösterilmektedir. Oysa fabrikalar insanların üretim yaptıkları, yaratıcılıklarını sergiledikleri, dolayısıyla varoluşlarını (egzistansiyalizm) en yüksek derecede hissettikleri, dahası evlerine ekmek götürdükleri mekânlardır. Tarlasında gün boyu ter döküp tırpanla ekin biçen çiftçi ne kadar saygıdeğer ise fabrikada çalışan işçi de o denli saygıdeğer değil midir? Filmde sözde anlatılmak istenen "yabancılaşma" olgusunu çiftçiye uyarlayıp, akşam eve geldiğinde elindeki tırpanla aile fertlerini tırpanlamaya çalışan çiftçi karikatürü yapmak ne kadar abes ise fabrikada çalışanlar için de Chaplin'in tasviri abes ve gerçek dışıdır.



## 2.8. Nasyonalizm, Liberal Sol ve New Age

Bu dönem endüstriyalistlerden önemli bir çıkış yine Almanya'da yaşanır. *Krupp, Thyssen, Daimler* gibi büyük Alman sanayicilerin desteği ile *Nasyonal Sosyalist Parti* iktidara gelir.<sup>72</sup> Nasyonal Sosyalistler, ülkenin üretici ekonomisine karşı finansal saldırı<sup>73</sup> ile mücadeleye kalkışınca Almanya uluslararası kapitalizmi karşısında bulur. Başta ABD'de olmak üzere Almanya'ya ticari savaş kampanyaları örgütlenir. Süreç Avrupa'yı adım adım II. Dünya Savaşına götürür. Savaşın başında Stalin liderliğindeki Sovyetler Birliği ile Almanya arasında bir *saldırmazlık antlaşması* yapılmıştır (1939). Fakat ileriki safhalarda Stalin'in antlaşmanın ötesine geçen ve Doğu Avrupa'da eski Çarlık zamanı nüfuzunu tesis etmeye dönük adımları Almanya'yı Sovyetlere karşı da harekete geçirir.<sup>74</sup> Fakat dört bir yanda savaşmak zorunda kalman Almanya mağlup ve işgal edilir (1945). Avrupa karşısındaki sol kompleks, Stalin'in II. Dünya Savaşı'ndaki rolünü "övuñç kaynağı" haline getirir. Artık sol sloganlarda sadece "faşist devlet" vardır. Aynı sloganlar Türkiye gibi Doğu toplumlarında da tercüme edilir. Oysa Doğu

<sup>71</sup> Bk. Serdar Öztürk, "Filmlerle İletişim ve Yabancılaşma", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, I/44, (Ekim 2013): 155.

<sup>72</sup> Tibor Zenker, *Faschismus, Antifaschismus: Ausgewählte Texte* (Wien: Der Drehbuchverlag, 2011), 43.

<sup>73</sup> Bk. "Judea Declares war on Germany", (1933, 24 Mart). *Daily Express*, 1.

<sup>74</sup> Volker Hentschel, *Hitler und Seine Bezwingen* (Berlin: LIT Verlag, 2013), 878.

toplumlarında devletin dışında kalkınmayı sağlayacak bir sermaye birikimi yoktur. Solculuk adına geriye yasların değiştirilmesiyle geleceği vehmedilen yoz bir “özgürlük”, Lenin’in adına “çocukluk hastalığı” dediği bir çeşit, “sol sapma” kalır.<sup>75</sup> “Sınırlar kalksın” türünden gençlik popülizmi sloganlarla liberalizmin bayrağı, sol omuzlarda yükseltilir. İlerleyen yıllarda liberal Sol’un Stalin ile birbirlerini tamamlayan gerçek yüzü iyice görünecek, I. Enternasyonal’de (1872) kapıdan kovulan *lumpen anarşizmin* bacadan girdiği anlaşılacaktır.

Sol mistifikasyon 68 kuşağına doğru yol alırken Sağ’da da ezoterizm propagandasında önemli mesafeler kat edilir. 1937 yılında yayınlanan Fransız ezoterik Paul Le Cour’un *L’Eredu Verseau (Kova Burcu Çağı)* kitabı “yeni bir çağ” (New Age) müjdelemektedir. Kitaba göre tıpkı insanların burçları olduğu gibi çağların da burçları vardır ve Güneş her 2.160 yılda bir burç değiştirmektedir. Günümüzde de “eski çağ”, yani “Balık Burcu Çağı” bitmekte, “Kova Burcu Çağı” başlamaktadır. Yeni dönemde Aziz Petrus’un hiyerarşik Hıristiyanlığı, yani Katoliklik (Vatikan) etkisini yitirmeye ve Hıristiyanlığın ezoterik yorumu güç kazanmaya başlayacaktır. Kova Burcu Çağı kültü zamanla tüm ezoterik çevrelerde kabul görür ve yaygınlaşır, ancak Paul Le Cour’un kitabı üzerinden değil.<sup>76</sup> Zira kitapta aslında bir ifşaat mahiyetinde bilgiler de vardır ve bu bilgilere göre yeni çağ, *Yahudilik ile Hıristiyanlığın uzlaştığı* (Judeo-Hıristiyan) bir dönem olacaktır. Paul Le Cour’un kitabı İngilizceye çevrilmediği gibi ilgili bölüm de daha sonraki baskılarından çıkarılır. Sonuç olarak sağdan ve soldan mistisizm, ezoterizm propagandasına maruz kalan Avrupa ve Amerika’dan binlerce genç “hakikati bulmak” için Hindistan’ın yollarını tutar. Kendilerini *Gurulara* (Brahmanizm’de manevi mürşit) adayan gençler uyuşturucudan cinsel sapkınlığa tüm sınırların kalktığı hedonist-histerik ayinlerde, kalabalıklar arasında kaybolup gider.<sup>77</sup>

### 3. Batı, Sanayileşme ve Biz

Uluslararası siyasette, II. Dünya Savaşı sonrası Batı sistemi için yeni tehdit Sovyetler Birliği’dir. Savaşta Almanya’ya karşı müttefik olan ABD-İngiltere ittifakı ve SSCB daha savaş bitmeden çoktan yeni küresel çatışmanın kutupları olarak belirmiştir. Zira Sovyetler, Stalinizm’in komplekslerine rağmen ekonomik olarak finans kapital tarafından kontrol edilememektedir.<sup>78</sup> Üstelik sanayileşme yönünde gösterdiği başarılar özellikle eski sömürge ülkelerini Sovyet yanlısı bir tavra iter. Bu kaymaya kaşı toplumlara Batı sisteminin maddi üstünlüğü ve refah getirici olduğu ispat edilmelidir. Bu rekabette işgal edilmiş Almanya önemli bir rol oynayacaktır. “Batı sisteminin vitrini” olan Batı Almanya için bu oldukça iyi bir pozisyonudur. Krupp firmasının sahibi Alfried Krupp gibi daha 15-20 sene önce

<sup>75</sup> Vladimir İlyiç Lenin, *Komünizmin Çocukluk Hastalığı “Sol” Komünizm*, trc. Muzaffer Erdost, 5. Baskı (Ankara: Sol Yayınları, 1977), 27.

<sup>76</sup> Bk. Albert Amao, *The Dawning of the Golden Age of Aquarius* (Bloomington: Author House, 2012), XIX.

<sup>77</sup> Bk. Texe Marrs, *Dark Secrets of the New Age* (Westchester Illinois: Crossway Books, 1988), 49.

<sup>78</sup> Bk. Daniele Ganser, *Nato’nun Gizli Orduları*, trc. Gülşah Karadağ (İstanbul: Griffin Yayınları, 2012), 87.

Hitler'i silahla donatan Alman sanayicileri hapisten çıkarılarak yeniden işlerinin başına oturtulur.<sup>79</sup> Almanya insanlara iş, refah ve kalkınma temini konusunda "özgür dünyanın" başarısını ve üstünlüğünü sergileyecektir. 1960'ların ilk yarısında finans kapitalin propaganda aygıtından "ideolojinin (sosyalizm) bittiği" haberi gelir.<sup>80</sup> Oysa "68 kuşağı" daha yeni teşekkül etmektedir. Dolayısıyla bu kehaneti ideolojilerin bittiğinden çok, iktisadi verilere göre komünizmle mücadele konusunda Batı sisteminin iktisadi, sosyolojik ve psikolojik stratejisinin sonuçlarının meyvesini vermeye başladığı şeklinde anlamak daha doğru olur. Nitekim günden güne çığırından çıkan sol, anarşist-hippiliğe evrilir. Türkiye ise Batı sistemindeki gelişmelere göre hiza almayı çoktan öğrenmiştir. Çok partili sisteme geçen ülkede 1946'da yapılmak istenen *Toprak Reformu* yasasına karşı Adnan Menderes gibi CHP'den ayrılan büyük toprak sahiplerinin kurduğu Demokrat Parti 1950'de iktidara gelir.<sup>81</sup> Tek partili dönemin ardından bürokrasideki zayıflığını dışardan aldığı destekle kapatmaya çalışan DP, sanayileşme yerine ithalata dayalı bir ekonomi izler. Böylece Türkiye teknoloji üretme yerine borçla dışarıdan teknolojik ürün alımına yönlendirilir.<sup>82</sup> NATO'ya girişle (1952) birlikte de iktisadi-sınai anlamda Batı'ya tam bağımlılık süreci başlar.

1950'li yıllarda yaşanan ekonomik sorunlarla birlikte köyden kente göçte adeta patlama yaşanır. Gündelik hayata dönük teknolojik aletler çok daha geniş toplum kesimlerinin hayatına girer. Ancak kent kültürüne ayak uydurmada yaşanan güçlük dinsel bir terkiple muhafazakâr-yenilik karşıtı tepkilere neden olur. Din adamları tarafından, o dönem gündelik hayata büyük bir müdahale olarak görülen "radyo" ile ilgili "tüm kötülüklerin kaynağı" türünden yorumlarını babalarımızdan, dedelerimizden duymuşuzdur.<sup>83</sup> Muhafazakâr alt kültür bu şekilde "Batı" menşeli teknoloji ile resmi ideolojinin katı modernleşmeci politikaları arasında ilgi kurar. En azından "yeni" (modern) olana tepki bu şekilde tezahür eder. Siyaset zemininde teknoloji karşıtı bir söylem yoktur ancak sonuç itibarıyla moderniteye alerjik kitleler Kemalizm'le hesaplaşmaya giren DP ve türevi muhafazakâr siyasi partilerin tabanıdır. 1960 darbesiyle Menderes'in idamı muhafazakârlığın mağduriyet psikolojisini pekiştirir ve muhafazakâr siyaseti sorgulamaya kapatır.

### 3.1. Devrim Arabası ve Devlerin Omzundaki Erbakan

1960'larda teknoloji konusunda Türkiye açısından önemli bir girişim *Devrim Arabası* olur. 60 ihtilalini yapanlar "ne kadar milli" olduklarını ispatlamak ister, ancak bu işlerin hiç de görüldüğü kadar kolay olmadığı anlaşılır. Prototip otomobiller Eskişehir Demiryolu Fabrikasında imal edilir, ancak "gizli el" yine devreye girer ve üretimine geçilmez. Yıllarca "benzin unutuldu" şeklinde yine

<sup>79</sup> Harold James, *Krupp: Deutsche Legende und globales Unternehmen* (München: CH Beck Verlag, 2011), 236.

<sup>80</sup> Daniel Bell, *İdeolojinin Sonu*, trc. Volkan Hacıoğlu (Ankara: Sentez Yayınları, 2013), 307.

<sup>81</sup> Bk. Cem Eroğul, *Demokrat Parti tarihi ve İdeolojisi*, (İstanbul: İmge Yayınları, 1998), s. 29.

<sup>82</sup> Bk. Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi* (Ankara: İmge Yayınları, 1996), 57.

<sup>83</sup> Youtube.com, "Tahir Hoca Televizyonu Anlatıyor & Deveyi Oynatır O Deveyi", erişim: 11 Nisan 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=QwJe7JfGYI>.

Avrupa aklını yüceltip kendi aklıyla alay eden bir hikâyeyle konu geçiştirilir. Alay edenlerden biri de Aziz Nesin'dir.<sup>84</sup> Bu projede görev almış ve Türkiye'nin sanayileşmesini kendisi için bir ideal haline getirmiş Necmettin Erbakan da bu yıllarda siyaset sahnesine çıkar. 1956-1963 yıllarında çok ortaklı ilk yerli motor fabrikası Gümüş Motor'u kuran Erbakan bu dönem komprador (distribütör) işadamlarına karşı küçük sanayicileri savunmasıyla dikkat çeker. Böylece Mayıs 1969'da TOBB genel başkanlığına seçilir.<sup>85</sup> Fakat dönemin Süleyman Demirel hükümeti (Adalet Partisi-AP) TOBB seçimlerini iptal eder ve Erbakan seçilmesinden üç ay sonra görevi bırakmak zorunda kalır. Türkiye'nin, ilk kuruluş yıllarının ardından sanayileşme yolunda ikinci başarılı dönemi de yine Erbakan'ın da ortağı olduğu hükümetler döneminde olacaktır. Ne var ki Erbakan'ın bu kişisel heyecanının kendi yakın çevresinde bile ciddi bir yankı bulduğunu, sanayileşmenin ne anlama geldiğinin kavrandığını söylemek güçtür.

Erbakan'ın, güçlü bir teori metni ile ortaya koymasa da Sağ'da *maddi uygarlık* algısı ve kalkınmacı söylemindeki o nevi şahsına münhasır durumunun temelinde aslında finans kapitalin propaganda mekanizmasından nispeten etkilenmemişliğinde aramak gerekir. Bir yandan insanlara maddi dünyadan el etek çekme telkinlerinde bulunan ama bir yandan da o dünyanın tüketiciliğinde sınır tanımayan muhafazakar çevrelerin<sup>86</sup> aksine Erbakan, *pesimist* bir söyleme sahip değildir. Konuşmaları, *ülkesine, İslam dünyasına ve bütün insanlığa KALKINMA ve REFAH* vaat eden, bunları da rakamlarla, somut verilerle temellendiren bir *bilim adamı* hitabıdır.<sup>87</sup> Ondaki bu *pozitif* hayat felsefesinin esin kaynağının ise Skolastik değil, Aydınlanma düşüncesinin temeli olan ilerlemeci tarih felsefesi, bugünü dünden, yarını bugünden daha iyi kılma idealidir. Bu durum, kendisinin kaleme aldığı *Adil Ekonomik Düzen* adlı kitapçıkta açıkça görülür. Newton'un, "Devlerin omzundaki cüce" metaforu ya da Ebu Hanife'nin "selef" tarifini çağrıştıran bir geçmiş algısını Erbakan yine oldukça iddialı bir tablo ile anlatır.<sup>88</sup>

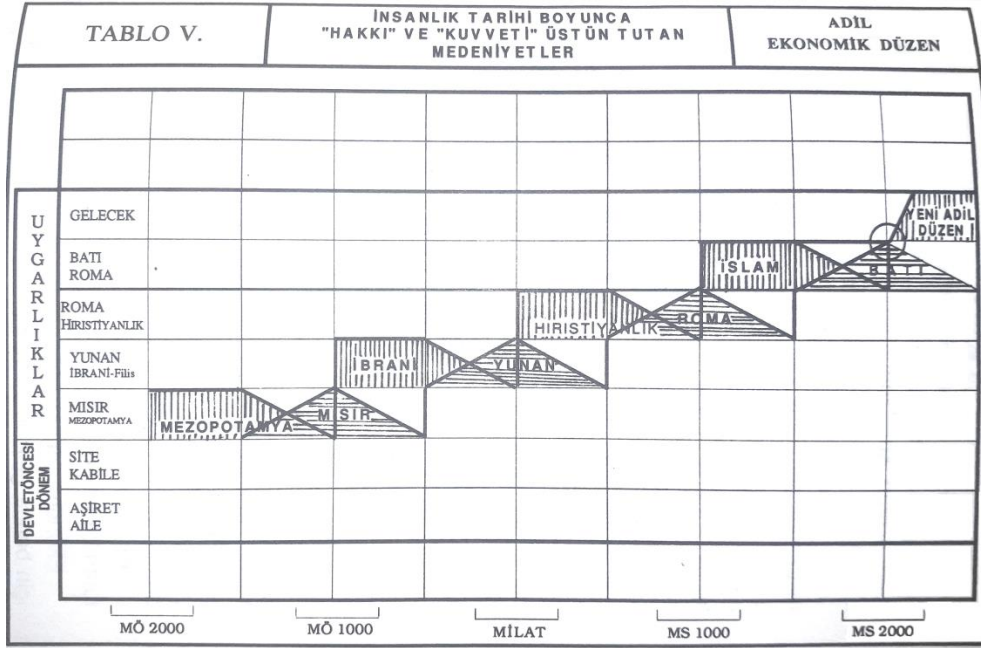
<sup>84</sup> Bk. Aziz Nesin, *Bir Dokun Bin Dinle*, 21. Baskı (İstanbul: Nesin Yayınları, 2018), 176.

<sup>85</sup> Ramazan Günlü, *Devlet ve Sermayenin Yeni Biçimleri* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008), 152.

<sup>86</sup> Bk. Patrick Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, trc. Levent Ünsaldı (Ankara: Heretik Yayınları, 2014), 96.

<sup>87</sup> Necmettin Erbakan, *İslam - Batı Diyalogu ve Geleceği* (İstanbul: Milsan Basın San. AŞ, 2006), 6.

<sup>88</sup> Necmettin Erbakan, *Adil Ekonomik Düzen* (Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, 1991), 73.



Görüldüğü üzere tabloda uygarlıklar *hak* ve *kuvvat* esaslılık bakımından iki kategoriye ayrılmakla birlikte bütün olarak diyalektik-ilerlemeci bir süreçte ele alınmakta, "hakkı üstün tutan" bir uygarlık ideali olarak geçmişe dönüş (selefi-püriten) tavrı değil, geleceği inşa etmeye dönük "Adil Ekonomik Düzen" perspektifi sunulmaktadır.

### 3.2. Sovyet Sonrasına Hazırlık: Gladyo'nun Tasfiyesi ve "Yıldız Savaşları"

1970'lere gelindiğinde Sovyetler Birliği'nin geleceği ile ilgili Batı sisteminde belli bir netlik oluştuğu anlaşılmaktadır. NATO sistemi konsept değiştirerek "Soğuk Savaş" sonrasına hazırlık yapar. Gladyo yapılarının en azından ihtiyaç duyulmayan büyük bir kısmının finansmanı kesilir.<sup>89</sup> Konsept değişikliği, Batı sisteminin genel olarak Türkiye ile ilişkilerinde de değişim öngörmektedir. Öte yandan 1960'lardan beri Ortadoğu'daki kimi dini akımlardan yapılan tercüme faaliyetleri nihayet sonuç vermeye, buradan gelen din tasavvuru toplumsal bir taban bulmaya, Türkiye Ortadoğu zeminine kaymaya başlamıştır.<sup>90</sup> Sol'da ise ideolojik tükeniş 70'lerin ortasında İngiltere'den esen "Punk" rüzgârı ile kendisini gösterir. Punk akımı daha çok müzikle ifadesini bulsa da modadan görsel sanatlara ve hatta politikaya uzanan hayatın her alanında görülen bir alt kültürdür. Vücuduna çengelli iğneler takan marjinal saç modelleri korkunç görünümlü gençler *irrasyonalizmin* ete-kemiğe bürünmüş halidir. Bu irrasyonalizm, dünyanın gidişatına ilişkin karamsarlığın da ifadesidir. Ne var ki bu karamsarlıkta fatura

<sup>89</sup> Talat Turhan, *Çeteleşme: Kontrgerilla, Gladio, Susurluk*, (İstanbul: Akyüz Yayınları, 1999), 413.

<sup>90</sup> Bk. Hilal Görgün, "Seyid Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 37: 64.

yine modernite'ye kesilir: "...Punk'ın dünyaya karamsar bir bakışı vardır çünkü modern uygarlık insan üzerinde bilinçli bir baskı kurmaktadır."<sup>91</sup>

Bu yıllar ezoterik propagandanın popüler kültüre taşınması bakımından da önemli bir dönüm noktası olur. Fantastik bilim-kurgu olan Yıldız Savaşları (Star Wars) film serisinin ilk bölümü 1977'de yayınlanır. Filmde Orta Çağ ve öncesine ait "doğüstü yetenekler" uzay çağı karakterlerle güncellenmiştir. Dünyanın fizik kurallara tabi görünen yüzünün ötesinde mistik imkânlar barındırdığı yönünde mesajlarla dolu film "keramet" türünden inanışları modernize etmekte ve günün şartlarına göre pekiştirmektedir. Film, dinsel hiçbir aidiyet duygusu olmayan insanlara bile ezoterik bir evren algısı telkin etmektedir. Senaryoda doğrudan bir ilgi kurulmasa da izleyiciyi bu ilgiyi kurma notasına getiren, adeta paralel bir teolojinin keramet sahibi *süper kahraman filmleri* ilerleyen yıllarda ezoterizmi artarak gelecektir (Harry Potter, Yüzüklerin Efendisi vb.).

### 3.3. Özel'in "Üç Mesele"si

70'li yılların sonu, teknolojiyi dışlayan ezoterik bir söylemin İslamizasyonu konusunda da artık son aşamaya geldiğini göstermektedir. Bu durum özellikle Türkiye'de açık bir şekilde gözlemlenir. Sağ-muhafazakar yayınlarda daha sofistike bir dille teknoloji karşıtı bir söylem görülür. "Teknoloji benden aldıklarını bana geri versin, ben teknolojinin bana verdiklerini geri vermeye hazırım" şeklinde "modernite karşıtı" aforizmaları ile tanınan İsmet Özel'in, *Üç Mesele* kitabında (1. Baskı, 1978) ele alınan konulardan biri de "teknik" olur. Kitapta oldukça "selefi" bir dil kullanan Özel "küfür sisteminin ürünü" olan teknolojinin bu sistemden bağımsız düşünülmemeyeceği, teknoloji gelirken kendi "batıl" kültürünü de zorunlu olarak beraberinde taşıyacağı iddiasındadır:

Bugün teknolojiye duyulan ilgi yalnızca *medenileşmek* endişesinden doğmuyor. Artık tekniğin elde bulunması toplumun hayatîyetinin sağlanabilmesi için bir zaruret olarak görülüyor. İyi ama teknik nasıl ele geçirilir? Traktör çikletsiz olur mu?<sup>92</sup>

### 3.4. Üretimin Kısılması ve Dünyayı İşsizlikle Terbiye

70'ler ekonomi açısından da önemli bir dönemdir. Dünya ekonomisi verileri ve NATO bloğunun siyasi ve askeri başarıları Sovyet Sistemi açısından tünelin sonunu göstermektedir.<sup>93</sup> Bu durumda SSCB karşısında Batının üretkenliğine, "herkese iş, herkese aş" vaatlerine gerek kalmamıştır. Böylece adına *Post Fordizm* denen yönetim modeline gidilir. Japon mühendis Taiichi Ohno tarafından geliştirilen *Post Fordizm* (güya) işçinin makineyle bütünleşikliğine karşıdır. Emek sürecinin yeniden organize edildiği bu rejimde, Fordizm'in aksine çalışanlar arasında bir koordinasyonun olmadığı, küresel piyasa ağlarına entegre bir yapı oluşturulmuştur. Finans kapital strateji olarak dünya genelinde "işsizlik" baş

<sup>91</sup> Şoreş Welat Demir, *Baba, Ben Deirimci Olmak İstiyorum/Dad, I Want To Be Revolutionary* (İstanbul: SWD Groub, 2018), 160.

<sup>92</sup> Özel, *Üç Mesele*, 150.

<sup>93</sup> Metin Çulhaoğlu, *Sovyet Deneyinden Siyaset Dersleri* (İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 2018), 157.



gösterir. İşsizliğin izahı ise, Türkiye’de *Turgut Özal* ile birlikte anılan Amerikalı (Yahudi) iktisatçı Milton Friedman’dan gelecektir. Friedman, “doğal işsizlik” şeklinde bir kavramlaştırmaya gider ve ekonominin her zaman tam istihdam düzeyinde dengede olmadığını, potansiyel üretim gücünün fiili üretim gücüne eşitlendiğinde dahi “işsizliğin olabileceğini” iddia eder. Friedman, finans kapitalin SSCB sonrası dünyada artık ihtiyaç duyulmayan işçileri işten çıkarmayı normalleştirmektedir. “Normal” bir durum için de endişeye mahal yoktur.<sup>94</sup>

### 3.5. Öz Postmodern Darbe: 12 Eylül ve Guenonyen Dindarlık

Modernliğin siyah-beyaz kesinliği ve keskin dilinin yerini alan postmodernliğin alacakaranlığında sınırlar belirsizleşmekte, her şey silik, gri bir hal almaktadır. 1979 yılında *Postmodern Durum* adlı kitap, ezoterik masalları, dezenformasyonu “görecelik” olarak normalleştiren bir lümpen entelektüalizmi meşrulaştırır.<sup>95</sup> “Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” sloganlarıyla zihinlerde kavramlar arası hatlar flulaşır, zihinler bulanıklaşırken tam tersi bir süreç Batılı ülkelerin sınırlarında yaşanır. Sınırlarını tahkim eden Batılı devletler sessiz sedasız vize uygulaması başlatır.<sup>96</sup> Gelişmeler dünya çapında yaşanacak bir değişimin ayak sesleridir. Ritme ayak uydurma adına Türkiye’de daha radikal bir müdahale gerekli görülür. Yakın tarihimizde 28 Şubat için “Postmodern Darbe” denmesinin, o günlerde (90’lar) “postmodern” kavramının çok fazla telaffuz ediliyor olması dışında hiçbir nedeni yoktur. Oysa bir postmodern darbeden söz edilecek ise bu kesinlikle 12 Eylül olmalıdır. Zira 12 Eylül Darbesi nihayet Türkiye’de de siyasi ideolojik yapılanmaların bitişidir.

Ancak elbette ideolojilerden boşaltılan alan boş bırakılmaz. Arap dünyasından 1950’lerden beri devam eden çeviri faaliyeti selefi vurgusu gittikçe artarak 80’lerde katlanır. Dini yayın evlerinin çeviri faaliyetlerinin diğer ağırlık merkezini, Batılı ezoteriklerin sufizme ilişkin meydana getirdikleri literatür oluşturur. Bunda da özellikle Rene Guenon başı çeker. 1927’de yazdığı *Hindu Doktrinleri Çalışmalarına Genel Giriş* adlı kitap 1980’de “Doğu ve Batı” adıyla tercüme edilir. Takip eden yıllarda başta Guenon ve S.H. Nasr olmak üzere *teosofik gelenekçiliğin* (tradisyonizm) kitapları çevrilir. Sol’da da durum farklı değildir. Sağ gelenekçi yayınevlerinin işlevini orada özellikle *felsefi anarşist* yayın evleri üstlenir. Sonuç olarak yayınevleri kolektif bilinçaltını postmodernizmin *kesin zaferini* ilan edeceği SSCB sonrası 90’lara hazırlar.

### 3.6. Şeytan Bunun Neresinde!

Bu “verimli” hazırlık yıllarının ardından muhafazakâr dindarlık 90’lara hızlı bir giriş yapar. Ali Bulaç önderliğinde bir ekip tarafından çıkarılan *Bilgi ve Hikmet* dergisi yeni teşekkül etmiş dindar genç okur kitlesinin gündemine bir *gelenek-modernlik* tartışması taşır. Batı tarihinden bihaber gençler, ne anlama geldiğini bile bilmedikleri kavramlarla kendilerini “modernizm eleştirisi” yaparken bulur. 17.

<sup>94</sup> Jim Stanford, *Herkes İçin İktisat*, trc. Tuncel Öncel (İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 2013), 155.

<sup>95</sup> Bk. Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, trc. Ahmet Çiğdem, 2. Baskı (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11.

<sup>96</sup> Rona Aybay, *Tarih ve Hukuk Açısından Konsolosluk* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 210.

yy. Avrupa'sının, kökleri en az iki yüzyıl daha geriye giden "eskiler-yeniler" kavgasında tutucu kanadın tezleri tüm o tarihsel bağlamından koparılarak Guenonyen bir dille Türkiye'ye taşınır. Ali Bulaç, Guenon'un baştan aşağı Hint mistisizmine dayanan teosofisini buğulu bir ses tonuyla dindar gençler için sindirilebilir hale getirir:

Modern tarih görüşü varlık gibi geçmişi suiistimal ederek kurulmuştur. Oysa geçmişte ve her hangi bir gelenekte tanımlanmış bir *hiyerarşik düzen* içinde yer alan sınıflar ve gruplar, bu durum ve konumlarının varlığın kozmik düzeninde yer alan herhangi bir kutsal mertebeye tekabül ettiklerini düşünerek ve öğrenerek istikrar bulurlardı. Bu istikrarın gerçekten de varlığın farklı mertebelerine bire bir tekabül ettiği sorunu ayrı bir konudur ve zaten bu farklı din ve gelenekler arasında hiç eksilmeyen bir tartışma ve çekişme konusu olagelmıştır. Sözgelimi ilahi temeldeki dinlerin sonuncusu olan İslam, Hind yarımadasına ulaştığında kutsal vücudun organlarını yansıtır biçimde tanımlanan kast sistemine ve onun sınıflı hiyerarşisine eleştiriler yöneltti ve çeşitli kastlardan kendisine kattığı mühtedi Hinduları yeniden yapılandırdı. Ancak burada üzerinde durmamız gereken nokta, bu ilahi ve kutsal öğretiler arasındaki iç hesaplaşma değil, fakat bütün bunların yine kutsal ve ilahi bir alan içinde sürüp gitmesidir. Nitekim Brahman öğretisinin köklü hiyerarşisini inşa eden ayrı kast sistemine İslamiyet'ten çok daha önce Budizm de meydan okumuştur. Ama onun da yaptığı İslam'ınki gibi kutsala yine kutsal adına meydan okumaktı.<sup>97</sup>

Gelenek-modernlik, kutsal-profan gibi kategorilerle Aydınlanma çağı sonrası bilimsel gelişmeleri "şeytan işi sapma" haline getiren Bulaç Aydınlanma öncesi hak-batıl, iman-küfür çatışmasını "kutsalın" kendi içinde yaşadığı küçük sürtüşmeler mesabesine indirgemekte, moderniteye karşı çok daha yüce bir savaş için "kutsal ittifak" çabasına girmektedir. Bundan sonra Bulaç tüm bilimsel keşif ve icatları tanrıya rağmen yapılmış bir sapkınlık haline getirerek bilimle iştigali "günah" kategorisine sokmaktadır:

...Descartes, Bacon, Galileo ve Newton'un görüşlerini tamamlayan Hume'un bu tasarımı varlığın hiyerarşik düzeninde içkin olduğuna inanılan kutsal ilkeyi tahrip eden bir teşebbüstü. İşte "ilerleme" inancı da bunun üzerinde dayanacaktı. Çünkü eğer varlığın önceden belirenmiş ilahi bir amaç ve bu amacı sürdüren kutsal bir düzeni yoksa bu durumda bizim parçalarını bir araya getirerek kurduğumuz düzen sonsuz derecede yeniliklere, keşiflere icatlara temel olabilirdi. Bu düzeni biz kuruyoruz yani *seküler insanlar* ve *akıl* ve *deneyle* kurduğumuz bu düzen kutsal değil, profandır. Şu halde bu düzene bir anlam ve amaç yükleme işi de bizim elimizdeydi. Sürekli keşif ve icad, bize bilim sayesinde muazzam yeni araçlar ve imkânlar bahşediyor. Geleneksel hiyerarşik düzen, kutsal vasfından dolayı sınırlayıcı ve statikti. Oysa şimdi her bir sıçraması teknolojik araç vadeden bilim sayesinde, insan Tanrı'nın değil, kendi amaçlarını evrene dikte ettirebilirdi.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Ali Bulaç, "Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği", *Bilgi ve Hikmet*, 3 (Yaz 1993), 3.

<sup>98</sup> Bulaç, "Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği", 6.

Bulaç, “Güneş, Dünya etrafında değil de Dünya Güneş etrafında dönünce” (Galileo) ne gibi bir “profan” umursamazlık içindedir açıklamalı değil midir. Ya da elma, ağaçtan düşerken (Newton) ne türden bir “seküler” günaha alet olmaktadır. Allah’ın evrene koyduğu yasaları tespit etmek nasıl “kutsal ilkenin tahribi” olmaktadır. Bu cümleler son tahlilde bilim düşmanlığından başka nedir. Evrenin Ay-altı/Ay-üstü şeklinde ayrılıp eşyanın hava-su-ateş-toprak elementlerinden ibaret olduğuna mı inanmalıdır?! Böylesi bilimle inatlaşan bir akıl nasıl insanlığın “refah” ve huzuruna hizmet eder. Gerçi “refah” kavramı da Bulaç’a göre “profan” olduğundan (*Birçok yazısında “refah” kavramı imalı bir dille olumsuz anlamda kullanılmıştır.*<sup>99</sup> *Muhtemelen bu çekiştirmeler nedeniyle Refah Partisi sonrası Milli Görüş partilerine daha muhafazakâr isimler bulunacaktır, Fazilet gibi*) böyle bir sorun da yoktur. Yukarıdaki alıntıların çok daha abartılısı Bulaç’ın başka metinlerinde bulmak mümkündür. 90’lı yılların sonuna kadar devam eden bu söylem hem “sufi” hem de “selefi” çevrelerde ünsiyet peyda eder. Fakat anlatımdaki kendinden menkul kurguyla değil insanlara dünya gerçekleri, felsefi konular ya da adeta şeytanın diyarı haline getirilen Avrupa tarihi hakkında düşünsel derinlik kazandırmak aksine; kapitalizm yeni müşteriler, yeni pazarlar kazanmıştır. 2000’lere geldiğinde toplumsal bilinçaltına gömülen tartışmasının pratik karşılığı, “tesettür modası”, “cin hastanesi”, “sırlı dua”, “yanmaz kefen” olur.

## Sonuç

Yaklaşık yüz yıldır çeşitli suretlerde yürütülen postmodern söylemin gerçekte bizim tembelliğimizi okşamaktan başka bir anlam ifade etmeyen bir polemikten ibaret olduğu ortadadır. 500 senelik keşifler ve icatlar çağında seyirci kalmamız yetmediği gibi bunu bir de mistik tevillerle marifet belleme lüksümüz olamaz. Yaşanılan mağlubiyetle Batı’ya karşı gösterilen tepkiyi çığırından çıkarıp bilim karşılığında dönüştürmek ve insanları arka kapıdan masonik yapılar tarafından örgütlenen Avrupa’nın meczuplarının, hippilerinin, punkçularının peşine takmak iyi niyetle açıklanamaz. Bir yandan maddi kalkınmanın önünü açacak her türlü farklı düşünceyi sapkınlıkla suçlayan muhafazakârlığın bir yandan da karanlık ezotersist akımlarla ilişki kurması sorgulanmalıdır. Binaenaleyh modern çağda çeliği eritip ihtiyaç duyduğu şekli veremeyen bir milletin gerçekte bir devleti de yoktur. Ruh ne kadar yüce olursa olsun et ve kemikten bir bedene ihtiyaç duyar. Öğretiler de iddialarını, yarattıkları *maddi uygarlık* ile ete - kemiğe büründürür.

Soyut-karmaşık sorunlar bir yana, ABD’nin ikide bir dillendirdiği askeri tehditler, açtığı “kur savaşı” ve yaşattığı “krizler”, bağımsız-özgür, dünyada sözü geçen bir ülke olmanın güçlü bir ekonomiden geçtiğini tekrar tekrar yüzümüze vurmaktadır. Kur’an, Tevrat gibi tefeciliği meşrulaştırmadığına göre güçlü ekonomi de “para alıp satmak”, istatistikleri manipüle etmekle değil, *üretim* yapmakla mümkün olup üretim ekonomisi için de teknolojik ve sınaî kalkınma esastır.

<sup>99</sup> Bk. Bulaç, “Modernite’nin Seküler Sitesi’nde Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş”, 22.

## Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*. 2. Baskı. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 1997.
- Altan, Mehmet. *Marksist Liberal*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.
- Amao, Albert. *The Dawning of the Golden Age of Aquarius*. Bloomington: Author House, 2012.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*. I-III. Ankara: AAM Yayınları, 1997.
- Attali, Jacques, *Yahudiler, Dünya ve Para*, Trc. Berna Günen. 3. Baskı. İstanbul: Kırmızıkeçi Yayınları, 2014.
- Aybay, Rona. *Tarih ve Hukuk Açısından Konsolosluk*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Bell, Daniel. *İdeolojinin Sonu*, Trc. Volkan Hacıoğlu. Ankara: Sentez Yayınları, 2013.
- Blavatsky, Helena Petrovna. *Teosofinin Anahtarı*. Trc. Murat Sağlam. 2. Baskı. İstanbul: Mitra Yayınları, 2011.
- Böhr, Christoph - Schmitz, Christian. *Europa und die Anthropologie seiner Politik*. Berlin: Berliner Wissenschafts - Verlag, 2016.
- Braudel, Fernand. *Maddi Uygarlık-Gündelik Hayatın Yapıları*. Trc. Mehmet Ali Kılıçbay. 2. Baskı. İstanbul: İmge Yayınları, 2004.
- Bulaç, Ali, "Modernite'nin Seküler Sitesi'nde Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş", *Bilgi ve Hikmet*, 2 (Bahar 1993): 19-34.
- Bulaç, Ali. "Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği". *Bilgi ve Hikmet* 3 (Yaz 1993): 3-15.
- Carrier, Martin. *Nikolaus Kopernikus*. München: Verlag CH Beck, 2001.
- Çavdar, Tevfik. *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*. Ankara: İmge Yayınları, 1996.
- Çulhaoğlu, Metin. *Sovyet Deneyinden Siyaset Dersleri*. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 2018.
- Daily Express*. "Judea Declares war on Germany". 24 Mart 1933.
- Demir, Şoreş Welat. *Baba, Ben Devrimci Olmak İstiyorum/Dad, I Want To Be Revolutionary*. İstanbul: SWD Groub, 2018.
- Donnert, Erich. *Antirevolutionär-konservative Publizistik in Deutschland am Ausgang des Alten Reiches*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010.
- Drobinski, Matthias. *Kirche, Macht und Geld*. Gütersloh: Gütersloher Verlag 2013.
- Erbakan, Necmettin. *Adil Ekonomik Düzen*. Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, 1991.

- Erbakan, Necmettin. *İslam - Batı Diyalogu ve Geleceği*. İstanbul: Milsan Basın San. AŞ, 2006.
- Evkuran, Mehmet. "Rene Guenon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar". *Bilimname* 4/10 (Haziran 2006): 93-115.
- Evola, Julius. *Modern Dünyaya Başkaldırı*. Trc., Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Ford, Henry. *Beynelmilel Yahudi*. Trc. Adalet Avanoğlu. İstanbul: Otağ Yayınları, 1974.
- Ganser, Daniele. *Nato'nun Gizli Orduları*. trc. Gülşah Karadağ. İstanbul: Griffin Yayınları, 2012.
- Gerger, Haluk. *Kan Tadı Belgelerle ABD'nin Kara Tarihi*. 6. Baskı. İstanbul: Yordam Kitap, 2012.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 37: 64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Guenon, Rene. *Modern Dünyanın Bunalımı*. Trc. Mahmut Kanık. 2. Baskı. Bursa: Verka Yayınları, 1999.
- Güç, Ahmet. *Satanizm, Şeytana Tapınmanın Yeni Adı*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Gül, Ali. "Modern Okültizmde Bir Köşe Taşı: Helena Petrovna Blavatsky". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2017): 287-323.
- Gül, Ali. *Senkretik Bir Oluşum Olarak Teosofi Cemiyeti ve XX. Yüzyıl Kültürel Yapıları Üzerindeki Etkisi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Günlü, Ramazan. *Devlet ve Sermayenin Yeni Biçimleri*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2008.
- Haenni, Patrick. *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*. Trc. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2014.
- Hançerlioğlu, Orhan. *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Yayınları, 1984.
- Hentschel, Volker. *Hitler und Seine Bezwinger*. Berlin: LIT Verlag, 2013.
- Herzl, Theodor. *Yahudi Devleti* Trc. Yeşim Meriç. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2018.
- Hill, Christopher. *1640 İngiliz Devrimi*. Trc. Neyyir Kalaycıoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997.
- James, Harold. *Krupp: Deutsche Legende und globales Unternehmen*. München: CH Beck Verlag, 2011.
- Kara, İsmail. "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 17- 19 Mayıs 2013)*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 15-43. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

- Kısakürek, Necip F. *Moskof*. 5. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1995.
- Komlosy, Andrea. "Arbeitsverhältnisse und Gesellschaftsformationen". *Wirtschaft und Gesellschaft: Europa 1000–2000*. Ed. Markus Cerman – Franz X. Eder – Peter Eigner – Andrea Komlosy – Erich Landsteiner. Innsbruck [u.a.]: Studien Verlag, 2011.
- Lenin, V. İlyiç. *Komünizmin Çocukluk Hastalığı "Sol" Komünizm*. trc. Muzaffer Erdost. 5. Baskı. Ankara: Sol Yayınları, 1977.
- Luder, Martin M. *Equapio.com - Die zweite Meinung*. Norderstedt: BoD Verlag, 2018.
- Liotard, Jean François. *Postmodern Durum*. Trc. Ahmet Çiğdem. 2. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Maas, Rainer Maria. *Die Cints, Warum Wilhelm Hauff mit 25 Sterben Musste*. Frankfurt: Theace Verlag, 2001.
- Marks, Karl. *Fransa'da Sınıf Savaşları*, Trc. Sevim Belli. 4. Baskı. Ankara: Sol Yayınları, 1996.
- Marks, Karl. *Kapital*. Trc. Alaattin Bilgi. 6. Baskı. Ankara: Sol Yayınları, 2000.
- Marrs, Texe. *Dark Secrets of the New Age*. Westchester Illinois: Crossway Books, 1988.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. 7. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Meriç, Cemil. *Saint Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Naudon, Paul. *Tarihte ve Günümüzde Masonluk*. Trc. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1968.
- Nef, John. *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, Trc. Erol Güngör, 2. Baskı. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1980.
- Nesin, Aziz. *Bir Dokun Bin Dinle*. 21. Baskı. İstanbul: Nesin Yayınları, 2018.
- Nursi, Said. *Lem'alar*. İstanbul: RNK Yayınları, 2013.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (Nisan 2000): 225-273.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele*. 5. Baskı. İstanbul: Şule Yayınları, 1995.
- Özipek, Bekir Berat. "Avrupa'da ve Türkiye'de Muhafazakârlık". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 25-26 (Temmuz-Aralık 2010): 105-120.
- Öztürk, Serdar. "Filmlerle İletişim ve Yabancılaşma". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* I/44 (Ekim 2013): 149-175.
- Perkins, John. *Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafı*, Trc. Murat Kayı. 13. Baskı. İstanbul: April Yayınları, 2011.

- Pirenne, Henri. *Ortaçağ Kentleri*, 14. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Poggi, Stefano - Röd, Wolfgang. *Geschichte der Philosophie*. Cilt X. München: C.H. Beck, 1989.
- Pot, Johan H. Jacob Van Der. *Simndeutung und Periodisierung der Geschichte*. Leiden: Brill Verlag, 1999.
- S. Katz, David. "Israel in America: The Wanderings of the Lost Ten Tribes from Mikveigh Yisrael to Timothy McVeigh". *The Jews and the Expansion of Europe to the West 1450-1800*. Ed. Paolo Bernardini - Norman Fiering. New York: Berghahn Books, 2001.
- Salihoğlu, Hüseyin. *Alman Kültür Tarihi*. İstanbul: İmge Yayınları, 1993.
- Sertel, Savaş - Sonyürek, M. Bora. "Demokrat Parti Dönemi Ekonomi Politikaları ve Verdor Raporu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016): 749-767.
- Smith, Adam. *Milletlerin Zenginliği*. Trc. Haldun Derin. 6. Baskı. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Philadelphia: Anthony Finley, 1817.
- Sohbet Medresesi, "Tahir Hoca Televizyonu Anlatıyor & Deveyi Oynatır O Deveyi", erişim: 11 Nisan 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=raCx7zB41CQ&t=102s>, 01:50-04:50.
- Sönmezoglu, Faruk – Yıldız, Y. Gökalp - Arıboğan, D. Ülke - Dedeoğlu, Beril. *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*. İstanbul: Cem Yayınları, 1992.
- Stanford, Jim. *Herkes İçin İktisat*. Trc. Tuncel Öncel. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 2013.
- Stevenson, William H. *King James's Bible: A Selection*. New York: Routledge, 2013.
- Tahrallı, Mustafa. "Abdülhâdî (John Gustaf Aguélı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1: 205-206. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Tanyu, Hikmet. "Büyü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6: 501-506. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Toynbee, Arnold J. *A Study Of History - Abridgement of Volumes 1-6*. USA: Oxford University Press, 1987.
- Turhan, Talat. *Çeteleşme: Kontrgerilla, Gladio, Susurluk*. İstanbul: Akyüz Yayınları, 1999.
- Tünay, Muharrem. *Siyasal Tarih*. Ankara: İmge Yayınları, 1995.
- Wheeler, William A. *A Dictionary of the Noted Names of Fiction*. Boston: Ticknor and Fields, 1866.
- Yetkin, Ömer. *Yahudi Diasporası İletişim Stratejisi: ABD Örneği*. Uzmanlık Tezi, T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, Ankara 2014.

Yılmaz, Levent. *Modern Zamanın Tarihi*. Trc. M. Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 2. Baskı. Beyrut: Muessese er-Risâle, 1982), 6: 401.

Zenker, Tibor. *Faschismus, Antifaschismus: Ausgewählte Texte*. Wien: Der Drehbuchverlag, 2011.

Eroğul, Cem. *Demokrat Parti tarihi ve İdeolojisi*. İstanbul: İmge Yayınları, 1998.





## IS IBN SINA'S THEORY OF TIME COMPATIBLE WITH MCTAGGART'S B-SERIES?

Hanife BİLGİLİ  
Dr., İstanbul  
PhD, İstanbul

[hanifebilgili@gmail.com](mailto:hanifebilgili@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-5639-8642](https://orcid.org/0000-0001-5639-8642)

### Abstract

Ibn Sina, indubitably one of the most essential philosophers of Islamic Philosophy, constructed a new account of time independently of Aristotle's system, despite the major Aristotelian impact on his time. Whilst doing this in his book *Kitab Al-Shifa*, Ibn Sina also gave a proof for the reality of time based on certain notions such as motion, speed, spatial magnitude, and the capacity he calls "imkan" which is a divisible magnitude, possessing before and after essentially; and how "time" is required in order for these notions to gain meaning. The question concerning the reality of time has attracted great attention from contemporary philosophers as well. J. Ellis McTaggart argued time to be an illusion in his highly controversial yet influential article "The Unreality of Time". In this article and in his book *The Nature of Existence* McTaggart claimed that time is unreal on the basis that our descriptions of time are either circular, contradictory or insufficient. McTaggart constructed his disproof on two different ways to cite positions or events in time; one being the "A-series", which identifies time as past, present and future moments, and the other being the "B-series", which basically identifies time as earlier and later moments. This study aims at answering the question whether the temporal system presented by Ibn Sina is compatible with McTaggart's B-theory of time or not.

**Keywords:** Ibn Sina, Time, Spatial magnitude, Imkan, Motion, McTaggart, B-series

## İBN SİNA'NIN ZAMAN TEORİSİ MCTAGGART'IN B SERİSİ İLE UYUMLU MU?

### Öz

İslam felsefesinin tartışmasız en önemli filozoflarından biri olan İbn Sina, dönemindeki yoğun Aristoteles etkisine karşılık, Aristoteles'in sisteminden bağımsız yeni bir zaman sistemi kurmuştur. *Şifa* isimli kitabında bu sistemi sunan İbn Sina, aynı zamanda hareket, hız, mekansal büyüklük gibi belli kavramların yanında bölünebilir bir büyüklük olan ve zorunlu bir şekilde öncelik ve sonralığa sahip olan bir kapasite olarak tanımladığı imkana dayalı bir zamanın gerçekliği savunusu yapmakla birlikte bu kavramların anlam kazanabilmesi için zaman kavramına ihtiyacımız olduğunu göstermiştir. Zamanın gerçekliği sorusu, güncel felsefenin aktörlerinden de büyük dikkat çekmiştir. Bu isimlerden biri olan J. Ellis McTaggart, hayli tartışmalı olmasının yanısıra etkili de olan "Zamanın Gerçekdışılığı" başlıklı makalesinde zamanın bir illüzyondan ibaret olduğunu tartışmıştır. McTaggart, gerek bu makalede gerekse *Varoluşun Doğası* isimli kitabında zamanın gerçek olmadığını ve zamana dair verdiğimiz her tanımın döngüsel, çelişkili veya yetersiz olduğunu savunmuştur. McTaggart, bu ispatını zamandaki anların veya olayların birbirine nispetle iki farklı şekilde sınıflandırılabileceği varsayımı üzerine kurgulamıştır. Buna göre A serisi, zamandaki anları veya olayları geçmiş, şu an ve gelecek şeklinde konumlandırırken B serisi, öncelik ve sonralık ilişkisi ile konumlandırmaktadır. Bu çalışma,

İbn Sina'nın sunduğu zaman sisteminin McTaggart'ın B serisi ile uyumlu olup olmadığı sorusunu cevaplamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İbn Sina, Zaman, Mekansal büyüklük, İmkan, Hareket, McTaggart, B serisi

**Atf / Cite as:** Bilgili, Hanife. "Is Ibn Sina's Theory of Time Compatible with McTaggart's B-series?". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 530-544.

## 1. Introduction

Time has been an enigma to numerous philosophers throughout the history. One said he knows it very well when he is not asked about it but once he is asked he doesn't know it, one questioned its reality by questioning when we say time flows, time flows in what or what speed time has when it is flowing, and one considered these questions about physical time as pseudo questions since they cannot be verified one way or the other. The two philosophers who are the subject of this study, on the other hand, have opposing views on this question. Ibn Sina, who was especially interested in the inquiry into nature and had a tremendous impact on the sixteenth century developments<sup>1</sup>, believes time is real and he gives a proof for this in *Kitab Al-Shifa*, whereas John McTaggart Ellis McTaggart claims time is unreal and gives a proof for this view in his work titled "The Unreality of Time".

In this paper my aim is to present the A-series and B-series employed by McTaggart in showing the unreality of time, followed by Ibn Sina's account of time and then showing the compatibility of this account with McTaggart's B-series. However, this paper does not aim at answering questions such as whether time is real or unreal, or whether McTaggart or Ibn Sina was right, or whether Ibn Sina's definition of time is overruled by McTaggart's criticisms against time; but rather whether Ibn Sina's definition of time is compatible with McTaggart's B-series of time as described in the aforementioned article. In order to do so, I will start by giving comparative definitions of A-series and B-series and then introduce Ibn Sina's understanding of time.

## 2. What are McTaggart's A-series and B-series?

In the article "The Unreality of Time" J. Ellis McTaggart denies the reality of time, as the title suggests, and while doing this he classifies the positions in time with respect to how they stand to one another. According to this classification, positions in time appear as they can be distinguished in two different ways. One of these is being earlier than some other moments or later than some<sup>2</sup>, and the other is simply being either past, present or future. McTaggart calls the former B-series, and the latter A-series.<sup>3</sup> For the purposes of this study, my sole interest is on the B-series,

<sup>1</sup> Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence* (Lanham: University Press of America, 1986), 124-125.

<sup>2</sup> I believe defining B-series as a relation between positions in time or their contents does not pose a problem according to McTaggart's definition of B-series. However, B-series can also be considered as a temporal relation rather than a relation between moments. For an example of such consideration, see Engin Erdem, "Zaman ve Kip", *Felsefe Tartışmaları* 44 (2010): 50-51.

<sup>3</sup> J. Ellis McTaggart, "The Unreality of Time", *Mind* 17/68 (October 1908): 458.

however in order to give a detailed account of the B-series it should be examined together with the A-series.

To put in spatial terms, since every moment in time has a location of its own on the time line, each and every one of these moments will have a unique position; hence create a B-series. This is due to the fact that each moment will be either earlier than or later than some other moment. If we assume time to be finite for the sake of the argument, there would be at least one moment later than the first moment, and there would be at least one moment that is earlier than the final moment; showing that both cases suffice to constitute a B-series. So if it is not the case that we experience a single moment forever –which would be a rather difficult position to defend-, then the formation of B-series by any two moments is inevitable.

McTaggart depicts this relation involved in the construction of the B-series as a “transitive asymmetrical relation”. The constitution of the B-series, he claims, requires a transitive asymmetrical relation and a set of terms on which this aforementioned relation is defined. In a sense the objects of B-series can be asserted to be objectively existing instants in time.<sup>4</sup> This set of terms are outlined in a way that any two members picked out of this set are such that either the first is in this relation to the second or the second is in this relation to the first. For this reason, the relation taken to be fundamental in their ordering is not significant. Since both relations are transitive and asymmetrical, whichever we take the relation holds. And for any two terms picked from the set, either the first is earlier than the second or it is later than the second.<sup>5</sup>

Since B-series stands for the distinction of earlier and later<sup>6</sup>, B-series exhibits a permanent relation, whereas A-series doesn't<sup>7</sup>. If an event –which is defined as contents of a position in time<sup>8</sup>- or a moment –which is defined as a position in time<sup>9</sup>- P is ever earlier than an event or a moment Q, it always is; or if a moment P is ever later than a moment Q, then it always is.<sup>10</sup> These relations of “being earlier than” and “being later than”, which are represented by B-series, are thus permanent, meaning they hold to eternity without any change; for any two moments picked randomly, neither can change their ordering in time.

As opposed to the B-series, A-series doesn't present a permanent relation. Considering that McTaggart takes the A-series to indicate being past, present or future, he accepts every event in time as being once a future event. As time passes, a future event becomes an event in the nearer future, and eventually a present event. After it is present it moves to the past, and always remains past; becoming

---

<sup>4</sup> Peter Øhrstrøm – Per F. V. Hasle, *Temporal Logic: From Ancient Ideas to Artificial Intelligence* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995), 216.

<sup>5</sup> J. Ellis McTaggart, *The Nature of Existence Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927), Chapter 33, 9-12.

<sup>6</sup> McTaggart, “The Unreality of Time”, 459.

<sup>7</sup> Ibid, 458.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid, 459.

further and further past, time after time.<sup>11</sup> According to this, it can be claimed that the way in which A-series distinguishes events in time is by the tense they are conjugated or they belong to, whereas B-series orders the same events in accordance with their ordering in timeline. So at every moment, all events in time change their position in A-series, hence their A-series characteristics<sup>12</sup>, but these events never change their positions in B-series.<sup>13</sup> That is the reason why A-series isn't permanent.<sup>14</sup> My writing this sentence was once future, now it is present, and very soon it will be past. Nonetheless, my writing this sentence is later than my birth, and thousands of years from now it still will be later than my birth.

In conjunction with this, the difference between A-series and B-series can also be demonstrated with reference to their temporal dating style. On this perspective A-series characteristic of a certain moment is assigned by a floating point of origin, whereas B-series addresses to the fixed dating. Thus, since terms such as yesterday, tomorrow or today originate from a floating point they change every day, depending on what "now" is; they are neither fixed nor temporally stable. As opposed to these pseudo-dates, B-series establishes a temporally stable dating procedure.<sup>15</sup> It is inconsequential where one stands to decide whether a certain date is earlier or later than another.

The non-permanent or everchanging nature of the A-series is not restricted only in an event's being once future, then it's being present, and then past; after an event is past, it continues changing as well. Assume there is a certain event K such that it is in the future, then present. And after that moment passes, the event K is in the past. However, as time passes every moment this event K becomes more and more past, moving to further past forever.<sup>16</sup> That is to say, as the present moves<sup>17</sup> from past to future, not only the future gets closer and become present and eventually past, but also the past becomes more past; making the idea of change captured by the A-series an ongoing process.

In order to give a rigorous comparative evaluation of these two accounts, McTaggart gives the example of Don Quixote. In the fictional adventures of Don Quixote, his battle with the windmills is earlier than the adventure of galley-slaves, thusly the adventure of galley-slaves is later than the battle with the windmills; and will always remain so. However, it is not clear whether these take place in

<sup>11</sup> Ibid, 460.

<sup>12</sup> Rod Girle, *Modal Logics and Philosophy* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2000), 137.

<sup>13</sup> D. Hugh Mellor. "Thank Goodness That's Over", *The New Theory of Time*, ed. L. Nathan Oaklander – Quentin Smith. (New Haven: Yale University Press, 1994), 293.

<sup>14</sup> Considered from a broader perspective, every property an event has other than its A-series characteristics can be said to be permanent. A movement's speed, the importance it has at the moment, etc. are always so, and will remain to be so forever. Jan Faye, "Introduction". *Perspectives on Time*. ed. Jan Faye – Uwe Scheffler – Max Urchs. 1-58. (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997), 15.

<sup>15</sup> Nicholas Rescher – Alasdair Urquhart, *Temporal Logic* (Wien: Springer-Verlag, 1971), 30.

<sup>16</sup> McTaggart, *The Nature of Existence*, 13.

<sup>17</sup> C. D. Broad, *An Examination of McTaggart's Philosophy Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938), 278.

past, present or future. Hence, while this plot constitutes a B-series, there is no A-series involved.<sup>18</sup>

In addition to these, McTaggart takes temporality as essential in the constitution of the B-series. The emergence of the B-series depends on time, since it can only exist as temporal. This is by virtue of the fact that the earlier later and later than relations involved in the constitution of B-series are time-determinations.<sup>19</sup> In addition to this McTaggart regards B-series in the construction of time<sup>20</sup>; revealing a two way relationship between time and the B-series. So it is the B-series, hence the earlier-later calculus of time<sup>21</sup> that is essential to give time.<sup>22</sup>

### 3. Ibn Sina's account of time

Although Ibn Sina shares common conceptions with Aristotle about time –such as its reality or its connection with motion–<sup>23</sup>, he introduced an original theory of time that is neither a mere repetition of what Aristotle nor what Aristotelian commentators offered.<sup>24</sup> Ibn Sina starts his investigation of time by questioning an example of the motions of two mobiles. The reason he starts by questioning motion should be traced in the relation he settles between motion and time. Before his inquiry into time he established that the motion and time are not the same. This dissimilarity is due to two basic facts; firstly although motion can be fast or slow, time cannot. Secondly, when it is possible to talk about two motions happening simultaneously, the same cannot be said for time. Because the times of two simultaneous motions are one and the same; they do not differ. Since simultaneity

<sup>18</sup> McTaggart, "The Unreality of Time", 465.

<sup>19</sup> Ibid, 461.

<sup>20</sup> Ibid, 458.

<sup>21</sup> Arthur N. Prior, *Past, Present and Future* (Oxford: Clarendon Press, 1967), vi.

<sup>22</sup> McTaggart's argument is not of great significance for the purposes of this study. However, for the readers interested, the argument can be briefly summarized as follows: McTaggart claims that change is essential to the essence of time, and in a universe in which nothing ever changed would be a timeless universe. However, since B-series is permanent, change cannot be explained in terms of B-series; meaning that B-series would be insufficient to explain change, hence insufficient to explain time. As opposed to this, in A-series there is constant change. So, B-series on its own cannot suffice to give time, it is incomplete; in order to give time A-series and the notion of change that comes with it are required. Nevertheless, the A-series initiate another set of problems. Each member of the A-series that can ever be classified as past, present or future is one of these at some point in time, but other at another moment. This means that each event must have all these properties of being past, present and future. So any event that is either past, present or future now, should also be past, present and future at the same moment. Since these three characteristics are incompatible with each other, A-series leads to contradiction. And at every step we take to avoid this contradiction we describe a tense in terms of another tense which leads to circularity. However, the tense that is employed for the clarification of the original tense is itself contradictory, and eventually the contradiction remains unsolved. Thus, B-series alone is not adequate in defining time, because change is of the essence of time and B cannot explain change. But A-series is contradictory although it provides change for time. From this McTaggart concludes that where there is no A-series, there cannot be time.

<sup>23</sup> Jon McGinnis, *Time and Time Again: A Study of Aristotle and Ibn Sina's Temporal Theories* (Philadelphia: The University of Pennsylvania, PhD Dissertation, 1999), 315-316.

<sup>24</sup> Ibid, 177-198.

simply indicates these motions' happening at the very same time; there are no two simultaneous times for two simultaneous motions, but rather only one time.<sup>25</sup>

### 3.1. How motion and time are connected

After establishing that motion and time are not the same Ibn Sina shows how motion and time are closely connected to each other. Ibn Sina not only considers motion as the cause of time's existence<sup>26</sup>, but he also lists time along with the mobile, the mover, that respect to which, a point of origin and the destination as the six factors upon which motion depends.<sup>27</sup> Going back to the example of two mobiles, suppose there are two mobiles, such that they start and terminate their motion together. At the end of their motion, one has traversed a greater spatial magnitude than the other. Since motion depends on the above-mentioned six items, this difference in the traversed spatial magnitudes must have risen by at least one of them.

Ibn Sina addresses to these mobiles' fastness or slowness, or a dissimilarity in the number or length of the intervallic rests taken as the reason for unequal spatial magnitudes. This is because even if these two mobiles are assumed to move at the same speed –in order to eliminate the fastness or slowness factor as the cause for the dissimilarity in the distance traversed–, it is still possible for them to traverse unequal spatial magnitudes at the same time, given one takes a longer intervallic rests in total. Or again, even if they move at the same speed as they take relatively uneven intervallic rests, it is possible for them to traverse equal spatial magnitudes in different courses of time. These two cases, where the mobiles move at the exact same speed, reveal that equality in speed does not promise an equality in spatial magnitude.<sup>28</sup>

On the other hand, it is also possible for two mobiles to begin their motion together and traverse equal spatial magnitudes; however when one has terminated its motion at the target destination the other may not have yet reached there. So, even though they have started their motion together, they haven't terminated their motion at the same ending point together. To Ibn Sina, this again is due to same reasons with the first instance described above. However, as the examples suggest, since neither the speed nor the rests alone suffice to explain the difference in these motions, it is clear that the answer should be sought elsewhere.

### 3.2. The capacity as time

From these findings concerning motion and rest, Ibn Sina concludes that from the beginning of every motion until the end, there is a capacity –or as he calls it "*imkan*"– of traversing the spatial magnitude that very mobile traverses through that very motion. As the factors responsible for the varying results in the examples

<sup>25</sup> Avicenna, *The Physics of the Healing*, tr. Jon McGinnis, (Provo-Utah: Brigham Young University Press, 2009), 225.

<sup>26</sup> Ibid, 341.

<sup>27</sup> Ibid, 118.

<sup>28</sup> Ibid, 229.

given above were said to be speed or the rest, this capacity is determinate in the speed of the mobile or in rest. All in all, this capacity is the very factor allowing the possibility of traversing a greater distance by travelling faster than the current speed the mobile travels or by less intervallic rests; or contrariwise the possibility of traversing a lesser distance by moving slower or taking more intervallic rests.<sup>29</sup>

Since this capacity is determinate in the fastness or slowness of the mobile, it should be considered throughout that motion, within the boundaries outlined by the starting and ending point of the motion. According to this, within these boundaries between the starting and ending point, this capacity suggests a proportionality between the speed and the spatial magnitude. To illustrate, assume there are two mobiles traversing the same distance, such that one moves two times faster than the other and both travel without any intervallic rests. If we compare the "capacities" these motions have, the capacity of the fast mobile's motion would be half of the capacity the slow mobile's motion has. This is because, as it has been established before, the capacity should be in proportion to the motion; hence to the speed and to the spatial magnitude. And since the spatial magnitudes covered by both mobiles are equal, the speed would be the only criterion to differ the capacity. Thus, it is clear that the fast mobile's capacity should be smaller than the capacity of the slow mobile, which is two times the fast mobile's capacity.<sup>30</sup>

Besides, suppose there is a single mobile, traversing a certain distance at a certain speed. Now, if we rather take the midpoint of this distance as the new end point of motion, whilst keeping the speed unchanged, the capacity belonging to the motion from the starting point to the new end point and the capacity belonging to the motion from the new end point to the original end point would be equal.

As an illustration, suppose there is a mobile travelling from the starting point K to the end point M, and the midpoint between K and M is L. The original motion was depicted with the route KLM, with a constant speed and no rests. Evidently this motion would have a certain capacity. After changing the ending point, now there exists two motions; one with the route KL and one travelling through LM. Consequently, now there exists two capacities, one belonging to each one of them. Since both the speeds and the distances covered are the same<sup>31</sup> in these two motions, the capacity belonging to these motions must be equal. Furthermore, they are not only equal to each other, but they are also half of the capacity belonging to the original motion. This is due to the role of the capacity in question, which is paralleling the distance to the speed. So granted that the speed is kept unchanged, while the original capacity would allow the mobile to traverse from K to M, half of that capacity would allow a trip from K to L, or from L to M.

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid, 230.

<sup>31</sup> Here what we mean by these distances' being same is their lengths being equal to each other. Clearly these are not exact same routes; KL is never the same with LM. But they agree in size, and recall that is what our capacity is concerned with.

The fact that the original capacity can be parted into two reveals that this capacity is something divisible. Thus it is set that this capacity can be divided in proportion to the distance covered. And since everything that is divisible either is a magnitude or has a magnitude, this capacity can never be deprived of a magnitude.<sup>32</sup> Additionally, it has already been settled that this capacity was determinate in the speed and the spatial magnitude, paralleling these magnitudes and as we shall see numbering the motion. Therefore, it allows a measurement which also necessitates being or having a magnitude.<sup>33</sup>

Ibn Sina considers 4 possible candidates as to the whatness of this magnitude. First, he questions whether this magnitude can be the magnitude of distance. However, as Ibn Sina has already demonstrated in one of the previous examples, although two mobiles traverse the exact same spatial magnitudes, these motions of two mobiles can vary in the capacity in question. Thus, it cannot be the magnitude of distance. Secondly he considers the magnitude of the mobile, which is also incorrect. If the magnitude in question were the magnitude of the mobile, this magnitude would be decided according to the size of the mobile. Hence, as the mobile were larger in size, this magnitude would be larger accordingly. However, this is not true. Next, he takes the motion itself as the third option into consideration. This also is not true. Because each motion is the same in terms of being a motion, thus no motion differs from another in this respect. This is why the change in this specific magnitude cannot be explained by a nonvarying criterion, since it is set that this magnitude differs from motion to motion. Finally Ibn Sina suggests speed to be this magnitude, however this also cannot be the case as has been shown already. Two mobiles which travel at the same speed can differ in this magnitude, or two mobiles that agree in this magnitude can vary with respect to their speed.<sup>34</sup>

Moreover, since this capacity ceases together with the end of the motion, it is not something that subsists in itself; it depends on the subject and the subject's motion. Also, because this magnitude differs, it is not of a fixed nature, its existence in the subject cannot be by means of a fixed disposition, but rather of an unfixed disposition.

All in all, there exists a capacity that is a magnitude of an unfixed disposition, that parallels the motion with speed and distance, that is a possibility pertaining to the motion within the limits of earlier and later, which is certainly not the mobile, the motion, the speed, the distance, or the size. And this is what we name time.<sup>35</sup>

As stated above time is what measures motion and time itself is a divisible magnitude, and this is the reason why motion too is divisible in this proportionality. So it is corollary that motion can be divided into earlier and later parts, as can the spatial magnitude. However, the main difference between these

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid, 230-231.

<sup>35</sup> Ibid, 231.



two divisions is while the earlier and later parts of spatial magnitude can exist together, the earlier and later parts of a motion cannot.<sup>36</sup> To illustrate recall the example of the motion through route KLM. It is perfectly attainable that the earlier part of this route, namely KL, can exist together with the later part of the route, i.e. LM. And accordingly, if a driver decides to take the later part LM first the earlier part KL next, she can carry out this task of switching these earlier and later parts, since these spatial magnitudes exist together.

In contrast, the same task cannot be projected to motion. If there is a mobile travelling through the same route, then the motions involved in this trip i.e. the motion through KL and the motion through LM can never exist together; whilst one is happening the other is not.<sup>37</sup> So, whichever motion comes into existence earlier that is the earlier part of the motion, and it can neither switch its place with the later part nor can coexist with the later part of the motion. Furthermore, Ibn Sina asserts elsewhere that it is permissible to have more than one "now", and if there are two nows, then one of them is nonexistent. Therefore two nows cannot exist together.<sup>38</sup> In the same manner the earlier part of motion and the later part cannot exist together. From this it follows that there is a property such that it belongs to being earlier or being later in motion. And this property does not depend on distance, since, as has been noted, divisibility into the earlier and later parts is not an essential concomitant of distance, but rather of motion. In the light of this fact, it can be asserted that this property is a magnitude dependent on motion, and not on distance.

Thus, since the ordering in motion, hence motion decides or numbers which part is earlier and which part is later, it can be asserted that some number in motion behaves as the scale through these parts. This number belongs to motion as well as the beforeness and afterness, and it parallels the spatial magnitude traversed through the motion. Because, considering the fact that the spatial magnitude traversed can be distinguished into earlier and later parts, the motion could be distinguished in the same manner. Thus, time is this very thing doing this numbering. Therefore, time is the magnitude in the motion or more specifically the number of motion, serving to parallel the spatial magnitude in accordance with motion. This way it is not time differentiating the motion, but rather it is differentiated with respect to distance.<sup>39</sup> This is particularly essential to Ibn Sina's system, because if it were time which divided motion, then the definition could not escape the problem of circularity. And this is the very reason why Ibn Sina started his investigation with the example of motion through a certain spatial magnitude and continued with the motion through the half of that magnitude. Therefore, it is not time, but distance with respect to what motion is accorded with.

---

<sup>36</sup> Ibid, 232.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid, 221.

<sup>39</sup> Ibid, 232.

### 3.3 Time's beforeness and afterness

It has been established the earlier and later cannot exist together in time. However, it is not accidental that time possesses these properties of being earlier and later; but it is rather essential, Ibn Sina claims. And things other than time, which also may have earlier and later parts that cannot exist together, are so by virtue of time.<sup>40</sup> Nevertheless, although the earlier part of time is essentially before the later part, this division in other things is not essential. The earlier and later in other things depend solely on which fraction of time they exist together with. Wherefore, the part that happens together with the before is labeled as before and the part that happens together with the after as after. And the before corresponds to what has happened and is over, and the after is what is not simultaneous with or what does not exist together with the before.<sup>41</sup>

Ibn Sina offers the following arguments for time's possessing beforeness and afterness essentially. Firstly, everything that can be said to be before and after is subject to change.<sup>42</sup> And every change, whether it is a motion or something's coming into existence or acquiring a certain quality that it didn't have beforehand, requires an interval. This is because change is simply the transition of an object that has a certain potency to the corresponding actuality. So, change, which is a passage, does not happen all at once, but only gradually.<sup>43</sup> From this it follows that any kind of change must happen in time. To illustrate suppose there is an object *a*, such that *a* lacks the property *P* at time *t*<sub>1</sub>. And after a certain period, say at *t*<sub>2</sub> the object *a* obtains the property *P*. According to the definition given above, the interval between these *t*<sub>1</sub> and *t*<sub>2</sub>, during which change happens, is what we call time.<sup>44</sup>

On this account, if time were to be treated as one of these things, time would be before and after by virtue of some other factor. Hence, if time didn't possess these states of being earlier and later essentially, time would have to be open to change. Now, if time were subject to change and since change happens gradually, then time would have to go through change in time or within an interval of time, which is not only absurd but also circular. Therefore, time possesses beforeness and afterness essentially, and clearly not by virtue of something else.<sup>45</sup>

On the contrary, suppose it is possible for us to find something on which time's beforeness and afterness depended; then time wouldn't be before and after essentially; but it would be before and after by virtue of some other thing. If there were such a thing on which time's beforeness and afterness depended, the next question would be whether that thing were essentially before and after or not. If that thing is not before and after essentially, then we would have to continue asking on what that thing's beforeness and afterness depended. If that other thing

<sup>40</sup> Ibid, 232-233.

<sup>41</sup> Ibid, 233.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid, 108.

<sup>44</sup> Ibid, 233.

<sup>45</sup> Ibid.

on which this thing's beforeness and afterness depended is not so essentially either, then we would have to ask on what it relies. If this regress never ceases, then there is no answer to this question.

If, on the other hand, the regress ends at some point, then this final station, by virtue of which everything is before and after, must be before and after essentially. This is because if it is not before and after essentially, then it wouldn't be where the regress ends in the first place; hence it is before and after essentially. Ibn Sina maintains that this final point, where the regress ends, had to be time itself. This is so because, as it has been shown, the capacity, which is a divisible magnitude, which is an interval –within the starting point of change and the ending point of change- in which change occurs, which is essentially before and after, is time. Therefore, the regress ends at time, and consequently time is not before and after by virtue of or as a result of its relation to something else, but instead time possesses beforeness and afterness essentially. Hence, the possibility of changes occurs primarily in time and they occur in everything else on account of time.<sup>46</sup>

It has been established that time is divisible; more precisely time itself is divisible into before and after. And since beforeness and afterness is in time essentially, these qualities are inseparable from it; and because everything that can be said to be before and after is so as a result of their relation to time they are inseparable from these things as well.<sup>47</sup>

Although it has been determined that beforeness and afterness are in things by these things' relation to time, it has not yet been clarified how beforeness and afterness manifest themselves in things. To illustrate this manifestation, assume there are two objects<sup>48</sup>,  $x$  and  $y$ , which are things other than time. When we say that  $x$  is before  $y$ , we postulate a relationship between these two objects such that there is a moment when  $x$  existed and  $y$  didn't yet. Nevertheless, as this temporal relation is declared, it is not clear where to detect it. Since  $x$  and  $y$  are located in time in a certain relation to each other, we should be able to find beforeness or afterness in them.

Ibn Sina has stated that anything that is before is what corresponds with before, and after is what does not exist with before.<sup>49</sup> Correspondingly, in this case, the object  $y$  did not exist with the object  $x$ , hence  $y$  is after  $x$ . However, before is what does not exist together with after or does not exist anymore; and after can only exist with the cessation of before. So, before and after cannot exist simultaneously. But, rather, "something that was before ceases inasmuch as it was before because something that is after inasmuch as it is after comes to be."<sup>50</sup> Thus, by definition, it follows that the part which is before  $y$  corresponds with the nonexistence of  $y$ , and the part after  $x$  corresponds with the nonexistence of  $x$ . From this Ibn Sina

---

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> These two things do not have to be objects in order for this beforeness-afterness relation to hold; they can be motions, people, events as well.

<sup>49</sup> Ibid, 233.

<sup>50</sup> Ibid, 236.

concludes that if we look for these before and after factors in  $x$  or  $y$ , or objects in general, we would be searching beforeness and afterness in nonexistence; and this is an absurd step to take, since no form of existence can be found in nonexistence. This is why this relation is not in objects, but rather it is either in time or a result of the connection with time.<sup>51</sup>

If this thing is time itself, then it is consistent with what Ibn Sina initially claimed time to be. If, on the other hand, it is a result of the thing's relation to time, then again it is consistent according to Ibn Sina. This is due to the fact that everything's beforeness and afterness is by virtue of time, hence this relation comes down to time and what time delivers. Since it is impossible for anything to be before and after, if time weren't before and after; the substratum of this beforeness and afterness would have to be time. Therefore, time essentially possesses before and after.<sup>52</sup> Ibn Sina further questions "how would there be time, and not a before after?"<sup>53</sup> From this it can be claimed that time not only possesses before and after essentially, but it also necessarily provides beforeness and afterness to everything else. Thusly time forces beforeness and afterness to everything that is subject to time, this way being before or after is a necessary consequence of relation to time, therefore time.

#### 4. Are They Compatible?

After presenting the accounts of McTaggart and Ibn Sina, the main question of this study can finally be answered. I believe the answer to this question is affirmative, i.e. Ibn Sina's system is compatible with McTaggart's B-series and I suggest two main points as the basis for this answer.

First of all, McTaggart claimed that time is never observed except as forming both A and B-series.<sup>54</sup> The reason for this relation between the two series is A-series's, in a sense, requiring B-series. If examined closely, it can be observed that in each and every one of the A-series characteristics there is either implicitly or explicitly a reference to now.<sup>55</sup> As a result of this view we should be able to define the A-series characteristics with reference to the "earlier-later than" relation employed in the formation of the B-series. According to this, the present can be defined as the now that is been experienced or the moment that is simultaneous with now; the past can be defined as what is earlier than the present or now, and the future is the now that is yet to come, or what is later than the present in time. In addition to this, according to McTaggart the only time that we perceive directly is the present; the past and the future, on the other hand, is merely a product of inference with the aid of earlier-later than relation.<sup>56</sup> So, when the "earlier-later than" relation involved in the B-series is applied to "now", the product is the A-series. Therefore,

<sup>51</sup> Ibid, 234-235.

<sup>52</sup> Ibid, 235.

<sup>53</sup> Ibid, 235-236.

<sup>54</sup> McTaggart, "The Unreality of Time", 458.

<sup>55</sup> Rescher-Urquhart, *Temporal Logic*, 27.

<sup>56</sup> McTaggart, op. cit., 458.

if time is always observed as forming A-series as well as B-series, and if A-series is presupposed by B-series<sup>57</sup>, then, the B-series is of great significance in our construction of time. Moreover, even though the B-series is considered as insufficient to define time by McTaggart, without an earlier-later than relation constituting an A-series would be tricky as well.

On the other hand, the earlier-later than relation in Ibn Sina's account of time – which has been referred to as beforeness and afterness in this study- has tremendous significance as well. On this account, time is not only before and after; but it is essentially before and after, which means a scenario where there is time but there is no before and after is not possible. Hence, everything that can ever be before or after, is before or after on account of time. In addition to this, Ibn Sina defines the true nature of earlier and later as being a state of time.<sup>58</sup> According to this definition, the true nature of the B-series characteristics is being modes of time. This implies that the role of time is not restricted to dictating beforeness and afterness to other things, but time is required for beforeness and afterness, since the substratum of beforeness and afterness is time itself<sup>59</sup>. Therefore, where there is no time, there is no beforeness and afterness.

Another resemblance between these two views is that they agree that change is necessary to time. They both claim that where there is no change there is no time. This idea manifests itself in McTaggart's philosophy through his view that if nothing changed there would be no time<sup>60</sup>, and in Ibn Sina's philosophy through his exclusion of the unchanging from time<sup>61</sup> together with the idea that where there is no variation or no change, time cannot exist.<sup>62</sup>

However, while McTaggart claims that the idea of change cannot be captured by earlier-later than relationship, Ibn Sina believes this is possible as his system is constructed by the earlier-later than relation. Moreover, Ibn Sina thinks any kind of change or motion or coming into being requires a beforeness and afterness. This is because his definition of time depends on the interval between the before and after where the change occurs. As opposed to this, McTaggart claims earlier-later than relationship fails to capture change. Nevertheless, what is permanent hence unchangeable in B-series is the ordering of the moments or events, meaning that of two events as P and Q, if one is earlier or later than the other it always is. However, if we can talk about these events –which are changes in themselves-, then there is change and this change can be placed in B-series since we can say P is earlier or later than Q. From this it can be concluded that what McTaggart has shown to be permanent is not the world as he claims what B-series would indicate to be, but only the ordering of two moments or two asynchronous events. And only because the ordering of two events or moments cannot change doesn't necessarily imply

---

<sup>57</sup> Rescher–Urquhart, op. cit., 182.

<sup>58</sup> Avicenna, op. cit., 227.

<sup>59</sup> Ibid, 235.

<sup>60</sup> McTaggart, *The Nature of Existence*, 11.

<sup>61</sup> Avicenna, op. cit., 144.

<sup>62</sup> Ibid, 236.

that there is no change. So it follows that where McTaggart and Ibn Sina seem to differ from each other is not a genuine disagreement, since they take the different senses of change into consideration. Although they both take change as necessary for time, the change that is considered untenable via B-series by McTaggart does not correspond to what Ibn Sina calls change<sup>63</sup>. Therefore, their ideas on the relation between change and time can be accepted as similar, on a narrowed sense of change.

## 5. Conclusion

The temporal system depicted by Ibn Sina presupposes an interval for any kind of change, and this interval is defined by a beginning point and its termination. Time is defined as the divisible capacity through which the change occurs, between the before and the after. And by this very definition time possesses beforeness and afterness essentially. McTaggart's B-series on the other hand, is defined by the earlier and later than relationship between the moments or the contents of moments. In the light of the accounts given, aside from the fact that why they are presented, it is obvious that beforeness and afterness is essential to both systems. This fact reveals that the system Ibn Sina constructed in order to present his understanding of the temporal, seems to be on the same line with McTaggart's B-series.

## Bibliography

- Avicenna. *The Physics of the Healing*. Tr. Jon McGinnis. Provo-Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- Broad, C. D. *An Examination of McTaggart's Philosophy Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- Erdem, Engin. "Zaman ve Kip", *Felsefe Tartışmaları* 44 (2010): 49-72.
- Faye, Jan. "Introduction". *Perspectives on Time*. Ed. Jan Faye – Uwe Scheffler – Max Urchs. 1-58. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997.
- Girle, Rod. *Modal Logics and Philosophy*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2000.
- Leclerc, Ivor. *The Nature of Physical Existence*. Lanham: University Press of America, 1986.

<sup>63</sup> This is mainly due to the fact that what McTaggart and Ibn Sina considers as change are different notions. McTaggart's B-series exclude A-series; hence a certain ordering can be done either in terms of A-series or B-series. According to McTaggart the idea of change can only be grasped by A-series, since B-series constitute a permanent relation. Therefore, to McTaggart, B-series are not capable of establishing change. Even though Ibn Sina too takes change to be essential for the existence of time, he believes time can be presented by an earlier-later relation. This is the reason why, while being compatible with B-series, Ibn Sina's theory does not exclude A-series. In the light of this, the conclusion arrived, i.e. what Ibn Sina takes as change is not regarded as change by McTaggart, or why they disagree on time's being defined in terms of B-series seems perfectly reasonable.

- McGinnis, Jon. *Time and Time Again: A Study of Aristotle and Ibn Sina's Temporal Theories*. Philadelphia: The University of Pennsylvania, PhD Dissertation, 1999.
- McTaggart, J. Ellis. "The Unreality of Time", *Mind* 17/68 (October 1908): 457-474.
- McTaggart, J. Ellis. *The Nature of Existence Volume 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- McTaggart, J. Ellis. *The Nature of Existence Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
- Mellor, D. Hugh. "Thank Goodness That's Over". *The New Theory of Time*. Ed. L. Nathan Oaklander – Quentin Smith. 293-304. New Haven: Yale University Press, 1994.
- Oaklander, L. Nathan. "McTaggart's Paradox and the Tensed Theory of Time". *The New Theory of Time*. Ed. L. Nathan Oaklander – Quentin Smith. 157-162. New Haven: Yale University Press, 1994.
- Prior, Arthur N. *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Rescher, Nicholas. – Urquhart, Alasdair. *Temporal Logic*. Wien: Springer-Verlag, 1971.
- Øhrstrøm, Peter. – Hasle, Per F. V. *Temporal Logic: From Ancient Ideas to Artificial Intelligence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.



## TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

### İSLAM ATOMCULUĞU VE GALENİK GELENEK\*

“Langermann, Y. Tvzi. ‘Islamic Atomism and The Galenic Tradition’. *History of Science* 47/3 (2009): 277-295. <https://doi.org/10.1177/007327530904700302>”

Tercüme  
Sümeyye Akten  
Yüksek Lisans Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, İstanbul  
Graduate Student, Ibn Haldun University Graduate School of Islamic Studies, Istanbul  
[sumeyye.aktan@ibnhaldun.edu.tr](mailto:sumeyye.aktan@ibnhaldun.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-7429-1603](https://orcid.org/0000-0001-7429-1603)

## Öz

Bu makale Galenik külliyatta bulunan atomcu doktrinlere yöneltilmiş tenkitlerin, özellikle de *On the Elements According to Hippocrates* eserinde, erken dönem kelâm atomculuğu için önemli bir kaynak oluşturduğunu ileri sürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Atomculuk, Kelâm atomculuğu, Galen, Galenik külliyat, *On the Elements According to Hippocrates*.

**Atıf / Cite as:** Langermann, Y. Tvzi. “İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek”. Trc. Sümeyye Akten. *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 545-567.

## 1. Giriş

Özellikle atomculuğun özgün İslam teolojisinin kelâm (sözlük anlamı *konuşma* veya *söylev*) olarak da bilinen erken formunda kabul edilmiş çeşitli yorumları için İslam atomculuğunun kaynakları sorusu, bilim adamları tarafından bir süredir yöneltilmektedir; ancak net bir sonuca veya herhangi bir fikir birliğine ulaşılmamıştır. Mevcut çalışma bir hayli zengin entelektüel birikime dikkat

\* Bu makaleyi tercüme etmem için beni yönlendiren, tercüme esnasında kıymetli fikir ve tavsiyelerini esirgemeyen hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet SÜRURİ'ye teşekkürü bir borç bilirim.



çekerek bu tartışmaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Süregelen tartışmalara daha önceden dâhil edilmemiş olması şaşırtıcı bu zengin birikim Galenik gelenektir. Galenik gelenek, büyük tıp yazarı ve filozof Galen'e [ö. 200 (?)] ait, ondan türemiş veya onun hakkında yorum içeren metinlerdir. Aşağıdaki argümanlar sunumumuzun merkezini oluşturmakla birlikte bu makale boyunca geliştirilip belgelendirilecektir:

(1) Galenik gelenek, özellikle Epikür'e yapılan spesifik göndermeler de dahil olmak üzere, temel atomculuk tartışmalarını içerir. Tanımlar, argümanlar ve teoriler açısından en zengin kaynak *On the Elements According to Hippocrates*'tır [*Hipokrat'a Göre Elementler Üzerine*].

(2) Bazı kelâmcılar (Arapçada *kelâm uygulayıcısı* veya *uzmanı*) Galen ve ekolünde, yaratılışı reddeden ve fiziksel dünyayı kendi kuralları çerçevesinde işleyen bağımsız bir sistem olarak kabul eden kişilerin otoriter tavrını gördü. Başka bir deyişle İslam inancı için en büyük tehdidi Aristo'dan daha çok Galen oluşturur. Bu sebeple kelâmcılar Galen'in dikkatli bir şekilde reddettiği atomculukta kendi amaçlarına hizmet için, özellikle içinde Yaratıcı bir Tanrı olan dünya görüşünün detaylandırılmasında, kullanılabilir gelecek vadeden fiziksel bir teori görmüş olabilirler.

(3) Erken dönem kelâmın bazı olağandışı özellikleri, bilhassa ağrının fizyolojisine olan ilgi, Galen'in atomculuğu reddetmesine verilen bir cevap bağlamında düşünüldüğünde en iyi şekilde anlaşılabilir.

Kelâm atomculuğunun "kaynağını" bulduğumuzu kesinlikle iddia etmiyoruz. Bu "kaynağını" gerçekten var olduğundan veyahut bunu aramanın ne kadar akıllıca olduğundan şüpheliyiz. Atomculuk, inanan ve inandığını yaşayan Müslümanların kendilerini rahat hissedebilecekleri alternatif bir dünya görüşü geliştirmek için erken dönem İslam teologları tarafından harcanan çabanın önemli bir parçasıydı. Durum böyle olunca erken dönem kelâmcılar şüphesiz ellerinin altında olan fikir yığınlarından yararlanacaklardı. Makalemiz daha çok Huneyn b. İshâk [ö. 873] tarafından IX. yüzyıl başlarında tercüme edilen metinlere dayanıyor; bu metinler mevcut herhangi bir kelâm metninden daha eski tarihlidir. Erken dönem kelâmcıların Huneyn'in tercümeleri sonucunda kaçınılmaz bir şekilde atomcu olduğunu iddia etmiyoruz; bundan ziyade atomcu fikirlerin zengin bir kaynağı olan Galen'e ait külliyyatın bir şekilde dikkatlerini çekmiş olabileceğini göstermek istiyoruz. Durum böyle bile olsa nihai ürünler –farklı kelâm ekolleri tarafından geliştirilen atomcu felsefeler ve onların münferit temsilcileri– bağımsız ve özgündü.

A[bdülhamid] İ[brahim] Sabra yakın zamanda kelâm atomculuğunu, "birbirine bağlı olaylardan meydana gelen tutarlı bir dünya görüşü" ve "hellenistik

felsefeye" de makul bir alternatif olarak kabul etmenin gerekçesini açıkladı.<sup>1</sup> Bu değerlendirmenin, *mutatis mutandis* [aşağı yukarı], Moses Maimonides [İbn Meymûn, ö. 1204] (çoğunlukla "düşmanca" bir kaynak olarak sınıflandırılır) tarafından XII. yüzyıl sonunda yapılan "Kelâm, amacı objektif gerçeklikten ziyade inançla uyumluluk olan, hedefe yönelik bir inanç sistemidir." iddiasına ters düşmediği de eklenebilir.<sup>2</sup> Bütün bu açıklamalardan mevcut çalışma adına çıkarılacak başlıca ders atomculuğun dönüştürüldüğü ve belirgin bir İslami dünya görüşünün içine yerleştirildiğidir. Bu makalede açığa çıkarılacak külliyat da dâhil olmak üzere şimdiye kadar sunulan bütün "kaynaklar", kelâmcıların çalışmalarına başladıklarında tasarrufunda olan atom tanımları veya kavramlarını ve de atomcu bir fizik anlayışını içerir.

### 1.1. İslam Atomculuğu: Kaynak Arayışı

Bugüne kadarki en kapsamlı araştırma yetmiş yıl kadar önce, elindeki Yunanca, Latince, Farsça ve Sanskritçe kaynaklara derinlemesine bakan merhum Shlomo Pines [ö. 1990] tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>3</sup> Pines, sayısız ve zengin kavrayışlara ulaşmasına rağmen kelâmdaki özgün atomculuğun (belki de birden çok atomculuğun) kaynağı olarak tek bir metin veya gelenek gösterememiştir.<sup>4</sup> Pines'in çığır açan katkısından on yıllar sonra yakın zamanlı makalesinde bu konudaki araştırmayı gözden geçiren Josef van Ess'in hâlâ net bir cevabı yoktur. İran'a bakmamızı önerir; sunabileceği yeni metinler yoktur, bunun yerine aynı zamanda hem Müslüman kültürünün kalbine yakın coğrafi bir bölge, hem de Yunan ve Hint bilgeliğinin kaynağı olan İran'a dikkat çeker.

Birazdan alıntı yapacaklarımız da dâhil olmak üzere yukarıda bahsedilen iki çalışmada Galen ismiyle nerdeyse hiç karşılaşmamaktadır. Pines kendini Galen'in *Timaeus* özetine, sadece Arapça hâli mevcut ancak herhangi bir atomculuk

<sup>1</sup> A. I. Sabra, "Kalam Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven, Paris, Dudley and MA: Peeters, 2006), 191-272.

<sup>2</sup> İbn Meymun (ö. 1204), kelâm eserleri araştırmacıların kullanımına sunulmadan önce gerçekleştirilen erken dönem kelâm atomculuğu çalışmaları için önemli, çoğu zaman en önemli kaynak işlevini görmüştür. Bk. D. B. MacDonald, "Continuous Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", *Isis* 9:2 (1927), 326-44. İbn Meymun'un kaynakları Michael Schwarz tarafından ayrıntılandırılmıştır: Michael Schwarz, "Who were Maimonides' Mutakallimun? Some remarks on Guide of the Perplexed Part I Chapter 73", *Maimonidean Studies*, 2 (1991): 159-209; 3 (1992-93): 143-72.

<sup>3</sup> Pines'in Beiträge zur islamischen Atomenlehre (Berlin, 1936) adlı, H. H. Schaeder'in resmî danışmanlığında yürüttüğü doktora tezidir. Michael Schwartz 1970'lerde Pines ile birlikte bazı revizyon ve eklemeler içeren İngilizce bir nüsha hazırlamıştır. Pines'in ölümünden sonra bu revize edilmiş (kimliği belirlenemeyen birinin bazı el yazısı notlarını da içeren) çeviri yayına hazırlanamam için bana verildi. İngilizce nüsha *Studies in Islamic Atomism* adıyla Magnes Pres tarafından 1997 yılında Kudüs'te yayınlandı.

<sup>4</sup> Josef van Ess, "Sixty Years After: Shlomo Pines's Beiträge and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7 (2002): 19-41.

tartışması içermeyen bir metin, birkaç referansla sınırlandırmıştır.<sup>5</sup> Ancak bu makalede dikkatimizin asıl odağında olacak *On the Elements According to Hippocrates* [*Hipokrat'a Göre Elementler Üzerine*] gibi Galen'e ait diğer yazmalardan hiç bahsetmemiştir. Bu metin uzun bir atomculuk eleştirisi ile başlar. Ayrıca Antik Çağ'daki tıp öğrencilerinin temel müfredatını oluşturan Galen'e ait on altı eserin ilkidir. Bu çalışmanın önemli ilave ve değişiklikler içeren bir hali *Alexandrian Summaries* [*Alexandriyen Özetleri*] olarak da bilinen *Cevâmi'* de bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Son derece bilimsel olmakla birlikte hâlâ yeterli oranda kullanılmamış *Philosophy of the Kalam* [*Kelâm Felsefeleri*] eserinde *On the Elements*'ten bahseden tek akademisyen Harry Austryn Wolfson'dır [ö. 1974]. X. yüzyılda Kayravan'da çalışan Yahudi bir doktor ve filozof olan İshak el-İsrâîlî [ö. 953'ten sonra], *Book of the Elements* [*Elementlerin Kitabı*] eserinde Galen'i ve minimal parçalar teorisini (Galen'in reddettiği Epikürcü doktrinle özdeşleştirilmemeli) Mu'tezile atomculuğu ile birlikte ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır. İsraili'nin kitabı ile Galen'in aynı isimdeki risalesi arasındaki benzerlikler, notlarında Galen'e atıf yapan Wolfson tarafından göz ardı edilmemiştir. Bununla birlikte Wolfson'un ilgisi daha çok İsraili'nin Demokrit'e atfettiği "Noktalar birleştirildiğinde, bir çizgi oluşur" anlamındaki bir cümle ile sınırlı kalmıştır.<sup>7</sup> *Mütekellimun*'un atomculuğu Yunan kaynaklarından öğrendiğine son derece emin biri olan Wolfson, sözde (hâlâ tanımlanamayan) bir doksografın Aristo ve diğerlerinin önermelerini baz alarak bu pasajı oluşturabileceğini göstermek için bir hayli uğraşmıştır.<sup>8</sup> Wolfson ölümünden sonra yayınlanan bir kitapta aynı pasajı, İsraili'nin Demokrit'ten yaptığı alıntının "günümüzde mevcut olmayan bir kaynaktan, muhtemelen filozofların Yunanca bazı derlemelerinin Arapça tercümesi, olduğu son derece açıktır" diyerek tekrar gündeme getirmiştir.<sup>9</sup> Makalemizde ilgili pasajları daha detaylı inceleyeceğiz.

Klasikçiler tarafından Galen antik atomculuğun bir kaynağı olarak pek kabul edilmez. Elizabeth Asmis bunun nedenini, Asklepiades'e ait öğretilerin kaynağının Galen olduğu varsayımına dair iğneleyici ama yanlış olmayan bir cümle ile özetlemiştir. (Aynı şekilde Epikür ve diğer atomcular için de geçerli olabilir): "Galen'i, Asklepiades'i atomculara benzetmesi ve genel itibari ile yalancılıkla suçlamak klişe oldu."<sup>10</sup> Galen, Asklepiades ile atomculara tepeden baktığını gizlemez ve onun antik teorileri kendi önem ve karakteristiğine göre yeniden

<sup>5</sup> Kısa bir süre sonra göreceğiz ki Pines, Ebû Bekir er-Râzî'nin Galen'e yazdığı bugüne kadar bilinmeyen eleştiri dikkatini çektiğinde bazı bağlantıları not etmiştir.

<sup>6</sup> Önemli ancak sorunlu bu metin grupları aşağıda ele alınacaktır.

<sup>7</sup> Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of the Kalam* [*Kelâm Felsefeleri*] (Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1976), 485. Bu kitaba verilen değer yetersizliğini görmek için Gad Freudenthal'ın Christopher Lüthy'nin eserine yaptığı tahlile bk. Gad Freudenthal, "Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories", *Journal for the History of Philosophy* 41/2 (2003), 273-274.

<sup>8</sup> Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, 480-485.

<sup>9</sup> Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 165.

<sup>10</sup> Elizabeth Asmis, "Review Article: Asclepiades of Bithynia Rediscovered?", *Classical Philology* 88/2 (Nisan 1993): 145-56, 147.

yapılandırmada yardımcı olacak bilim dilinin inceliklerine karşı tahammülsüzlüğü de iyi bilinmektedir. Asmis bu uyarıları da hesaba katarak Galen'in raporunda değerli bilgilere ulaşmıştır.

İki sebepten ötürü Galen'e yapılan isnatların hiçbiri araştırmamızla ilgili değildir.

İlk olarak; Galen'in raporları ve [çalışmamızda] kısaca tartışılacak olan "özetler" gibi Galenik geleneğin daha sonraki açıklamaları arasındaki mutabakat yoksunluğunun kasıtlı bir deformasyondan değil de atomcu öğretilerin zaman içindeki dönüşümlerinden kaynaklı olduğu ihtimali göz ardı edilmemelidir. Başka bir deyişle, Galen ve takipçileri belki de dikkatlerini çeken nüshaları veya çağdaş yorumları doğru bir şekilde rapor ediyorlardı. Doğrusu, Yunan düşüncesinin nasılsa fosilleştiği ve bu yüzden Demokrit, Epikür ve diğerlerinin orijinal öğretilerinin Arapça olarak bulunabileceği varsayımı bize "kaynaklar" arayışının en büyük yanılsamalarından biri olarak gözükmektedir. Atomculuk dinamik bir teoriydi ve nesiller boyunca Antik Çağ'daki otoritelerin düşüncelerinin farklı yorumlamaları kök saldı. Galen'in yazılarında ve sonrasında tekrardan çalışılan Galen'e ait metinlerde beklememiz gereken bu değişikliklerdir.

İkinci olarak; Galen okumuş veya onun öğretilerinden etkilenmesi muhtemel erken dönem *kelâmçılar*, el değmemiş Antik Çağ teorilerini geri kazandırmak veya yeniden yapılandırmakla ilgilenen tarihçiler değillerdi. Aksine onlar, Galen'in bazı doktrinleri ile dertlenen ve birtakım Galen karşıtlarının –Galen'in eleştirdiği teorileri doğru ya da yanlış bir şekilde atfettiği kişiler– alternatif oluşturmak için umut vadeden bir yol önermesini bekleyen teologlardı.

## 1.2. Epikür

Fikirleri İslami kültürde rol oynamış atomcular arasında son zamanlarda özellikle Epikür üzerine yoğunlaşmıştır. Pines, Epikürcü bağlantıyı çok umut vaat edici bulmuştur. Ancak kaynak eksikliği nedeniyle katı bir duruş sergilemekten kaçınmıştır. Açıklamaları uzunca alıntı yapmaya değer:

Epikür'ün atomculuğu sözde bir *minima* teorisi içermesi açısından kelâm teorisi için önemli bir bağlantı işlevi görmüş olabilir. H. von Arnim ve diğerlerinin araştırmaları sayesinde bu durum şu anda daha olası gözükmekte... Epikür'ün, atomların çözünmez ve ebedi olmakla birlikte maddenin nihai bileşeni olmadığını öğrettiği söylenir. Atomlar belirli bir büyüklüğü olan yayılmış cisimler oldukları için parçaları olması gerekir. Bu parçaların, *minima (elakhista)*, ne daha öte parçaları vardır ne de bu parçalar bir başlarına var olabilirler; aksine parçaları oldukları atomların içinde varlıklarını sonsuza dek sürdürürler... Bu teori, yakın zamanda keşfedilmiş ancak açık olmadığı için yorum yapmayı oldukça zorlaştıran kısımları sayesinde, dikkatimizi çekmiştir.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Pines, *Studies in Islamic Atomism*, (Jerusalem: The Magnes Press, 1997), 112-113; Dhanani'nin Pines'in çalışmasının gözden geçirilmemiş 1936 baskısından pasajı kıyasla, *a.g.e.* (ref. 12), 100.

Alnoor Dhanani'nin *The Physical Theory of Kalam'ı* [*Kelâm'ın Fiziksel Teorisi*], güncel ve olumlu tepkiler almış bir monograf. Dhanani ağırlıklı olarak tek bir ekolün, muhtemelen de bu açıdan en önemli olan Basra Mu'tezililiği'nin atomcu doktrinlerini tüm ayrıntıları ile açıklamakla ilgilenir.<sup>12</sup> Kaynak soruşturması Dhanani'nin ana ilgi alanı olmasa da, çalışması onu kelâm ve Epikürcü minimal parçalar arasındaki bağlantıya vurgu yapmaya yönlendirir. Dhanani'nin gereğince işaret ettiği bu bağlantı, Pines tarafından umut vaat edici ama yine de ispatlanamaz görülür. Dhanani, Pines'in kitabından sonra ortaya çıkan Epikürcü atomculuk üzerine çalışmalardan ve Pines'in elinde olmayan kelâm metinlerinden yararlanır. Fakat Epikür'e özel atıfta bulunulduğunu belirttiği Arapça metinler İbn Sînâ'dan birkaç pasajdır.<sup>13</sup> Göreceğimiz üzere Epikürcü öğretiler Galen'e ait külliyatta akıl hocasının adıyla yer alır. Epikürcü öğretilerin kelâm atomculuğu için nispi önemi noktasında herhangi bir duruş sergilemiyoruz. Epikürcü atomculuğun İslamlaştırılmış kültüre aktarılmasında Galenik geleneğin önemli, aslında şimdiye dek tanımlanan tek vasıta olduğunu vurgulamak istiyoruz.

Mevcut çalışma aynı zamanda Pines'in son derece ufuk açıcı monografında temas ettiği diğer bir noktaya, yani "Kelâm teorisinin Epikür'e kadar izlerini sürmek için miladi ilk yüzyıllara kadar giden uzun bir gelişim süreci varsayılmalıdır" a vurgu yapmayı amaçlar.<sup>14</sup> Galenik gelenekten sunduğumuz metinler klasik atomculuğun uzun süren detaylandırma, gelişme ve değişim dönemine işaret etmektedir. Daha önce önerdiğimiz gibi tam da bu sebepten Galenik külliyata yerleştirilmiş söylemler eski kaynaklarda bulunan söylemler ile kusursuz bir biçimde uyuşmayabilir.

Epikür'e dolaylı bir bağlantı veya erken dönem İslam atomculuğu tartışmalarına her hâlükârda eklenmesi gereken başka bir parçacık teorisi, Câbir b. Hayyân [ö. 815] adıyla ilişkili simya külliyatında bulunabilir. Simya ve tıp her zaman yakından ilişkili iki disiplin olmuştur; Ebû Bekir er-Râzî [ö. 925] ve ardından zehirler üzerine bir kitap ve panzehire sayısız atıf içeren çalışmalar bırakan Câbir de bu iki alanda çalışma yapmıştır. Câbir ve er-Râzî (simya ile ilgili *Sırru'l-Esrâr*'da) temel birimi hebâ lâ cüz lehu (parçası olmayan *hebâ*) olan bir parçacık teorisi öğretir.<sup>15</sup> Şanslı bir şekilde, elimizde *hebâ*ya ait tam bir tanım vardır: Hebâ

<sup>12</sup> Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden: Brill Academic, 1994).

<sup>13</sup> Alıntılar Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 153 n.7 ve 177 n.103.

<sup>14</sup> Pines, *Islamic Atomism*, 114.

<sup>15</sup> Paul Kraus, *Jabir et la Science Grecque* (Cairo, 1942; tekrar baskı Paris, 1986), 154 not 6; Râzî'nin terimi kullanışı Pines tarafından not edilmiştir; *Islamic Atomism*, 157. Bu terimlerin çoğunlukla Arapça kaynaklara dayansa da Arapça bir metnin tercümesi olmadığı düşünülen Latin Geber'in [Câbir b. Hayyân] fizik teorisinin temelindeki *minimanın* kaynağı olması muhtemeldir; bk. William R. Newman, *The 'Summa Perfectionis' of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation and Study* (Leiden: EJ Brill, 1991); aynı yazar, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 26-28.

havada dolaşan, ancak bir ışık demeti üzerlerine vurduğunda görünür olan toz parçacıklarıdır.<sup>16</sup>

Diğer atomculuk ya da parçacık teorilerini de biliyoruz ancak bu teorilerden kaynaklanan İslam atomculuğu ile ilgilendiğimiz için aralarındaki keskin ayrım çok da önemli değildir. Huneyn, Galen'e ait *On Medical Experience [Tıbbi Tecrübeler Üzerine]* eserinin tercümesinde Asklepiades'in temel parçacıklarını tanımlamak için *hubeybe* (küçük [tahul] çekirdeği) kullanır. Bir noktada açıklayıcı bir yorum ekler (Aşağıda göreceğimiz üzere aynısını *On the Elements*'te de yapar): *ve hiye el-eczâ elleti lâ yetezezzeu*, "ve onlar bölünemeyen parçalardır", yani atomlar.<sup>17</sup> Yine toz parçacığı anlamına gelen ve büyük ihtimalle aynı gelenekten türeyen *ğubar* da Saadih [Sa'îd b. Yusuf el-Feyyûmî, ö. 942] tarafından kullanılmıştır.<sup>18</sup>

Son olarak, Bizanslı Karayit Judah Hadassi'den (12. yüzyıl ortaları) bir pasaja dikkat çekmek istiyorum. Hadassi maddenin parçacıklarından bahsederken çift sıfat olan *dak dak*'ı kullanır.<sup>19</sup> Sıfatın tekrarlanmasının, onu mutlak üstünlük derecesine yerleştirdiğini düşünüyorum. Dolayısıyla *dak dak* "son derece küçük" anlamına gelir ve semantik olarak Yunancadaki karşılığı *elakhista*'dır, yani Hadassi *minimadan* bahsediyordur.

## 2. On The Elements'in Arapça Versiyonlarında Atomculuk

### 2.1. Huneyn'in On the Elements Tercümesi

Galen'in *On the Elements According to Hippocrates* eserinde tıp öğrencisi için fiziğin zorunlu olduğunun düşünüldüğü aktarılır.<sup>20</sup> Metin Süryaniceden Arapçaya büyük mütercim Huneyn b. İshak tarafından tercüme edilmiştir.<sup>21</sup> İki veya üç el yazmasını temel alan Arapça versiyonun bir nüshası Muhammed Selîm Sâlim tarafından yayınlanmıştır.<sup>22</sup> Gerhardt Strohmaier, Phillip de Lacy'ye ait nüsha ve Yunanca metnin tercümesi için Arapça gelenek üzerine kısa bir bölüm yazmış ve Yunanca metni Arapça beş el yazmasıyla baştan sona karşılaştırmıştır.<sup>23</sup> De Lacy

<sup>16</sup> Kraus'taki uzun açıklamaya bk. *Jabir*.

<sup>17</sup> Huneyn b. İshak, *De Experientia Medica*, ed. ve trc. Richard Walzer (London: Oxford University Press, 1944), 62; krş. Asmis, "Review Article: Asclepiades of Bithynia Rediscovered?", 153 n. 36.

<sup>18</sup> Bağlantı Kraus tarafından çizilmiştir. Kraus, *Jabir*, 154 n. 6.

<sup>19</sup> H. Ben-Shammai, "Studies in Karaite Atomism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985): 243-298, 276-277. Ben-Shammai çift sıfatın üstünlüğü hakkında yorum yapmaz ve Epikürcü *minimaya* atıfta bulunmaz.

<sup>20</sup> Galen'in *On the Elements*'indeki organizasyon planı için bk. Peter Singer, "Levels of Explanation in Galen", *Classical Quarterly*, 47/2 (1997): 525-542, özellikle 532.

<sup>21</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums [Arap-İslam Bilimleri Tarihi]*, (Frankfurt: E. J. Brill, 1970), 3: 86.

<sup>22</sup> Huneyn b. İshak, *Kitâbü Calinus fi'l-üstükussât*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim (Cairo, 1986).

<sup>23</sup> Galen, *On the Elements According to Hippocrates*, ed. Phillip de Lacy, (Berlin: Akademie Verlag, 1996). Yunanca ve Arapça baskıları arasındaki bir ön karşılaştırma J. S. Wilkie ve G. E. R. Lloyd tarafından yayımlandı: J. S. Wilkie - G. E. R. Lloyd, "The Arabic Version of Galen's De Elementis secundum Hippocratem", *Journal of Hellenic Studies*, 102 (1982): 232-233; Strohmaier derlemelerinin "her zaman

mevcut versiyonları, bir tanesi zorunlu derleme olan nüshayı hazırlarken ağırlıklı bir şekilde itimat ettiği Arapça versiyon olmak üzere, dört kısma ayırdı.<sup>24</sup>

Strohmaier Huneyn'in çevirisine ilişkin şu önemli yorumları yapmaktadır:

"Huneyn'in tercümesi bazen zor olan bir metnin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına kanıttır. Okuyucunun yararı için gerekli olduğunu düşündüğünde ufak izahlar da bulunur... Kendi tıp bilgisinden kısa açıklamalar da ekler... Yunanca metnin Huneyn'e ait bağımsız tercümesi onun okumalarını, yalnızca anlamın etkilendiği durumlarda dikkate almamızı sağlar."<sup>25</sup>

Huneyn'in çevirisinden daha eski tarihli olma ihtimali olan *Kitâbü'l-Anâsır* başlığı ile tanınan başka bir tercüme daha var gibi gözükmektedir.<sup>26</sup> *On the Elements*'in kısa bir versiyonu, *Alexandriyen Özetleri* olarak da bilinen tıp eğitiminin temel müfredatını oluşturan ve bazı klasik bilimlerin yapısı açısından muazzam öneme sahip bir kaynak olup Müslüman okurların ilk jenerasyonlarına ulaşan *Cevâmi*'in çoğu derlemesinde bulunmaktadır.<sup>27</sup> *Cevâmi*' ya sırayla çoğalmıştır ya da kendi literatüründen bir alıcıya bağlanmıştır; Bağdatlı önemli bir Hristiyan hekim ve filozof olan Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'e [ö. 1043] ait *Özetler* ve belirli birine atfedilip şimdiye dek kime ait olduğu belirlenemeyen, ki o Yahya en-Nahvî'dir [VI. yüzyılın ikinci yarısı], farklı bir somut örnek üzerine yorum yapabiliriz.

Galen'in metninin bütününe de şerhler yazılmıştır. Galen'e ait metnin bütününe yaptığı şerh sadece tek bir İbranice el yazmasında kalan XI. yüzyılda yaşamış Mısırlı bir bilgin olan Ali b. Rıdvân [ö. 1068 (?)] tarafından, *On the Elements*'in müfredattaki yerine dikkat çekilmiştir:

Ali b. Rıdvân: "Amacımız Galen'in tıp alanında kapalı olan görüşlerini açıklamaktır. Buna *On the Elements According to Hippocrates* kitabıyla başlayacağız. Çünkü mantıkçılara göre bu kitap tıp alanında yetkinlik isteyen bir kimsenin çalışacağı ilk eserdir.<sup>28</sup> Galen: 'Bu eser kendisinden şeylerin üretildiği elementler (*hawayot*) hakkında bilgi içerir ve elementlerin bilgisi vasıtasıyla insan vücudunun

güvenilir olmadığını" gözlemler. Strohmaier'ın Selim Sâlim'e yaptığı açıklama, eleştiri ve düzeltmeler için bk. Galen, *On the Elements*, 24-25.

<sup>24</sup> Galen, *On the Elements*, 28-30.

<sup>25</sup> Galen, *On the Elements*, 21-22.

<sup>26</sup> Sezgin, *Geschichte*, 86.

<sup>27</sup> Strohmaier (Galen, *On the Elements*, 22) Sâlim'in bu metnin baskısının aparatüsünde "yanıltıcı bir şekilde Huneyn şerhi başlığı adı altında" diye alıntı yaptığını not eder.

<sup>28</sup> Ya da "rasyonalistler". İbranice *ba'alei ha-heqeish* muhtemelen Arapça *ashâbü'l-kayâs*'ın tercümesidir. Yukarıda ref. 20'de gördüğümüz gibi, *On the Elements*'i müfredatın başına koyan aslında Galen'in kendisidir. Mantiğa ve rasyonelliğe yapılan spesifik atıflar da Galen'den gibi gözükmektedir; Singer'in gözlemlerine göre, "Eğer bir kimse bu meselelerin bilimsel yollarla (επιστήμη) kanıtlanmasını kavramak istiyorsa önce bu eserden başlamalı, sonrasında belirtilen sıraya göre diğer tüm çalışmalarını okumalıdır. Okuma sırası bu sebeple mantıksal temellerden başlayan –ancak böyle bir başlangıç επιστήμη 'a ulaştırır– mantıksal bir sonuç düzeni ile açıkça bağlantılıdır."

doğası hakkında bilgiye, ona doğal olan ve doğal olmayanın [yani sağlıklı, patolojik] kavramlarına [her ikisine de] ulaşacağız.’ demiştir.”<sup>29</sup>

*On the Elements According to Hippocrates* Galen’in düşmanca tavrı araya girmesine rağmen atomculuk hakkında bilgi ile doludur. Galen’in bu konuyla ilgilendiği tek çalışma bu değildir. Atomculuktan *On the Natural Faculties*’de de bahsedilir. Aslında önemli bir erken dönem İslam atomcusu olan Ebû Bekir er-Râzî, *mütekellim* olmadığı halde, Galen’e ait yazmaya yaptığı eleştiri boyunca kendi atom teorisini açıklamayı uygun görür.<sup>30</sup>

Arapça versiyonu mevcut olup düzenlenen *On Medical Experience*’da ilgili bazı bulgular vardır.<sup>31</sup> Daha çok *De Placitis* olarak bilinen *On the Harmony Between the Doctrines of Plato and Hippocrates* eserinde atomculuk ile ilgili bazı pasajlar mevcuttur. Bu kitap Arapçaya tercüme edildi fakat tercüme hâli artık mevcut değildir; dahası *On the Elements*’in tıp müfredatındaki üstün konumuna da erişemedi. Bu makalenin geri kalanında yalnızca *On the Elements* eserine odaklanacağız.

## 2.2. Huneyn’in Tercümesinde Galen’in “Element” Terimi Tanımları

Galen sağlam bir atomculuk karşıtıydı. Bununla birlikte, element için yaptığı minimal parçalar tanımı parçacık teorisine yeterince yakın olduğundan bazı karışıklıklara sebep olabilir; dahası *On the Elements* eserinin açılış pasajlarında Galen’in tanımını formüle ettiği birçok farklı yöntem, bu tanımların Arapçaya tercüme esnasında maruz kaldıkları dönüşümle birlikte verilmiştir. Bazı modern bilim adamlarının, fizik konularını tartışırken Galen’in atomcu olmadığına dair – Aristo’dan bahsederken kimsenin ihtiyaç hissetmediği bir şey– yorum yapmak zorunda hissetmeleri sebepsiz değildir.<sup>32</sup> Galen’in atomcu muhalifleri ile ilgili raporları değil de *minima* kavramının, kelâmcılar üzerinde etkisi olması ihtimal dâhilindedir. O halde Galen’in kendi element teorisine üzerine birkaç inceleme yapalım.

<sup>29</sup> MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, cod. heb. 228, f. 60. Bk. trc. Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters* (Berlin: Gekrönte Preissch, 1893), 735.

<sup>30</sup> Shlomo Pines’in kısa açıklamaları için bk. “Razi Critique de Galien”, *Actes du VIIIe Congrès d’Histoire des Sciences* (Paris, 1953): 480-487, özellikle 483-484 [Shlomo Pines’in külliyatında tekrar basılmıştır: *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science* (Jerusalem, Leiden: E. J. Brill, 1986)]. Pines atomculuk üzerine kitabını yayınladığında Râzî’nin *eş-Şukûk alâ Calinus* eseri bilinmiyordu ve Râzî ile ilgili bölümde bu kitaptaki açıklamalardan hiç bahsedilmemiştir. Eseri ortaya ilk çıkaran kişi olan Paul Kraus, Râzî’nin atomculuğunun detaylı açıklamasına *Jabir* adlı kitabında yer vermiştir (ref. 15), 154 n. 6.

<sup>31</sup> Huneyn b. İshak, *De Experientia Medica*, ed. ve trc. Richard Walzer. Yukarıda Asmis’ten alıntı yapılan incelemenin eleştirisi için bk. not 36 (ref. 10).

<sup>32</sup> Örnek olarak: “Galen’in kendisi atomcu olmamasına rağmen, en nihayetinde *De Elementis Secundum Hippocratem*’ından türeyen [Element ‘vücudun en küçük parçacığ’dır] tanımı antik bir kökene sahiptir.” William R. Newman, “Experimental Corpuscular Theory”, ed. Christoph Lüthy - John E. Murdoch, *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Theories* (Leiden: Brill, 2001), 302.



Galen *On the Elements* eserine “Element, elementi olduğu şeyin en küçük parçasıdır (*elakhiston*).” tanımı ile başlar. Burada duyularla algılanabilen “en küçük parça” dan neden bahsetmediğine dair bir takım örneklemeden sonra, [bölüm] I’ in sonunda bizim “ilk (*prota*), yapı olarak en basit (*aploustata te phusei*) ve artık başka parçalarda çözünemeyecek parçaları bulmamız gerektiği” ile bitirir. Tanım olduğu söylenemeyen ikinci tasvir, Geç Antik Çağ ve erken dönem Müslüman okuyuculara daha net ve bu yüzden daha tercih edilebilir görünmüştür. Bu durum sıranın değiştirilip ikinci tanımın eserin başında yer aldığı “özet”te açıkça gözüktür.

Nitekim özet şu tanımla başlar: “Element (*unsur*), elementi olduğu şeyin basit ve ayrı bir parçasıdır (*cüz*).<sup>33</sup> İbranice tercüme önemli bir fark sergiler: “parça” yerine “madde” kullanılır. “Ayrı madde” terkibi (İbranice *esem nifrad*→ Arapça *cevher-i ferd*) bir kelâm metninde tek başına ele alındığında kesin olarak “atom” manasına gelirdi. İbranice olan şüphesiz Arapçadan tercüme edilmiştir. Ancak, tercüman *cevher* geçen bir metinle mi karşılaştı yoksa o (kendisine ulaşan Arapça el yazmasını çoğaltan kişi de olabilir) *cüz* kelimesini yanlış mı okudu demek için hâlâ çok erken.<sup>34</sup>

Her ne kadar durum böyle olsa da elementin “parça” olduğu söylenen tanımın ikinci kısmı kelâm kavramları ile tamamıyla uyumludur. *Cevher* (genellikle “madde” olarak tercüme edilir) ve *cüz*, sözlük anlamı “parça”, kelâm metinlerinde atom için kullanılan en yaygın terimlerdir. Richard Frank ikinciye ilişkin “formel kelâm geleneğinde en yaygın kullanımı özdeş birimlerden veya özler sınıfının tek örneğinden oluşan bir çokluğun bölünmez elementini belirtmek içindir” yazmıştır.<sup>35</sup>

Galen’in tanımına ait daha fazla açıklama İbnü’t-Tayyib’in *Alexandriyen Özet’e* yaptığı nispeten kısa olan şerhte bulunabilir. İbnü’t-Tayyib’e göre Galen bir elemente “en küçük mevcut şey (ekall şey mevcud)” dediğinde aklında kimyasal bir tanım diyebileceğimiz bir şey vardı: “Bu, öyle bir şey ki, bu [şey] birleşik parçalarına ayrıldığında (*inhalle*) ayrışma sürecinin durduğu formdadır. “En küçük” burada “en ufak” manasındadır ve en ufak içinde formun sürdürüldüğü en küçük şeydir. Ayrışma süreci (*sallata*) onu etkisiz hale getirmeli ki farklı bir forma sahip başka bir şeye ayrılmasın.”<sup>36</sup> Böylece var olan olarak tercüme ettiğimiz *mevcud*, burada “varlığını sürdüren” anlamında değil daha ziyade “belirli bir

<sup>33</sup> El yazmaları Sezgin tarafından listelenmiştir, *a.g.e.* (ref. 21), 147. Şimdiye dek hepsi İstanbul’da olan üç el yazmasına baktım: Ayasofya 3588, f. 118b; Fatih 3538, f. 148a; Yeni Cami 1179, f. 231b.

<sup>34</sup> En azından *On Critical Days* adına “özetlerin” önemli ölçüde farklı versiyonlarının tedavülde dolaştığı açıktır ve İbranice nüshanın Arapça “şablon”u mevcut Arapça nüshadan oldukça farklıdır; bk. Y. Tzvi Langermann, “The Astral Connections of Critical Days: Some Late Antique Sources Preserved in Hebrew and Arabic” ed. Anna Akasoy - Charles Burnett - Ronit Yoeli-Tlalim, *Astro-medicine: Astrology and Medicine, East and West* (Florence, 2008), 99-118. Ancak şimdiye kadar yaptığım çalışmalar *On the Elements* özetinin İbranice tercümesinin, Langermann’ın belirttiği *On Critical Days*’in aksine, Arapça el yazmaları ile yakından uyumlu olduğunu göstermiştir.

<sup>35</sup> Richard M. Frank, “Bodies and Atoms: The Ash’arite Analysis”, ed. Michael E. Marmura, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany: Ashgate, 1984): 39-53, 42.

<sup>36</sup> MS İstanbul, Köprülü 961, f. 118a.

formda bulunan” manasındadır. Daha küçük cisimler vardır fakat aynı elementin daha büyük cisimleri ile aynı formu sürdürürler; bu yüzden büyük olanlar da elementseldir.

### 2.3. On The Elements: Atomcular

Şimdi Galen’in çürütmek istediği kuramcılara daha detaylı bakalım. Bu kuramcılar ilk tanıttıklarılarında, bunlar “atomları” (*atomoi*) öne süren Epikür, Demokrit ve takipçilerini ve onlara seslerini katan diğerlerini içerir, “elementlerin en küçük, birleşik olmayan ve parçasız olduğunu öne süren” kimselerden meydana gelen, Galen’in çok iyi ifade ettiği gibi, “tek bir koro” oluştururlar.<sup>37</sup> Burada ortak olan “her şey tek bir form ve güçte” inancıdır.

Huneyn *atomoiyi* filozoflar arasında atomlar için standart bir terim haline gelen ama kelâmcılar tarafından da sıkça kullanılan *el-eczâ elleti lâ tetezzeu* tabiri ile tercüme eder. Görünüşe bakılırsa geriye kalan üç teori kesin bir şekilde ne Epikür ne de Demokrit’e ait teorilerdendir. Buradaki Yunanca metinde Galen’in aklında elementlere ait üç sıfatın (“en küçük”, “birleşik olmayan”, “parçasız”) hepsini içeren tek bir teori mi vardı yoksa üç farklı teori mi açık değildir. Bu sorun Arapçada *ecrâm*, “cisimler” kelimesinin üç sıfatın önüne eklenmesi ile açıklığa kavuşmuştur. Üç farklı teorinin burada rol oynadığı nettir: elementler ya minimal ya birleşik olmayan ya da parçası olmayan cisimlerdir.<sup>38</sup>

Bu teorilerin ilki Huneyn’e ait tercümede, *ecrâm fî gâyâti’l-killet lâ yekûne ekal minhâ*, “hiçbir şey kendisinden daha küçük olmayan son derece küçük cisimler” olan *minima*, *elakhista* teorisi. *Elakhista*, *elakhos* “küçük” sıfatının süperlatif formudur ve aynı şekilde *ekall* tek başına *kalîl*in süperlatif formudur, bu kadarı tercüme için yeterli olmalı. Peki, Huneyn neden böyle bir mübalağa yaptı? Bana göre Huneyn, Epikür’ün *miniması* ile aynı değilse de benzer olan bu *minimaları* Galen’in kendi fiziğinde kabul ettiği *minimadan* ayırt etmek amacıyla böyle yapmıştır. Galen’in elementi de *elakhiston*’dur, ama sıfat her zaman *morion*, “parça” ile eşleşir. Bunlar elementsel atomlar değil, en küçük birimlerdir: İnsan vücudundaki Empedoclean elementleri, dildeki harfler veya heceler gibi.

Huneyn bu ince ayrımı çizmeyi nasıl bildi ve neden bunun önemli olduğunu düşündü? Ben sadece Huneyn’in tıp araştırmaları süresince katıldığı, çeşitli teorilerin ince ayrıntılarının aktarılıp atomculuk ile gerçekten alakalı olan ile öyle gözüktüğü halde olmayanların ayırt edildiği bir çalışma geleneği hakkında tahminde bulunabilirim. Geriye kalan iki görüş sözlük anlamı ile dönüştürülmüştür: *anarma* ibaresi *ecrâm lâ tettasilu*, “birleşmeyen cisimler” olarak, *amere* ibaresi de *ecrâm lâ eczâ lehâ*, “parçaları olmayan cisimler” olarak ortaya çıkmıştır.

<sup>37</sup> Galen, *On the Elements*, 58: 5-8.

<sup>38</sup> Diğer Galenik yazılarda üç veya dört teorinin etkili olduğu açıktır; de Lacy’nin izahına bk. Galen, *On the Elements*, 164.

Birkaç satır sonra Galen bildiği tekli element teorilerini tanımlamak için başka bir üçlü sıfat dizisi kullanır; “o [element] ya bölünemez (*atomon*), ya birleşik değil ya da parçasızdır” diye isimlendirilir. İlginçtir ki, Huneyn yine üçlü sıfat dizisinin her birinin arasına bir isim ekler, ama bu kez *cirm* (cisim) yerine *cüz* (parça) kelimesini seçer. Ben Huneyn’in burada *cüz* kullanmasının standart Arapça terim, *el-cüz ellezi lâ yeteZZeu*’yu kullanabilmek için ve Yunanca *atomon* sebebiyle olduğunu zannediyorum. Atomlar cisimler olarak ele alınabilir mi alınamaz mı sorusuyla bağlantılı ekstra bir sebep olabilir; bu noktada daha fazla bir şey söylemem mümkün değil.

Galen’in tüm atomcuları tarafından paylaşılan diğer bir düşünce de ilk elementin niteliksiz (*apoion*) olduğudur.

De Lacy, Galen’in Epikür atomculuğunun spesifik özellikleri ile çok az ilgilendiğini belirtir.<sup>39</sup> Galen açık bir biçimde “Eğer tüm ekollerde genel ve ortak olanın aksini ispatlarsak, bu ekollerin aralarındaki hususi farklılıklara” işaret etmeye de gerek olmadığını söyler.<sup>40</sup> “Hipokrat” –tabi ki, burada Hipokrat adına konuşan Galen– bütün hepsine tek bir çürütme sunar. Bununla birlikte, Galen en azından bir tane farklılığa dikkat eder: Epikür’e göre, “ilk cisimler” “sertliklerinden ötürü kırılamaz”. Ancak Diodorus ve Leucippus’a göre “çok küçük boyutlarda oldukları için bölünemez”ler.<sup>41</sup>

#### 2.4. Cevâmi’: On the Elements’in “Alexandriyen Özeti”

Galen’in görüşleri özetlenip aynı zamanda yeniden düzenlenmiş ve Geç Antik Çağ’daki gelişmeleri olması gerektiği gibi yansıtan ek bilgilere de ulaşılmıştır. Bu makaledeki amacımız özetlerde sergilenen atomcu teorilere dikkat çekmektir. Bu yüzden fizik tarihi alanına giren birçok materyalin üzerinden hızlı bir şekilde geçmeliyiz. “Özet”in başında Demokrit, Epikür ve diğerlerinin atomculuğu, elementsel teorilerin kapsamlı bir kritiği bağlamında ortaya konmuş ve reddedilmiştir. Farklı görüşler bir dizi çatallaşma ve çeşitli ayrımlar ile tasnif edilmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan teoriler en nihayetinde tarihî kişilikler ile ilişkilendirilmiştir. Atomculukla bağlantılı olanları durup mercek altına alacağımız için bu teorileri kısaca inceleyeceğiz. Bu teoriler ilk olarak yalnızca tek bir elementin var olduğunu savunanlar ile bir elementten daha fazlası olduğunu kabul edenler olarak ayrılmıştır. Sonrasında ilk grup, elementin “hareket ettiğini” (duyarlı, “estetik”) kabul edenler ve elementin “hareket etmediğini” iddia edenler olarak ayrılmıştır. Elementin “hareket ettiğini” öne sürenler de bu hareketin “sınırlı” olduğunu (Parmenides) ve sınırlı olmadığını (Milessus) iddia edenler olmak üzere ayrılmıştır. Elementin “hareket” etmediğini kabul eden ekol elementi toprak, ateş, hava veya su olarak tanımlayan dört alt-gruba ayrılmıştır.

<sup>39</sup> Tartışmanın bütünü için bk. Galen, *On the Elements*, 163 (58 ve 20’ye izahlar).

<sup>40</sup> Galen, *On the Elements*, 60: 10-11.

<sup>41</sup> Galen, *On the Elements*, 62: 17.

Birçok element olduğunu savunanlara gelince, onlar da öncelikle sayılarının sonlu veya sonsuz olduğunu iddia edenler olmak üzere ayrılmışlardır. İlk grubun içinde üç ayrı ekol bulunmaktadır: iki element (İbn Diqlis, iki prensip ama dört elementi savunduğu daha da açıklığa kavuşan “Empedokles”), üç element (toprak, su, ateş, Ion of Chios<sup>42</sup>), dört element (Hipokrat).

Sonsuz sayıda element olduğunu savunanlar içinde başlıca iki ekol bulunmaktadır. Biri elementlerin “bölünemez cisimler”, yani atomlar olduğunu kabul ederken, diğeri elementlerin “homoereous” cisimler olduğunu kabul eder. İkinci teori Anaksagoras’a aittir. Biz burada öncelikli olarak atomcu ekollerle ilgileniyoruz. Yazarlar üç isimden haberdardır: Epikür, Asklepiades ve Leukippos. İsimler transkripsiyonda karışmıştır, ama kimlik tespiti yeterince güvenli gözükmektedir. Görüşlerinin ortaya koyulduğu pasaja daha yakından bakalım:

[Elementlerin bir sınırı olmadığını iddia eden] kişilerden bazıları elementlerin bölünemez cisimler olduğunu söylerler. Bunlardan biri onların kesilemez ve bölünemez olduğunu düşündüğü için Epikür, diğeri elementlerin birbirlerine eklenmedikleri ve birinin diğereğine bağlanmadığını düşündüğü için Asklepiades; ve bir diğeri de elementlerin parçaları olmayan cisimler olduğunu düşündüğü için Leukippos’tur.

Dikkat edilmesi gerekir ki pasaj üç ekolün hepsinin atomları cisimler olarak kabul ettiğini ifade ederek başlar. Ancak her bir ekolün anlatımında sadece üçüncüsü atomların cisimler olduğunu açık bir şekilde belirtir. Dahası, İbranice olan elyazmalarının birinde (St Petersburg RSL Hebrew I 332) Epikür’ün atomların “kesilemez ve bölünemez cisimler” olduğuna inandığı yazar ama daha sonra “cisimler” (*geshamim*) kelimesi silinir. Başka bir deyişle, dikkatli bir musahhah Epikür’ün atomlarının (teorisinin kapsamı içerisinde olan yönergeye rağmen) cisimler olmayabileceğine dikkat çekmiştir. Asklepiades’in tanınmasını sağlayan anahtar özellik, burada net bir biçimde bahsi geçmeyen ama atomlarının birleşememe sebebi olan “boşluklar”dır.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> İsim başka yerlerde karıştırılmasına rağmen MS Ayasofya 3588, f. 119a’da oldukça açık bir şekilde yazılmıştır. Philoponus bize Aristo’nun bahsettiği üç element teorisinin yazarnın Ion olduğunu söyler; bk. Maurice Whitby, “Quasi-elements in Aristotle”, *Mnemosyne*, 35 (1982): 225-247, 231 n. 13. Ion bir Pisagorcuydu; bk. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 58. Pisagor doktrininin bu “özet”e dahil edilmesi, On Critical Days “özet”ine ilişkin Langermann’ın “Astral connections” bulgusuyla birlikte ele alındığında (ref. 34), Geç Antik Çağ’da özellikle Pisagorcu görüşlerin iyileştirildiği iddiasını destekler.

<sup>43</sup> Galen, *On the Elements*, 135’te Asklepiades “boş uzayı (*kenon*) birbirine karıştıranlardan olduğu” için eleştirilir. Teorisinin “parçacıklar, gözenekler ve bağlanmamış elementler”den biri olduğunun söylendiği yer için ayrıca bk. 147.

### 3. Galen ve Erken Dönem Kelâmcılar

Galenik geleneğin, özellikle *On the Elements* ve onun etrafında dönen literatürün, Arapça atomcu öğretiler için nispeten erken bir tarihte –daha da erken değilse Huneyn’in çalışma yaptığı IX. yüzyıl başları– zengin bir kaynak sağladığını tespit ettik. Bir sonraki görevimiz bu materyal kaynağının erken dönem kelâmcıların dikkatini çekip tepki uyandırdığını göstermektir. Bunu iki aşamada yapacağız. İlk önce, kelâmcıların buyurucu ve bazı özellikleri ile de korkutucu gördüğü doğa felsefesinin tıbbi bir gelenek, aslında Galenik gelenek, olduğuna dair kanıt göstereceğiz. Sonrasında çok spesifik bir durum olan acının fizyolojisini incelemeye geçeceğiz. Mu‘tezile’nin insan biyolojisinin çok özel bu konusuna hususi ilgisinin ancak Galen’in anti-atomculuğu ile ciddi bir şekilde ilgilenmeleri bağlamında anlaşılabilirliğini tartışacağız.

Aslında, Marie Bernard, kelâmcılardaki “doğa” (*tab’*) kavramının kritiğine dair kapsamlı çalışmasında birden fazla yerde bu kavramın kaynağının kısmen de olsa tıbbi geleneğe yattığını ileri sürer.<sup>44</sup> Örnek olarak cisimlerin hareketinin, dört niteliğin (sıcak, soğuk, kuru, nemli) etkileşimi ile açıklanması fikrinin izlerinin simyacılar kadar geri sürülebilir olduğunu belirtir. Bununla birlikte bazı metinlerde cisim olarak atıfta bulunulan özellikle insan vücudu olduğundan, dört niteliğin karışımının tıbbi teorinin temel parçası olduğu (her durumda simya ile bağdaşık) geleneği isimlendirmek daha iyi olurdu.<sup>45</sup> Cüveynî’nin (ö. 1085) eleştirisinin, “doğa teorileri”ne sert bir cevap olarak “belirli bir tedavi vücudun belirli bir bölgesindeki bir salgıyı durdurmayı nasıl biliyor?” diye sormasından tıbbi bir teoriye yöneltildiği açıktır.<sup>46</sup> Çalışmasının sonlarına doğru Bernard şöyle bitirir: “En effet, la therie des *ashab at-tabai’* serait comme la resultante des theories des physiciens, des alchimistes et des medecins.”<sup>47</sup>

İlgili birkaç ek bulgu Josef van Ess’in İslam teolojisi üzerine çok hacimli çalışmasından derlenebilir. Örneğin Nazzâm (ö. 845) tıbbi teoriye, birtakım cüzi değişiklikler önermek için, yeterince ilgi duyuyordu.<sup>48</sup> Galen ve Aristo arasında herkesçe bilinen ve kelâmcıların zaman zaman ilkine bağlı kaldığı anlaşmazlıklar vardır. Mesela, onlar “ruh”u (*ruh, pneuma*) kalp ve beyinde konumlandırırlar. Böyle yaparak Aristo yerine Galen’i takip ederler.<sup>49</sup>

Daha fazla kanıt başka kaynaklardan, örneğin Edessalı Job’un *Book of Treasures* adlı eserinden gösterilebilir. Job –burada özellikle Nazzâm’ı kastederek– “günümüz yeni filozofları”nın renk, tat ve benzerliğin araz değil cisim (*usiyas*) olduğu görüşünü sunar. Böyle yaparak, bize onların “Hipokrat, Galen ve aynı şekilde

<sup>44</sup> Marie Bernard, “La Critique de la Notion de Nature (*tab’*) par le Kalam”, *Studia Islamica*, 51 (1980): 59-105.

<sup>45</sup> Bernard, “La Critique de la Notion”, 71; özellikle aynı sayfada n. 4.

<sup>46</sup> Bernard, “La Critique de la Notion”, 81.

<sup>47</sup> Bernard, “La Critique de la Notion”, 99.

<sup>48</sup> Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1992), 3: 352-353.

<sup>49</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4: 518 ve özellikle not 39.

bütün doktor ve filozoflar'a ters düştüklerini anlatır.<sup>50</sup> Şüphesiz, doğa felsefesi geleneğini kuran geçmişteki otoriteler Hipokrat ve onun başlıca yorumcusu Galen'dir.

Kısa bir süre önce kullanıma sunulan bir diğer zengin kaynak Rükneddin el-Melâhimî'nin kitabıdır. Kelâmcıların ilk kuşağından olmamasına rağmen, kullandığı kaynaklar IX. ve X. yüzyıllara aittir.<sup>51</sup> el-Melâhimî'nin *dehriyye* tartışması neredeyse tamamıyla bütün fiziksel süreçlerin dört element üzerinden açıklandığı eternalist doğa felsefesine yöneliktir.

Bazı versiyonlarda canlandırıcı veya devindirici güç rolünü oynayan beşinci bir prensip, *ruh*, eklenmiştir. Dört, beş hatta altı (Isaac Israeli tarafından aşağıda bildirildiği gibi) element ve/veya prensip olsun veya olmasın, bu teorilerin hepsinin ortak noktası yaratıcı bir Tanrı'yı inkârdır. Bu teoriler hakkında zengin bir değişken spektrumu vardır. Ancak el-Melâhimî'nin konuya yaklaşımından, Tanrı'yı gereksiz kılan doğa felsefelerinin tıbbi gelenek ile sürdürüldüğü aşikârdır.<sup>52</sup> Galen'in bu hususta her şeyin dört nitelik üzerinden açıklanabileceği görüşüne sahip olduğu ve başka bir yerde Hipokrat'ı bu öğretiyi ilk yayan kimse olarak belirttiği söylenir.<sup>53</sup> Biyoloji ve patolojiden örnekler yoluyla oluşan yaygın söylem bu görüşün tıbbi gelenek ile nasıl yakından bağlantılı olduğunu sergiler niteliktedir.

Bu konuda en zengin kaynak, özellikle Galen'in *On the Elements*'i ile bağlantılı olarak Isaac Israeli'nin *Book of Elements* eseridir. Israeli'nin hem Yahudi hem Müslüman kelâm tarihi açısından önemi, onun düşüncesi üzerine Alexander Altmann ve S. M. Stern tarafından yapılan dönüm noktası çalışmanın büyük başarısından muzdarip olmuştur. Çünkü Altmann ve Stern'in ilgisi Israeli'nin düşüncesinin neoplatonik yönleri ile sınırlıydı.<sup>54</sup> Harry Wolfson Israeli'yi kelâm çalışmalarına dâhil etmesine rağmen Israeli hep neoplatoncu olarak

<sup>50</sup> Job of Edessa, *Book of Treasures*, ed. A. Mingana (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1935), 3:16, 388b (metin), 153 (tercüme). Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6: 86-87, buradaki referansların Nazzâm'a ait olduğunu düşünür.

<sup>51</sup> Rükneddin el-Melâhimî, *Kitabü'l-Mu'temed fi Usûliddîn*, ed. Martin McDermott - Wilfred Madelung (London: Al Hoda, 1991). Her ne kadar editörler el-Melâhimî'nin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 1024) öğrencisi olduğu hatasını düzeltmeler de aslında el-Melâhimî'nin kitabı el-Basrî'nin kelâm alanındaki en kapsamlı kitabının bir özeti (Giriş, s. 11). Üstelik editörler tarafından tanımlanan diğer bütün kaynaklar (*Kitabü'l-Mu'temed*, 12-13) IX. veya X. yüzyıllara aittir.

<sup>52</sup> el-Melâhimî, *Kitabü'l-Mu'temed*, 547-561.

<sup>53</sup> Galen'in dört niteliğe bağlı kalması durumu için el-Melâhimî, *Kitabü'l-Mu'temed*, 549, Galen'in Hipokrat'a referansı için 556.

<sup>54</sup> A. Altmann - S. M. Stern, *Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1958). Israeli'nin *Book of the Elements* eseri Part I, bölüm V'te tartışılmıştır. Ancak Altmann ve Stern Israeli'nin Neoplatonculuğu ile daha çok ilgilendiğinden, Israeli'nin doğa filozoflarına ilişkin tespitleri ve mütekellimunun verdiği yanıtlar projelerinin konusu ile bağlantısızdır, bu yüzden de çalışmalarından çıkarılmıştır. Israeli'nin çağdaşı ve rakibi (kendisi gibi Mısır doğumlu) Saadiah Gaon bu teoriyi *Book of Beliefs and Opinions* eserinde reddettiği eternalizmlere dâhil etmiştir.

sınıflandırıldı.<sup>55</sup> Dahası İsraili'nin *Book of the Elements* eserinin Arapça orijinali kurtarılamamış, mevcut İbranice tercüme ise yetersiz ve bazı yerlerde de tek kelimeyle anlaşılamazdır.<sup>56</sup> Yine de İsraili'nin "nitelikleri" destekleyenlerin doktrinini, *Book of Elements* kitabının sonunda cevaplandığı eternalizm arasında listelediği açıktır. Bir versiyonun dört prensipten bahsettiğini not etmesine rağmen, o en çok altı prensip (dört nitelik, pıhtılaşma ve çözünme) listeleyen varyantla ilgilenir.<sup>57</sup>

İsraili kitabının ilk kısmında Aristo'nun teorisi ile ilgilenir. İkinci kısım Galen'le alakalıdır. İkinci kısımda ortaya konulan konular ve tartışılma sıraları açık bir biçimde Galen'in *On the Elements* eserinden model alınmıştır. İsraili Galen'in *minima* teorisini sunduktan sonra, Mu'tezile'ye spesifik göndermeler yaparak ve şaşkıncu bir şekilde bu bağlantıda Nazzâm'dan ismi ile bahsederek, uzunca bir atomculuk izahı ve çürütmesine girişir. İbranice takibi çok da kolay olmayan uzun bir tartışmadan sonra İsraili, Galen ve Aristo'yu Hipokrat'ın klişeleşmiş ezoterizm mecazına (oldukça unutulmuş) başvurarak dört element teorisinin mümkün kıldığı kadarıyla bağdaştırır veya uzlaştırır.

Galen'in elementi "element işlevi gördüğü şeyin en küçük parçası; en küçükten kastı parçalarının en basit olanı ve filozofa [Aristo] istinaden birçok kez açıkladığımız gibi o şeyle alakalı [en küçük] değil de yapısı gereği bileşiminin en küçüğü" olarak tanımlanır. Bu, Galen'in *On the Elements* eserinin açılış cümlesinde sunulan element tanımının aynısıdır. İsraili daha da detaylandırır: Amaç duyularla algılanan en küçük parça değil aksine daha basit veya prior herhangi bir şeye indirgenemeyecek en temel bileşendir. Galen'i izleyerek, İsraili bunu tetrapharmakos vasıtasıyla tasvir eder: Eğer dört bileşen iyice öğütülürse, dört farklı şeyden türediklerini bilmemize rağmen duyular parçacıklar arasında ayırım yapmayacaktır. İsraili, tekrardan Galen'i izleyerek ortalama bir insanın görme gücüyle ayırt edilemeyecek şeylerin keskin gözlü kuşlar veya "görüşünün keskinliği ile bilinen bir kimse" –Galen'in Lynceus'u için bir eksiltidir– tarafından fark edilebileceğine dikkat çeker. Bu örnekler "element" in duyularla ayırt edilebilen en küçük parça anlamına gelmediğini göstermek için gereklidir. Ancak şimdi farklı bir soru ortaya çıkar: Ya birileri Galen'in "en küçük parçalar" ını "tabii parçalar" yani atomlar olarak algılayacak olsaydı? Bana öyle geliyor ki, bu soru Galen'in *minimumu* ve atomcu teoriler arasındaki belirgin ayrımı, bazı okuyuculara göre kolayca kaybolabilecek bir ayırım, sürdürme endişesinden ortaya çıkmıştır.

<sup>55</sup> Wolfson'ın görüşleri kelâm alanındaki kitabında kayıtlıdır (ref. 7) ve daha detaylı bir şekilde *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* eserinde bulunmaktadır (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 162-165.

<sup>56</sup> Isaac Israeli, *Sefer ha-Yesodot, Das Buch über die Elemente*, ed. S. Fried (Frankfurt, 1900). Bizi ilgilendiren metinler sayfa 64'te başlar ve kitabın sonuna kadar devam eder.

<sup>57</sup> Bu pasajlar Altmann ve Stern'in çevirisi ve analizi dışında kalmıştır (ref. 54).

İsraeli “Ben [Galen] ‘cismin bölündüğü parçalar’ dediğimde [ne] gövdesel (*gashmi*) parçayı ne de toz gibi ezilmiş farklı şeylerden oluşan ince parçaları kastettim. Bunun yerine ‘cismin bölündüğü parçalar’ dediğimde tıpkı katının (*guf*) düzlemlere, düzlemlerin çizgilere ve çizgilerin noktalara bölünmesi gibi, cismin ondan oluştuğu tabii bir parça kastettim. Kanıt olarak Demokrit’in sözlerini alıntılıyorum.<sup>58</sup> Bilge Demokrit ‘katı cisimler düzlemlerden, düzlemler çizgilerden ve çizgiler noktalardan oluşur’ derdi diyecek olsan” diye sorar.<sup>59</sup> Başka bir deyişle dikkatli olmayan bir okuyucu Galen’i bir atomcu olarak ele alıp teorisinin Demokrit’e atfedilenle aynı olup olmadığını merak edebilir. Elbette Galen’in böyle bir endişesi yoktu. *On the Elements*’te atomculara saldırdığı gibi teorisinin atomcu olmadığını açıklamayı hiç bırakmamıştır. Bununla birlikte daha önce de işaret ettiğimiz üzere Galenik metinlerin Arapça versiyonlarında kullanılan terminoloji ile Galen’in *miniması* ve bazı atomcu teoriler arasındaki kavramsal yakınlık bu karışıklığa sebep olmuş olabilir.

Ancak İsraeli Demokrit’e atfedilen geometrik atomculuk hakkında daha fazla bir şey söylemez. Bunun yerine direk Mu’tezile’ye geçer. Metin biraz tahrip olmuştur ve sadece bir metinde en-Nazzâm ismi bulunur. Bununla birlikte bütün metinler ilk ismini (Abraham, Arapça İbrahim) doğru bildirir ve hepsi “Mu’tezile mezhebinden dostları” ibaresini içermez. Latincesinde ne en-Nazzâm ne de Mu’tezile geçer. Bu şaşkıncı değildir çünkü İbranice tercüman iki isme de aşına değildi. Aynı şekilde Latince tercüman da. Şaşkıncı olan İsraeli’nin Mu’tezile içinden belki de en meşhur atomculuk karşıtı kişiyi alıntılamaıdır. İsraeli Mu’tezile’nin Demokrit’inki ile temelde aynı olan bir atomculuğa bağlı olduğunu ima eder: “Söyledikleri ‘cismin bölünemez parçalardan yani noktalardan oluştuğu’ anlamına gelir”. Sonra asıl amacı –herhangi bir birleşme, eklenme, bileşim, vb. kavram veya tanım– bir kimsenin cisimlerin bu atomlardan inşa edilemeyeceği fikrini benimseyebileceğini göstermek olan uzun bir çürütmeye girişir. Wolfson özellikle İsraeli’nin Mu’tezile’nin Bağdat ve Basra ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarının farkında olduğu gerçeğine dikkat çekerek bu pasajı özetlemiştir.<sup>60</sup>

Minima ve atomculuk –özellikle fiziğe uygulanan geometrik atomculuk– teorileri arasında olası bir birleştirme veya karışıklık ile karşılaştığımız tek kaynak bu değildir. Tahminen XII. yüzyıl sonlarına doğru İbn Metteveyh’in (ö. IX. yüzyılın ortaları) *Tezkire*’sine yapılan anonim eleştiri atomculuklarının kaynakları, bana göre bu kaynaklar bilgi yerine otorite kaynaklarıdır, noktasında kelâmcıların kendi fikirlerine göz atmamızı sağlar.<sup>61</sup> Metinden kesilmiş alıntıda İbn Metteveyh’in açıklaması şöyledir: “Bize göre cismin (*cism*) bölünmesi (*tecezzu*) bölünmenin

<sup>58</sup> Wolfson, *Repercussions*, 163. not 5 metni tashih ederek üçüncü bir kişiye yönlendirir. Pasaj İsraeli’nin kurgusal muhataplarının ağzından sürdürdüğü argümanı devam ettirdiği için bu bana gereksiz gözükmiştir.

<sup>59</sup> İsraeli, *Sefer ha-Yesodot*, 43. Wolfson’daki kısmi çeviri için bk. *Repercussions*.

<sup>60</sup> Wolfson, *Repercussions*, 163-165.

<sup>61</sup> İbn Metteveyh’in et-*Tezkire*’sine anonim bir şerh (*Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514 (VI./XII. yüzyıl)*), giriş ve indeksler Sabine Schmidtker tarafından (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2006). İlgili pasaj el yazmasının f. 27b kısmında (Facsimile baskısında sayfa 54).



(*kısmet*) uygulanamayacağı (*lâ yasihhu*) bir sınıra ulaşır..." Şârih bu sınırdaki sahip olduğumuz şeyin "en küçük büyüklükler (*asgar makâdir*)" olduğunu belirtir. Ayrıca bu düşüncenin, *De Caelo*'da çizginin tek, alanın iki ve katı cisimlerin üç boyutu olduğunu söyleyen Aristo ile noktayı parçasız tanımlayan Öklid'in düşünceleri ile de uyumlu olduğunu bize bildirir.<sup>62</sup> Şârih "Şeyhimiz Ebû Hâşim bu Aristocu atom ispatını doğruladı!" diye de ekler.

İsraeli'ye dönersek: İsraili atomculuğu memnuniyetle çürüttükten sonra "Galen neden bize bu kadar sorun çıkardı?" diye sorar. Neden elementleri *minima* olarak tanımlayıp atomcu spekülasyonlarla karışıklığa ve atomcu spekülasyonların meşrulaştırılmasına kapı açtı? Hipokrat neden dört element –ateş, hava, su, toprak– yerine dört nitelikten yani sıcak, soğuk, kuru, nemliden bahsetti? İkinci soru için motivasyon şu gibi görünüyor: Hipokrat nitelikler yerine elementlerden bahsetseydi onun temel bileşenleri toprak, su, hava ve ateş olduğu için atomcu olmadığı netleşirdi. Minima ve onlara bağlı bulunan niteliklerden bahsetmek, gördüğümüz üzere, Demokrit ile karşılaştırmalara davetiye çıkarmaktır. İsraili'nin bize verdiği cevap Hipokrat'ın ezoterik yazış tarzında ve belki de Galen'in hocasının sözlerini açıklamadaki yersiz çabalarında yatmaktadır. Hipokrat dışsal söylemi gizlenen söylemin tam zıttı yapmak olan felsefi yazım geleneğini takip etti. Böylece sadece hak eden ve büyük bir çaba sarf etmeye istekli olanlar kendilerini ona adayacakları için bilgeliği daha değerli kılmış olurlar.<sup>63</sup> Ancak Galen her şeyi bir bir anlatmak istedi. Belki Galen bize elementin mahiyetinin ne olduğunu söylemek istedi. Bu yüzden elementin doğasını ortaya koyan tanımı söyledi. Başka bir deyişle, Galen aslında element olan dört şeyi isimlendirmek yerine veya isimlendirmenin yanında 'element'in teorik tanımını yapmayı seçti.

Son olarak, "dört nitelik taraftarları" ile bunu XII. yüzyıl sonlarına doğru taşıyan "doktorlar" arasındaki yakın bağlantıyı inceleyelim. Fahreddin er-Râzî [ö. 1210] en-Nahl suresi 70. ayeti açıklarken Kuran'da insanın dört dönemine ilişkin görüş ile *el-etibbâ' et-tabîyyûn*ün –aynı zamanda hem doğa filozofu hem tıp doktoru olan kişiler– görüşünü karşılaştırır.<sup>64</sup> Kuran insanı yaşam evrelerinin başından sonuna, bebeklikten yaşlılığa iletenin (*en-nakl*) Tanrı olduğunu öğretirken felsefe ile uğraşan doktorlar bundan insan "doğa"sının tek başına sorumlu olduğunu ileri sürerler. Yani doğal ve kaçınılmaz olan bir kuruma süreci vardır ve yaşamın erken evrelerinde bu kuruma bebeği daha az sulu yaparak kemiklerini güçlendirir ama yaşam ilerledikçe bütün vücudu kurutarak ölümle sonuçlandırır. Burada Aristoteles'e aykırı olmayan ama kaynağı Galenik tıp geleneği olan fiziksel bir

<sup>62</sup> Aristo'ya atfedilen tam alıntı "Çizgi enine değil boyuna bölünür, alan hem enine hem boyuna bölünür ve katı cisimler de hem enine, hem boyuna hem de derinliğine bölünür" belirtir. Bu yaklaşık olarak *De Coelo* I, 1, 268a 7-9'a karşılık gelmektedir.

<sup>63</sup> İsraili, *Sefer ha-Yesodot*, 51. Hipokrat'ın Ezoterizminin Ortaçağ'daki algıları için bk. Gerrit Bos - Y. Tzvi Langermann, "The Introduction of Sergius of Rēsh'aina to Galen's Commentary on Hippocrates' On Nutriment", *Journal of Semitic Studies*, 54 (2009): 179-204. Bu çalışmanın bir baskısını bizimle paylaştığı için yazarlara teşekkürlerimizi sunuyoruz.

<sup>64</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir* (Cairo, 1938), 20: 60.

teoriye sahibiz. Bu olayın sebebi (*muktezî*) olarak Tanrı yerine doğa (*tabiat*) adlandırılır ve tam da bu nedenle kelâm doğa kavramını reddeder.

### 3.1. Erken Dönem Kelâmcılar Acının Fizyolojisini Açıklama Noktasında Neden Bu Kadar İlgililerdi?

Yaklaşık yirmi beş yıl önce Umar Austin'den "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Acı Çekme Sorunu" üzerine bir dizi konferansa katılması istendi. Sunumunu hazırlarken "Müslümanlıktaki dinsel deneyimin ana gövdesinde acı çekme temasının göreceli önemsizliği" hakkında düşünmeye yöneldi.<sup>65</sup> Bununla birlikte, acı çekme teması veya daha spesifik olarak hastalık ve acı, Mu'tezile'nin gündeminin ilk sıralarındaydı. Bu konuyla ilgili kapsamlı yazmışlar ve tezleri uzun bir yayın listesinde incelenmiştir. Ama bu konuyla neden bu kadar ilgilidiler? Karşılaştığım açıklamalar bu ilgiyi, onların "akılcılık"larına, Tanrı'nın adaletine (*adl*) olan köklü bağlılıklarına ve onları teodise (kötülük) problemini araştırmaya yönlendiren kaygılarına dayandırıyor.<sup>66</sup> Bunun gibi genel kaygıların, kelâmcıların acı olgusunu inceledikleri detay seviyesini yeterli derecede açıkladığını düşünmüyorum. Üstelik bu tür açıklamalar, kelâm içindeki gelişmeleri sosyal veya toplumsal bağlamı olmayan teorik girişimlerden polemik yaratan meydan okumalara bir yanıt olarak gören genel eğilim çizgisine ters düşmektedir.<sup>67</sup>

Ancak, önerdiğimiz gibi, *On the Elements*'e atomcu doktrinlerin önemli bir kaynağı olarak bakarsak acı teorisinin polemiksel önemi açık bir biçimde ortaya çıkar. *On the Elements*'te atomculara karşı ilk ve ana argüman acı olgusundan gelir: Galen, atomcuların insanın acı hissini açıklamada hiçbir yolu olmadığını öne sürer. Atomculuğun çürütülmesi ile acının tıbbi açıklaması arasındaki uzunca alıntı yapmaya değen güçlü bağlantı bu paragrafta verilmiştir:

Ancak bu filozoflar ilk cisimlerin tabii olduklarını,<sup>68</sup> Epikür gibi bazıları sertlikleri nedeniyle kırılmaz olduklarını, Diodorus ve Leukippos gibiler ise boyutlarının küçüklüğünden dolayı bölünmez olduklarını varsayarlar ve bütün insanların duyularıyla öğrenerek varlığına emin oldukları bu cisimler değişime uğramazlar... Haklı olarak, Hipokrat'ın onlara cevabı "doğası bu şekilde olan bir adam asla acı hissetmez" olur. Acı hissettirecek bir şey, doğal olarak şu iki koşulu sağlamalıdır; değişim ve duyumlama yeteneğine sahip olma... Ve bu kişilerin elementleri bu iki

<sup>65</sup> Umar Austin, "Suffering in Muslim Religious Thought", *Islamic Quarterly*, 26 (1982): 27-39.

<sup>66</sup> Rasyonellik ve Hıristiyan etkileri W. M. Watt tarafından önerilen iki açıklamadır, W. M. Watt, "Suffering in Sunni Islam", *Studia Islamica*, 1 (1979): 5-19. En yeni ve ayrıntılı yaklaşım M. T. Heemskerck tarafından, M. T. Heemskerck, *Suffering in the Mu'tazilite Theology* (Leiden: Brill, 2000). İkincil kaynaklara dair kapsamlı bibliyografya için bk. s. 2 n. 2.

<sup>67</sup> Özellikle bk. Shlomo Pines, "A Study of the Impact of Indian, Mainly Bhuddist, Thought on Some Aspects of Kalam Doctrines", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17 (1994): 182-203; Ne yazık ki bu makale merhum akademisyenin beş ciltte toplanan çalışmalarına dâhil edilmemiştir ve bu sebeple de hak ettiği ilgiyi görmemiştir.

<sup>68</sup> Bu yüzden *aesthesis*'e (dış dünya algısına) sahip değiller.

koşulu da sağlamamaktadır. Atomlar yapıları gereği ne değişime uğrarlar ne de duyulara sahiptirler.<sup>69</sup>

Açıkçası, *On the Elements*'i okuyup beraberinde bir çeşit atomculuk fikri benimsemek isteyen herkes bu eleştiriyi dikkate almalıdır. Acının varlığı sadece teolojik bir problem değildir; yaşamın bir gerçeği olarak görülse de bir açıklama, bir mekanizma gerektirir. Aradaki bağlantı bundan çok daha derindir. Galen genel argümanını, hepsi deriye iğne batırılmasını içeren bazı özel örneklerle açıklığa kavuşturmaya devam eder. Argümanı şöyle işler: (1) Tekil atomlar yaralanamazlar ve de duyuları yoktur. (2) Eğer deriye çok ince bir iğne batırırsak ve iğne tek bir atoma dokunursa acı hissetmememiz gerekir. (3) Aynı şey, iki ve daha fazla atom için de geçerlidir. (4) İğne batırıldığında acı hissettiğimize göre insan vücudu atomlardan oluşmamaktadır.

Abdülcebâr ağrının fizyolojisi hakkında önümüze tam ve ayrıntılı bir araştırma koyar. Acıyı atomlar arasındaki “uzamsal ilişki”nin bir nevi bozulması olarak tanımlar. Başka bir deyişle, tekil atom gerçekten duyarsızdır, ancak biçimlerindeki bir kırılma veya birbirine bağlı olan atomların ayrılması acıya neden olur. Abdülcebâr bununla yetinmez ve farklı iğne batmalarından oluşan göreceli miktarda acı problemini de inceler.<sup>70</sup>

Bana göre bu ve bununla bağlantılı acıya ait biyofiziksel bir teori ortaya koyma çabalarının Galen'in atomculuğu reddetmesine bir karşılık olduğu açıktır.<sup>71</sup> Kelâmın diğer birçok özelliği gibi, acı teorisinin de polemiksel bir bağlamdan ortaya çıktığı gözüküyor. Burada tabi ki teodise ile ilgili kaygılar için tam bir açıklama sunmuyorum. Bununla birlikte kelâmcılar tarafından geliştirilen özgün teoriler ve biyolojide oldukça özel bir konuya olan yoğun ilgileri büyük bir olasılıkla Galenik gelenek ve atomculuğun Galenik reddi ile karşı karşıya gelmeleri sonucundadır.

#### 4. Sonuç

Şüphesiz erken dönem kelâmcılar düzeltme ve şerhleriyle birlikte *On the Elements*'ten ve Galenik geleneğe ait diğer metinlerden atomculuk hakkında çok şey öğrenebilmişlerdir. Kelâmcıların Galenciliği reddetmeleri gereken dünya görüşünün mükemmel bir örneği olarak kabul ettiğini farz edersek, Galen'in kabul etmeyeceği fiziksel bir teoriyi atomculuğun müttefiki olarak algılamış olabilirler mi? Düşmanımın düşmanı dostumdur.

Kelâmın kökeni, kaynakları, motivasyonları, atomcu bir dünya görüşü benimsemeleri için kelâmcılara ilham veren şeyler, hepsi kompleks sorulardır. Bu

<sup>69</sup> Galen, *On the Elements*, 63.

<sup>70</sup> Heemskerck, *Suffering*, 98-102.

<sup>71</sup> Ebû İshak, Ebû Hâşim ve İbn Metteveyh'in hepsi bu konuyla ilgilenmiştir; bk. Heemskerck, *daha önce adı geçen eserde*.

aşamada bundan daha güçlü bir iddiada bulunamam: Tüm çeviriler, düzeltmeler, özetler, Galen tarafından yazılan veya ona atfedilen eserlerin şerhleri ile birlikte Galenik gelenek, atomcu teoriler ve anti-atomcu eleştiriler, yukarıda bahsedilen sebeplerden ötürü kelâmcıların dikkatini çekip onları güdüleyen zengin bir depodur. Araştırmamın devamının bu külliyat ve erken dönem atomculuk arasındaki, eğer varsa, ince ilişkiyi daha da ayrıntılı hale getireceğini umuyorum.

## Kaynakça

Altmann, A. - Stern, S. M. *Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

Asmis, Elizabeth. "Review Article: Asclepiades of Bithynia Rediscovered?". *Classical Philology* 88/2 (Nisan 1993): 145-56.

Austin, Umar. "Suffering in Muslim Religious Thought". *Islamic Quarterly* 26 (1982): 27-39.

Ben-Shammai, H. "Studies in Karaite Atomism". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985): 243-298.

Bernard, Marie. "La Critique de la Notion de Nature (*tab'*) par le Kalam". *Studia Islamica* 51 (1980): 59-105.

Bos, Gerrit - Langermann, Y. Tzvi. "The Introduction of Sergius of Rēsh'aina to Galen's Commentary on Hippocrates' On Nutriment". *Journal of Semitic Studies* 54 (2009): 179-204.

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: Brill Academic, 1994.

el-Melâhimî, Rükneddin. *Kitabü'l-Mu'temed fi Usûliddîn*. ed. Martin McDermott - Wilfred Madelung. London: Al Hoda, 1991.

er-Râzî, Fahreddin. *et-Tefsirü'l-Kebir*. Cairo, 1938.

Frank, Richard M. "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis". ed. Michael E. Marmura. *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* Albany: Ashgate, 1984: 39-53.

Freudenthal, Gad. "Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories". *Journal for the History of Philosophy* 41/2 (2003), 273-274.

Galen. *On the Elements According to Hippocrates*. ed. Phillip de Lacy. Berlin: Akademie Verlag, 1996.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Heemskerck, M. T. *Suffering in the Mu'tazilite Theology*. Leiden: Brill, 2000.

Israeli, Isaac. *Sefer ha-Yesodot, Das Buch über die Elemente*. ed. S. Fried. Frankfurt, 1900.

- İbn İshak, Huneyn. *De Experientia Medica*. ed. ve trc. Richard Walzer. London: Oxford University Press, 1944.
- İbn İshak, Huneyn. *Kitâbü Calinus fi'l-üstükussât*. nşr. Muhammed Selîm Sâlim. Cairo, 1986.
- Job of Edessa. *Book of Treasures*. ed. A. Mingana. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1935.
- Kraus, Paul. *Jabir et la Science Grecque*. Cairo, 1942.
- Langermann, Y. Tzvi. "The Astral Connections of Critical Days: Some Late Antique Sources Preserved in Hebrew and Arabic". ed. Anna Akasoy - Charles Burnett - Ronit Yoeli-Tlalim, *Astro-medicine: Astrology and Medicine, East and West*. Florence, 2008.
- MacDonald, D. B. "Continuous Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology". *Isis* 9:2 (1927), 326-44.
- Newman, William R. *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Newman, William R. "Experimental Corpuscular Theory", ed. Christoph Lüthy - John E. Murdoch, *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Theories*. Leiden: Brill, 2001.
- Newman, William R. *The 'Summa Perfectionis' of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation and Study*. Leiden: EJ Brill, 1991.
- Pines, Shlomo. *Studies in Islamic Atomism*. Jerusalem: The Magnes Press, 1997.
- Pines, Shlomo. "Razi Critique de Galien", *Actes du VIIIe Congrès d'Histoire des Sciences Paris*, 1953: 480-487.
- Pines, Shlomo. "A Study of the Impact of Indian, Mainly Bhuddist, Thought on Some Aspects of Kalam Doctrines". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994): 182-203.
- Sabra, A. I. "Kalam Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa". *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. ed. James E. Montgomery. Leuven, Paris, Dudley and MA: Peeters, 2006.
- Schmidtke, Sabine. An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514 (6th/12th Century). ed. Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2006.
- Schwarz, Michael. "Who were Maimonides' Mutakallimun? Some remarks on Guide of the Perplexed Part I Chapter 73". *Maimonidean Studies* 2 (1991): 159-209; 3 (1992-93): 143-72.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Frankfurt: E. J. Brill, 1970.

Singer, Peter. "Levels of Explanation in Galen". *Classical Quarterly* 47/2 (1997), 525-542.

Steinschneider, Moritz. *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*. Berlin: Gekrönte Preissch, 1893.

Van Ess, Josef. "Sixty Years After: Shlomo Pines's *Beiträge* and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology". *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7 (2002): 19-41.

Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1992.

Watt, W. M. "Suffering in Sunni Islam". *Studia Islamica* 1 (1979): 5-19.

Whitby, Maurice. "Quasi-elements in Aristotle". *Mnemosyne* 35 (1982): 225-247.

Wilkie, J. S. - Lloyd, G. E. R. "The Arabic Version of Galen's *De Elementis secundum Hippocratem*". *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982): 232-233.

Wolfson, Harry Austryn. *Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1976.

Wolfson, Harry Austryn. *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.



## TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

### *BÂKILLÂNÎ'NİN FÂİL MERKEZLİ KOZMOLOJİK KANITI\**

Muhtaroglu, Nazif. "Al-Bâqillâni's Cosmological Argument from Agency". *Arabic Sciences and Philosophy* 26/2 (2016): 271-289.

Tercüme  
Abdulhamit Gülhan  
Central European Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Budapeşte  
Central European University Department of Philosophy, Budapest  
[gulhanhamit@gmail.com](mailto:gulhanhamit@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-2028-2784](https://orcid.org/0000-0002-2028-2784)

## Öz

Bu makalede Bâkîllânî'nin Tanrı'nın varlığına dair verdiği argümanın mantıksal yapısını açığa çıkarmayı, böylelikle bu argümanın geleneksel anlamdaki ontolojik, kozmolojik veya teleolojik argüman kategorilerinden birine yerleştirilemeyen kendine özgü türde bir argüman sunduğunu göstermeyi hedeflemekteyim. Bâkîllânî'nin argümanını özel kılan varsaydığı Tanrı kavramıdır. Herbert Davidson'un bu konudaki sezgilerini geliştirip Macid Fahri'nin yorumlamasını da eleştirerek söz konusu Tanrı kavramını fâil kavramı ile açıklığa kavuşturmayı hedeflemekteyim. Neticede, Bâkîllânî'nin Allah'ın varlığına dair özgün bir argüman geliştirdiğini iddia ediyor ve bu argümana "fâil merkezli kozmolojik kanıt" diyorum. Bu genel itibarıyla kozmolojik bir kanıttır çünkü Allah'ın varlığına dair evrenden yapılan bir çıkarıma dayanır. Ancak fâil olma kavramı ve tanrının kişiselliği fikri bu argümanda merkezi bir yer tuttuğundan literatürdeki kozmolojik kanıtlardan farklı değerlendirilmeyi hak etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kozmolojik kanıt, Teleolojik kanıt, Fâil merkezli kozmolojik kanıt, Bâkîllânî

**Atıf / Cite as:** Muhtaroglu, Nazif. "Bâkîllânî'nin Fâil Merkezli Kozmolojik Kanıtı". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 568-585.

---

\* Bu makale *Arabic Sciences and Philosophy* (26, no: 2 (2016): 271-289) dergisinde yayınlanan "Al-Bâqillâni's Cosmological Argument from Agency" başlıklı makalenin İngilizceden Türkçeye çevirisidir.

## Giriş<sup>1</sup>

Tanrı'nın varlığını göstermek için ortaya konmuş argümanlar belirli bir Tanrı kavramını varsayıp onun üzerine inşa edilirler. Bir ilahı tanımlarken ve kavrarken ortaya çıkan farklılıklar, Tanrı'nın varlığını destekleyen klasik argümanların tam olarak neyi ispatlamaya çalıştıklarını sorgulamaya iter. Bu da tam olarak, bir Eş'ari kelâmcısı olan Bâkılânî'nin (950-1013) ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik argümanları inceleme imkânı bulsa idi yapacağı şey olurdu. Bâkılânî bu argümanların başarılı olsalar bile herhangi birinin "Tanrı"nın (Allah'ın) varlığını ispatlayamayacağını düşünürdü. Çünkü bu argümanlar, onun nazarında, "Allah" olarak adlandırılmayı hak etmeyen başka bir varlığa delil olurdu.

Bu makalede, Bâkılânî'nin Allah'ın varlığını delillendirirken kullandığı argümanın mantıksal yapısını ve Allah kavramı özelindeki ön kabullerini göstermeyi hedefledim. Bu argümanın dikkate değer olmasının sebebi üstte bahsettiğimiz argümanların hiçbirine benzemeyen ve kendi varsaydığı Allah kavramı tarafından belirlenen ve şekillenen bir mantıksal yapıya sahip oluşudur. Bâkılânî'nin argümanını yorumlarken, temel aldığım kaynak Herbert Davidson'ın şu görüşüdür: Kâinatın varlığının bir ilk sebebe dayandığının delillendirilmesi, kelâmcılara göre Allah'ın var olduğu sonucuna ulaşmak için yeterli değildir. Kelâmcıların bu ilk sebebi Allah olarak görebilmesi için daha fazla şartın sağlanması gerekmektedir.<sup>2</sup> Fakat, Davidson'a göre, Allah kavramının tanımlanması için gerekli ve yeterli koşulların ne olduğu ile O'nun varlığının ispatlanması için gereken öncüllerin ne oldukları kelâmcılar tarafından açık bir şekilde ortaya konulmamıştır. Benim bu meseleye katkım temel olarak şu iki nokta üzerindedir: (1) Bâkılânî'nin varsaydığı Allah kavramı için gerekli asgari şartları ve bu Allah kavramının fâil kavramıyla nasıl ilişkili olduğunu göstermek. (2) Bâkılânî'nin Allah'ın varlığını göstermek için verdiği argümanı onun çağdaşlarıyla; kendi gibi Eş'ari kelâmcısı olan Cüveynî (1028-1085) ve Mutezile kelâmcısı Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr'ın (935-1025) argümanlarıyla karşılaştırmak. (3) Macid Fahri'nin Bâkılânî'nin argümanı ile ilgili olarak yapmış olduğu yorumun bir analizini sunarak bu argümanın mantıksal yapısını tam olarak yansıtmadığını göstermek. Sonuç olarak, Bâkılânî'nin Allah'ın varlığına dair kendine özgü bir tür argüman geliştirdiğini iddia ediyor ve bu argümana "fâil merkezli kozmolojik kanıt" diyorum. Bu genel itibarıyla kozmolojik bir kanıttır çünkü Allah'ın varlığına dair evrenden yapılan bir çıkarıma dayanır. Buna ek olarak, fâil olma kavramı ve kişisel bir tanrı fikri bu argümanda merkezi bir yer tutar. Fakat, bu argümanın mantıksal açıdan ne kadar kuvvetli olduğunu değerlendirmeyeceğim çünkü bunun için başlı başına ayrı bir çalışma gerekmektedir.

<sup>1</sup> Bu makalenin önceki taslakları İstanbul Üniversitesi (2013) ve Tübingen Üniversitesi'nde (2015) sunuldu. Bu iki üniversitedeki sunuma katılan ve geri bildirimleriyle katkıda bulunanlara teşekkür ederim. Ayrıca, yorum ve önerileri için bu derginin isimsiz hakemine de teşekkürü bir borç biliyorum, Tübitak Bidep 2232 Programı'na da bu makaledeki desteğinden ötürü teşekkürlerimi sunuyorum.

<sup>2</sup> Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York, 1987).



## Bâkîllânî'nin Allah'ın Varlığı ve Tekliği Üzerine Argümanı

Bu bölümde, Bâkîllânî'nin Allah'ın varlığı ve tekliğini göstermek için verdiği argümanın aşamalarını,<sup>3</sup> *Kitâbu't-Temhîd*'deki<sup>4</sup> sırasıyla göstereceğim. Bâkîllânî öncelikle, tüm kâinatın ('âlem) yokluktan varlığa geldiğini (*hâdis*) göstermeye çalışır. Bâkîllânî kendi metafizik anlayışında varlığı üç kategoride sınıflandırır. Bunlar ya (a) ayrık cevherler veya atomlar (*cevher münferid*), ya (b) bileşik cisimler (*cism müellef*) veya (c) cisimlerde veya atomlarda bulunan arazlardır ('arâz). Bâkîllânî'ye göre, cevher bölünemeyen en küçük parça anlamındaki atoma tekabül eder ve cisim ise atomların bir araya gelmesiyle oluşan şeydir.<sup>5</sup>

Bâkîllânî, arazların varlığa sonradan geldiklerinin (*hâdis*) açıkça bilindiğini iddia eder. Hareket ve sükûnun arazları üzerine bir gözlem bu durumu ispatlar. Hareket ve sükûn birbirlerini takip eder. Hareket meydana geldiğinde sükûn yok olur ve sükûn ortaya çıktığında hareket kaybolur. Bunlar bir arada var olamazlar. Bundan ötürü, arazlar ezeli değildir; yani varlıklarının bir başlangıcı vardır (*hudûs*)<sup>6</sup>. Sonrasında, Bâkîllânî cisimlerin, zaman içerisinde yok iken var olduklarını iddia eder. Cisimler hakkındaki bu tezini geçerli kılmak için, bir cismin arazları olmadan meydana gelebileceğini ve bu yüzden cisimlerin arazlardan önce meydana gelebileceğini iddia eder. Arazlar varlığa sonradan geldikleri için, cisimler da bu şekilde meydana gelir. Sonuç olarak, her cismin zamansal bir başlangıcı vardır. Buna ek olarak, Bâkîllânî'nin cisimleri oluşturan atomların ya bileşik bir bütün halinde ya da ayrı olarak bulduklarını belirttiğini hatırlamakta fayda var. Bu iki durum da onların varlığa gelmiş olduğunu varsayar.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Diğer bir deyişle, Bâkîllânî sadece tek bir Allah'ın olduğunu ispatlamaya çalışıyor.

<sup>4</sup> *Kitâbu't-Temhîd*'i, Bâkîllânî'nin klasik kelâm konuları üzerine yazdığı detaylı ve olgun bir eser olduğu için göz önünde bulunduruyorum. Tabi ki Bâkîllânî'nin araştırmaya değer başka kitapları da vardır. Mesela, *el-İnsâf* tamamen korunmuş başka bir eserdir. Bkz., Bâkîllânî, *el-İnsâf*, ed. 'Izzat el-Atîâr el-Hısaynî (Kahire, 1950). Sabine Schmidtke, Bâkîllânî'nin kaybolduğu düşünülen *Hidâyetü'l-Müsterşidîn* adlı eserinden bir bölümü yakın zaman önce gün yüzüne çıkarmıştır. Bkz. Sabine Schmidtke, "Early Aş'arite theology: Abū Bakr al-Bâqillânî (d. 403/1013) and his Hidâyat al-mustarşidîn", *Bulletin d'études orientales*, 60 (2012): 39-71.

<sup>5</sup> Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, ed. Richard J. McCarthy (Beyrut, 1957), s. 17-18. *Kitâbu't-Temhîd*'in ilerleyen kısımlarında Bâkîllânî, gerçek şeyin ya atomla birleşmiş bir cisim ya da münferid bir cevher olabileceğinden bahseder (bkz., s.195). Richard Frank, Bâkîllânî'nin, cevherler bir araya geldiğinde, her birinin bir cisme dönüştüğünü ve bir araya gelme arazına sahip olduklarını düşündüğünü söylemektedir. Richard Frank bu görüşü, cisimleri üç-boyutlu olmaklık üzerinden değil atomların birleşmesi üzerinden tanımlayan genel Eş'ari pozisyonuna bağlar. Daha fazla ayrıntı için bkz., Richard Frank, "Bodies and atoms: The Ash'arite analysis", in Michael M. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. (New York, 1984), 39-53.

<sup>6</sup> Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 22.

<sup>7</sup> Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd* 22-23. Bâkîllânî açık bir şekilde cevherlerin varlığa geldiğini göstermez ancak söyledikleri şunları ima eder diyebiliriz. Onun sisteminde bir atomun bileşik bir bütünde parça olduğu zaman cisme dönüştüğünü hatırlayalım. Dolayısıyla, bir atom ya tek başına ya da bileşik bir bütünde bulunur. Eğer bu iki durum da arazi olursa atomlar da varlığa sonradan gelirler demektir. Fakat Davidson, bu argümanın, her ne kadar hepsi sonradan varlığa gelmiş olsalar dahi, tüm cevherlerin veya tüm cisimlerin bir başlangıcı olduğu manasına gelmediğini iddia eder.

Tüm kâinatın zamansal bir başlangıcı olduğu argümanından sonra, Bâkılânî, evreni yoktan varlığa gelmesinden sorumlu olan bir sebebin (*muḥdis*) var olduğu çıkarımını yapar. Yok iken var olmuş (*muḥdes*) ve şekillendirilmiş (*muṣavver*) kâinatın bir var ediciye (*muḥdis*) ve şekil verene (*muṣavvir*) işaret ettiğini de ekler. Gündelik hayatta kullandığımız; bir kitabın onu yazan bir yazarın varlığına işaret ettiği ve bir binanın onu yapan bir mimara işaret ettiği misalleri<sup>8</sup>, bu önermeye örnek oluşturur.

Bâkılânî şekillendirilmiş evrenle neyi kastettiğini şöyle açıklar. Bazı şeylerin bazılarından önce varlığa geldiklerini gözlemleriz. Bu zamansal sıra, şeylerin kendileri tarafından veya onların cinsleri tarafından sebep olunamaz. Çünkü, eğer bu sıra şeylerin özleri veya cinsleri yüzünden ortaya çıksaydı, onların realitede olan zamanda varlığa geliş sıraları zorunlu olurdu. Fakat bu durum kabul edilemezdir. Çünkü herhangi bir şey için, zamansal bir sırada önce veya sonra meydana gelme aynı derecede mümkündür. Bu yüzden şeylerin belirli bir zamansal düzendeki varlığı, şeylerin varoluşunu bu şekilde iradesiyle düzenleyen bir varlığa delâlet eder.<sup>9</sup> Daha sonra Bâkılânî, kâinatın mümkün olduğundan bahsederken, tek tek belirleyip karar verme gibi manaları içinde barındıran “ihtisas” (*ihktisâs*) fikrine baş vurur. Ona göre, objelerin kendi sahip olduklarından farklı özellikler ve şekiller almaları mümkündür (*bi-s’sihḥah*). Kendilerine uygun şekillere sahip olabilmeleri için onlara bu formları kendi irade ettiği (*kaşd*) şey doğrultusunda verecek bir fâil sayesinde gerçekleşir.<sup>10</sup>

Bir sonraki adımında Bâkılânî, kâinatın etkin fâilinin (*fâ’il*) kâinatın kendisi olamayacağını iddia eder. Ona göre, bir şey diri, âlim ve kâdir olmadıkça etkin bir fâil olamaz. Evrendeki sebep-sonuç ilişkileri mükemmel bir düzene sahiptir. İlim ve kudret olmadan bu düzen açıklanamaz. Fakat canlı olanlar nihayetinde ölür, yani kendi ölümünü engelleyemez. Ayrıca canlılar kendi iç düzenlerinden habersizlerdir. Dolayısıyla canlı şeyler bile nedensellik potansiyeline sahip etkin fâil değilseler, bu dünyadaki hiçbir şey kendisinin etkin fâili olamaz. Yani, kendisi üzerinde hiçbir nedensel kontrolü olmayanın, diğer objeleri nedensel olarak etkileme potansiyeli yoktur.<sup>11</sup>

Bu adımdan sonra Bâkılânî, kâinatın etkin fâilinin (*fâ’il*) kâinata benzemediğini ve dolayısıyla ezeli olması gerektiğini iddia eder. Burada Bâkılânî, açık bir şekilde varlığa gelen şeylerin (*muḥdes*) hepsinin bir muhdise ihtiyaç duyduğunu temel bir prensibini kullanıyor. Eğer bu muhdise de varlığa gelen bir şey olarak tahayyül edilirse, onun da bir muhdisi var demektir. Bu böyle sonsuza kadar gidemez ve

Bundan dolayı, Davidson’a göre, Bâkılânî kâinatın bütün olarak zamansal bir başlangıcı olduğunu göstermiş olmaz. Bkz., Davidson, *Proofs*, 136-137.

<sup>8</sup> Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 23.

<sup>9</sup> Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 23.

<sup>10</sup> Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 23-24.

<sup>11</sup> Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 24.

muhdis meydana gelen şeylerden kategorik olarak farklı olmak zorundadır. Bundan ötürü, kâinatın muhdisi kadim olmak zorundadır.<sup>12</sup>

Argümanın bundan sonra gelen adımı ise kâinatın sadece tek bir yaratıcısı olduğunu ispatlamaktadır. Temel olarak şu sebepten ötürü birden fazla yaratıcı olamaz: İki yaratıcının olduğunu kabul edelim, eğer birisinin yaratmak istediği bir şeyi diğeri yaratmak istemezse, bu iki istek birbirlerinin zıtları olduğu için ikisi bir arada gerçekleşemez. İki dileğin hiçbiri gerçekleşmezse, bu iki yaratıcıdan herhangi biri kâinatın yaratıcısı olamaz çünkü onlar acizdir -aksi halde istekleri gerçekleşirdi- ve acizlik varlığa sonradan gelenlerin bir özelliğidir. Eğer sadece birinin isteği gerçekleşirse, o gerçek yaratıcıdır ve diğeri değildir çünkü o kendi isteğini yerine getiremediği için acizdir.<sup>13</sup> Bu aşamada Bâkîllânî argümanını tamamlamış görünüyor çünkü sonrasında kâinatın etkin fâilinin belirli sıfatları - hayat, ilim ve irade vb.- üzerine olan sorulara karşı başka kanıtları değerlendiriyor. Belirli bir sıfatla ilişkili olduğu ölçüde bazı argümanlarını özetleyip açıklıyor.

Burada dikkate değer husus, Bâkîllânî'nin ilk olarak hayat sıfatını ele almasıdır. Bâkîllânî, yaratıcının (*şânî*) hayat sahibi olduğunu göstermek için onun âlim ve kâdir bir fâil olmasını delil olarak kullanır. Sonrasındaysa, ilim sıfatını ele alır ve evrendeki düzen ve karmaşık mekanizmayı yaratıcısının ilminin delili olarak sunar. Yani evren, yaratıcısının düzenli kompleks faaliyetine örnek ve delil teşkil eder. Yaratıcının ilmini tartıştığı pasajın sonunda, konuyu değiştirip bu düzenli kompleks faaliyeti Allah'a<sup>14</sup> atfeder. Bu bağlamda "Allah" terimi, hayat sahibi, akıllı ve kudretli olarak tarif edilen kâinatın yaratıcısı ile aynı anlamda kullanılmıştır. Bâkîllânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'de sunduğu argümanın bu evresinde kâinatın etkin fâili ilk defa Allah ile özdeşleştirilmektedir .

## Bâkîllânî'nin Argümanının Mantıksal Yapısı

Bu bölümde, Bâkîllânî'nin Tanrının varlığına dair argümanının mantıksal yapısını, Davidson'un yorumları doğrultusunda göstermeye çalışacağım. Yukarıda sunulan argüman birçok alt argüman içerir ki bunların her birisi Bâkîllânî'ye göre Allah'ın varlığını ve tekliğini göstermek için atılacak birer adımdır.

Davidson, ilk argümanı, kelâmcılar arasında yaygın olan bir yaklaşımı takip ettiği için kelâmın standart bir yaratma delili olarak nitelendirir. Argüman arazların geçiciliğinden başlayıp sonrasında cisimlerin arazlardan bağımsız bir şekilde var olamayacakları prensibine dayanarak cisimlerin de geçici olduğuna ve nihayetinde bütün kâinatın, cisimler ve arazlardan oluştuğu için, yaratıldığı sonucuna varır. Araz kavramı bu argümanda önemli bir rol oynar ve bu sebepten Davidson ona "araz merkezli kanıt" (*the proof from accidents*) der.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 25.

<sup>13</sup> Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 25.

<sup>14</sup> Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 26.

<sup>15</sup> Davidson, *Proofs*, 134-136.

Davidson ikinci ve üçüncü argümanları “hususiyet argümanları” (*particularization arguments*) adı altında sınıflandırır. Bu argümanlarda, şeylerin gerçek düzeni ve formlarının birçok mümkün içinden seçilmiş ihtimaller olarak sunulduklarını unutmamalıyız. Davidson’a göre, tek tek belirleme fiili bahsi geçen argümanların temel yapı taşıdır. Bu fiil, kendisine sebep olan etkin fâilin bir iradesi olduğunu gösterir; bundan dolayı o *muhasşisdir* (*mukhaşşis*).<sup>16</sup> Kısaca, kâinatın hâdisliği üzerinden hususiyet argümanı irade sıfatını ispatlamaya çalışır.

Davidson, Bâkılânî’nin hayat sıfatı bahsinden hemen sonra kâinatın yaratıcısının ilmi üzerine olan pasajın bir “tasarım kanıtı”<sup>17</sup> (*argument from design*) içerdiğini söyler. Bu pasajda Bâkılânî, canlıların yazmak ve marangozluk gibi, düzen ve plan içeren hareketlerinin, bilen ve bilgi sahibi fâiller olmaksızın kabul edilemeyeceğini ve Allah’ın faaliyetlerinin çok daha derin bir düzen ve mükemmellik içermesinden dolayı O’nun ilmi olmadan mümkün olamayacaklarını iddia eder.<sup>18</sup> Davidson, bu şekilde tanıtılan kâinatın yaratıcısını “Allah” olarak sunar. Bâkılânî’nin yaratılmış şeylerin aslında gerçek etki güçlerinin olmadığı tezini değerlendirirken, ilim sıfatını Davidson’un bahsettiği pasajın öncesinde başka bir pasajda tartıştığı hatırlanmalıdır. Bu önceki pasajda, Bâkılânî evrendeki düzene ve varlıkların mükemmel tasarımına dikkat çeker ve aynı zamanda onların bu düzen ve tasarımın ayrıntılarını bilmekten ve idrak etmekten aciz olduklarına dikkat çeker. Sonrasında bundan ötürü kâinatın yaratıcısının ilim sıfatına sahip olması gerektiği sonucunu çıkarır. Dolayısıyla, bu iki pasajın da amaçladığı şey, düzen ve tasarımın, ilim sahibi etkin bir fâilin varlığına işaret ettiğini göstermektir. Fakat Davidson, Bâkılânî’nin Allah’ın varlığı ve teklifi argümanını anlamada esas teşkil eden iki tip temel argümanı göz ardı eder.

Birinci argüman, kâinatın etkin fâilinin evrenden kategorik olarak farklı olduğunu iddia eder ve Bâkılânî bu iddiayı etkin fâilin ezeli olmasıyla temellendirir. Ezeliyet (*kıdem*), hâdis olmanın ve zamanda sonradan varlığa gelmiş olmanın tam tersidir. Etkin fâili ezeli olarak tanımlayarak, Bâkılânî, nedensel hiçbir etkinin altında kalmama şartının ancak ezeliyetle sağlanacağını öne sürer. Aksi halde, fani varlıklar seriler halinde sonsuza kadar sıralanır ve böylece onların varlıkları için herhangi bir gerçek illet formüle edilemez. Ancak, bütün kâinatın var edilmiş ve birçok olasılık arasından seçilmiş belirli bir yapısı olduğu için onun varlığına ve arızı özelliklerine sebep olan etkin bir fâilin olması gerekir. Ezeli olan etkin fâil kâinat cinsinden değildir. O herhangi bir sebeple bağlanamazken, kâinat ise O’na her açıdan bağımlıdır. Bu argümana “kıdem argümanı” (*argument for eternity*) diyelim. Bu argümanla Bâkılânî, kâinatın etkin fâili olan, kudret, ilim ve irade dolayısıyla da hayat sıfatına sahip olan Allah’ın varlığı kanıtını tamamlar.

<sup>16</sup> Davidson, *Proofs*, 160-161. Davidson, Bâkılânî’nin *tahsis etme* terimini kullandığını fakat *muhasşis* terimini kullanmadığının altını çizer. Fakat, argüman bunu ima eder.

<sup>17</sup> Davidson, *Proofs*, 233.

<sup>18</sup> Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 26.

İkinci argüman Allah'ın varlığı kanıtı için gerekli değildir, O'nun varlığını varsayarak tekliğini göstermeye çalışır. Sadece tek bir "Allah" olduğunu ispatlamaya çalışan bu argüman, Allah'ın varlığı argümanları üzerine inşa edilir ve O'nun biricikliği üzerine bir iddiada bulunur ki bu da İslam geleneğinde oldukça önemlidir. Bu argümana da "vahdaniyet argümanı" (*the argument for uniqueness*) ismini verelim. Vahdaniyet, Allah kavramına içkin bir özellik değildir. O kavramın varlıkla ilişkisi hakkındadır. Dolayısıyla bu argümanı diğerlerinden şu noktada ayırıyorum. Önceki argümanlar, Allah kavramının realitede var olduğunu kanıtlamaya ve Bâkılânî'nin onu nasıl algıladığını anlamamıza yardımcı oluyordu. Son argüman ise bu manada birden fazla varlık olabilir mi sorusunu açıklamaya katkıda bulunuyor ancak Allah kavramının kendisine yeni bir boyut getirmiyor.

Davidson'un yorumları Bâkılânî'nin Allah'ın varlığı ve tekliği argümanlarına ışık tutuyor. Onun terminolojisini takip edersek, Bâkılânî'nin arazlar, hususiyet ve tasarım kanıtlarını öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Bunlara ek olarak, Bâkılânî ezeliyet ve vahdaniyet üzerine de kanıtlar ortaya koymuştur. Ancak Bâkılânî bu argümanlardan hiçbirini Allah'ın varlığını kanıtlamada tek başına yeterli olarak görmez çünkü "Allah" terimini bütün argümanlarını sunduktan sonra kullanır. Dolayısıyla, bu argümanlar onun Allah'ın varlığı ve tekliği meta-argümanının bireysel öncülleridir. Davidson, Bâkılânî'nin meta-argümanının öncüllerini teker teker belirtmese de biz *Kitâbu't-Temhîd'de* Bâkılânî'nin argümanları kullanım sırasına ve onun bu argümanlardan çıkarsadığı fâilleri hangi terimlerle nasıl açıkladığına bakarak, bu öncülleri belirleyebilmekteyiz.

İlk argüman kâinatın sonradan varlığa geldiğini yani belirli bir başlangıcı olduğunu kanıtlamaya çalışır. Onun varlığına sebep olan bir yaratıcı (*sâni*) ve *muhdis* olarak sunulur. İkinci argüman ise kâinatın mümkün özellikleri üzerine yoğunlaşır ve etkin fâilin sahip olduğu irade sıfatına dikkat çeker. Bu adımda, kâinatın etkin fâili aynı zamanda şekil veren (*muşavvir*), bazı şeyleri diğerlerinden önce yaratan (*mukaddim*), düzenleyen (*mu'ellif*) ve iradesi olan (*kâşid*) olarak tanıtır. Sonraki argümanda, etkin fâil, hayat, kudret ve ilim sahibi bir varlıkla özdeşleştirilir. Bir sonraki adım, etkin fâilin evrenden aşkın olduğunu tartışır ve onun ezeli (*kadîm*) olduğunu ortaya koyar. Kâinatın tek bir etkin fâili olduğu argümanından sonra, daha önceki öncüller ve onların etkileri üzerine kapsamlı ve derin açıklamalar görürüz. Hayat ve kudret sıfatlarının açıklamalarından hemen sonra, ilim sıfatı daha ayrıntılı bir şekilde açıklanırken, etkin fâil aynı zamanda "Allah" olarak adlandırılır.

Sonuç olarak, arazlar, hususiyet, tasarım ve ezeliyet argümanları Allah'ın varlığı üzerine olan temel argümanın gerekli ve yeterli şartlarını belirlerler. Vahdaniyet argümanı ise, sadece tek bir Allah'ın olduğunu göstermek için ilaveten verilmiştir. Bu meta-argüman Allah'ı ezeli fâil olarak kabul eder ve "fâil olmak" için gerekli şartların nasıl sağlandığını göstermeye çalışır. Bundan ötürü, Bâkılânî'ye göre "fâil olmak" kavramının ne ifade ettiğini anlamaya çalışmamız gerekmektedir. Bâkılânî'nin argümanını ve önkabullerini daha iyi anlamak için, ilk olarak onu

Cüveynî ve Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr’ın argümanlarıyla karşılaştırıp, daha sonrasında “fâil olmak” kavramını inceleyeceğim.

### Cüveynî ve Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr’ın Allah’ın Varlığı Argümanları

Cüveynî’nin Allah’ın varlığı argümanı ile başlayalım. *Kitâbu’l-İrşâd*’da Cüveynî, Bâkılânî’nin argümanına bazı açılardan benzeyen fakat bazı açılardan da benzemeyen bir argüman sunar. Öncelikle, Cüveynî bütün kâinatın bir başlangıcı olduğunu yani sonradan varlığa geldiğini kanıtlamaya çalışır.<sup>19</sup> Bâkılânî gibi o da kâinatın atomik cevherlerden, arazlardan ve bir araya gelmiş atomlardan oluşan cisimlerden meydana geldiğini düşünür. O, Bâkılânî gibi arazların var olduğunu ve sonradan varlığa geldiğini iddia eder. Sonrasında, Cüveynî cevherlerin menşei hakkında konuşurken, onların arazlardan ayrılamayacaklarını iddia eder çünkü ona göre varlığa sonradan gelen şeyden önce var olmayan şey de varlığa sonradan gelmiştir.<sup>20</sup> Bu adımda, Cüveynî cisimlerin menşelerinden ziyade doğrudan cevherlerin menşelerini göstermeye çalışmaktadır. Bâkılânî ise argümanında sadece cisimlerin menşelerini kanıtlamaya çalışmıştı.

Cüveynî’nin argümanında olup da Bâkılânî’de olmayan başka önemli bir eklenti daha vardır. Cüveynî varlığa sonradan gelen şeylerin sonsuz seriler oluşturup oluşturamayacağını dikkate alır. Diğer bir deyişle, içindeki tüm varlıkların belirli bir başlangıcı olsa dahi kâinatın ezeli olup olmayacağını değerlendirir. Şimdiye kadar var olagelmiş sonsuz varlık serilerinin ihtimalini reddeder. Bunun için verdiği argümanı bilfiil sonsuzluğun (*actual infinity*) ardışık eklemelerle aşılamayacağı iddiasına dayandırır.<sup>21</sup>

Cüveynî kâinatın ve içindeki her şeyin bir orijini olduğunu ortaya koyduktan sonra, kâinatın bir etkin fâili olduğunu göstermek için hususiyet fikrine başvurur. Özetle, var olmuş her şey var olmayabilirdi. Varlıkları kadar yokluğu da mümkündür. Eşyanın var olduğu an, başka bir an da olabilirdi. Bu yüzden, sonradan varlığa gelmişler bir muhassise (*mukhassis*) ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı, evren de bir muhassise ihtiyaç duyar. Sonrasında, bu muhassisin bir [zorunlu] illet (‘illa) veya belirli bir tabiat (*tabî’a*) veya iradeli bir fâil (*fâ’ilan mukhtâran*) olup olmadığını sorgular. İlk iki ihtimali şu sebeplerden dolayı

<sup>19</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd* (Beyrut, 1995), 12.

<sup>20</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 12–14.

<sup>21</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 16. Bilfiil sonsuz olan veya bilfiil sonsuzluğu kat eden büyüklüğün imkansızlığına odaklanarak, William Lane Craig kelâmcıların kâinatın başlangıcı üzerine olan argümanları sunar ve onun başlangıcının sebebinin Tanrı ile özdeşleştirir. Bu argümana da “kelâm kozmolojik kanıtı” (*the kalâm cosmological argument*) der. Bkz. William L. Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (London, 1979). Harry Wolfson, sonsuzluğa ardışık eklemelerle ulaşılamayacağı argümanının kelâmcılar tarafından bazen kâinatın kademini reddetmek için bazense Allah’ın varlığını destekleyen bir yan-argüman olarak kullanıldığını belirtir. Bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, 1976), 410. Burada altı çizilmesi gereken husus şudur: Kâinatın başlangıcı olduğunu sonsuzluğun ardışık eklemelerle ulaşılamayacağı üzerinden göstermeye çalışan bu argüman aslında birbiri içine geçmiş argümanlardan oluşan Allah’ın varlığını ispatlamaya çalışan kanıtın bir parçasıdır.

reddeder: Zorunlu bir illet veya tabiatın etkisi onlarla beraber var olur. Zorunlu illet veya tabiat ya ezeli ya da yaratılmıştır. Eğer yaratılmış olsalardı, başka bir muhassis fâile ihtiyaç duyarlardı ve bu böyle sonsuza kadar giderdi. Muhassis fâillerin teselsülü kabul edilemezdir. Eğer onlar ezeli olsalardı, onların etkileri de ezeli olurdu ki bu daha önceki argümanlarla reddedilmiştir. Bu yüzden, kâinatın yaratıcısı (*şâni*), evreni kendi isteğiyle yaratan iradi fâil olmak zorundadır. Ayrıca, bu fâilin ezeli olduğu argümanda belirtilmiştir. Bu noktadan sonra, Cüveynî bu yaratıcıya “Allah” der ve O’nun hakkında hangi sıfatların mümkün olduğunu, O’na hangi sıfatların zorunlu olarak atfedilip atfedilemeyeceğini araştırır.<sup>22</sup> Bâkîllânî gibi, Cüveynî de Allah’ın vahdaniyeti argümanını sonradan verir. Ancak, Bâkîllânî’nin tersine, Allah’ın varlığı için sunduğu meta-argümana herhangi bir teleolojik adım eklemeyiz. Ancak, Allah’ın ilim sıfatının olduğunu göstermek için, Cüveynî sonrasında Bâkîllânî’ninkine benzeyen bir teleolojik argüman kullanır.

*Şerhu’l-Uşûl’de* Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr da kâinatın sonradan varlığa gelmişliği üzerinden Allah’ın varlığına dair bir argüman verir. Kâinatın sonradan varlığa gelmesini ayrıntılı bir şekilde açıkladığı dört tane öncül verir. Bu öncüller şu şekildedir:

- (1) Cisimlerde bazı şeyler (*ma ‘ânin*) bulunmaktadır.<sup>23</sup>
- (2) Bu şeyler yaratılmışlardır.
- (3) Cisim onlarsız ve onlardan önce olamaz.
- (4) Sonradan varlığa gelen şeylerden ayrılamayan ve onlardan önce var olmayan, onlar gibi sonradan var olmuştur.<sup>24</sup>

Gördüğümüz üzere, Cüveynî’nin aksine fakat Bâkîllânî gibi ‘Abdü’l-Cebbâr da cisimlerin varlığa sonradan gelmelerini, cevherlere açık bir şekilde referans vermeden tartışır. Kâinatın varlığa sonradan gelmiş olduğunu açıklarken, Cüveynî gibi, ‘Abdü’l-Cebbâr da kâinatın ezeli olabilme ihtimalini reddeder.<sup>25</sup>

‘Abdü’l-Cebbâr argümanını, kâinatın belirli bir başlangıcı olması ve sonradan meydana gelmesinin bir var ediciyi (*muhdis*) ve fâili (*fâ’il*) gerektirdiğini, o fâilin de Allah’la özdeş olduğunu söyleyerek bitirir. Bu fâili aynı zamanda, iradî fâil (*fâ’ilu’l-mukhtâr*) olarak tanımlar ve yaratıcının kendi doğası dışında hareket edebilen bir illet olduğunu reddeder. Zorunlu olarak tabiatı gereği eyleyen bir illet ya sonradan

<sup>22</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 17

<sup>23</sup> ‘Abdü’l-Cebbâr “şeyler”i (*ma ‘ânin*) bu bağlamda, birleşmek, ayrılmak, hareket ve sükûn gibi oluş arazları manasında kullanmıştır. Bkz. Kâdî ‘Abd al-Jabbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse: Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul, 2013), I, 156.

<sup>24</sup> Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, I, 156–188.

<sup>25</sup> Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûl’de* Cüveynî’nin aksine kâinatın ezeliyetini reddederken bilfiil sonsuzluğun kat edilemeyeceği argümanını kullanmaz. Ancak, *Kitâbu’l-Mecmû’* da sonsuz serilerin imkânsız olduğu üzerine bir argüman verir. Bkz. Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Kitâbu’l-Mecmû’*, ed. Jean Joseph Houben (Beyrut, 1965), 59–61.

varlığa gelmiştir ya da ezeldir. Eğer sonradan varlığa gelmiş olursa, başka bir illete ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar gider ki bu da saçmadır. Eğer sonsuz olursa, kendi etkisi de sonsuz olmalıdır ki bu da zaten reddedilmiştir. Bundan ötürü, kâinatın var edicisi iradi fâildir. Yani, sonradan varlığa gelmiş olamaz.<sup>26</sup> Bâkılânî ve Cüveynî'nin ikisinin de kâinatın var edicisinin iradi bir fâil olduğunu ve iradeye sahip olduğunu temellendirirken, hususiyet fikrine dayandıklarını hatırlayalım. Ancak, 'Abdü'l-Cebbâr hususiyet fikrine dayanan herhangi bir argüman sunmaz.

Şu noktalar bu üç düşünürün argümanlarında ortaktır: (1) Bütün argümanlar evrenden Allah'ın varlığına giden çıkarımlara dayanır. (2) Tüm argümanlar kâinatın yaratıcısının iradi fâil olduğunu ortaya koymayı amaçlar. İlk noktaya ilişkin olarak, bahsedilen çıkarım şekli, "görünen bir etkiden yola çıkıp görünmeyen bir sebebe ilerleyen" genel bir akıl yürütme biçimidir ve *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâ'ib* diye adlandırılır.<sup>27</sup> Bu bağlamda, "algılanamayan (Allah) üzerine, gözlenebilir (ay-altı) dünya temelli bir sonuç çıkarmak demektir."<sup>28</sup> Bundan ötürü, bu argüman genel itibarıyla kozmolojik bir argümandır. Allah'ın varlığını daha önce belirlenmiş bir Allah kavramına dayanarak çıkarsamadığı için, ontolojik argüman kategorisi altına girmez. İkinci noktaya alakalı olarak, tüm argümanlar, kâinatın yaratıcısının özgür iradeye sahip bir fâil olduğunu ortaya koymayı hedefleyen destekleyici öncüllere sahiptir. Diğerlerinden farklı olarak, Bâkılânî'nin argümanı yaratıcının aynı zamanda ilim sahibi olduğunu da göstermeyi hedefler. Bu üç düşünür, yaratıcıyı ancak bir fâil olarak nitelendirdikten sonra "Allah" olarak adlandırır. Bu yüzden, "fâil" (*agency*) kavramı, bahsedilen argümanları ve varsayılan Allah kavramını anlamada büyük bir rol oynar. Şimdi fâil (*agency*) kavramını ayrıntılı bir şekilde analiz edelim.

### Bâkılânî'nin Argümanının Merkezi Önkabulü: Fâil Olmaklık

Şimdi, Bâkılânî'nin varsaydığı üzere fâilliğin anlamını veya fâil kavramını açıklamayı amaçlıyorum. Bunu yaparak, onun fâil kavramını Cüveynî ve 'Abdü'l-Cebbâr'ınkiyle kıyaslayacağım. İleride anlaşılacağı üzere, Bâkılânî'nin fâil anlayışı diğer iki düşünürünkinden farklıdır ve Gazzâlî'nin anlayışına çok yakındır. Gazzâlî'nin bu konudaki yorumları Bâkılânî'nin fâil kavramını anlamamıza ciddi manada yardımcı olur.

<sup>26</sup> Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 192-196.

<sup>27</sup> Bu yorum Joseph van Ess'e aittir ve kökleri Helenistik felsefeye kadar dayanır. Bkz. Joseph van Ess, "The Logical structure of Islamic Philosophy", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. Gustave E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), 21-50, 34-35.

<sup>28</sup> Bu yorum Joep Lameer'a aittir. Lameer Bâkılânî'nin argümanını Fârâbî'nin gezegenlerin yaratılması argümanı ile karşılaştırır. Lameer, bu iki argümanda da *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâ'ib* mantıksal yapısının olduğunu iddia eder. Ancak ona göre, Bâkılânî'nin argümanı döngüsel nedensellik içerirken Fârâbî'nin argümanı bu hatayı içermez. Bu makaledeki amacım Bâkılânî'nin argümanının gücünü değerlendirmek olmadığı için Lameer'in bu iddiasını incelemeyeceğim. Ayrıntılar için, bkz. Joep Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden, 1994), 211-215.



Kâinatın kendi etkin fâili olmadığını tartışırken, Bâkîllânî, fâilin diri (*hayy*) ve kâdir olmadan var olamayacağını söyler.<sup>29</sup> Kâinatın kudrete ve etkin nedensellik sıfatlarına niye sahip olamayacağını açıklarken, ilim kavramına gönderme yapar. Bâkîllânî şeylerin hayattayken kendi tabiatlarından ve özelliklerinden habersiz olduklarına dikkat çeker. Dolayısıyla, kendi yapılarını bilmeyen şeylerin, kendi fâilleri olamayacaklarını iddia eder ve bu yüzden diğer objeleri de nedensellik açısından etkileyemeyeceklerini öne sürer.<sup>30</sup> Kelamcılar arasında epeyce yaygın olan bu argüman fani varlıkların nedensellik açısından yetersizliklerini, onların yaptıkları fiillerin ayrıntılarını bilememelerine ve bu noktadaki acizyetlerine dayandırmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu argüman vesileciliğin (*occasionalism*) fani varlıkların nedensel anlamda etkisiz oldukları tezini destekler. Bu argümandan, Bâkîllânî'nin ilmi, etkin gücün ön şartı olarak algıladığını anlıyoruz.

Buna ek olarak, sanki Bâkîllânî iradeyi de etkin gücün bir başka şartı olarak alıyor. Hatırlayalım, bütün kâinatın sonradan var olduğunu ve belirli bir başlangıcı olduğunu iddia ettikten sonra, varlığa sonradan gelmiş (*muḥdes*) ve şekillendirilmiş (*muṣavver*) olan bu kâinatın bir yaratıcısı ve şekillendiricisi olduğunu göstermeye çalışmıştı. Evrendeki her şey, farklı formlarda varlığa gelir. Onlar farklı olabilirlerdi, bu yüzden onların birçok ihtimal arasından seçilmiş olmaları gerekir. Bundan dolayı, Bâkîllânî'ye göre, varlığa sonradan gelmiş ve belirli bir başlangıcı ve yapısı olan şeyler, bir yaratıcıya ve bir iradenin varlığına işaret eder. Kudret, varlığa sonradan gelmiş şeyleri açıklamak için, irade ise o şeylerin neden belirlenmiş formları olduğunu açıklamak için varsayılır. Formlar objelerden bağımsız şekilde var olmadıkları için, yaratıcı yaratmak istediği bir objeye belirli bir form vermeyi irade etmiş ve kendi kudretini onu yaratmak için kullanmış olmalıdır.

Bâkîllânî "fâil" terimini kâinatın yaratıcısını ifade etmek için kullanırken, Cüveynî bu terimin aynısını kullanmamıştı. Birazcık değiştirilmiş olan "ihtiyar sahibi fâil" (*fâ' ilan mukhtâran*) terimini kullanmıştı. Cüveynî, kâinatın yaratıcısının zorunlu bir illet veya bir tabiat olduğunu reddederek açık bir şekilde onu irade sıfatının sahibi olarak tanımlamıştı. Sonrasında, bu ihtiyar sahibi fâili, Cüveynî de, "Allah" olarak adlandırmış ancak Allah'ın varlığı için verdiği argümanda ilim sıfatından bahsetmemişti. Daha sonrasında Cüveynî'nin *Kitâbu'l-İrşad'da*, Allah'ın sıfatlarını tartışırken, ek olarak, O'nun kâdir ve bilen, dolayısıyla diri olduğunu da belirttiğini görüyoruz.<sup>31</sup> Ancak ilim ve hayat sıfatları, Cüveynî'nin argümanı ile bütünleşik ve onun "fâil" kavramını kullanmasıyla ilintili değildir.

'Abdü'l-Cebbâr, hem "fâil" hem de "ihtiyar sahibi fâil" terimlerini kullanmıştı, ancak onun "fâil" terimini anlayışı Bâkîllânî'nin anlayışından farklıdır. Kâinatın sonradan varlığa geldiğini ve belirli bir başlangıcı olduğunu gösterdikten sonra 'Abdü'l-Cebbâr, kâinatın varlığa gelmesinin bir varlığa getirici (*muḥdis*) ve fâilin

<sup>29</sup> Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 24. (*El-fâ' ilu lâ yekûnu illâ hayyan kâdiren.*)

<sup>30</sup> Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 24.

<sup>31</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, 29-30.

varlığını gerektirdiğini söylemişti. Bu fâil, ona göre Allah'la özdeşdir. Sonrasında, bu fâilin kendi tabiatının zorunlu kıldığı şekilde hareket ettiğini reddedip onu irade sıfatına sahip bir fâil-i muhtâr (*el-fâ'ilu'l-mukhtâr*) olarak tanımlamıştı.<sup>32</sup> 'Abdü'l-Cebbâr bu argümanlardan sonra kudret, ilim, hayat ve vücudu Allah'ın zâtî özellikleri olarak sunar.

Görüldüğü üzere hem Cüveynî hem de 'Abdü'l-Cebbâr, bahsedilen fâili ifade etmek ve özgür irade sahibi olduğunu belirtmek için özellikle "ihtiyar sahibi fâil" terimini kullanıyorlar. Diğer bir deyişle onlar için, fâil kavramı özgür irade fikrini içermemektedir. Bundan dolayı, irade sahibi olmayan başka fâiller de olabilir. Gerçekten, Muhyiddin el-Âlûsî'nin de belirttiği üzere, *fâ'il mukhtâr* ve *fâ'il matbû'* ayrımı yedinci yüzyıldan (hicri ikinci yüzyıl) beri yapılagelmiştir. *Fâ'il mukhtâr*, özgür iradesiyle hareket eden bir etkin fâile ve *fâ'il matbû'* ise tabiatı gerektirdiği şekilde hareket eden ve tek tip eylem yapabilen fâil manasına gelir.<sup>33</sup> Bundan dolayı, bu anlayışta, fâil terimi irade sahibi olan veya olmayan herhangi bir fâile işaret edebilir. Özgür iradeye sahip olduğu zaman, *fâ'il mukhtâr* (ihtiyar sahibi fâil) olarak adlandırılır. Görünüşe göre hem Cüveynî hem de 'Abdü'l-Cebbâr, *fâ'il mukhtâr* terimini kullandıkları zaman arka planda bu manayı ve ayrımı göz önünde bulunduruyorlar. Ancak, Bâkılânî, bu terimi Allah'ın varlığı için verdiği argümanda kullanmamaktadır. Onun yerine, fâil terimini irade, kudret, hayat ve ilim kavramlarıyla ilişkilendirerek kullanmaktadır. Kısaca, Bâkılânî'nin fâil anlayışı Cüveynî ve 'Abdü'l-Cebbâr'ınkinden farklıdır. Gazzâlî, Bâkılânî'nin sezgilerini takip eder ve daha kapsamlı bir fâil analizi yapar.

Gazzâlî, *Tahâfütü'l-Felâsife'de* "'Fâil' (*fâ'il*), fiili kendisinden seçim (*ikhtiyâr*) yoluyla iradeyle (*irâde*) ve seçimi yapılan şeyin ilmüne göre sadır olan kişiye [gönderme yapan] bir terimdir" der.<sup>34</sup> Bu nitelendirmede, fâilin eylemi onun iradesi, tercihi ve ilmüne dayanır. Ayrıca, her eylem kudret sıfatını gerektirir. Bu üç sıfatın daha ayrıntılı açıklaması şöyledir: "Fâilin varlığı, iradesi (*irâde*), kudreti (*kudre*) ve ilmi (*ilm*) onun fâil olması için gerekli şartları oluşturur."<sup>35</sup> Bundan dolayı, bir şeyi hakiki fâil olarak nitelendirebilmek için, ona en azından şu üç sıfatı atfedebiliyor olmamız gerekir: kudret, ilim ve irade.

<sup>32</sup> Genel olarak Eş'ariler'in (ve özelde de Cüveynî ve Bâkılânî'nin) aksine, 'Abdü'l-Cebbâr Mu'tezile'ye mensup bir kelâmcı olarak, ilâhî iradenin herhangi bir cevherden bağımsız olarak Allah'ın gayrında bulunduğunu savunur. Daha fazla bilgi için bkz. Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples* (Beyrut, 1965).

<sup>33</sup> Husâm Muhî Eldîn al-Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam* (Bağdat, 1965), 224–225.

<sup>34</sup> Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers (Tahâfut al-Falâsifa): A Parallel English-Arabic Text*, İng. çev. Michael E. Marmura (Provo, UT, 1997), 56.

<sup>35</sup> Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, 62. Gazzâlî'nin fâil kavramı üzerine ikincil kaynaklar için bkz. Kwame Gyekye, "Al-Ghazâlî on action", *Ghazali: La Raison et le Miracle*. Table Ronde Unesco, 9–10 décembre 1985 (Paris, 1987), 83–91; Michael V. Dougherty, "Al-Ghazâlî and Metaphorical Predication in the Third Discussion of Tahâfut al-Falâsifa", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82/3 (2008): 391–409.

Frank Griffel, Gazzâlî'nin fâil kavramını *Tahâfütü'l-Felâsife'de* bu şekilde tanımlamasından hareketle Gazzâlî'nin bu terimini "Aristocu filozofların kullandığı anlamda değil de Müslüman teolojisindeki manasıyla"<sup>36</sup> kullandığını söyler. *Tahâfütü'l-Felâsife'de* Gazzâlî, Antik Yunan filozoflarından ciddi bir şekilde etkilenen *felâsifenin* belirli iddialarını ele alıp eleştirmiştir. Griffel, kelâmcıların Arapça dil bilgisi ve özellikle yaygın kullanılan terimlere referans vererek kendi pozisyonlarını savunduklarını iddia eder. Ancak, *felâsifenin* Antik Yunan terimleri üzerinden kendi Arapça terminolojilerini geliştirdiklerini savunur. Griffel'e göre, Gazzâlî fâil anlayışını "fâil" kelimesinden anlaşılan genel mana üzerine kurguladığı için *felâsifenin* yolunu değil kelâmcılarınkini tercih etmiştir.<sup>37</sup> Daha önceki müşahedelerimizden anlaşılacağı üzere bu tip bir yorumlamanın problemliliği olduğu açıktır. Hatırlayalım, ne Cüveynî ne de 'Abdü'l-Cebbâr (biri Eş'ari diğeri Mu'tezile olan iki önemli kelâm âlimi), "fâil" terimini irade sahibi bir fâile karşılık olarak kullanmamıştı. 'Abdü'l-Cebbâr, kâinatın var edicisini, onun özgür irade sahibi olduğundan bahsetmeden önce fâil olarak nitelemekteydi. Ancak bu noktayı temellendirdikten sonra O'nu iradi fâil (*fâ'il mukhtâr*) olarak tanımlamıştı. Cüveynî de kâinatın yaratıcısını, onun irade sıfatına sahip olduğunu kanıtladıktan sonra iradi fâil (*fâ'il mukhtâr*) olarak tanımlamıştı. Bundan ötürü, Griffel'in Gazzâlî'nin fâil kavramını genel olarak kelâmcılarla ilişkilendirme çabası aslında iyi temellendirilmemiştir. Kelâmcıların hepsi Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini paylaşmaz, Cüveynî ve 'Abdü'l-Cebbâr buna örnek verebileceğimiz iki önemli düşünürdür. Her şeye rağmen, Gazzâlî'nin fâil anlayışı Bâküllânî'ninkiyle paraleldir. Bu da kelâmcılar arasında farklı terminolojik yaklaşımlar olduğuna bir işarettir. Onların kavramsal ve terimsel kurgulamalarını daha iyi anlamak için rastgele genellemelerden kaçınıp her bir düşünürü ayrı ayrı odaklanmamız gerekir.

Bâküllânî'nin sınırlı varlıklar için etkin nedenselliği, kendileri ve başka şeyler hakkındaki kısıtlı ilimleri üzerinden reddettiğini hatırlayalım. Bundan dolayı, Bâküllânî'ye göre evrendeki hiçbir şeyi gerçek fâil olarak nitelendiremeyiz. Gerçek fâil evrenden kategorik olarak farklı ezeli bir varlık olmalıdır; o sonsuz güce, iradeye ve ilme sahip olmalıdır. Bâküllânî'ye göre "Allah" kavramının asıl manası da budur. Ancak, fânî varlıklar bakımından fâillik farklı bir şekilde anlaşılmalıdır. Michael Marmura'nın da altını çizdiği gibi, Gazzâlî'nin evrendeki varlıklara atfettiği fâilliğin iki temel yorumu vardır.

İlki, bazı eylemlerin cansız objelere metaforik olarak atfedilebilmesidir. Gazzâlî, *Tahâfütü'l-Felâsife'de*, "ateş yakar" ve "kılıç keser" gibi bazı Arapça deyişleri metaforik manada kabul eder çünkü bu tip eylemler cansız objeler tarafından gerçekleştirilemez. Halkın yaygın şekilde böyle deyişleri kullanması, onların gerçek manalarına göre yorumlamamızı gerektirmez. Onun yerine, onları metaforik olarak algılamamız gerekir. Zaten Gazzâlî bu tip deyişlerin kullanılmasını reddetmez.<sup>38</sup> Bunun sebebi şu olabilir: Gündelik yaşamda her

<sup>36</sup> Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford, 2009), s. 184.

<sup>37</sup> Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 184-185.

<sup>38</sup> Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 58.

konuştuğumuzda, devamlı olarak ilahi fâilliği referans verirsek insanlarla verimli iletişim kuramayız. Mesela, pamuğu yaktığımız her seferde “pamuğu ateşle Allah yaktı” veya “Allah birisini kılıçla öldürdü” demek müşkül bir durumdur. Daha verimli bir iletişim için, arka planda aslında gerçek fâilin Allah olduğunu kabul edip konuşmamızda bu tip fiil ve eylemleri, hayattaki bazı pratik gerekçelerden ötürü, metaforik olarak ateşe veya kılıca atfedebiliriz.

İkinci olarak, Gazzâlî melekler ve insanlar gibi iradi varlıkları “fâil” olarak nitelendirir. Marmura, Gazzâlî'nin fâil kavramına ait farklı manaları açıklığa kavuşturmasına ayrıca dikkat çeker. *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da<sup>39</sup> ve *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*'de<sup>40</sup> Gazzâlî, Allah için kullanıldığında ayrı ve kulları için kullanıldığında ayrı iki farklı fâil manasından bahseder. Allah yarattığından ötürü gerçek fâildir. Kullarının ise fâil olarak adlandırılmalarının sebebi yaratmanın mahalli olmalarındandır.<sup>41</sup> Mesela insanlar, ilmin ve iradenin yaratılması ve hareket etme kudretinin mahalli olduklarından fâildirler. İhtiyari eylemlerin insanlara atfedilmesine “kesb” denir.<sup>42</sup> Bu atfetmenin mantığı kısaca şöyledir: İnsanlar amellerini kesb eder, Allah ise onları yaratır. Gazzâlî eyleme geçme kapasitesine sahip her canlının yaratmanın mahallinde ve merkezinde olduğunu ve dolayısıyla birer fâil olduklarını belirtir.<sup>43</sup> İradenin sadece Allah'a atfedildiğinde, sebep olma anlamı yani nedensel bir mana taşıdığıнын altını çizmekte fayda var. Gazzâlî ayrıca Kuran'da bazı eylemlerin Allah'a, bazı eylemlerin ise meleklerle ve insanlara atfedildiği ayetlere de dikkat çeker. Ancak, insanlara ve meleklerle atfedilen eylemlerin manasının ilahi yaratmanın mahalli olduğunu da vurgular.<sup>44</sup>

Özetle, Bâkılânî ve Gazalî'nin bakış açılarında, fâil, temel literal manası üzere; nedensel olarak başka şeylere etki edebilen ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip olmalıdır. Bu sıfatlar fâil kavramının esaslarıdır. Allah, hakiki fâil olarak bu sıfatlara sahip olmalıdır.

## Bâkılânî'nin Argümanının Kategorizasyonu

Bâkılânî'nin Allah'ın varlığı hakkında verdiği argümanın amacı ilim, irade ve kudret sahibi kadim bir yaratıcıyı ispatlamaktır. Bu üç özellik otomatik olarak hayat sahibi olmaya işaret eder. Bu meta-argümanın her bir öncülü ayrı bir argüman olarak ele alınır ancak bu argümanlar bir araya geldiklerinde Allah'ın varlığını için bir ispat oluşturur, tek başlarına değil. Bu meta-argüman evrene referans verdiği ve deneysel bilgi gerektirdiği için, onun mantıksal yapısının evrenden hareket ederek evreni ortaya çıkaran yeterli sebebin farklı özelliklerine çıkarım yapmaya dayalı olduğu söylenebilir. Bu açıdan, evrenden yola çıktığı için

<sup>39</sup> Gazzâlî, *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, ed. İbrahim A. Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara, 1962), 92. Al-Ghazâlî, *Al-Ghazâlî's Moderation in Belief*, İng. Çev. Alaaddin M. Yakub (Chicago, 2013).

<sup>40</sup> Gazzâlî, *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn* (Kahire, 1957), I, 256.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 256.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *El-İktisâd*, 92.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 256.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 256.

onu bir çeşit kozmolojik kanıt olarak değerlendirebiliriz. Ancak, o, klasik tarzda ne Leibniz'in "*contingentia mundi*" kanıtına ne de Kant'ın kozmolojik kanıtına benzer. Kant'ın ve Leibniz'in versiyonlarında, kozmolojik argüman kâinatın bazı temel özellikleri üzerine bina edilir: mümkün olması gibi. Bu temel üzerinden zorunlu olan bir varlığa ulaşılır. Bu argümanın bir kusuru ise, Kant'ın da belirttiği gibi, bu zorunlu varlığı nasıl "Allah" olarak kabul ettiğimizi temellendirmemiz ve açıklamamız gerektiğidir.<sup>45</sup> Tam da bu sebepten ötürü, Bâkılânî, Allah'ın varlığı için verilen bu tip bir kozmolojik argümanı savunmaz. Ona göre Allah'ın varlığını göstermek için daha fazla öncülü ispat etmemiz gerekir. Bu ek öncüller kâinatın düzen ve tasarımı gibi özelliklerine odaklanırlar. Bu özellikler sayesinde ele alınan ezeli varlığa ilim, irade, kudret ve hayat atfedilir ve ezeli varlık bir fâil olarak tanımlanır. Bundan dolayı, Kant'ın tasarım kanıtı veya fiziko-teolojik argümanı, Bâkılânî'nin argümanının ancak bir parçası olabilir ve o meta-argümana entegre edilmekle güçlenir. Kant'ın da dikkat çektiği gibi fiziko-teolojik argüman tek başına Allah'ın varlığını ispatlamak için yeterli değildir. Bu argüman en fazla gösterebileceği şey kâinatın bir tasarımcısı (mimar) olduğu, bu tasarımcının akıl ve niyet gibi sıfatlara sahip olduğudur.<sup>46</sup>

Bâkılânî'nin argümanı ne ontolojik bir argüman olarak ne de ontolojik kanıtı varsayan bir argüman olarak kabul edilemez. Bâkılânî argümanına ne verili bir Allah kavramıyla başlar ne de bu kavramı *a priori* olarak kanıtlama gibi bir yol izler. Bâkılânî, Allah'ın ezeli bir fâil olduğunu varsayar ancak aynı zamanda, kâinata etki eden sebebin neden ezeli ve tek bir fâil olması gerektiğine dair deneyimden neşet eden argümanlar sunar. Bu argümanlarda Allah'ın ezeli, fâil ya da tek olması *a priori* olarak var sayılmamıştır. Bâkılânî'nin argümanında, bütün adımlar beraber olarak, kudret, ilim ve irade sahibi tek bir ezeli varlığın olduğunu ispatlamaya çalışır. Fâil kavramının bu argümandaki merkezietinden dolayı, onu "fâil merkezli kozmolojik kanıt" (*cosmological argument from agency*) olarak isimlendirmeyi öneriyorum. Bu argüman tek başına, kozmolojik, ontolojik ve fiziko-teolojik argümanların başaramadığını yapma potansiyeline sahiptir. Bâkılânî, tek tanrılı dinlerin tanıttığı Allah'ın varlığını kanıtlamaya yönelik gayet mühim bir yöntem ortaya koymaktadır. Richard Swinburne'nun şu yorumu Bâkılânî'nin argüman kurma tarzının arkasındaki anlayışı güzel bir şekilde ortaya koyar: "Kozmolojik argüman ve diğerleri gibi tek bir argüman, İbrahim, İshak ve Yakup'un Allah'ının varlığını tek başına kanıtlayamaz ancak başka çeşitli argümanlarla bir araya gelip hepsi kendi küçük katkılarını yaptıkları zaman bu sonuca ulaşılabilir."<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith (New York, 2003), 508–517 ve A605, B633–A620, B648.

<sup>46</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 521–524 ve A625, B653–A630, B658.

<sup>47</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2. Bs. (New York, 2004), 20.

## Macid Fahri'nin Bâkılânî'nin Argümanı Hakkındaki Yorumunun İncelemesi

Bu bölümde, Macid Fahri'nin Bâkılânî'nin argümanı üzerine yaptığı yorumların, onun mantıksal yapısını tam olarak yansıtmadığını göstereceğim. Fahri, Bâkılânî'nin *Kitâbu't-Temhîd'inde* birbirinden bağımsız üç argüman bulur. Ona göre ilk argüman, kâinatın hadis olması üzerinden bir muhdis ve musavvire yapılan çıkarımdır. Bu argüman, daha önce bahsettiğimiz üzere Bâkılânî'nin arazların hadis olmasını tartışıp sonra da cisimlerin hadis olduğunu çıkardığı ve cisimlerin arazlardan bağımsız bir şekilde var olmayacağı prensibini kullanarak cisimler ve arazlardan oluşan bütün kâinatın da sonradan ortaya çıktığı sonucuna ulaştığı pasajlardan elde edilmiştir. Fahri bunu kâinatın hadis olması (*a novitate mundi, hudus delili*) üzerine inşa edilen bir kanıt olarak değerlendirir.<sup>48</sup> İkinci argüman, evrendeki bazı şeylerin diğerlerini belirli bir düzen içinde takip etmesi gözlemine dayanır. Bazı şeyler diğerlerinden önce varlığa gelir ve bu bir fâilin onları öncelediğine işaret eder. Fahri bu "öncelik belirleyiciyi" Allah (*God*) olarak sunar.<sup>49</sup> Son argüman ise, şeylerin mümkün özelliklerine odaklanır. Şeyler şu an olduklarından daha farklı formlar ve şekillere sahip olabilirlerdi. Onların şekilleri birçok mümkün durum içinden belirlenmiştir ve Fahri'nin yorumuna göre onları belirleyen de Allah'tır. Fahri'ye göre son argüman, kâinatın mümkün olması (*contingentia mundi, cevaz delili*) üzerine bina edilerek Allah'ın varlığına çıkarım yapan farklı bir argümandır.<sup>50</sup> Son iki argüman *Kitâbu't-Temhîd'de* ilkinden hemen sonra gelir fakat bu argümanlardan sonra Bâkılânî sadece kâinatın yaratıcısının irade sahibi olduğu sonucuna ulaşır. Onun "Allah" olduğunu sonucuna varmaz.

Kısaca Fahri, Bâkılânî'nin temelde iki çeşit olan üç argümanını tespit eder. İlk argüman, kâinatın hadis olması üzerinden bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna varır. Fahri'nin son iki argümanı, kâinatın mümkün özelliklerine dayanır ve Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışırlar.

Fahri'nin Bâkılânî'nin Allah'ın varlığı ve tekliği argümanı üzerine olan yorumunun en önemli kısımları şunlardır: Öncelikle Fahri, ilk argümanı Allah'ın varlığına bir delil olarak sunmaz ancak bu ayrımı diğer argümanları sunumunda kaybolmuştur. O açık bir şekilde son iki argümanın "Allah"ın varlığına bir delil olarak sunar. Bu argümanlarda Fahri, imkânı açıklayan fâilin nasıl Allah olduğunu tartışmadan, ani bir şekilde kâinatın mümkün özelliklerinden Allah'ın varlığına sıçrama yapar. İkinci olarak Fahri sadece üç argümanı ortaya koyar ve bizim sunduğumuz tasarım merkezli kanıt, ezeliyet ve vahdaniyet kanıtlarını yok sayar. Son ve ikinci noktayla da alakalı olarak, Fahri bütün bu argümanların

<sup>48</sup> Majid Fakhry, "The classical Islamic arguments for the existence of God", *Muslim World*, 47/2 (1957): 133–145, 139.

<sup>49</sup> Majid Fakhry, "The classical Islamic arguments for the existence of God".

<sup>50</sup> Majid Fakhry, "The classical Islamic arguments for the existence of God".

birleşiminden ve birbirleriyle olan münasebetlerinden ortaya çıkan bütünsel resmi görmez.

## Sonuç

Özetle Bâkîllânî'nin fâil merkezli kozmolojik kanıtı üç kavram üzerine inşa edilmiş, kâinatın tümü üzerine yapılmış bir yoruma dayanıyor. Bu üç kavram ise: sonradan meydana gelmek, imkân ve tasarımdır. Argüman bu kavramları kullanarak; kâinatın tek ve ezeli bir etkin fâili olduğunu ve onun da zâtî sıfatlarının kudret, irade ve ilim (dolayısıyla hayat sıfatı) olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Allah asgari düzeyde en azından bu sıfatlara sahip olarak tanımlanmaktadır. Ezeli fâilin bu sıfatlara sahip ve tek olduğunu göstermek için Bâkîllânî beş alt-argüman veriyor: araz merkezli kanıt, tahsis merkezli kanıt, tasarım merkezli kanıt, ezeliyet argümanı ve vahdaniyet argümanı. Bâkîllânî'nin Allah'ın varlığına dair verdiği argüman, ilk dört argümanı öncül olarak alır ve son argüman ise Allah'ın vahdaniyetine delil olarak düşünülebilir. Bu şekilde anlaşılan mantıksal yapıyla, Bâkîllânî'nin fâil merkezli kozmolojik argümanı klasik ontolojik, kozmolojik ve tasarım argümanlarından farklı bir şekilde sınıflandırılmayı hak etmektedir.

## Kaynakça

- Al-Alousî, Husâm Muhî Eldîn. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam*. Bağdat: National Print. And Pub. Co., 1965.
- Al-Ghazzâlî. *Al-Ghazâlî's Moderation in Belief*. Çev. Alaaddin M. Yakub. Chicago: 2013.
- Al-Ghazzâlî. *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Ed. İbrahim A. Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Yayınları, 1962.
- Al-Ghazzâlî. *İhyâ' 'Ulûmu'd-Dîn*. 4 Cilt. Kahire: 1957.
- Allard, Michel. *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples*. Beyrut: 1965.
- Davidson, Herbert. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Dougherty, Michael V.. "Al-Ghazâlî and Metaphorical Predication in the Third Discussion of Tahâfut al-Falâsifa". *American Catholic Philosophical Quarterly* 82/3. (2008), 391-409.
- Fakhry, Majid. "The classical Islamic arguments for the existence of God". *Muslim World* 47/2 (1957), 133-145.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Gyekye, Kwame. "Al-Ghazālī on action". *Ghazali: La Raison et le Miracle*. Table Ronde Unesco, 9–10 décembre 1985 (1987).

Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr. *Kitâbu'l-Mecmû*. Ed. Jean Joseph Houben. Beyrut: 1965.

Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Norman Kemp Smith. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Lameer, Joep. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice*. Leiden: Brill, 1994.

Richard, Frank. "Bodies and atoms: The Ash'arite analysis". *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Ed. Michael M. Marmura. New York: Cambridge University Press, 1984, 543-545.

Schmidtke, Sabine. "Early Aš'arite theology: Abū Bakr al-Bāqillānī and his Hidāyat al-mustaršidīn". *Bulletin d'études orientales* (2012), 39-72.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2004.

van Ess, Joseph. "The Logical structure of Islamic Philosophy". *Logic in Classical Islamic Culture*. Ed. Gustav E. Von Grunebaum. 1970.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.





## TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

### İNANÇ KONTROLÜ VE YÖNELİMSELLİK

Steup, Matthias. "Belief Control And Intentionality" *Synthese*. 188 (2012): 145–163.  
Doi: 10.1007/s11229-011-9919-3

Tercüme  
Tahsin Ölmez  
Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara  
PhD, Department of Religion Affairs, Ankara  
[tahsinolmez@hotmail.com](mailto:tahsinolmez@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-0955-7265](http://orcid.org/0000-0002-0955-7265)

#### Öz

Bu yazıda, inancın iradî oluşunu [*doxastik voluntarism*] reddetmenin, karşı çıkanların yaptığı kadar kolay olmadığını savunacağım. William Alston'un, inancın iradî olamayacağı savunmasını eleştirel olarak ele alıp, ardından inancın niyet edilebilir [bir konu] olup olmadığı sorusu üzerinde duracağım.

**Anahtar Kelimeler:** İnanç, Bağdaşıcılık, İnanmaya Karar Verme, İnançsal Tutumlar, İnançta İradîlik, Niyetlilik, Özgürlükçülük, İstenç, İradî Kontrol.

**Atıf / Cite as:** Steup, Matthias. "İnanç Kontrolü ve Yönelimsellik". Trc. Tahsin Ölmez. *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 586-607.

İnancın<sup>1</sup> iradîliği (kısaca iradîlik), anladığım kadarıyla, tıpkı yaptıklarımız [eylemler] üzerinde olduğu gibi inandıklarımız üzerinde de aynı türden bir iradî kontrole sahip olduğumuzu savunan tezdir.<sup>2</sup> Felsefecilerin çoğu iradeciliği

<sup>1</sup> Burada 'inanç' (İng. *Belief*) kelimesi sadece dini inançları kapsayacak şekilde kullanılmamaktadır. Daha geniş anlamda inanç, günlük hayatımızda doğru ve var olduğunu kabul ettiğimiz her türlü olgu, olay ve varlık şeklinde ifade edilebilir. (Ç.N)

<sup>2</sup> İnançsal iradeciliğin daha zayıf bir türü de vardır ki ona göre algısal, hafızaya ve içgörüyeye dayalı [*introspective*] inançlarımız iradi değildir, ama en azından iradi kontrolümüz altında olan bazı inançlar vardır. Eğer bu iradecilik türü doğru ise, inanç alanında ve eylem alanındaki iradi kontrolün boyutunda önemli bir farklılık olmalıdır.

reddetmeyi [yani inançta] iradenin [rolü] olmadığını [*involuntarism*] savunurlar. Bu yazıda, iradeciliği reddetmenin, iradecilik karşıtlarının yaptığı kadar kolay olmadığını savunacağım. William Alston'un "Epistemik Gerekçelendirmenin Deontolojik Kavranışı"<sup>3</sup> adlı makalesinde ortaya koyduğu klasik ve epeyce etkili olan iradecilik karşıtı savunmasını eleştirel olarak ele alacağım ve ardından inancın niyetli [bir eylem] olup olmadığı sorusu üzerinde duracağım.

Alston iradeciliğe karşı, açık bir şekilde formüle edilmiş öncül ve sonuçtan oluşan bir tek argümandan ziyade, sistematik ve uzun soluklu eleştiriler silsilesi öne sürmüştür. Bunlardan öne çıkanlar şöyledir:

(i) [Alston] İradecilik karşıtlığı lehinde delil olarak kullanılabilir örneklerle başvurarak iki tanesini öne sürer: ABD'nin hâlâ bir İngiliz kolonisi olduğuna inanamazsın ve yağmurun yağdığını algılarken, yağmurun yağdığına inanmaktan kaçınamazsın.<sup>4</sup>

(ii) Alston'un belirttiği gibi, bir öznenin iradesi, nedensellik bakımından "önermesel tutumun başlamasından" ayırdır.<sup>5</sup>

(iii) Niyet ederek, inançları elde etmek imkânsızdır.<sup>6</sup>

Alston'un sıraladığı eleştirilerin götürdüğü sonuca göre, inanmak bir fiilden ziyade, yemeği hazmetmek gibi bir şeydir. Eylemlerimizin aksine, inançlarımız kontrolümüz altında olan şeylerden değildir.

## 1. Kontrolün İki Türü: İstemsel ve İcraî

Alston'un iradecilik eleştirisinin iki temel açığı vardır. Birincisi, Alston şunu göz ardı etmektedir: yapamayacağımız bir şeyle karşılaştığımız zaman, buradaki gücü yetmeme halini; ya ne yapacağımıza karar verememe veya yapmaya karar verdiğimiz şeyi gerçekleştirememiş şeklinde tecrübe ediyoruz. Bir kimsenin bir konu hakkında kontrole sahip olması iki şekilde ortaya çıkar:

(i) Kişinin iradesi (veya istemi) üzerinde kontrol sahibi olamaması yoluyla ve

(ii) İstemini gerçekleştirme noktasında kontrolden yoksun olduğu için.

Bu yazıda ortaya koyduğum argümanlar, eğer başarılı iseler, iradeciliğin güçlü biçimini destekler. Buna göre, inançsal iradenin alanı algısal, hafızaya ve içgörüyeye dayalı inançları kapsar. İradiliğin bu güçlü şekline göre, inanç ve eylemde iradi kontrolün olmaması bir istisnadır.

<sup>3</sup> William P. Alston, *Epistemic justification: Essays in the Theory of Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 5.

<sup>4</sup> Alston, *Epistemic justification*, 122, 129.

<sup>5</sup> Alston, *Epistemic justification*, 136 vd.

<sup>6</sup> Alston, *Epistemic justification*.

Kontrol etme konusundaki hata bu iki durumdan birisiyle ortaya çıktığı için, geçerli bir iradî kontrol tanımı şu iki şartı içermelidir:

#### *İradî Kontrol*

Eğer (i) İstemsel kontrole sahipsem:  $\Phi$  yapmaya ve  $\Phi$  yapmaktan kaçınabilmeye karar verebiliyorum;<sup>7</sup> (ii) İcraî kontrolüm varsa:  $\Phi$  yapmaya karar verdiğimde  $\Phi$  yapabiliyor ve  $\Phi$  yapmamaya karar verdiğimde  $\Phi$  yapmaktan kaçınabiliyor isem, [bu durumda]  $\Phi$  üzerinde iradî kontrolüm vardır.

İkincisi, iradî kontrolün tabiatına yönelik tartışmalarda, yani özgür irade konusunda biz ister özgürlükçü isterse bağdaşımçı bir tutum takınalım, Alston iradîliğe karşı zorlayıcı bir durum olduğu kanaatindedir. İradî ve icraî kontrol arasındaki farkı dikkate almayan Alston, özellikle icraî kontrol üzerinde durarak özgür iradenin metafiziği konusuna girme ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>8</sup> Bu anlaşılabilir bir durumdur, çünkü özgürlükçüler ve bağdaşımçılar icraî kontrol şartlarının zorunluluğu konusunda hem fikirdirler. Eğer kilitli bir odadaysanız, oradan çıkma kararınızı gerçekleştiremezsiniz ve doğal olarak bu nedenle de istediğiniz şey üzerinde iradî kontrolünüz yoktur. Bu nedenle eğer iradesizlik iddiası, sadece inançsal tutumlarımızda icraî kontrolümüz olmadığı öncülüne dayansaydı, Alston özgür irade metafiziğini konuyla ilgisiz görmekte haklı olurdu. Ama iddia edeceğim üzere, eğer iradesizlik iddiası inançsal tutumlarımız üzerinde iradî kontrolümüz olmadığından kaynaklanıyorsa, bu durumda özgürlükçüler ve bağdaşımçılar arasındaki tartışmaya değinilmelidir. Çünkü bu tartışma tam olarak iradî kontrolün tabiatı üzerinedir.

Bağdaşımçılara göre, iradî kontrol, tamamen aynı şartlar altında başka türlü karar verebilmeyi ve dolayısıyla da öznenin önünde iki alternatifli açık geleceğin olmasını gerektirir. Bağdaşımçılar, başka türlü de karar verebilir olmayı, iradî kontrolün zorunlu bir şartı olarak görmezler. Onlara göre önemli olan kararın nedensel geçmişidir. Eğer iradenin nedensel geçmişi iyi ise – rasyonel ve sağlıklı bir zihne işaret eder – o zaman irade kişinin kontrolü altındadır. Eğer, öte yandan, bir iradenin nedensel geçmişi kötü ise – kötü irrasyonellik veya zihni hastalığa işaret eder – o zaman irade kişinin kontrolü altında değildir. Her iki durumda da,

<sup>7</sup> Bu şart, Harry Frankfurt'un PAP'ına eşit olacak şekilde yorumlanmaz. Bkz. Harry Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 829–839. Aşağıda tartışacağımız üzere, özgürlükçüler ve bağdaşımçılar iradi kontrol şartını farklı yorumlamaktadırlar. Özgürlükçülere göre, eğer tamamen aynı şartlar altında ben, hem  $\phi$  eylemini yapmaya ve hem de yapmamaya karar verebiliyor isem bu şart yerine gelmiş olur. Bağdaşımçılara göre ise, belli bir tür gerekçe ve arzular söz konusu olduğunda  $\phi$  yapmaya karar veriyor ve başka bir tür gerekçe ve arzular söz konusu olduğunda  $\phi$  yapmamaya karar veriyor isem şart yerine gelmiş demektir.

<sup>8</sup> Bkz. Alston, *Epistemic Justification*, 121.

özne aynı durumda farklı karar veremez ve öznenin önünde iki farklı açık gelecek yoktur.<sup>9</sup>

Şimdi de icraî kontrol ile iradî kontrolü birbirinden ayırmama hatasına dair örneklere göz atalım.

*Felçli Peter:* Geçirdiği bir kriz neticesinde Peter'in sol kolu aniden felç olur. Kahvesini almak için kolunu uzatmak ister, fakat kolu hareket etmez.

*Tom'un göz seğirmesi:* Tom'un gözlerinde seğirme vardır. Onu [gözlerini sürekli kırpmayı] durdurmaya çalışsa da başarılı olamamaktadır.

Peter kahvesini alma kararını ve Tom da göz kırpmayı durdurma kararını gerçekleştirememektedir. Özgürlükçüler ve bağdaşımçılar, Peter ve Tom'un kararlarını gerçekleştirememeleri nedeniyle, kontrolden yoksun olduğunu kabul etmektedirler. Bu örnekleri şu örneklerle kıyaslayalım:

*Agorofobik Al:* Arkadaşları parkta yürüyüş yapmaktadır, fakat Al evde kalmaya karar vermektedir. Çünkü o, açık alana çıkma konusunda irrasyonel ve aşırı korku anlamına gelen agorofobi yaşamaktadır.

*Misofobik Mel:* Elleri gayet temiz olmasına rağmen Mel, sabahtan bu yana 67. kez ellerini yıkamaya karar vermiştir. O, mikrop ve kirden irrasyonel ve aşırı korku anlamına gelen misofobi nedeniyle böyle davranmaktadır.

Sahip oldukları zihinsel hastalıklar nedeniyle, Al mecburi olarak evde kalmaya karar vermekte, Mel ise zorunlu olarak ellerini yıkamaya karar vermektedir. Onların yaşadığı kontrol icraî değil iradîdir. Özgürlükçü ve bağdaşımçılar, ne Al'in ne de Mel'in kararlarını kontrol edemediklerini kolayca kabul etmektedir. Ancak her iki gurubun bu durumun nedenini izahı farklıdır. Özgürlükçülere göre, başka türlü karar verebilmekten mahrum eden zihni hastalıkları nedeniyle Al ve Mel'in iradeleri kontrolleri dışındadır. Bağdaşımçılar, Al ve Mel'in kararları üzerinde kontrolleri olmamasının nedeninin, onların başka türlü karar veremeyişleri olduğunu reddederler. Bağdaşımçılar; Al ve Mel'in zihni hastalığa bağlı kararlarının kötü bir geçmişe: kontrolü mümkün kılan bir geçmişten ziyade, kontrollü engelleyen bir tür geçmişe sahip olmasıyla açıklarlar.

Bahsettiğimiz bu iradesizlik örneklerini iradîlik örnekleriyle kıyaslayalım. Şu an bu yazıyı okumayı seçebilirsiniz. Sanırım bu seçiminizi gerçekleştirmenizde bir

<sup>9</sup> Özgür irade konusuna faydalı bir giriş için Richard Taylor, *Metaphysics*. Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*. Michael McKenna, "Compatibilism". Timothy O'Connor, "Free Will". Van Inwagen, *Introduction to Metaphysics*. İrademizin özgür olup olamayacağı sorusunda ilaveten, özgür eylemler yapabilir olup olamayacağımız sorusu mevcuttur. İkisi arasındaki ilişki ise, özgür iradenin özgür fiil için zorunlu (yeterli değil) bir şart olmasıdır. Çağdaş bağdaşımçılar, özgür fiilin özgürlükçü anlamda "özgür" olan bir istenç gerektirdiğini kabul etmeksizin bu hususunu kabul ederler.

problem yoktur. Ne uyanık kalamayacak kadar çok yorgunsunuz, ne de üçüncü bir kişi sizi bu yazıyı okumaktan engellemeye çalışmaktadır. Sizin okumaya devam etme seçiminiz kontrolünüz altındadır; çünkü özgürlükçülere göre siz şu an okumayı bırakma seçeneğindeki şartlarla aynı şartlar altındasınız veya bağdaşımcılara göre, okumaya devam etme seçiminiz iyi bir nedensel geçmişe dayanmaktadır.

## 2. Alston'un Verisi: İradesizlik Durumu

Alston, doğrudan ve dolaylı kontrolü birbirinden ayırır.<sup>10</sup> Dolaylı kontrolü de; uzun mesafeli/ vadeli (*long range*) ve dolaylı etki kontrolü olarak ikiye ayırır. Alston'a göre, inançsal tutumlarımız üzerindeki yegâne kontrol türü, dolaylı etki kontrolüdür. Alston'un dolaylı kontrol tartışmasını bir kenara bırakarak, temel ve temel olmayan doğrudan kontrol şeklinde iki alt-guruba ayırdığı doğrudan kontrol konusuna dönmek istiyorum. Temel kontrol, uzuvlarınız üzerinde sahip olduğunuz kontrol şeklidir. Bu tür bir kontrolü uygulamak için sadece iradenin eylemi gerekir. Mesela iradî olarak kolunuzu kaldırabilir veya gözlerinizi kapatabilirsiniz. Bu kontrol anlayışını inanca uyguladığımız zaman şu sonuca ulaşırız:

### *Temel inançsal kontrol*

Bir kimse; tıpkı isteyerek kolunu kaldırabildiği gibi, isteyerek inanç edinebilir veya bir inancı reddedebilir.

Basit, kesintisiz bir niyetle bir şeyi yaptığınız zaman, tecrübe ettiğiniz kontrol türü, temel olmayan ama doğrudan olan bir kontroldür. Mesela, elektrik düğmesini açıp kapayarak lambayı açabilir veya kapatabilirsiniz. Aynı durumu inanç konusuna kıyaslarsak:

### *Aracısız inançsal kontrol*

Bir kimse, elektrik düğmesini açıp kapatarak, lambayı açıp kapatma eylemine benzer şekilde, kesintisiz bir iradî eylem vasıtasıyla, bir şeye inanabilir veya inanmayabilir.

Alston'a göre, inançlarımız üzerinde ne temel ne de aracısız kontrole sahip değiliz. Alston'un temel kontrol konusundaki argümanı şöyledir:

Benim argümanım, eğer böyle adlandırılabilirse, böyle bir gücünüz olup olmadığını kendinize sormanızdan ibarettir. Şu an, sadece karar vererek, ABD'nin hala İngiltere'nin bir kolonisi olduğuna inanmaya başlayabilir misiniz?<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Farklı kontrol türlerinin tasnifi için bkz. Alston, *Epistemic Justification*, 119, 137.

<sup>11</sup> Alston, *Epistemic Justification*, 122.

Aracsız inanç kontrolüne karşı, Alston şunu iddia eder:

Bütün normal algısal, içgörüselsel ve hafızaya dayalı önermeler dikkate alındığında, bir kimsenin bir önermeyi kabul etmesi, reddetmesi veya askıya alması üzerinde kontrolü olduğunu düşünmek saçmadır. Pencereden dışarı baktığım ve yağmurun yağdığını, suyun ağaç yapraklarından ve geçen arabalardan damladığını gördüğüm zaman, bu önermeleri kabul edip etmeme konusunda aracsız veya temel bir kontrole sahip olmam. Yağmurun ağır ağır yağdığı inancını oluştururum. Hiçbir şekilde bu inancı engelleyemem.<sup>12</sup>

Genel ifadeyle, Alston, inançtaki iradî oluşun şu veriye dayandığına işaret eder: sahip olduğun delillerin açıkça yanlış olduğunu gösterdiği bir şeye inanamayacağın (mesela, kanatların olduğuna inanamazsın) ve eldeki delillerin açıkça doğruluğunu gösterdiği bir şeye inanmamazlık edemeyeceğin (mesela ellerin olduğunu inkâr edemezsin) kesin gibi gözükmektedir. Kısaca: delillerin gösterdiğinden başka türlü inanamazsın. Bunu veri [*datum*] olarak adlandıralım. Alston'a göre bu veri, inançsal alanda temel veya temel olmayan kontrolün olmadığını ortaya koyar. Söz konusu verinin, iradesizlik fikrini destekleyici güçlü, öncül bir neden sunduğu inkâr edilemez. Veri, önermesel tutumlarınızın pek çoğunda kontrolünüz olmadığını, delilleriniz dikkate alındığında inandığınızı şeylerin çoğunun açıkça doğru olduğunu (mesela elleriniz olduğu), delilleriniz dikkate alındığında, inanmadığınızı şeylerin çoğunun açıkça yanlış olduğunu (mesela, kanatlarınız olduğu) öne sürer.

### 3. Verinin İki Türü İzahı

Bir şey üzerinde kontrol sahibi olma konusundaki hata iki şekilde- iradî ve icraî kontrol hatası- meydana geldiği için, hangisinin veriyi daha doğru izah edeceği sorusu ortaya çıkmaktadır. İcraî izaha göre, (delillerin göz önünde bulundurulduğunda) alternatif inançsal kararlar oluşturabilsen de başka türlü inanma kararları nedensel olarak etkisiz olduğu için, başka türlü inanamazsın. Söz konusu bu kararlar alternatif inanç oluşturma ile neticelenmezler. İradî izaha göre, (deliller göz önüne alındığında) başka türlü inanamazsın, çünkü kendisiyle başlangıç yapabileceğin alternatif inançsal seçimler üretemezsin. Alston'un bilinen iradesizlik savunması icraî izahı kullansa da aslında o her iki izahı da kullanmaktadır. Alston'un bilinen veri açıklamasını ortaya koyan pasaj şöyledir:

Sadece karar vererek, [başka] önermesel tutumları [sahip olduğunuz] bir önermeyle değiştirebilir misiniz? Böyle bir gücüm olmadığından eminim. İstekler, kararlar veya seçimlerin; tıpkı mide enzimleri veya metabolizma hücrelerinin

<sup>12</sup> Alston, *Epistemic Justification*, 129.

salgılarıyla bağlantısı olmadığı gibi, önermesel tutumların oluşumuyla da bağlantısı yoktur.<sup>13</sup>

Alston'un işaret ettiği husus şu şekilde yeniden ifade edilebilir: Şöyle bir şey irade edebilirsin: Bu sefer sindirim sitemimin gastrit hormonu salgılamasını istemiyorum. Bu irade etkisizdir. İstesen de istemesen de gastrit hormonu salgılanır. Aynı şekilde şöyle bir şey irade edebilirsin: Ellerim olduğuna inanmaya son vermek istiyorum. Bu irade de nedensel olarak etkisizdir: istesen de istemesen de ellerin olduğuna inanmaya devam edeceksin. Aynı şekilde Alston'un ilk izahına göre, inançsal iradî kararlar nedensel olarak inanç oluşumuyla bağlantılı değildirler.

Veri hakkındaki bu ilk resmi açıklamaya ilave olarak Alston, irade edicinin veri ile karşılaştığında onun ne olduğu hakkındaki sorusunu konu alan ikinci bir açıklama sunar. Verinin sunduğu şey apaçık doğru olduğu için ona inanmamazlık edemeyiz, [aynı şekilde] verinin açıkça yanlış olduğunu gösterdiği şeye de inanamayız. İradeciler apaçık olarak ne doğru ne de yanlış olduğunu bilmediğimiz hususlarda iradî kontrol olduğunda ısrar edebilirler. Alston'un buna yanıtı, bu tür önermeler üzerinde de kontrolümüzün olamayacağı şeklindedir. Alston'un argümanı şöyledir: Eşit derecede uyarıcı olan alternatif iki seçenek arasında pratik bir seçim yapmak durumunda olduğumuzu düşünelim (mesela vanilyalı ve çikolatalı dondurma). Bir tanesini basitçe seçebilirsin. Ama Alston'a göre:

İnançsal seçim başka bir konudur. Özellikle de sübjektif ihtimal gayet düşük gözükürken, doğruya benzerlik noktasında birbirinin aynısı olan (q) önermesi yerine (p) önermesine sadece seçerek nasıl inanabilirim? Bunu yapmak, önerme [p]nin doğru olduğunu var saymak için hiçbir önemli eğilim yokken bir inancı seçmek olur. Bunun benim gücüm dâhilinde olmadığı benim açımdan gayet açıktır.<sup>14</sup>

Alston'un söylemek istediği şey, mesela dünyadaki ördeklerin sayısı konusundaki delil dikkate alındığında, dünyadaki ördek sayısının tek (veya çift) olduğuna inanmamamandır. Çünkü ona inanmayı seçemezsin, böyle bir inançsal seçim de yapamazsın, çünkü inanmayı seçebileceğin şey elindeki delillerle (önermenin doğruluğu lehinde ve aleyhindeki nedenlerin) sınırlanmıştır. Alston'un işaret ettiği noktanın, doğru veya yanlış olduğu açıkça belli olan önermelere daha iyi uygulanabilir. Elindeki deliller ışığında p önermesi açıkça doğru ise, nasıl p'ye inanmamayı seçebilirsin? Ve eğer elindeki delillere göre p açıkça yanlışsa, p'ye inanmayı nasıl kolayca seçebilirsin? Öyleyse, iradeciliği savunanların, elimizdeki delillerin, p önermesine inanma ve inanmamayı açıkça desteklemediği durumlarda inançlarımız üzerinde kontrolümüz olduğu iddiasına karşılık olarak; Alston,

<sup>13</sup> Alston, *Epistemic Justification*, 122. Bu alıntı ve diğerinde, parantez arası ilaveler, pasajı mevcut bağlama uydurmak için eklenmiştir.

<sup>14</sup> Alston, *Epistemic Justification*, 126.

aslında verinin iradî açıklaması anlamına gelen şey üzerine iradîlik reddiyisini konumlandırmıştır.

Öyleyse verinin birbirine rakip iki açıklaması vardır. Birincisi, iradî bir açıklamadır: elimizdeki delillere nispetle başka türlü inanamayız. İkincisi, icraî açıklamadır: iradelerimiz, nedensel olarak inanç oluşumuyla bağlantısızdır. Bu açıklamalardan hangisinin doğru olduğuna daha sonra döneceğim.

Bununla birlikte, ilk olarak önemli bir kaygıya kısaca değinmeliyim. İradî ve icraî açıklamayı birbirinden ayırırken, inanç alanında iradenin var olduğunu farz ediyorum. İradecilik karşıtları bunu reddedebilirler. Ama, inançsal kararların var olmayışı belli değildir. Şurası kesindir; leh ve aleyhteki nedenleri tartarak bir şeyi yapıp yapmama konusunda karar verebildiğimiz gibi, leh ve aleyhteki nedenleri tartarak bir önermeye inanıp inanmama konusunda da karar verebiliriz. Bir şeye inanma veya inanmamaya her karar verişinizde inançsal bir irade meydana gelmektedir. Bu nedenle; eğer iradecilik karşıtları inançsal alanda karar oluşturabilir olduğumuzu inkâr etmek istiyorlarsa, bu iddia bir delil ile savunulmalıdır. Yeri geldikçe bu konuya değineceğim.

#### 4. İradî Açıklamayı Destekleyici Beş Argüman

Bana göre iradî açıklama doğrudur. Kanatların olduğuna inanmazsın çünkü böyle saçma bir önermeye inanmaya karar veremezsin, [aynı şekilde] ellerin olduğunu da inkâr edemezsin, çünkü bu şekilde apaçık bir önermeyi inkâr etmeyi seçemezsin. Aşağıda iradî açıklamayı savunacak beş argüman sunuyorum:

Birincisi; inançsal alanda, icraî kontrol hatası nadiren rastlanan bir olgudur. Kişisel tecrübemizde genel olarak, bir şeye inanma veya inanmamaya karar verdikten sonra bu tercihimizi gerçekleştiremediğimiz durumlar pek yaşanmaz. Ben kişisel olarak böyle bir tecrübe yaşadığımı hiç hatırlamıyorum, muhtemelen siz de hatırlamıyorsunuzdur.

İkincisi, inançsal kararların icrası kolaydır. İcranın gerçekleştiği yer, hiçbir bedensel aktivitenin bulunmadığı kişinin zihnidir. İnançsal kararları uygulamak lambayı kapatmaktan bile daha kolaydır. Lambayı kapatmaya giderken düşüp bacağınızı kırabilirsiniz. İnançsal bir kararı gerçekleştirmenin böyle bir riski yoktur. Bu nedenle, belli bir şey gerçekleştirme kararı, söz konusu şeyin zorluğu nedeniyle gerçekleştirmeden kalabilir. Normal şartlarda, inancı [zihninizdeki] inanç hanesine kaydetme zorluğu nedeniyle, inançsal bir kararın gerçekleştirilemediğini görmek kolay değildir.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> İlk iki gerekçenin yanlış resmi boyadığı şeklinde itiraz edilebilir. İddia ettiğimin aksine, bir kimsenin inançsal kararlarını icra etmekte hata etmesi sık rastlanan bir fenomendir ve özellikle de kişinin inançsal kararlarını icra etmek genellikle gayet zor olduğu için bu durum siktir. Mesela, psikolojik faktörlerin inançsal bir kararı icra etmeyi zorlaştırdığı durumları tahayyül edebiliriz. Farz edin ki Charles müteyyin bir Hristiyan ailede yetiştirilmiş ama kolejde Din Felsefesi kursu



Üçüncüsü, icraî açıklama, kişinin elindeki delilin rolünün belirlenmesinde keyfi davranılması tehlikesiyle karşı karşıyadır. Elindeki deliller aksini göstermesine rağmen bir şekilde kanatların olduğuna inanmaya karar verebildiğini farz edelim. İcraî açıklama elindeki delilin bu tür saçma bir karar almanıza izin vermesine müsaade eder, ama sizin bunu gerçekleştiremeyeceğinizi öngörür. Bu keyfidir. Niçin, inançsal karar oluşturmaya gelince elindeki delilin nedensel olarak pasif, ama inançsal kararları icra etme seviyesinde nedensel olarak aktif olduğunu düşünmeliyiz?

Dördüncüsü, inançsal ve pratik irrasyonelliği birbirine benzer görmek mantıklıdır. Bir sonraki sıkıcı ve ilginizi çekmeyen bir APA konuşmasına<sup>16</sup> katlanmak zorunda olduğunuzu ve ayakkabınızı çıkararak konuşmacıya fırlatma düşüncesinin oluştuğunu farz edin. Şüphesiz ki bunu yapmak irrasyonel bir şey olurdu. Farz edin ki bu, sizin yapabileceğiniz türden bir şey değildi. Neden öyle olsun? Konuşmacıya ayakkabı fırlatmak; senin bunu yapmaya karar veremeyeceğin veya karar versen dahi o kararı gerçekleştirme problemiyle (mesela ayakkabı bağlarını çok sıkı bağladığın için) karşılaşacağın için mi senin için imkânsızdır? Eğer sen gerçekten, (normal şartlarda) sıkıcı bir konuşmacıya ayakkabı fırlatabilecek türden bir insan değilsen, açıklamanın icraî değil de iradî olduğu açıktır: [yani] Sen ilk anda böyle çılgınca bir şeyi yapmaya karar veremezsin. Bu çerçevede, pratik irrasyonelliğin inançsal irrasyonellikten farklı olduğunu niçin düşünmeliyiz?

Beşincisi, icraî açıklamayı kullanmak, özgürlükçülüğün aşırı şekline gizli bir bağlılığı içerir. Sınırlandırılmış ve sınırlandırılmamış özgürlükçülüğü birbirinden ayırabiliriz. İkincisine göre, bir kimse, kişinin gerçek kararının dayandığı nedenlerin gücü ne olursa olsun, her zaman farklı bir karar verebilir. Birincisine göre bir kimse ancak, gerçek kararının nedenleri karşıt nedenler ve isteklerle dengelendiği dar bir çerçeve içerisinde başka türlü karar verebilir. Şimdi Alston'un şöyle dediğini farz edelim: "Kanatların olduğuna inanmaya karar verebilirsin, yine delillerin buna karşıdır, ama bu kararı yerine getiremezsin". Bu pozisyon sınırlandırılmamış özgürlükçülüğe gizli bir bağlılık içerir. Bu durum, p'yi reddetmen için zorlayıcı veya kesin delile sahip olmana rağmen sana p'ye inanmaya karar verebilme yetisi verir. Ama seni şaşırtıcı özgürlükçü gücünün yapmana izin verdiği, irrasyonel kararını gerçekleştirme şansından alıyor. Sınırlanmamış özgürlükçülüğü kabul edilemez gören bir kimse, icraî açıklamayı da kabul edilemez olarak değerlendirmelidir.<sup>17</sup>

aldığı için, Tanrı'nın var olmadığına inanmaya karar vermiştir. Ne var ki o, teistik inançlarının başarısızlığını görmüş, aylarca süren teizmi karşıtı argümanları gözden geçirme faaliyeti neticesinde, Tanrı'nın yok olduğu yönünde kesin bir inanca ulaşmıştır. Eylemin icra edilmesi üzerinde kontrol hatasının varlığını kolayca kabul eder ve bu tür olayların oluş sıklığını göz ardı edebilirim. Bununla birlikte, bunlar bana birbirine benzer gibi görünmüyor. Bu konuda bana katılmayan okuyucularım için, ileride üç neden daha vardır.

<sup>16</sup> APA (İng. *American Philosophical Association*), Amerikan Felsefe Topluluğu (Ç.N.)

<sup>17</sup> Sınırlandırılmış özgürlükçülüğün bir savunması için bkz. Peter Van Inwagen, "When is the will free?", *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, ed. T. O'Connor (New York: Oxford University Press, 1995), 219–238.

Aslında Alston'un bizzat kendisi, farkında olmadan istemsel açıklama için ilginç bir destek yöntemi önerir. Alternatif inançsal tutumları kolayca edinemeyeceğimiz yönündeki iddiasını inandırıcı bir şekilde açıklama becerisine ulaşmak için, Alston farklı reçeteler dener. Mesela, kanatlarım olduğu inancını elde etmede nasıl başarılı olabilirim? Alston'un sunduğu çözümlere bakalım: (i) kanatlarım olduğuna dair tasdik ifademi belirtebilirim, (ii) kanatlarım olduğu fikrine sarılabılırım, (iii) melekler korosunun Mozart'ın Coronation Mass'ından Kyrei'yi seslendirdiği bir fon müziği eşliğinde, kanatlarım olduğu önermesini dile getiren bir cümle hayal ederim.<sup>18</sup> Alston, bu yöntemlerden hiçbirisinin işe yaramayacağına işaret etmiştir. Buna katılıyorum. Ama bu hileler niçin aldatamaz? Aldatamaz, çünkü hangi metodu seçersem seçeyim, önerilen çözümlerin hiçbirisi kanatlarım olduğuna inanmam için gerçek bir karar seviyesine yükselemeyeceğinden dolayı, benim kararım gerçekleşmemiş olarak kalacaktır. Kanatlarım olduğuna inanmadığımda, Alston'un önerdiği üç çözüm, doğru açıklamanın icraî kontrol değil iradî kontrol hatası olduğunu gösterir.

Alston'un Verisi'nin, iradî kontrol hatasının neticesi olduğunu görünce, ilk bakışta (*prima facie*) inançsal iradîliği destekleyen güçlü bir durum olduğu şeklindeki şaşırtıcı sonuca ulaşacağız. Yukarıda zikredildiği üzere, özgürlükçülük ve bağdaşımçılık, iradî kontrolün tabiatı (kişinin kendi iradesi üzerindeki kontrolü) konusunda rakip teorilerdir. Şimdi bağdaşımçılığın, genel olarak inanç oluşumunda ve özel olarak Veri konusunda ne gerektirdiği üzerinde duralım.

## 5. İnançsal İradîlik için Bağdaşımçı Durum

Bağdaşımçıların tasdik ettiği anahtar fikir şudur: bir kimsenin iradesini kontrol etmesinde nedensel belirlenmişlik bir engel teşkil etmez. Önemli olan, kişinin iradesine başka bir şeyin neden olması değil, nedenselliğin nasıl olduğudur. İyi bir nedensel geçmişe sahip olan irade kişinin kontrolü altındadır; kötü bir nedensel geçmişe sahip olan irade ise kişinin kontrolü altında değildir. Bu nedenle, bağdaşımçıları belli bir olaya ve ondaki iradeye baktıklarında, eylemin öznenin kontrolü altında olup olmadığı hakkında yargıda bulunmak istediklerinde; [ilk önce] öznenin iradesine ve peşinden gelen eyleme etki eden nedenlerin ne olduğunu tespit etmeye çalışacaklardır. Bu yaklaşımı Veriye (alternatif inançsal tutumlar edinmeye karar veremediğimiz için başka türlü inanmıyor oluşumuza) uygulayalım: İnançsal tutumlar tarafından Veri şu şekilde ifade edilmiştir:

Ellerin olduğuna inanıyorsun.

Kanatların olduğuna inanmıyorsun.

Karıncaların sayısının tek olduğuna ne inanıyor ne de inanmıyorsun.

<sup>18</sup> Alston, *Epistemic Justification*, 122.

Kişinin deliline dayanan bu tür inançsal tutumlar, *iyi* bir nedensel geçmişe sahiptir. Bağdaşımçıların işaret ettiği şekilde, bir kimsenin başka türlü inanmaya karar veremiyor oluşu, bu tutumlar üzerinde kontrolümüz olmadığını göstermez. Bu sadece, aynı şartlar altında başka türlü karar veremeyeceğimiz şeklindeki özgürlükçü kontrolden yoksun olduğumuzu gösterir. Bağdaşımçılara göre, özgürlükçü kontrolün olmayışı, bu tutumlar üzerinde iradî kontrole sahip olmamızı reddetmek için bir neden değildir. Aksine, bir kimsenin delili ışığında tamamen doğru olan bir şeye inanmaya karar vermiş olmak ve bir kimsenin sahip olduğu deliller ışından açıkça yanlış olan bir şeye inanmamaya karar vermek, bağdaşımçılara göre inançlar üzerindeki mükemmel kontrolü gösterir. Alston'un, ABD'nin hala bir İngiliz kolonisi olduğuna inanmama ve yağmurun yağdığını algılamakta yağmur yağdığına inanma örneklerini düşünelim. ABD'nin hâlâ bir İngiliz kolonisi olduğu önermesini yanlış kabul ettiğim durumda, inançsal tutumum hafıza ve şahitlik deliline dayanır ki bu da çok mükemmel bir nedensel geçmiştir. Yağmuru görüp de yağmur yağdığına inanmamda ise inançsal tutumuma, mükemmel bir geçerliliğe sahip olan algı neden olmuştur. Bağdaşımçılar bahsedilen her iki durumda da inançlarımızın iradî olduğunu söylemelidirler. Genel olarak; algı, içgörü, hafıza, şahitlik ve akıl yürütmeye dayalı inançsal tutumlar, mükemmel nedensel bir geçmiş niteliği taşıyabilecek yeterlidir. Bu durumda, bağdaşımçılar, bu kaynaklara dayanan inançları iradî olarak sınıflandırmalıdır.<sup>19</sup>

Geldiğimiz noktada, iyi nedenin kontrolü sağladığı ve kötü nedenin kontrolü engellediği fikrini esas alan bağdaşımçı bir iradi kontrol oluşumuna dayanan, güçlü, birinci elden bir inançsal iradîlik sonucuna ulaşmış olduk. Delillerimiz sayesinde bize hamledilen, inançsal tutumlarımızın hemen hepsi, mükemmel bir nedensel geçmişe sahiptir. Sonuç olarak, bağdaşımçılık açısından, inançsal tutumlarımızın hemen hepsi iradî kontrolümüz altındadır. Bu nedenle de bağdaşımçıların inançsal iradîliği desteklemeleri gerekir.<sup>20</sup>

Bu iddia karşısında, iradesizlik taraftarları, bir öznenin iyi bir nedensel geçmişe dayanarak  $\Phi$  yapmış olmasının, söz konusu  $\Phi$  eyleminin onun kendi kontrolü altında olması için yeterli sayılmasını kabul etmezler. Onlar, iradî kontrolün iyi bir nedensel geçmişe sahip olma ile birlikte ikinci şart olarak *niyetliliğe* de sahip olması gerektiğini iddia edebilirler. İnançsızın bizim irademizin kontrolü altında olması için,

<sup>19</sup> Brian Weatherston takip eden pasajda bu bağdaşımçı bakış açısını kibarca ifade etmiştir: "İradi eylem, belli tür zorlamalardan özgür olmayı gerektirir, ancak dünya, bir şeye değil de ötekine inanmamız için bize bir gerekçe sunduğunda bizi zorlamaz. Eğer inançlarımız üzerinde iradi kontrolümüz varsa, yağmuru görünce yağmur yağdığına inanmaya zorlanmamız gerekirdi (Weatherston, "Deontology and Descartes's Demon", 546). Ama Weatherston aynı zamanda, çıkarımsal inançların iradi, algısal inançların ise iradi olmadığını savunmuştur (Bkz. Weatherston, "Deontology and Descartes's Demon", 542). Bunun karmaşık olduğunu düşünüyorum. Pasajı alıntılıdığım noktada yağmura dair algısal tecrübemin beni zorladığı ama yağmurun yağdığına inanmak zorunda bırakmadığı gözükmelektir. Bu nedenle, Weatherston algısal inancın iradîliğini reddederken, yağmurun yağdığına inanmamın iradi olduğunu düşündüğü görülmektedir. Onun bu sorunu çözmek için ne söyleyeceği merak konusudur.

<sup>20</sup> Bu iddianın önceki bir savunması için bkz. Steup, *Doxastic Freedom*.

niyetset eyleme (*intentional action*) benzer (kıyaslanabilir) olması gerekir. Ancak, Alston'un belirttiği gibi, "bizim belli bir önermesel tutumu edinmek için niyet etme gücümüz yoktur" inanç niyetset eyleme benzemez.<sup>21</sup> Şimdi de niyeti konu alan farklı yaklaşımlara değineceğiz.

## 6. Niyetliliğın İlk Argümanı

Yemeği hazmetmeyi yürüyüş yapmakla kıyaslayalım. Bu iki eylem şu açıdan birbirinden farklıdır: yürüyüş yapmak bir kimsenin niyetli olarak yaptığı bir şey iken; yemeği hazmetmek böyle değildir. Kontrol açısından da bu ikisi arasında fark vardır: birincisi üzerinde bir kimsenin kontrolü varken; ikincisi üzerinde yoktur. Genel olarak ifade edecek olursak, iradecilik karşıtları; insanların, yapma niyeti taşıyarak, yürüyüş yapma ve kişinin kontrolü altında olan benzeri bütün eylemleri yaptıklarını iddia edebilirler. Argümanlar şöyle formüle edilebilir:

(1) Eğer özne daha önce sahip olduğu  $\Phi$  yapma niyetini gerçekleştirerek  $\Phi$  yapmışsa, bu durumda  $\Phi$  eylemi öznenin iradî kontrolü altındadır.

(2) p'ye inanma, hiçbir zaman p'ye inanma konusunda daha önce sahip olunan niyetinin gerçekleştirilmesi ile ortaya çıkmaz.

Dolayısıyla:

(3) İnançlar hiçbir zaman öznenin kontrolü altında olmazlar.

Bu argümanın iki öncülü de problemlidir. İkinci öncül, aşağıda detaylı olarak ele alacağım üzere, yanlıştır, çünkü bazen, p'ye inandığımızda, p'ye inanma yönünde daha önce sahip olduğumuz bir niyeti gerçekleştiririz. İlk öncül mantıklı değildir, çünkü öncesinde bir niyet olmayan pek çok iradî eylem örneği vardır. Yaptığımız şeylerin pek çoğunu daha önce [ilgili] bir niyet oluşturmaksızın *otomatik olarak* yaparız.

Mesela:

(i) İşe arabayla giderken ikinci vitesten üçüncü vitese geçmek.

(ii) Kapıyı açarken kapı koluna bastırmak.

(iii) Diş macununu diş fırçasına sürmeden önce diş macununun kapağını açmak.

Bu eylemleri yaparken, biz daha önce oluşturmuş olduğumuz niyetleri uygulamayız. Bununla birlikte, bu eylemler kontrolümüz altındadır. Bunlar, yemeği hazmetmek, felçli Peter'in kolunu hareket ettirmesi veya Tom'un göz kapaklarını kırpması gibi iradî olmayan eylem değildir.

<sup>21</sup> Alston, *Epistemic Justification*, 136 vd.

## 7. Niyetliliğin İkinci Argümanı

İlk öncülü reddetmeme mukabil, iradecilik karşıtları, otomatik eylemlere uyan ancak inançlara uymayan bir tür niyetlilik bulmaya çalışabilirler. İradecilik karşıtları bu amaçla Searle'ün *Intention* adlı kitabında yaptığı ayrımı kullanmak isteyebilirler.<sup>22</sup> Searle *öncül niyet*, ile *eylemdeki niyeti* birbirinden ayırır. Searle: "Bütün niyetssel eylemlerin, eylemde niyeti vardır, fakat bütün niyetssel eylemler önceden niyete sahip değildir" [der].<sup>23</sup> İradecilik karşıtları, eylemde niyete sahip olması sayesinde otomatik eylemler niyetli iken, inançlarda eylemde niyet olayı söz konusu olmadığı için, otomatik eylemlerin aksine iradî değildirler, şeklinde bir iddiada bulunabilir. İnançların eylemde niyete konu olup olamayacağı konusunu sadece tanımlama ile kapatmayı istemediğimiz için, Searle'in zihnindeki ayrımı daha tarafsız iki terimle ifade etmek istiyorum: açık ve gizli niyetlilik. *Açık niyetliliğe* konu olan eylemleri yerine getirmekle özne daha *önce sahip olduğu* bir niyeti gerçekleştirir. Öncesinde niyet olmadan niyetli olma statüsünü kazanan eylemler ise *gizli niyetlidir*. Bazı örnekler şöyledir:

Açık Niyetlilik	Gizli Niyetlilik
İşten ayrılma	Birinci vitesten ikinci vitese geçme
Yeni bir araba satın alma	Kapı kolunu çevirme
Banka soyma	Diş macununu diş fırçasına sürmeden önce diş macununun kapağını açma

Benim otomatik eylemlere başvurmama karşılık, iradesizlik taraftarları, niyetlilik argümanının kullanımını açık ve gizli niyetliliği içine alacak şekilde yeniden düzenleyerek, inancın ne gizli ne de açık niyetli olamayacağını iddia edebilirler. Uyarlanmış argüman şöyledir:

(1) Eğer öznenin  $\Phi$  eylemini yapması, gizli veya açık niyetlilik örneğini teşkil ediyorsa,  $\Phi$  eylemi öznenin iradî kontrolü altındadır.

(2) p'ye inanmam hiçbir zaman ne açık ne de gizli niyetlilik örneği değildir.

Dolayısıyla:

(3) İnançlar hiçbir zaman öznenin kontrolü altında olmazlar.

Bu argümana karşı yanıtım, ikinci öncülün problemlili olduğu şeklindedir. Otomatik eylemlerin aksine inançların gizli niyetli olmadığı kesin değildir. Gizli

<sup>22</sup> John Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

<sup>23</sup> Searle, *Intentionality*, 85.

niyetin ne olduğunu soralım o zaman. Diş macunun kapağını açmak, vitesi ikiden üçe çıkarmak, kapının kolunu çevirmek, nasıl olur da göz kırpmaktan, felçli kolun hareketinden veya bir kimsenin birasını dökmekten farklı olabilir? Birinci örneklerin ikincilerden farkı konusunda Searl'ın cevabı eylem tecrübesidir. O iki tür kol kaldırmayı birbirinden ayırır: birisinde sen kolunu kaldırırsın, ikincisinde psikolog, öznenin vücudundaki ilgili kasları harekette geçirerek öznenin kolunu kaldırmasını sağlar.<sup>24</sup> Bu iki tür olayı, içsel ve dışsal nedensel olarak birbirinden ayıralım. Searle'e göre, kol kaldırmaya içsel olarak (öznenin kendisi tarafından) neden olunmuşsa, o [hareket] eylemde niyetliliğe sahiptir. Kol kaldırmaya dışsal etkenler neden olmuşsa böyle bir durum yoktur.

Şimdi genel inançlara yoğunlaşalım: psikoloğun öznenin kolunu kaldırtması örneğinde olduğu gibi, bu inançların nedeni dışsal mıdır, yoksa bu inançlar, otomatik eylemlerimizde bulacağımız içsel niyetliliğe mi sahiptir? Searle, gizli niyetliliği eylem tecrübesinin neticesi olarak kabul eder. Sorunu tartışmak için, konuyu terminoloji seçimine kurban etmeyecek daha tarafsız kavramlara ihtiyaç vardır. Bu nedenle, *eylem tecrübesini*, *kontrol tecrübesi* ile değiştirelim. Sonraki ölçüt, ilgili eylemleri birbirinden ayırmada önceki kadar işe yarar. Öyleyse inanç konu olunca, kontrol tecrübesi üzerine düşünelim. Ellerim olduğuna inandığım zaman, kontrol tecrübesi mi yaşamaktayım?

Bu sorunun cevabı 'kontrol' ile ne kastettiğimize bağlıdır. Burada da özgürlükçü ve bağdaşımçı anlayışları birbirinden ayırmalıyız. Özgürlükçü kontrol dikkate alındığı zaman soru şöyle olur: ellerim olduğu inancından – delillerimde bir değişiklik olmadan tam bu durumda- vazgeçebildiğimi tecrübe eder miyim? Şunu söylemeliyim ki, tecrübe edemem. Bağdaşımçı kontrole yöneldiğimiz zaman farklı bir tablo karşımıza çıkar. Sorumuz şöyle olur: delillerim değiştiği zaman, inancımın vazgeçebilme tecrübesi yaşar mıyım? Bu soruya yanıt olarak, "evet yaşarım" cevabı verebiliriz. Çünkü inandığım şeyin doğruluğunu sağlayan delile karşılık verme durumunda olduğumu tecrübe ederim. Mevcut tecrübemde, ellerim olduğuna dair inancımın kaynağı dokunsal ve görsel tecrübe ile bana sunulmuştur, bu tecrübe, el benzeri bir şeye sahip olma delilinin olmadığı durumlarda da bulunmaya devam edecek zorunlu bir tecrübe değildir. Dolayısıyla, (mesela bir kazada) ellerimi kaybetseydim, ellerim olduğuna inanmazdım. John Martin Fischer ve Mark Ravizza gibi bazı bağdaşımçılara göre, kontrole engele olan kötü nedenler ve kontrole zemin teşkil eden iyi neden arasındaki ayırt edici fark, gerekçeye karşılık olmaktır.<sup>25</sup> Bu modele göre, kişinin epistemik nedenleri yani delillerine karşılık olarak inançları üzerinde kontrol tecrübesinden bahsedebiliriz. O halde, Searl'ın eylemde niyetlilik teorisine uygun olacak niyetlilik türüne örnek teşkil edebilecek şekilde inançları gizli niyetli olarak tasnif etmemize izin verecek bir bağdaşımçı yaklaşımdan söz edilebilir.

<sup>24</sup> Bunlar "Penfield" olayı olarak adlandırılan olaylardır. Bkz. John Searle, *Intentionality*, 88.

<sup>25</sup> Bkz. J. M. Fischer – M. Ravizza, *Responsibility and Control* (Cambridge: Cambridge University Press 1998).

## 8. Niyetliliğin Üçüncü Argümanı

Önceki bölümde belirtilen argümana karşın, iradesizlik taraftarları, inancın benim önerdiğim şekilde gizli niyetli olduğunu kabul ederler ancak, irademiz kontrolü altında olan şeyin en azında açık niyetlilik türünden bir şey olabilmesi gerektiğini de öne sürebilirler. Yani [kontrole konu olabilen şey] önceki bir niyetin gerçekleştirilmesi niteliğinde olan bir şey türünden meydana gelmelidir. Mesela, kapağı dış macunundan çıkarmak, kapı kolun çevirmek, ikinci vitesten üçüncü vitese geçmek, daha önce sahip olunan niyetin gerçekleştirilmesi türünden şeyler olarak yapılmış olabilir. Ancak, iradecilik karşıtları, daha önce sahip olunan p'ye inanma niyetinin gerçekleştirilerek p'ye inanamayacağımızı iddia edebilirler. Argüman şöyle gelişir:

(1) Eğer öznenin  $\Phi$  yapması, onun  $\Phi$  yapma niyetinin gerçekleştirilmesi ise,  $\Phi$  eylemi öznenin kontrolü altındadır.

(2) p'ye inanmak, öznenin p'ye inanma niyetinin gerçekleştirilmesi şeklinde bir eylem değildir.

Dolayısıyla:

(3) İnanç hiçbir zaman öznenin kontrolü altında olmaz.

Şimdi, iradecilerin (2.) öncülü kabul etmemeleri gerektiğini iddia edeceğim. p'ye inanmak, daha önce p'ye inanma yönündeki bir niyetin gerçekleştirilmesi şeklinde bir inanç olabilir. Şu örneğe bir göz atalım:

### *Araba hırsızlığı*

Farz edin ki, bir seyahatten dönüyorum ve doğruca arabamı bıraktığım havaalanı garajına gittim. Şaşkınlık içindeyim, çünkü arabam bıraktığım yerde değil. Çalındı mı diye düşündüm. Arabamı park ettiğim yeri unutmuş olma ihtimali var tabii ki. Aracı park ettiğim yeri gösteren fişe tekrar baktım. Fişteki bilgiye göre şu an tam da aracımı park ettiğim yerdeyim. Elimdeki delile göre- park fişi ve aracımın yok oluşuna- arabamın çalındığı sonucuna ulaşıyorum.

Arabamın çalınmasını kısaca "Hırsızlık" olarak kısaltalım. Hırsızlığa inanmaya karar vermemin öne çıkan nitelikleri şunlardır:

(i) Hırsızlığın doğru olup olmadığını merak ederek, hırsızlık hakkındaki yargımı askıya alırım.

(ii) Hırsızlığın leh ve aleyhindeki gerekçeleri değerlendiririm.

(iii) Hırsızlığın doğru olduğu yönünde iyi nedenlerim olduğu sonucuna ulaşarak, hırsızlığa inanmaya karar veririm.

(iv) Hırsızlık hakkındaki yargıyı askıya alma tutumumun yerini hırsızlığa inanma alır.

(v) Hırsızlığa inanıyorum çünkü hırsızlığa inanmaya karar verdim ve kararım ile inancım arasındaki nedensel bağ anormal değildir.<sup>26</sup>

Bu örneği, yürümeye karar verme örneğindeki öne çıkan özellikler ile kıyaslayalım:

(i) Yürüyüş yapıp yapmamam gerektiğini düşünürüm.

(ii) Yürüyüş yapıp yapmamam lehinde ve aleyhindeki nedenlerimi gözden geçiririm.

(iii) Yürümek için iyi nedenlerim olduğu sonucuna ulaşırsam, yürümeye karar veririm.

(iv) Yürüyüş yaparım.

(v) Yürüyüş yapıyorum, çünkü yürümeye karar verdim ve yürümem ile kararım arasındaki nedensel bağ anormal değildir.

İki durum arasında, şu sonucu destekler mahiyette göze çarpan bir benzerlik vardır. Yürüyüş yapmakla, yürüme niyetimi gerçekleştirmiş olurum ve hırsızlığa inanmakla da arabamın çalındığına inanma niyetimi gerçekleştirmiş olurum. İradecilik karşıtlar, konuyla ilgili başka bir farklılığa işaret etmedikleri sürece, inançlar, inançsal karar oluşturma neticesinde oluşturulabilir ve bu nedenle de niyetli olarak elde edilebilirler. Buna *İnançsal Karar Tezi* diyelim. Şimdi, bu teze karşı çıkan bazı eleştirileri ele alacağız.

## 9. İnançsal Karar Tezine İlk İtiraz: Fenomenolojik Argüman

İradecilik karşıtları, inançsal karar tezine karşı şu iddiayı öne sürebilirler:

<sup>26</sup> Yanıltmayan sebeplilik şartı zorunludur, çünkü bir öznenin  $\phi$  yapmasına yine aynı öznenin  $\phi$  yapma niyeti neden olmuşsa, şaşırtıcı bir şekilde, o öznenin  $\phi$  eylemini niyet etmeksizin yapması mümkündür. Farz edin ki Al kendi amcasını öldürmeye niyet etmiş olsun. Amcasını silahla vurmak üzere arabayla onun evine doğru giderken, Al sinirlenip, aracının kontrolünü kaybetmiş ve yoldaki bir yayayı ezmiş ve ölümüne neden olmuştur. Ölen kişi Al'in amcasıdır. Bu durumda Al niyet etmeyerek amcasını öldürmüştür, fakat onun amcasını öldürmesine, onun amcasını öldürme niyeti neden olmuştur. Bkz. Searle (*Intentionality*, 82) ve Chisholm ("*Freedom and Action*", 37). Yanıltıcı nedensellik tehdidi inançsal alanda da ortaya çıkmaktadır. S'nin p inancının, S'nin niyetli olarak p'ye inanmaksızın, S'nin p'ye inanma niyetinden kaynaklanması mümkündür. Farz edelim ki Harry Frankfurt tarzı bir aykırı aracı, önceki bir niyeti gerçekleştirmek suretiyle beni bir inancı elde etmekten engellemek isteyebilir (bkz. Frankfurt, "*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*"). Benim zihinsel sürecimi gözlemleyerek, birbiriyle çatışan delillerin gözden geçirilmesiyle benim p'ye inanmaya karar vermek üzere olduğum anı bekleyebilir. Bu noktada, söz konusu aracı, benim p'ye inanma niyetime ilişkin her türlü nedensel etkeni engeller ama aynı zamanda ışın tabancasını kullanarak beni p'ye inandırmaya çalışır.



Eğer, araba hırsızlığı olayında gerçekten hırsızlığa inanmaya karar verme durumunda isem, karar verme fenomenolojisine dair ayrı bir zihinsel durum olmalıdır. Ancak bahsettiğim durumda böyle bir durum söz konusu değildi. Bir kimsenin elindeki delilleri gözden geçirme ve ona göre inançlarını düzenleme fenomenolojisi, ne yapacağına karar verme fenomenolojisinden farklıdır. İkinci durumda, karar almayı kendi ayrı fenomenolojisine sahip bilinçli bir durum olarak tecrübe ediyoruz. İnançta ise, önermeye dair leh ve aleyhteki nedenleri bulma süreci yaşıyoruz. Bu süreç, inanç veya bilinçli bir durumun rol aldığı herhangi bir karar almaksızın yargıyı askıya alma ile sonuçlanmaktadır.

İradecilik karşıtı itirazcı bu konuda haklı ise, yürüyüş yaptığım ve [bir şeye] inandığım durumlarda birbirinden farklı tecrübelerimiz olması söz konusudur. Pratik durumda- yürüyüşle neticelenen karar vermede- karar verme fenomenolojisini içeren zihinsel bir duruma sahip oluruz. Aksine, inançsal durumda – hırsızlığa inanma ile neticelenen karar vermede- böyle bir zihni duruma sahip olmayız. Şimdi bu iddiaya karşı üç yanıt öne süreceğim.

## 10. Fenomenoloji Argümanına ilk cevap

Yürüyüş yapmaya karar verme örneğine tekrar dönelim ve *düşünme* (Yürüyüş yapmalıyım) ile yapmaya karar verdiğim *eylemi* (yürümek) birbirinden ayırılım. Eylemin gerçekleştirilmesi için düşünmenin yeterli olmadığına dikkat edelim. Düşüncemi yürüyüş yapmam gerektiği yönünde sonuçlandırıp ardından yürüyüş yapmamam mümkündür. Yürüyüş yapmam gerektiği düşüncesinden sonra gerçekte yürüyüş yaparsam, [yani], bir şey yapmam gerektiği düşünceme, yani istencime ilaveten, - yürüme kararı- bu durum peşinden gelen yürüme eyleminin nedensel sorumlusudur. Aynı şekilde, gerçekte hırsızlık olayına inanmadan, hırsızlık olayına inanmam gerektiğini düşünmem mümkündür. İnanmak gerektiğini düşündükten ve tasarladıktan sonra, tasarlamamın neticesinin, yani bir tür istencin- inançsal kararın- gerçekleşmesi gerektiğine ilaveten, gerçekten de hırsızlığa inanıyorum ve bu niçin hırsızlığa inandığımı açıklamaktadır.

İnanç durumunda, eyleme karar verme fenomenolojisinin doğru olduğunu farz edelim. Bu [durum] benim sunduğum argümana karşı olmaz. Belli bir önermeye inanmaya karar verme fenomenolojisi, eylemde bulunmaya karar verme fenomenolojisinden farklı olsa bile, biz hala hırsızlığa inanmam gerektiğini düşündüğüm durum ile hırsızlığa inanmamam gerektiğini düşündüğüm durum arasındaki fark ile hırsızlığa inanmam gerektiğini düşünmem ile hırsızlığa gerçekten inanmam durumunu açıklamak için inançsal iradeye ihtiyacımız vardır. Böylece, araç hırsızlığı olayında gerçekten inançsal bir karar meydana geldiği sonucunu göz ardı etmeye çalışan fenomenolojik argüman başarısız olmuştur. Karar verme fenomenolojisinin Araç Hırsızlığı olayında tamamen ortadan yok olduğu gerekçesiyle Fenomenoloji Argümanı bu sonuca karşı çıkar. Ama bu gerçekten doğru mudur?

## 11. Fenomenoloji Argümanına İkinci Yanıt

Karar verme fenomenolojisinin ne olduğu konusu net değildir. Bana göre, fenomenolojiye başvurmak iki şekilde İnançsal Karar Alma Tezi'ne karşı bir argümana dönüşebilir. Birincisi, iradecilik karşıtları,  $\Phi$  yapmaya her gerçek karar verişimizde, yani tam karar verdiğimiz noktada, iradî bir 'çıt sesi' hissettiğimizi ve kararımızı gerçekleştirmemizi engelleyecek herhangi bir engelle karşılaşmadığımız sürece,  $\Phi$  yapma kararımızı gerçekleştirme sürecine devam edeceğimizi iddia edebilirler. Karar verme fenomenolojisinin burada bahsedilen iradî çıt sesi tecrübesi esnasında oluştuğunu iddia eden iradecilik karşıtları şöyle bir iddiada bulunabilirler:

### *İradî Çıt Sesi argümanı*

Her bir gerçek karar verme olayı iradî bir çıt sesi hissetme tecrübesi içerir.

Tasarlama (kişinin delillerini tartması) ile inanç elde etme, hiçbir zaman iradî çıt sesi hissetme tecrübesini içermez.

Bu nedenle:

Tasarlama ile inanç elde etme hiçbir zaman gerçek bir karar verme olayı olmaz.

Bu argümanın pek makul olduğunu düşünmüyorum, çünkü ikinci argüman bana yanlış gibi geliyor. Araç hırsızlığı olayında neden bir iradî çıt sesi tecrübesi yaşamadığımı düşünmem gerektiği bana açık görünmüyor. Hırsızlığın leh ve aleyhindeki delilleri gözden geçirdim ve nihayetinde, delillerin hırsızlığı desteklediği kanaatine ulaştım. Bu olayın, tam da hırsızlığa inanmaya karar verdiğim an olmasına gerek yoktur. Hırsızlığa inanmanın iticiliğinden dolayı, yargıyı biraz daha fazla askıda tutmaya devam edebilirim. Ancak biraz sonra, hareket etme ve otoritelere haber verme ihtiyacının farkına vararak, epistemik iç görümü dikkate alarak bu doğrultuda hareket etmeye hazır hale gelirim. Şu anda iradî bir tık sesi tecrübe ederek, tabiri caizse, inanç haneme bir onay işareti koyarım. Hikâyeyi bu şekilde anlatmanın herhangi bir mantıksız tarafı olduğunu sanmıyorum.

## 12. Fenomenoloji Argümanına Üçüncü Yanıt

Alternatif olarak, iradecilik karşıtları,  $\Phi$  yapmaya karar verme fenomenolojisinin; birisinde  $\Phi$  yaptığım ve diğerinde  $\Phi$  yapmadığım iki açık geleceğin bulunmasını içerdiğini iddia edebilir. Bu anlaşılabilir. Bir yerde kilitlenmiş olduğumu fark ettiğimde, bütün ciddiyetimle oradan ayrılıp ayrılmamayı düşünmem anlamsız ve muhtemelen psikolojik olarak da imkânsızdır. İradecilik karşıtları, pratik belirlenimden önce her zaman iki açık gelecek tecrübe ettiğimizi, delillerimiz

üzerinde düşünmeye başladığımızda böyle bir tecrübemiz olmadığını iddia edebilirler.

Bu argümanı daha fazla tartışmaya devam etmeden önce, sırada önemli bir nitelik vardır. Doğal olarak, (i) *doğru* olmak ile (ii) önümde iki açık gelecek varmış *gibi görünüyor* arasını birbirinden ayırmak istiyoruz. Bağdaşıcımlar, öznenin önünde iki açık gelecek olmadığında ısrar ederken, önümüzde pek çok açık gelecek varmış gibi görünüyor olmasını inkâr etmemelidirler. Restoranda bir menüye bakma tecrübemiz veya markette alışveriş arabasını doldurmamızı ele alalım. Bağdaşıcılığa göre, pek çok açık gelecek varmış gibi görünmesi yanıltıcıdır. Akşam yemeğinde ne yeneceği veya markette birisinin arabasını doldurmak gibi önemsiz konularda bile, determinist görüşe sahip bağdaşıcımlar –bize gizli olsa bile- sadece bir tek geleceği belirleyecek nedensel faktörlerin iş başında olduğunu kabul etmektedirler. Ancak, iradesizliği savunan bağdaşıcımlar, yine de birden fazla açık gelecek görünmesinin aldatıcı olduğu, gerçek karar vermenin bu tür görünümüleri zorunlu olarak ihtiva ettiğinde ısrar ederler ve şöyle iddia ederler:

*Alternatif Açık Gelecekler Görünümü Argümanı*

Öznenin tasarlayarak ulaştığı her  $\Phi$  yapma yönündeki gerçek kararı için, tasarlanmanın başlangıcında iki açık geleceğin var olduğu görünür: bunlardan birinde  $\Phi$  eylemi yapılmakta, diğerinde ise özne  $\Phi$  eylemini yapmaktan sakınmaktadır.

Araç hırsızlığı olayında, hırsızlığa inanıp inanmama konusundaki tasarlanmanın başlangıcında, iki açık geleceğin var olmadığı görünmektedir.

Bu nedenle:

Araç hırsızlığı olayında, hırsızlığa inanmaya başlamam, gerçek bir hırsızlığa inanma kararını içermemektedir.

Bu argüman başarısızdır, çünkü ikinci öncül hiç rasyonel değildir. Üzerinde durduğumuz hususa (alternatif açık geleceklerin görünmesi) göre, epistemik tasarlanma psikolojisinin, pratik tasarlanma psikolojisinden farklı olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Eğer en azından bana birisinde yürüyüş yaptığım, diğerinde ise yapmadığım açık gelecek görünmüyorsa, yürüyüş yapıp yapmamayı tasarlamamam (aslında tasarlayamamam) gerekir. Aynı şekilde, eğer birisinde hırsızlığa inandığım, diğerinde ise inanmadığım iki açık gelecek bana görünmüyorsa, o zaman hırsızlığa inanıp inanmamayı tasarlamama (ve tasarlayamama) gerek yoktur. Fakat bahsettiğim durumda, hırsızlık hakkında bir tasarlamada bulunuyorum. Önümde, birinde hırsızlığa inandığım diğerinde inanmadığım iki açık gelecek olduğu için bunu kısmen yapıyorum. Bu nedenle, karar verme fenomenolojisi açık geleceklerin görünmesini içerir, pratik veya inançsal bir karar verme arasında bir fark yoktur.

### 13. İnançsal Karar Tezine Karşı İkinci İtiraz: İnancın Bir Durum Olması Argümanı

İnançsal karar tezine karşı ikinci itiraza göre, bir kimse belli bir şeyi yapmaya karar verebilir, ama bir kimse belli bir durumda bulunmaya karar veremez. Ancak inanç bir durumdur, yani bir önermenin doğru olduğunu kabul etme durumudur. P'ye inanmakla bir kimse p'ye inanma kararını gerçekleştirmiş olmaz.<sup>27</sup>

Bu itirazın İnançsal Karar Tezini geçersiz kılmada başarılı olacağına inanmıyorum. Çünkü bana göre, içinde olmaya karar verebileceğimiz zihinsel durumlar vardır. Farz edelim ki şu iki soruya cevap bulmak durumundayım: (A) Bu akşam yemek için nereye gideyim ve (B) yemeğe giderken mi yoksa yarın mı akaryakıt alayım. Farz edelim ki, önce (A) sonra (B) hakkında düşünmeye karar verdim. Şu an şehirdeki favori restoranlar hakkında düşünüyorum, her birinin eksi ve artılarını tartıyorum. Bunu söylemekte bir sorun görmüyorum. Bu akşam yemeğe nereye gideceğim konusunda düşünürken (B) yerine (A) konusu hakkında düşünme kararımı gerçekleştiriyorum. Bununla birlikte, bu akşam yemek için nereye gideceğim konusunda düşünmem zihinsel bir durumdur. İçinde bulunmaya karar verdiğim için içinde bulunduğum zihinsel durumdayım. İradecilik karşıtları – bir şey hakkında düşünme gibi- zihinsel aktiviteler ve bir şeye inanma gibi ve zihinsel durumlar olduğuna itiraz ederler. Dolayısıyla açıkladığım durum, zihinsel durumların bizim içinde olmaya karar verebildiğimiz durumlar olduğu iddiasına karşı bir örnek değildir. Ancak, bu itirazın belli bir zihinsel durumda olmaya karar verme konusundaki her örnek için geçerli olabileceği konusu net değildir. Bu nedenle ilave birkaç örnek daha inceleyelim.

Bana göre bir kimse bir şeyi hatırlama durumunda olmaya karar verebilir. Farz et ki sabah saat 10:03'te, öğle yemeği için ofisten ayrılmadan önce, apartman toplantısı ayarlamayı hatırlamamı kendime söyledim. Başka bir işi tamamlarken, saat 10:14'te gerekli e-postayı gönderene kadar bu niyet zihnimde aktif olarak kalmıştır. Saat 10:03 ile 10:14 arasında apartman toplantısı ayarlamayı hatırlama durumundaydım. Bu zihnî durumdaydım, çünkü bu zihnî durumda olmaya karar verdim. Bana göre bir kimse belli bir olayı hatırlama durumunda olmaya karar verebilir. Farz edelim ki, dün gece bir arkadaşımınla hoş bir yemek yedim. Şu an restoranda masada oturduğumuzu, iyi bir yemek yediğimizi, mükemmel içecekler içtiğimizi ve hoş bir sohbet yaptığımızı hatırlıyorum. Belli bir zihnî durumdayım- dün geceki yemeği hatırlama- çünkü bu durumda olmaya ben karar verdim.

Benim zihnî bir durum olarak algıladığım şeyin gerçekte zihnî bir aktivite olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte, nihayetinde neyin zihinsel bir aktivite ve neyin zihinsel bir durum olarak sayılacağı net değildir. Bu nedenle [muhtemel] eleştiri fark gözetmeden bir ayrıma tabi tutma riski taşımaktadır. Son bir örneğe göz atalım: bir Hint yogisi bütün aktif düşüncelerden arınmış bir meditasyon

<sup>27</sup> Bu itiraz Michael McKinsey tarafından bana iletilmiştir.

durumunda olmaya karar verebilir. Olayı incelediğimizde, Yoginin gerçekten yaşadığını; bütün aktif düşüncelerin kaybolduğu zihnî bir durum değil, kendisini bütün düşüncelerden temizlediği zihnî bir aktivite olduğunu görürüz. Daha fazla ciddi bir eleştiri ile karşılaşacağımı düşünmüyorum.

#### 14. Özet

Bağdaşıcılığa göre, iyi nedenler kontrolü sağlar, kötü nedenler kontrole engel olur. İnançlarımızın çoğu; algı, içgörü, hafıza ve çıkarım gibi iyi nedenlerden oluşur. Bağdaşıcılık bakış açısına göre inançlar kontrol altında kabul edilmelidir. Bu argümana karşı öne sürülen itiraza göre ise, kontrolümüz altında olduğunu rasyonel olarak söyleyebileceğimiz şey niyet ürünü olmalıdır. Ancak, inanç niyet ederek oluşan bir eylem değildir ve dolayısıyla da iyi nedenlerden doğmasına rağmen inanç kontrolümüz altında değildir. Bu eleştiriye cevabım, inancın, otomatik eylemlerde olduğu şekilde gizli bir niyet taşıdığı, bir tasarlamanın neticesi olup inanmaya karar verdiğimiz için bir önermeye inandığımız durumlarda, inancın ayrıca açıkça da niyetli olabileceği şeklindedir. Bu yanıtların ikincisine- İnançsal Karar Tezi- karşı iki eleştiri yöneltilebilir, bunlar: Fenomenoloji argümanı ve İnançın bir Durum olması Argümanıdır. Fenomenoloji argümanına karşı cevabım iki yönlüdür. Birincisi, pratik ve epistemik belirlenimin fenomenolojisi farklı olsa bile, inançsal kararlar verebileceğimizi gösteren neden hala vardır. İkincisi, epistemik belirlenimin epistemolojisinin pratik belirlenimden gerçekten farklı olduğu konusu şüphelidir. Son olarak, inancın bir durum olduğu argümanına cevap olarak, bazı durumların karar verdiğimiz için içinde olabileceğimiz durumlar olduğunu iddia ediyorum. Dolayısıyla, İnançın bir durum olduğu argümanı, İnançsal Karar Tezini saf dışı edememiştir.

#### Kaynakça

- Alston, William. *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Chisholm, Roderick. "Freedom and Action". *Freedom and Determinism*. Ed. K. Lehrer. New York: Random House, 1966.
- Fischer, J. Martin – Ravizza, M. *Responsibility and Control*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Frankfurt, Harry. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 829–839.
- Kane, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- McKenna, Michael. "Compatibilism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009). <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism>.
- Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Ed. Timothy O'Connor. New York: Oxford University Press, 1995.

O'Connor, Timothy. "Free Will". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 edition). Ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/freewill/>.

Searle, John. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Steup, Matthias. "Doxastic Freedom". *Synthese*, 161 (2008), 375–392.

Taylor, Richard. *Metaphysics*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1992.

Van Inwagen, Peter. "When is the Will Free?". *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Ed. T. O'Connor. 219–238. New York: Oxford University Press, 1995.

Van Inwagen, Peter. *Introduction to Metaphysics*. Boulder: Westview Press, 2008.

Weatherson, Brian. "Deontology and Descartes's Demon". *Journal of Philosophy*, 105 (2008), 540–569.



## TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

### VAHHABİ LİDERLERİ VE ŞAM PAŞASI ARASINDA YAZIŞMA

*Fleischer, Heinrich Leberecht. "Briefwechsel Zwischen Den Anführern Der Wahhabiten Und Dem Pasá Von Damascus." Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. 11, no. 3, 1857, pp. 427-443. JSTOR, www.jstor.org/stable/43359615.*

Tercüme  
Onur ÖZATAĞ  
Doktora Adayı, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Ankara  
PhD Candidate, Middle East Technical University Faculty of Arts & Sciences, Ankara  
[alnilam1980@gmail.com](mailto:alnilam1980@gmail.com)  
[orcid.org/ 0000-0002-0710-4959](https://orcid.org/0000-0002-0710-4959)

**Anahtar Kelimeler:** Vahhabiler, Şam Vilayeti, Yusuf Paşa, Süleyman Paşa, Suud Bin Abdulaziz

**Atıf / Cite as:** Fleischer, Heinrich Leberecht. "Vahhabi Liderleri ve Şam Paşaları Arasında Yazışma". Trc. Onur Özatağ, *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 608-622.

Birkaç yıl önce, o sıralarda Beyrut'taki Prusya Kraliyet Başkonsolosluğu'nda baş tercüman olan Bay *Catafago*'dan, aşağıda takip eden dört Arapça metnin bir nüshasını aldım. İlk iki mektup, o sıralar iktidarının zirvesinde olan Vahhabilerin meşhur lideri Suud b. Abdulaziz<sup>1</sup> tarafından, 1809'un Ocak ya da Şubat ayında Şam'ın Türk valisine yazılmıştı; üçüncü mektup, Suud b. Abdulaziz'in komutanı Ulyān ed-Dabibî tarafından yine aynı isme; dördüncü mektup ise, yukarıda bahsi geçen mektuba cevaben, vali tarafından Suud (b. Abdulaziz) için kaleme alınmıştı. İlk üç mektup, güney doğu Suriye içlerine doğru bir hayli ilerlemiş olan Türk Paşa'yı Vahhabi davasına kazanmak amacıyla yazılmıştı. Bu amaçla, özellikle

<sup>1</sup> J. Sédillot, "Études géographiques es historiques sur l'Arabie", *Journal asiatique* 9/3 (Mart 1840), 217-20; A. Chodzko, "Le déisme des Wahhabis expliqué par eux-mêmes", *Journal asiatique* 11/4 (Şubat 1848), 172-174. Burada mektupların Arapça orijinalleri ve Fransızca tercümeleri bulunmaktadır. -ç.n.-

birincide etraflıca, ikincide ise kısaca olmak üzere, ki bu daha tehditkâr bir dille yazılmıştır, kendisine “gerçek İslâm”ın bir tanımı sunulmuş; nihayet, meselenin barışçıl bir karara bağlanması için Vahhabi ve Sünni alimler arasında bir münazara talep edilmiştir. Bu talep, üçüncü mektupta Vahhabi komutan tarafından daha da detaylandırılmış, kendisi, Paşa’ya, mezhebinin tevhidi bakımından ne denli saf ve ahlaken ne denli sert olduğunu sık sık telkin etmiş; nihayet, dünyevi menfaatlerden bahsederek Paşa’yı siyaseten cezbetmeye çalışmıştır. Bunların tümü, o sırada sürgün edilmiş olan Yusuf Paşa’nın halefi Süleyman Paşa tarafından sert bir dille reddedilmiş; hatta kendisi, dini polemik ve tehditlere misliyle cevap vermiş, cezbetme çabalarını ise aşağılayıcı bir sessizlikle adeta cezalandırmıştır. Bu cevabın amansız kararlılığı, aynı zamanda merkezi hükümetin takip eden yıl Vahhabilere karşı, Suriye ve Mısır valileri aracılığı ile alacağı askeri önlemlerin de bir habercisi idi. Hakikaten de, Mehmet Ali Paşa’nın etkin askeri müdahalesi, bu kanun tanımaz Müslümanların siyasi güçlerinin kökünü kazıyacaktır.

Eldeki nüsha oldukça acele ile yazılmıştır ve kusurludur. Bu durum, özellikle Kur’an’dan yapılan pek çok alıntıda göze çarpmaktadır. Ayrıca, bunlar da Hristiyan müstensih tarafından kötü bir şekilde kopyalanmıştır. Öte yandan ben, pek çok üstü kapalı ifadenin manasını düzelterek yeniden inşa ettiğim kanaatindeyim. Yalnızca üçüncü mektuptaki bir pasaj zorlayıcıydı. Oldukça bozulmuş olmasından dolayı, bir sfenks bulmacası nev’inden metnini notlar bölümüne koymayı uygun gördüm.

Suud’un iki mektubunun başında mührü vardır, burada tarihsel bakımdan ilgi çekiciliği nedeni ile yer almaktadır. Müstensih bunu şöyle kopyalamıştır:



Dış çemberdekiler Kur’an’dan iki alıntıdır: *إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا* (nüshada *لنا* ve *مبينا* iki kez yanlış yazılmıştır) ve *بَشْرَ الْمُؤْمِنِينَ* (nüshada *بشر* yanlış yazılmıştır) *و فَتْحَ قَرِيبٍ* (nüshada *فتح* yanlış yazılmıştır) *و فَتْحَ قَرِيبٍ* ayetleri el-Feth 48/1 ve es-Saf 61/13’tendir; *كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ* (nüshada *حق* ve *نصر* yanlış yazılmıştır) *و فَتْحَ قَرِيبٍ* ayetleri er-Rûm 30/47’denir<sup>2</sup>. İçteki levhada ise şöyle yazılıdır: *بِسْمِ اللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ*

<sup>2</sup> Orijinal nüshada er-Rûm 30/46 şeklinde yazılmıştır. – ç.n.–



Ortadaki levha ise Suud'un adını kapsamaktadır: Suud b. Abdulaziz, ilk olarak *abduhu* ifadesi gelir ve 'Allah'ın kölesi' manasındadır.

## 1.

(Vahhabi dininin yayıcısı<sup>3</sup> Suud b. Abdulaziz'den Şam ve Trablus Valisi Yusuf Paşa'ya yazılan mektubun nüshası, sene 1223, Şubat, 1808.)

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla: Allah'ın Hizmetkârından<sup>4</sup> Şam ve Trablus Valisi Yusuf Paşa'ya hediyedir. Necat, salât ve selâm beşerin en faziletlisi Muhammed'in – sav – üzerine olsun.

İmdi, bizim pek kıymetli dostumuz Yusuf Paşa'ya – gönlünün arzu ettiği tüm hayırlara Allah yardımcısı olsun, – haber ederiz ki, ondan bir mektup aldık ve muhteviyatına da gayet iyi vakıf olduk. Hac kervanından Allah'ın Beytu'l-Haram'ına getirilmiştir. Onlar emniyet içinde oraya vasıl olmuşlar, mukaddes yerleri görme arzularını gerçekleştirmişler, hac vazifelerini yerine getirmişler ve böylece seyahatlerinin nihai maksadına nail olmuşlardır.<sup>5</sup> Bizim nezdimizde arzu ve talep edecekleri nebze kamil bir ihtimam, itibar ve ayrıcalık görmüşlerdir. Ayrıca, dinin hükümlerini nasıl tatbik ettiğimize ve Peygamber'in hadis ve sünnetini nasıl ahzettiğimize de şahit olmuşlardır. Lütfuyla hayırlar olduran Allah'a hamdolsun ki, "bizi hidayetiyle buna muvaffak kıldı. Eğer o bize hidayet etmeseydi, kendiliğimizden onun yolunu bulmamıza imkân yoktu. Gerçekten Rabbimizin peygamberleri doğru olanı getirmişler." [el-A'râf 7/43]<sup>6</sup> Allah bizi bu din ile affetmeden evvel, bizler büsbütün bir cehalet ve apaçık bir dalalet içindeydik; lakin sonra Allah bize hak İslam dinini indirdi, böylece bizleri dalaletten kurtardı, körlüğün ardından bize görme kuvveti verdi ve bizleri bölünmüşlükten birliğe çıkardı. Böylece Allah, içimizdeki şirk ve diğer fesatlıkları kaldırdı, dinini sağlam bir şekilde tesis etti, onu her yerde muzaffer kıldı ve onu, ister hazari ister bedevi olsun, tüm tabilerimize taşımamıza yardımcı oldu. Artık onlar arasında adaletsizlik ortadan kalktı; öte yandan Allah, idareciler arasında adaleti tesis etme lütfunu bize gösterdi. Böylece onlar, Allah'a hamdolsun, herkese eşit ve hakkıyla davranırlar ki; artık beldeler her tür adaletsizlik ve fitneden sükunet<sup>7</sup> ve emniyete kavuşmuştur. Bu yüzdendir ki, bize nasip ettiği büyük lütuflarından dolayı Allah'a hamd ve şükürler olsun!

<sup>3</sup> ناشئ el yazması.

<sup>4</sup> الموهب الله, Suud'un lakabı; bkz. Ulrich Jasper Seetzen, *Reisen Durch Syrien, Palästina, Phönicien, Die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*, (Berlin, Boston: De Gruyter, 1854), 3: 9. Örn. 25 ve takip eden sayfalar 61, örn. 19 ve takip eden sayfalar.

<sup>5</sup> Yukarıda belirtildiği üzere bu mektup 1223 yılının hac ayından önce değildir, ki bu da 1809'un 18 Ocak'ında başlar, buna göre geriye kalan seçenek ise daha erken bir zamanda yazıldığıdır.

<sup>6</sup> Orijinal nüshada el-A'râf 7/41 şeklinde yazılmıştır. Almanca metinde kullanılan sure ve ayet numaraları bizim kullandığımız Kur'an mealinden farklılık göstermektedir. – ç.n.-

<sup>7</sup> طمأننة فتطمئن البلاد, yeni olandan.

Bizzat inandığımız ve bildiğimiz üzere, diğerlerine öğrettiğimiz ve davet ettiğimiz şey şimdi size bildirilmiştir; lakin dolaylı nakil ile kimi haberler, az ya da çok, kolayca araya karışır. Bu sebeple, şimdi size hakikati açıklayacağız, böylece devamızdan bir nebze olsun ilm öğrenin ve hatta bu dini ikame yolunda bize yardımcı olun.

İmanımız ve diğerlerine tebliğ ettiğimiz inancımız yalnızca Allah'a kulluk etmek, O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak ve O'ndan başkasına ibadet etmemektir. Biz yalnızca Allah'ı işaret ederiz; hac kurbanını yalnızca O'nun için keser, yalnızca O'ndan ümit eder<sup>8</sup>, O'ndan korkar ve O'na tevekkül ederiz. Allah'ın Elçisi'ni – sav – takip ederiz. Dinin hükümlerine tabi olan herkesi ona itaat etmeye zorunlu kılarız<sup>9</sup>, onun hadis ve sünnetini rehber alırız<sup>10</sup>, lakin yalnızca Allah'ın necat yolunda yürür, yalnızca Allah'a kulluk ederiz ve yalnızca O'nun lütfunu elçileri – sav – vasıtası ile insanlığa bildirdiğine uyarak ararız ki, bunlar emirlerdir, Kur'an surelerinde, Peygamber'in hadis ve sünnetinde apaçık delilleri vardır. Dini ilmin bu iki kaynağının temel neticesi ise çift ikrardır: Allah'tan başka ilah ve ibadete layık olan yoktur; Muhammed Allah'ın elçisidir. Her kim ki başka bir varlığa ibadet için Allah'a ibadetten saparsa, gerçek Allah'a şirk koşmuş olur; lakin Allah, peygamberleri vasıtası ile yalnızca Allah'a ibadet edilmesini buyurmuştur; Kur'an'da da şöyle buyurmuştur, 'Andolsun biz her ümmete 'Allah'a ibadet edin ve tağut'a (Allah'tan başka bir şeye) tapmaktan kaçının' diye bir peygamber gönderdik.' [en-Nahl 16/36] Sonra şöyle buyurmuştur, "Senden önce hiçbir Rasûl göndermedik ki ona şöyle vahyetmiş olmayalım: 'Benden başka ilah yoktur. Onun için hep bana ibadet edin.'" [el-Enbiyâ 21/25] Sonra şöyle buyurmuştur, 'O halde siz, dini Allah için hâlis kılarak hep ona yalvarın, kâfirler hoşlanmasa da.' [el-Mü'min 40/14] Sonra şöyle buyurmuştur, 'Onun için Allah'a, dini yalnız ona hâlis kılarak ibadet ve kulluk et.' [ez-Zümer 39/2-3] İşte böylece Allah'ın Elçisi'nin dini bir Allah'a ibadet öğretilmesine dayanmaktadır; siz de işte bu yüzden yalnızca Allah'a çağrıda bulunmalısınız, zira O Kur'an'da şöyle buyurmaktadır, 'Hakikat meşitler hep Allah içindir. O halde Allah ile beraber başka birine dua etmeyin.' [el-Cin 72/18] Ve Peygamber, 'Dua ibadetin tuzudur'<sup>11</sup> hadisini söyledikten sonra<sup>12</sup>, Allah'ın Elçisi Kur'an'dan şu ayeti okumuştur, "Rabbimiz buyurdu: 'Bana ibadet ve dua edin ki, karşılığını vereyim. Bana ibadet etmekten yüz çevirenler, yarın alçalmış olarak cehenneme gireceklerdir.'" [el-Mü'min 40/62] Bu sebeple, her kim ki Allah'tan başkasından medet umar, yardım dilerse, ondan tiksinti ile uzak durması gerekirken fayda beklerse, Allah'a şirk koşmuş olur; lakin Allah onları bağışlamaz, zira Kur'an onu şöyle anar, 'Doğrusu Allah, kendine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimseden bağışlar.' [el-Mâide 5/48 ve 116] Kur'an'da İsa Peygamber'in şöyle söylediği anlatılmaktadır, 'Kim Allah'a ortak koşarsa, Allah ona cennetini haram etmiştir.' [el-Mâide 5/72] Dahası

<sup>8</sup> ألا إياه لا نرجو إلا هو.

<sup>9</sup> المكلفين.

<sup>10</sup> نستسن بسنته.

<sup>11</sup> الدعاء ملح العيادة. El yazmasında ملح yerine منح yazılmıştır.

<sup>12</sup> Arapçası والمصدق والصادق şeklindedir, sadık ve mesdûk olan, - ikincisi Allah ve Cebrail adıdır.

Kur'an şöyle söyler, 'Allah'tan başkasına yalvarıp durdukları ise kendilerine hiçbir şeyle cevap vermezler. Onlar ancak ağzına, su gelsin diye iki elini suya uzatana benzerler ki, su kendilerine gelmez. Kâfirlerin duası hep bir sapıklık içinde olur.' [er-Ra'd 13/15] Sonra şöyle devam eder, 'Her kim de Allah ile beraber başka bir ilaha, onu ispat edecek bir delil olmamasına rağmen taparsa, ancak onun hesabı Rabbi'nin yanındadır. Hakikat şudur ki, kâfirler felah bulmazlar.' [el-Mü'minûn 23/117] Bu sebeple, her kim gerçekte Allah'tan başka bir ilaha seslenir veyahut dilekleri yerine gelsin de musibetlerden kurtulsunlar diye ölmüş birine dua edip ondan medet umarsa, yerin ve göğün Allah'ından gayrı bir ilah halk etmiş olurlar; her kim hac kurbanını Allah'tan başkası için keser, bir başkasının huzurunda secdeye varır, ondan Allah'tan korktuğu gibi korkar, ona tevekkül ya da kulluk ederse şirk koşmuştur; bunların hepsi yalnızca Allah içindir. Kur'an şöyle der, "De ki: 'Benim namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, gerçekten hep, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir'" [el-En'âm 6/162] ve 'Öyle ise Rabbin için namaz kıl ve kurban kes.' [el-Kevser 108/2] Dahası, 'Siz ondan korkmayın da benden korkun, eğer mü'minler iseniz' [Âl-i İmrân 3/175] ve 'Allah'tan başkasından korkmayın, O'na ibadet ve tevekkül edin, şayet gerçek mü'minler iseniz.'<sup>13</sup> Böylece, tek bir Allah'a ibadet etmek Allah'ın tüm elçilerinin en temel dini akidesi olmuştur ve bu yüzden de bizim insanlara öğrettiğimiz ilk şeydir. Her kim yalnızca Allah'ın çağrısını dinler, yalnızca O'na kulluk eder ve O'nun tarafından üzerine vazife kılınanları yerine getirir, o vakit bizim Müslüman kardeşimizdir, bizimle tüm hayır ve şerri paylaşır. Lakin her kim bu daveti takip etmez de şirkinde ısrar ederse, biz onu inkârcı (kâfir) ilan ederiz ve Allah'ın bize buyurduğu üzere onunla savaşıyoruz, 'Ortalıkta fitne kalmayıp, din tamamıyla Allah'ın dini oluncaya kadar onlarla savaşın.' [el-Enfâl 8/39] Ayrıca biz günlük namazlarımızı, her biri kendi vaktinde olmak üzere kılar ve bedeninin temel kısımlarına tayin edilmiş rükünleri ve bunların doğru vakitlerini bihakkın gözetiriz<sup>14</sup>; tüm tabilerimizi de bunda mecbur kılarız; ayrıca zekâtlarını ödemelerine ve onu, Berâe suresinde (9. Sure, et-Tevbe) belirtilen hukuki amaçla kullanmalarına; nihayet, Ramazan oruçlarını bitirmelerine ve Beytu'l-Haram'a (Kâbe) gitmelerine izin veririz. Biz insanlara – ki bu bizim değil, Allah'ın emridir – iyiyi ve kötüyü (*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-munker*)<sup>15</sup> öğretiyoruz, onları zinadan, hırsızlıktan, şarap içmekten, haşhaş ve benzeri şeylerden, bir de yabancı malların kanunsuz mülkiyeti ve ticaretinden uzak tutuyoruz. Güçlüye karşı zayıfın, zorbaya karşı mazlumun haklarını savunuyoruz. Menfur olan ne varsa yasaklıyor ve küfre götüren yanlış bid'atleri kovuyoruz. İman akaidinde takva ehlinin, kadimlerin, yani Nebi'nin sahabelerinin ve onların muhterem seleflerinin sözlerine sadık kalıyoruz. En yüce olan Allah'a, mukaddes kitabında ve elçisinin ağzından kendi tesis ettiği sıfatları atfediyoruz; biz bunu O'nu hiçbir şeye teşbih etmeksizin ve hiçbir şeyi O'na benzetmeksizin, ayetlerin manasını tahrif etmeden ve Allah'ın manasını hakiki muhtevasından batıla

<sup>13</sup> Sözcükler şöyledir: لم يخش إلا الله فاعبده و تولكوا عليه ان كنتم مومنين. Fakat لم'den önce ile ve يخش nin de aktif çekimi ile 9. surenin 13. ayeti olur. Sıfat cümlecığinin parçası olarak: Ve (o ki) yalnızca Allah'tan korkan; ancak ardından takip eden Kur'an'da bulunmamaktadır.

<sup>14</sup> مين عهاير تاسهيبه واءلا تامتهيل واءلا تاهريف واءلا تأتيل ونامر باقامة الصلوة في اقواتها باركانها و احبانها.

<sup>15</sup> - ç.n.-

düşürmeksizin yapıyoruz<sup>16</sup>. Bu sebeple, Allah'a bizzat kendine atfettiği tüm sıfatlarla atfediyoruz ve tüm teşbih ise yaratılmış varlıklar ve şeylerdir. Günahından dolayı hiçbir Müslümanı inkârcı (kâfir) ilân etmiyor ve hiç kimseyi herhangi bir fiili sebebiyle Müslüman cemaatinden dışlamıyoruz; bunu yalnızca Allah ve O'nun Elçisi'ni inkâr eden bir inkârcı için beyan ediyoruz; yani Allah'a şirk koşmak ve istedikleri olsun, musibetlerden kurtulsun ve sıkıntısına yardımcı olsun diye Allah'tan başkasına dua etmek. Biz yalnızca Allah'ın saldırılmasını emrettiklerine saldırıyoruz, yani müşriklere ve dinin hükümlerinin sınırlarını aşanlara; zira Allah şöyle buyurmuştur, 'Artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün. Yakalayın, hapsedin ve bütün geçitleri tutun.' [et-Tevbe 9/5] O aynı surenin başka bir ayetinde de şöyle buyurmuştur, 'Eğer tevbe ederler, namazı kılarlar, zekâtı verirlerse, dinde kardeşleriniz olurlar.' [et-Tevbe 9/11] Dahası, iki sahih hadis külliyatında Nebi şöyle söylemiştir, "Ben, insanlar 'Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir' deyinceye ve namazı kılp, zekât verinceye kadar onlarla savaşmak üzere emrolundum. Eğer bunu yaparlarsa kanları ve canları benim huzurumda emniyettedir, hesaplarını göreceğ olan ise yalnızca Allah'tır.' Böylece, Allah'ın Elçisi, can ve mal güvenliğini çifte ikrarın açıkça söylenmesine isnat etmiştir; İslam dininin temel akidesi olan kelime-i şehadet ve ilahi emirler olan beş vakit namaz ve zekâtın yerine getirilmesi. Bu sebeple, her kim ki bu şartları yerine getirmez, malı ve canı emniyette değildir; lakin, her kim ki bunları yerine getirir, gerçek bir Müslümandır, o ki iyi ve kötü ne varsa diğer Müslümanlarla paylaşır.

Söylenmiş olanlar bizim bizzat iman edip yaptıklarımızın temeli, diğerlerine öğrettiğimiz ve vaaz ettiğimiz şeydir. Allah bu dinle bize hidayet etti ve nebilerinin en asilinin ayak izlerini takip etmeyi bize lütfetti. Allah'a emanet olun, amin! 1223 senesinde yazılmıştır.

## 2.

(Suud b. Abdulaziz'in Şam valisi Yusuf Paşa'ya yazdığı mektubun suretidir; mektup, kendisinin Şam'dan ayrılmasının ve selefi Süleyman Paşa'nın Şam'a gelişinin akabinde, 1223 senesinde ulaştırılmıştır.)

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla: Kendisine itaat edip korkanları yücelten, emirlerini ihmal edenleri ise alçaltan Allah'a hamdusena olsun; O ki, itaat edenin iradesi veçhile hareketine yardımcı olur, lakin itaat etmeyenler de, ebedi kaderlerince geri dönülmez bir şekilde O'na boyun eğler. Şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur, O'ndan başka efendimiz yoktur, yalnızca ona kulluk ederiz. Yine şehadet ederim ki, Muhammed O'nun hizmetkârı ve elçisidir, "O

<sup>16</sup> من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل.

Allah, Resulünü hidayet ve hak din ile gönderdi ki, o dini bütün dinlerin üstüne çıkarsın. Şahit olarak ta Allah yeter.” [el-Fetih 48/28]

Suud b. Abdulaziz’den Şam Valisi Yusuf Paşa Hazretleri’ne. Hak yolu takip edene selam olsun! Dahası, seni, hiçbir ortağı olmayan bir Allah’a şahadet etmeye davet ediyorum; Nebi – sav – bir hadisinde şöyle söylemiştir, “De ki: ‘İslam’a şahadet ederim,’ böylece kurtulursun ve Allah ecrini iki katı verir.”<sup>17</sup> Yüce Allah Muhammed’i gönderdi ve eksiksiz dini onun ağzından öğretti. Kutsal kitabında şöyle buyurmuştur, ‘Kim peygambere itaat ederse şüphesiz Allah’a itaat etmiş olur.’ [en-Nisâ 4/80] Lakin Nebi’nin takipçilerinden istediği ilk şey, şirk koşmaksızın, O’nun dışında hiçbir varlığa kulluk etmeden, yalnızca Allah’a kulluk etmeleridir. Allah şöyle buyurmuştur, “Andolsun biz her ümmete ‘Allah’a ibadet edin ve tağut’a (Allah’tan başka bir şeye) tapmaktan kaçının’ diye bir peygamber gönderdik.” [en-Nahl 16/36] Dahası, “Senden önce hiçbir Rasûl göndermedik ki ona şöyle vahyetmiş olmayalım: ‘Benden başka ilah yoktur. Onun için hep bana ibadet edin.’” [el-Enbiyâ 21/25] Dahası, ‘Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimizden sor: Biz Rahman olan Allah’tan başka ibadet olunacak ilahlar meşru kılmış mıyız?’ [ez-Zuhruf 43/45] Dahası, ‘Hak olan davet (dua) ancak onadır. Allah’tan başka yalvarıp durdukları ise kendilerine hiçbir şeyle cevap vermezler.’ [er-Ra’d 13/14] Dahası, ‘O kimseden daha sapık kim olabilir ki, Allah’ı bırakır da kendisine kıyamete kadar cevap vermeyecek şeylere dua eder.’ [el-Ahkaf 46/5] Dahası, ‘O, Allah’ı bırakıp da kendine ne zarar ne menfaat vermeyecek şeylere yalvarır. İşte bu, (haktan) uzak olan bir sapıklıktır. Herhalde o, zararı faydasından daha yakın olana yalvarıyor. O ne fena mevlâ ve fena arkadaştır.’ [el-Hac 22/12-13] Dahası, ‘Kim Allah’a ortak koşarsa, Allah ona cennetini haram etmiştir ve onun barınacağı yer ateştir.’ [el-Mâide 5/72] Dahası, ‘Doğrusu Allah, kendine ortak koşulmasını bağışlamaz. Ondan başka dilediği kimseleri bağışlar.’ [en-Nisâ 4/48 ve 116] Allah elçisine itaat edilmesini emretmiştir, dinin direği ise Allah’ın ve O’nun elçisinin emirlerine itaat etmektir. Bizim ve diğerlerinin arasındaki fark iki temel şartta yatmaktadır; Allah’a saf bir ibadet, O’na ve elçisine itaat; ilki tüm şirki önler, diğeri de tüm bid’atleri. Allah şöyle buyurmuştur, ‘Onun için her kim Rabbine kavuşmayı arzu ederse salih amel işlesin. Ve Rabbinin ibadetinde ona hiçbir ortak koşmasın.’ [el-Kehf 18/110] Lakin iki taraf arasındaki ihtilaf Allah’ın kitabına göre karara bağlanmalıdır; Allah şöyle buyurmuştur: ‘İhtilaf ettiğiniz her hangi bir şey hakkında da hüküm Allah’a aittir.’ [eş-Şûrâ 42/10] Bizim insanlara bildirdiğimiz din Muhammed’in – sav – ve ardından gelen sahabesinin bildirdiği dindir; lakin onun söylediği şudur ki, 1) kişi yalnızca Allah’a kulluk etmektedir, 2) Allah’ın emrettiği dini vazifeleri yerine getirmelidir, 3) şirk ve onun yanındaki tüm şerler kovulmalıdır.

<sup>17</sup> قُلْ اسْلِمْ بِسْمِ يَوتَيْك (و يوتَيْك). Muhtemelen Hz. Muhammed’in Pers Kisrası’na mektubundan bir alıntıdır. Gustav Weil, *Mohammed Der Prophet, Sein Leben und Seine Lehre* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1843), 198, bunu şöyle tercüme etmiştir: ‘Müslüman ol ki, kurtuluş bulasın.’

Temel noktaların bir özetine sahip olduğunuza göre, artık her bir şahsi eser lüzumsuz kalacaktır. Eğer Allah kurtuluş yolunda sana hidayet ederse, bunun hayrını hissedecek, nimetlerini hem bu dünyada hem de öbür dünyada tadacaksın. Biz seni zora koşmuyoruz, zira Allah'ın senin üzerine yüklediği ve senin de şahadet ettiğin şey hak olandır; keza, Allah'ın yasakladığı ve senin de şerdir dediğin hiçbir şeyi sana söylüyor değiliz. Lakin, mesele senin için hâlâ aşikâr değilse ve sen de bizden münazara talep ediyorsan, sana zevkle icabet eder ve münazara ederiz; lakin, bizimle münazara olacak diye bize itaat ya da hoşgörü borcun olmayacaktır. Ancak gerçekten Allah'ı inkâr etmek iradesinde isen ve hatanı kurtuluşa tercih ediyorsan, o zaman Allah'ın sözü ile konuşuruz, 'Yok, yüz çevirirlerse onlar, sırf size karşı bir ayrılık içindedirler. Böyle olunca da, ey Habibim, onların şerrine karşı Allah, daima sana kâfidir. O, hakkıyla işiten ve hakkıyla bilendir' [el-Bakara 2/137] ve, 'O, din gününün sahibidir, yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.' [el-Fâtiha 1/3-4], zira O, 'ne güzel mevlâ, o ne güzel yardımcıdır.' [el-Enfâl 8/40] Allah Muhammed'i, beytini ve sahabesini kutsasın, onlara necat nasip etsin! 1223'te yazılmıştır.

### 3.

(Önceki mektupla aynı zamanda, Vahhabilerin ordu komutanı Ulyân ed-Dabîbî'den, diğer bir mektup daha gelmiştir. Aşağıda takip eden, bunun kelimesi kelimesine sadık bir nüshasıdır.)

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla: Ulyân ed-Dabîbî'den, büyük saltanatlar içinde en mümtaz olan devletin valisi hazretlerine, en yüksek mevki sahipleri içinde en seçkin olan Şam Valisi Hacı Yusuf Paşa, Allah onu tüm şerlerden esirgesin ve izi hiç silinmeyen hayır işler eylemesine hidayet etsin. Kurtuluş, Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun!

İmdi, bu vesile ile sana bildiririz ki; Allah'ın izni ile biz sana sadece hakikatle konuşacağız. Böylece, bunun, ister hazari ister bedevi olsun, Müslümanlarla<sup>18</sup> ilgili olduğunu sana göstereceğiz. Öyle ki, onlar Allah'ın vahyettiği kitabı ve elçisi Muhammed'in sünneti ile büsbütün bir uyum içindedirler; onlar, güçlüye karşı zayıf olanın haklarını istemesine yardım ederler, insanları ahlaksız olandan yasaklar ve kendilerini tezyin eden şeyi yapmaları için teşvik ederler<sup>19</sup>. Onların indinde böylesi şeyler sizlerde olduğu gibi rağbet görmez, demem o ki, gösterişli kıyafetler ve Allah'ı gücendiren her türden bid'atler; onlar, aynı şeylerin kendi içlerinde yapılmasına izin vermezler.

Biz çöl Araplarıyız<sup>20</sup>; peygamberimiz Muhammed – sav – de bir Arap<sup>21</sup> idi ve onun sahabesi de – Allah onlardan razı olsun – aynı şekilde Arap<sup>22</sup> idiler.

<sup>18</sup> Yani Vahhabiler.

<sup>19</sup> ينهون عن الشينة الى الزينة.

<sup>20</sup> اعراب.

<sup>21</sup> عربي.

Bizi, sana bu satırları yazmaya teşvik eden şudur ki; bu sene seninle olduğumuz ve hakikati sana öğrettiğimiz için Müslümanlar, –<sup>23</sup> faydalı olacak şeyler aramak üzere senin muntıkana taşındılar, lakin niyetleri bir kan davası başlatmak değildir; çünkü biz, muhafazamız altındaki Müslümanların kanını daima esirgemiştir<sup>24</sup>. Şimdi bizim şerefli imamımız Suud b. Abdulaziz, sana yazmaktadır ki, inşallah sen de bunu alacaksın. Kendisi, bizim alimlerimizle münazara etmeleri için senin bize alimlerini göndermeni istemektedir. Her iki taraf da delillerine Allah'ın Elçisi'ne vahyinden kanıt getirecektir. Eğer sen de böyle düşünüyor ve kabul ediyorsan, dört Sünni mezhebinden dört alimi bize, Kerak şehrine gönder. Onlara, Allah'ın himayesi altında şahıslar olarak hürmet göstereceğiz ve eğer onların bizim alimlerimize tabi olduklarını görürsek, Allah'ın yardımı ile saygınlıkla muamele göreceğiz<sup>25</sup> ve sağ salim sana döneceklerdir. Lakin böyle düşünmüyor isen, o vakit bize bir emân mektubu gönder ki, alimlerimizi sana getirelim, bilsinler ki Allah'ın himayesi altındadırlar. O zaman sizlerle münazara gerçekleşebilir ki, kimin hak din içinde olduğu ortaya çıksın ve biz de onu takip edelim.

Suud'un mektubundaki tembih ve uyarıları takiben, biz de seni Allah'tan başka hiçbir varlığa ibadet etmemen, hac kurbanını yalnızca Allah'a adaman, hendekler üzerine namazgâh<sup>26</sup> inşa etmemen, velilere, peygamberlere, şehitlere, dini bütün kişilere, tövbekârlara, kutuplara, fakir ve dervişlere tevekkül etmemen, Allah'a şefaatiçi ve aracı<sup>27</sup> olmaları için bu insanları vekil koşmaman hususunda şiddetle uyarıyoruz. Zira, biz bunların hepsini şirk olarak görüyoruz. Biz, Allah'ı memnun edecek işler yaptıkları ve mütedeyyin kişiler oldukları aşikâr olan ve bunun da şahadetlerle hiç şüphesiz olduğu herkesi şerefle anar ve methederiz, lakin ne onlardan yardım ister ne de mezarlarına gideriz.

Şarap ya da bira içmek, livata, kadınların sokağa çıkması, dini küfür, Allah'tan başkası ile yemin etmek, sıradan ve Acem nargileleri ile tütün çekmek, Mankala ya da kağıt oyunu oynamak, kahvehanelerde gevezelik etmek, tef çalmak, fıkra anlatmak ya da şiir söylemek, Allah'a ibadetten alıkoyan başka herhangi bir şeyle meşgul olmak gibi aşikâr günahlara gelince<sup>28</sup>: Bunların hepsi menfurdur ve Allah'ın lütfundan yoksun bırakır. Diğerlerine karşı adaletsizlik etmenin yanında, adam kaçırma ve onlara zulm etme, rüşvet alma ve davalarda adam arama<sup>29</sup>, bunlar Müslümanlarca reddedilen günahkâr bid'atlerdir.

<sup>22</sup> عربیة.

<sup>23</sup> و لم امكاننا نصلكم لما على و الازرق: El yazması nüshada okunamayan bir yer.

<sup>24</sup> ونحن لم نزل نحقق دم الاسلام ما بيننا.

<sup>25</sup> مكرمين مُعْرَبِينَ yerine مكرومين معزوزين.

<sup>26</sup> مقامات.

<sup>27</sup> الشفاعة و التوسط.

<sup>28</sup> شرب الخمر و البوطة و اللوط و النساء الخارجات و سب الدين و للحلف بغير الله شرب التتون و الارجيلة و لعب المنقلة و الورق و المحدث ارجيلة بالقهاوي و ضرب الطار و لعب الفقر او الاشعار, Vahhabilerin tütün içmeye karşı sert mücadelesine Seetzen de şahit olmuştur, bkz. Ulrich Jasper Seetzen, *Reisen*, 3: 33.

<sup>29</sup> مراعاة الوجهه في الشريعة.

Sana yazmak durumunda olduklarımız bunlardır. Eğer şimdi Allah'la gerçek menfaatini gözetir de, Suud ile devam edecek olursan, ecir olarak bir eyalet, tüm geliri ve tüm teferruatı ile birlikte sana verilecektir. Biz yalnızca yedi semadan gelen emre göre hareket ederiz. Sense kendi basiretine göre karar vereceksin. Şayet Beytu'l-Haram'a hacca gitmek istersen, o vakit bize bildir ki, Suud seni şahsen karşılasın. Biz, hak dinin istediğine itaat ederiz; bundan sapan ise gayri meşrudur. İslam'dan başka din yoktur. Yerin ve göğün yaratandan, alimler arasındaki bu münazarayı uygun görerek Müslümanlar içinde kan dökülmesine engel olmasını dileriz; lakin, evvel emirde bize güvenilir bir cevap veresin.

#### 4.

(Süleyman Paşa'nın, Vahhabi Arapların lideri Suud'a cevabı, 1223 tarihlidir.)

Osmanlı Bab-ı Ali'sinin, Allah ki onlara Kıyam Günü'ne dek kudret bahşetsin ve ehl-i Sünnet ve'l-cemaat akidesiyle<sup>30</sup> yanına alsın, Şam eyaleti Valisi Süleyman Paşa'dan Suud b. Abdulaziz'edir.

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Mahlukların halk edicisi Allah'a hamd olsun, salat ve selam peygamberlerimizin, Allah'ın elçilerinin mührü olan Peygamber'imizin, onun saf ve mukaddes soyunun ve Kıyam Günü'ne dek onu takip eden ve edeceklerin üzerine olsun.

Selefimiz Yusuf Paşa'ya gönderdiğiniz ve kendinizden bahsettiğiniz mektup elimize geçti. Okuduk, muhteviyat ve manasına vakıf olduk. Lakin, bize karşı Kur'an ayetlerinden ve Peygamber'in hadislerinden iktibaslar, Allah'ın ve O'nun elçisinin emirleri hilafındadır; zira konuşmada Müslümanlara karşı hükümde bulunmamak ki, bu ancak inkârcılar ve müşriklere karşı mümkündür. Bu, hezeyanın tuzağına düşmüş insanların davranışdır, onlar, ancak hakikat hakkında hiçbir şey bilmediklerinden kalpleri taşlaşmış kişilerdir; Allah da şöyle buyurmuştur, 'İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar sırf fitne aramak ve kendi arzularına göre onun teviline yeltenmek için onun müteşabih olanına tâbi olurlar.' [Âl-i İmrân 3/5] Öte yandan biz Sünniler ve tevhidi Müslümanlar Kur'an ayetlerine ve Peygamber'in hadislerine iman eder, onların hakikatini ikrar ederiz; lakin, onları yalnızca Allah'ı inkâr eden imansızlara karşı kullanırız, din kardeşlerimize karşı değil; çünkü bu, neticede dört imam<sup>31</sup> arasındaki iman birliğinin inkârını zaruri kılar. Bu da sizin imanınızın Sünni ve tevhidi olmadığını aşikâr bir şekilde göstermektedir. Benzeri şeyler, baştan aşağı hezeyan ve kibirle dolu Ulyân ed-Dabîbî'nin mektubunda da mevcuttur. Biz, Allah'a şükürler olsun ki, gerçek İslam'a ve tebdil edilmemiş akaide dört elle sarılırız, Allah'ın inayeti ile de onlarla yaşayıp onlarla öleceğiz; Allah da şöyle buyurmuştur, 'Allah, iman edenleri hem dünyada hem âhirette değişmez söz ile tesbit buyurur.' [İbrahim 14/27] Böylece

<sup>30</sup> عقيدة اهل السنة و الجماعة.

<sup>31</sup> Dört Sünni mezhebin kurucu imamları; İmâm Ebû Hanîfe (ö. 767), İmâm Mâlik (ö. 795) İmâm Şâfiî (ö. 820) ve İmâm Ahmed İbn Hanbel (ö. 855).



biz, haricen ve dahilen, Allah'ın hem tabiatı hem de hususiyette bir olduğuna şahadet ederiz, bu O'nun kitabında da açık bir dille söylenmiştir. Allah şöyle buyurur, 'Hem Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın.' [en-Nisâ 4/36] 'Onun benzeri hiçbir şey yoktur. İşiten ve gören O'dur.' [eş-Şûrâ 42/11] 'Allah'a itaat edin. Peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin.' [en-Nisâ 4/59] 'İşte gerçek mü'minler onlardır.' [el-Enfâl 8/4] Ve Peygamber şöyle söylemiştir, "Ben [Allah tarafından] insanlar 'Allah'tan başka ilah yoktur' diye şahadet edene kadar onlarla savaş etmek üzere emrolundum. Şayet şahadet ederlerse, o vakit kanları ve canları benden yana emniyettedir, İslâm'ın gerektirdiği haller ise bunların dışındadır. Onların gizli hallerinin hesabı Allah'a aittir.' Peygamber yine şöyle söylemiştir, 'Şahadet edeceğim beş şey vardır: 1) Allah'tan başka ilah yoktur, 2) Muhammed O'nun elçisidir, 3) namaz kılmak, 4) zekât vermek, 5) Ramazan orucunu tutmak ve şayet gidebiliyorsan Beytu'l-Haram'a gitmek.' Biz Sünni ve tevhidi Müslümanlar Kitâbullah'a ve Peygamber'in hadis ve sünnetine bağlıyız, İslam akaidinin temel ve ana hakikatlerini sürdürür, muhafaza ederiz: Biz Allah'a ve O'nun bize vahyettiğine iman ederiz ve O'na şirk koşmayız; O'nun müsaade ettiğine müsaade eder, O'nun nehyettiğini nehyederiz; bu zeminde Müslümanların başı olan Sultan'ımıza ve dünyevi amirlerimize itaat eder ve aynı zamanda bizim de düşmanımız olan siz din düşmanlarınızı lanetleriz. Bu yüzdendir ki, bizler gerçek Müslümanlarız. Biz şunu icmâ ile biliriz ki, dört (Sünni) mezhep imamı, Kur'an ve Sünnet ilminin en yüksek mevki sahibi alimleri bu kanaattedir.

Sizin bizden, münazara için dört mezhepten dört alim göndermemiz talebinize gelince, bu çoktan defalarca gerçekleşmiştir; lakin, 'İman ile sapıklık birbirinden tamamen ayrılmıştır' [el-Bakara 2/256] ve 'Şimdi hak meydana çıktı.' [en-Nahl 12/51]; mamafih, hakikat her şeyin üstünde diğerlerince takip edilmelidir; 'Gerçeğin dışında sapıklıktan başka ne vardır?' [Yusuf 10/33] Beyanımız budur ve bu idi; bundan savrulma ve tereddüt gayrikabil-i tasavvurdur.

İşlediğimiz haram ve günahlara gelince, bu İslam'da 'kırılan ilk şişe değildir'<sup>32</sup> ve bu günahlar, dalalete en çok batmış mezheplerden biri olan Haricilerin iddia ettiği üzere bizi İslam halkasının dışına çıkarmaz, onların imanı Sünni-tevhidi Müslümanlarınkı ile ihtilaf içindedir. Allah da, Kur'an'daki sayısız ayeti vasıtasıyla ve Peygamber'in bunlarla aynı yöndeki sahih hadisleri<sup>33</sup> ile bize vaat etmiştir ki, bu günahlar affedilecek ve diğerleri tarafından itfa edilecektir; keza, onların Kendisinin ebedi hükmü veçhile gireceklerini bildirmiştir, lakin muzır tesir ve fiilleri de murakabe altında tutulmalıdır. Allah şöyle buyurmuştur, 'Çünkü güzel işler kötülükleri giderir' [el-Hûd 11/114] ve 'çirkin olanı güzel ile yok edenler; işte bütün bunlar dünya hayatının âkıbeti lehlerine olacak olanlardır' [er-Ra'd 13/22] ve 'Doğrusu Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Ondandır başka dilediği kimseleri bağışlar' [en-Nisâ 4/48 ve 116] ve 'Diğer bir takımı ise günahlarını itiraf

<sup>32</sup> لیست اول قارورة كسرت، bir şeyin önemsiz, kolayca affedilir ya da artık düzeltilemez olduğunu söyleyen atasözü.

<sup>33</sup> سنن الهدی.

ettiler. Ve iyi bir amel ile diğer bir (kötü ameli) karıştırdılar. Ola ki Allah tövbelerini kabul eder.’ [et-Tevbe 9/102] Peygamber ise şöyle söylemiştir, ‘Benim şefaetim, ümmetinden büyük günah işleyenlerin faydasıdır.’

Kanuni hükümler insanların en iyileri zamanında vücut buldu, halbuki bizim devrimiz daimi tatbik devridir, böylece, inşallah Allah’ın kudreti ile bunlara riayet etmeyi sürdüreceğiz; lakin masumiyet yalnızca peygamberlere lütfedilmiştir. Bu İslam’ın mevkii ve Sünni ve tevhidi Müslümanların inancıdır. Allah şöyle söyler, ‘Onlardan da nefislerine zulmeden var, mutedil olan var. Allah’ın izni ile hayırda ileri geçenler var.’ [el-Fâtır 35/32] Lakin her biri yaratıldığı yol üzeredir. Senin yolunsa ahmaklığın ve şerrin yoludur. Allah şöyle buyurmuştur, ‘Bedevîler, inkâr ve nifak bakımından daha beterdir. Bununla beraber Allah’ın elçisine indirdiği (ahkâmın) sınırlarını bilmemeye daha lâyıktırlar.’ [et-Tevbe 9/97] Şimdi gördün ya, sizler çöl Araplarısınız, bir kısmınız Necid’de, bir kısmınız Şam’da ve sizin imanınız, Sünni ve tevhidi İslam’ın imamlarının temel ilkeleri hakkında hiçbir şey bilmeyen insanların sapkın feveranıdır. Sizler, Sünni ve tevhidi Müslümanların ibadetinden ve imanından, kendilerinden ve Sultan’a itaatten kopmuş asi bozguncularsınız. Eğer hakikaten İslam’ı yılmaz bir mücadele ile müdafaa etmek için İslam’ı kullanmaya bu denli büyük bir arzunuz varsa, o vakit İslam’ın düşmanları Müslümanlar değil, bilakis Allah bilmez kâfirlerdir. Peygamber şöyle söylemiştir, ‘Gerçek Müslüman, elinden ve dilinden diğer Müslümanların çekmediği kişidir.’<sup>34</sup> Nasıl olur da kâfirlere karşı olan iman sözlerini mü’minlere yöneltirsiniz? Nasıl olur da silahlarınızı, Allah’a ve Kıyam Günü’ne iman edenlere çevirirsiniz? Peygamber şöyle söylemiştir, ‘Fitne uykudadır, onu uyandırana Allah lanet etsin!’<sup>35</sup> Ve Allah şöyle buyurmuştur, ‘Ya kötü ameli kendisine süslenmiş de onu güzel görmüş olan kimse de mi (iman edip amel-i salih işleyen gibi olacak?) Şüphesiz Allah, dilediğini saptırır, dilediğine de hidayet verir.’ [el-Fâtır 35/8] Peygamber’in bir sözü de şöyledir, ‘Kim ki insanlar helâk oldu der, onları helâk eder.’<sup>36</sup> Bir kişi, Müslümanlara düşman gibi davranmaktan, mallarına ve şereflerine saldırmaktan, hayvanlarını telef etmekten, Allah’ın yeryüzündeki seçilmiş toprağı olan Şam’ın tarla ve köylerini yakmaktan daha kötü ve adaletsiz ne yapabilir? İslam’a şahadet edip de, namaz için Mekke’ye dönenlere, onları kâfir ilân etmekten ve bir de hâlâ bunların hepsini söylemeye, Kur’an’ın kâfirler için söylediği sözleri mü’minlere yöneltmeye nasıl cüret edebilir? Kimse hak dinin imamlarından böyle bir şey işitmemiştir, bu ancak sapkın mezheplerin işidir. Sen nasıl olur da bir âlim gibi davranırsın, sizler ki ancak cahil, hain, dönek ve sapkınlar, kurnazlıkla dünyevi iktidar peşinde koşanlarıdır. Lakin sizin gibi nice insanlar iz bırakmadan yok oldular; işler zamanlara terhin edilmiştir<sup>37</sup> – bu sizin için de böyledir. ‘O zulmedenler, yarın hangi inkılâb ile sarsılacaklarını bileceklerdir’ [eş-Şuarâ 26/227] ve hangi kuyuya düşeceklerini de. Allah’tan başka

<sup>34</sup> المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه.

<sup>35</sup> القتننة ناعيمة لعن الله من أيقظها.

<sup>36</sup> من قال عن الناس هلكوا فهو اهلكهم.

<sup>37</sup> الامور باوقاتها مرهونة, bkz. *Ali's hundred Sprüche* (Ali'nin Yüz Sözü), 88, nr. 17.

güç ve kudret yoktur; o bize kâfidir ve biz ona güveniriz. 'Necd'in Şeyhi'<sup>38</sup> hikâyesi ve sizlerin onun takipçileri ve akrabaları olduğunuz hakikati dahi seni düşündürmelidir; öte yandan, Şam'ımızın kutsiyeti ve şanı, bizim için kâfi derecede yüksek bir sesle konuşmaktadır.

Bu kadarı sana yeter. İmdi, şayet idrak edip anladıysan, evine dön, evvelden olduğu gibi orada yaşa, yakını ve uzağı barış içinde bırak: Bu takdirde korkacak bir şeyin yoktur. Eğer bunu yapmazsan, kılıçlarımız etine batacak, oklarımız ise seni hedef alacak. Sana karşı Allah'tan başka kimsenin yardımına ihtiyacımız yoktur ki, O şöyle buyurmuştur, 'O vakit haksızlık eden taifeye karşı vuruşun: Ta ki onlar, Allah'ın emrine dönene kadar.' [el-Hucurât 49/9] Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmakta direnenlerin hak ettiği ceza ise Allah'ın ve şeriâtın hükmüne göredir.<sup>39</sup>

Dosdoğru yolu takip edenlere, fitne çıkarmayanlara ve kimseye zarar vermeyenlere selam olsun! Allah, beşerin en hayırlısı olan peygamberimiz Muhammed'e ve batıl fikir ve istekler yerine onun ardından gidenlere bolca hayırdüa ve kurtuluş bahşetsin.

<sup>38</sup> الشيخ النجدي, yani şeytan; bkz. Hammer-Purgstall, *die Geistlehre der Moslimen* (Müslümanların Manevi Öğretisi), 10-11. Öte yandan, bu dikkate alındığında Sünniler de Vahhabiliğin kurucusu Muhammed ibn Abdu'l-Vahhab'ı böyle adlandırır; bkz. Cevdet Efendi'nin en son Osmanlı tarihi, Cevdet Efendi, *Târîh-i Cevdet*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293) 1: 172, 16.

<sup>39</sup> Büyük oranda 5. surenin 33. ayetinden. Kuran'dan ان يقتلوا da buna eklenmiştir. في شريعة الله ise, ülkede barışı ve huzur bozan Vahhabilerin adi suçlular gibi öldürüleceği şeklinde tehdit etmektedir.



## KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW:

### *RÜ'YETULLAH: AKIL ÂYİNESİNDE CEMÂLULLAH'I SEYREYLEMEK*

“Yeşilyurt, Temel. *Rü'yetullah: Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019, 308 s.

Sibel KAYA  
Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri  
Research Assitant, Erciyes University Faculty of Theology, Kayseri  
[sibelkaya@erciyes.edu.tr](mailto:sibelkaya@erciyes.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-1302-1655](https://orcid.org/0000-0003-1302-1655)

#### Abstract

The aim of this article is to review the book, *Rü'yetullah: Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek* (Seeing Allah: Gazing at God's Grace through the Mirror of Intellect). The problem of God's being seen has been widely discussed in Islamic theology. This work not only sheds light on these discussions but also approaches the issue from different angles. The book analyses the rational possibility and scriptural narrative of seeing God in this life and the hereafter, also questioning the probable ways of seeing God. Hence the work elaborates the long discussed issue of kalam, ru'yatullah (seeing Allah/beatific vision), systematically and analytically, presenting it to modern readers.

**Keyword:** Kalâm, Beatific Vision, Mu'tazila, Ash'arita, Tanzih, Tashbih.

#### Öz

Bu yazı “Rü'yetullah: Akıl Ayinesinde Cemaullahı Seyreylemek” isimli kitabın tanıtımını içermektedir. Rü'yetullah problemi İslâmî teolojide geniş çaplı olarak tartışılmıştır. Eser bu tartışmalara ışık tutmakla birlikte problemi farklı boyutlarıyla ele almaktadır. Eserde dünya ve ahiret yaşamında Allah'ın görülebilenin akli ve nakli imkânı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca şayet böyle bir imkân varsa bunun nasıl gerçekleşeceği de sorgulanmaktadır. Bu yönüyle eser kelâmın klasik bir konusu olan rü'yetullah meselesini sistematik ve analitik bir tarzda inceleyerek günümüz insanının zihin dünyasına açmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Rü'yetullah, Mu'tezile, Eş'arî, Tenzih, Teşbih.

İnanç alanı ile ilgili zihnimizi zorlayan pek çok sorudan biri de hiç şüphesiz Allah'ın görülebilirliği hakkındadır. Dinin hem bize çok yakın hem de bizden çok ötelede olarak tasvir ettiği yaratıcının görülebilmesi gerçekten imkân dâhilinde midir? Şayet imkân dâhilinde ise bu görme olayı nasıl gerçekleşecektir? İslâm kelâmında rü'yetullah başlığı altında ele alınan bu meseleye âlimler büyük bir önem atfetmişlerdir. Öyle ki bu mesele kelâmî ekollerin farklılaştığı hususların

başında zikredilmiştir. Tanıtımını yapacağımız Prof. Dr. Temel Yeşilyurt'un kaleme aldığı bu eser, rü'yetullah meselesini pek çok farklı boyutuyla ve derinlemesine analiz etmektedir.

Yazar, kitabın başlığına "Akıl Âyinesinde Cemâlullahı Seyreylemek" ifadesini ekleyerek esasında rü'yetullah tartışmalarının muhtevasına dair önemli bir ipucu da sunmaktadır. Nitekim yürütülen tartışmaların çoğunlukla kuramsal ve teorik olduğu dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmayacaktır. Bu açıdan kelâm ekolleri rü'yetullah meselesini nakle de sıklıkla başvurmakla birlikte te'vil metodunu öne çıkararak ve akli çıkarımlarla tartışmışlardır. Dolayısıyla meselenin tartışıldığı temel zemin akıldır. Bu durum ihtilafların ortaya çıktığı pek çok kelâmî meselede de mevcuttur. Rü'yetullah meselesinde de akli temellendirmenin öne çıkması farklı görüşlerin ortaya çıkmasının bir nedeni olmuştur.

Kitap on bölümden oluşmaktadır. Sistematik bir biçimde planlanan her bir bölüm meselenin farklı bir boyutuna ışık tutarak konunun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Yazar konunun önemini teolojik dilin sahip olduğu çıkmazlar üzerinden dile getirmekte ve şayet Allah'ın görülebilirliği düşüncesinin tutarlı ve anlamlı oluşu ortaya konabilirse teolojik dile önemli bir katkı sağlanacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda birinci bölüm "Teolojide Paradigma Arayışları" başlığını taşımakta ve tenzihi ve teşbihi dil üzerine odaklanmaktadır. Burada Tanrı'nın aşkınlığına vurgu yapan tenzihi dil ve O'nun içkinliğine vurgu yapan teşbihi dil arasında bir denge kurulması gerektiğine işaret edilmektedir. Nitekim rü'yetullah konusu böyle bir dengenin sağlanması hususunda önemli açılımları içinde barındırmaktadır. Çünkü nihayetinde rü'yetullah, yani insanın Allah'ı görebilmesi beşeri bir olgudur. Diğer taraftan görmenin nesnesi müteâl (aşkın) bir varlık olduğundan konu metafizik bir boyutu da içermektedir. Bu durumda hem teşbihe düşmeden Tanrı'nın görülebilirliği olgusunu temellendirmek hem de bu görmenin insan için nasıl mümkün olacağını izah etmek gerekmektedir. Yazara göre Sünnî düşünce teşbihe düşmeden Allah'ı görebilmenin imkânını temellendirmektedir. Ancak onlar bu görmenin mahiyeti yani nasıllığı konusunda bir izah sunmamakta burada daha çok bilinemezci (agnostik) bir tavır takınmaktadırlar.

Kitabın ikinci bölümü "Görme Eylemi/Eylemin Anlamı" başlığını taşımaktadır. Şayet rü'yetullah mümkünse bunun nasıl gerçekleşeceği izaha muhtaçtır. Bu nedenle bu bölümde görme eyleminin mahiyeti, öğeleri gibi konular ele alınmıştır. Yazar, beşeri düzlemde görme eyleminin, göze gelen uyarıcıların algılanarak, tahayyül ve entelektüel yetilerce işlenmesi sonucu meydana gelen bir olgu olduğunu ifade etmektedir. (s. 49) Görme eylemi ile algılanan şeyler; renkler, ışıklar, miktarlar, güzellik ve çirkinliktir. Ancak bu algının meydana gelebilmesi için birtakım şartlar gereklidir. Bunlar; duyu organlarının sağlamlığı, objenin görülebilir türden olması, fazla uzak ve yakın olmaması, şeffaf olmaması, engelin olmaması ve karşılıklı bulunuştur. Dolayısıyla görme eylemine konu olan öğelerin hepsi duyumsanabilir ve herhangi bir aşkın referansa sahip değildir.

Yazar burada göz teriminin sık bir biçimde mecazi olarak da kullanımına dikkat çekmektedir. Bu anlamıyla göz akli ve manevî anlayışa karşılık gelir. Ancak hangi

anlamıyla ele alınır, alınırsa görülebilir nesnelere neler olduğu hususunda bir uzlaşma söz konusu değildir. Yazar bu doğrultuda farklı ekollerin görmeye dair görüşlerine yer vermektedir. Sünnî düşüncede “var olma” görülebilir olmanın temel koşuludur. Yani var olan görülebilir. Ayrıca bu düşünceyi benimseyenler, beşeri düzlemde geçerli olan görme eyleminin şartlarının Allah söz konusu olduğunda zorunlu olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla Allah’ı görmenin imkânını bu şekilde temellendirmişlerdir. Mu’tezile ise yalnızca cisimlerin görülebileceğini iddia eder. Allah ise bir cisim değildir. Bu doğrultuda Mu’tezile rü’yet ifade eden ayetleri Allah’ın bilinmesi olarak yorumlamıştır. Bu şekilde onlar Allah’ın gözle görülebilme imkânını kabul etmemişlerdir.

Ayrıca yazar meselenin izahı açısından Kur’an’da yer alan rü’yetullah ile ilgili terminolojinin de tespit edilmesinin gereğine değinmektedir. Bu doğrultuda *nazar* ve *basar* kavramlarının izahını yapmaktadır. Bunlar hem görme eylemi hem de bu eylemi gerçekleştiren alet anlamında Kur’an’da kullanılıyorsa da yazara göre, buradan yola çıkarak bu ifadelerin Allah’ı görme anlamı taşıdığına dair Kur’an’dan açık bir işaret bulmak mümkün olmamaktadır. Çünkü Allah “gözlerin Allah’ı idrak edemeyeceği” (En’âm 6/103) şeklindeki ayet-i kerimesinde de aynı kavramı kullanmaktadır. Bu doğrultuda yazar ikinci bölümün son başlığını görme ve idrak etme arasındaki ayrıma ayırmaktadır. Buna göre bir nesnenin idrak edilemez olması görülemez olması anlamına gelmez. Çünkü idrak etmek bir şeyin mahiyetini ve anlamını bilmeyeyle gerçekleşen artı bir durumdur. Ancak görme ve idrak arasında böyle bir farklılığın bulunması ve görme ile diğer ilgili kavramların geçtiği diğer ayetler Allah’ın gözle görülebileceğine doğrudan işaret etmemektedir. (s. 76)

Yazar üçüncü bölümde rü’yetullah tartışmasının temel sorunlarından biri olan “Allah’ın dünyada görülmesi” meselesine değinmektedir. Burada yazar Sünnî düşüncenin bu husustaki tavrının genel olarak olumsuz olduğunu dile getiriyor. Ayrıca akıl ve nakil açısından Allah’ın dünyada görülmesinin imkânsızlığını açıklıyor.

Dördüncü Bölümde ise rü’yetullahın gerçekleşme alanlarından biri olarak öne sürülen “Tanrı’nın Rüyada Görülmesi” sorunu ele alınıyor. Yazar öncelikle rüyanın kelâmda bir bilgi kaynağı olmadığını dile getiriyor. Sonrasında ise böyle bir şeyin imkan dâhilinde olup olmadığı üzerinde duruyor. Son dönemde bazı teologlar, rüyada rü’yetullahın imkânsızlığını gösteren herhangi bir delil bulunmamasından hareketle bunun imkânuna hükmetmektedirler. Ancak yazara göre bu görüş problemlidir. Çünkü bir peygamber olarak Hz. Musa bile Allah’ın tecellisi dağa aksettiğinde ve dağ darmadağın olduğunda buna dayanamayarak baygınlık geçirdiği halde insanların rüyasında buna güç yetirebilir oluşu makul değildir. Bu nedenle yazarın kanaati rüyada Allah’ın görülmesinin mümkün olmadığı yönündedir.

“Rü’yetullahın Rasyonel Temelleri” başlığını taşıyan beşinci bölümde ise yazar rü’yetullah tartışmalarının klasik kelâm kaynaklarında üç kategoride ele alındığını aktarmaktadır. Birincisi terimin anlam ve mahiyetini irdeleyen kavramsal

çerçevenin oluşumu hakkındadır. İkincisinde rü'yetullahın aklî imkânı üçüncüsünde ise nassen gerçekliği ele alınmaktadır. Yazarın tespitine göre rü'yetullah doktrininin keskin bir şekilde tartışma konusu edilmesi rasyonalist kelâmcıların bunu inkâr etmeleri sonrasında meydana gelmiştir. Bunlara karşın Eş'arî kelâmcılar Allah'ın görülebilirliği konusunu aklî bir zorunluluk olarak izah ederken, Mâtürîdî kelâmcılar ise aklî bir imkân olarak görmüşlerdir. Bir sonraki bölümde yazarın detaylı olarak ele alacağı üzere nasların hem Allah'ın görülebilmesine hem de görülememesine dair argümanlar içermesi kelâmcıları meseleyi aklî bakımdan temellendirmeye sevk etmiştir.

Eş'arîlerin "her var olan görülebilir" şeklindeki temellendirmeleri bu çabanın bir sonucudur. Ancak daha sonra Gazzâlî'nin de haklı olarak dile getirdiği gibi, "var olma" görebilme ile ilgili potansiyeli yansıtır. Yoksa bu her var olanın görülebileceği anlamına gelmez. Nitekim bizler çeşitli nedenlerle var olan çoğu şeyi görememekteyiz. Yazarın da benimsediği bu düşünceye göre ancak uygun zaman ve uygun koşullar sağlandığında "her var olan" görülebilir. Sonuç olarak akıl her ne kadar rü'yetullahın imkânına dair veriler sunsa da rasyonel bir doğrulama seviyesine ulaşmamaktadır. Rasyonel doğrulama ancak aklın kesin bir hükme ulaşması ile söz konusu olmaktadır. Burada Allah'ın görülebilmesi sorunu mahiyeti gereği ahirete yönelik bir durumu ele alıyor ve de aşkın bir varlık olan Tanrı'yı konu ediniyor. Dolayısıyla yazarın bu noktadaki kanaati; aklen, imkânı olmakla birlikte rü'yetullahın kanıtlanamayacağı yönündedir.

Altıncı bölümde yazar "Âyet'in Delâleti/Delâletin Anlamı" başlığıyla rü'yetullahın nasılığı olgusunun Kur'an'a dayalı olarak çözümlemesini yapıyor. Bu hususta öne çıkan ayetlerden biri Hz. Musa'nın Allah'la konuşması ve O'nu görmek istemesini konu edinmektedir. (Arâf 7/143) Sünnî düşünce ayeti Allah'ın görülebilir olmasına bir işaret olarak algılamıştır. Buna göre şayet Allah'ı görmek imkânsız olsaydı, Allah bu istek karşısında bunun mümkün olmadığını söylerdi ve bundan dolayı da Hz. Musa böyle bir istekte bulunmazdı. Diğer taraftan Allah'ın elçisi olma sıfatını taşıyan peygamberin O'nun hakkında imkânsız olan bir şeyi talep etmesini peygamberlik görevi ve sorumluluğuyla çelişeceğini iddia etmişlerdir. Yazara göre bu argüman her ne kadar ayet üzerinden dile getirilmiş olsa da nihayetinde aklî bir argümandır. Bu nedenle karşıt fikirler de buradan yola çıkarak kendi argümanlarını oluşturmuşlardır. Nitekim Mu'tezile'nin argümanına göre Hz. Musa, akli bir çıkarımla Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını bilmekteydi ancak bunu bilmeyen kavmine nakille teyit etmek gayesiyle böyle bir talepte bulunmuş olması mümkündür. Nitekim yazara göre ayetten yola çıkarak ulaşılabilecek daha net sonuç ayetin ikinci kısmında geçen Allah'ın "Ben'i göremezsin" şeklindeki cevabıdır. Bu nedenle ayetin rü'yetullahı kabul etmeyenlerin gerekçesi olması daha anlamlıdır. (s. 153)

Kıyâme suresi 22/23. ayetlerde geçen "O gün bazı yüzler vardır ki ışıl ışıl parıldayacaktır, Rabblerine bakıp dururlar." ifadesi de her ne kadar Allah'ın görülebileceğini iddia edenler tarafından delil gösterilse de yazar burada bakma ve görme arasındaki ayırmadan yola çıkarak ayetin Allah'ın görüleceğine dair kesin bir delil oluşturmadığını ifade etmektedir. (s. 167) Ancak yazarın bu yorumu bir

şekilde Allah'ı görmenin gerçekleşebileceğini dışlamamaktadır. Yalnızca, böyle bir görme gerçekleşecekse bunun tam anlamıyla açıklanamayacağına işaret etmektedir. (s. 173)

Bu bölümde ilgili diğer bazı ayetleri (Yunus 10/26; el-Ankebût 29/5; el-Mutaffifin 83/15) de analiz eden yazar rü'yetullahı kabul edenlerin de reddedenlerin de Kur'an'a dayandıklarına dikkat çekmektedir. Bu alanda ortaya çıkan bu belirsizlik hadisler söz konusu olduğunda bir ölçüde açıklık kazanmaktadır. Bu nedenle yedinci bölüm "Gökyüzünde Ayı Görebilmek" başlığı altında problemin çözümüne yönelik olarak hadislerin katkısına ayrılmıştır. Hadis külliyatında ki "İşte Rabbinizi de ayı ve güneşi gördüğümüz gibi göreceksiniz." rivayeti çeşitli varyantları ile önemli bir yere sahiptir. Bu kısımda ilgili rivayetler hadislerin metin tenkidi açısından ele alınıyor ve teolojik bir tartışma olan rü'yetullah problemine katkısı tespit edilmeye çalışılıyor. Yazara göre bu hadisler Allah'ın ahirette görülebilmesine dair herhangi bir belirlemede bulunmaksızın imkânına ilişkin önemli bir imada bulunuyor. Ancak nihai anlamda bu görmenin nasıllığına ilişkin bir açıklama getirmiyor.

Sekizinci bölümde yazar "Alternatif Paradigmalar" başlığı altında Mücessime-Müşebbihe gibi teşbihçi ve Mu'tezile ve Şiâ gibi tenzihçi ekollerin rü'yetullahı dair Sünnî paradigmaya muhalif görüşlerine ayrıntılı olarak yer veriyor. Bunlardan teşbihi benimseyenlerin görüşlerine göre Allah görülebilir ve beş duyu ile kavranabilir olma açısından cisimlerle özdeşdir. Dolayısıyla onlar için Allah'ın görülmemesi gibi düşünce söz konusu değildir.

Allah tasavvurunda tenzihi öne çıkaran Mu'tezile ve Şiâ ekollerine gelince onlar Yüce Allah'ın kendi özü ile kaim olması ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ile bir mahalli gerektiren görülme eylemi arasında çelişki bulunduğunu iddia ederler. Bu doğrultuda rü'yetullah olgusunu selbiyattan kabul ederek bir tenzih sıfatı gibi yorumlarlar. Rü'yetin imkânsızlığına dair hem akli hem nakli deliller getiren Mu'tezile açısından görünür âlemde söz konusu olan ve birtakım şartları bulunan görme eyleminin Allah için geçerli olması söz konusu olamaz. Onlar bu düşüncelerini akli bir zorunluluk olarak dile getirmişlerdir. Ancak yazara göre bu konuda ileri sürülen akli deliller büyük ölçüde polemige dayalıdır. Mu'tezile'nin kullandığı nakli temellendirme ise daha çok te'vile dayalıdır. Onlar literal olarak görme anlamını verebilecek ifadeleri mecazi olarak algılamış ve bilme, bekleme gibi anlamlar vermiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin rü'yetullahı kabul etmemesi yalnızca gözle görme anlamı için geçerlidir. Rü'yetullah olgusu farklı anlamlara gelecek şekilde izah edildiğinde buna itiraz etmedikleri görülmektedir. Yazarın bu noktadaki önemli bir tespiti de rü'yetullahın lehine ve aleyhine olan anlatımların büyük ölçüde yorumsal ve tartışmalı oluşudur. Bu nedenle bu hususta kati bir yargıya varmak zorlaşmaktadır.

Dokuzuncu bölüm olan "Anlamın Belirginleşmesi" başlığı altında rü'yetullahı probleminin çözümüne yönelik yazarın kendi yöntemini oluşturduğunu görmekteyiz. Yazarın geçmişin birikmiş teorileri karşısındaki tavrını uzlaştırmacı olarak nitelendirebiliriz. Nitekim o bu tavrını "tenzih-teşbih dengesi" söylemi



üzerinden kurgulamıştır. Yazara göre Allah'ın görülebileceğini mümkün kılacak olan yaklaşımın, tenzihçi söylemin Allah'ın mutlak aşkınlığını koruma refleksini dikkate alması gerekmektedir. Bu endişeyi bertaraf ettikten sonra, naslara ilişkin aykırı yorumları, nasların bütünlüğünü dikkate alan bir yaklaşımla, tutarlı ve anlaşılabilir bir evrene doğru yöneltebilmelidirler. (s. 238) Diğer taraftan Allah'ın ahirette görülebilmesi gibi metafizik bir olgu hakkında salt rasyonel bir değerlendirme mutlak yeterlilik iddiasında olamaz. Bu iddialar ancak olasılık bildirirler. Dolayısıyla yazara göre akıl, Allah'ın görülmesi tezinin imkânını belirleyebilir, ancak mutlak anlamda reddedemez.

Rü'yetullah tartışmalarında yaşanan amaç kaymasına ve mezhep taassubuna dikkat çeken yazar bu bölümde teolojik çalışmalarla ilgili önemli bir perspektif de sunmaktadır. Buna göre teolojinin temel hedefi olan Allah'ı bilme ve anlaşılır kılma çabası ile hareket ederek olası bütün düşünce biçimlerini hesaba katmak ve onların çürük taraflarını ayıklayarak olumlu ve yapıcı yönlerinden yararlanmak, bu temel amacın gerçekleşmesine olumlu katkı sağlayacaktır. (s. 250)

Son bölüm "Allah'ı Görmenin Niceliği" olarak isimlendirilmiştir. Burada Allah'ı görmeye verilen en kapalı anlamın gözle görmek olduğu ifade edilmiştir. Akli bir bilme ve kalbi bir görme şeklinde verilen anlamların rü'yetullah karşıtı tezi bertaraf etmede önemli boyutlara sahip olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca rü'yetullahın nasılığı konusunda öne çıkan beş farklı tez olduğundan bahsedilmiştir. Bunlar gözle görme, kalple görme, bilme, bilakeyf görme ve metaforik bir anlam alt başlıkları altında incelenmiştir. Yazara göre, görme eyleminin anlamı kapsamlı bir perspektife yayıldığı takdirde anlamsal derinliğin sağlanması adına önemli bir adım atılmış olacaktır.

Sonuç olarak bu çalışmada Allah'ın müteâl ve yüce bir varlık olmasından dolayı, O'nu görmenin nasıl gerçekleşeceğine dair doğrudan bir betimleme yapmanın mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. Bu meselede yapılan hiçbir yorum kesin ve mutlak bir açıklama getirmemektedir. Özverili bir çalışmanın ürünü olan bu eser, kelâmın klasik bir tartışması olan rü'yetullah meselesini analitik ve sistematik bir biçimde ele alarak konuyu günümüz insanının zihin dünyasına açmaktadır. Bu yönüyle eser klasik kelâmi meseleler üzerinde çalışma yapanlar için yol gösterici niteliktedir.



## KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW:

### GÜNCEL VAHİY TARTIŞMALARI 1-2

Sürüş, Abdülkerim. *'Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed' ve 'Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed Kitabına Eleştiriler'*. Derleyen ve Çeviren: Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 1. bs., 143+160 s.\*

Muhammed Osman DOĞAN  
Doktora Adayı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul  
PhD Candidate, Marmara University Faculty of Theology, İstanbul  
[modfsm@hotmail.com](mailto:modfsm@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-6082-4365](https://orcid.org/0000-0002-6082-4365)

#### Öz

İran'daki Şî entelektüel dinî düşüncenin önde gelen isimlerinden olan Abdülkerim Sürüş'un vahiy hakkındaki görüşleri 1990'lı yıllardan beri tartışılmaktadır. Bu bağlamda Sürüş ve eleştirmenlerinin yazılarından bir tenkit literatürü meydana gelmiştir. Son olarak Dr. Öğretim Üyesi Asiye Tıǧlı, Sürüş'un vahiy teorisi kapsamında öne sürdüğü fikirleri ile bazı İranlı düşünürlerin bunlara ilişkin kaleme aldıkları eleştirileri içeren yazıları derleyerek Türkçeye çevirmiştir. Bu çalışmada Güncel Vahiy Tartışmaları üst başlığında iki cilt olarak yayımlanan söz konusu seçkinin önemi, arka planı, içeriği ve neşrine dair değerlendirmeler yapılmakta, birtakım teklif ve tavsiyeler sunulmaktadır.

**Keywords:** Şia, İran, Entelektüel Dinî Düşünce, Abdülkerim Sürüş, Vahiy

#### Abstract

Abdulkarim Soroush who is one of the leading figures of Shi'i intellectual religious thought in Iran has some views on revelation which have been on the debating table since 1990s. In this context, a criticism literature has emerged from the writings of Soroush and its critic's articles. Recently, Associate Dr. Asiye Tıǧlı has compiled and translated the writings containing the criticisms of some Iranian thinkers and the ideas put forward by the Soroush's theory of revelation into Turkish. In this study, evaluations of the importance, background, content of "Contemporary Revelation Discussions" which published in two volumes and some proposals and recommendations are presented.

**Anahtar Kelimeler:** Shī'a, Iran, Intellectual Religious Thought, Abdolkarim Soroush, Revelation

\* Metnin son versiyonunu gözden geçirerek değerli katkılar sunan Arş. Gör. Abdolcabbar Adıǧüzel ve Arş. Gör. Halil Işlak'a bu vesileyle teşekkür ederim.

Günümüzde İran merkezli Şîî dünyasında büyük ölçüde 'entelektüel dinî düşünce (*rûşenfikrî*)' çerçevesinde yürütülen düşünce, bir yönüyle Yeni İlm-i Kelâm çalışmaları ile birlikte düşünülse de aynı zamanda Din Felsefesi'ne ait birçok ögeyi de bünyesinde barındırmaktadır. Söz konusu düşünce akımının mensupları birer aydın kimliğiyle muhtelif İslâmî ilimlere ilişkin yeni fikirler ihdâs etme eğilimindedirler.<sup>1</sup> Bu konuların başında özgürlük bağlamında demokrasi ve insan hakları, din-mezhep-meşrep meseleleri özelinde dinî çoğulculuk, vahiy hakkında ilahî metnin delâleti, kapsamı ve karakteristik yapısı gelmektedir. İslâmî ilimler geleneğinin kesintiye uğramadığı İran kültür havzasında gelenek ile modernitenin çatıştığı noktalarda üretilen söylemler sadece Şîa ekolünün mezhebî-siyasî görüşlerini hedefe almakla kalmamış, aynı zamanda İslâm düşüncesinin bütün sabitelerini sorgulayan bir hüviyete sahip olmakla kendini göstermiştir.

İran'da entelektüel dinî düşünce kapsamında ön plana çıkan çatışma noktalarından birisi Abdülkerim Sürûş'un (d. 1945) vahiy hakkında gündeme getirdiği görüşlerdir. Sürûş, Molla Şadrâ'nın (ö. 1050/1641) fikirleri üzerine felsefe doktorası yapmış bir entelektüel olarak vahiy fenomenolojik olarak inceleme iddiasında önemli bir düşünürdür. Ona göre vahiy, Hz. Peygamber'in dinî tecrübesi doğrultusunda Tanrı ile ittisal ederek edindiği bilgilerdir. Vahiyde Peygamber, bizzat müşahade ettiklerini aktarmaktadır<sup>2</sup> ve dolayısıyla o, bir nevi râvi konumundadır. Aktardığı hususlar ise Sürûş'un müsamahalı olarak kullandığı tabirle 'nebevî rüyalar'dır. Gelenekteki rüya ile vahiy alma yöntemini vahiy olgusunun tamamına teşmil eden Sürûş, işrâkî felsefenin terminolojisi ile vahiy yeniden tanımlamaya çalışmaktadır. İlk belirtileri Usûliyye Şîası'nın İşrâk felsefesiyle ilgilenen kanadında -özellikle Molla Sadrâ'dan itibaren- görünür hâle gelen bu metafiziksel tutum, Sürûş'un irfânî şiirlerden getirdiği bazı temsiller ile iknâ edici bir tarz ve edebî bir üslupla sunulmaktadır.

Eserlerinde sûfî ve irfânî bir üslup benimsediği görülen Sürûş, 1979 İran İslam devrimi sonrasındaki bazı uygulamaları liberal ve seküler bir bakış açısıyla eleştirerek din-tedeyyün ilişkisine yeni yorumlar getirmeye çalışmıştır.<sup>3</sup> Onun tarihselciliği gelenekteki farklı ekollerin görüşleri üzerinden temellendirme girişimleri kendisini tanımlarken de fark edilmektedir. Kimi zaman kendisini Neo-Mu'tezile ilan eden<sup>4</sup> düşünür, Şîa ve Sünnîlik düşüncelerinin peygamber tecrübesinin farklı açılımları olduğunu ifade eder. Şîa içerisindeki klasik tekfirci yaklaşımlara karşı çıkarak Sünnîleri tekfir etmekten kaçınır ve buna yeltenenleri

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Asiye Tıgılı, *İran'da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mana Yayınları, Aralık 2017).

<sup>2</sup> Sürûş, önceleri Kur'an'ın sözsöz-ışitsel bir tecrübe olarak gördüğünü, ancak hâlihazırdaki kanaatinin, onun ışıtsel-görsel bir tecrübe olduğunu ifade etmektedir. Bk. Abdülkerim Sürûş, "Nebevî Rüyalar Nazariyesi (VI)", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıgılı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 2/140.

<sup>3</sup> Bu konuda yapılan bir çalışma için bk. Qari Feriaghun Batoor, *Abdülkerim Sürûş'ta Çağdaş Problemler ve Din* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>4</sup> Bu husustaki bir söyleşi için bk. "Nev Mu'tezilî Hestem" (Sürûş, 1387/2008).

sert bir şekilde eleştirir.<sup>5</sup> Bununla birlikte bir görüşün hakkaniyetinin tartışmasının yapılacağı disiplinin *kelâm* olduğunu<sup>6</sup> belirten Sürüş, mezhepsel ihtilaflardan sıyrılmaya çalışmaktadır. Vahiy hakkındaki teorisini ilk olarak deklare ettiği *Bast-ı Tecrübe-yi Nebevî* kitabında Şii düşüncesi açısından yeni görüşler ileri süren, hoşgörülü ve esnek bir mezhep tasavvuruna sahip olan ve Sünnî literatürden etkilenen Sürüş, Sünnî âlim ve sûfilerden en çok Ebû Hâmid el-Ğazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) atıf yapmaktadır. Bu bağlamda Farsça irfân literatüründeki seçkin eserlerden olan Mevlânâ'nın *Mesnevî-yi Ma'nevî*'si Sürüş tarafından en çok atıf yapılan ve ders kitabı olarak okutulan eserlerden birisi olması açısından ayrı bir önem taşır.<sup>7</sup> Sürüş'un vahiy nazariyesini inşa ederken, modern dönem düşünürlerinden olan Muhammed İkbâl (1877-1938) ve Fazlur Rahmân'ın (1919-1988) vahye ilişkin görüşlerinden ciddi bir şekilde etkilendiği anlaşılmaktadır.

Sürüş, Kur'an'ı dinî tecrübe üzerinden beşerileştirme ve evreni de vahdet-i vücûd felsefesi üzerinden ilâhîleştirme tavrı ile Hz. Peygamber'i Kur'an'ın müellifi olarak takdim ederek; Kur'an metninin Allah'ın değil, Hz. Peygamber'in bilgi düzeyini yansıttığını iddia etmektedir.<sup>8</sup> Bu husus, vahyin mahiyetine ilişkin araştırmanın Tanrı-âlem ilişkisinin netleştirilmeden yapılamayacağını göstermektedir. Ancak vahiy ve rüya fenomenolojisi ile yeni bir yoruma gitmek, Sürüş'a göre kelâmî ya da ontolojik bir araştırmadan farklıdır.<sup>9</sup> Zira onun bu soruşturmadaki yegâne hedefi "vahiy fenomeni ile onun rumuzlu ve puslu bir fezaya sahip rüya dili"ni keşfetmektir.<sup>10</sup>

Bâtınî ve irfânî geleneği Batı düşüncesindeki bazı referanslar ile destekleyerek vahye ilişkin ileri sürdüğü görüşleri 1990'lı yıllarda bir teoriye dönüşen ve takip eden süreçte kendisi tarafından peyderpey geliştirilen bir vahiy anlayışına sahip olan Sürüş, birçok reddiyeye muhatap olmuştur. İlk olarak Farsça telif ettiği *Bast-ı Tecrübe-yi Nebevî* eserinin 2006 yılında Arapçaya, 2009'da ise İngilizceye tercüme edilmesinin<sup>11</sup> ardından teorisi ciddi tenkitlere tabi tutulmuştur.<sup>12</sup> Her üç dilde

<sup>5</sup> Sürüş'un bir Şii düşünür kimliğiyle Şiilere yönelik özeleştiri yaptığı bir video için bk. "Dr. Sürüş-Şiiler" (Babapür, 25 Temmuz 2017).

<sup>6</sup> Abdülkerim Sürüş, *Bastu't-Tecribeti'n-Nebeviyye*, Arapçaya çev. Ahmed el-Kapançî (Irak: Dârü'l-Fikri'l-Cedîd, 2006), 32-33.

<sup>7</sup> Onun Islamic Cultural Center of Nothem California (ICCNC) sponsorluğunda yaptığı *Mesnevî ile Bostan ve Gülistan* dersleri "[مدرسه مولانا جلال الدين School of Rumi](https://www.youtube.com/channel/UC...)" isimli YouTube kanalında yayınlanmaktadır.

<sup>8</sup> Sürüş, "Nebevî Rüyalar Nazariyesi (VI)", 2/151.

<sup>9</sup> Abdülkerim Sürüş, "Hz. Ahmed'in Rüyası Tüm Enbiyaların Rüyasıdır", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 1/58.

<sup>10</sup> Sürüş, "Hz. Ahmed'in Rüyası Tüm Enbiyaların Rüyasıdır", 1/59.

<sup>11</sup> Abdülkerim Sürüş, *Bastu't-Tecribeti'n-Nebeviyye*, Arapçaya çev. Ahmed el-Kapançî (Irak: Dârü'l-Fikri'l-Cedîd, 2006); Abdulkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, İngilizce'ye çev. Nilou Mobasser, ed. Forough Jahanbakhsh (Leiden: Brill, 2009).

<sup>12</sup> Hâlid Kebîr 'Allâl bu esere karşı *Nakdu Kitâbi Bastu't-Tecribeti'n-Nebeviyye* adıyla 266 sayfalık bir reddiye kaleme almıştır (Cezayir: Dârü'l-Muhtesib, 2012). Bu kitap, Sürüş'un vahiy teorisine yöneltilen en hacimli eleştiri metni olarak addedilebilir.

yapılan baskılar birbirinden önemli farklılıklar arz etmektedir. Şöyle ki; Farsça baskıdaki birkaç yazı Arapça çeviride bulunmamakla birlikte İngilizce çeviriye ilave edilen kısımların hem Farsça hem de Arapça baskılarda olmaması eserin en geliştirilmiş halinin İngilizce baskıdaki şekli olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle ilk baskısı 1999'da Tahran'da yapılan ve 2006 yılında beşinci baskısına ulaşan eser, Farsça metninin her çevrildiği dilde daha da geliştirilmiş ve içeriğine ilaveler yapılmıştır. Son olarak Sürûş'un vahye ilişkin görüşleri Türkçe'ye farklı bir bağlamda çevrilmiş ve yeni bir derleme ile basılmıştır [*'Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed'* ve *'Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed Kitabına Eleştiriler'*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018)]. Dr. Öğretim Üyesi Asiye Tıgılı tarafından derlenen ve çevrilen bu yekûn, Sürûş'un son yazdığı makaleler dikkate alınarak teoriyi eleştiren İranlı fikir adamlarının değerlendirme yazıları ile birlikte "Güncel Vahiy Tartışmaları" üst başlığı ile neşredilmiştir.



Söz konusu çalışmanın ilk cildi, Abdülkerim Sürûş'un "rasûlâne rüyalar nazariyesi" çerçevesinde teşekkül eden ve onun vahiy hakkındaki son görüşlerinin yer aldığı altı makalenin çevirisinden ibarettir. İkinci cilt ise Sürûş'un söz konusu makalelerdeki görüşlerine yöneltilen eleştiriler çerçevesinde derlenmiş, farklı yazarların lehte ve aleyhteki tenkit yazılarına yer verilmiş ve son olarak Sürûş'un kısa bir cevap yazısı ilave edilmiştir.

Tıgılı'nın bu seçkisinin tez ile antitez arasındaki diyalektik üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Neticede nebevî rüyalar nazariyesi sahibi olan Sürûş'un görüşleri, adı geçen nazariyeye yöneltilen olumlu ve olumsuz eleştiriler ile birleştirilerek bu konudaki yazılar bir seçkide bir araya getirilmiştir.

Eserin her iki cildinin de başında yer alan *Sunuş* yazısında Tıgılı “İran’da Güncel Vahiy Tartışmaları” yerine “Güncel Vahiy Tartışmaları” başlığını tercih etmesinin sebebi olarak; bu tartışmaların doğrudan Şîilikle alakalı olmadığı şeklinde izah etmektedir. Ona göre adı geçen başlık eserin içindeki tartışmaların İran-Şîi eksenli bir tartışma olduğu izlenimi verebilir.<sup>13</sup> Sürûş’un Şîiliğin sınırlarını fazlasıyla aşan yaklaşımları ve yazıları bulunan şahısların tartışmaları Şîilik bağlamından uzak bir noktadan ele almalarının bu çekinceyi haklı kıldığı düşünülse de vahiy meselesinde Şîi-Sünnî ayrışması gözden kaçırılmamalıydı. Nitekim Şîa ile Ehl-i Sünnet’in vahiy anlayışlarında imâmete bakış meselesi göz ardı edildiği için her iki ekolün aynı düzlemde yer aldığı gibi bir yanılğı içerisine düşülebilmektedir. Zira vahiy derken bir Şîi açısından imâmlara geldiği iddia edilen haberler de bu kapsamda yer almaktadır. Birçok Şîi fraksiyonunda imâmların vahiy almada peygamberler seviyesine yükseltildiği görülmektedir. Bu ise vahyin anlamını buharlaştırma ve peygamberlerin ayrıcalıklarını peygamberler dışındaki insanlara atfetme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kitabın üst başlığı söz konusu farklılıkları imâ edecek bir tarzda olsaydı belki daha iyi olabilirdi. İlave edilebilecek “Şîi” ya da “bâtınî” tabiri burada o farklılığı vurgulamak için kullanılması uygun olan kilit kavramlardandır.

Eserin ilk cildinde giriş makalesinin peşinden gelen “Nebevi Rüyalarda Nazariyesi” ana başlığı altında beş yazı bulunmaktadır. Giriş kısmı olarak tercüme edilen makale “Nebevi Tecrübenin Genişlemesi”dir. Bu makale yazarın vahye ilişkin yaklaşımlarını ortaya koyduğu *Baş-ı Tecrübe-i Nebevî* isimli eserinin de ilk bölümü olup mezkûr eserin ismi bu makale ile aynıdır.<sup>14</sup> Bu metin aynı zamanda yazarın 24 Haziran 1997’de Hz. Peygamber’in (s.a.v) doğum günü münasebetiyle yaptığı konferansın yazılı hâlimden ibarettir. Diğer beş yazının başlıkları ise sırasıyla şöyledir:

1. “Nebevi Rüyalarda Ravisi Hz. Muhammed” (1/41-55)
2. “Hz. Ahmed’in Rüyası Tüm Enbiyaların Rüyasıdır” (1/57-78)
3. “Bariz Zıtlıklar” (1/79-104)
4. “Şeriatın Yokluğu ve Risâlet’in İmkânsızlığı” (1/105-128)
5. “Bir Gece Binip Geçti Felekten” (1/129-143).

İkinci ciltte de eleştirel yazıların ardından son olarak Abdülkerim Sürûş’un eleştirmenlerden birine verdiği cevabı içeren bir yazısının eklenmesi, seçkinin

<sup>13</sup> Bk. Asiye Tıgılı, “Sunuş”, *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıgılı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 1/8, 2/10. Tıgılı’nın çeviri-seçkisinde Sürûş’a yöneltilen eleştiri metinleri için sadece İranlı ve Şîi aidiyetli fikir adamlarının yazılarının seçilmiş olduğu kaydedilmesi gereken önemli bir husustur. Sürûş’un vahiy teorisine yöneltilen en hacimli reddiye metninin Arapça olarak yazıldığı dikkate alınacak olursa; çeşitlilik adına farklı uyruk ve mezhep mensubu düşünürlerin eleştiri yazılarına da yer verilebilirdi. Bu bağlamda “İran’da Güncel Vahiy Tartışmaları” ifadesinin eserin içeriğini daha iyi yansıttığı kanaatindeyim.

<sup>14</sup> Söz konusu makale: Abdülkerim Sürûş, “Giriş: Nebevi Tecrübenin Genişlemesi”, *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıgılı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 1/13-37.

Sürûş merkezli olarak düşünüldüğü izlenimi vermektedir. Bu ciltteki makaleler yazarları ile birlikte aşağıdaki gibidir:

1. Sürûş Debbâğ, “Nebevi Tecrübeden Rasûlâne Rüyalara”, (2/15-32)
2. Mansur Haşimî, “Nebevi Rüyalara Eleştiri”, (2/33-42)
3. Muhsin Ârmin, “Kur’an’ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri”, (2/43-89)
4. Hasan Ensârî, “Surûş’un Vahiy Nazariyesi’ne Tenkit”, (2/91-109)
5. Abdulâlî Bâzergân, “İlâhî Kelâmda Hevâ veya Hüdâ”, (2/111-130)
6. Abdulâlî Bâzergân, “Abdülkerim Sürûş’un Nebevi Rüyalar Nazariyesine On Maddelik Bir Eleştiri”, (2/131-136)
7. Abdülkerim Sürûş, “Nebevî Rüyalar Nazariyesi (VI)”, (2/137-160)

Görüldüğü gibi eleştirilerle ilgili cildin son yazısı Abdülkerim Sürûş’a aittir. Bu yazı aslında bir önceki yazıdaki on maddelik kısa eleştiriye cevap olarak kaleme alınmıştır. Tıgılı, buraya attığı başlık ile bu yazının birinci cildin ikinci bölümünde yer alan beş yazının devamı olduğunu imlemiştir. Yazılar, içeriklerine göre belirli bir mantıki silsile çerçevesinde sunulmuştur.

Yazar bu seçkiye ilişkin özel bir giriş yazısı yazmamış olsa da Tıgılı tarafından bu konumda olduğu takdir edilen “Giriş: Nebevi Tecrübenin Genişlemesi” yazısında Sürûş, öncelikle nübüvvet konusunun Müslümanlar tarafından pek sorgulanmamasına değinerek günümüzde en çok ele alınması gereken konunun nübüvvet olduğunu söyler.<sup>15</sup> Ardından Hz. Peygamber’in (s.a.v) başarılarının ilâhî teyitle gerçekleştiğini, o halde Resûlullah’ın değerinin vahiyyle, yani yeni tabiriyle dinî tecrübe ile olduğunu savunur.<sup>16</sup> Buradan Hz. Peygamber’in dinî tecrübesinin “rüya” ile olduğuna ilişkin görüşlerini temellendirmeye çalışır. Peygamberin tecrübesi ile sûflerin tecrübesi arasında paralellik kuran yazar, “ilâhî kelâmı peygamberin sözü ile bir kabul etmek, kelâm ilminin problemlerinden olan Allah’ın tekellümü meselesini halletmenin en güzel yollarından biridir.”<sup>17</sup> diyerek salt bir vahdet-i vücûd anlayışı üzerinden vahyi açıklamaya girişir. İslâm’ın Hz. Peygamber’in hem maddi hem de manevi alandaki tecrübelerinin mahsulü<sup>18</sup> olduğunu savunan yazar, vahyi Din Felsefesi’ndeki dinî tecrübe kavramının zımında ele alır.

“Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed” başlıklı yazıda yazar, Peygamberin rüyalarını fenomenolojik şekilde incelemeyi amaçladığını vurgulamıştır. Hz. Muhammed’in râvi olduğunu ifade ederken onun Kur’an’ın muhatabı ve muhbiri değil, bilakis gördüğü manzaraları anlatan birisi olduğunu<sup>19</sup> öne süren yazar, Peygamberi aktarıcı ya da vahyin hitap ettiği kişi olarak değil, vahyi tecrübeleriyle

<sup>15</sup> Sürûş, “Giriş: Nebevi Tecrübenin Genişlemesi”, 1/13.

<sup>16</sup> Sürûş, “Giriş: Nebevi Tecrübenin Genişlemesi”, 1/14.

<sup>17</sup> Sürûş, “Giriş: Nebevi Tecrübenin Genişlemesi”, 1/24.

<sup>18</sup> Sürûş, “Giriş: Nebevi Tecrübenin Genişlemesi”, 1/33.

<sup>19</sup> Abdülkerim Sürûş, “Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed”, *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıgılı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 1/43.

inşa eden konumunda göstermektedir. Sürûş, Miraç olayını da bu iddiasına dayanak olarak “rüyada ruhani bir yükseliş” olarak yorumlar ve Kur’an’ı “bir rüya tabiri kitabı” olarak<sup>20</sup> sunar.

“Hz. Ahmed’in Rüyası Tüm Enbiyaların Rüyasıdır” yazısında yazarın Kur’an’da zikri geçen Peygamber rüyaları üzerinden iddiasını temellendirme çabasına girdiği gözlenmektedir. Hz. Peygamber’in rüyaları olduğunu iddia ettiği vahyin yine onun tarafından mecaz ve kinayeye başvurulmadan, Arap dili ve örfüyle aktarıldığını savunur.<sup>21</sup> Tanrı-âlem ilişkilerinde radikal bir vahdet-i vücutçu anlayışı benimsemesinin yanı sıra Eş’arî düşünceyi çağrıştıran cihanda tek bir fail olduğu görüşü<sup>22</sup> yazarın vahiy hakkındaki teorisinin ontolojik zemininde bulunur. Âyetlerdeki tekdüze olmayan üslubu da teorisine delil olarak zikreden yazar, bazı âyetleri sıralamakta ve bunlardaki anlatım tarzının rüya ya da hikâye anlatma tarzında olduğunu, dolayısıyla bunları bir tabirci gözüyle okumanın gerektiğini söyler.<sup>23</sup>

“Bariz Zıtlıklar” adlı yazıda yazar, Kur’an’da evvel-âhir, zâhir-bâtın vs. birbirinin aksi gibi duran isim ikilileri ile cebr ve ihtiyarı aynı anda çağrıştıran örnekleri zikrederek bunlar üzerinden teorisi için delil takviyesine çabalamaktadır. Yazar, Kur’an’ın “sanatsal, paradoksal ve dağınık bir rüya kitabı” olduğu iddiasını burada başka bir açıdan yinelemektedir.<sup>24</sup> Nedensellik (illiyet) meselesinde Eş’arî yaklaşımını daha doğru bulan yazar, zaman zincirinin kopuk olduğunu düşünmektedir.<sup>25</sup> Yazarın müfessirin işinin nassların vakıya mutabakatına bakmak değil, bunların ‘tabirini yapmak’ olduğu savı<sup>26</sup> tabir kelimesinin içerisinde taşıdığı belirsizlikten dolayı teorisinin tartışmaya en açık olan yönlerindedir.

“Şeriatın Yokluğu ve Risâlet’in İmkânsızlığı” başlıklı yazısında, yazar kendisine yönelten itiraz ve eleştirilere cevap vermeyi amaçlamıştır. Burada başlıktan da anlaşılacağı üzere teorinin açmazları olarak eleştirilerde kullanılan problemlere gönderme yapılmıştır. Eserin ikinci cildinde Muhsin Ârmin’in yönelttiği anlaşılabilir yedi itiraz cevaplanmıştır. Burada yazarın İslâmî ilimler arasında bir rekabet varmış ve bu ilimlerin her biri geçişken olmayan farklı kompartımanlardaymış hissi uyandıracak şekilde yaptığı tahliller tartışılmaya muhtaçtır. Bu bağlamda zikrettiği “Şârî’in asıl maksadı, fıkhı daraltıp ahlâkı yaymaktır”<sup>27</sup> ifadesi dikkat çekicidir.

“Bir Gece Binip Geçti Felekten” başlıklı yazı ile yazar, Miraç hadisesinin rüya ve temsil dilinin bir örneği olduğu, Kur’an’daki meâdın da Miraçta yer alan âhiret

<sup>20</sup> Sürûş, “Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed”, 1/49-50.

<sup>21</sup> Sürûş, “Hz. Ahmed’in Rüyası Tüm Enbiyaların Rüyasıdır”, 1/57.

<sup>22</sup> Sürûş, “Hz. Ahmed’in Rüyası Tüm Enbiyaların Rüyasıdır”, 1/63-65.

<sup>23</sup> Sürûş, “Hz. Ahmed’in Rüyası Tüm Enbiyaların Rüyasıdır”, 1/73-78.

<sup>24</sup> Abdülkerim Sürûş, “Bariz Zıtlıklar”, *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 1/91.

<sup>25</sup> Sürûş, “Bariz Zıtlıklar”, 1/92-93 vd.

<sup>26</sup> Sürûş, “Bariz Zıtlıklar”, 1/95.

<sup>27</sup> Abdülkerim Sürûş, “Şeriatın Yokluğu ve Risâlet’in İmkânsızlığı”, *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 1/124.



ahvâlinin bir açılımı olduğu iddiasını açıklamaya çalışmaktadır. Yazarın Hz. Peygamber'in Miraç yolculuğu ile Hz. Peygamber'in tasvir ve tahayyül melekesinin güçlenmesi arasında kurduğu ilişki ve Kur'an'daki meâda ilişkin anlatımların bunun neticesinde olduğu iddiaları<sup>28</sup> (1/142-143) teorik tutarlılık göz önünde bulundurularak söylendiği düşünülse de ciddi tetkikleri gerektirmektedir.

Eserin ikinci cildinin başında eleştirilenler hakkında kısa bilgi verilmiş, akabinde de birinci ciltteki sunuş yazısı aynen derç edilmiştir. İkinci cildin "Nebevi Tecrübeden Rasûlâne Rüyalara" başlıklı ilk yazısı, Abdülkerim Sürûş'un oğlu Sürûş Debbâğ'a aittir. Teori hakkındaki olumlu eleştirileri ile ön plana çıkan Debbâğ'ın değerlendirmesine göre Abdülkerim Sürûş doksanlı yılların sonlarında yayınlanan *Baş-ı Tecrübe-i Nebevi* (Nebevi Tecrübenin Genişlemesi) isimli eseriyle bu alan üzerine eğilmiştir. Debbâğ'ın Abdülkerim Sürûş'un teorisinin epistemolojik, ontolojik, fenomenolojik ve semantik olmak üzere farklı düzeylerde incelediği görülmektedir. Sonuç kısmında ise onun teorilerini dayandırdığı deliller kısaca ele alınmıştır. Bu bağlamda Molla Şadrâ'nın *Hikmet-i Müteâliye* olarak bilinen felsefe sistemindeki "Her hâdis madde ve sürece tabidir." ilkesi Sürûş'un felsefî delilleri arasında zikredilmiştir.<sup>29</sup>

Mansur Haşimî "Nebevi Rüyalara Eleştiri" başlıklı yazısında Sürûş'un teorisinin temel iddialarının "nübüvvet fenomenini daha iyi açıklamak ve cazip hale getirmek" ile "bu izahtan pratikte faydalı sonuçlar elde etmek" olduğunu belirtir.<sup>30</sup> Haşimî, daha sonra bu nazariyenin felsefî bir niteliğe sahip olmadığını söyler.<sup>31</sup> O ayrıca bu teorideki rüya tabiri ile (kutsal) metnin tefsiri arasındaki farkın açık olmadığı itirazında bulunur<sup>32</sup> ve "nebevi rüyalar nazariyesinin, dinî ilimler alanında metodolojik olarak hiçbir katkı sunmadığı" nı söylemektedir. Ona göre bu teori "en fazla psikolojik bir etki" oluşturabilmektedir.<sup>33</sup>

"Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri" başlıklı Muhsin Ârmin'e ait olan makale, eser içerisindeki en uzun yazıdır. Bu nazariyenin geçmişteki izlerini ele alarak konuya başlayan Ârmin, anlayışta müphemlik ve belirsizlik,<sup>34</sup> delil yetersizliği ve uygulamadaki zorluk<sup>35</sup> gibi hususlardan bahsetmiştir. "Tabirden Tahrife" başlıklı bölümün alt başlıklarında ise teorisinin tarihi gerçekleri göz ardı ettiği,<sup>36</sup> Kur'an'daki rüya hakkındaki âyetlerin Sürûş'un yorumladığından başka olduğu ve bunun bizatihi Kur'an'ın kendisinin rüya mahsulü olduğunu

<sup>28</sup> Abdülkerim Sürûş, "Bir Gece Binip Geçti Felekten", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 1/142-143.

<sup>29</sup> Sürûş Debbâğ, "Nebevi Tecrübeden Rasûlâne Rüyalara", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 2/31.

<sup>30</sup> Mansur Haşimî, "Nebevi Rüyalara Eleştiri", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 2/36.

<sup>31</sup> Haşimî, "Nebevi Rüyalara Eleştiri", 2/39.

<sup>32</sup> Haşimî, "Nebevi Rüyalara Eleştiri", 2/41.

<sup>33</sup> Haşimî, "Nebevi Rüyalara Eleştiri", 2/42.

<sup>34</sup> Muhsin Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tıǧlı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 2/43-49.

<sup>35</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/50-51.

<sup>36</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/52-55.

göstermediği,<sup>37</sup> söz konusu teorinin yanlışlanamaz olmasının aksi yöndeki delilleri de reddedilecek bir konuma getirdiği, dolayısıyla nazari açıdan kusurlu olduğu,<sup>38</sup> Sürûş'un âyetlerin dağınıklığı üzerinden yaptığı yorumların Kur'an'a metinsel ve tarihsel bakışın bir arada olmadığı soyut bir yaklaşımı içerdiği,<sup>39</sup> Kur'an'da hakikat ve mecazın bulunduğu ve bunların reddedilmesinin mümkün olmadığı<sup>40</sup> gibi çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bu nazariyenin Kur'anî dayanaklarında delil olarak getirilen hususlardaki eksiklik ve yetersizliğinin<sup>41</sup> yanı sıra Sürûş'un kendi görüşüne sadık kalmaması<sup>42</sup> konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde nebevi rüyalar teorisindeki "parçacı yaklaşım" ve adı geçen teorinin peygamberin hücciyetini ortadan kaldırma tehlikesi gibi konular tartışılmıştır.<sup>43</sup> Ârmin, bu teorinin sonuçlarını; vahyin gerçekliğine aykırı düşmek<sup>44</sup> ile peygamberin, aklın ve mantığın otoritesini bir kenara bırakmak olduğu şeklinde açıklamaktadır.<sup>45</sup> Ârmin'in bu bağlamda Sürûş'un nassları yorumlamak için teklif ettiği tabire ilişkin olarak ön plana çıkan eleştirisi "rüya tabiri yapmanın belli bir metodu"nun olmayışıdır.<sup>46</sup>

Hasan Ensârî, "Surûş'un Vahiy Nazariyesi'ne Tenkit" başlıklı yazısında Sürûş'un teorisinin vahyin mahiyetini değil, Hz. Peygamber'in vahye nasıl muhatap olduğunu açıklamaya yönelik olduğunu,<sup>47</sup> bu açıklamanın tarihî ve filolojik bakıştan yoksun olup Arapça üzerine yapılan çalışmalara kayıtsız kalındığını<sup>48</sup> ve her ne kadar gerçekçi olmasa da sadece Kur'an dilinin mahiyetini anlamaya yönelik "kelâmî bir nazariye" olarak kabul edilebileceğini<sup>49</sup> ifade etmiştir. Daha sonra Ensârî, teoriye yönelttiği eleştirilerini başlıklar halinde edebî bilimlerin atıl bırakılması<sup>50</sup> ve "tarih araştırmalarından elde edilen verilere gösterilen ilgisizlik ve kayıtsızlık"<sup>51</sup> ekseninde açıklamış, ayrıca nazariyedeki çelişkileri müstakil bir başlıkta incelemiştir.<sup>52</sup>

"İlâhî Kelâmda Hevâ veya Hüdâ" başlıklı yazısında Abdulâli Bâzergân, nazariyeyi Kur'an âyetlerine aykırılığı yönünden eleştirmiştir. Bâzergân, Kur'an'da konuşanın Cenâb-ı Hak olduğunu,<sup>53</sup> muhatabın ise yerine bağlama göre Ehl-i Beyt, müminler,

<sup>37</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/55-56.

<sup>38</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/56-59.

<sup>39</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/59-60.

<sup>40</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/60-63.

<sup>41</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/64-74.

<sup>42</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/74-77.

<sup>43</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/78-83.

<sup>44</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/83-86.

<sup>45</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/87-88.

<sup>46</sup> Ârmin, "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", 2/85.

<sup>47</sup> Hasan Ensârî, "Surûş'un Vahiy Nazariyesi'ne Tenkit", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tiğli (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 2/91.

<sup>48</sup> Ensârî, "Surûş'un Vahiy Nazariyesi'ne Tenkit", 2/92.

<sup>49</sup> Ensârî, "Surûş'un Vahiy Nazariyesi'ne Tenkit", 2/93.

<sup>50</sup> Ensârî, "Surûş'un Vahiy Nazariyesi'ne Tenkit", 2/97-102.

<sup>51</sup> Ensârî, "Surûş'un Vahiy Nazariyesi'ne Tenkit", 2/102-106.

<sup>52</sup> Ensârî, "Surûş'un Vahiy Nazariyesi'ne Tenkit", 2/106-109.

<sup>53</sup> Abdulâli Bâzergân, "İlâhî Kelâmda Hevâ veya Hüdâ", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, drl.-çev. Asiye Tiğli (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 2/112.

dönemin halkı, Ehl-i kitap, İsrailoğulları, tüm insanlar, melekler, iblis, yer ile gök hatta tüm varlıklar olduğunu belirtir.<sup>54</sup> Kur'an'da Allah'ın hitabının bulunmadığı diyaloglara da atıf yapan Bâzergân, cennetliklerle cehennemliklerin aralarındaki konuşmalar gibi gaybî hususların Yüce Allah'tan başka nakledicisinin olamayacağını ifade etmektedir.<sup>55</sup> Bâzergân söz konusu teoriye; Kur'an'ın Hz. Peygamber'e dikte ettirildiği, kimi zaman ona yönelik uyarıları içermesi, teorinin Kur'an'ın içerisindeki tarihi atıfların gerçek kabul edilmemesi, Kur'an'da Peygamber'den şairlik durumunun olumsuzlanması, vahiy mekanizmasının bütünlüğü, vahyin peygamberin benliğini ve dönemini aşan hususiyetlerinin olması ve korunmuşluğu gibi farklı yönlerden eleştiriler getirmektedir. Bâzergân, Kur'an kelimelerinin sayısal olarak olarak ahenkli ve düzenli bulunuşunun, Kur'an'ın tertibinin ve nakledilişinin sıhhatinin yanı sıra vahyin, Hz. Peygamber'in iç ve dış tecrübesinden bağımsız oluşunu ispatladığını zikretmektedir.<sup>56</sup>

"Abdülkerim Sürüş'un Nebevî Rüyalar Nazariyesine On Maddelik Bir Eleştiri" başlıklı Abdulâli Bâzergân'a ait olan ikinci yazıda özet bir şekilde söz konusu teoriye eleştiriler yöneltilmektedir. Vahyin mahiyeti, nüzülü ve gerçekliği hakkında nazariyeye yöneltilen bu itirazlarda Sürüş'un bâtinî-tasavvufî bir tarzda açıkladığı hususlar sorgulanmıştır.<sup>57</sup>

Abdülkerim Sürüş'a ait olan "Nebevî Rüyalar Nazariyesi (VI)" başlıklı son yazıda ise hem nebevî rüyalar teorisi kısaca açıklanmış hem de Abdulâli Bâzergân'ın on maddelik eleştirilerine cevaplar verilmiştir. Sürüş bu konudaki temel iddiasının "Kur'an'ın Hz. Muhammed'in tecrübesi ile telifi olduğu yönünde" olduğunu söyler ve bunu, "Kur'an'ı şekillendirip meydana getiren Hz. Peygamberin faal aklı, işrakî anlamdaki tecrübesi ile âfâk ve enfüsüdür." şeklinde açıklar.<sup>58</sup> O ayrıca "Allah Hz. Muhammed'i, Hz. Muhammed ise Kur'an'ı telif etmiştir."<sup>59</sup> diyerek vahiy hususunda gelenekteki genel kabule aykırı bir şekilde Hz. Peygamber'i ilahî mesajın müellifi olarak göstermiştir. Bâzergân'ın eleştirilerine verdiği cevapların son kısmında kendisinden âyetleri iddia ettiği tarzda tabir etmesi talebine bu isteğin bilim felsefesi ile uğraşan bir filozoftan bilimsel hakikatleri keşfetmesini istemek gibi olduğunu söyler. Sürüş kendisinin bir tefsir teorisi önerdiğini, bu minvaldeki bir tefsirin müfessirler ya da tabircilerden beklenmesi gerektiğini belirtir.<sup>60</sup>

Genel olarak bu eser, içerisinde nübüvvet ve vahiy konularına farklı düşünce ekollerinden eklektik ve pragmatik tarzda teorize edilerek sunulan modernist bir yaklaşımın İranlı Şîî düşünürler tarafından eleştirel bir şekilde masaya yatırıldığı bir seçki olması açısından önemlidir. Derleme tarzındaki bu eserde konu

<sup>54</sup> Bâzergân, "İlâhî Kelâmda Hevâ veya Hüdâ", 2/113.

<sup>55</sup> Bâzergân, "İlâhî Kelâmda Hevâ veya Hüdâ", 2/114.

<sup>56</sup> Bk. Bâzergân, "İlâhî Kelâmda Hevâ veya Hüdâ", 2/115-130.

<sup>57</sup> Bk. Abdulâli Bâzergân, "Abdülkerim Sürüş'un Nebevî Rüyalar Nazariyesine On Maddelik Bir Eleştiri", *Güncel Vahiy Tartışmaları*, dnl.-çev. Asiye Tıgılı (İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018), 2/131-136.

<sup>58</sup> Sürüş, "Nebevî Rüyalar Nazariyesi (VI)", 2/137.

<sup>59</sup> Sürüş, "Nebevî Rüyalar Nazariyesi (VI)", 2/139.

<sup>60</sup> Sürüş, "Nebevî Rüyalar Nazariyesi (VI)", 2/160.

bütünlüğü ve yazıların sıralaması bakımından büyük ölçüde başarılı bir kurgu takip edilmiştir.<sup>61</sup>

Eserin ikinci kısmında olumsuz eleştirilerin yanı sıra olumlu eleştirilerin de derç edilerek kitabın sonunda Sürûş'a söz hakkı tanınmış olması eserin Sürûş ve onun vahiy teorisi eksenli olduğunu daha da belirginleştirmektedir. Bu husus, derleyici ve çevirmenin yazıların bir münazara atmosferi oluşturması ve teorinin eleştiriler karşısında bizzat sahibi tarafından nasıl savunulduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Öte yandan Sürûş'a eleştiri yöneltenler ile Sürûş'un makalelerinin aynı kitapta bir arada olmasının avantajları olduğu gibi dezavantajları da vardır. Birbirinden farklı sosyo-kültürel ve düşünsel açılara sahip olan insanların yazılarının bu tarz bir seçkide derlenmesi, içerisinde buldukları bağlamın dikkatten kaçmasına neden olabilmektedir. Bu seçkide ise söz konusu yazıların orijinal isimleri ve künyelerinin belirtilmemiş olması, onların asıllarına ulaşmak isteyen okuyucuların işini zorlaştırmaktadır. Kezâ eleştiri metinlerine yer verilen düşünürlerin ayrı ayrı değerlendirilecek ve incelenecek önemli tespitleri olmasına rağmen seçki, "Sürûş ve diğerleri" şeklinde bir dikotomi şeklinde planlanarak son sözün Sürûş'a verilmesi, farklı zaman ve zeminlerde yayımlanan bu yazıların muhâkeme edilmesine ket vurma endişesine yol açabilmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki; kitapta Sürûş'u eleştiren fikir adamlarının tamamının Şîî mezhebine mensup olması da bu meselede Sürûş'un ortaya koyduğu görüşlerin gelenekten değil, "geleneğe rağmen" şekillendiğini göstermektedir.<sup>62</sup>

Son makalede Sürûş'un kendisine yöneltilen eleştirilerden; teorinin vahyin verdiği gaybî bilginin gerçekliğini bulandırdığı ve vahyî haberleri Hz. Peygamber'in tahayyüllerinden ibaretmiş gibi gösterdiği, Kur'an-ı Kerîm'in korunmuşluğu ile ilgili âyetlerin açıklamasında yapılan te'viller ile "tabir" olarak ifade ettiği yorum yöntemindeki ontik ve epistemik kabullerinin içerisinde barındırdığı problemlere ilişkin getirdiği izahlar kanaatimizce yetersizdir. Söz konusu teorinin, eklektik bir düşünce sistemi üzerine kurulmasının getirdiği bazı açmazlardan sarf-ı nazar ederek söylersek; bâtinî-irfânî öğretinin Hz. Peygamber'in vahiy alışına uyarlanmasının din tasavvuru bakımından sakıncalı noktalara varabileceğini kestirmek güç değildir. Bu durum en başta teşrî meselesinde düğümlenmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in ve genel olarak peygamberlerin sözlerinin hücciyeti ile veliler ve tasavvuf erbabının ifadelerinin aynı bağlayıcılığı hâiz olmadığı açıktır. Ne var ki; dinî tecrübe teriminin tasavvufî ve mistik duyuşlardan öteye; yani nübüvvet alanına tatbik edilmesinin, dinin ortaya koyduğu emir ve yasakların etkisiz kalmasına yol açacağı eleştirisi Sürûş tarafından tatmin edici bir şekilde cevaplanmamıştır. Ayrıca mezkûr nazariyenin öncelikle ikinci grubun sezgi ile

<sup>61</sup> Sürûş'un "Şeriatın Yokluğu ve Risâlet'in İmkânsızlığı" başlıklı yazısının (1/105-128), Muhsin Ârmin'in "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri" adlı metninden (2/43-89) zamansal olarak sonra ve bazı yerlerinde üstü kapalı olarak Ârmin'in eleştirilerini cevaplandırma gayesiyle yazıldığını ihsâs ettirmesine rağmen ilk ciltte yer alması bu durumun bir istisnası olarak sayılabilir.

<sup>62</sup> Bu paragrafı yazarken kendisiyle yaptığım müzâkerede serdettiği fikirlerinden faydalandığım Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya teşekkür etmek isterim.

biliş yolunun ispatına dayanması yönüyle dolaylı bir araştırmayı gerekli kıldığı açıktır. Üzerinde ihtilaf olmayan bir meseleyi tartışmalı bir husus ile açıklamaya girişmek de burada Sürûş'un bahsini ettiğimiz teorisinin en önemli handikaplarından birisidir.<sup>63</sup>

Sürûş'un vahiy nazariyesi her hâlükârda şu sorulara net cevap vermeden sağlam bir zeminden yoksun olacaktır: Kur'an âyetlerindeki her üslup, Hz. Muhammed'in muhatap ve muhbir değil, mahzâ bir râvi olduğunu gösterir mi? Kur'an vahyinin tamamının rüyada geldiğine dair açıklamalar ne kadar tutarlı, Sürûş neden diğer vahiy alma yollarını dikkate almadan rüya üzerinden indirgemecilik yapmaktadır? Sürûş'un rüyaya yüklemeye çalıştığı anlam dilsel olarak herhangi bir temele dayanmakta mıdır, bu kavramlaştırmada esas alınan terminoloji dinî açıdan ne gibi riskleri içermektedir? Bu teoride, Kur'an-ı Kerim'in icâzı ve içerisinde anlatılan tarihî bilgileri nereye koymalıdır, bunların Hz. Peygamber'in rüyasından ibaret olduğunu iddia etmek ne kadar gerçekçidir? Eğer vahyin tamamı rüyada geliyorsa "gayri metlûv vahiy" olarak bilinen birtakım hadisler bu teorisinin neresinde durmaktadır, bu hadisler de rüya mahsulü sayılıp şerh yerine tabir mi edilmelidir? Kur'an'daki ifadelerin vakıya mutabık olarak anlaşılması, onun bir tabir kitabı olarak görülüp her türlü yoruma müsait hale gelmesine yol açacak sembolizm iddiasından daha önemli ve haklı değil midir?

Vahiy dilinin tamamının muhayyile kaynaklı olduğu düşüncesi; teşrî ve hüküm vaz' etmek için indirilen âyetlerin hükümlerinin sınırlı ve kimi zaman da geçersiz olarak lanse edilmesi anlamına gelmez mi? Sürûş'un te'vilden kaçmak için tutulmasını salık verdiği tabir yolu gerçekten ilâhî mesajın doğru anlaşılmasında ne kadar işlevsel olacaktır, bu yöntemin önceki aşırı yorumlarda olduğu gibi anlamsal tahriflere yol açmayacağından ne derece emin olabiliriz? Kur'an'ı söyleyen ile onun vahyini alanın/dinleyenin birliği iddiası, varlık hiyerarşisinde ciddi bir krize sebep olmaz mı, bu durumda Kur'an'ın Allah kelâmı oluşunun insan kelâmından farklı oluşu hususundaki temel ayırım kriterimiz ne olacaktır? Peygamber'in Tanrı ile birleştiği ya da birliği iddiası ulûhiyet anlayışında ciddi bir sorun değil midir? Sürûş'un bu teorisi gaybî hususların biraz daha materyalist bir çerçeveden ele alınmasını mümkün mü kılmaktadır, söz konusu sistemde gayb meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Tâdât edilen soru(n)ların cevaplanması ve tartışılması, karşınızdaki kitap tanıtımı yazısının sınırlarını fazlasıyla zorlayacağı için bunların irdelenmesi başka çalışmalara havale edilmiştir.

<sup>63</sup> Bu bağlamda daha ilhâmın bir bilgi kaynağı olup olmadığı hususu tartışmalı iken; onu objektif bir bilgi kaynağı kabul ederek peygamberlerin aldıkları vahiy velilerin ilhamına kıyas etmek ve vahiy teorisini bunun üzerinden geliştirmek Sürûş'un belki de eleştirilebileceği yönlerin en önemlilerindedir. Bununla birlikte kitapta eleştiri yazıları bulunan İranlı düşünürlerin bu konuyu gündeme getirmedikleri görülmektedir. Evet, birçok kelâm-felsefe eserinde ölüm-sonrası ahvâlini zihne yakınlaştırmak amacıyla rüya ile analogi yapılmıştır. Ancak Sürûş'un rüyaya yüklediği anlam, bu meşhur analogiden oldukça farklı bir şekilde söz konusu ahvâl ve benzerlerinin gerçekliği esasına aykırı bir sembolizm iddiasını içermektedir.

Sonuç olarak bu derleme-çeviri çalışması, bir düşüncenin iddia ve reddiyeleriyle birlikte tartışma havası içerisinde sunulması açısından özgün bir çabadır. İran havzasının meşhur entelektüellerinden olan Abdülkerim Sürûş'un vahiyle ilgili görüşlerinin makale seçki-çevirisi suretinde derli toplu bir şekilde sunulması, Türkçe literatürde bu noktadaki boşluğu doldurma ve yeni ufuklar açma imkânı sağladığı için de kıymetlidir.

Bundan sonraki baskılarında yazıların künye bilgilerinin verilmesi ve imlâ konusundaki eksikliklerin giderilmesi eserin çehresini daha da değiştirecektir. Ayrıca Sürûş'un makalelerinin tamamının bir ciltte, eleştirmenlerin yazılarının ise diğer bir ciltte bulunması ve dipnotlarla eleştirinin yapıldığı yazıların ilgili bölümlerine atıflar yapılması; ya da yazıların tamamının kronoloji esaslı olarak tekrardan sıralanması, söz konusu tartışmaların akışının daha iyi takip edilmesi bakımından faydalı olacaktır.

## Kaynakça

'Allâl, Hâlid Kebîr. *Nakdu Kitâbi Bası't-Tecribeti'n-Nebeviyye*. Cezayir: Dârü'l-Muhtesib, 2012.

Ârmin, Muhsin. "Kur'an'ın Rüya Olarak Tasavvuruna Eleştiri", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 2/43-89.

Babapur, Muhammet. "Dr. Suruş-Şiiler". *YouTube*. Yayın Tarihi: 25 Temmuz 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=GgR3xxnf6qk>. Erişim 24 Ağustos 2019.

Batoor, Qari Feriaghun. *Abdülkerim Suruş'ta Çağdaş Problemler ve Din*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Bâzergân, Abdulâlî. "Abdülkerim Sürûş'un Nebevi Rüyalar Nazariyesine On Maddelik Bir Eleştiri", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 2/131-136.

Bâzergân, Abdulâlî. "İlâhî Kelâmda Hevâ veya Hüdâ", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 2/111-130.

Debbâğ, Sürûş. "Nebevi Tecrübeden Rasûlâne Rüyalara", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 2/15-32.

Ensârî, Hasan. "Surûş'un Vahiy Nazariyesi'ne Tenkit", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 2/91-109.

Haşimî, Mansur. "Nebevi Rüyalara Eleştiri", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 2/33-42.

Soroush, Abdulkarim. *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. İngilizce'ye çev. Nilou Mobasser, ed. Forough Jahanbakhsh. Leiden: Brill, 2009.

- Sürûş, Abdülkerim. "Bariz Zıtlıklar", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 1/79-104.
- Sürûş, Abdülkerim. *Baştu't-Tecribeti'n-Nebeviyye*. Arapçaya çev. Ahmed el-Kapançî. Irak: Dârü'l-Fikri'l-Cedîd, 2006.
- Sürûş, Abdülkerim. "Bir Gece Binip Geçti Felekten", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 1/129-143.
- Sürûş, Abdülkerim. "Giriş: Nebevi Tecrübenin Genişlemesi", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 1/13-37.
- Sürûş, Abdülkerim. "Hz. Ahmed'in Rüyası Tüm Enbiyaların Rüyasıdır", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 1/57-78.
- Sürûş, Abdülkerim. "Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 1/41-55.
- Sürûş, Abdülkerim. "Nebevî Rüya Nazariyesi (VI)", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 2/137-160.
- Sürûş, Abdülkerim. "*Nev Mu'tezilî Hestem*". Görüşmecî: Metin Ğaffârîyân, Görüşme Transkripsiyonu, 1387/2008. <http://www.drSORoush.com/Persian/Interviews/P-INT-13870200-NoMotazeli.html>. Erişim 24 Ağustos 2019.
- Sürûş, Abdülkerim. "Şeriatın Yokluğu ve Risâlet'in İmkânsızlığı", *Güncel Vahiy Tartışmaları*. drl.-çev. Asiye Tıǧlı. İstanbul: Mana Yayınları, Kasım 2018, 1/105-128.
- Tıǧlı, Asiye. *İran'da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, Aralık 2017.



## DOKTORA TEZ ÖZETİ

### *GELENEKSEL İSLAM İNANCINDA MİTOLOJİK UNSURLARIN KRİTİĞİ: CİNLERLE İLGİLİ İNANIŞLAR BAĞLAMINDA BİR İNCELEME*

Merdin, Saadettin. *Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kriği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Çanakkale, 2019.

Saadettin MERDİN  
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Çanakkale  
PhD, Ministry of National Education, Çanakkale  
[s-merdin@hotmail.com](mailto:s-merdin@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-1009-2848](https://orcid.org/0000-0002-1009-2848)

## ÖZET

“Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kriği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme” adlı çalışmada cin inancının Sümerlerden Yahudiliğe kadar olan tarihsel gelişimi incelenmiş, akabinde Müslümanların cin inancını büyük ölçüde yarı animist/ruhçu câhiliye Araçlarından tevarüs ettiği gösterilmiştir. Câhiliye Araçları varlık dünyasının dik yarısını cinlere tahsis etmişlerdir. İnanırları mesh teorisi söz konusu bu cin ve şeytanların istedikleri surete/biçime girmesine olanak tanır. Yılan bunların başında gelir. Cân; hem yılan hem de şeytan/İblis demektir. Yılanları bu yüzden öldürmekten korkarlar. Cin ve şeytan olarak nitelenedikleri pek az varlık/hayvan vardır. Bu teori İsrailoğullarının domuz ve maymuna dönüştürülmesini de izah eder. Tabiat olaylarını cinlerle izah ederler. Kum fırtınaları cin kabilelerinin birbirleriyle savaşırken çıkardığı tozdan kaynaklanır. Aşağı yukarı tüm biyolojik ve psikolojik rahatsızlıkların etiyojisinde mutlaka bu mitolojik varlıklar bulunur. Nazar, veba hep onların eseridir. Şairler şiirlerini, kâhinler kehanetini onlar vasıtasıyla icra eder. İslâm yeni bir ontoloji ve epistemoloji getirmediğinden, davetini muhataplarının epistememesi/mütearifi üzerinden yaptığından; câhiliye cin inancı İslâm sonrası da büyük ölçüde devam etmiştir. Son bölümde cin ve şeytanların zikredildiği âyetler yeni bir okumaya tabi tutulmuştur. Yiyen, içen, evlenen, kabileler halinde yaşayan, şair ve kâhinlere gökten haber getiren, istedikleri anda istedikleri surete girebilen, birçok hastalıklara neden olduğuna, büyü ve kehânet



sektöründe faaliyet gösterdiğine inanılan bu hibrit varlıkların mahiyeti, nesnel gerçekliği sorgulanmıştır. Söz konusu bu mitik varlıkların Kur'ân'da zikredilmesinin nedeni cinlere tapan müşriklerin sakim inançlarını tasvir etmekten ibaret olup, bilinenin aksine cinlerin ispatı olmayıp, nefyidir. İlgili âyetler tarihsel (sebeb-i nüzul) ve metinsel (siyak ve sibak) bağlamından yararlanılarak incelendiğinde "cin" kelimesinin "melek, şeytan ve insanlar" için de kullanıldığı görülmektedir. Şeytan kelimesi de bir sıfat olması hasebiyle çoğunlukla "insan şeytanları" (Mekke şeytanları, Medineli münafıklar ve Yahudi liderler); bazen "haset, megalomani, unutmama" vb. kişilik zaaflarını betimlemede; nadiren de soyut şeytan (İblis) için kullanılmıştır. Bununla birlikte Süleyman'ın cin ve şeytanlarını "yabancı işçiler ve ustalar" olarak te'vil etme imkânı bulunamamıştır. Bu konuda en makul çözümün Kur'ân'ı "edebî bir metin" olarak gören yaklaşımlarda olduğu söylenilebilir. Cin inancı, tabiat yasalarının henüz bilinmediği mitolojik bir evren tasavvurunun doğal uzantısıdır. İlk Müslümanların evren tasavvurunun da büyük ölçüde mitolojik olduğunu, bu nedenle vahyin ilk muhataplarının mütearifesini esas alarak onlarla diyalog kurduğunu söylemek mümkündür. Evren tasavvurumuzun cin inancı etrafında oluşan mitolojik unsurlardan arındırılması, değişen vesâilin (bilimsel verilerin) mesâil-i kelâm'a intibak ettirilmesi suretiyle din dilinin güncellenmesi gerektiği vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Cin, Şeytan, Demonoloji, Angeloloji, Mitoloji, Câhiliye, Mitolojik evren tasavvuru.

## CRITICISM OF MYTHOLOGICAL ELEMENTS IN TRADITIONAL ISLAMIC BELIEF: A STUDY IN THE CONTEXT OF THE BELIEFS ABOUT JINNS

Merdin, Saadettin. *Criticism of Mythological Elements in Traditional Islamic Belief: A Study in the Context of The Beliefs About Jinns*. PhD. Dissertation, Çanakkale/Turkey, 2019.

### ABSTRACT

In the present study named "Criticism Of Mythological Elements in Traditional Islamic Belief: A Study in The Context Of The Beliefs About Jinns", the historical development of jinn belief from the Sumerians to the Judaism have been examined, and then it is shown that the jinn belief of Muslims is substantially inherited from the semi-animist/spiritualist Jahiliyyah Arabs. Arabs of the Age of Ignorance designated half of the world of beings to the jinn. The Mesh Theory, in which they believed, allows these jinn and demons to take on any form they want. The snake comes in the first place among these [forms]. *Jānn* refers to both snake and demon/satan. That is why they are afraid of killing snakes. There are very few creatures that they have not described as demons and satan. This theory also explains the transformation of the Israelites into pigs and monkeys. They account for the natural events through jinn. Sandstorms are caused by the dust rising while

the jinn tribes are fighting with each other. These mythological beings are also reasons for almost all biological and psychological disorders. The evil eye and the plague are always their work. Poets compose their poems, and the soothsayers perform their prophecy thanks to them. The jinn belief of the Arabs of the Age of Ignorance lasts considerably even after [the coming of] Islam since Islam did not introduce a new ontology and epistemology and invited people [to Islam] using the conversance of its addressees. In the last section, the Qur'an verses, in which the jinn and devils are mentioned, have been subjected to a new reading. The nature and objective reality of these hybrid creatures, which are believed to eat, drink, marry, live in tribes, bring messages from the sky to poets and clairvoyants, assume any form they want, cause many diseases and be active in the fields of magic and prophecy, have been studied. The reason why these mythic beings are mentioned in the Qur'an is to express the wrong beliefs of polytheists who worship the jinns, not to prove the existence of jinn contrary to the common belief. When the relevant verses of the Qur'an are analyzed utilizing the historical (asbab al-nuzul) and textual (siyaq and sibaq) context, it is observed that the term "jinn" is also applied to "angels, demons and human beings". Since the word devil is an adjective as well, it is mostly used to describe the "human devils" (Makkah devils, Medina hypocrites, and Jewish leaders), and sometimes about the personality weaknesses such as "envy, megalomania, forgetfulness," and rarely regarding the abstract devil (Iblis). However, it has not been possible to interpret Suleiman's jinn and devils as "foreign workers and masters". In this respect, it can be suggested that the most reasonable solution is available in the approaches that consider the Qur'an to be a "literary text". The jinn belief is a natural extension of a conception of a mythological universe where the laws of nature are yet to be known. It is possible to argue that the perception of the universe of the first Muslims was also largely mythological and therefore the revelation (wahy) established a dialogue with its first addressees based on their acquaintance. It is emphasized that our description of universe should be purified from the mythological elements surrounding the jinn belief and the religious language should be updated by adapting the changing scientific data to issues of theology.

**Keywords:** Kalâm, Jinn, devil, demonology, angelology, mythology, ignorancia, mythological universe.



## YAYIN ESASLARI

- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce öz (150-250 kelime arasında) ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ Hakem raporlarının olumlu olması ve makalenin dergimizde yayınlanmasına karar verilmesi durumunda yazardan 750-1000 kelimelik genişletilmiş İngilizce özet hazırlaması talep edilecektir.
- ◆ Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarların yayımlanan yazıları yayın kurulu kararı doğrultusunda yayından kaldırılabilir. Yayımlanan yazılar yayın kurulu kararı dışında geri çekilemez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı *Kader*'e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- ◆ Aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanan yazının derginin ana sayfasında bulunan üyelik butonundan, sisteme üye olunduktan sonra, "Word" formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.

- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 4 cm boşluk bırakılarak, en az, 12nk' satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto "Palatino Linotype" yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde İsnad stilinde gönderilen yazılar kabul edilecektir.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

## YAYIN ARALIKLARI VE TARİHLERİ

Aralık (31 Aralık)

Haziran (30 Haziran)

## ETİK KURALLAR

KADER'de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. KADER, yayın etiği kapsamında tüm paydaşlardan aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklemektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden

beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

### 1. Yazarların Etik Sorumlulukları

- Dergiye gönderilen yazılar için telif hakkı talep edilemez.
- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir.
- Kaynakça listesi eksiksiz olmalı ve alıntı yapılan kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yayın için gönderilmiş çalışmalarını gecikme veya diğer bir nedenle dergiden çekmek isteyenlerin bir yazı ile başvurmaları gerekir.
- Yazar(lar)ın potansiyel çıkar çatışmaları belirtilmelidir.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.
- Yayın kurulu, KADER için gönderilmiş yazılarda makale sahiplerinin bu koşullara uymayı kabul ettiklerini varsayar.
- Yazarların KADER'e gönderdikleri çalışmalar, bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- **a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- **b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- **c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- **ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

- **d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- **f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (*YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8*).

## 2. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

KADER editör ve alan editörleri, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayınlanan "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" ve "[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

### Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, KADER'de yayınlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarfetme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikri mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

### Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayınlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

### Yazarlar ile ilişkiler

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.
- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.
- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

### Hakemler ile ilişkiler

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörlerin dergiye gönderdikleri kendi yazıları, editoryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körlük hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.

- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

### **Yayın kurulu ile ilişkiler**

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

### **Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler**

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

### **Editöryal ve kör hakemlik süreçleri**

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

### **Kalite güvencesi**

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

### **Kişisel verilerin korunması**



Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

#### **Etik kurul, insan ve hayvan hakları**

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

#### **Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem**

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

#### **Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak**

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

#### **Fikri mülkiyet haklarının korunması**

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

#### **Yapıcılık ve tartışmaya açıklık**

Editörler;

Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

## Şikayetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikayetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

## Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

## Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

## 3. Hakemlerin Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.
- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmaları değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan sonra kullanabilir.

- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasi inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Hakemler değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Yazar(lar)ın herhangi bir kötüye kullanım durumunda (örn, intihal ya da benzer etik dışı faaliyetler) ilgili editörü hemen bilgilendirmeliler.
- Hakemler değerlendirilen makale sahibinin tabi olduğu etik kurallara bağlı olmak ve bu kuralları titizlikle uygulamak durumundadır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

#### **4. Yayıncının Etik Sorumlulukları**

Dergi Yönetim Kurulu, aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- KADER herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
- Editörler, KADER'e gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- KADER, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
- Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

#### **5. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız**

KADER'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com) adresine e-posta yoluyla bildirin. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılırsınız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

## **DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI**

Kader, [İSNAD Atıf Sistemi](http://www.isnadsistemi.org/) 2. Edisyonunu kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemini <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden inceleyebilir, yazım kılavuzu ve şablonlarını <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresinden indirebilirsiniz.

**Genel Kısaltmalar**

b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
bl.	Bölüm
bs.	Baskı
c.	Cilt
trc.	Tercüme eden
der.	Derleyen
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
hk.	Hakkında
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane/Kütüphanesi
m.ö.	Milattan önce
m.s.	Milattan sonra
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
sy.	Sayı
s.nşr.	Sadeleştirerek neşreden
ş.	Şemsî
ts.	Tarihsiz
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vr.	Varak
y.y.	Yayın yeri yok

## PUBLICATION STANDARDS

- ◆ The text submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
- ◆ Articles submitted for consideration of publication must be academic, original and make contributions to the concerning area and should be written by ethical principles.
- ◆ Articles may not exceed 10,000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (at least 150-250 words) along with key words (5-7 words).
- ◆ In the event that the referee reports are favorable and the decision is made to publish the article in our journal, a 750-1000 word extended English summary will be requested from the author.
- ◆ Although the journal is published in Turkish, articles in foreign languages are also welcome.
- ◆ The editorial board peruses the submitted article with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, the submitted article is sent to two referees. If the article is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any article to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their articles.
- ◆ The authors have to take notice of referee's report. The authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. Texts submitted to the journal are not returned, even if they are not accepted for publication. The published texts of the authors could be removed from publication in accordance with the decision of the board. They could not be withdrawn from the journal without the decision of the board. The copyright fee is not paid for the texts.
- ◆ All texts published in *Kader* are copyrighted by the journal; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in word file format.
- ◆ Isnad style must be used in the footnotes and bibliography.
- ◆ The information below must be given:
- ◆ The title of the article, the name and surname of the author, his/her title, institution and Orcid ID must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

## THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30<sup>th</sup> June)

December (31<sup>th</sup> December)

## ETHICS POLICY

### Publication Ethics

The publication process at KADER is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. KADER expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

### Ethical Responsibilities of Authors

The authors who submit their manuscripts to KADER are expected to comply with the following ethical responsibilities:

- There is no charge for the paper submitted to the journal.
- Author(s) must submit original studies to the journal.
- If author(s) utilize or use other studies, they must make the in-text and end-text references accurately and completely.
- People who have not contributed to the study at the intellectual level should not be indicated as author.
- If the manuscripts submitted to be published are subject of conflicting interests or relations, these must be explained.
- During the review process of their manuscripts, author(s) may be asked to supply raw data. In such a case, author(s) should be ready to submit such data and information to the editorial board.

- Author(s) should document that they have the participants' consent and the necessary permissions related with the sharing and research/analysis of the data that are used.
- Author(s) bears the responsibility to inform the editor of the journal or publisher if they happen to notice a mistake in their study which is in early release or publication process and to cooperate with the editors during the correction or withdrawal process.
- Authors cannot submit their studies to multiple journals simultaneously. Each submission can be made only after the previous one is completed. A study published in another journal cannot be submitted to KADER.
- Author responsibilities given in a study (e.g., adding an author, reordering of author names) cannot be changed if the review process has begun.

### **Ethical Responsibilities of Editors**

The editors of KADER should hold the following ethical responsibilities that are based on the guides "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" and "[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" published as open Access by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

#### General duties and responsibilities

Editors are responsible for each study published in KADER. In this respect, the editors have the following roles and responsibilities:

- Making efforts to meet the demand for knowledge from readers and authors,
- Ensuring the continuous development of the journal,
- Managing the procedures aimed to improve the quality of the studies published in the journal,
- Supporting intellectual freedom,
- Ensuring academic integrity,
- Following the procedures without making concessions on intellectual property rights and ethical standards,
- Being transparent and clear in issues that require correction or explanation.

#### Relationships with Readers

Editors must make decisions taking into consideration the knowledge, skills and expectations of all readers, researchers and practitioners that they need. Editors must also ensure that the published studies should contribute to literature and be original. Moreover, they must take notice of the feedback received from readers, researchers and practitioners and provide explanatory and informative feedback.

### Relationships with Authors

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with authors:

- Editors must make positive or negative decisions about the studies' importance, originality, validity, clarity in wording and suitability with the journal's aims and objectives.
- Editors must take the studies that are within the scope of publication into pre-review process unless there are serious problems with the study.
- Editors must not ignore positive suggestions made by reviewers unless there are serious problems with the study.
- New editors, unless there are serious issues, must not change the previous editor's decisions about the studies.
- "Blind Review and Review Process" must be published and editors must prevent possible diversions from the defined processes.
- Editors must publish an "Author's Guide" that is comprehensive enough in answering queries by authors. This guide must be updated regularly.
- Authors should be provided with explanatory and informative feedback.

### Relationships with Reviewers

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with reviewers:

Editors must

- respect that their own papers are evaluated by appropriate independent referees from the editorial board.
- choose reviewers according to the subject of the study.
- provide the information and guidance reviewers may need during the review process.
- observe whether there are conflicting interests between reviewers and authors.
- keep the identities of reviewers confidential in blind review.
- encourage the reviewers to review the manuscript in an unbiased, scientific and objective tone.
- evaluate reviewers regularly based on criteria like performance and timing.
- develop practices and policies that increase the performance of reviewers.
- take necessary steps to update the reviewer pool dynamically.
- prevent unkind and unscientific reviews.
- make effort to ensure the reviewer pool has a wide range.



#### Relationships with the Editorial Board

Editors must make sure that the members of the editorial board follow the procedures in accordance with the publication policies and guidelines, and must inform the members about the publication policies and developments. The editors must also train new members of the editorial board and provide the information they need.

Moreover, editors must

- ensure that the members of the editorial board review the manuscripts in an unbiased and independent manner.
- select the new members of the editorial board from those who can contribute to the journal and are qualified enough.
- send manuscripts for review based on the subject of expertise of the editorial board members.
- regularly communicate with the editorial board.
- arrange regular meetings with the editorial board for the development of publication policies and the journal.

#### Relationships with the Journal's Owner and Publisher

The relationship between the editors and publisher is based on the principle of the independency of editors.

#### Editorial and Blind Review Processes

Editors are obliged to comply with the policies of "Blind Review and Review Process" stated in the journal's publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

#### Quality Assurance

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

#### Protection of Personal Information

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects' consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

### Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee's approval about the population given in such studies.

### Precautions against possible Abuse and Malpractice

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

### Ensuring Academic Integrity

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

### Protection of Intellectual Property Rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

### Constructiveness and Openness to Discussion

Editors must

- pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism.
- grant the right of reply to the author(s) of the criticized study.
- not ignore or exclude the study that include negative results.

### Complaints

Editors must examine the complaints from authors, reviewers or readers and respond to them in an explanatory and enlightening manner.

### Political and Economic Apprehensions

Neither the owner of the journal, publisher or any other political or economical factor can influence the independent decision taking of the editors.

### Conflicting Interests

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner.

### Ethical Responsibilities of Reviewers

The fact that all manuscripts are reviewed through “Blind Review” has a direct influence on the publication quality. This process ensures confidentiality by objective and independent review. The review process at KADER is carried out on the principle of double blind review. Reviewers do not contact the authors directly, and the reviews and comments are conveyed through the journal management system. In this process, the reviewer comments on the evaluation forms and full texts are assigned to the author(s) by the editor. After the blind review process is completed, the accepted papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not, and they have been previously published or not. In this context, the reviewers doing review work for KADER are supposed to bear the following ethical responsibilities:

- Each paper submitted to the journal is evaluated by two referees at least.
- If one of the two referees rejects a paper while the other accepts it; the paper is sent to third referee or to the editor for making final decision.

#### Reviewers must

- agree to review only in their subject of expertise.
- review in an unbiased and confidential manner.
- inform the editor of the journal if they think that they encounter conflict of interests and decline to review the manuscript during the review process.
- dispose the manuscripts they have reviewed in accordance with the principle of confidentiality after the review process. Reviewers can use the final versions of the manuscripts they have reviewed only after publication.
- review the manuscript objectively and only in terms of its content and ensure that nationality, gender, religious and political beliefs, and economic apprehension do not influence the review.
- review the manuscript in a constructive and kind tone, avoid making personal comments including hostility, slander and insult.
- review the manuscript they have agreed to review on time and in accordance with the ethical rules stated above.

### Ethical Responsibilities of Publisher

The Board of KADER is conscious of the fact that they must observe the ethical responsibilities below and act accordingly:

- KADER does not charge any article submission from authors.
- Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to KADER will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
- The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
- However, the journal has left the database open on the internet.
- The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.

### Unethical Behavior

Should you encounter any unethical act or content in KADER apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com).

## FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#). Articles that submitted to our journal should be written in accordance with this style. You can review ISNAD citation style at <http://www.isnadsistemi.org/guide/>.

### ABBREVIATIONS

abr.	abridged by
b.	born
ca.	about, approximately
cf.	compare
chap. /chaps	chapter/chapters
comp.	compiler/compiled by
d.	died
diss.	dissertation
ed.	edited by/edition/editor
eds.	editors
et al.	and others
fn.	footnote
n.d.	no date
no.	number/issue
n.p.	no place/no publisher
p./pp.	page/pages
par.	paragraph
pt.	part
rev. ed.	revised edition
sec.	section
trans.	translated by
vol.	volume