

e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 18

Sayı | Issue : 1

Haziran | June : 2020

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



Kader

e-ISSN: 2602-2710
Cilt | Volume: 18
Sayı | Issue: 1
Haziran | June 2020

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
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / s.mutekellim@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology - Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies - Ankara
/Turkey

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com
Necmettin Erbakan U. Faculty of Theology - Konya/Turkey

Dr. Hasan CANSIZ / hcansiz@gmail.com
Şırnak University Faculty of Theology - Şırnak/Turkey

Dr. Ömer SADIKER / 0tsadiker@gmail.com
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Turkey

Dr. Sibel KAYA / sibelkaya@erciyes.edu.tr
Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Turkey

Arş. Gör. A. İskender SARICA / iskendersarica@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Turkey

Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ / afyavuz@istanbul.edu.tr
İstanbul University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

Arş. Gör. Bilal KIR / bilal_086@hotmail.com
Amasya University Faculty of Theology - Amasya/Turkey

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ / hamdiakbas83@hotmail.com
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Turkey

Arş. Gör. Harun ASLAN / harunilahiyat04@gmail.com
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

Arş. Gör. Kamile AKBAL / hilalakbal89@gmail.com
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies -
Ankara/Turkey

Arş. Gör. M. Bilal GÜLTEKİN / mbilalgultekin@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Turkey

Arş. Gör. M. Mustafa SANCAR / snr.mustafa@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Turkey

Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA / mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / oguzbozoglul@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology - Karabük/Turkey

Arş. Gör. Osman SEZGİN / osmansezgin@gmail.com
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

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

Arş. Gör. Semra CEYLAN / semraceylan19@gmail.com
Bülent Ecevit U. Faculty of Theology - Zonguldak/Turkey

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / sezinelmali@gmail.com
Trakya University Faculty of Theology - Edirne/Turkey

Arş. Gör. Tuğba GÜNAL / t.gunal@hotmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Arş. Gör. Zeliha ULUYURT / zelihauluyurt@gmail.com
McGill U. Institute of Islamic Studies / Canada

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / duzgun@ankara.edu.tr
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / s.mutekellim@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology - Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies -Ankara
/Turkey

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / ilyas.celebi@yahoo.com
29 Mayıs University International Faculty of Islamic and Religious
Studies - Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / myurdagur@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE / altaie@yu.edu.jo
Yarmouk University Faculty of Sciences - Irbid/Jordan

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / temelyesilyurt@erciyes.edu.tr
Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Turkey

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey



Prof. Dr. Mahmut AY / may@ankara.du.tr
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH
/ sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh National University - Kazakhstan

Asst. Prof. Ahmed Abdel MEGUID / aelsayed@svr.edu
Syracuse University - USA

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM / msaimyeprem@gmail.com
İstanbul Aydın University - Istanbul/Turkey

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / ilyas_celebi@yahoo.com
İstanbul 29 Mayıs University - Istanbul/Turkey

Prof. Dr. İlhami GÜLER / iguler@ankara.edu.tr
Ankara University - Ankara/Turkey

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ / ckaradas@uludag.edu.tr
Uludağ University - Bursa/Turkey

Prof. Dr. Kelly James CLARK / clarck84@yahoo.com
Grand Valley University - USA

Prof. Dr. M. Basil ALTAİE / maltaie@yu.edu.jo
Yarmouk University - Irbid/Jordan

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / emoosa1@nd.edu
University of Notre Dame - USA

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan University - Konya/Turkey

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / mehmetevkuran@hitit.edu.tr
Hitit University - Çorum/Turkey

Prof. Dr. Said Mukhtar OKILOV / saidmukhtar@mail.ru
International Islamic Academy - Uzbekistan

Prof. Dr. Hülya ALPER / hulyaalper@hotmail.com
Marmara University - Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / hulusi.arslan@inonu.edu.tr
İnönü University - Malatya/Turkey

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI / cemerdemci@yahoo.com
Siirt University - Siirt/Turkey

Prof. Dr. Sinan ÖGE / sinanoge@atauni.edu.tr
Atatürk University - Erzurum/Turkey

Doç. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH /
sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh National University - Kazakhstan

Dr. Ahmet Abdel MEGUID / aelsayed@svr.edu
Syracuse University - USA

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

Editör İletişim / Editorial Contact

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mahir İz Cad. No. 2 Üsküdar/ İSTANBUL
Tel: 0216 651 4375 - 1519
mehmet.bulgen@marmara.edu.tr

Teknik İletişim / Technical Contact

Hasan CANSIZ Ahmet Mekin KANDEMİR
Tel: 0486 216 8241 0332 323 8250 - 8241
hcansiz@gmail.com ahmetmekin@hotmail.com

Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

Atla Religion Database (Atla RDB)
(Kabul Tarihi | Approval Date: 01.2020)
Başlangıç/Indexing Start:
2003, Cilt/Sayı | Vol./Issue: 1/1



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 Atf 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

V Editörden
Editorial

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 1-30 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ
Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-'Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme
Mâturidî Emphasis on Ottoman Kalam - An Analysis within the Context of Takwin Debates in the Supercommentaries of Sharh al-'Akâid
- 31-60 Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR
Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme
Necessary Causality and Miracle in Mu'tazila: An Analysis within the Frame of Nature (Tab') Theories
- 61-86 Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ
Va'd-Va'id Konusunda Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler
Mâturidî's Criticism toward Mu'tazilah on the Issue of the Promise and the Threat (al-Wa'd wa al-Wa'id)
- 87-114 Doç. Dr. Hüseyin MARAZ
Mu'tezile'de Yaratılışın Gayesi ve İlahî Fiillerin Değer Analizi
The Purpose of Creation and Value Analysis of Divine Actions in Mu'tazila
- 115-151 Arş. Gör. Tuğba DUMANGÖZ
Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibâridir?: Seyfeddîn el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme
Why Husn and Qubh are not Inherent but Relative?: A Study in the Example of Sayf al-Dîn al-Âmidî
- 152-176 Dr. Öğr. Üyesi Abdullah NAMLI
Sadrüşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi
The Question of whether Partial Will is Subject to God's Creation according to Sadr al-Shar'îa and Ibn al-Humâm
- 177-209 Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi
The Relationship between Belief and Trust in God from the Point of Kalâm and Sûfism
- 210-236 Dr. Yunus ERASLAN
Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Eleştirileri Bağlamında İsmâilî-Bâtınî Düşüncede Melek İnancı
Doctrine of Angels in Ismâilî-Bâtinî Thought in the Context of the Criticisms of Ahl al-Sunnah Kalam Scholars



- 237-251 Dr. Serkan TEKİN
Molla Halil'in (1754-1843) Rü'yetullah Anlayışı
Mulla Khalil's (1754-1843) Understanding of the Vision of God (Ru'yat Allāh)
- 252-283 Arş. Gör. Mustafa BARIŞ
Kur'an'dan Özgürlüğe, Hiçlikten Medeniyete
From the Qur'an to Freedom, from Naught to Civilization
- 284-317 Arş. Gör. Ali SATILMIŞ
Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı
The Criticism of the Mâturidiyyah Tradition to the Sanawiyyah/Dualism and the Dualistic Belief in Islamic Sources
- 318-343 Arş. Gör. Aykut Alper YILMAZ
Richard Swinburne'ün Düalizm Savunusu
Richard Swinburne's Defence of Dualism

Tercümeleler - Translations

- 344-361 Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ASLAN
Kur'an'ın "Konuşmacı Boyutları"nın Analizi - Tekfir Sorunu: Kim, Kimi, Hangi Yetkiyle Tekfir edebilir?

Kitap Tanıtımı - Book Review

- 362-366 Harun ASLAN
Mustafa Selim Yılmaz. Muhammed b. Yûsufes-Senûsî ve Akaidine Dair Bir İnceleme
- 367-372 Mustafa Bilal ÖZTÜRK
Mustafa Çakmak. Ahlak, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri
- 373-377 Sümevra ŞERMET
Özkan Şimşek. Mehdîlik ve Nüzûl-i İsâ Tartışmaları -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı-
- 378-396 Yayın Esasları
Publication Standards



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli okurlarımız,

İnsanlık olarak tarihte nadir görülen salgınlardan birini yaşıyoruz ve ister istemez böyle bir kötülüğün gelip insanı bulmasında ilahî irade ile insan iradesinin nerede durduğu konusunda haklı olarak insan zihnine sorular gelmektedir. Editör yazısının sınırlarını aşmayacak küçük bir mülahazanın yararlı olacağı kanaatindeyim.

Dünyada hiçbir şey insana tamamlanmış olarak verilmez. İnsan her şeyi tamamlayarak onun bir parçası olur. Bu, *amel* veya yaratıcı eylem dediğimiz şeydir ve insanın fiillerinden farklıdır. Kur'an'ın hata ve kusurdan bahsettiği bağlamın ardından salih amel/yaratıcı eylem vurgusu yapması, insanın olup bitenin tamamlayıcı parçası olması sebebiyledir. Bu salih amel bazen başka insanlara bazen doğaya ilişkindir; ama her zaman insanı ahlakî bir ağın parçası yapar. Bunun için de doğru ya da yanlış ahlakî kararlarımızla inşa ettiğimiz bir dünya var önümüzde.

Bu durumda şöyle bir itiraz gelebilir: Madem ki bu dünya insanın eliyle kurduğu bir dünyadır ve bu dünyada kötülükler boy göstermektedir. O hâlde neden Allah insanı iyiliğe ya da kötülüğe eğilimli biri olarak değil de sadece iyiliği yapabilen bir varlık olarak tasarlamadı? Bu, Allah'ın kötülüğün olmadığı bir dünya yaratma iradesinde olmadığını göstermez mi?

Gerçekten, insan doğasının iyiliğe de kötülüğe de eğilimli olarak değil de, kötülüğün olmadığı bir dünyayı yaratma amacıyla, zorunlu olarak, sadece iyiliğe eğilimli olarak yaratılmış olması nasıl bir durum ortaya çıkarırdı? Bu insanın özgür bir varlık olmadığı anlamına gelirdi ki bunun tercih edilmediği açıktır. Allah melekler gibi, sadece iyilik yapmaya ayarlı varlıklar yaratsaydı bu durumda kötülük de olmazdı. Kur'an'da aktarılan ünlü diyalogda, meleklerin 'Kan dökecek ve yeryüzünü bozguna uğratacak birini mi yaratacağın' sorusuna Allah'ın 'Sizin bilmediklerinizi ben bilirim' cevabını vermesi, kötülüğe eğilimli bir insanın yaratılmış olmasının derinlerinde başka cevaplar aranması gerektiğini, meselenin insanın sadece kötülüğe meydan verecek bir varlık olmanın ötesinde daha büyük bir planın parçası olarak tasarlandığını göstermektedir. Allah'ın yeryüzü planında insana ilişkin varlık hükmü/ takdiri onu özgür iradeli bir varlık olarak yaratmak olmuştur. Bu, insana ilişkin 'en yüksek iyi'dir. Ama burada yine bir paradoksla karşılaşırız: Özgür iradeli oluşumuz, kötülüğü de yapma tercihinde bulunabileceğimiz

anlamına gelir. O zaman da kötülüğe izin vermenin ahlaken makul yeter bir gerekçesinin ne olabileceği sorusuna geliriz?

Karada ve denizde fesadın varlığını Allah insana bağladığına göre, ahlakî kötülüğün kaynağının nasıl kurutulacağı sorusu, insanın bu nötr yapısının iyiliğe nasıl evrileceği sorusuna gelir dayanır. Dolayısıyla kötülük meselesini tartışmak, ahlakî bir varlık olarak insanı tartışmaktır. Doğası/ fitratı gereği ahlakî bir varlık olan insanın en büyük imtihanı, bu kötülüklerin kökünü kazıma konusunda göstereceği iradedir.

Kur'an hem ontolojik hem epistemolojik hem de ahlakî perspektiflerden bakıldığında kötülüğü ortadan kaldırılması gereken bir olgu olarak önümüze koymaktadır. Dolayısıyla kötülük, ne bir iyiliğin açığa çıkması için gerekli bir karşıt olarak meşrulaştırılabilir ne de bizim bilemediğimiz şeylerin ortaya çıkmasına aracılık edebilecekleri şeklinde savunulabilir.

Allah bu kötülükler neden izin veriyor sorusuna bundan daha makul bir cevap vermek gerekiyor. Verilen cevaplardan biri, Allah'ın bizim bilmediğimiz şeyleri bildiği, dolayısıyla bu kötülüklerin varlığının gerçek nedenini bizim bilme imkânımızın olmadığı şeklindedir. Bu durum bizi gerçekte bir kötülüğün olmadığı sonucuna götürür ki bu da doğru değildir. Verilen başka bir cevap, kötülüklerin iyiliklerin kadir-kıymetinin bilinmesi için gerekli olduğudur. İyiliğin ortaya çıkması için kötülüğün var olması gerektiğini zira zıddını bilmeden bir şeyin ne olduğunun tam olarak anlaşılamayacağını söylemek, kötülüğün varlığının devamını zorunlu görmek demektir ki bu saçmadır.

Etik olarak kötülüklerin varlığını insanın yapıp ettiklerine bağlayan ve 'tutum' eleştirisi yapan Kur'an açısından bakıldığında kötülüklerin ontolojik varlığına bir 'anlam' aramaya çabalamak tutarsızlıktır. Kur'an insanı değil 'tutum'larını eleştirmektedir. İnsanı 'zalûm' ve 'cehûl' olarak tanımlarken, insanın karakterine değil tutumuna işaret etmektedir. Zira *zalûm*un *zalim*den farkı, başka türlü imkânı varken insanın zulmü tercih etmesidir. *Cehûl*, başka türlü imkân varken cehli tercih etmiş olmasıdır.

Allah kötülükler neden izin veriyor sorusu, insanın özgür iradesi, eğilimleri ve kabiliyetleri dikkate alınarak cevaplanmalıdır. Kötülüklerin bir imtihan olarak tanımlanması da burada anlam kazanmaktadır. Zira var olan her şey, bir gayeyi gerçekleştirmek üzere vardır. İnsanın varlık gayesi de kemalin/tamlığın olduğu, kötülüğün bulunmadığı bir dünya inşa etmektir, kötülüğün varlığına gerekçe üretmek değil. Allah'ın bütün çağrısı da esenliğin olduğu bir dünyanın var kılınmasına yöneliktir (Yunus, 25).

Unutmamak gerekir: İnsanın yeryüzündeki son iki yüz yıllık tarihine antroposen çağ adı verilmektedir. Yani insanın doğaya tam hâkimiyet kurup tahakküm ettiği, nesneleştirdiği, alınırsatılır bir metaa dönüştürdüğü çağ. Sonuç, insan-doğa ilişkileri açısından bir trajedir.

İnsanın varlıkla ilişkisinin bir denge üzerine oturduğu ve bu dengenin bozulmaması gerektiği bir Kur'an buyruğudur. (Rahman, 7). Yaşadığımız trajik sonuçlar, bu sonuçları meydana getiren sebepler halkasına insanın olumsuz bir faktör olarak girişiyle ilgilidir. Mesela, biz depreme kötü demeyiz; yıkım getirirse kötü deriz. 7 şiddetindeki bir deprem hiçbir yıkım getirmezse hakkında hiç konuşmayız bile. Ama 5 şiddetindeki bir deprem binlerce insanın ölümüne sebep olursa bir felaket olarak tanımlarız. Bizim 'felaket' tanımımızın depreme değil, yarattığı sonuca yönelik olduğu açıktır ve bu sonucun bir 'felaket'e dönüşüp dönüşmemesi insan faktörüne bağlı. Hepimizin bildiği sebepler bunlar. Bu örneği doğadan kaynaklı bütün olaylara uygulayabilirsiniz. Kur'an, başımıza gelenlerin yaptığımız kusurların bir bedeli olarak karşımıza çıktığını söyler: "Hepsini suçlarından dolayı cezalandırdık/ *Fe küllen ehaznâ bi zenbihi*" (Ankebut, 40).

İnsanın günahından dolayı karşılaşıacağı felaketler ve bunlara ilişkin işaretler, daha öncekilerden daha ciddi bir hâl almaktadır (Zuhruf, 48). Bu felaketlerin önce işaretleri (ayetler) görülür. Bu işaretler dikkate alınmadığında musibet gelir insanları bulur. Bu musibet neticesinde de azabı tadarlar. Azab kelimesinin Arapça'da aynı zamanda mahrumiyet anlamına geldiğini hatırlayalım. Sevdiklerimizden mahrumiyet, özgürlüğümüzden mahrumiyet, vs. Eve kapanıp kalmak bu azabın en iyi örneği durumundadır. Tarihsel olarak Ad kavmine işaret eden "*Fe esbahû lâ yürâ illâ mesâkinahum*" / "Evlerinden başka hiçbir şey görünmez oldu" (Ahkaf, 25) ayeti bugün evlerine hapsolüp mahrumiyet yaşayan 21. Yüzyıl insanını da anlatmaktadır. Her toplumun azabı, helaki, tufanı ayrı.

Allah'ın insanlar için razı olacağı bir yaşamla, insanların kurdukları bu dünyadaki yaşamın örtüşmediğini bu anlamda her zaman bir cennetten cinnete düşüş durumunda olduğumuz aşikâr. Bir katliam, bir açlıktan ölüm, bir deprem sonucunda meydana gelen can kayıpları, vs. insanın cennetten düşüş hâlleridir. Bu hallerden sonra kendisinden beklenen hatasıyla yüzleşmesi/tövbe etmesi ve bir daha aynı hataları işlememe sözü vererek bir dönüş yaşamasıdır.

Öncelikle Kur'an dönülebilir hatalardan bahsetmekte ve "umulur ki hatanızdan dönersiniz" demektedir. Eğer bu kötülükleri insan için Allah planlamış olsaydı 'umulur ki

dönersiniz' demezdi. Zira insan ancak kendi hatasından dönebilir, Allah'ın planladığı bir şeyden insanın dönmesi söz konusu olamaz.

Her türlü çabamızın daha iyi bir dünya kurmaya yönelmesi temennisiyle KADER'in yeni sayısını siz değerli okurlarımıza takdim ediyoruz. Çok değerli yazılarıyla düşünce ufukumuzu genişleten bilim adamlarımıza minnettarız. Yeni sayının elinize ulaşması için özveriyle çalışan editörler kurulundaki her bir arkadaşımıza ayrı ayrı müteşekkirim.

Sevgi, saygı ve sağlık dilekleriyle,

Editörler a.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
OSMANLI KELÂMINDA MÂTÜRÎDİLİK VURGUSU: ŞERH'UL-'AKÂİD
HAŞİYELERİNDEKİ TEKVİN TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Mustafa AYKAÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu
Assistant Professor, Kastamonu University Faculty of Theology, Kastamonu/Turkey
maykac19@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3126-1070

Öz

Bu çalışmada Osmanlı döneminde Şerh'ul-'Akâid üzerine yazılan bazı hâşiyeler incelenerek, tekvin konusu bağlamında bu hâşiyeye yazarlarının mezhebî kimlikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Amacımız Osmanlı medreselerinde Eş'arî kelâm kitaplarının okutulmasından hareketle Osmanlı'nın Eş'arîliği benimsediğine dair kanaatin doğru olup olmadığını tespit etmektir. Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin (792/1390) Şerh'ul-'Akâid adlı eseri Osmanlı Devleti zamanında hâşiyeleri ile birlikte okunan önemli bir kelâm kitabıdır. Ömer en-Neseffî'nin (537/1142) görüşlerinin Eş'arîlik perspektifinden şerh edildiği bu kitap, kelâmın şerh ve hâşiyeye döneminin önemli örneklerinden biridir. Teftâzânî bu kitapta hem Mâtürîdî kelâm ekolünü benimseyen Neseffî'nin görüşlerini hem de kendi değerlendirmelerini beraberce anlatmıştır. Kitabın bu yapısı, üzerine hâşiyelerin yazılmasına ve Ehl-i sünnet'in iki kelâm ekolünün görüşlerinin bu kitap üzerinden tartışılmasına yol açmıştır. Bu çalışmada Osmanlı Döneminin meşhur kelâm âlimleri olan Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (875/1470), Muşlihüddîn Muştafa el-Kestelî (901/1496) ve Ramazan b. Muhammed'in (1017/1608) Teftâzânî'nin tekvin konusundaki görüşleri üzerine yazdığı şerhler incelenmiştir. Hayâlî'nin görüşlerinin anlaşılması bakımından Kûl (veya Kavî) Ahmed b. Hızır el-Kâzerûnî (950/1543) ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin (1067/1657) açıklamalarına da yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Osmanlı, Şerh'ul-'Akâid, Hâşiyeye, Tekvin.

MÂTURÎDÎ EMPHASIS ON OTTOMAN KALAM - AN ANALYSIS WITHIN THE CONTEXT OF
TAKWİN DEBATES IN THE SUPERCOMMENTARIES OF SHARH AL-'AKÂID

Abstract

In this study, some postscripts (Hashiyah) written on *Sharh al-Aqâid* in the Ottoman Empire were examined and their sectarian identities were tried to be determined in the context of the Takwin. Our aim is to determine the correctness of the opinion that the Ottoman Empire adopted the Ash'arism based on the reading of Ash'arian kalâm books in the Ottoman madrasahs. The book of al-Taftâzânî named *Sharh al-Aqâid* is an important kalâm book that was read together with its postscripts in the time of the Ottoman Empire. This book, in which the views of Omar al-Nasafî in his book named *Aqâid* is evaluated from the perspective of Ash'ari, is one of the important examples of the commentary and postscript period. In this book, al-Taftâzânî explained both the views of al-Nasafî, who adopted the school of Mâturidism, and his own evaluations together. This structure of the book led to the writing of postscripts and to discuss the views of the two theological schools of Ahl al-Sunnah through this book. In this study, the postscripts written by the Ottoman period famous kalâm scholars such as Ahmad b. Mûsâ al-Khayâlî (875/1470), Muşlih al-dîn Moştafâ al-Kastalî (901/1496) and Ramadân b.

Mohammad (1017/1608) on the views of al-Taftâzânî were examined. In order to understand the views of al-Khayâlî, the postscripts of Kûl (or Kavî) Ahmad b. Hızır al-Kâzarûnî (950/1543) and Abd al-Hakîm al-Siyâlkûtî (1067/1657) are also included.

Keywords: Kalam, Ottoman, *Sharh al-Aqâid*, Postscript, Takwîn.

Atf / Cite as: Aykaç, Mustafa. "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-'Ağâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 1-30. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.702403>

Summary

In this study, which attempts to shed light on the issue of whether the Mâtürîdî understanding lasted in the Ottoman period, views of *muhashshîs* that we believe are close to the Mâtürîdî tradition have been discussed. Scholars above consist of Ahmad ibn Mūsā al-Khayâlî, Muslih al-Dîn Mustafā al-Kastalî, Ramazan ibn Muhammad, Kul Ahmad ibn Khizir al-Kazarûnî and 'Abd al-Hakîm al-Siyâlkûtî.

Our study is limited to the definition of *takwîn*, *takwîn-mukawwan* relationships, and Taftâzânî's statements favoring Ash'arism because not only are there some conflict points with Ash'arî perception in terms of establishing the status of Mâtürîdîsm in the Ottoman Empire but also because the *takwîn* problem takes a great place in supercommentaries. An objection regarding [the same] Muhashshîs' descriptions of *qidam* and *baqā* in the context of the attribute of *takwîn* is briefly mentioned in order to show their perspective on philosophy.

Mâtürîdîs' views on the attribute of *takwîn* may be mainly summarized as follows:

- *Takwîn* is God's independent and eternal attribute. The evidence for this is God's manifestation that He is the Creator.
- While power (*qudrah*) signifies a potentiality indicating that God is all-powerful to create everything, *takwîn* is God's creation in actuality.
- *Takwîn* differs from *mukawwan*. *Takwîn* is eternal (*azalî*); however, *mukawwan* is originated in time (*hādith*).
- God's all attributes of action return to the attribute of *takwîn* since they all depend on God's creating.

Ash'arîs' opinions about the attribute of *takwîn* are as below:

- God does not have a real attribute named as *takwîn*. *Takwîn* is such an attribute that is not real but rather a reflection of the attribute of power in relation to creation, and that is conceptual and temporally originated.
- Power is an attribute that contains both God's omnipotence and His creation. Power has two reflections, one of which is for God, and the other is for the created beings.
- *Takwîn* and *mukawwan* are together, and they do not separate. Both are originated in time. God's all attributes of action return to the attribute of power.

This issue, eventually, has become one of the main points of disagreement, and there have been lengthy discussions on it. The most well-known example of these discussions is that which took place between Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Nūr al-Dīn Al-Sābūnī and which had a long-lasting effect for years. al-Rāzī related his discussions with the scholars of Transoxania on both *takwīn* and other disputed issues in his book titled *Munāzarāt Fakhr al-Dīn al-Rāzī fī bilād Māwarāunnahr* with the subjective evaluation. Sābūnī, on the other hand, described the matter from his point of view without speaking of the debate that happened between al-Rāzī and him. Within the historical process, representatives of both sides appraised the *takwīn* problem in their works using the arguments of these scholars. Therefore, the issue of the attribute of *takwīn*, which is among the most debated matters between two sects, is one of the most apparent indicators of whether a person or a group is Ash'arī or Māturīdī.

Vastness of the volume of the chapters covering *takwīn* within the commentaries and supercommentaries written in this period shows us that this issue was discussed heatedly, in particular, in the Ottoman Empire where Ash'arīs and Māturīdīs lived together. One of the most definite signs of that is Taftāzānī's *Sharh al-'Aqāid*, which was read in the Ottoman scholarly life with its supercommentaries and subjected to various studies. The manner the *takwīn* problem is treated in the supercommentaries written in this book is noteworthy in terms of grasping the structure of the Ottoman kalam thought. For this reason, the present study, which is conducted in order to determine whether the Ottomans detached from Māturīdism and adopted Ash'arism, has been formed around the *takwīn* matter present in the outstanding supercommentaries of *Sharh al-'Aqāid*.

At the end of this study, it is unveiled that the scholars whose views we have introduced consider *takwīn* in conformity with the Māturīdī understanding as an actual attribute separate from the attribute of power, and effective in creation. Accordingly, Ash'arī's perception indicating that *takwīn* is a relation of the attribute of power and that it is not a real, but a theoretical attribute is vehemently opposed.

These scholars, as an opposition against the Ash'arī understanding, judged that the idea that *takwīn* must be temporally originated due to the co-occurrence of *takwīn* and *mukawwan* is invalid. They described *takwīn* in compliance with the Māturīdī viewpoint as "God's creation of beings while they were non-existent in eternity whenever and in which way they have been supposed to be created." Consequently, they aimed to explain that the co-existence of *takwīn* and *mukawwan* is not required.

Chronologically first *muhashshī*, Khayālī, objected to Taftāzānī using short but concise explanations. Khayālī Kul Ahmad, who explained Khayālī's expressions, and Siyalkūti appear to support Khayālī with their statements. It is established that the examples Ramazan Efendi and Kastalī provided were taken from Sābūnī, who is a remarkable advocator of *takwīn* perception of Māturīdism.

The impact of Ghazali's criticisms against philosophers concerning the problem of the eternity of the universe on *Muhashshīs'* definitions of hadith and *qadīm* can be noticed. It is realized that they described *hudūth* as "that which is preceded by the time" and *qidam* as "that which is not preceded by the time" to invalidate the two-stage approach of philosophers toward *qidam* and *hudūth* as temporal and essential. These *muhashshīs* openly stated that their descriptions above are meant to be an objection to philosophers' understanding. That is noteworthy in terms of demonstrating that the famous debate between Ghazali and philosophers remains still relevant.

It is also seen that the person who had the strongest reaction against Taftāzānī's views favoring Ash'arism was Ramazan Efendi. Other *muhashshīs* did nothing more than disapproving Taftāzānī's opinions in favor of Ash'arism and making statements in line with the Māturīdī understanding; instead, they only put up a relatively weak opposition. However, Ramazan Efendi underlined Taftāzānī's inclination towards Ash'arism in the face of his previously described expressions. Following the recurring statements supporting Ash'arism, he asserted that Ash'arism is not a part of Ahl al-Sunnah. On that note, he equated Ash'arism with Mu'tazilah and regarded Ash'arī views as heretical views that are not compatible with the sunnah of the Prophet Muhammad. It is another proof that in the Ottoman intellectual milieu, Māturīdī understanding was alive and active.

These judgments about the issue of *takwīn* made in the supercommentaries of *muhashshīs* of Sharh al-'Aqāid, a vast majority of whom were trained in Māturīdī scholarly environment, reveal that these scholars tightly attached to the Māturīdī kalam tradition. Ottoman Māturīdī scholars did not adapt to Ash'arism after being affected by Ash'arism just because they studied Ash'arī kalam books in madrasas. Instead, they mainly responded to Taftāzānī's Ash'arī discourse on *takwīn* with the arguments they inherited from Sābūnī and defended the Māturīdī perception of *takwīn* fervently.

The Sābūnī impact observed on these scholars' defense of *takwīn* shows that -even though a Rāzian influence can be mentioned due to the use of the philosophical kalam method in the Ottoman period- the opposition against al-Rāzī and Ash'ariyyah was still present. In return, it is compelling enough to open the question of whether Ash'arīs, in the face of Taftāzānī's statements favoring Ash'arism, are a part of Ahl al-Sunnah to a discussion. On the other hand, it appears that the reason for Sharh al-'Aqāid being studied in the madrasas along with the supercommentaries of these *muhashshīs* was to balance the Ash'arī views with the Māturīdī-based opinions of the *muhashshīs*.

However, the judgments above have been limited to the *takwīn* problem within the supercommentaries of Sharh al-'Aqāid. In order to present the matter more clearly, similar researches must be conducted in the context of the commentaries and supercommentaries of such books as Tawālī' al-Anwār, Sharh al-Mawāqif, and al-'Aqāid al-Adudiyah as well as other separate treatises on 'aqāid. Also, the social impacts of these researches must be demonstrated.

Giriş

Ömer en-Neseffî'nin 'Akâidetü'n-Neseffiyye'si Mâtürîdî itikâdının en özet haliyle anlatıldığı otorite akâid metnidir. Bu metin, Hanefî-Mâtürîdî çevrelerde sahip olduğu otoritesi sebebiyle farklı amaçlar için çok sayıda şerhe konu olmuştur.¹ Bu eser üzerine bazı şerhler yazılsa da, en meşhuru Şa'duddîn et-Teftâzânî tarafından yazılan *Şerh'ul-'Akâid* isimli şerhtir. Eş'arî bir kimlikle Mâtürîdî bir eseri şerh etmek gibi güç bir işe kalkışan Teftâzânî, bazen Neseffî metnine bağlı kalarak açıklama yapsa da, bazen kendi mezhebinin görüşlerini dillendirmekten kendini alamamıştır. İki muhalif görüşün aynı eserde, aynı kalem tarafından ifade edilmesinin getirdiği zorluk bir tarafa, Teftâzânî'nin bu telifi dikkat çekmiş, eleştiri veya savunuyu gayesiyle üzerine nice haşiyelerin yazılmasını beraberinde getirmiştir. Böylece *Şerh'ul-'Akâid* şerh, haşiye ve ta'lik literatürü oluşmuştur. Bu yönüyle önemli addedilen eser, uzun yıllar Osmanlı ilim çevrelerinde haşiyeleriyle beraber okunmuştur. Osmanlı medreselerinde *Şerh'ul-'Akâid*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Ṭavâli'* gibi Eş'arî eserlerin okutulmasından yola çıkılarak, Osmanlı ulemasının Eş'arîleştiği, ismen Mâtürîdî olsa da aslında Eş'arî düşünceye mensup olduğuna dair yargının² doğru/yanlışlığının tespitinde *Şerh'ul-'Akâid* haşiyelerinin incelenmesi önemli veriler sunabilir.³

Herbiri seçkin Osmanlı âlimi olan *Şerh'ul-'Akâid* muhaşşîlerinin kelâmî perspektiflerini belirlemeyi problem edinen çalışmamız, söz konusu muhaşşîlerin tekvin meselesi etrafındaki düşüncelerini konu edinmektedir. Bu muhaşşîlerin tekvin meselesi bağlamındaki fikirlerinin ortaya konması, Osmanlı ulemasının Eş'arîleştiği iddiasının en azından *Şerh'ul-'Akâid* haşiyeleri bakımından doğru veya yanlış olduğunun bir göstergesi olacaktır.

Şerh'ul-'Akâid üzerine eser telif eden birçok muhaşşîden söz etmek mümkün olsa da, Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî, Muşlihu'ddîn Muştafa el-Kestelî, İshâmüddîn el-İsferâyînî, Ramazan b. Muhammed, Kûl (veya Kavî) Ahmed b. Hızır el-Kâzerûnî ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî bunların en meşhurlarıdır.⁴ Bu isimlerden çoğu Mâtürîdî fikir havzasında yetişmiş âlimlerdir. Çalışmamız Osmanlı ulemasının Eş'arîleştiği iddiasının doğru olup olmadığını tespit etmeyi hedeflediğinden, Mâtürîdî havzada yetişen muhaşşîlerin tekvin meselesindeki görüşleri etrafında şekillenecektir. Bu âlimlerin haşiyelerindeki mezhebî

¹ Neseffî metninin otoritesinden faydalanarak farklı amaçlarla şerhler yazılmıştır. Mesela, Teftâzânî bu metin üzerinden Eş'arîlik savunusunu yapmayı amaçlarken, bazı sûfiler kendi telakkisini bu eser üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Bu konudaki bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, "Şerh ve Otorite ilişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2017), 288-311.

² Süleyman Uludağ, "Maturidilik", *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, mlf. Sa'deddîn et-Teftâzânî (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 31.

³ Bu konu ile ilgili bk. Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eşarîlik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 113-127.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Neseffiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/219. (Bu isimlerden sadece İshâmüddîn el-İsferâyînî Eş'arî mezhebine mensuptur.)

tavrı ve bu tavrın tonunu tespit etmek, böylece medreselerde okudukları Eş'arî eserlerden etkilenip etkilenmedikleri, Eş'arîliğe doğru bir kayma yaşayıp yaşamadıkları konusunu açıklığa kavuşturmak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Söz konusu muhaşşîlerin hem Osmanlı Devlet kademelerinde hem de ilim hayatında önemli isimler olduğunu görülmektedir. Hayâlî, Osmanlı'nın önemli medreselerinde görev yapmış devlet ricali katında muteber bir âlimdir.⁵ Ayrıca *Şerh'ul-Akâid*, Hayâlî hâşiyesi ile beraber okutulmak şartı ile Osmanlı medreselerinde ders kitabı seçilmiş,⁶ hatta Hayâlî'nin hâşiyesi *Şerh'ul-Akâid*'den daha önemli bir eser olarak kabul edilmiştir.⁷ Yine Kestelî de Osmanlı'da kazaskerlik gibi önemli görevlerden birini ifa etmekle beraber onun hâşiyesi de medreselerde okutulan bir diğer kelâm eseridir.⁸ Yine Ramazan Efendi ve Siyâlkûtî'nin *Şerh'ul-Akâid* hâşiyeleri de Osmanlı âlimleri arasında muteber eserler olarak kabul edilmiş, medreselerde okutulmuştur.⁹ Dolayısı ile bu muhaşşîlerin hâşiyelerindeki mezhebî tavırların tespiti Osmanlı ulemasının kelâmî perspektifinin ve bir "Eş'arîleşme" süreci yaşayıp yaşamadıklarının belirlenmesi açısından önemli ipuçları verecektir.

Diğer taraftan çalışmamız, Osmanlı döneminde hâkim olan kelâmî perspektifin belirlenmesi açısından sadece *Şerh'ul-Akâid* hâşiyelerinin incelenmesinin yeterli olacağı iddiasından da uzaktır. Bu konuda ağırlıklı kanaatin ortaya çıkması için en azından *Şerh'ul-Akâid*'in yanısıra *Ṭavâli'u'l-Envâr*, *Şerh'ul-Mevâkıf* ve *Akâidü Aḡudiyye* üzerine bu dönemde yazılan şerh ve hâşiyelerin de tüm konular bazında incelenmesi elzemdir.

Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki ihtilaf konularının başında marifetullah, imanda istisnâ, tekvin sıfatı, kulların fiilleri, güç yetirilemeyen işle teklif meseleleri gelmektedir. Çalışmanın makale sınırlarında kalması gerektiğinden bu konulardan birinin tercih edilmesi gerekmektedir. Bu meselelerden tekvin meselesi, Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki tartışmalı konulardan biri olarak, gerek mütekaddimûn döneminde gerekse müteahhirûn döneminde sürekli gündemde tutulmuş, Ehl-i sünnet kelâm kitaplarının vazgeçilmez konusu olmuştur. Bu sebeple Osmanlı kelâmında Eş'arîleşme yaşanıp yaşanmadığını *Şerh'ul-Akâid* hâşiyeleri bağlamında ortaya koyma gayretindeki bu çalışmada, söz konusu muhaşşîlerin tekvin sıfatı hakkındaki düşüncelerinin değerlendirilmesi tercih edilmiştir. Buna göre, çalışmamız Hayâlî, Kestelî, Ramazan Efendi, Ḳul Ahmed ve Siyâlkûtî'nin hâşiyelerindeki kelâmî tavrın tekvin konusu etrafında ortaya konmasıyla sınırlıdır.

Tekvin kavramının lügat ve ıstılah anlamlarının belirlenmesi ile başlayan çalışmada öncelikle Eş'arî ve Mâtürîdîlerin tekvin sıfatı hakkındaki geleneksel görüşleri

⁵ Adil Bebek, "Hayâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/4.

⁶ Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, İstanbul, Edirne, İstanbul)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 129.

⁷ Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 422.

⁸ Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 435.

⁹ Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 131, 138, 423.

özetlenecektir. Daha sonra muhaşşilerin kudret ve tekvin sıfatını nasıl tanımladıkları, tekvin mükevven ilişkisi hakkında nasıl düşündükleri ortaya konacaktır. Teftâzânî'nin şerhinde Eş'arîliği üstün tutan ifadeleri karşısında muhaşşilerin tavrı da tespit edilmek istenen hususlardandır. Ayrıca kelâmcılara göre tekvinin Allah'ın iradesine bağlı bir yaratma olması sebebiyle, muhaşşilerin felsefecilerin hudus, kıdem ve sudur anlayışları hakkındaki yorumlarına da değinilecektir.

1. Kelâm Literatüründe Tekvin Sıfatı Meselesi

“Tekvin” kelimesi “Kvn” fiilinin tef'îl bâbına girerek müteaddîleşen mastarı olup yaratma, var etme, sonradan oluşturma, birleştirerek meydana getirme anlamı taşımaktadır.¹⁰ Istılahta ise, var olmayanı bir maddeden varlık sahasına çıkarmak anlamına gelmektedir.¹¹ Tekvin meselesi kelâm literatüründe Allah'ın sıfatları bağlamında ve Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında yaratmanın hangi sıfat aracılığıyla yapıldığı konusu etrafında tartışılan bir konudur. Mâtürîdîler Allah'ın yaratmasını “tekvin” diye isimlendirdikleri bir sığata bağlarken, Eş'arîler yaratmanın “kudret sıfatı” ile gerçekleştiğini söyleyerek, Allah'ın ezelf bir sıfatı olarak tekvin sıfatını reddetmişlerdir.

Mâtürîdîlere göre Kur'an'da Allah'ı yaratıcı olarak vasıflandıran her âyet Allah'ın tekvin diye bir sıfatının var olduğuna delâlet eder. Tekvin sıfatı Allah'ın diğef sıfatları gibi Allah'ın zâtı ile kâim ezelf bir sıfattır.¹² Ebû Hânife'nin *Vasiyyesi*'nde kulların fiillerinden bahsederken sarf ettiğı “faziletli ameller Allah'ın tahlîki ile yani tekvîni iledir.”¹³ cümlesine itibar edilerek tekvin sıfatının Mâtürîdîlerde Allah'ın yaratması anlamında Allah'ın zâtı ile kâim ezelf bir sıfat olduğuna dair düşüncenin ilk izlerinin Ebû Hânife'de bulunduğu söylenebilir.¹⁴ Bununla beraber Ebû Hânife'nin Allah'ın zâtî sıfatlarını sayarken tekvin sıfatına yer vermemesi, tekvini Allah'ın bir sıfatı olarak kabul eden ilk kişinin Mâtürîdî olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁵ Mâtürîdî'den sonra tüm Mâtürîdî âlimler tekvin sıfatını benimsemiş ve kitaplarına almışlardır. Buna karşın Eş'arîler tekvin ile ulaşılmak istenen şeye kudret sıfatı ile ulaşıldığını söyleyerek onu hakiki bir sıfat olarak görmemişlerdir.¹⁶

Mâtürîdîlerin tekvin sıfatı ile ilgili görüşleri ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir:

- ¹⁰ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lişânü'l-'Arab* (İran: Neşrü Edebi'l-Havze, 1405), “kvn”, 13/363-368.
- ¹¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2012), “kvn”, 130.
- ¹² Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezîretü li'n-Neşr ve't-Tevz'i', 2011), 1/494.
- ¹³ Nu'mân b. Şâbit Ebû Hânife, "Vaşiyetü'l-imâm Ebî Hânife", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 88.
- ¹⁴ Ebü'l-Mu'in en-Nesefî tekvin sıfatına dair ilk ifadeleri Ebû Hânife ve Tahâvî'ye dayandırmaktadır. Bu konu ile ilgili olarak bk. Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/71.
- ¹⁵ Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2017), 10.
- ¹⁶ Fağrüdîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Münâzarâtü Fağri'd-dîn er-Râzî fi bilâdi mâ verâü'n-nehr*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ts.), 17-24.

- Tekvin Allah'ın müstakil ve kadîm bir sıfatıdır. Bunun delili Allah'ın kendini “yaratıcı” olarak tanımasıdır.
- Kudret Allah'ın her şeye güç yetirmesi anlamında potansiyeli ifade ederken, tekvin bizzat yaratmasıdır.
- Tekvin mükevvenenden farklıdır. Tekvin ezeli, mükevven hâdistir.
- Yaratmaya dayalı olmalarından dolayı Allah'ın bütün fiilî sıfatları tekvin sıfatına râcidir.¹⁷

Eş'arîlerin tekvin sıfatı hakkındaki görüşleri ise şu şekildedir:

- Allah'ın tekvin diye hakiki bir sıfatı yoktur. Tekvin yaratma hususunda kudret sıfatının tealluku olarak hakiki olmayan, itibari, hâdis bir sıfattır.
- Kudret hem Allah'ın her şeye gücünün yettiğini, hem de yaratmasını içeren bir sıfattır. Kudretin biri Allah'a, diğeri yaratılanlara yönelik iki tealluku vardır.
- Tekvin ile mükevven beraberdir, ayrılmaz. Her ikisi de hâdistir. Allah'ın tüm fiilî sıfatları kudret sıfatına râcidir.¹⁸

Bu mesele zaman içinde Mâtürîdîlerle Eş'arîler arasında temel ayrılık noktalarından biri olmuş, üzerine uzun tartışmalar yapılmıştır. Bunun en meşhur örneği Faḥreddin er-Râzî ile Nûreddin es-Şâbûnî arasında yaşanan tartışmadır. Râzî hem tekvin hem de diğeri ihtilafli konularda Mâverâünnehir ulemâsı ile yaptığı münâkaşaları *Münâzarâtü Faḥreddîn er-Râzî fi bilâdi mâ verâü'n-nehr* adındaki kitapta sübjektif değerlendirmeleriyle anlatmıştır. Şâbûnî ise, konuyu Râzî ile arasında yaşanan tartışmayı zikretmeden Eş'arîlerin delillerini çürütmeye çalışarak, Mâtürîdî anlayışa uygun olarak ele almıştır.¹⁹ Bu sebeple iki mezhep arasındaki en tartışmalı mesele olan tekvin sıfatı meselesi, bir kimse veya zümrenin Eş'arî mi yoksa Mâtürîdî mi olduğu konusunda en bâriz göstergelerden biridir.

¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 3. Bs. (İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâtü'l-Misriyye, ts), 46-47; Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/491-505; Tefvik Yücedoğru, “Ehl-i Sünnet Kelâmclarında Tekvin Tartışması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 1987), 253-261; Fethi Kerim Kazanç, “Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Cuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/64.

¹⁸ Faḥrüdîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muḥaşşalu'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahḥirîn mine'l-'ulemâi ve'l-ḥukemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, (Tunus: Külliyyetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 186; Faḥrüdîn er-Râzî, *Münâzarât*, 17-24; Kâḍî Nâşıruddin 'Abdullah b. 'Ömer el-Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-Envâr min Meṭâli'i'l-Enzâr*, thk. 'Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Cebel, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991), 191; Aḥudullah ve'd-dîn 'Abdurrahmân b. Aḥmed el-'Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi kelâm*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1997), 298-299

¹⁹ Nûreddîn Aḥmed b. Maḥmûd b. Ebî Bekr es-Şâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûçî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013), 135-146.

2. Osmanlı Döneminde Şerh'ul-'Akāid Haşiyelerinde Tekvin Meselesi

Önceki dönemlerde medrese müfredatında karşılaştırmalı kelâm öğretiminden kaçınılsa da²⁰ süreç içinde kelâmî konuların tartışmalı ve karşılaştırmalı olarak ele alındığı görülmektedir. Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında uzun yıllar canlılığını koruyan bu tartışmalı konuların başında Tekvin konusu gelmektedir. Özellikle Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin beraber yaşadığı bir coğrafya olan Osmanlı'da bu tartışmanın hararetle yapıldığını, bu dönemde yazılan şerh ve haşiyelerdeki tekvin bahislerinin hacminin fazlalığı bize göstermektedir. Bunun en güzel göstergelerinden biri de Osmanlı ilim dünyasında haşiyeleri ile birlikte okunan ve çeşitli çalışmalara konu olan²¹ Teftâzânî'nin Şerh'ul-'Akāid 'idir. Bu eser üzerine yazılan haşiyelerde tekvin konusunun ele alınış tarzı Osmanlı kelâm düşüncesinin yapısının öğrenilmesi bakımından önemlidir. Bu sebeple Osmanlı'nın Mâtürîdîlikten ayrılarak Eş'arîliği benimseyip benimsemediğini tespit gayesiyle yapılan bu çalışma önemli Şerh'ul-'Akāid haşiyelerindeki tekvin bahsi etrafında temel başlıklar altında ve ana hatlarıyla şekillenmiştir.

2.1. Tekvinin Tanımı ve Özellikleri Etrafındaki Değerlendirmeler

Meselenin başında Nesefî'nin metnine uygun açıklamalar yapan Teftâzânî'nin Mâtürîdîliğin tekvin telakkisine uygun açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Teftâzânî, önce tekvinin fiil, yaratmak, istediği şekilde yaratmak, sonradan var etmek, örneği ve benzeri olmadan yaratmak gibi kelimelerle anlatılan mânâyı ifade ettiğini söyleyerek kelimenin lügat anlamını vermektedir. Onun, "Yok olanı (ma'dumu) yokluktan varlık sahasına çıkarmak" şeklindeki tarifi kelimenin ıstılâhî anlamına tekabül etmektedir. Müellif daha sonra Mâtürîdî anlayışa uygun olarak tekvinin hangi bakımdan ezeli olduğuna dair dört sebep ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, hâdislerin Allah'ın zâtında kâim olmasının muhal olmasıdır. İkincisi, Allah'ın yaratıcı oluşunun Kur'an'da zikredilmesidir. Üçüncüsü, tekvinin hâdis olması durumunda ya başka bir tekvin tarafından yaratılmasının gerekmesidir ki, bu durumda teselsül gerekeceğinden muhaldir. Ya da tekvinin başka bir tekvin olmaksızın yaratılması gerekir. Bu durumda ise hâdis olan tekvin bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan var olmaktadır. Dördüncü olarak, tekvin eğer bir hadesten dolayı hâdis olsa, bu hades ya Allah'ın zatında olur ki, bu durumda Allah hâdislere mahal olurdu. Veya bu hades Ebu'l-Huzeyl'in kabul ettiği gibi her cismin kendi tekvini ile kâim olması şeklinde Allah'ın zatının dışında olur. Bu durumda da her cisim kendisinin yaratıcı ve mükevvini olurdu. Diğer bir ihtimal de "gelecekte yaratıcı" ve "yaratmaya kâdir" olduğu anlamında mecaza gidilmesidir ki, bu

²⁰ Muzaffer Barlak, "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelâm Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Haziran 2016), 501.

²¹ Mustafa Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Aralık 2003), 154; Muhammed Sadık Hamidi, "Mardin ve İlçelerinde Hâmiye Medreseleri", *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 433, 448.

bâtıldır. Çünkü “Yaratmaya kâdir” anlamında Allah’a yaratıcı ismi vermek câiz olsaydı, Allah’ın yapmaya kâdir olduğu her araz için bir isim vermek gerekirdi.²²

Teftâzânî’nin bu ifadelerini ele alan Hâyâlî’ye göre “Yok olanı (ma’dumu) yokluktan varlık sahasına çıkarmak” kelimesi ile yaratmada iki taraf arasındaki ilişkiyi anlatan bir mânâ kastedilmemiştir. Bilakis bu izafete delâlet eden başka ifadelerde de olduğu gibi varlık sahasına çıkacak şey ile onu varlık sahasına çıkaracak fâil arasındaki izafetin başlangıcı yani izafetin kaynağı ve sebebi olan sıfat kastedilmiştir. Kastedilen bu izafetin başlangıcıdır.²³ Hâyâlî’nin bu ifadesi ile tekvini direkt mükevvenle birleştirmeyerek tekvini hudustan korumaya çalıştığı muhakkaktır. O, daha konunun başında böyle bir ifade sarf ederek tekvin ile mükevven arasına “tekvinin teallukunu” koymaya zemin oluşturmaktadır.

Teftâzânî, Mâtürîdîlerin kudreti Allah’ın herşeye gücünün yetmesi anlamında bir potansiyeli ifade edecek şekilde tanımlamalarına karşı çıkmaktadır. Teftâzânî’ye göre böyle bir durumda Allah’ın yapmaya kâdir olduğu her araz için bir isim vermek câiz olurdu. Hâyâlî, Teftâzânî’nin bu düşüncesine Allah’ın bir şeye gücünün yetip yetmeyeceği konusundaki şüpheyi bertaraf etmek için gücünün yeteceği her konuda Allah’a bir isim vermenin câiz olduğunu, bu cevâzın naklî değil, aklî bir cevaz olduğunu, bu hususta –aklî veya naklî/şer’î- herhangi bir engelin bulunmadığını söyleyerek cevap vermektedir.²⁴

Hâyâlî’nin Allah’ın, henüz var olmasalar bile varlıkları var olacakları zamanda ve ne surette var olacaklarsa o surette ezelde iken yaratması anlamına gelen Mâtürîdî tekvin anlayışının câiz olduğunu söylediğini, bununla beraber “gelecekte kâdir olunabilecek bir fiil” sebebiyle Allah’ın isimlendirilmesi konusunu şer’î ve aklî cevaz açılarından değerlendirdiğini görmekteyiz. Şer’î cevaz kavramı şer’î kaynaklardan istidlâl edilerek yapılan cevazı, aklî cevaz kavramı ise aklî delillere dayanarak verilen cevaz hükmünü ifade etmekte kullanılan terimlerdir. Mâtürîdîler ezelde yaratma anlamındaki tekvin sıfatına sahip olan Allah’ı “mükevvin” diye isimlendirmişlerdir. Aynı şekilde Allah’ın ilerki bir zamanda yapacağı bir şey sebebiyle isimlendirilebileceğini söylemişlerdir. Bu ikinci tür isimlendirmede şer’î deliller olan Kur’an ve güvenilir sünnetten her türlü şüpheyi kaldıran kesin delil ileri sürülemeyeceğinden, bu konuda şer’î cevazdan bahsedilemeyecektir. Ancak aklî delillerle bu tür isimlendirmeye cevaz vermek mümkündür. Çünkü günlük hayatta bir varlık henüz bir özelliğini aktif olarak kullanmasa da taşıdığı bu özellik sebebiyle o özelliğe delâlet eden isim, o varlığa sıfat olarak kullanılmaktadır. Mesela eğitim fakültesi bitirmiş birisi için atanarak bizzat öğretmenlik hayatına başlamasa da “öğretici/öğretmen” sıfatını; henüz evlenmese de sağlıklı ve yetişkin bir insan hakkında “üreyen” sıfatını; yaban hayatı yaşayan ve hiç yük taşımamış

²² Mes’ûd b. 'Ömer b. 'Abdullah Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidetü'n-Nesefiyye*, thk. Mustafa Merzûkî (Cezayir: Dârü'l-Hüdâ, ts.), 55.

²³ Ahmed b. Mûsâ el-Hâyâlî, "Hâşiyetü Hâyâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", *Şurûh ve havâşiyü'l-'Akâidü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 4/53.

²⁴ Hâyâlî, "Hâşiyetü Hâyâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/57.

yılkı atları için “yük hayvanı” sıfatını kullanmak aklen câizdir. Ancak tekvin sıfatı ezeldeki hakiki bir yaratmaya delâlet ettiği için bu değerlendirmenin dışındadır. Çünkü Allah’ın yaratıcı olduğu konusunda açık naklî deliller vardır.

Hayâlî’nin sözlerini şerh eden Siyâlkûtî de cevazdan maksadın şer’î cevaz olamayacağını söyleyerek Hayâlî’ye katılmaktadır. Çünkü şer’î cevaz Allah’ın şanına yakışmayan bir ifade olan şüphenin varlığını kabul etmez. Bu sebeple Allah’ın yaratmaya gücünün yetmesi konusunda şer’î cevaz tartışma konusu olamaz. Ama kastedilen bir şeyin ispatı için delillerle ortaya konan aklî cevazdır. Aklî cevaz ortaya konan delillere itiraza açıktır.²⁵

Hayâlî şârihin (Teftâzânî’nin) hâdislerin Allah’ın zâtında kâim olmasının mümtenî olduğuna dair sözünde, Ebu’l-Huzeyl’in de kabul ettiği şekliyle tekvinin Allah dışında diğer varlıklarda da kâim olabileceği fikrine karşı bir red olduğuna dikkat çekmektedir.²⁶ Hayâlî bu ifadesi ile Allah’ın zatının hâdislere mahal olmayacağından hareketle tekvin sıfatının hâdis olduğunu kabul etmemektedir. Yani Hayâlî, tekvin sıfatının Allah’ın zâtında kâim bir sıfat olması ve Allah’ın da hâdislere mahal olmaması durumunda ezeli bir sıfat olacağını söylemektedir.

Hayâlî, Teftâzânî’nin “Tekvinin başka bir tekvin tarafından yaratılması durumunda teselsül gerekir” sözünde tekvin sıfatının yaratılmasının tekvinin kendisi olduğu fikrinin cevazında sakınca bulunduğunu söylemektedir. Ona göre Bâri’ olan Allah’ın ezelde vasıflandığı tekvin, Allah’ın kendi varlığının bir teallukudur. Bir şeyin zatının vücudundan önce olmasında imkânsızlık yoktur.²⁷

Hayâlî’nin hem Teftâzânî’nin, hem de çoğu Mâtürîdîlerin teselsüle yol açması sebebiyle tekvin sıfatının kaynağının başka bir tekvin sıfatı olamayacağı düşüncesi²⁸ üzerinde fazla durmadığını görüyoruz. Çünkü bu düşünce Allah’ı sıfatların kaynağı olarak belirlemeye yetmemekte ve sorunu çözmektedir. Hayâlî’nin sıfatların kaynağı sorununu yine Mâtürîdî anlayışın zâtın vücuttan önce olduğuna dair kabulü ile çözdüğü anlaşılmaktadır. Onun zâtın vücuttan daha önce olmasını mümkün gören ifadesi bunu göstermektedir. Ona göre vücuttan önce olan zât tüm sıfatların kaynağı olmaktadır. Tekvinde olduğu gibi irade, kudret gibi diğer sıfatların menşei meselesinde de durum aynıdır.

Mâtürîdî âlimler Eş’arîlerin tekvinin mükevvenle olan beraberliği sebebiyle hâdis olduğu iddiasını çürütmek için, tekvin sıfatının hâdis/yaratılmış olması durumunda o tekvini yaratan şeyin de hâdis olması gerektiğini, bunun teselsüle sebep olacağını söylemişlerdir. Bu tür istidlal Mâtürîdîler arasında çok yaygındır. Mâtürîdî geleneğin çok sık dillendirdiği, Teftâzânî’nin de hatırlattığı bu istidlâlî ilk eleştiren muhaşşî Hayâlî olmuştur. Siyâlkûtî de değerlendirmeleri ile onu tasvip ve takip etmiştir.

²⁵ ‘Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, "Hâşiyetü ‘Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", *Şurûh ve havâşîyü'l-'Akhâidî'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013) 4/57-58.

²⁶ Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akhâid", 4/57.

²⁷ Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akhâid", 4/61.

²⁸ Nüreddîn Ahmed b. Maḥmûd b. Ebî Bekr eş-Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dârü'l-Marife, 1969), 69-70.

Hayâlî'ye şerh yazan Kûl Aḥmed de diğer sıfatlar için hangi durumlar geçerli ise tekvin sıfatı için de aynı durumun geçerli olduğunu, tekvin ile kastedilenin halk, îcâd vb. fiiller olabileceğini belirtmektedir.²⁹ Tekvini Allah'ın diğer sıfatları gibi bir sıfat olarak kabul etmesi ve Allah'ın fiillerinin tekvine râcî olduğunu söylemesi Kûl Aḥmed'in Mâtürîdî kimliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kûl Aḥmed, "Hayâlî'nin ifadelerini açıklarken, tekvinin başka bir tekvin tarafından yaratılması seçeneğini değerlendirerek, bu durumun muhdîs olan Allah'a ihtiyaç duyulmaması anlamına geleceği yorumunu yapmaktadır. Diğer taraftan tekvinin yine tekvin tarafından yaratıldığına dair düşünce, tekvinin kendisinin tealluku olmasını veya kendi varlığının, yine kendisinin yaratıcısı olmasını gerektireceğinden muhaldir.³⁰ Kûl Aḥmed'in bu değerlendirmelerinin, Hayâlî tarafından sorunu çözmemesi sebebiyle eleştirilen meşhur Mâtürîdî tekvin istidlâli ile örtüştüğü görülmektedir.

Hayâlî'nin cümlelerini şerh eden diğer muhaşşî olan Siyâlkûtî de tekvin ile yaratan ile yaratılan arasındaki izafeti değil, bizzat bu izafetin başlangıcı olan tekvin sıfatını kastettiğini, aynı durumun ibda, îcâd, ihdas, ihtira', ihyâ, imâta, halk, tahlîk, terzîk gibi Allah'ın fiillerinde de geçerli olduğunu söylemektedir.³¹ Siyâlkûtî'nin bu ifadeleri Allah'ın fiil sıfatlarının kaynağının tekvin olduğuna dair görüş ihsası ve Mâtürîdî bir tavır olarak yorumlanmalıdır.

Siyâlkûtî, hâdis bir sıfat olarak tekvin Allah'ın zâtında kâim olabilirken, yine bu hâdis tekvin sıfatı (Ebu'l Huzeyl'in her cismin tekvininin kendi zâtında kâim olduğu iddiası paralelinde) neden diğer hâdis varlıklara sıfat olmasın ki? şeklinde bir soru sorarak böyle bir durumda Allah ile yaratılanların aynı sıfatları taşıyacağını hatırlatmaktadır. O'na göre Teftâzânî eğer tekvinin hâdis olmadığını, hadis olması durumunda her cismin tekvininin kendi zatında olmasının gerekeceği fikri ile ispat etmek istediye, kendisinin tekvinin hâdis olamayacağına dair yukarıda zikrettiği iki delili yani ilk delil ile dördüncü delili birleştirmiş olmaktadır.³²

Siyâlkûtî bu ifadeleriyle tekvinin hâdis olması durumunda iki durumun ortaya çıkacağını söylemeye çalışmaktadır. Bunlardan ilki, Allah'ın hâdislere mahal olan hâdis bir varlık olmasıdır. İkincisi ise tüm varlıkların tekvininin kendisinde kâim olması gerekmesidir ki, bu da varlığın kendi kendini yaratacağı sonucuna varacaktır. Her iki durum Allah için sakınca doğuracağı için Hayâlî ve muhaşşîsi Siyâlkûtî tarafından reddedilmiştir.

Siyâlkûtî, tekvinin yine başka bir tekvin tarafından yaratılmasında tekvinin teallukunun yine tekvin olması sonucunu doğuracağını, böylece kendi varlığının sebebi ve başlangıcı olacağından, vacip lizâtihi bir varlık özelliği taşıyacağını da söylemektedir. Tekvinin var olması için başka bir tekvin tarafından yaratılma veya tekvinsiz yaratılma şeklinde sadece

²⁹ İbn Hızır el-Kâzerûnî Kûl Aḥmed, "Ḥâşiyetü Kûl Aḥmed 'ale'l-Hayâlî", *Şurûḥ ve ḥavâşiyü'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 4/54.

³⁰ Kûl Aḥmed, "Ḥâşiyetü Kûl Aḥmed 'ale'l-Hayâlî", 4/66.

³¹ Siyâlkûtî, "Ḥâşiyetü 'Abdilḥakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/53.

³² Siyâlkûtî, "Ḥâşiyetü 'Abdilḥakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/57.

iki seçenek kabul edilmesi yanlıştır. Tekvinin kaynağı olarak başka bir tekvin yerine Allah'ın zatının kabul edilmesi daha uygun olacaktır. Önce Allah'ın zatının bir tealluku olarak tekvin sıfatı, sonra da bu sıfatın tealluku olarak tüm mahlûkât ortaya çıkmış olabilir. Bu şekildeki açıklama aklen mümkündür.³³ Bu görüşüyle Hayâlî'ye uyan Siyâlkûtî, tekvinin Allah'ın zâtında kâim olması durumunda, Allah'ın hâdislere mahal olamaması sebebiyle tekvinin de kadîm olacağını söyleyen birine böyle bir kabulün yanlı olmayacağını da söylemektedir.³⁴

Kanaatimize göre Siyâlkûtî'nin tekvinin yine tekvin tarafından yaratılması durumunda tekvinin varlık sebebinin yine kendisi olması sebebiyle vacip lizâtihî varlığın özelliğini taşıyacağına dair değerlendirmesi tutarlı gözükmemektedir. Çünkü bu bölümde tartışılan konu bir tekvinin yine kendisini yaratması değil, bir tekvinin başka bir tekvin tarafından yaratılması durumudur.³⁵ Kanaatimizce Siyâlkûtî'nin bu açıklaması Ebu'l-Huzeyl'in kabulü olan "varlıkların kendi tekvinine sahip olması" fikri bağlamında tutarlı bir açıklama olabilirdi. Ancak onun tekvinin vacip lizâtihî varlığın özelliğini taşıyacağına dair yaptığı bu açıklama Teftâzânî'nin tekvinin kaynağını arayan bu pasajı bağlamında tutarsız gözükmemektedir.

Teftâzânî muhaşşisi Kestelî ise kısa bir ifade ile Allah'ın sıfatlarının Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu, bir varlığın sıfatının kendi dışındaki bir varlıkta kâim olmasının anlamsız olduğunu söylemektedir.³⁶ Buna göre Kestelî, bir varlığın sıfatının kendi zâtında olması gerektiği fikrinden hareketle Allah'ın diğer sıfatları gibi tekvin sıfatının da Allah'ın zâtında kâim olması gerektiğini, dolayısıyla da ezeli bir sıfat olduğunu kastetmektedir.

Kestelî, yaratmaya kâdir olması sebebiyle Allah'a mükevvin denilmesi durumunda kâdir olunan her araz için Allah'a ism-i fâil kalıbından bir isim vermenin câiz olacağı söylemine karşı çıkmaktadır. Ona göre, bu durumda Allah'a, siyahlığa kâdir olmasından dolayı "siyah", beyazlığa kâdir olmasından dolayı "beyaz", yazmaya kâdir olmasından dolayı "kâtip", harekete geçirmeye kâdir olmasından dolayı "müteharrik" isimlerini ve bunların dışında birtakım isimleri vermek câiz olmaktadır. Bunun batıl olduğu ise açıktır.³⁷ Kestelî'nin renkler üzerinden dillendirdiği bu örneğin Mâtürîdî tekvin anlayışının harareti savunucusu Şâbûnî'den³⁸ ilham alınarak dillendirildiği görülmektedir. Bu sebeple Kestelî'nin de bu geleneğin bâriz bir takipçisi olduğunu söylemek mümkündür.

Kestelî, Teftâzânî'nin ifadelerinde tekvinin kendisiyle yaratılması fikrinin cevazına reddiye olduğunu söylediğini de bildirmektedir. Tekvinin kendisinin yine kendi mükevveni olması fikri ise tekvinin mükevvenen başka ve farklı şeyler olduğu açıklaması

³³ Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/62.

³⁴ Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/63.

³⁵ Mâtürîdî anlayışta tekvinin başka bir tekvin tarafından yaratılması fikri teselsül gerektirmesi bakımından geçersiz kabul edilmiştir. Siyâlkûtî ise bundan farklı olarak tekvinin yine kendisi tarafından yaratılması durumunu değerlendirmektedir.

³⁶ Muşlihuddîn Muştafa el-Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Aka'id* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2014), 97.

³⁷ Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Aka'id*, 97.

³⁸ Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 71.

ile geçersiz olacaktır. Kestelî'ye göre Bârî teâlânın vasıflandığı tekvin sıfatının kendisine tealluku yoktur. Bir şeyin zatının vücudundan önce olması câizdir. Bu bir şeyin varlığının zatının gereği olması sonucunu ortaya çıkarır. Bazı âlimler Allah hakkında bu durumu kabul etmiş, çoğu âlim de reddetmiştir. Yaratılmışların varlığının zatının gereği olduğu fikri ise Allah'ın yaratıcı olduğu fikrine zarar verecektir.³⁹ Bu sözleri onun Allah'ın varlığının ve sıfatlarının (vücuttan önce olan) zâtı gereği olduğu fikrine katıldığını göstermektedir.

Diğer Teftâzânî muhaşşîsi Ramazan Efendi ise Hanefîlerin tekvini kudret ve iradeden farklı, hakiki bir sıfat olduğunu söylediklerini, tekvini ma'dumun yokluktan varlık sahasına çıkarılması olarak açıkladıklarını ve "halk" ve "tahlîk" vb. kelimelerle ifade ettiklerini söylemektedir. Onlar tekvini varlığın varlık sahasına çıkışının başlangıcı olarak tanımlayıp kudret sıfatından farklı bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Tekvini yaratma fiilinde aktif olan sıfat olarak, kudreti de varlığın sıhhati için gerekli bir sıfat olarak kabul etmiş, böylece tekvin ve kudreti birbirinden ayırmışlardır.⁴⁰

Ramazân Efendi'nin ilk defa İmam Mâtürîdî tarafından sistemli şekilde zikredilen tekvin meselesi hakkındaki itikâdî görüşü "Hanefîlere göre" ibaresi ile Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunması dikkat çekicidir. Bu durum Ramazan Efendi'nin yaşadığı XVII. yüzyılda amelî konularda olduğu gibi itikâdî konularda da Ebû Hanîfe'nin otorite sahibi olduğunu göstermektedir.

Ramazân Efendi, Allah'ın daha vücut bulmadan varlıklar hakkında tasarrufta bulunması anlamına gelen tekvin anlayışına karşı, Allah'ın fiilinin gerçekleştiği anda mevcut olmayan bir şey ile nitelenerek övülmesinin abes olacağına dair itirazın varlığından bahsederek bu itiraza cevap vermektedir. Ona göre, ezelde bir şeyin haberinin verilmesi o şeyin ezelde var olmasını gerektirmez. Eğer haber verilen ve övülen vasıf hitabın yönlendirildiği zaman var ise, o vasıf gerçek bir vasıf olur ve övülme gerçekleşir. Hitabın öncesinde veya sonrasında bu vasıf mevcutsa, bu durumun mazi veya gelecek zaman kipi ile haber verilmesi doğru olur. "Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı" (el-Bakara 2/29) ayetinde durum böyledir.⁴¹ Ramazan Efendi'nin bu ayetle ilgili olarak, Allah'ın ezeli kelâmı Kur'an'da, yaratılmalarından önce mahlûkâtтан bahsettiğini veya ilerde yaratacağı birçok şey varken daha onlar var olmadan varlıkları yarattığını söylediğini belirtmekte ve bunu "var olmadan varlıklar hakkında tasarrufta bulunan tekvin" anlayışı ile bağdaştırdığını söyleyebiliriz.

Ramazân Efendi'ye göre aslında yaratıcı olmayan Allah'ın mecâzî ifadeler kullanarak kendini yaratıcıymış gibi göstermesi de düşünülemez. Çünkü mecâz ancak hakiki anlamın kastedilmesini engelleyen bir sebep olması durumunda söz konusu olur. Burada ise böyle sakıncalı bir durum yoktur. Zaten böyle bir sebep olması durumunda da Allah'ın ezelde

³⁹ Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 98.

⁴⁰ Ramazan Efendi b. Muhammed, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid* (Çenberlitaş: Şirket-i Sâhide-i Osmâniyye, 1320), 151.

⁴¹ Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 152.

yaratıcı olmaması gerekecektir. Allah'ın hakiki anlamda yaratıcı olmayacağı bir durumda söz konusu olacak mecaz düşüncesi Allah hakkında bâtıldır. Diğer ihtimal ise Allah'ın yalan söylemesidir. Allah'ın yalan söyleme durumu da bâtıldır. Çünkü Allah hiçbir tereddüt olmaksızın doğru sözlü olup, hakkında yalancılık şaibesi dahi bulunamaz.⁴²

Ramażan Efendi'nin tekvin konusu bağlamında değindiği te'vilin ne zaman yapılabileceğine dair bu bilgilerin hem Mâtürîdîler hem de Eş'arîler tarafından aynen kabul edildiğini belirtmemiz gerekir.⁴³

Kestelî gibi Ramażan Efendi'ye göre de Allah'ın kırmızılığa kâdir olması durumunda "kırmızı", "siyahlığa kâdir olması durumunda "siyah" diye isimlendirmek, hiç kimse tarafından söylenmeyen türden ve Allah'ın kâdir olduğu her şeyden türetilen isimlerle Allah'ı isimlendirmek anlamına gelirdi ki bu câiz değildir. Bu durum aklen câiz olsa da sem'î deliller açısından câiz değildir. Bu düşünce gereği Allah'ın yaratmaya güç yetirmesinden dolayı "yaratıcı" diye isimlendirilmesi gerekecekti ki, bu bâtıldır. Dolayısıyla Allah'ın kâdir olduğu her araz için isimlendirme câiz değildir.⁴⁴

Tekvinin yine tekvin tarafından yaratılması, tekvinin kendisini yaratmasını ifade edeceğinden bâtıldır. Çünkü bu durumda tesir, eserin kendisi olmaktadır. Diğer taraftan bir hâdisin tekvin olmaksızın yaratılması caiz olursa, evrendeki tüm hadislerin de tekvin olmadan yaratılması câiz olur. Bu ise evrenin Allah tarafından yaratılmadığı anlamına gelmektedir ki bu düşünce de muhaldir. Zira Allah, "O her an kâinata tasarruf etmektedir." (er-Rahman 55/29) buyurmaktadır.⁴⁵

Ramażan Efendi'nin evrenin Allah tarafından yaratılmadığı şeklindeki fikri aklî delillerle ispat etmek yerine nassın otoritesine başvurması dikkat çekicidir. Onun bu tercihinin, nas ile istidlâlin aklî istidlâlden üstün olduğuna dair bir kabul veya "kolaya kaçmak" olarak yorumlamak mümkündür.

Ramażan Efendi Ebu'l-Huzeyl'in her varlığın kendisinin mükevvin olduğu ve tekvinin her varlıkta bulunduğu fikrini de eleştirmektedir. Böyle bir düşüncede mükevven, tekvin sıfatı ile kâim olan şey olmaktadır. Tekvin ile mükevven aynı şey veya tekvin mükevven ile kâim olan şey olursa, mükevvenin varlığı kendinden dolayı olur ve var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Bundan dolayı da kadîm olur. Ramażan Efendi'ye göre Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ı bu görüşü dillendirmeye iten sebep yaratılmışların hâdis olduğunu ispatlamaktır. Bu sebeple o, varlıkların kıdemi görüşünden sakınarak tekvinin kıdeminin imkânsız olduğunu söylemiştir. Ancak bu imkânsızlığı kabul etmekle beraber bir varlığın kendinde mevcut bir araz sebebiyle var olduğunu da kabul etmiştir ki bu düşünce varlığı var olmasında hiçbir şeye muhtaç etmeyen bir konuma taşıyacaktır. Bu yanlıştır.⁴⁶

⁴² Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 152.

⁴³ Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 83.

⁴⁴ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 153.

⁴⁵ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 153.

⁴⁶ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 153.

Teftâzânî'nin tekvin ile ilgili ilk cümlelerini açıklayan yukarıdaki muhaşşîlerin tekvini kudretten ayrı, müstakil bir sıfat olarak kabul ettikleri görülmektedir. Bu âlimlerin açıklamaları ile tekvin sıfatını, var edilecek şeyin varlık sahasına çıkışında etkili olan izafetin başlangıcı ve kudretten ayrı, hakiki bir sıfat olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu anlayış Mâtürîdî tekvin sıfatı anlayışıyla örtüşmektedir.

2.2. Tekvin-Mükevven Münasebetleriyle İlgili Yorumlar

Teftâzânî vurulan olmadan vurmanın olmayacağı gibi mükevvensiz de tekvinin düşünülmemeyeceğini söyleyenlerin yani Eş'arîlerin, tekvin kadîm olursa yaratılmışların da kadîm olacağını söylediklerini, Ömer en-Neseî'nin ise onlara "Tekvin, Allah'ın âlemi bütün parçaları ile ezelde değil, var olacakları zamanda ilmi ve iradesine göre yaratmasıdır" diyerek cevap verdiğini söylemektedir. Neseî'nin bu ifadesi doğrultusunda değerlendirmelerine devam eden Teftâzânî, âlemin varlığının Allah'ın zâtıyla veya sıfatlarından biriyle ilişkilendirilmemesinin, yaratıcının hiçbir iş yapamayan âtil bir durumda olmasını, hâdislerin de var olmaları konusunda yaratıcıya muhtaç olmamaları sonucunu doğuracağını vurgulamaktadır. Eğer âlem Allah'ın zâtıyla veya sıfatlarından bir sıfatla ilişkilendirilirse ya tealluk edilen varlığın kadîm olması gerekir ki bu bâtıldır, ya da tealluk edilen varlığın kadîm değil, hâdis olması gerekir. O zaman tekvinin tealluku olan mükevven hâdis olsa da tekvin sıfatı kadîm olur.⁴⁷

Teftâzânî'nin, ilerleyen satırlarda, yine konuyu Neseî'nin ağzından aktardığı şu ifadelerle şerhine devam ettiğini görüyoruz: "Vurma fiili ile vurulan şey arasındaki durumun mükevven ile tekvin arasındaki durum gibi olduğunu, mükevven olmadan tekvinin düşünülmemeyeceği fikrini kabul etmiyoruz. Vurmak, izafî bir sıfat olup, vuran ve vurulan taraflarından her ikisi olmadan gerçekleşmez. Oysa tekvin hakiki bir sıfat olup, yok olanı yokluktan varlığa çıkaran izafetin kendisi değil, bu izafet için bir başlangıçtır. Bazı meşayihin ifadelerinde olduğu gibi tekvin sıfatı izafetin kendisi olsaydı, mükevven olmadan bu izafetin gerçekleştiğini söylemek zarûrî bilgileri inkâr olurdu."⁴⁸

Ona göre vurma fiili ile vurulan şey, yeme fiili ile yenilen şey örneklerinde olduğu gibi, fiil zorunlu olarak mef'ulden başkadır. Eğer tekvin mükevvenin kendisi olsaydı, zorunlu olarak mükevvenin kendi kendine oluşturulmuş ve yaratılmış olması, kendinin aynı olan bir tekvin ile yaratılmış olması gerekirdi. Bu durumda da yaratıcıya ihtiyaç duymadan kadîm olurdu ki bu muhaldir.⁴⁹

Teftâzânî'nin bu satırlarını şerh eden Hayâlî'ye göre mükevven ya tekvin sıfatının teallukunun hâdis olmasından ötürü hâdis olur yahut mükevvenin varlığına etki eden ezeli teallukun belli bir zaman için olmasından dolayı hâdis olur. Bu, metne en uygun olan mânâdır.⁵⁰ Bu ifadeyle Hayâlî'nin tekvin ile mükevven arasına yine bu ikisinin

⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akîdeti'n-Neseîyye*, 56-57.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akîdeti'n-Neseîyye*, 57-58.

⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akîdeti'n-Neseîyye*, 58.

⁵⁰ Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/78.

birbirleri arasındaki ilişkisini ifade eden tealluku koyarak, bu teallukun hâdis olması sebebiyle mükevvenin hâdis olacağını söylediği, böylece tekvini hudustan kurtarmaya çalıştığı görülmektedir. Bu yorumların tekvini ezeli ama teallukunu hâdis gören Mâtürîdî telakkiye uygunluğu müsellemdir.

Siyâlkûtî de faziletli muhaşşî olarak nitelediği Hayâlî'nin açıklamalarına mutabık olarak, ayrıca felsefecilerin kadîm varlık anlayışını göz önünde bulundurarak, tekvinin kıdemini mükevvenlerin kıdemini gerektirmediğini belirtmekte ve bunun tersi durumu kastederek, tekvinin mükevvenlere teallukunun da tekvinin hudusunu göstermeyeceğini söylemektedir. Ona göre kadîm, var oluşunda başka bir varlığın teallukunun bulunmadığı varlık olunca, tekvinin kadîm olması gerekir.⁵¹ Siyâlkûtî bu sözleri ile başkası tarafından yaratılmanın hudus veya kıdem için tam geçerli sebep olmadığına dikkat çekmekte, bu şekilde verilecek hâdis veya kadîm hükmünün herkes katında (en azından filozoflar katında) geçerli olmayacağını hatırlatmaktadır.

Siyâkûtî tekvinin irade ve kudretten farklı olarak fâilde zorunlu olarak var olan bir sıfat olduğunu, bu sıfatın hem fâil ile fâil olmayan arasındaki farkı, hem de fâil ile meful arasındaki farkı ifade ettiğini söyleyen tavrı ile Hayâlî'nin izinden gitmektedir. Siyâkûtî'ye göre, fiili gerçekleşerek mefulü ortaya çıkan fâil varlık ile henüz fiili gerçekleşmeyip mefulü ortaya çıkmayan varlık arasında fark vardır. Mesela vurma fiilini gerçekleştirmiş olan anlamında "vuran" kavramını düşündüğümüzde eylem bakımından vuranın vurmayaandan farkını idrak ederiz. Bunlardan birinin eseri/tesiri varken diğerinin tesiri yoktur. İşte bu fark tekvin ile irade ve kudret arasındaki farkı ifade eder. Tekvini ifade eden bu mana, filozoflar katında kudret ve irade sıfatları faal olmasa bile îcap yoluyla kendinden sadır olan eserine nispetle mucib ve fail olan Allah hakkında geçerli bir sıfattır. O halde kudret ve irade sıfatları tahakkuk etmeden Allah'ın zâtında bulunan bu manayı ifade eden tekvin, bu sıfatlardan daha önce ve onlardan farklı bir sıfattır.⁵²

Siyâkûtî'nin bu ifadelerinden, kudret sıfatını Allah'ın her şeye gücünün yettiğine dair potansiyeli ifade eden ve tahakkuku olmayan bir sıfat olarak gördüğünü, tekvini ise tahakkuku ve mefulü olan bir sıfat olarak değerlendirerek Mâtürîdîliğin tekvin anlayışına uygun bir yorum yaptığını söylemek gerekir.

Siyâlkûtî, Allah'ın âlemin parçalarından her birini var olacakları vakit için yaratması anlamındaki tekvinin kadîm olacağını söylemektedir. Ona göre mükevven ezeli sıfatın teallukunun âlemin tayin edilmiş bir zamanda var edilmesine delâlet etmesi sebebiyle hâdistir. Daha açık ifade ile Zeyd'in güneşin aslan burcuna girdiği vakitte yaratılmasına dair tekvinin tealluku, vaktin gelmesi ile ilgili olduğundan hâdis olmaktadır. Ama bu durumla ilgili olan tekvin ezeldir.⁵³

⁵¹ Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/71.

⁵² Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/71-73.

⁵³ Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/78.

Ramażan Efendi tekvinin ezeli ve bâkî bir sıfat olduğunu, mükevvenin ise hâdis olduğunu söylemektedir. Ona göre her mevcudun varlığı, var olacakları zamanda yaratılmaları bakımından Allah'ın ezeli tekvin sıfatı ile alakalıdır. Ramażan Efendi tekvinle mükevven arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: Bir adam Şa'ban ayında iken karısına "Ramażan ayı geldiğinde boşsun" derse, talak Ramażan ayında gerçekleşecek olsa ve karısı o an boş olmasa da, adam o an boşayandır. Yani boşayan ismini o adama vermek caizdir. Çünkü adamın kadını boşaması, hükmen Ramażan ayında gerçekleşecek olsa ve henüz Şa'ban ayında iken karısı boş olmasa da, adam Ramażan ayında iken o fiili yapmayı istemiş olduğundan bu isimlendirme gerçekleşmiştir.⁵⁴

Ramażan Efendi'nin verdiği örneğin Siyâlkûtî'nin verdiği Zeyd'in eşini boşaması örneği ile aynı meyanda olduğu görülmektedir. Bu durum iki âlimin aynı kanaati paylaştığını göstermektedir. Siyâlkûtî ve Ramażan Efendi'nin hemfikir oldukları kanaatin Mâtürîdî kelâm geleneğinin tekvin anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Ramażan Efendi'nin kullandığı eşini boşayan adam örneğinin bu geleneğin önemli âlimlerinden ve tekvin konusunda Râzî ile yaptığı münakaşalarla meşhur olan Nûreddin es-Şâbûnî (580/1184) tarafından ifade edilen bir örnek olduğunu⁵⁵ görüyoruz. Bu durum hem Ramażan Efendi'nin hem de Siyâlkûtî'nin görüşlerinin kaynağının belirlenmesi bakımından önemlidir.

Bu tespite uygun olarak, tekvinin ancak hakiki bir sıfat olduğunda ezeli bir varlık olacağını söyleyen Ramażan Efendi, Mâtürîdî tekvin telakkisini dillendirmektedir. Ona göre tekvin ezeli olunca varlığı izâfî sıfatın tersine, mükevvenin varlığından farklı olur. Çünkü izâfî sıfatın hariçte varlığı yoktur. Tekvin kudret ve iradeden farklıdır. Çünkü kudret, fiili ortaya çıkarmaya uygun değildir. Kudret, yapmak veya yapmamak gibi fiilin iki tarafından birini gerçekleştirmeyi ifade edemez. Bilakis kudret yaratma veya yaratmama fiillerinin ikisi ile de vasıflanır. Tekvin, irade sıfatından da farklıdır. Çünkü irade sıfatı bu maddîlerden birini tercihi ifade eden bir sıfattır.⁵⁶ Bu ifadeleri Ramażan Efendi'nin kudreti güç yetirmek anlamında bir potansiyeli, iradeyi de tercih ifade eden bir sıfat olarak kabul ettiğini anlıyoruz. Bu durumda bu iki sıfatın fiili gerçekleştirmeye kabiliyetli olmadığı görülmektedir. Ramażan Efendi fiili gerçekleştiren ve yaratan bu sıfatın tekvin olduğunu söylemekte ve bu söylemiyle de Mâtürîdî anlayışı kabul etmektedir.

Eş'arîlerin tekvin ile mükevvenin beraber ve bir olduğuna dair görüşlerine de değinen Ramażan Efendi onların bu değerlendirmelerinin sebebinin, tekvini mükevven ile mükevven arasında ve bu ikisinden ayrılmayan, onlarsız gerçekleşemeyen bir ilişki ve nispet olarak görmeleri olduğunu söylemektedir. Ramażan Efendi, Mâtürîdî anlayışa uygun olarak, tekvinin kademini mükevvenin kademini gerektirdiği fikrini kabul etmemektedir. Tekvinin teallukunun hâdis olduğunu söyleyen Ramażan Efendi'ye göre

⁵⁴ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 152.

⁵⁵ Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 72.

⁵⁶ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 161.

eğer tekvinin tealluku hâdis olmaz ise, ilim, kudret gibi sıfatların teallukları da hâdis olmaz. Allah'ın ilim ve kudret sıfatında de durum aynıdır ve varlıklar zamanı geldiğinde Allah'ın ezeldaki ilim ve iradesi gereği vakti gelince var olur.⁵⁷

Ramażan Efendi'ye göre her var olacak şey, var olacağı zamanda, ezeli tekvininden dolayı var olacaktır. Varlık hâdis olsa da tekvin ezeldir. Bu durum, cumartesi günü yaralanan adamın, bu yaralanma sebebiyle ertesi hafta cuma günü ölmesi ve böylece onu yaralayan kişinin (yaralanmanın olduğu) cumartesi gününden itibaren katil olarak isimlendirilmesi gibidir.⁵⁸

Ramażan Efendi tarafından daha önce kullanılan örneğin Şâbûnî'den alındığı gibi, bu örneğin de Şâbûnî'den aynen alındığını görüyoruz. Benimsediği bu görüşlerin sahibinin Şâbûnî'ye ait olduğunu "Bu görüş, "Usûl" ve "Bidâye" kitaplarının sahibi Şâbûnî'nin görüşüdür."⁵⁹ ifadesinden de anlamaktayız.⁶⁰ Bu ifadeler onun Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlılığının bâriz bir göstergesidir.

Ramażan Efendi âlemin tüm parçalarının hâdis olduğunun herkes tarafından kabul edildiğini söylemektedir. Bu noktada hem Eş'arîler hem de mutasavvıflar katında "Allah bir şey yapmak istediğinde o şeye 'ol!' der, o da hemen oluverir" (el-Yâsîn 36/82) ayeti ile istidlâl edilerek âlemin Allah'ın "ol!" sözü ile yaratıldığına dair kabule karşı çıkmaktadır. Ona göre Ehl-i sünnet âlemin yaratılışının "Ol!" emrinin tealluku ile gerçekleştiğini kabul etmemektedir. Bilakis âlemin varlık sebebi Allah'ın yaratması ve tekvin sıfatıdır. "Ol!" emri ise, Allah'ın varlıklar üzerindeki kudretinin kemâlini ve yaratmanın hızını göstermek için zikredilmiş mecâzî bir anlatımdır.⁶¹

Şâbûnî de Eş'arîlerin âlemin Allah'ın "Ol!" emri ile yaratıldığını söylediklerini görüyoruz. Şâbûnî bu söylemin tekvin sıfatını itiraf anlamına geldiğini söylemektedir. Çünkü "Ol!" emri Allah kelâmı olması sebebiyle Allah'ın zatıyla kâim ve ezeldir. Âlemin henüz âlem yok iken, ezelde sâdir olan "ol" emriyle yaratılması tekvine delalet etmektedir. Çünkü Mâtürîdîlere göre tekvin Allah'ın varlıkları henüz onlar yok iken hangi zamanda ve ne şekilde var olacaklarsa o şekilde yaratmasıdır.⁶²

Bu noktada Ramażan Efendi'nin Şâbûnî'nin istidlâlinde haberi olduğu ama onunla aynı istidlâlde bulunmadığı söylenebilir. Ramażan Efendi "Ol" emri ile ezeli olan tekvin sıfatının açıklanamayacağını görmektedir. Çünkü ayetin "o da hemen oluverir" kısmı, "Ol!" emri ile yaratmanın peşpeşe olmasını gerektirmektedir. Bu peşpeşelik/beraberlik hem Allah'ın kelâm sıfatını hem de tekvin sıfatını hâdis yapacaktır. Dolayısıyla yaratılmanın hemen öncesinde ve bitişik olan bu emirle "Allah'ın varlıkları henüz onlar yok iken hangi zamanda ve ne şekilde var olacaklarsa o şekilde yaratması" anlamına gelen

⁵⁷ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 154-155.

⁵⁸ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 155.

⁵⁹ Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 72.

⁶⁰ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 155.

⁶¹ Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 155.

⁶² Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 73.

tekvin sıfatı açıklanamaz. Çünkü eğer varlıkların yaratılışı bu emre bağlanırsa, varlıkların yaratılmasının bu emirle bitişik/beraber olma zorunluluğu ortaya çıkacaktır. Bu durumda “Ol!” kelâmı ile mükevvenin/varlığın beraberliği ya ikisinin de hâdis ya da ikisinin de ezeli olmasını gerektirecektir. Tekvin sıfatı ile mükevven/varlık arasına giren tealluk, “Ol!” kelâmının söylemesi ile mükevvenin/varlığın var olması arasında zaman aralığı olmadığından araya giremeyecektir. Bu durumun ya Allah'ı diğer varlıklar gibi hâdis ya da âlemi Allah gibi ezeli yapacağı muhakkaktır.

Buna göre Şâbûnî ile Ramazan Efendi'nin “Ol!” emrinin ezeli veya hâdis olması gibi farklı açılardan yaklaştıkları görülmektedir. Şâbûnî “Ol!” emrini ezeli kabul ederek, bu emirle varlıkların ilkeri bir zamanda yaratıldığını söylemiş ve bunu tekvin sıfatının farklı şekilde ifade etmek olduğunu söylemiştir. Ramazan Efendi ise bu emirle yaratmanın bitişik olduğunu düşünerek bu emir ile tekvin sıfatının açıklanamayacağını düşünmüştür. Buna göre Ramazan Efendi'nin Şâbûnî'nin istidlalindeki açığı görerek düzelttiği söylenebilir.

2.3. Filozoflara Bir İtiraz

Tekvin ile mükevvenin ilişkileri bağlamında “hâdis” ve “kadîm” kavramlarının ifade ettiği anlamın belirlenmesi gerekmektedir. Tekvin ve mükevvenin kıdemi veya hudusunun tartışılması bu kavramların açıklanmasını zorunlu kılmıştır. Bu sebeple gerek şârih gerekse muhaşşîlerin “hâdis” ve “kadîm” kavramlarının ifade ettiği anlamı açıkladıklarını görüyoruz. Gazzâlî ile filozoflar arasında âlemin kıdemi konusunda gerçekleşen meşhur tartışma şârih ve muhaşşîlerimizin bu kavramların tarifinde dikkatli davranmalarını gerektirmiştir. Bu noktada filozofların bu kavramlara yüklediği anlama kısaca değinmek yerinde olacaktır.

İslâm filozofları kıdem ve hudus kavramlarını zaman ve zât bakımından ele alarak âlemin zamansal açıdan kadîm, zât bakımından hâdis olduğunu söylemişlerdir. Onların kelâmcıların tepki göstermesine sebep olan âlemin zaman bakımından kadîm olduğu fikrinin kaynağı âlemin yaratılışı hakkındaki sudur düşünceleridir. Âlemi ay üstü ve ay altı âlem şeklinde ikiye ayıran filozoflar ay üstü âlemin zamansal açıdan başlangıçsız olduğunu, zamanın ancak ay altı âlemde söz konusu olduğunu iddia etmişlerdir. Ay üstü âlem ilk varlık ile akıllardan oluşmaktadır. İlk Varlık olan Allah'tan ilk akıl taşma/feyz sonucu ortaya çıkmış, sonra diğer akıllar da birbirinden yine taşma/feyz ile ortaya çıkmışlar, daha sonra her aklın kendini idraki ile felekler oluşmuş, böylece ay üstü âlem meydana gelmiştir.⁶³ Sudûr teorisi diye isimlendirilen bu telakkide ay üstü âlem ilk Varlık'tan taşma sonucu ortaya çıktığı için var olması bakımından ilk Varlık'a muhtaç olsa da kaynakları ilk Varlık olduğundan hâdis değildir.⁶⁴ Buna göre ay üstü âlem zâti bakımdan hâdis iken zamansal bakımdan ezeli olmaktadır.

⁶³ Ebû 'Alî el-Ĥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî İbn Sînâ, *Felsefe'nin Temel Konuları en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013), 229; Ebû 'Alî el-Ĥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 149.

⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 197, 204; Ebû 'Alî el-Ĥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 127-142.

Bununla beraber filozoflar âlemin Allah'tan ihtiyar sonucu değil, îcap yoluyla ortaya çıktığını da söylemişlerdir.⁶⁵ Bunun sebebi onların ihtiyarın Allah'ın zâtında bir değişiklik anlamına geleceği, bununca hudus gerektireceğine dair endişeleridir.

Gazzâlî'nin filozofları âlemin (zamansal bakımdan) kadîm olduğunu söylemelerinden dolayı tekfir etmesi üzerine gelişen tartışmalardan haberdar olan şârih ve muhaşşîlerimizin tekvin bağlamındaki söylemlerinde bu hususu göz önünde bulundurduklarını görüyoruz.

Filozofların kıdem ve hudus tanımlarını hatırlatan Teftâzânî, mükevvenin varlığının başkasına bağlı olmasının onun hâdis olmasını gerektirmeyeceğini söylemektedir. Felsefecilerin heyula gibi bazı mümkün varlıkların kadîm olduğunu benimsediklerini, bu anlayış çerçevesinde her ne kadar kadîm olsa da bir varlığın başkasından ortaya çıkıp onun devamlılığı ile devamlı olmasının câiz olduğunu belirtmektedir. Teftâzânî'ye göre âlemin yaratılmışlığını doğrudan âlemin hudusuna dayanan bir delille ispatlamak yerine, âlemin yaratıcının hür iradesi sonucu ortaya çıktığını söylemek, aynı zamanda onun hâdis olduğunu söylemektir. Teftâzânî, bunun farkında olan Neseî'nin âlemin bütün cüzlerine vurgu yaparak, bunların irade ile yaratıldığını söylediğini, bunun da heyula gibi bazı cüzlerin kadîm olduğunu söyleyen felsefecilere bir itiraz olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

Hayâlî'ye göre burada öncelikle tekvin sıfatının hâdis olduğunu söyleyenlerin istidlâllerine cevap vardır. Ona göre "Tekvin sıfatının kadîm olması durumunda yaratılmışların da kadîm olması gerekir." sözündeki zorunluluk/ilzam men edilmiştir. Hayâlî'ye göre tekvinin teallukunun hudusu, tekvinin hudusunu gerektirmemektedir. Hayâlî tekvinin hadis bir sıfat olduğunu söyleyenlerin varlıkların bazen Allah'ın zatına veya sıfatlarına tealluk ettiğini, bazen de tealluk etmediğini söylediklerini belirterek bu kimselerin samimi olmadıkları yorumunda bulunmaktadır.⁶⁷

Hayâlî, metinde geçen "hâdis" kelimesinden maksadın varlığı için bir başlangıcı olan, "kadîm" kelimesinden maksadın da bunun tam tersi olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Onun yaptığı bu tanımlar felsefecilere bir itiraz olarak değerlendirilmelidir. Çünkü filozoflar âlemi zât ve zaman bakımından değerlendirerek âlemin zât bakımından hâdis olduğunu ama zaman bakımından kadîm olduğunu kabul etmişlerdir. Hayâlî yaptığı hâdis tarifi ile âlemin var olmasından önce yok olduğu bir zamanın olduğunu, bu sebeple de hâdis olduğunu söylemektedir.

Siyâlkûtî, Hayâlî'nin bu ifadesiyle, hâdisin var olmasından önce bir yokluk bulunan varlık, kadîmin ise var olmasından önce bir yokluğun söz konusu olmayan varlık olduğunu kastettiğini söylemektedir. Ona göre Neseî, "âlemin parçalarından her bir parçayı" demekle heyula ve sûret gibi âlemin bazı parçalarının kadîm olduğunu söyleyen

⁶⁵ Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ-Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 1-13, 151-154.

⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidetü'n-Neseîyye*, 57.

⁶⁷ Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/80-81.

⁶⁸ Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/85.

filozoflara itiraz etmektedir. Çünkü hâdis hakkında müellifin yani Hâyâlî'nin yukarıdaki tarifi kabul edilince, tekvin yokluktan varlığa çıkarmak anlamına gelmektedir. Böyle bir tekvin anlayışı da âlemin bazı parçalarının yokluktan değil, İlk Varlıktan sudur ile taşarak var olandan türediğini söyleyen filozoflara reddiye olmaktadır. Tekvinin tanımı böyle değil de bunun tersi yani “varlığı hakkında başkasına muhtaç olan varlık” diye yapılsaydı o zaman filozoflar için yapılan bu itiraz gerçekleşmeyecekti. Çünkü filozoflar, heyula ve suret dâhil her şeyin varlığının feyz ile ve ihtiyar olmadan gerçekleştiğini söylemektedirler.⁶⁹

Ramağan Efendi'ye göre fiili istediğinde yapan, istemediğinde yapmayana “fâil bi'l-ihtiyâr”, fiilin kendisinden zorunlu olarak çıktığı fâile de “fâil bi'l îcâb” denir. Fâil bi'l îcâbda hür irade ile seçim ve fiile yönelme yoktur. Bunun fâilliği ateşin yakması, güneşin aydınlatması gibidir. Ramağan Efendi, Teftâzânî'nin ifadesindeki “bi” harf-i cerrinin “beyyennâ” kelimesine râci olduğunu söylemektedir. “Beyyennâ” ile de âlemin hâdis olduğunu gösteren delillerle, yine âlemin hür irade sahibi bir yaratıcının eseri olduğuna yönelik istidlal kastedilmektedir. Ona göre âlemin hudûsu ile yaratıcının ihtiyar sahibi olduğuna yönelik istidlalde bulunmak doğru olmaz. Çünkü âlemin hudûsu, yaratıcının özgür irade sahibi olması esasına dayanmaktadır. Eğer bu istidlal âlemin hudusuna dayanan bir delile dayanıyorsa gizli bir devir gerekir. Diğer bir ifadeyle âlemin hudusundan yola çıkılarak Allah'ın ihtiyarı üzerine delillendirme olmaz. Hudus zaten ihtiyar anlamı taşır. İhtiyara dayalı olarak ortaya çıkan her şey ise hâdistir. Mümkün, irade sahibi bir mûcide muhtaç olması durumunda, öncesinde zaman geçmiş olan anlamında, zamanî hâdistir. Zira mümkün, mucidin yaratmaya yönelmesi anında mevcut olmaz. Aksi durum, hâsılı tahsil yani hâlihazırda mevcut olan varlığı, tekrar yaratmaya yönelmek olur. Mevcud, zorunlu olarak var olmanın tersine, kast ve ihtiyar sonucu var olursa, söz konusu varlık yaratmaya kastedilme anında ma'dumdur, mevcut değildir.⁷⁰

Görüldüğü üzere gerek şârih Teftâzânî gerekse muhaşşîlerden Hâyâlî, Siyâlkûtî ve Ramağan Efendi Neseffî'nin tekvini tarif ederken “Tekvin, Allah'ın âlemin cüzlerinden her birini var olacakları vakitte yaratması anlamına gelen Allah'ın ezeli sıfatıdır” şeklindeki tarifinden yola çıkarak, varlıkların yok iken sonradan var oldukları yorumunu yapmaktadırlar. Neseffî'nin tanımında ve muhaşşîlerin yorumunda farkında olunması gereken iki önemli durum vardır. Birincisi, varlıklar henüz yok iken ezelde onların ilerki bir vakitte yaratılmasına tekabül eden tekvin anlayışıdır. Bu anlayış, tekvini itibarî kabul eden ve hakiki sıfat oluşunu reddeden Eş'arîlere karşı bir itirazdır. İkincisi ise hudusun tanımının zaman kavramı üzerinden yapılmasıdır. Bu âlimler hudusu “varlık sebebi başkası olan varlık” olarak değil de, “varlığından önce zaman bulunan” olarak tanımlamakla da heyula, suret vb. bazı varlıkların zaman bakımından İlk Varlık'la beraber ve kadîm olduğu düşüncesine karşı çıkmışlardır. Neseffî'nin mezkûr tekvin tanımında “âlemi oluşturan her cüzün tekvinle yaratılmasına” vurgu yapması ise ay üstü varlıklar

⁶⁹ Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hâyâlî", 4/85.

⁷⁰ Ramağan Efendi, Şerhu Ramağan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid, 156-157.

olsun ay altı varlıklar olsun hepsinin öncelerinde var olmadıkları bir zaman diliminin söz konusu olduğuna dair bir vurgu olarak filozoflara karşı bir reddiye kabul edilmiştir. Zira filozoflar heyulanın “başkası sebebi ile var olmuş olmama” anlamında değil, “öncesinde yokluk geçmemesi” anlamında kadîm olduğunu söylemektedirler.

Diğer taraftan özellikle Ramazan Efendi'nin Allah'ın âlemi zorunlu olarak değil tamamen kendi istemesi ve iradesi ile yarattığını, ihtiyar ve irade sonucu ortaya çıkan her şeyin mantıken zorunlu olarak hâdis olacağını söylemesi de yine filozoflara karşı bir itirazdır. Ramazan Efendi'nin ihtiyarla yaratmanın bir karar aşaması gerektirmesi sebebiyle Allah'ın varlığı ile diğer varlıkların varlıkları arasında bu karar aşaması ve bir miktar süre söz konusu olacağından hudus ifade edeceği fikri de yine aynı konuda farklı açıdan itiraz anlamına gelmektedir. Buna göre heyula ve suret gibi tüm varlıkların kadim olmadığı sonucuna varmak isteyen kelâmcılar hudus tanımı ve ihtiyârî yaratma telakkileri ile filozoflara muhalefet etmişler, “hâdis” ve “kadîm” kavramlarının anlamlarını bilinçli şekilde filozofların telekkîlerini dışlayıcı şekilde vermişlerdir.

2.4. Teftâzânî'nin Eş'arîlik Yanlı Tutumunun Yansımaları

Konunun girişinde Mâtürîdî bir metni şerh etmenin sorumluluğu ile hareket ederek Mâtürîdî tekvin anlayışını ortaya koyan Teftâzânî, ilerleyen bölümlerde tabi olduğu mezhebin görüşlerini zikretmekten kendini alamamaktadır. Onun “Kelâmcıların muhakkikleri, tekvin sıfatının yüce yaratıcının her şeyden önce, her şeyle beraber ve her şeyden sonra olması, dillerimizde zikredilen olması, bizim mabudumuz olması, öldüren ve diriltiren olması gibi bir takım aklî mahiyetler ve izafetlerden ibaret olduğu görüşü üzeredirler. Tekvinin kudretten ayrı müstakil bir sıfat olduğuna dair delil yoktur. Kudret sıfatının mükevvenin varlığına veya yokluğuna nispeti eşit olsa bile, kudret sıfatının irade sıfatı ile birleşmesiyle mükevvenin varlığı veya yokluğu seçeneklerinden biri tercih edilmiş olur.”⁷¹ ifadesi bu türden ifadelerdir.

Teftâzânî'nin bu açıklamaları Mâtürîdî tekvin sıfatı anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Zira Mâtürîdîler tekvin sıfatını aklî ve itibarî bir sıfat olarak değil, Allah'ın diğer sıfatları gibi, Allah'ın zâtında kâim hakiki bir sıfat olarak görürler.⁷² Teftâzânî'nin tekvin hakkındaki açıklamaları tekvini kudret sıfatının bir tealluku olarak hakiki olmayan, itibarî bir sıfat olarak kabul eden Eş'arîlerin kanaatini⁷³ yansıtmaktadır. Teftâzânî'nin bu tarz açıklamaları ile Mâtürîdî kelâm metni olan *Nesefî 'Aşkâidi'*ni şerh ederken Eş'arî anlayışın kanaatlerini sokuşturmak suretiyle ana metni minvalinden saptırarak yeni bir metin inşasına giriştiği söylenebilir. Bu durum, şerh ve hâşiye literatürünün ana metnin bir tekrarı olmaktan ziyade ana metin üzerinden muhaşşînin fikirlerinin savunulması gibi orijinal bir literatür olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâidi'n-Nesefiyye*, 56.

⁷² Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/69-74; Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 67-73.

⁷³ Râzî, *Münâzarâtü Fâhri'd-dîn er-Râzî fi bilâdi Mâ verâü'n-nehr*, 17-24.

Yine Teftâzânî'nin tekvinin hakiki olmayan itibarî bir sıfat olduğu şeklindeki Eş'arî telakkiyi "kelâmcıların muhakkikleri"nin görüşü olarak takdim etmesi de açıkça Eş'arîlik taraftarlığı olarak kabul edilmelidir. Onun Eş'arîleri "muhakkik kelâmcılar", diğerlerini de adeta "sıradan kelâmcılar" olarak niteleyen bakış açısının Mâtürîdî âlimler katında kışkırtıcı etki yapacağı ise muhakkaktır.

Nitekim Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki tartışmalı konularda Teftâzânî muhalefesinde başı çeken Hayâlî, Teftâzânî'nin açıkça Mâtürîdîlik eleştirisi yaptığı bu satırlara, kudret ve irade sıfatlarını tek başlarına tealluku olmayan sıfatlar olarak niteleyerek ve tekvinin Vâcîp'te var olan ve bu sıfatlardan farklı bir sıfat olduğunu söyleyerek muhalefet etmektedir.⁷⁴

Bu noktada Hayâlî'nin şerhinde Teftâzânî'nin telif tarzını aynen uyguladığını belirtmemiz gerekir. Teftâzânî'nin Neseffî'nin tekvini savunan satırlarına aykırı olarak ve "Tekvinin kudretten ayrı müstakil bir sıfat olduğuna dair delil yoktur." diyerek Eş'arî anlayışı savunduğu gibi, Hayâlî de Teftâzânî'nin tekvini iptal eden ve kudret sıfatını öne çıkaran bu ifadelerini görmezden gelen bir şerh metoduyla, tekvin sıfatının varlığını savunmaktadır. Hayâlî, Teftâzânî'nin söz konusu ifadelerini şerh ederken tekvinin fâilde bulunan ve faili fail olmayandan ayıran bir mânâ olarak Allah'ta da bulunduğunu hatırlatarak tekvinin bunlardan ayrı, hakiki bir sıfat olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁵ Hayâlî'nin bu yaptığı Teftâzânî'nin Neseffî'nin metnini kendi mecrasından çıkaran tavrını aynı usulle tersine çevirmek yani Mâtürîdî metnini kendi mecrasına döndürmek olarak anlaşılmalıdır.

Siyâkûtî de tekvinin irade ve kudretten farklı olarak fâilde zorunlu olarak var olan bir sıfat olduğunu, bu sıfatın hem fâil ile fâil olmayan arasındaki farkı, hem de fâil ile mef'ul arasındaki farkı ifade ettiğini söylemektedir. Siyâkûtî vurma fiilini ele alarak "vuran" ile "vurmayan" arasındaki farktan hareket ederek birinin tesiri varken diğerinin tesirinin olmadığını söylemekte ve kudret ile tekvinin farkını bu şekilde açıklamaktadır.⁷⁶

Çul Ahmed de Siyâkûtî gibi, fail ile fail olmayan arasındaki farka dikkat çekerek, kısaca tekvinin tesiri olan bir sıfat olarak Allah'ın hakiki bir sıfatı olduğunu söyleyerek Mâtürîdî tekvin anlayışını kabul ettiğini göstermektedir.⁷⁷

Teftâzânî'nin Eş'arîleri üstün gören tavrı karşısında Hayâlî, Siyâkûtî ve Çul Ahmed'in Mâtürîdî tekvin anlayışını dillendirerek kibarca muhalefet ettiği söylenebilir. Teftâzânî'nin Eş'arîleri üstün gören ifadelerine en sert tavrı Ramazan Efendi göstermiştir. Ramazan Efendi, tekvinin itibarî bir şey olduğunu söyleyen Teftâzânî'nin bu sözlerini Eş'arî mezhebine yönelik bir meyil olarak değerlendirmektedir. Çünkü Teftâzânî, tekvin sıfatını kudret sıfatının bir tealluku olarak gerçek bir sıfat değil, itibari ve hâdis bir sıfat

⁷⁴ Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/72.

⁷⁵ Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/72.

⁷⁶ Siyâkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/72-73.

⁷⁷ Çul Ahmed, "Hâşiyetü Çul Ahmed 'ale'l-Hayâlî", 4/75.

olarak kabul eden Eş'arî anlayışını dile getirmiştir. Ramazan Efendi'ye göre itibarî olmak, kendi cinsinden olan başka bir şeyin bilinmesi için bir şey hakkında akıl yürütmekle ilgilidir. Bu anlamda ezelde var olan tekvin sıfatı kudret sıfatı gibi gerçek bir sıfat olup, varlıkların başlangıç noktasıdır. Varlıklar bu tekvinle gelecekte bir vakitte var olurlar. Ona göre tekvin Eş'arîlerin kudret sıfatı hakkında söyledikleri gibi mahlûkâta tealluku sebebiyle tahlîk, rızıklandırılanlara nispetle terzîk, hayata tealluku sebebiyle ihyâ, ölüme tealluku sebebiyle imâta ve bunların benzeri itibarî ve izâfî isimlerle isimlendirilir.⁷⁸

Ramazan Efendi'ye göre deliller tekvin sıfatının ezeli, hakiki ve Allah'ın zatında kâim bir sıfat olduğunu göstermektedir. O, muhakkik âlimler sözüyle Teftâzânî'nin kastettiği âlimlerin Eş'arîler olduğunu belirterek onların tekvini aklî itibar ve izafetlerden ibaret gören kanaatini reddetmektedir. Çünkü bu durumda tekvin hariçte varlığı olmayan, aklî bir mahiyet olmaktadır. Bu durumda tekvin sıfatının Allah'ın bir sıfatı olduğunu gösteren naklî ve aklî deliller de anlamsız olmaktadır.⁷⁹

Diğer taraftan Teftâzânî'nin farklı yerlerde de zikrettiği hem "Meşâyih/büyük âlimler" ifadesi ile hem de "Râsihîn/derin ilim sahibi âlimler" ifadesi ile İmam Eş'arî ve Eş'arîleri kastettiği satırlara Ramazan Efendi'nin onun tarafgirliğini göstermesi bakımından not düştüğünü⁸⁰ de belirtmek gerekir.

Yaratmada etkili olan sıfatın kudret sıfatı olduğu, tekvinin ise kudret sıfatının bir tealluku ve gerçek olmayan, itibari bir sıfat olduğu şeklindeki Eş'arîler katında müsellemlenmiş olan⁸¹ telakkiyi benimseyen Teftâzânî, bu telakkiyi en doğru görüş olarak sunmaktadır. O, bu görüş doğrultusunda ihyâ, imâta vb. fiilî sıfatları kudret sıfatının birer tealluku olarak görmektedir.⁸² Mâtürîdîlerin bu konudaki görüşlerini ele alan Teftâzânî, bu görüşleri ikiye ayırmaktadır. Bu görüşlerden, Allah'ın bu fiillerinin her birinin hakiki ve ezeli birer sıfat olduğuna dair ilk görüşü bazı Mâverâünnehir âlimlerinin görüşü olarak zikreden Teftâzânî, onların bu telakkilerinin kabul görmediğini belirtmektedir. Ona göre bu telakkide bu fiiller birbirine benzer de olsa, kadimleri çoğaltmak vardır. Teftâzânî, Mâverâünnehir âlimlerinden muhakkik olanların doğruya (Eş'arî telakkiye) en yakın görüşü olarak ise, fiilî sıfatların hepsinin merciinin tekvin sıfatı olduğu şeklindeki görüşü sunmaktadır. Bunlara göre tekvin sıfatı hayata tealluk edince ihyâ, ölüme tealluk edince imâta, şekle tealluk edince tasvîr, rızka tealluk edince terzîk gibi isimlerle isimlendirilir.⁸³

Ramazan Efendi, bu konuda üç görüş zikretmektedir. Birincisi, bunların her birinin kudret sıfatının var olacağı vakitte makdura teallukundan ibarettir. Bu durumda tekvin, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ona tâbi olanların benimsediği gibi hakiki bir sıfat değil, izâfî bir sıfat olur. İkincisi, Allah'ın fiilî sıfatlarının her birinin ilim, kudret, irade vb. gibi Allah'ın

⁷⁸ Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aşkâid*, 154.

⁷⁹ Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aşkâid*, 154.

⁸⁰ Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aşkâid*, 157, 159.

⁸¹ Râzî, *Münâzarâtü Fâhri'd-dîn er-Râzî fi bilâdi Mâ verâü'n-nehr*, 17-21.

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâideti'n-Nesefiyye*, 59, 60.

⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâideti'n-Nesefiyye*, 59.

zâtında kâim ezeli ve hakiki birer sıfat olması şeklindeki görüştür. Bazı Mâverâünnehir âlimlerinin görüşü bu şekildedir. Üçüncüsü ise, tekvinin hakiki, Allah'ın zâtında kâim, ezeli bir sıfat olmasıdır. Bu görüşe göre terzîk, tasvîr, ihyâ, imâta tekvinin yaratılmışlara özel olarak tealluku ile ortaya çıkar. Ramazan Efendi'ye göre bu görüşlerin hakikate en yakın olanı ilk ve ikincisi değil, üçüncü görüştür.⁸⁴

Bu satırlardan onun, Teftâzânî'nin bu ifadelerine kurnazca cevap verdiği görülmektedir. Zira o, fiilî sıfatların durumu konusunda üç görüşten bahsederek Eş'arî görüşünü diğer iki Mâtürîdî görüşle aynı konuma koymakta ve bu üç görüş arasında fiilî sıfatları tekvine râci kılan Mâtürîdî görüşü en doğru görüş olarak sunmaktadır.

Teftâzânî'nin Eş'arîliği ve görüşlerini yücelttiği noktalarda Mâtürîdî görüşleri Ehl-i sünnet'in görüşü olarak lanse eden Ramazan Efendi,⁸⁵ Eş'arîliğin Ehl-i sünnet olup olmadığını tartışmaya açmaktadır. Ramazan Efendi, Neseî'nin "Bize göre tekvin mükevvenenden ayırdır" ifadesini açıklarken "Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin zıddına Ehl-i Sünnet'e göre tekvin mükevvenenden ayırdır" diyerek Eş'arîleri Ehl-i sünnet'ten kabul etmemiştir denilebilir.

Sonuç

Osmanlı kelâm ulemasının ismen Mâtürîdî olsa da aslında Eş'arî olduğu iddiasına açıklık getirmeyi amaçlayan bu çalışmada Mâtürîdî ilim havzasında yetişmiş âlimlerin tekvin sıfatı hakkındaki görüşleri ele alınarak Eş'arîleşme yaşayıp yaşamadıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Görüşlerine yer verdiğimiz âlimler Hayâlî, Kestelî, Ramazan Efendi, Çul Aḥmed ve Siyâlkûtî'nin tekvini kudret sıfatından ayrı, yaratmada etkin, hakiki bir sıfat olarak kabul ettikleri ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda tekvinin kudretin bir tealluku olduğu, itibarî ve gerçek bir sıfat olmadığına dair Eş'arî anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır.

Bu âlimler Eş'arî telakkinin bir itirazı olarak, tekvin ile mükevvenin beraberliği sebebiyle tekvinin hâdis olması gerektiği düşüncesinin geçersiz olduğunu da söylemişlerdir. Onlar tekvini Mâtürîdî anlayışa uygun olarak "Allah'ın daha ezelde varlıklar yok iken onlar ne zaman ve ne özellikte var olacaklarsa o zaman ve o şekilde yaratması" olarak tarif ederek, tekvin ile mükevvenin beraber olmasının zorunlu olmadığını anlatmak istemişlerdir.

Kronolojik olarak ele aldığımız muhaşşîlerin ilki olan Hayâlî, Teftâzânî'ye kısa ama veciz açıklamalarla muhalefet etmektedir. Hayâlî'nin ifadelerini açıklayan Çul Aḥmed ve Siyâlkûtî'nin açıklamaları ile Hayâlî'yi destekledikleri görülmektedir. Ramazan Efendi ve Kestelî'nin aynı minvaldeki açıklamalarında kullandıkları örneklerin Mâtürîdî tekvin telakkisinin meşhur savunucusu Şâbûnî'den alındığı tespit edilmiştir.

⁸⁴ Ramazan Efendî, *Şerhu Ramazan Efendî 'alâ Şerhi'l-'Ağâid*, 161,162.

⁸⁵ Ramazan Efendî, *Şerhu Ramazan Efendî 'alâ Şerhi'l-'Ağâid*, 155.

Muhaşşîlerin hâdis ve kadîm kavramları hakkındaki açıklamalarında Gazzâlî'nin filozoflara âlemin kıdemi konusunda yönelttiği eleştirilerin etkisi hissedilmektedir. Muhaşşîlerimizin, filozofların kıdem ve hudusu zamânî ve zâtî olarak iki aşamada ele alan anlayışlarını boşa çıkarmak için hudusu "öncesinde zaman bulunan" kıdemi de "öncesinde zaman bulunmayan" diye tarif ettikleri görülmüştür. Bu muhaşşîler yaptıkları bu tarifi filozofların telakkisine muhalefet olduğunu da açıkça belirtmişlerdir. Bu durum Gazzâlî ile filozoflar arasında yaşanan meşhûr tartışmanın ilgili dönemde güncelliğini koruduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Teftâzânî'nin Eş'arîlik yanlısı görüşlerine en sert tepkiyi verenin Ramazan Efendi olduğu görülmüştür. Diğer muhaşşîler Teftâzânî'nin Eş'arîlik yanlısı görüşlerini kabul etmeyerek, Mâtürîdî telakki doğrultusunda açıklamalar yapmakla yetinerek nispeten pasif muhalefet etmişlerdir. Ancak Ramazan Efendi Teftâzânî'nin bu tarz ifadeleri karşısında onun bu meylinin altını çizmiş, tekrarlanan Eş'arîlik yanlısı ifadeler sonunda sert bir tepki olarak, zımnen Eş'arîliğin Ehl-i sünnet'e dâhil olmadığını söylemiştir. O, Eş'arîliği Mu'tezile ile aynı kefeye koyarak görüşlerini Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olmayan, bid'at görüşler olarak kabul etmiş olmaktadır. Bu durum Osmanlı Devleti ilim çevrelerinde Mâtürîdî anlayışın ne denli canlı ve diri olduğunun bir başka delilidir.

Büyük çoğunluğu Mâtürîdî ilim havzasında yetişen *Şerh'ul-'Akâid* muhaşşîlerinin haşiyelerinde tekvin meselesi etrafına yapılan bu tespitler, bu âlimlerin Mâtürîdî kelâm geleneğine sıkı bir şekilde bağlı olduklarını göstermektedir. Medreselerde Eş'arî kelâm kitaplarını okumaları sebebiyle Eş'arîlikten etkilenecek Eş'arîliğe evrilmemişlerdir. Dönemlerinin önemli ulemasından olan bu kelâmcılar ismen Mâtürîdî, aslen Eş'arî değildir. Bilakis, Teftâzânî'nin Eş'arîlerin tekvin söylemine ağırlıklı olarak Şâbûnî'den tevârüs ettikleri delillerle karşılık vermişler, Mâtürîdî tekvin anlayışını hararetle savunmuşlardır. Bu âlimlerin tekvin savunularında izlenen Şâbûnî etkisi, -her ne kadar Osmanlı'da felsefî kelâm metodu kullanılması sebebiyle Râzî'ciliğin etkisinden söz edilse de- tekvin meselesi bağlamında Râzî ve Eş'arî karşıtlığının devam ettiğini göstermektedir. Bu karşıtlık, Teftâzânî'nin Eş'arîleri üstün gören ifadeleri karşısında Eş'arîlerin Ehl-i sünnet olup olmadığını tartışmaya açacak kadar güçlüdür. Diğer taraftan *Şerh'ul-'Akâid*'in medreselerde bu muhaşşîlerinin haşiyeleriyle beraber okutulması Eş'arî fikirlerin bu muhaşşîlerin Mâtürîdîlik orjinli fikirleri ile dengelenmesi amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla beraber bu tespitler *Şerh'ul-'Akâid* haşiyelerindeki tekvin meselesi ile sınırlı kalmıştır. Konunun daha net olarak ortaya konulması için benzer araştırmaların *Ṭavâli'u'l-Envâr*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Akâidü Adudiyye* gibi eserlere yazılan şerh ve hâşiyeler ile müstakil akâid risaleleri bağlamında da yapılması, bunların toplumsal etkilerinin tespit edilmesi de gerekmektedir.

Kaynakça

- Barlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Haziran 2016), 480-508.
- Bebek, Adil. "Hayâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsıruddin 'Abdullah b. 'Ömer. *Ṭavâli'u'l-Envâr min Meṭâli'i'l-Enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dârü'l-Cebel, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991.
- Cürcânî, Ali b. Muḥammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Muḥammed Abdurrahman el-Mar'aşî. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2012.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, İstanbul, Edirne, İstanbul)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Durmuş, İsmail. "İsferâyinî, İsmüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Ḥanîfe, Nu'mân b. Şâbit. "Vaşiyetü'l-imâm Ebî Ḥanîfe". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Ḥamidi, Muḥammed Sadık. "Mardin ve İlçelerinde Hâmidiye Medreseleri". *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri*. ed. İsmail Narin. 427-457. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Ḥayâlî, Aḥmed b. Mûsâ. "Ḥâşiyetü Ḥayâlî 'alâ Şerḥi'l-'AĀid". *Şurûḥ ve ḥavâşiyü'l-'AĀidi'n-Neseḫiyye*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. İran: Neşrü Edebi'l-Havze, 1405.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *Felsefe'nin Temel Konuları: en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihât*. çev. Ali Durusoy vd.. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- 'İcî, 'Aḫdullah ve'd-dîn 'Abdurrahmân b. Aḥmed. *el-Mevâkıf fî 'ilmi kelâm*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1997.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkinine Genel Bir Bakış". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 113-127.

Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açından Bir Tahlili". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd.. 1/49-74. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Kestelî, Muşliḥuddin Muştafa. *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerḥi'l-'Aḳâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2014.

Ḳûl Aḥmed, İbn Hızır el-Kâzerûnî. "Hâşiyetü Ḳûl Aḥmed 'ale'l-Ḥayâlî", *Şurûḥ ve havâşiyü'l-'Aḳâidi'n-Nesefiyye*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. 3. Bs. İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muḥammed. *Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

Öztürk, Yunus. "Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2017), 288-311.

Ramazân Efendî, İbn Muḥammed. *Şerḥu Ramazân Efendî 'alâ Şerḥi'l-'Aḳâid*. Çenberlitaş: Şirket-i Sâhide-i Osmâniyye, 1320.

Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥüseyn. *Muḥaşşalu efkâri'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahḥirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekkellimîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Tunus: Külliyyetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥüseyn. *Münâzarâtü Faḥri'd-dîn er-Râzî fi bilâdi Mâ verâü'n-nehr*. thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ts.

Şâbûnî, Nûreddîn Aḥmed b. Maḥmûd b. Ebî Bekr. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi uşûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rife, 1969.

Şâbûnî, Nûreddîn Aḥmed b. Maḥmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Ârûci. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiyetü Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Ḥayâlî, Şurûḥ ve havâşiyü'l-'Aḳâidi'n-Nesefiyye*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434.

Şanal, Mustafa. "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Aralık 2003), 149-168.

Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Ömer b. 'Abdullah Sa'deddîn. *Şerḥu'l-'Aḳâidi'n-Nesefiyye*. thk. Mustafa Merzûkî. Cezayir: Dârü'l-Hüdâ, ts.

Uludağ, Süleyman. "Maturidîlik". *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerḥ'ul-'Aḳâid*. mlf. Sa'deddîn et-Teftâzânî. 20-36. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-219. (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

Yeşilyurt, Temel. "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2017), 9-23.

Yılmaz, Sabri. *Kelâm'da Te'vil Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Yücedoğru, Tevfik. "Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvin Tartışması". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 1987), 253-261.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
MU'TEZİLE'DE ZORUNLU NEDENSELLİK VE MUCİZE: TABİAT (TAB')
TEORİLERİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME*

Ahmet Mekin KANDEMİR
Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Konya
PhD, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Konya/Turkey
ahmetmekin@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-0030-8297

Öz

Bu makalede, ilk dönem Mu'tezile âlimlerinden Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Osman el-Câhız (ö. 255/869) ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) tarafından savunulan tab'/tabiat teorisi ve bunun nedensellik ve mucize ile ilgili sonuçları ele alınmıştır. Tab' teorisini benimseyenler Allah Teâlâ'nın yarattığı tüm varlıklara sabit ve değişmez tabiatlar yerleştirdiğini, bu tabiatların onların tüm hareketlerini ve doğadaki olayları belirlediğini, evrende de buna dayalı zorunlu nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğünü savunmaktadırlar. Fakat bu anlayış kelâmcıların çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Eleştirilerin odağında ise âlemde bu tarz zorunlu bir nedenselliğin kabul edilmesinin Allah'ın tabiata müdahale etmesini, yani mucize yaratmasını imkânsız kılacağı hususu yer almaktadır. Çünkü tabiat mefhumu kabul edildiğinde mucizelerin de diğer tüm fiiller gibi meydana geldiği mahallin tabiatının eseri olacağı ve bu durumda İslam inanç esaslarının temelini teşkil eden faal tanrı anlayışının ve nübüvvet inancının ispat edilemeyeceği düşünülmüştür. Bu çalışmada, tabiatçı kelâmcıların düşünce sisteminde zorunlu nedenselliğin boyutları, mucize konusunun nasıl temellendirildiği ve varlığın doğasına ilahi müdahalenin mümkün görülüp görülmediği konuları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Tab' teorisi, Nedensellik, İlliyet, Zorunluluk, Nazzâm.

NECESSARY CAUSALITY AND MIRACLE IN MU'TAZILA: AN ANALYSIS WITHIN THE FRAME
OF NATURE (TAB') THEORIES

Abstract

This article is focused on the theory of nature (tab') advocated by some of the early Mu'tazilî scholars such as Mu'ammer b. 'Abbâd al-Sulamî (d. 215/830), Abû İshâq al-Nazzâm (d. 231/845), Abû 'Uthmân al-Jâhîz (d. 255/869) and Abû al-Qâsim al-Ka'bî (d. 319/931) and its consequences about causality and miracle. The supporters of the tab' theory argue that Allah creates all beings with innate and permanent natures and these natures determine all movements and events in universe, and that necessary causal relationships based on it prevail in the universe. But this understanding was criticized and rejected by the majority of Muslim theologians. The focal point of the criticism is God's agency and His relationship with the universe. The

* Bu çalışma "Mu'tezile Kelâmında Tabî Nedensellik Düşüncesi" başlıklı doktora tezi (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2019) esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is prepared on the basis of doctoral dissertation titled "The Thought of Natural Causality in Mu'tazilite Kalâm" (PhD Dissertation, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 2019).

acceptance of such necessary causality in the universe would make it impossible for God to intervene in nature, that is to create a miracle. So, miracles will be the work of the place where it occurs like all other acts when the concept of nature is accepted. In this case, it will not be possible to prove the omnipotence of God and belief in prophethood, which forms the basis of two principles of Islamic belief. This study deals with the dimensions of compulsory causality in the thought of naturalist Muslim theologians by addressing two questions: how the issue of miracle is grounded, and whether a divine intervention in nature of entities is possible.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, The theory of ṭab', Causality, 'Illiyah, Necessity, al-Nazzām.

Atıf / Cite as: Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 31-60. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.683826>

Summary

The first Muslim theologians (*mutakallimūn*), who deal with denialist naturalist movements that do not accept any being beyond the material, tended to completely reject the natures of objects and natural causal relationships between the beings. According to them, the acceptance of necessary causality would make impossible an external intervention in the universe, therefore, it would be necessary to reject miracles occurring against the functioning of the universe. In this case, it will not be possible to prove the prophethood. Based on these theological concerns, the majority of early Muslim theologians acknowledged that the universe has a discontinuous structure composed of substance (*jawhar*) and accidents (*a'rād*) and that nature continues to function by God's recreation of accidents on substances at any time.

Some Mu'tazilī scholars, on the other hand, did not see a problem in the adoption of nature and causality in relation to the idea of God who is involved in the universe. On the contrary, they used the nature of beings and the causal relations in the universe as evidence for the existence of God. These scholars, who adopt the theory of nature (*ṭab'*), accepted that there are innate and constant natures in beings and these natures determine all the movements of the beings and events in universe. Therefore, causal relationships based on these natures prevail in the universe. Mu'ammār b. 'Abbād al-Sulamī (d. 215/830), Abū Ishāq al-Nazzām (d. 231/845), Abū 'Uthmān al-Jāhiz (d. 255/869) and Abū al-Qāsim al-Ka'bī (d. 319/931) are the leading ones who adopt this theory. However, naturalist Muslim theologians were subject to criticism such as the acceptance of nature and the principle of causality will undermine the *hudūth evidence*, limit divine acts, make the creatures independent from God, and lead to the impossibility of miracles. These criticisms came from both their own sect and opponent sects. In this article, the theory of nature and their consequences in terms of causality and miracle are discussed.

Basically, all the Muslim theologians, including the Mu'tazila school, agree that as mentioned in the Qur'an, the "be" command of God is the first cause for everything to exist. However, there are different approaches to secondary causes and their impacts. In this respect, it is possible to say that the strictest attitude about causality belongs to al-Mu'ammār. Because when his theory of *al-ma'nā* and nature are analyzed, it is seen that he accepts that God is the creator of all beings and who brings them out of nothing,

namely *ex nihilo*, but limits His role to the creation of substance and accidents in the universe. He describes all other events and changes as acts of beings. Since, according to him, God created objects with a nature that would create certain attributes at the time of first creation. It is not possible for them to form any act other than these natures. Al-Ka'bi has a similar opinion. According to him, even God acts in accordance with the law of causality that He sets. Therefore, it is not possible for God to create direct movement or rest in beings without a cause. Likewise, it is impossible for God to move a heavy object directly by his own intervention or to immobilize it in the air without any other existence or intermediate cause.

Al-Nazzām, on the other hand, acknowledges that there is a necessary causal relationship between natures in objects and effects required by them, but does not address the causal processes in universe in a mechanical manner. Because he acknowledges that the causal laws that prevailing in the universe are arranged by God in the structure of beings, and that God is the one that activates and manages the processes of *kumūn* (latency) and *zuhūr* (occurrence). In other words, the nature of the beings in his cosmology depends on God in all actions and it is possible for God to intervene in them at any time. Thus, his view of nature stands against the necessarian account of nature. Some obstacles may prevent nature from forming its act. His student, al-Jāhīz, also defends a similar idea. In his understanding of causality, the strict determinism is rejected, as well as occasionalist approaches that accept beings as an occasion of God's creation. He acknowledges that the world is created by God, but he does not describe it as a mechanical entity that operates on its own within the framework of its laws. On the contrary, he acknowledges that God has authority in the process of these laws.

The evaluations that the naturalist Muslim theologians refuse the possibility of miracles are not based on their own statements. Such a result is mostly achieved through their understanding of causality and nature. For example, in none of the reports about al-Nazzām's denial of sensual miracles, there is no information that he considers the miracle phenomenon quite impossible. Rather, his criticism of the hadith about miracles is mostly mentioned. In nature theory advocated by al-Nazzām and al-Jāhīz, the miracle can be easily grounded. Because both of them regard miracles as a phenomenon outside nature of beings and the laws in the realm. In a way, miracles occur directly as an act of God, outside the laws of nature. As such, it does not need to be subject to the principle of causality. In other words, miracles occur directly outside of the laws of nature as an act of God. As such, it does not need to be subject to the principle of causality. In the thought of al-Mu'ammār and al-Ka'bi, it is not possible a concept of the miracle that occurs by direct divine intervention in which the laws of nature and the principle of causality are violated. Instead, it can be mentioned that God creates a miraculous event in a casual chain (by creating a cause such as substance/accident/object) that does not violate the laws of nature and does not contradict the principle of causality. Miracle occurring in this way will have the two most basic characteristics: being extraordinary event and act of God. However, undoubtedly, this understanding of miracle does not comply with the classical

conception of mutakallimün. Although the way that miracles occur in this understanding is partly limited, this does not mean that the naturalist Muslim theologians adopt a strict causality that would totally exclude divine intervention and miracle.

Giriş

Nedensellik konusunun Müslüman kelâmcıların gündemine ilk olarak ne zaman girdiğini ve hangi bağlamlarda ele alındığını tespit etmek güç olsa da kronolojik olarak bakıldığında konu ile ilgili ilk tartışmaların kader ve irade problemleri çerçevesinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür.¹ Cebir düşüncesine karşı çıkan ilk düşünürler ve bu hususta onların takipçileri olan Mu'tezilî âlimler, bireyin sorumluluğunu ve iradesinin eylemleri üzerindeki etkisini kanıtlamak amacıyla irade-fiil ilişkisini nedensellik temelinde izah etmeye çalışmıştır. Bu fikirler tevlîd teorisiyle daha sistematik hale gelmiş, bu da sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkilere dair genel bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Daha sonra bu tartışmalar doğadaki nedensellik tartışmalarına zemin hazırlamış, Nazzâm ve Mu'ammer tarafından tabiat teorisinin ortaya atılmasıyla konu fizik alanına doğru evrilmiştir.

Fiziki varlıkların dışında madde üstü herhangi bir fâil veya illet anlayışını kabul etmeyen inkârcı tabiatçı akımlarla muhatap olan ilk kelâmcılar, varlıklarda yerleşik tabiatları ve varlıklar arası tabii nedensel ilişkileri bütünüyle yadsıma eğiliminde olmuş ve bu akımlara karşı birçok reddiyeler yazmışlardır.² Çünkü onlar, eşyanın özünde değişmez bir takım tabiatların ve dolayısıyla sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağın olduğu kabul edildiğinde, Allah'ın varlığa müdahalesinin yaratma ile sınırlı olacağını, bu durumda da O'nun ilk sebep veya ilk muharrik olmakla sınırlandırılacağını düşünmüşlerdir. Öte yandan tabiat kanunlarının varlığını ve bunların asla ihlal edilemeyeceğini kabul etmenin (zorunlu nedensellik), tabiatın akışına aykırı bir şekilde gerçekleşen mucizeleri reddetmeyi ve bunları imkânsız görmeyi gerektireceği, bu durumda da nübüvveti ispat etmenin mümkün olamayacağı düşünülmüştür.

Bu iki kaygı kelâmcıların nedensellik ilkesini ya tümüyle reddetmesine ya da Allah'ın müdahalesine ve mucizelere imkân tanıyacak bir tarzda ele almalarına sebep olmuştur. Bu düşüncelerini desteklemek için de atomculuk doktrinini sistemlerine uyumlu hale getirerek benimsemiş;³ böylece âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil, süresiz bir yapıya sahip olduğunu ve Allah'ın cevherler üzerinde her an arazları yaratması ile tabiatın işleyişini sürdürdüğünü kabul etmişlerdir. Bazı düşünürler ise, tabiat ve nedenselliğin kabul edilmesini âleme müdahil bir yaratıcının varlığını kabul etmeye engel görmemiş, aksine varlıklardaki tabiatları ve doğadaki nedenselliğe dayalı düzeni Allah'ın

¹ Konuya ilişkin değerlendirmeler için bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 398-399; Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), 55 vd.

² Bu reddiyeler için bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 204-207.

³ Kelamcılarının atom teorisinde yaptıkları revizyonlar için bk. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005) s. 31-36.

varlığına delil getirmişlerdir.⁴ Bu âlimlerden bazıları atomculuğa dayalı bir nedensellik anlayışını benimserken, bazıları ise atomculuk karşıtı bir nedensellik düşüncesi geliştirmiştir.

Sonuçta nedensellik konusunda kelâm ekolleri arasında dört farklı anlayışın ortaya çıktığı görülmektedir. Cebriyye'nin temsil ettiği birinci anlayışa göre insan fiilleri dâhil kâinattaki bütün varlık ve olayların nedeni doğrudan ilahi yaratmadır. Bunun dışında varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddî sebep yoktur. Hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir.⁵ Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun temsil ettiği ikinci yaklaşımda da yaratma konusunda aynı ilke kabul edilmektedir. Ancak fiile yönelmesinden dolayı insan eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır. Tabiatdaki işleyişte gözlenen düzen ise nesnelere tabiatından değil ilahi âdetten kaynaklanmaktadır. Çünkü bütün varlık ve olayların doğrudan sebebi ve yaratıcısı Allah'tır.⁶ Üçüncü yaklaşım Mu'tezile'nin Basra ekolü tarafından temsil edilmektedir. Onlar nihai anlamda her şeyin varlık nedeninin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte insanın ve diğer varlıkların bazı olayların sebebi olabileceğini, tabiî alanda da uygun şartlar oluştuğunda sebebin sonucunu zorunlu kılacağını kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bazı olayları Allah'ın âdeti ile açıklamış ve zorunsuzluk fikrine de yer vermişlerdir.⁷ Dördüncü anlayış ise çalışmamızın konusunu teşkil eden zorunlu nedensellik anlayışdır. Aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte bu anlayışı benimseyenler varlıklarda sabit ve değişmez tabiatlar bulunduğunu, bu tabiatların varlıkların tüm hareketlerini ve doğadaki olayları belirlediğini, dolayısıyla evrende buna dayalı nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğünü kabul etmişlerdir. Bu anlayışı tab'/tabiat teorileri çerçevesinde inceleyeceğiz ve bunun mucize konusyla ilgili sonuçlarını ortaya koymaya çalışacağız.

⁴ Bk. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beirut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 46; Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû uyûni'l-mesâl ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 595-597; , Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 181, 218.

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet (Kelâm)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/122.

⁶ Bk. Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1986), 131-133; 283; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/81-82, 96, 431-432. Bu hususta Mâtürîdî farklı düşünmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 282. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 287. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180; a. mlf. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/8; 8/25, 138-139; 9/404-405; 12/303; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2012), 60-61.

⁷ Basra ekolünün nedensellik anlayışı için bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kadî Abdulcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014) 28 vd.; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2019), 246 vd.

1. Tabiat Teorileri

Tab' ve tabiat kavramları varlıklara yaratılış itibarıyla yerleştirilen, dışsal bir irade ve müdahale olmaksızın doğal bir şekilde eylemlerini meydana getiren yapısal nitelikleri ifade etmektedir.⁸ Kelâmî ve felsefî literatürde tabiat kavramı daha çok cansız varlıklar için; tab' ve tibâ' kavramları ise insan ve diğer canlı varlıklar için kullanılmaktadır.⁹ Kelâmcıların çoğunluğu “fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik” anlamındaki tab' ve tabiat düşüncesini benimsemenin âlemde zorunlu nedensel ilişkileri ve Allah'tan bağımsız fâilleri kabul etmek anlamına geleceğini düşünmektedir.¹⁰ Örneğin Gazzâlî filozofları nedensellik ve mucize konusundaki düşüncelerinden dolayı eleştirirken, onların nesnelere belli tabiatlara sahip olduğunu kabul etmelerini neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu kabul etmek olarak değerlendirmektedir.¹¹ İbn Rüşd de buna cevap verirken nedenselliği inkâr etmenin nesnelereki tabiatı inkâr etmek anlamına geldiğini belirtir.¹² Benzer şekilde Eş'arî tab' ve tabiatları kabul etmenin iki şeyin birbirini gerektirmesini, doğurmasını (tevlîd) ve aralarında bir sebep-sonuç ilişkisi olduğunu kabul etmeyi gerektirdiğini belirtmektedir.¹³ İbn Meymûn da kelâmcıların çoğunun “bir şeyin varlığını, yokluğunu ve ona işecek olan arazları belirleyecek bir tabiatın bulunması” şeklindeki bir inancı reddetmelerinden dolayı nedenselliği kabul etmediklerini, bazı kelâmcıların ise bunu kabul ettiğini ancak onların diğer kelâmcılar tarafından hoş karşılanmadığını belirtmektedir.¹⁴

Tabiat kavramının bu şekilde anlaşılması, onun sebep kavramı ile eş değer görülmesi; tabiat düşüncesinin benimsenmesi ise nesnelere devinimlerinin içsel nedenlerinin ve dolayısıyla tabiatındaki nedensel ilişkilerin kabul edilmesi olarak değerlendirilmiştir.¹⁵ Bu çerçeveden bakıldığında aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte Mu'tezile'den Nazzâm, Mu'ammer, Câhız, Hayyât,¹⁶ Ka'bî, Burgûs¹⁷ ve Sümâme b. Eşres;¹⁸ ilk dönem

⁸ Tab' ve tabiat kavramları için bk. İbn Manzûr, “t-b-'a”, *Lisânü'l-Arab*, thk. A. Ali Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 4/2634. Seyyid Şerif Cürcânî, “Tab'”, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 145; Muhammed Ali et-Tehânevî, “Tabiat”, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1127-29; Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/325.

⁹ Cürcânî, “Tab'”, 145; Şerif el-Murteza, *Resâilü'l-Murtezâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: 1405 H.), 2/276; Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-felsefî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Âlemî, 1994), 2/13. İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 H.), 450;

¹⁰ Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 100.

¹¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarioğlu (İstanbul: YEK Yayınları, 2014), 337.

¹² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 783.

¹³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 282.

¹⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), 202,203.

¹⁵ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 428.

¹⁶ Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 23, 77; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. M. M. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Misriyye, 1955), 2/12.

¹⁷ Tam adı Muhammed b. İsa el-Burgûs olup Nazzâm'ın öğrencilerindedir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/316; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 477.

Sünnî kelâmcılarından Ebû Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]);¹⁹ Zâhiri âlim İbn Hazm²⁰ ve Şia'dan Şeyh Müfid'in²¹ zorunlu nedenselliği kabul ettiği görülmektedir. Biz bu çalışmada Nazzâm, Mu'ammer, Câhız ve Ka'bî'nin tabiat teorisine yoğunlaşacağız. Ayrıntılarda birçok farklılık olmakla birlikte, tabiat düşüncesini benimseyenler arasındaki en temel ayırım atomculuğun kabul edilip edilmediğidir. Mu'ammer ve Ka'bî tabiat düşüncelerini atomculuk üzerine bina ederken; Nazzâm ve Câhız ise klasik atomculuğu reddetmektedir. Tabiat teorilerinin de bu ayırım ekseninde ele alınması isabetli olacaktır.

1.1. Atomcu Tabiatçılık: Mu'ammer ve Ka'bî

Kelâm atomculuğunun âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu şeklindeki en temel ilkesi Mu'ammer ve Ka'bî tarafından benimsenmektedir. Ancak detaylara inildiğinde anlayışlarının önemli ölçüde farklı olduğu görülmektedir. Örneğin Mu'ammer'e göre Allah sadece cevherin yaratıcısıdır, cevherlerin dışında bir şey yaratmamıştır. Cevherde bulunan bütün arazlar ise cevherin kendi fiilidir. Yani cevherlerdeki hayat, ölüm, iştirme, görme, renk, tat, koku ve diğer bütün arazlar ve cismin yapısal özellikleri, tabiatı gereği cismin kendi fiilleridir.²² Ona göre tabiat cansız varlıklarda olduğu gibi canlılarda ihtiyari olarak ortaya konan fiillerde de etkili olmaktadır.²³ O, hem insanın kudret mahallini (*fi hayyizi'l-insân*) aşan fiillerinin hem de Allah'ın sair fiillerinin cismin tabiatıyla meydana geldiğini kabul etmektedir.²⁴ Başka bir deyişle doğrudan insanın iradesiyle ilişkili fiiller insana ait fiillerdir; kudretini aşan fiiller ise tabiatı gereği bulunduğu cismin fiilleridir. Yaşatma, öldürme, renklendirme ve hareket ettirme ve durdurma gibi insandan kaynaklanmayan fiiller ise Allah'ın fiilleri ve tercihleridir.²⁵

Mu'ammer'in tabiat teorisini doğru anlamak için onun sisteminde ma'nâ teorisini ve bunun tabiat ve illet kavramları ile ilişkisini tespit etmek gerekmektedir. Zira ma'nâ teorisi onun sisteminde o kadar önemlidir ki kendisi ve takipçileri bu teori ile özdeşleştirilmiş ve "*Ashâbü'l-me'ânî*" şeklinde adlandırılmışlardır.²⁶ Bu teoriye göre yan yana hareketsiz duran iki cisimden birinin, bir süre sonra diğeri hareketsiz kaldığı halde hareket etmesinin nedeni bu cisme bir ma'nânın ilişmesidir. Çünkü bu ma'nâ olmasa,

¹⁸ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 474. Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-muğnî (Nedensellik Kitabı)*, nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 17.

¹⁹ Neseî, *Tabsira*, 2/681.

²⁰ İbn Hazm'ın tabiat düşüncesi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Metin ve çev. H. İbrahim Bulut, 3 Cilt (İstanbul: YEK Yayınları, 2017), 3/639-641, 643, 793.

²¹ Şeyh Müfid'in tabiat anlayışı için bk. Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 101; Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid* (Beyrut: Dar el-Machreq, 1986), 215-217.

²² Hayyât, *el-İntisâr*, 53-54; Eş'arî, *Makâlât*, 2/232; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. A. Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 157; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/495; Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. E. A. Mehnâ-A. H. Fâ'ûr (Beyrut: y.y., 1993), 1/80.

²³ Şehristânî, *el-Milel*, 1/80.

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18.

²⁵ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 474-475.

²⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr 'Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 155; Şehristânî, *el-Milel*, 1/81.

cisimlerden biri hareketsiz iken diğzerinin harekete geçmesi mümkün değildir. Cismi harekete geçiren ma'nânın bu cisme ilişmesinin nedeni (illet) ise başka bir ma'nâdır. Bu ma'nânın ilişmesinin nedeni de başka bir ma'nâdan kaynaklanmaktadır.²⁷ Başka bir deyişle "hareket kendisi dışında bir ma'nâdan dolayı sükûndan farklıdır. Sükûn da aynı şekilde kendisi dışındaki bir ma'nâdan dolayı hareketten farklıdır. Bu ikisi de kendilerinde bulunan başka ma'nâlardan dolayı farklıdır. Böylece tüm manalar başka ma'nâlardan dolayı farklılaşırlar ve bu sonsuza kadar devam eder."²⁸ Kelâmcıların çoğu, cisme ilişen arazların cisimde farklı bir ma'nânın varlığını gösterdiğini kabul etmişlerdir. Ancak onlar bu ma'nânın ilgili arazın kendisi olduğunu ifade etmiş, bu araza sebep olan başka bir ma'nâdan söz etmemişlerdir. Mu'ammer ise bu arazların kendileri dışında bir ma'nâdan dolayı cisimlere iliştiğini savunmuştur. Bu durumda hareket arazına neden olan ma'nâlardan söz etmesinin ona has bir düşünce olduğu söylenebilir.

Wolfson, Mu'ammer'in tabiat terimini ma'nâ anlamında kullandığını öne sürmektedir. Ona göre ma'nâ teorisinde, Allah âlemi yaratırken sadece birleşip cisimleri meydana getirecek bir özelliğe sahip cevherleri yaratmış, bunların içine kendilerine özgü bir tabiat yerleştirmiştir. Cevherler birleşip bir cismi meydana getirdiğinde ise cevherlerin tabiatlarının toplamı cismin tabiatını meydana getirir. Böylece her cevher tabiatına uygun bir şekilde arazları meydana getirirken, cisim de tabiatıyla kendi arazlarını meydana getirir.²⁹ Neşşâr ise ma'nâ teorisini ilahi sıfatlar teorisi ile ilişkilendirmekte ve onun düşüncesinde sonsuz ma'nâların Allah'ın sıfatlarına karşılık geldiğini öne sürmektedir.³⁰ Horovitz ise ma'nâ teorisinin Platonun ideler öğretisini ile ilişkilendirmekte Mu'ammer'in bununla Allah'ı her türlü kötülükten tenzih etmeyi amaçladığını belirtmektedir.³¹

Kanaatimizce ma'nâ teorisi ile ilgili nakiller dikkate alındığında Mu'ammer'in arazlarla ilahi sıfatlar arasında bir ilişki kurduğunu söylemek mümkün değildir. Böyle bir düşüneye sahip olsaydı, arazları cismin fiili olarak değil Allah'ın fiili olarak nitelemesi gerekirdi. Allah'ı zulüm ve kötülüklerden tenzih etmek için Allah'ı araz yaratmaya kudretli görmediği iddiası ise Mu'tezilî hassasiyetlerle uyumlu görünmektedir. Ancak klasik kaynaklarda bu bağlantıyı da destekleyecek bir veri bulunmamaktadır.

Mu'ammer'in sisteminde Allah Teâlâ'nın, cisimlerin ve cevherlerin yaratıcısı olmak bakımından arazların uzak fâili ve sebebi olarak kabul edildiğini söylemek daha doğrudur. Bunların ilk sebebi ise açık bir şekilde ma'nâlardır. Ma'nâ ve tabiat kavramları ise işlevleri açısından benzerlikler taşımakla birlikte farklı anlamlarda kullanılmıştır.³² O, ma'nâ

²⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 55.

²⁸ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 164. Krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. M. O. el-Huşt (Kahire: y.y., 1988), 137.

²⁹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 429, 434-435.

³⁰ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/367-368.

³¹ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 76-77, 83.

³² Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 106.

kavramını daha çok “nesnelerin tabiatını belirleyen iç sebep” anlamında illet terimine yakın kullanmıştır. Ona göre nesneleredeki bu iç sebepler, nesnelerin tabiatında bulunan çeşitli ihtimallerin gerçekleşmesini belirleyen etkin nedenlerdir (operative determinant causes).³³ Bu durumda ma'nâların, yaratma esnasında cevherlere yerleştirilen zâtî nitelikler olarak kabul edildiği söylenebilir. Bu zâtî niteliklerin gerektirmesiyle cevherler arazlarını, onlar da birleşip bir cisim meydana getirdiğinde ise bu arazların toplamı cismin tabiatını meydana getirmektedir. Cisimlerdeki tabiat ise kendisini meydana getiren cevherlerde bulunan ve kendi varlığına sebep olan bu ma'nâlara uygun fiiller meydana getirmektedir. Nedensellik açısından ise onun tabiî nesnelerin yaratılışlarında içlerine yerleştirilen bir takım sebepler doğrultusunda Allah'tan bağımsız bir şekilde hareket ettiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu da onun tabiatın yapısında ve işleyişinde zorunlu bir nedensellik düşüncesini benimsediğini göstermektedir.

Tabiat düşüncesini Mu'tezili âlimlerden biri de Ka'bî'dir. Ona göre tabiatlar “cevherlerde içkin olarak bulunan ve onunla mahallin fiile hazır hale geldiği niteliklerdir (me'ânî)”. Tıpkı gözün, sağlam bir burnun ve damağın kendisinde bulunan tabiat sayesinde duyumsama ve idrake hazır hale gelmesi, aynı şekilde ateşte bulunan tabiatın yanmayı mümkün kılması ve ona sebep olması gibi. Cevher, kendisinde bulunan bu ma'nâlardan dolayı illet olabilmekte, bunun için harici bir varlığa da ihtiyaç duymamaktadır.³⁴ Ona göre âlemdeki tüm varlıkların sahip olduğu tabiatlar vardır. Varlıklar bu tabiat sayesinde fiil yapmaya hazır hale gelirler, kudret sahibi canlı varlıklar da bu tabiatlara uygun olarak eylemde bulunurlar. Örneğin buğdayda kendine has bir öz/tabiat (*hâsiyet*) bulunur. Bu tabiat ve özelliği taşıdığı sürece ondan arpa bitmesi mümkün değildir. Aynı durum insan spermi için de geçerlidir. Allah Teâlâ'nın insan sperminden başka bir canlı yaratması mümkün değildir.³⁵ Bununla birlikte o “tabiatların hakikatte hiçbir fiili olmadığını”³⁶ söyleyerek tabiatların yaratılmış olduğuna, fiillerinin de Allah tarafından belirlenmiş olduğuna atıfta bulunmaktadır.

Ka'bî'ye göre âlemdeki tüm cisimler -Allah dilediğinde onları bu tabiatlar olmadan yaratma kudretine sahip olmakla birlikte- sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık olmak üzere dört tabiat (unsur) yaratılmıştır. Tüm varlıklar çürüyüp dağıldığında bu dört tabiata dönüşecektir. Suyun buhara, buharın suya, ölünün diriye, dirinin ölüye dönüşmesi ve varlıklarda ateş, su, hava ve toprağın varlığı müşahade edildiği gibi, ayrıştığında da tüm cisimlerden bu dört unsur elde edilecektir. Bu tabiatların birbirine dönüşmesi ise imkânsızdır. Doğanın bir parçası olması itibarıyla insan için de aynı durum geçerlidir. Allah onu da dört tabiatı yaratmıştır. “Biz insanı süzölmüş bir çamurdan yarattık”³⁷

³³ Richard M. Frank, “Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Pyhsics of Mu'ammâr”, *Journal of the American Oriental Society*, 87/3 (1967), 257-258.

³⁴ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 61.

³⁵ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 133.

³⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât* (Beirut: Dârü'l-Müfid, 1993), 101.

³⁷ Mü'minûn, 23/12.

ayeti bunun delilidir. Varlıkların bu şekilde yaratılmış olması Allah'ın varlığını, birliğini, hikmetini ve rubûbiyyetini destekleyici bir delildir.³⁸

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Bağdat ekolünün bir mensubu olarak Ka'bî, varlıkların eylemlerini tayin eden doğal nitelikleri (tabâî) ve dolayısıyla tabiatta bir düzeni ve sürekliliği kabul etmektedir. Onun "Allah'ın ağır bir cismi havada tutması imkânsızdır"³⁹ şeklindeki ifadeleri de Allah'ın tabî alanda eylemde bulunurken kendi koyduğu tabiat kanunlarını ihlal etmeyeceğini düşündüğünü ortaya koymaktadır.

1.2. Anti-Atomcu Tabiatçılık: Nazzâm ve Câhız

Kelâmcılar arasında âlem tasavvuru anlamında Hicri II. Yüzyılda Ebu'l-Huzeyl'in öncülüğünü yaptığı atomcu doktrin ile Nazzâm'ın liderlik ettiği anti-atomcu doktrin rekabet halinde olduğunu söylemek mümkündür. Atomculuk kısa bir zaman dilimi içinde hem Mu'tezile içinde hem de daha sonra teşekkül eden Ehl-i Sünnet kelâmında yaygın olarak kabul edilmiş ve hâkim tabiat görüşü haline gelmiştir. Nazzâm geleneği ise nispeten marjinal kalmış, Câhız ve İbn Hazm gibi alimler tarafından sürdürülmüştür. Nazzâm'ın tabiat ve nedensellik düşüncesinin atomcu formu ise Bağdat Mu'tezilesinde bir süre daha yaşamaya devam etmiştir.

Nazzâm âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul etmektedir, fakat onun cevher ve arazdan kastı bütünüyle farklıdır. Ona göre hareket dışında araz yoktur, sükûn ise i'timâdî hareketten ibarettir. Atomcuların araz olarak isimlendirdiği renkler, tatlar, kokular, sesler, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi nitelikleri Nazzâm, cevher türünden iç içe geçmiş (müteddâhil) latif cisimler olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu latif cisimler tek bir mekânda bir araya gelebilir.⁴⁰ Cisim bu cüzlerin bu şekilde tedâhülüyle meydana gelir ve bunların sonsuza dek bölünmesi mümkündür.⁴¹

Nazzâm'a göre, cisimlerin bir tabiatı vardır ve bu tabiatların kendilerine özgü fiilleri bulunmaktadır.⁴² Cansız varlıklardan meydana gelen bütün eylemler, bu tabiatların bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.⁴³ Örneğin ateşin yapısında yükselme tabiatı vardır. Bu nedenle ateş, duman ve benzeri hafif şeyler serbest bırakıldıklarında kendi tabiatları gereği yükselir; taş ve benzeri ağır şeyler serbest bırakıldıklarında ise kendi tabiatları

³⁸ Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*, cem' ve thk. Hıdır M. Nebhâ (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 220, 291; Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 133, 149; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 102; Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 17; Josef van Ess, "Ebu'l-Qâsem Ka'bi", *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-qasem-al-balki-al-kabi-abdallah>, Erişim: Tarihi: 30.09.2018.

³⁹ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 196.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 2/6, 36, 44.

⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, 2/16; Bağdâdî, *el-Fark*, 126; Şehristânî, *el-Milel*, 1/69-70.

⁴² Şehristânî, *el-Milel*, 1/88.

⁴³ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Harun (Mısır: y.y., 1965-1969), 1/148; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, nşr. İlyas Çelebi, 2 Cilt (İstanbul: YEK Yayınları, 2013), 2/143.

gereği aşağı düşerler.⁴⁴ Bu şekilde Allah her cismi zorunlu olarak boyun eğdiği, kendine özgü bir tabiat ile birlikte yaratmıştır.

Bununla birlikte Nazzâm, nesnenin tabiatına uygun fiiller meydana getirme sürecini tümüyle Allah'tan bağımsız görmez. Ona göre insanın kudret mahallini aşan her fiil yaratılışı gereği Allah'ın fiilidir. Çünkü insan kudret mahallinin dışında fiil meydana getiremez. Bir bakıma Allah bu fiilleri cismin içine, onu gerektiren sebep ortaya çıktığında zorunlu olarak ortaya çıkacak şekilde, yaratılış itibarıyla yerleştirmiştir.⁴⁵ Örneğin taş, Allah taşlık tabiatı ile yarattığından dolayı bir itme kuvveti ile fırlatıldığında gider, bu atma kuvveti ile ulaşacağı son noktaya ulaştığında ise tabiatı gereği taş yere düşer.⁴⁶ Yani burada fırlatma fiili taşı fırlatan insana ait olsa da, taşın tabiatı gereği havada süzülüp gitmesi ve daha sonra da düşmesi ona bu tabiatı veren Allah'ın fiili olmaktadır.

Nazzâm'a göre bazı engeller tabiatın fiilini meydana getirmesine mani olabilir. Taşın düşmekten, suyun akmaktan, ateşin tutuşup yükselmekten alıkonulması gibi dışarıdan bir etki ile varlıklar tabiatlarında bulunandan farklı bir davranış sergileyebilirler. Ancak bu etki ortadan kalktığı ve varlık serbest bırakıldığında tabiatında olanı ortaya koyar.⁴⁷ Çevre koşulları da tabiatlar üzerinde etkilidir. Örneğin çocukların zekâları anne karnındaki şartlara doğumdan sonraki beslenme tarzına ve besinlerin kalitesine bağlı olarak değişebilir. Bu nedenle bazı milletlerin zekâ ve kabiliyet yönüyle diğerlerinden üstün olması mümkündür.⁴⁸ Başka bir deyişle o, tabiatların her durumda ve mutlak surette gerçekleşmesini zorunlu görmez. Bu da onun evrende mutlak determinist bir işleyişi savunmadığını göstermektedir. Diğer taraftan zekâ ile ilgili verdiği bir örnek, tabiatın tek başına belirleyici olmadığını, çevre koşullarının da tabiat üzerinde etkili olduğunu kabul ettiğini teyit etmektedir.

Câhız da hocası Nazzâm'ı takip ederek, cisimlerin bir tabiatı olduğunu ve bu tabiatın kendine özgü fiilleri olduğunu kabul etmektedir. Tabiatı varlıkların temel ve ayırıcı nitelikleri olarak kabul eden Câhız,⁴⁹ ateşte sıcaklığın, bıçakta kesiciliğin, yırtıcı hayvanlarda vahşiliğin, zehirde öldürücülüğün, gıdalarda besleyiciliğin bulunmasının bu tabiatlardan kaynaklandığını savunmaktadır.⁵⁰ Canlı olsun cansız olsun bütün varlıklar tabiatları aracılığıyla hakiki fiiller meydana getirebilirler. İster Allah'ın sebep olduğu bir fiil olsun, isterse bir başkasının sebep olduğu bir fiil olsun, doğrudan (mübaşir) veya dolaylı (mütevellid), irade dışındaki tüm fiiller ihtiyar ile değil, tabiat gereği meydana

⁴⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 40; Bağdâdî, *el-Fark*, 125.

⁴⁵ Ka'bî, *Makâlât*, 476.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18; Şehristânî, *el-Milel*, 1/69

⁴⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 44-45.

⁴⁸ Câhız, *el-Hayevân*, 5/35-36.

⁴⁹ Câhız, *el-Hayevân*, 3/374; Şehristânî, *el-Milel*, 1/88.

⁵⁰ Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abüsselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979), 3/239; a. mlf. *el-Hayevân*, 5/6.

gelmiştir. Ödül, ceza, övgü ve yergi ise ancak irade ile meydana gelen fiiller için söz konusu olabilir.⁵¹

Câhız'ın tabiat teorisi insanı da kapsamaktadır. Ona göre insanların toplum halinde yaşama ihtiyacı yaratılış itibarıyla tabiat ve cevherlerinde bulunan bir özelliktir.⁵² İnsan, varlığını devam ettirebilmek için yeme-içme, uyuma ve cinselliğe ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle kendisini doğal olarak bu fiillere yönlendiren bir tabiatla yaratılmıştır. Bu tabiatın bir gereği olarak açlık hissettiğinde yiyeceğe, uyku ihtiyacı hissettiğinde uykuya, cinselliğe ihtiyaç duyduğunda karşı cinse yönelmektedir.⁵³ Bu şekilde insanın iradesi dışındaki tüm fiilleri tabiat aracılığı ile meydana gelir. Ancak insanın sahip olduğu tabiat, bu tabiatın gerektirdiği fiilleri yapmasını zorunlu kılmaz. Zira insan aklını ve iradesini kullanarak tabiatına galip gelebilir.⁵⁴

Tabiatçılık fikri düşünce tarihi boyunca birçok kişi/akım tarafından savunulmuştur. Özellikle inkârcı tabiatçı akımların madde üstü herhangi bir illet veya fâili devre dışı bırakan doğa tasvirleri, kelâmcıların çoğunluğunu eşyadaki tabiatları reddetmeye yönelmiş, bazılarını ise varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri tümüyle inkâra sevk etmiştir. Bu âlimler, tabiat teorisini benimseyen kelâmcıları ise şiddetle eleştirmişler, onları ateist ve materyalist tabiatçı gruplara tabi olmakla itham etmişlerdir.⁵⁵ Fakat kelâm tabiatçılığını inkârcı tabiatçılıkla da deist tabiatçılıkla da bir tutmak doğru değildir. Çünkü inkârcı tabiatçılıkta varlıklardaki tabiatların -yaratıcı bir varlığa ihtiyaç duymaksızın- kendilerinde bulunan bir illetle ortaya çıktığı, dahası bu tabiatların da başka varlıkların var oluş nedeni olduğu savunulmaktadır.⁵⁶ Bunun üzerine bina edilen nedensellik anlayışında ise maddî olmayan bir şeyin neden olması mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla böyle bir düşüncede Tanrı'nın herhangi bir şeye neden olması düşünülemez. Deist tabiatçılıkta ise bir Tanrı fikri olmakla birlikte onun rolü ilk yaratma ile (ya da ilk hareketi vermekle) sınırlandırılmakta, sonrasında -peygamber göndermek de dâhil olmak üzere- âleme müdahale etmesi mümkün görülmemektedir.

Tabiatçılığın bu iki tarzı da tabiatçı kelâmcılar tarafından benimsenmemiştir. Bilakis onlar tabiatın ezeli olduğunu ve kendi başına eylemde bulunma kudretine sahip olduğunu reddetmiş; hem varlıkların hem de onlarda içkin olan tabiatların yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamışlardır. Dahası onlar tabiatların kendi başına bağımsız bir fâil olamayacağını, onlara belirli eylemlerde bulunma kabiliyetini verenin Allah olduğunu,

⁵¹ Câhız, *el-Hayevân*, 3/373-375; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 474.

⁵² Câhız, *el-Hayevân*, 1/42-43.

⁵³ Ebû Osman el-Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibâr 'ale'l-halki ve't-tedbîr* (Beirut: Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988), 52-53.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 17, 48.

⁵⁵ Bu eleştiriler için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186; İbn Fûrek, *Mücerred*, 282-283; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/145; a. mlf. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhîb bi't-teklîf I*, cem', İbn Metteveyh, ed. J. J. Houben (Beirut: Matba'atü'l-Katûlikîyye, 1962), 406.

⁵⁶ Bk. İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 449. Saliba, *Mu'cemu'l-felsefi*, 2/17; Ahmed Emin, *Dûha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-İskenderiye, 2001) 3/121.

tabiatların gizlenme-açığa çıkma süreçlerinin (kümün-zuhûr) bütünüyle Allah'ın gözetimi ve denetimi altında meydana geldiğini kabul etmişlerdir.⁵⁷ Ayrıca, onların vahiy ve nübüvvet müessesesini, mucizeyi ve Allah'ın tabiata ve insanlığa müdahalesini imkânsız görmeleri de düşünülemez. Allah'ın hem yaratma hem de yönetme fiillerinin kabul edildiği bir nedensellik anlayışını ise ateist ve deist tabiatçılarla bir görmek doğru değildir. Bu değerlendirmelerden hareketle kelâmcıların savunduğu anlayışın **teist tabiatçılık** olarak adlandırılması daha doğru olacaktır.

2. Tabiatçılık ve Zorunlu Nedensellik

Allah Teâlâ'nın "ol" emrinin bütün mahlûkatın ilk nedeni olduğu konusunda Mu'tezile ekolü dahil tüm kelâmcılar ittifak etmektedir. Ancak ikincil nedenler ve bunların etki alanları ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur.⁵⁸ Bu bağlamda tabiat teorisini benimseyen Mu'ammer, Nazzâm, Câhız ve Ka'bî'nin âlemde geçerli bir zorunlu nedenselliği kabul ettiği görülmektedir. Ancak detaylara inildiğinde aralarında bu zorunluluğun derecelerine/boyutlarına ilişkin farklılıklar olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle bu isimlerin her birinin nedensellik düşüncesini tahlil etmek ve teorilerinin ne ölçüde zorunluluk içerdiğini tespit etmek gerekmektedir.

Nedensellik konusunda en katı tutumun Mu'ammer'e ait olduğu söylenebilir. Zira ma'nâ ve tabiat teorileri tahlil edildiğinde, onun Allah'ın âlemdeki rolünü cevherlerin ve cisimlerin yaratılmasıyla sınırlandırdığı, bunun dışındaki tüm olayları ve değişimleri ise cisimlerin kendi fiilleri olarak tasvir ettiği görülmektedir. Ona göre ilk yaratma dışında âlemde meydana gelen tüm olaylar ve değişimler tabiattaki nedensellik ilkesine uygun olarak gerçekleşmektedir. Bu denklemde canlı/cansız varlıklar, tabiattaki tüm süreçlerde doğrudan ilk neden statüsünde; Allah Teâlâ ise varlıkların yaratıcısı olmak bakımından ilk neden, tabiatları yaratan ve bunların işleyiş tarzını takdir eden olması bakımından ikincil/uzak neden statüsünde kabul edilmektedir. Mu'ammer'in bu düşünceleriyle ilk yaratma anı dışında varlıkların varlığını sürdürmesi sürecinde ilahi iradeye bir alan bırakmadığı söylenebilir. O daha çok Allah'ın nesnelere ilk yaratma anında kendi devinimlerini sağlayacak bir tarzda yarattığını, var oldukları müddetçe kendilerinde içkin olarak bulunan nedensellik yasaları doğrultusunda etkileşimde bulduklarını savunmaktadır.

Mu'ammer'in bu fikirleri doğal olarak çok tepki çekmiş ve hem mensubu olduğu mezhep hem de muhalif mezhepler tarafından yoğun eleştirilere maruz bırakılmıştır. Bu eleştirilerin temelinde Allah'ın yaratıcılık vasfının kısmen diğer varlıklara verilmesi yer almaktadır. Bu bağlamda onun arazları cisimlerin fiilleri olarak nitelemesi, dünyanın yarısını Allah'ın yarattığını inkâr şeklinde yorumlanmış; cismin var olması (hudûs) ve yok olması (fenâ) da araz olduğundan, yaratma ve yok etme fiillerini Allah'tan alıp cisimlere

⁵⁷ Bk. Câhız, *el-Hayevân*, 5/40-45; 7/12-13; Ka'bî, *Tefsîr*, 220. Hayyât, *İntisâr*, 132-133; Câhız, *Hayevân*, 5: 92-93.

⁵⁸ Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Matba'atü Dâr, t.y.), 1/209-210.

verdiği ve böylece Allah Teâlâ'nın gerçekte hiçbir fiil işlememiş olduğu;⁵⁹ ayrıca cisimlerin sayısı sınırlı, arazlar ise sınırsız olduğundan tabiatların Allah'tan daha güçlü olmasını gerektirdiği şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.⁶⁰

Bu eleştirilerde haklılık payı olmakla birlikte, Mu'ammer'in tüm cisimlerin ve cevherlerin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ettiğini, insan dâhil hiçbir varlığı yeni bir cisim veya cevher yaratmaya kudretli olmakla nitelediğini hatırlatmamız gerekmektedir. Onun sisteminde tabiattaki tüm varlıklar var olmak için Allah'a muhtaçtır; onlar ancak var olma biçimleri/tarzları üzerinde etkili olabilirler. Onlara bu etki gücünü veren, tabiatları yaratan ve onların yapısına yerleştiren, çalışma tarzlarını ve sınırlarını takdir eden yine Allah'tır. Dolayısıyla bu eleştirilerde bir ölçüde haksızlık yapıldığı söylenebilir. Buna rağmen arazlarını meydana getiren cevher anlayışına dayanan nedensellik düşüncesinin, Allah'tan bağımsız bir şekilde işleyişini sürdüren bir tabiat tasavvuru ortaya koyması itikâdi açıdan problemli görünmektedir. Çünkü İslam inancında Allah'ın rolü yaratmayla sınırlı tutulamaz; bilakis O, yarattıktan sonra da varlıkları gözeten, muhafaza eden ve onlar üzerindeki tedbirini sürdüren bir varlıktır. Mu'ammer'in anlayışı ise tabiatta mekanik bir işleyiş öngörmekte, ancak bu önceden Allah'ın cisimlerin tabiatlarını kusursuz bir şekilde tasarlamasına dayandırılmaktadır.

Nazzâm ile Mu'ammer, âlemdeki tüm cisimlerin ve cevherlerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı konusunda ittifak etmektedir. Ancak her ikisinin cevher ve araz kavramlarına yüklediği anlam farklılıkları göz önüne alındığında bu ortak düşüncelerin çok farklı sonuçları olduğu görülmektedir. Nazzâm, hareket dışında araz kabul etmemekte ve Mu'ammer'in araz olarak kabul ettiği diğer her şeyin cisim olduğunu savunmaktadır. Bu durumda Nazzâm, hareket dışındaki her şeyi Allah'ın doğrudan yarattığını kabul etmiş olmakta ve dolayısıyla bu hususta Mu'ammer'e yöneltilen eleştiriler Nazzâm için geçerliliğini yitirmektedir. Fakat bu noktada Nazzâm'ın düşüncesinde, Allah'ın varlıkları yarattığı anda onun meydana getireceği tüm arazları içine gizlediğini (kümün) de hatırlamamız gerekiyor. Dolayısıyla Mu'ammer'in sisteminde tabiatta meydana gelen tüm olaylar cisimlerin kendi yarattığı şeyler (hudûs) iken Nazzâm'a göre bunlar Allah'ın cisimlere gizlediği şeylerin açığa çıkmasından (zuhûr) ibarettir.⁶¹

Öte yandan Nazzâm tabiatta câri olan nedensel yasaların Allah tarafından varlıkların yapısına yerleştirildiğini ve bunlara ilişkin kümün-zuhûr süreçlerini harekete geçiren ve yöneten varlığın Allah olduğunu kabul etmektedir.⁶² Yani onun kozmolojisinde varlıklardaki tabiatlar tüm eylemlerinde Allah'a bağlıdır ve Allah'ın onlara her an müdahale etmesi mümkündür. Onun nesnelerin tabiatı gereği meydana getirdiği fiilleri Allah'ın fiilleri olarak nitelemesi, tabiatları bir bakıma Allah'ın emrinde hareket eden bir

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/497; Şehristânî, *el-Milel*, 1/80.

⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 2/203; Bağdâdî, *el-Fark*, 137-138; a. mlf. *Usûl*, 116; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/745.

⁶¹ Kümün teorisi için bk. Câhız, *el-Hayevân*, 5/51, 81-82; Hayyât, *el-İntisâr*, 51-52; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 481; Eş'arî, *Makâlât*, 2/23; Bağdâdî, *el-Fark*, 128-129; Şehristânî, *el-Milel*, 1/70.

⁶² Muhammed Abdüsettâr Nessar, "et-Tabiyyât ve 'alakâtüha bi'd-dîn 'inde'n-Nazzâm el-Mu'tezilî", *Havliyyâtü Külliyyeti's-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 12 (2005), 202-203

alet olarak kabul ettiğini göstermektedir.⁶³ Sonuç itibarıyla onun konu ile ilgili tüm ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, onun evrende mutlak determinist bir yapıyı benimsemediğini, her an ilahi müdahaleye açık bir evren tasavvuruna sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Câhız, tabiat nedensellik konusunda hocası Nazzâm'la ortak görüşlere sahiptir. Ona göre Allah tüm varlıkları benzer ya da zıt unsurların tek tek bir araya gelip birleşmesiyle meydana gelen tabiatlarla yaratmıştır. Her varlık bu tabiatlara uygun fiiller meydana getirir. Ateşin ısıtması, bıçağın kesmesi, zehirin öldürmesi tabiatları gereği zorunludur. Bu şekilde tabiatın tamamı varlıkların yapısına yerleştirilmiş nedensellik yasalarına göre varlığını sürdürmektedir. Bu yasanın bir gereği olarak tabiatta bulunan varlıkların bir kısmı diğerinin sebebi olur. Örneğin Allah'ın dilemesi bulutların, bulutlar suyun ve nemin sebebidir. Aynı şekilde tohum ekinin, ekin tohumun; tavuk yumurtanın, yumurta tavuğun ve insan (üreme yoluyla) insanın sebebidir.⁶⁴

Ne var ki Câhız evrendeki nedensel yasaların bütünüyle bağımsız bir işleyişe olmadığını ve bu yasaların hiçbir varlığın oluşumunu açıklayamayacağını belirtmektedir. Çünkü tabii zorunluluk bir varlığın başka türlü olmasını imkânsız kılar, varlığın oluşumu ise ancak yaratıcının takdiri ve iradesiyle mümkün olabilir. Tabiatın çoğunlukla belli bir yönde işlemesi ve bazı engellerin ârız olması nedeniyle bunun dışına çıkması, onun da tasarrufa ve düzene konu olduğunu, yani tabiatın işleyişini tamamlaması ve amaçlarına ulaşmasının yaratıcının iradesi ve kudretine muhtaç olduğunu göstermektedir.⁶⁵ Bu ifadeleri Câhız'ın, gerek varlıkların oluşumunda, gerekse de tabiatın işleyişinde Allah'tan bağımsız mutlak determinist bir anlayışı reddettiğini göstermektedir. Ona göre tabiatı belli fiilleri meydana getirecek şekilde dizayn eden Allah, onun yaratılışına uygun fonksiyonlar icra etmesi sürecine de müdahildir. Çünkü tabiatlar akıl ve kudrete sahip olmadığı için hikmetli ve kusursuz fiiller meydana getirmeleri mümkün değildir. Onların düzenli işleyişi ve faydalı eylemlerde bulunmaları, onları bu şekilde tasarlayan akıl, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığına delildir.

Bununla birlikte Câhız evrende meydana gelen tüm sonuçların, varlıkların doğasından bağımsız bir şekilde doğrudan Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini de kabul etmez. Ona göre bir ağacın meydana gelişinde tohumun kalitesi, suyun tatlı veya tuzlu oluşu, ağacın köklerinin suyu tutup tutmaması, ağacın yetişmesi için uygun ortamın ve sürenin bulunması gibi hususlar etkilidir. Bu şartların hiç birinin birbirinden farklı olmadığını söylemek, Allah'ın yaratmayı dilediğinde tohum, su, toprak ve çevre şartları ne olursa olsun taneler, üzümler, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve

⁶³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

⁶⁴ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, "Kitâbu'l-Kıyân", *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1963), 146.

⁶⁵ Câhız, *ed-Delâil*, 61.

otlaklar ortaya çıkaracağını söylemek varlığın hakikatini göz ardı etmek ve tabiatları inkâr etmek anlamına gelmektedir.⁶⁶

Görüldüğü üzere Câhız'ın nedensellik anlayışında, katı determinizm reddedildiği gibi varlıkları Allah'ın yaratma eylemine vasıta/araç kabul eden vesileci/okasyonalist yaklaşımlar da yadsınmaktadır. O âlemin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder, fakat onun koyduğu yasalar çerçevesinde kendi başına işleyen mekanik bir varlık olarak tasvir etmez. Aksine Allah'ın bu yasaların işleyişi sürecinde de tasarruf sahibi olduğunu kabul eder. Ancak kendi koyduğu nedensellik ilkesini dikkate almayan, varlıkların tabiatlarını göz ardı ederek faaliyette bulunan bir yaratıcı modelini de benimsemez.

Atomcu tabiatçılığın diğer temsilcisi Ka'bî de âlemde zorunlu bir nedenselliğin geçerli olduğunu kabul etmektedir. Ona göre gözün görmesinin, kulağın duymasının ve ateşin yakmasının nedeni yapılarına yerleştirilmiş olan tabiatlardır. Ancak bu tabiatları yaratan ve etki alanlarını tayin eden Allah olduğu için, bunların hakiki anlamda bir fiil meydana getirdikleri söylenemez.⁶⁷ Varlıkların tabiatında bulunan şeylerin sonucunu zorunlu kılması Allah'ın bu şekilde takdir etmiş olmasından dolayıdır.⁶⁸ Ona göre hem canlı varlıkların hem cansız varlıkların eylemleri tabiatlarına yerleştirilmiş nedensel yasalara uygun olarak meydana gelmektedir. Dahası, Teâlâ'nın kendisi de koyduğu nedensellik yasasına uygun hareket etmektedir. Bundan dolayı bir sebep olmaksızın Allah'ın varlıklarda doğrudan bir hareket veya sükûn yaratması mümkün değildir. Aynı şekilde Allah'ın ağır bir varlığı, başka bir varlık veya ara sebep kullanmaksızın doğrudan kendi müdahalesiyle hareket ettirmesi veya havada hareketsiz kılması da imkânsızdır.⁶⁹

Sonuçta nedensellik anlayışları birbiriyle tam olarak örtüşmemekle birlikte tabiatçı kelâmcıların zorunlu bir nedenselliği tasdik ettiğini söyleyebiliriz. Burada en çok dikkat çeken şey, klasik kelâm atomculuğunun aksine, Mu'ammer ve Ka'bî'nin atomculuk doktrini üzerine katı bir nedensellik düşüncesini inşa etmiş olmalarıdır. Şüphesiz onların bu yaklaşımı benimsemelerinde cevher ve arazlara ilişkin farklı tasvirleri etkili olmuştur. Mu'ammer cevherlerin kendi arazlarını meydana getirdiğini kabul ederek; Ka'bî ise cevherlerin sürekli olduğunu, belli şekilleri olabileceğini ve âlemde boşluk olmadığını kabul ederek zorunluluk düşüncesine imkân hazırlamıştır. Nazzâm ve Câhız ise nedenlerin sonuçları zorunlu kıldığını kabul etmekle birlikte ilahi tedbir ve müdahaleye imkân tanıyacak bir açıklık bırakmaya özen göstermişlerdir.

3. Zorunlu Nedensellik ve Mucize

Mucize olgusu İslam inanç esaslarının temellendirilmesinde hayati bir önemi haizdir. Hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet âlimlerine göre mucize, peygamberlik iddiasında bulunan (mütenebbî) biri ile gerçek nebîyi ayırt etmenin ve peygamberin doğruluğunu

⁶⁶ Câhız, *el-Hayevân*, 5/92-93.

⁶⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 100.

⁶⁸ Nisâbûrî, *el-Mesâil*, 357.

⁶⁹ Nisâbûrî, *el-Mesâil*, 196; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 129.

tasdik etmenin tek yoludur.⁷⁰ Dahası, Mu'tezile âlimleri peygamberlik iddiasında bulunan kimse mucize göstermedikçe ona iman etmenin zorunlu olmadığını kabul etmişlerdir.⁷¹ Bu nedenle mucizenin imkânı temellendirilmeden peygamberlerin ve getirdikleri ilahi mesajların kabul edilmesi ve dinin temelini teşkil eden itikadi umdelerin savunulması imkânsız olacaktır. Buradan hareketle Mu'tezilî âlimlerin savunduğu zorunlu nedensellik anlayışı, varlığın olağan akışına dışarıdan bir müdahaleyi imkânsız kılacağı ve dolayısıyla mucizelerin imkanını bütünüyle dışladığı şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler hem Mu'tezile'nin kendi içerisinden hem de diğer kelâm ekolleri tarafından dile getirilmiştir.⁷² Bu eleştirilerin odak noktasını ise varlıklarda mevcut olduğu öne sürülen tabiatlar oluşturmaktadır. Eleştiri sahipleri, tabiat mefhumunun kabul edilmesinin mucizelerden hareketle nübüvvetin ispatını imkânsız kılacağını, çünkü bu doktrinde mucizelerin de diğer tüm fiiller gibi meydana geldiği mahallin tabiatının, yani cismin eseri olacağını düşünmüşlerdir. Bu tarz değerlendirmeler dikkate alındığında, tabiatçı kelâmcıların düşünce sisteminde mucize konusunun nasıl temellendirildiği ve varlığın doğasına ilahi müdahalenin mümkün görülüp görülmediği konularını ele almak zorunlu görünmektedir.

3.1. Mucize-Nedensellik İlişkisi

Mucize kavramı kelime olarak başkalarını aciz bırakan; terim olarak ise nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin Allah'ın nebisi olduğunu tasdik eden ve bu iddiasını müteakiben meydana gelen, insanların bir benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı harikulade olay şeklinde tanımlanmaktadır.⁷³ Kelâm kaynaklarında her harikulade ve şaşkınlık yaratan olay mucize olarak kabul edilmemektedir. Bir olayın mucize olarak kabul edilmesi şu şartları taşımasına bağlıdır.

- a. Mucize doğrudan Allah'ın bir fiili veya fiillerinin bir neticesi olarak meydana gelmiş olmalıdır.
- b. Mucizenin tabiat kanunlarına (hâriku't-tabî'a) veya âdete aykırı (hâriku'l-âde) bir olay olması gerekir.
- c. Mucizenin insanları aciz bırakan, bir benzeri meydana getirilmesi mümkün olmayan bir olay olması gerekir.
- d. Mucizenin nübüvvet iddiasında bulunan kişinin iddiasını müteakiben ve ona uygun bir şekilde meydana gelmesi gerekir.⁷⁴

⁷⁰ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâiyih Tefk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2009), 262; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/431; Neseî, *Tabsira*, 1/690-691.

⁷¹ Şerafettin Gölcük & Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 365.

⁷² Bu eleştiriler için bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/145; a. mlf. *el-Mecmû'*, 406; a. mlf. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım. (Kahire: t.y.), 15/168 vd; Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 33; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, 402, 405; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 343.

⁷³ Cürcânî, "Mu'cize", 234. Krş. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/431; Cüveynî, *el-İrşâd*, 246-247.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/431- 435; Cüveynî, *el-İrşâd*, 245-251.

Bunların ilk ikisi tabiat kanunları ve nedensellik ilkesiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü ilki tabiatın işleyişine Allah'ın müdahil olmasını, ikincisi ise tabiatın devre dışı kalmasını veya olağan akışının dışına çıkmasını içermektedir. Kelâmcılar açısından mucizenin imkânını temellendirmek, iki duruma birden imkân tanıyacak bir âlem tasavvurunu kabul etmekle mümkün olacaktır. Meseleye bu açıdan bakıldığında nedenselliği kabul edenler gibi onu reddedenlerin de tabiatta düzene dayalı bir işleyişi tasdik ettiği görülmektedir. Zira tanımından da anlaşıldığı üzere mucize olgusu, ilahi bir müdahale sonucu âlemin olağan akışına aykırı bir olayın meydana gelmesini ifade etmektedir. Olağan akışın bozulması ise, âlemde süregiden bir düzenin ve intizamın varlığını gerektirmektedir. Bu nedenle mucizelerin varlığını kabul etmek, adına ister tabiat kanunu ister âdet densin, tabiatla câri bir düzenin tasdik edildiğini göstermektedir.⁷⁵

Bu bakımdan tabiatla bir düzen olduğu ve mucizenin bu düzenin ihlali anlamına geldiği konusunda bir fikir birliğinden söz edilebilir. Zaten mucize de gücünü buradan almaktadır. Çünkü tabiat düzenini bozmak ve olağanüstü bir olayı meydana getirmek insanların güç yetirebileceği bir durum değildir. Bunu ancak bu düzeni koyan Allah bozabilir. Fakat tabiat düzeninin dayandırıldığı şey iki anlayışta farklılık arz etmektedir. Âdet teorisini savunanlar bu düzeni doğrudan ilahi yaratmadaki düzenliliğe hamletmekte; tabiatçılar ise bunu sahip oldukları tabiat gereği varlıkların belli bir nedensellik ilişkisi dairesinde hareket etmesiyle açıklamaktadırlar. Ancak bu tabiatı varlıklara yerleştirenin Allah olduğunu kabul ettiklerini göz önüne aldığımızda, onların da bu düzeni nihai anlamda Allah'ın yaratmasına dayandırdıkları görülmektedir. Bu bakımdan iki yaklaşım arasındaki farkın temelde yakın-uzak neden ve doğrudan-dolaylı yaratma ayırımından kaynaklandığı söylenebilir.

Tabiatdaki düzenin kaynağına ilişkin farklı yaklaşımlar mucizenin gerçekleşme şekillerinde de kendini göstermektedir. Örneğin ilahi âdete dayalı bir düzenin varlığını savunanlar mucizeyi, elçisinin doğruluğunu tasdik etmek amacıyla Allah'ın olağan âdetinin dışına çıkması şeklinde izah etmektedirler.⁷⁶ Bu nedenle âlemdeki düzeni doğrudan ve bütünüyle Allah'ın âdetine bağlayan ve kendisinde herhangi mantıksal bir çelişki bulunmadıkça âlemde herşeyin aklen mümkün olduğu şeklinde ifade edilen tecviz görüşünü savunan Eş'arîler ile tabiatla kısmî bir zorunluluğu kabul etmekle birlikte bunun varlıkların doğasından kaynaklandığını reddeden ve belli konularda ilahi âdete yer veren Basra ekolü,⁷⁷ mucize olayını temellendirmekte herhangi bir zorluk yaşamamışlardır.

Fakat bu anlayışın mucizelere ilişkin tek açıklama tarzı olmadığını belirtmek gerekir. Nedensellik ilkesi açısından bakıldığında mucizenin meydana gelişi ile ilgili İslam

⁷⁵ Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 145.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/431; Cüveynî, *el-İrşâd*, 246-247; Nesefî, *Tabsira*, 1/689.

⁷⁷ Ashında Mu'ammer, Nazzâm ve Câhız da Basra ekolünün birer mensubudur. Ancak bu isimlerin nedensellik düşüncesi ekolün genelinden farklıdır. Bu nedenle çalışmamızda Basra ekolü tabirini bu üç isim dışında, ekolün genel kabul gören düşüncelerini ifade etmek için kullanıyoruz.

düşüncesinde üç farklı yaklaşım olduğu görülmektedir. Birinci yaklaşımda mucizeler Allah'ın vasıtasız fiilleri olarak kabul edilmektedir ki yukarıdaki izah tarzı bu kapsamdadır. Bu anlayışta mucize, görünürde bir neden olmadan bir sonucun meydana gelmesi; neden olduğu halde sonucun ortaya çıkmaması veya bir nedenden türdeşi olmayan farklı bir sonucun doğması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da nedensellik ilkesinin ve tabiat kanunlarının ihlali anlamına gelmekte ve bundan dolayı olağanüstü bir özellik taşımaktadır.⁷⁸ Örneğin Hz. Meryem'in hamile kalması,⁷⁹ Hz. Salih'in kayadan bir deve çıkarması⁸⁰ ve bir dokunuşla ölünün dirilmesi⁸¹ örneklerinde olağan nedenleri olmaksızın sonuçlar meydana gelmiştir. Ateşe atılan peygamberin yanmaması⁸² ise neden olduğu halde sonucun meydana gelmemesine örnek oluşturmaktadır. Tüm bu örneklerde mucizeler Allah'ın vasıtasız fiilleri olarak gerçekleşmektedir.

İkinci yaklaşımda ise mucizeler bilinmeyen tabii nedenlere dayandırılmakta, yani mucizenin bir illeti olduğu ancak bunun insanların bildiği tanıdığı tabii illetlere benzemeyen bir illet olduğu kabul edilmektedir.⁸³ Burada tabiat kanunlarının ve nedensellik ilkesinin ihlali söz konusu değildir. Aksine mucize, tabiat kanunlarına ve nedensellik ilkesine uygun olarak meydana gelmektedir. Ancak tabiatın olağan akışı içinde hemen hemen hiç rastlanmayan nadir durumların nübüvvet iddiasını takiben meydana gelmesi⁸⁴ ya da Allah'ın doğrudan insanlar tarafından görünmeyen bir sebep (cevher/cisim/araz) yaratmak suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirmesi mucize olgusunu ortaya çıkarmaktadır.

Gazzâlî'nin filozofların mucize anlayışını eleştirirken mucizenin bu türüne atıfta bulunmakta ve tabii süreçler içerisinde de mucizenin mümkün olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Buna göre ateşin ve peygamberin tabiatı değişmeden, ateşin yakmasını veya peygamberin yanmasını engelleyecek bir özelliğin doğrudan Allah tarafından ya da melekler aracılığıyla yaratılmasıyla peygamberin ateşten etkilenmemesi mümkün olabilir. Bu da insanlar için bir mucize olur. Tıpkı vücuduna talk (amyant) sürüp yanan fırına giren ve ateşten etkilenmeyen kimselerin örneğinde olduğu gibi.⁸⁵ Benzer şekilde ölünün dirilmesi⁸⁶ ve asanın ejderhaya dönüştürülmesi⁸⁷ mucizeleri de tabiatlarında herhangi bir değişiklik olmadan gerçekleşebilir. Nitekim doğal süreçlerle toprak ve diğer unsurlar bitkiye, sonra hayvanın onu yemesiyle kan, sonra meniye ve son olarak da canlı bir varlığa dönüşebilmektedir. Bu süreç normal şartlarda uzun bir zaman almaktadır.

⁷⁸ Rahim Latifi & Ali Perimi, "Mucize ve Nedensellik Kanunu", *Misbah* 3/7-8 (2014), 121-122.

⁷⁹ Bk. el-Meryem, 19/16-21.

⁸⁰ Bk. el-Ar'af, 7/74; el-Hûd, 11/64; el-İsrâ, 17/59.

⁸¹ Bk. el-Âl-i İmrân, 3/49.

⁸² Bk. el-Enbiyâ, 21/69.

⁸³ Latifi-Perimi, "Mucize ve Nedensellik Kanunu", 124-125.

⁸⁴ Caner Taslaman, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi" *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006), 170.

⁸⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 347.

⁸⁶ Bk. el-Enbiyâ, 21/69.

⁸⁷ Bk. eş-Şu'arâ, 26/32.

Ancak mucize anında Allah Teâlâ maddeyi çok kısa bir süre içerisinde bu dönüşüme tabi tutmaktadır.⁸⁸ Böylece peygamber esasını yere attığında bu süreç Allah tarafından hızlandırılmakta ve asa hemen yılanı dönüşebilmektedir. Gazzâlî bu konuda, “ilimlerdeki gariplikleri araştıranlar, peygamberlerden zuhur eden mucizeleri gerçekleştirmenin Allah'ın kudretinden uzak olmayacağını kabul ederler”⁸⁹ şeklindeki sözleriyle tabiat ilimlerini bilmenin ve maddenin yapısına hâkim olmanın mucizelere inanmayı kolaylaştıracağını, çünkü sebepler dairesi içinde de bu mucizeleri açıklamanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Üçüncü yaklaşımda mucizelerin varlığı kabul edilmekle birlikte bunlar tevil edilmektedir.⁹⁰ Buna göre peygamberler kendilerinde bulunan özel bir kuvvet ile cisimler üzerinde etkide bulunmakta ve olağanüstü bazı olayları bu kuvvetlerle gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin kendisi mucizelerin illeti olmaktadır.⁹¹ Bu anlayışta da mucizelerin ortaya çıkması için tabiat kanunlarının ihlal edilmesi gerekmemektedir. Görünürde öyle olsa bile, peygamberler diğer insanlardan farklı bir güce sahip olduklarından, onların güç yetiremeyeceği harikulade bazı işler yapabilmektedirler.

3.2. Tabiatçı Kelâmcıların Mucizelere Yaklaşımı

Tabiatçı kelâmcıların mucizelerin imkânını reddettiklerine ilişkin açık bir beyanları bulunmamaktadır. Böyle bir sonuca daha çok onların nedensellik ve tabiat anlayışlarından hareketle ulaşılmaktadır. Bu sonuca ulaşılmasında etkili olan diğer bir husus ise kaynaklarda onların mucize anlayışlarına ilişkin detaylı bir bilginin bulunmayışıdır. Bu nedenle biz de ilgili âlimlerin mucize konusundaki yaklaşımlarını ele alırken onların nedensellik ve tabiat konusundaki düşüncelerinden hareket edeceğiz.

Kaynaklarda Nazzâm'ın mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin çokça rivayet bulunmaktadır.⁹² Ancak o, geleneğin kabul ettiği bazı mucizeleri kabul etmese de mucizelerin imkânını tasdik etmektedir. Nitekim Câhız onun harikulade olayların meydana gelmesini mümkün gördüğünü belirtmektedir.⁹³ Bu durumu Hayyât'ın ifadeleri de teyit etmektedir. Ona göre Nazzâm “Allah, nübüvvetlerini açıkladıkları anda mucizeleri peygamberlerin ellerinde yaratır” demiştir.⁹⁴ Konu ile ilgili İbn Kuteybe'nin aktarımlarından da aynı hususu tespit etmek mümkündür. O, Nazzâm'ın şöyle söylediğini aktarmaktadır: “Allah Teâlâ gönderdiği bütün nebilerini tüm insanlığa göndermiştir. Çünkü peygamberlerin

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 349; Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. Halil İbrahim Üçer- Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 256.

⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 353.

⁹⁰ Latîfî-Perimi, “Mucize ve Nedensellik Kanunu”, 122.

⁹¹ Bk. İsmail Erdoğan, “İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 434, 438, 440.

⁹² Bağdâdî, *el-Fark*, 119-120.

⁹³ Câhız, *el-Hayevân*, 4/73.

⁹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 52; Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989), 165.

mucizeleri -şöhretleriyle- tüm ufukları kaplar. Böylece mucizenin ulaştığı herkes onu tasdik eder ve ona tabi olur.”⁹⁵

Nazzâm’ın tabiat konusundaki ifadeleri yukarıdaki rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde onun mucizeyi tümüyle inkâr etmediği anlaşılmaktadır. Bu hususta o, Allah’ın dilerse varlıkların tabiatlarına müdahale edebileceğini ve bu tabiatların sonuçlarına engel olabileceği gibi aksi fiilleri de doğrudan meydana getirebileceğini kabul etmiştir.⁹⁶ Nitekim Câhız onun, Allah’ın bazı varlıkların şeklini değiştirebileceğini, örneğin bazı insanları domuza veya maymuna dönüştürebileceğini ve bunun peygamber için bir mucize olabileceğini kabul ettiğini aktarmaktadır.⁹⁷ Buradan hareketle onun sisteminde ateşin yakmaması ve asanın yılanı dönüşmesi gibi mucizelerin mümkün olduğu, hatta Allah’ın, varlıkların tabiatına zıt olan bazı fiilleri doğrudan yaratmak suretiyle mucizeleri meydana getirebileceği söylenebilir.

Mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin bilgiler ise onun, söz konusu mucize Kur’an’ın kendisi ise farklı bir yoruma sahip olduğu, hadislerde zikrediliyorsa ilgili rivayetin sıhhatinden kuşku duyduğu anlamına gelmektedir.⁹⁸ O, Kur’an-ı Kerim’in Hz. Peygamber’in mucizesi olduğunu kabul etmekle birlikte⁹⁹ bunun fesâhat ve belâgat yönünden bir mucize olmadığını, insanların telif ve nazım itibarıyla ona denk bir metin üretmelerini aklen mümkün görmektedir. Ancak ona göre Allah onların bunu gerçekleştirmelerini engellemiştir.¹⁰⁰ Kur’an’ın mucizevi olan yönü ise ona göre, geçmiş ilahi kitaplar gibi Allah’ın emirlerini ve gaybdan bazı haberleri ihtiva etmesidir.¹⁰¹

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’e nispet edilen ayın ikiye ayrılması,¹⁰² taşların Allah’ı tespit etmesi¹⁰³ ve parmaklarından su akması¹⁰⁴ gibi hissî mucizeleri Nazzâm reddetmektedir.¹⁰⁵ Bunun nedeninin onun nedensellik ve tabiat anlayışı olamayacağını yukarıda izah ettik. Zira onun sisteminde ilahi müdahale ve mucizeye imkân tanınmaktadır. Onun bu tavrında hissî mucizelere ilişkin rivayetlerin sıhhati ile ilgili

⁹⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs*, thk. Muhammed Abdürrahim (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1995), 29.

⁹⁶ Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 32, 48; Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 113.

⁹⁷ Câhız, *el-Hayevân*, 4/73.

⁹⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435-436.

⁹⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 27.

¹⁰⁰ Kur’an-ı Kerim’in i’câzına ilişkin bu anlayış Sarfe Teorisi şeklinde anılmaktadır. Teoriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 32 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

¹⁰¹ Ka’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 284-285. Krş. Eş’arî, *Makâlât*, 1/271; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 63; Bağdâdî, *el-Fark*, 129-130; Şehristânî, *el-Milel*, 1/70-71.

¹⁰² Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhibuddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetü’s-Selefiyye, 1400 H.), “Menâkıb”, 25; “Menâkıbu’l-ensâr”, 36; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2016.), “Sıfatü’l-kiyâme”, 44-45.

¹⁰³ Bk. Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu’cemu’l-evsat* (Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1995), 4/245 (Hn. 4097).

¹⁰⁴ Bk. Buhârî, “Vudû”, 32, 46; Abdurrahmân b. Şu’ayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kebir* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.), “Taharet”, 61.

¹⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 119-120.

problemlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu rivayetler genellikle ahad haber seviyesinde kalmış, bu nedenle de zorunlu bilgi gerektirmediği kabul edilmiştir.¹⁰⁶ Fırak kaynaklarında da onun bu tavrı mütevâtir haber konusundaki düşünceleriyle ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁷ Buradan hareketle de Nazzâm'ın, Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini inkâr ettiği ve nübüvvetinin ispatı için Kur'ân'ı yeterli gördüğü değerlendirilmiştir.¹⁰⁸ Ancak Nazzâm ve onun gibi tevâtürü kabul etmeyenler ümmetin bizzat şahit olmadığı mucizelerin, bunlar kendilerine mütevâtir bir haberle ulaşırsa bile, tasdikinin zorunlu olmadığını kabul etmektedir. Bu haberin tek bir kişi veya büyük bir topluluk tarafından ya da mü'min veya kâfir bir topluluk tarafından nakledilmesi bu durumu değiştirmez. Çünkü o, büyük bir topluluğun yalan üzerinde birleşmesini de mümkün görmektedir.¹⁰⁹ Bunun yanı sıra Nazzâm mucize gibi durumların ancak duyuların idrakiyle bilinebileceğini savunmaktadır. Ona göre mucize gibi duylara konu olan şeylerin haberle bilinmesi mümkün değildir. Bu konuda asıl olan bunların bizzat müşahede edilmesidir.¹¹⁰

Nazzâm'ın hissî mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin rivayetlerin hiçbirinde, onun mucize olgusunu imkânsız gördüğüne dair bir bilgi aktarılmamaktadır. Daha çok onun mucize haberlerinin sıhhatine ilişkin eleştirilerinden bahsedilmektedir. Bu durum onun mucizeleri tümüyle inkâr etmediğini göstermektedir. Yine de Nazzâm'ın bu tavrı kelâmcıların çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Onlar bu hususta peygamberin davetine ve mucizesine bizzat tanık olanların yanı sıra, mucizeye bizzat muhatap olmamış fakat mucize haberi kendisine tevâtüren ulaşan kimselerin imanını da zorunlu görmüşlerdir.¹¹¹ Nitekim Mu'tezile'nin çoğu bizzat şahit olunmayan mucizelerin, yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarıldığında nübüvvetin delili olacağını benimsemiştir.¹¹² Ancak bir haberin mütevâtir olabilmesi için taşınması gereken şartlar konusunda mezhep içinde farklı anlayışlar söz konusudur. Bir

¹⁰⁶ Cüveynî de Hz. Peygamber'in hissî mucizelerine ilişkin rivayetlerin tamamının âhad haber olduğunu, bunların tevâtür derecesine ulaşmadığını kabul etmektedir. Ancak ona göre bu haberlerin tamamı harikulade olayları tasvir ettiği için bunların toplamı kesin bir bilgi ifade etmektedir. (Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 278.)

¹⁰⁷ Bk. Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 286; Bağdâdî, *el-Fark*, 130.

¹⁰⁸ Bk. Halil İbrahim Bulut, "Nedensellik Ya Da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*, (Çorum: 2002), 234. Nazzâm'ın mütevâtir haberle ilgili düşünceleri için bk. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 16-17.

¹⁰⁹ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 286; Bağdâdî, *el-Fark*, 130; Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 16-17.

¹¹⁰ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 286.

¹¹¹ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 290; Eş'arî, *Makâlât*, 1/271. Krş. Neseî, *Tabsira*, 1/696.

¹¹² Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 285. Örneğin Kâdî Abdülcebâr Hz. Peygamber'in az yemekle büyük bir topluluğu doyurması, çağırdığı zaman ağacın ona icabet etmesi, hurma kütüğünün inlemesi, elindeki çakıl taşlarının tespiti ve ayın yarılması gibi mucizelerini kabul etmektedir. Ona göre Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Câhız da inşikâk-ı kamer mucizesini kabul etmişlerdir. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/471-473; a. mlf. *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*, 128, 143, 151.)

haberini güvenilir dört veya beş kişi tarafından rivayet edilmesini yeterli görenler olduğu gibi, bu sayıyı yirmiye hatta yetmişe kadar çıkaranlar olmuştur.¹¹³

Nübüvvetin ispatı ile ilgili bir eser telif eden Câhız'ın mucize ile ilgili yaklaşımını bu eserinden teyit etmek mümkündür. O, peygamberin nübüvvet öncesi adaletli, ahlaklı, doğru ve güvenilir olmasının peygamberlik iddiasını ispat için yeterli olmadığını, bu özelliklerin ancak mucizenin zuhurundan sonra bir işaret ve delil kabul edilebileceğini, dolayısıyla peygamberin mutlaka mucize göstermesi gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁴ Bu noktada Câhız, Kur'an'ın hem nazım hem de muhteva itibarıyla mucizevî bir kitap olduğunu, bir benzerini getirmeleri konusundaki meydan okumalarına hiçbir karşılık verilemediğini ve otantikliği konusunda da en ufak bir şüphe bulunmadığını ifade etmektedir.¹¹⁵ Ona göre peygamberlerin mucizeleri nebevî ve gaybî haberlerle sınırlı değildir. Onların, insanların bir benzerini meydana getirmeye güç yetiremeyeceği hissî mucizeler gösterebileceklerini de kabul etmektedir.¹¹⁶

Bununla birlikte Câhız, hissî mucizelere sadece Hz. Peygamber'in müstecâb dualarından iki örnek vermektedir. Bunlardan biri müşriklerin eziyetleri karşısında bunaldığı sırada Hz. Peygamber'in beddua etmesi ve bunun sonucunda sefalet ve kıtlığın başlaması; diğeri ise bu kıtlıktan bunalan insanların talepleri üzerine tekrar dua etmesi ve kıtlığın sona ermesidir.¹¹⁷ Câhız'ın bu tutumunun temel nedeni mucize ile ilgili rivayetlerin tevatür derecesine ulaşmamış olmasıdır. Ona göre "selef, Kur'an'ın toplanması konusunda gösterdiği hassasiyeti peygamberin mucizeleriyle ilgili haberler konusunda da göstermiş ve Hz. Peygamber'in delil, burhan, âyet ve olağan üstü hadiselerini toplama konusunda da titiz davranmış olsaydı bugün hiçbir inkârcı bu mucizeleri reddetmeye güç yetiremezdi."¹¹⁸

Nazzâm ve Câhız'ın tabiat teorisiyle birlikte mucizeyi kolayca temellendirebilmesinin arka planında, mucizeleri varlıkların tabiatlarının ve âlemde geçerli olan kanunların dışında bir olgu olarak kabul etmeleri yatmaktadır. Onlar nedensellik kanununu tabii alanda, insanların ve nesnelere bulunduğu evrende geçerli görmüşlerdir. Mucizeler ise hiçbir şekilde ne bir kanuna ne de bilinen bir sünnete uygun olarak cereyan etmektedir. Aksine mucizeler tabiat kanunlarının dışında doğrudan Allah'ın bir fiili olarak meydana gelmektedir. Böyle olunca da nedensellik ilkesine tabi olması gerekmemektedir.¹¹⁹ Yani iki ismin tabiat ve nedensellik anlayışlarının, doğrudan ilahi müdahaleye ve dolayısıyla mucizeye imkân tanıdığı söylenebilir. Ancak bu ortak anlayışa rağmen Câhız, hem

¹¹³ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 286-287. Mu'tezile'nin bu konudaki anlayışı için bk. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 114-118.

¹¹⁴ Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 266; Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/351.

¹¹⁵ Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 226-229, 234, 259.

¹¹⁶ Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 259-260.

¹¹⁷ Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 266-269.

¹¹⁸ Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 227-228.

¹¹⁹ İbn Hazm da mucizeyi bu şekilde temellendirmektedir. (Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/609.)

mütevâtir haberle ulaşan hissî mucizeleri hem de Kur'an'ın nazım ve telif yönüyle mucizevi olduğunu kabul etmesiyle hocası Nazzâm'dan ayrılmaktadır.

Mu'ammer ve Ka'bî'nin düşüncesinde ise, tabiat kanunları ve nedensellik ilkesinin ihlal edildiği, doğrudan ilahi müdahale ile meydana gelen bir mucize anlayışı mümkün görünmemektedir. Bunun yerine tabiat kanunlarını ihlal etmeyecek ve nedensellik ilkesiyle çelişmeyecek şekilde, Allah'ın bilinmeyen bir sebep (cevher/cisim/araz) yaratmak suretiyle mucizevi bir olay meydana getirmesinden söz edilebilir. Bu şekilde meydana gelecek bir mucize, harikulade olmak ve Allah'ın fiili olmak gibi mucizenin taşınması gereken en temel iki niteliğe sahip olacaktır. Ancak hiç şüphesiz bu mucize anlayışı klasik kelâmî tasavvura uygun düşmemektedir.

Gerek Mu'ammer'in gerekse de Ka'bî'nin mucize konusundaki düşüncelerini ortaya koyan açık ifadeleri bulunmamaktadır. Buna rağmen onların tabiat ve nedensellik anlayışlarının mucizelerin imkânını tümüyle ortadan kaldırdığı öne sürülmektedir.¹²⁰ Mu'ammer için bu yargıya ulaşılmasında onun arazlarını yaratan cisim anlayışı ve Allah'ın araz yaratmaya kudreti olmadığını savunması etkili olmuştur. Çünkü bu anlayış Allah'ın tabiata müdahalesini büyük ölçüde sınırlamaktadır. Hatta kelâmın araz olmasından hareketle, onun düşüncesinde bırakın Kur'an'ın bir mucize olarak kabul edilmesini, Allah'ın kelâmî olmasının bile mümkün olmadığı ifade edilmektedir.¹²¹

Şüphesiz onun varlık tasavvuru, cisimlerin kendi tabiatları dışında herhangi bir eylemde bulunmasını imkânsız kıldığı gibi dışarıdan bir müdahaleye açık olmadığını da ima etmektedir. Bu durum varlıkların Allah'tan bağımsız bir şekilde hareket ettiği, ilahi müdahalenin varlıkların yapısında hiçbir değişiklik meydana getiremeyeceği bir tabloyu gündeme getirmektedir. Ayrıca birçok mucizenin araz olduğu düşünüldüğünde, Mu'ammer'in anlayışında bu türden mucizelerin izahı da mümkün görünmemektedir. Fakat kanaatimizce bu durumda bile onun mucizeleri bütünüyle inkâr ettiğini söylemek kolay değildir. Zira buraya kadar zikredilenler Mu'ammer'in, sadece tabiat kanunlarına ve nedenselliğe aykırı bir mucize türünü mümkün görmediğini ortaya koymaktadır. Ancak tabiat kanunları ihlal edilmeden meydana gelen bir mucize türü onun düşüncesinde mümkün görünmektedir. Bunun iki şekilde gerçekleşeceği var sayılabilir. Birincisi Allah'ın ilk yaratma anında varlıkları ve evreni, nedensellik yasalarını ihlal etmeden fakat mucizevi olaylara imkân tanıyacak şekilde tasarlamış olması;¹²² ikincisi ise Allah'ın, varlıkların tabiatlarına müdahale etmeksizin, doğrudan bir cevher veya cisim yaratmak suretiyle tabiat kanunlarının olası sonuçlarına engel olması şeklindedir. Örneğin Allah

¹²⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 437-438; Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", çev. Mustafa Akçay-H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 302.

¹²¹ Eş'arî, *Makâlât*, 2/232. Hayyât bu iddianın aksine, Mu'ammer'in Kur'an vasıtasıyla konuşanın Allah olduğuna, Kur'an'ın Allah'ın kelâmî olduğuna ve Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inandığını aktarmaktadır. (Hayyât, *el-İntisâr*, 57.)

¹²² Taslaman'a göre mucizelerin Leibnizci tarzda "baştan ayarlanan düzen (pre-established harmony) şeklindeki bu açıklaması, bu düşüncenin deizm ile farkını da ortaya koymaktadır. (Bk. Taslaman, "Mucize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", 171-172.)

taşın düşme tabiatına müdahale etmeden düşmesine engel olacak görünmez bir cisim yaratarak mucize meydana getirebilir. Ya da ateşin yakma tabiatını ortadan kaldırmadan, ateşle cisim/peygamber arasında görünmez bir tabaka yaratarak mucize gerçekleştirebilir. Bu tür mucizeler tabiat yasaları çerçevesinde gerçekleşecektir, fakat sebepleri görünür ve bilinir olmadığından insanlar için harikulade olmaya devam edecektir. Böylece mucizenin iki temel şartı yine sağlanmış olacaktır.

Benzer bir durum Ka'bî için de geçerlidir. Zira o, bir sebep olmaksızın Allah'ın varlıklara doğrudan müdahalede bulunamayacağını, örneğin bir sebep yaratmaksızın ağır bir nesneyi havada hareketsiz kılamayacağını savunmaktadır.¹²³ Ancak onun düşüncesinde, tabiat kanunlarına bağlı kalmak ve bir sebep yaratmak suretiyle Allah'ın varlıkların tabiatlarını engellemesi ya da onların tabiatlarının tam aksi sonuçlar yaratması mümkündür. Bu durum ilahi müdahalenin mucizeye dönüşmesine engel değildir. Çünkü Allah'ın yaratacağı bu sebepler insanlar tarafından görülemeyen ve bilinemeyen sebepler ise, bu durum, meydana gelen olayın harikulade olarak kabul edilmesi için yeterli olacaktır. Nitekim bazı ayetlerin tefsiri ile ilgili rivayetler, onun peygamberlerin mucizelerini kabul ettiğini ve mucizeleri peygamberliğin tesisi için gerekli gördüğünü teyit etmektedir.¹²⁴ Burada Mu'ammer ile Ka'bî arasındaki temel fark, Mu'ammer'de Allah'ın doğrudan müdahalesinin cisim/cevher yaratmakla sınırlı olmasına karşın Ka'bî'de hem cisim hem de arazları kapsamıdır. Ancak her ikisinde de bu müdahale nedensellik ilkesine bağlı kalmak durumundadır.

Sonuç

Mucizenin gerçekleşme biçimine ilişkin hangi açıklama tarzını tercih ettiklerini kendi ifadelerinden tespit etmek mümkün olmasa da tabiatçı kelâmcıların nedensellik ve ilahi müdahalenin imkânı ile ilgili yaklaşımları bizi bir neticeye ulaştırmaktadır. Bu hususta nedensellik anlayışlarındaki farklılıkların mucize anlayışlarını da belirleyici olduğu görülmektedir. Nazzâm ve Câhız tabîî alanda zorunluluğu esas alan, fakat ilahi müdahaleye imkân tanıyan bir anlayışı benimserken, Mu'ammer ve Ka'bî ilahi eylemlerin de tabi olduğu katı bir nedensellik anlayışını kabul etmektedir. Buradan hareketle Nazzâm ve Câhız'ın doğrudan ilahi müdahale ile gerçekleşen ve tabiat kanunlarını ihlal eden mucize anlayışını; Mu'ammer ve Ka'bî'nin ise tabiat kanunları çerçevesinde meydana gelen mucize anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür.

İlk yaklaşımda ilahi fiillerin tabiattaki nedensel düzene tabi olmamasından hareketle mucizeler temellendirilirken; ikinci yaklaşımda ilahi fiiller ve mucizeler nedensellik ilkesi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Böyle bir anlayışta mucizelerin izahı zor olsa da tümüyle imkânsız değildir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Allah'ın doğrudan bir sebep yaratmak suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirmesi mümkündür. Fakat böyle bir olay varlıkların tabiatlarının ve nedensellik ilkesinin ihlal edilmesiyle meydana gelmez. Bilakis

¹²³ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 196; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 129.

¹²⁴ Bk. Ka'bî, *Tefsîr*, 118, 261-262.

bu, nedensellik ilkesine ve tabiatlara uygun ancak insanların bir benzerini meydana getirmekten aciz olduğu olağanüstü bir olay şeklinde olur. Bu anlayışta mucizenin meydana geliş şekli bir ölçüde sınırlanmış olsa da bu durum tabiatçı kelâmcıların ilahi müdahaleyi ve mucizeyi bütünüyle dışlayacak düzeyde katı bir nedenselliği benimsemediğini göstermektedir. Öte yandan Allah'ın mutlak kudreti varlıkların tabiatları ve doğadaki nedensellik yasaları tarafından kısıtlanmış olsa bile, gerçekte bu hâdis varlıkların Allah üzerinde bir tahakkümü veya kısıtlaması anlamına gelmez ve Allah'ın mutlak kudretine bir hâle getirilmiş olmaz. Çünkü varlıkları bu şekilde yaratan, onlara belli tabiatlar yerleştiren ve nedensellik yasalarını takdir eden bizzat Allah'ın kendisidir. İnsanlara yüklediği sorumluluk ve imtihanın bir gereği olarak, kurduğu düzene kendisini de tabi kılması, kendi mutlak kudretini insanoğlu ile yaptığı misakın bir gereği olarak sınırlaması ve doğanın olağan akışını mucize gibi çok nadir durumlar dışında bozmaması, O'nun zatında ve sıfatlarında herhangi bir noksanlık meydana getirmez.

Sonuç olarak mucize inancı açısından asıl problemlili yaklaşımın, katı bir nedensellik anlayışıyla birlikte tabiatın hiçbir şekilde dışarıdan bir müdahaleye açık olmadığı savunulması olduğu söylenebilir. Bunun dışındaki tüm yaklaşımlarda, soft determinist yaklaşımlar dahil olmak üzere, mucizenin temellendirilmesi imkânsız değildir.

Kaynakça

- Aydın, Hasan. *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. M. Osman El-Huş, Kahire: Mektebü İbn Sînâ, 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhibuddin el-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400 H.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". TDV İslâm Ansiklopedisi. 30/350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Nedensellik Ya Da Hissî Mucizelerin İmkânı Meselesi". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*. Çorum: 2002
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abüsselam Harun, 4/47-65. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1979.

- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Hüceci'n-nübüvve". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abüsselam Harun. 3/223-281. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1979.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Kitâbu'l-Kıyân". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abdüsselam Harun. 2/143-182. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1963.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *ed-Delâil ve'l-i'tibâr 'ale'l-halki ve't-tedbîr*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselam Harun. 7 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1969.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyiğ-Tevfik Ali Vehbe. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, Kahire, 2009.
- Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". TDV İslâm Ansiklopedisi. 39/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Rîde, Abdülhâdî. *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâuhu'l-kelemîyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Dâru'n-Nedîm, 1989.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İskenderiye, 2001.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Erdoğan, İsmail. "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 429-450.
- Ess, Josef van. "Ebu'l-Qâsem Ka'bî". *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-qasem-al-balki-al-kabi-abdallah>. Erişim: Tarihi: 30.09.2018.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. Thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Mısriyye, 1955.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Frank, Richard M. "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Pyhsics of Mu'ammâr". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 248-259.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkizu mine'd-dalâl*. Thk. Said Kerîm el-Fekî. İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. nşr. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: YEK Yayınları, 2014.

- Gölcük, Şerafettin & Toprak, Süleyman. *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*. çev. H. İbrahim Üçer- M. Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Thk. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Metin ve çev. H. İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Thk. Muhammed Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Thk. A. Ali Kebîr v.dğr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr 'Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Maimonides. *Delâletü'l-hâirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963.
- İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ. *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel fi şerhi Kitâbi'l-Milel ve'n-nihal*. Haydarabâd: Dârü'l-Me'ârif, 1898.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *Fihrist*. Thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 H.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'Uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamîd Kürdî. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*. Cem' ve Thk. Hıdır M. Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*. Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. Kahire: t.y.

- Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf I. Cem'. İbn Metteveyh. Ed. J. J. Houben. Beyrut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962.*
- Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü't-tevlîd min kitâbi'l-muğnî (Nedensellik Kitabı). nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.*
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi). nşr. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2013.*
- Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve. nşr. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: YEK Yayınları, 2007.*
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.*
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadî Abdulcebbâr'da Nedensellik Kuramı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.*
- Latifi, Rahim & Perimi, Ali. "Mucize ve Nedensellik Kanunu". *Misbah Dergisi* 3/7-8 (2014), 117-136.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.*
- McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd. Beyrut: Dar el-Machreq, 1986.*
- Nader, Albert Nasri. *Felsefetü'l-Mu'tezile. 2 Cilt. İskenderiye: Matba'atü Dâr, t.y.*
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.*
- Nessar, Muhammed Abdüsettar. "et-Tabiyyât ve 'alakâtüha bi'd-dîn 'inde'n-Nazzâm el-Mu'tezilî". *Havliyyâtü Külliyyeti'ş-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 12 (1995), 197-230.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.*
- Rahman, Yusuf. "Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucîze Anlayışı". çev. Mustafa Akçay- H. İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 287-310.
- Saliba, Cemil. *el-Mu'cemu'l-felsefi. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Âlemî, 1994.*
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Mîle ve'n-nihal. Thk. Ebû Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.*
- Şerif el-Murtezâ, *Resâilü'l-Murtezâ. Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 2 Cilt. Kum: Matbaatü'l-Hayyam, 1405 H.*
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh. *Evâilü'l-makâlât (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993).*
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-evsat. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.*

Taslaman, Caner. "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2), 163-186.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

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

Yavuz, Yusuf Şevki. "İllyiyet (Kelam)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtûrîdî'nin Tabiat ve İllyiyete Bakışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*. Ed. İlyas Çelebi. 54-64. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
VA'D-VAİD KONUSUNDA MÂTÜRİDÎ'NİN MU'TEZİLE'YE YÖNELTİĞİ
ELEŞTİRİLER

Mücteba ALTINDAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Afyonkarahisar
Assistant Prof., Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar/Turkey

mucteba75@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-0452-6408

Öz

İtikadî mezhepler arasında tartışılan va'd-vaîd konusu temelde büyük günah problemiyle ilgili önemli bir konudur. Büyük günah sorunu çerçevesinde iman-amel ilişkisi bağlamında ele alınan bu önemli konu, ortaya çıkan fırkaların iman tanımlarına bağlı olarak şekillenmiştir. Va'd ve vaîd ayetleri, kapsamı açısından ele alınarak umum veya husus ifade edip etmediği, ilâhî va'd ve vaîdin değişip değişmeyeceği gibi soruların cevapları aranmıştır. Başlangıçta Mürcie ile Mu'tezile arasında meydana gelen tartışmalar daha sonraki süreçte Mâtürîdîler'le Mu'tezile kelâmcıları arasında önemli tartışma konularından birisi olmuştur. İmam Mâtürîdî, konu hakkında Hâricîler ve Mu'tezile'ye ortak eleştiriler getirmekle birlikte daha ziyade Mu'tezilî düşünceleri eleştirmektedir. Mu'tezile, bu ilkeyi ilâhî adaletin bir gereği olarak mü'minleri ödüllendirip isyankârları cezalandırmanın Allah'a vacip olduğu düşüncesi üzerinden ele almaktadır. Onlara göre tövbe edilmeyen büyük günah ebedî olarak cehennemde kalmayı gerektirdiği için o kişiye şefaet edilmesi de mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî, sürekli bir tasdik hali olan imanın ebedî cezaya engel olduğunu vurgulayarak adalet noktasında böyle bir iddianın geçerli olmayacağını savunmaktadır. Bu makalede Mâtürîdî'nin eleştirileri, konuyla doğrudan ilişkili olan ilâhî adalet, büyük günah ve şefaet açısından ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Mâtürîdî, Va'd-Vaîd, Adalet, Büyük günah, Şefaet.

MÂTURİDÎ'S CRITISISM TOWARD MU'TAZILAH ON THE ISSUE OF THE PROMISE AND THE
THREAT (AL-WA'D WA AL-WA'İD)

Abstract

The promise and the threat (*al-wa'd wa al-wa'îd*) issue, which has been debated among theological sects, is primarily related to the problem of grave sin. This critical issue discussed in the framework of the problem of grave sin and in the context of the faith-action relationship has been shaped based on the definitions of faith of the emerging sects. Through examining the Qur'ân verses about *al-wa'd and al-wa'îd*, answers to such questions whether the Qur'ân verses about to indicate generality (*'umûm*) or specification (*khusûs*) and whether divine promise and threat can change have been sought. In the beginning, the disputations occurring between Murji'ah and Mu'tazilah, afterward, have become one of the essential matters of debate among Mâtürîdîs and the Mu'tazilî scholars. Even though İmâm Mâtürîdî expresses common criticisms against Khawârij and Mu'tazilah, he mainly condemns the Mu'tazilî doctrine. Mu'tazilah treats the principle in question based on the idea that, by force of divine justice, it is necessary for God to reward the faithful and punish the disobedient. According to them, because a grave sin that is not repented requires to stay permanently in the hell, intercession (*shafâ'ah*) is not possible for such a person. However, Mâtürîdî argues that a claim of this kind

cannot be valid from the point of justice by emphasizing that faith, which is a state of constant assent, prevents the punishment. In this essay, Mâturîdî's criticisms have been discussed with regard to directly related issues such as justice, grave sin, and intercession.

Keywords: Mu'tazilah, Mâturîdî, al-Wa'd and al-Wa'id, Justice, Grave Sin, Intercession (Shafā'ah).

Atf / Cite as: Altındaş, Mücteba. "Va'd-Va'id Konusunda Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 61-86. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.674974>

Summary

The promise and the threat (*al-wa'd wa al-wa'id*) issue, which has been debated among theological sects, is primarily related to the problem of grave sin. This critical issue discussed in the framework of the problem of grave sin and in the context of the faith-action relationship has been shaped based on the definitions of faith of the emerging sects. Through examining the Qur'ān verses about *al-wa'd* and *al-wa'id*, answers to such questions whether the Qur'ān verses about to indicate generality (*'umūm*) or specification (*khusūs*) and whether divine promise and threat can change have been sought. In the beginning, the disputations occurring between Murji'ah and Mu'tazilah, afterward, have become one of the essential matters of debate among Mâturîdîs and the Mu'tazilī scholars. Even though Imām Mâturîdî expresses common criticisms against Khawārij and Mu'tazilah, he mainly condemns the Mu'tazilī doctrine. Mu'tazilah treats the principle in question over the idea that, by force of divine justice, it is necessary for God to reward the faithful and punish the disobedient. According to them, because a grave sin that is not repented requires to stay permanently in the hell, intercession (*shafā'ah*) is not possible for such a person. However, Mâturîdî argues that a claim of this kind cannot be valid from the point of justice by emphasizing that faith, which is a state of constant assent, prevents the punishment. In this essay, Mâturîdî's criticisms have been discussed with regard to directly related issues such as justice, grave sin, and intercession.

By associating the *al-wa'd* and *al-wa'id* principle with divine justice, Mu'tazilah stresses that rewarding the obedient and punishing the disobedient is obligatory for God and entailment of divine justice. Yet, for the reason that defending the necessity of such a thing for God would implicate restricting divine will from the viewpoint of Imam Mâturîdî and Sunni thought, it is criticized. As maintained by Mu'tazilah, the performer of grave sin will remain permanently in the hell if he dies before repenting. For grave sins entails staying in the hellfire forever, interceding such a person is not possible. Grave sins are those that are excluded from minor sins, and that put someone into the infidel status.

Imam Mâturîdî considers the definition of belief in terms of assent; thus, he disapproves of Mu'tazilī and Khārijite definition of this term. According to him, belief comprises of assent, and actions are not a part of it. Therefore, the fact that faith would not leave someone who commits grave sin and that his quality of being Muslim would persist have been substantiated through rational and revelational evidence. All these proofs show the erroneousness of Khārijite and Mu'tazilī doctrines. Because, as regards to both views,

actions are a component of belief. However, even though Mu'tazilah anticipated all punitive consequences of infidelity, they did not ascribe the description "infidel" to the grave sinner. Although their description of belief is the same with Khārijites, they found an intermediary formula by refraining from accusing the person committing a grave sin of unbelief. Yet, still, they united in the same opinion at the end. On that account, Māturīdī, in terms of rational and revelational proofs, condemned Khārijites, who states that grave sinner exits from religion and becomes infidel (*kāfir*), and Mu'tazilah, who maintains that grave sinner exists from religion and becomes impious (*fāsiq*).

From this standpoint, Māturīdī emphasizes that grave sins would not remove someone from religion and that a person cannot stay in the hell unendingly as long as his faith remains. Because he accepts that the occurrence of belief prevents unceasing punishment by stating that belief is a state of constant assent, while sinning, conversely, would not continue. According to him, it is necessary to regard those who perform a grave sin as sinful *mu'mins*, not as infidels. Someone does not lose the quality of belief and exit from religion because of a sin he has committed. *Mu'mins* sin because of their inner pressure and psychological weakness; however, they do not lose their sense of belief. Furthermore, God reveals that He is going to forgive all sins with repentance except polytheism. Therefore, the gravity of the sin of someone who has not become polytheist will be below the sin of those who are polytheists and infidels. And that is evidence that a sinful *mu'min* will not stay in the hell forever. For only polytheism and infidelity correspond to staying in the hell unendingly. Thinking otherwise is improper in terms of divine justice and wisdom and also wrong in terms of punishment-reward balance.

Giriş

Va'd ve va'id konusu, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet kelâmcılarının üzerinde görüş ayrılığına düştükleri önemli bir konudur. Kelâm âlimleri arasında fikir birliği olmayan bu iki kavram, temel itibarıyla büyük günah problemi açısından ele alınmıştır. Mu'tezilî âlimler konuyu adalet ilkesi kapsamında ele alırken Sünnî âlimler şefaati de içine alan ilahi rahmet kapsamında ele almışlardır. Erken dönemde ortaya çıkan bu tartışma konusu, her îtikâdî mezhebin kendi düşünce sistemine göre şekillenmiştir.

Kelâmî literatürde "kebîre" olarak adlandırılan büyük günah meselesi, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde meydana gelen önemli siyasi olayların sonucunda ortaya çıkmıştır. İç savaşa dönüşen bu hadiseler sonucunda ölen ve öldüren Müslümanların dünya ve ahiretteki durumu tartışılmıştır. Büyük günah sorunu çerçevesinde iman-amel ilişkisi açısından ele alınan bu önemli konu, ortaya çıkan fırkaların iman tanımlarına bağlı olarak şekillenmiştir. Hâricîler, Hz. Osman, Hz. Ali ve Muaviye taraftarlarının büyük günah işleyerek küfre düştüklerini, tövbe etmedikleri takdirde ebedî azaba maruz kalacaklarını ileri sürerek va'id konusundaki bu katı görüşlerinden dolayı Va'idîyye olarak

anımlıdır.¹ Siyasi etkenlerle ortaya çıkan bu sorunların daha sonra îtikâdî bir içerik kazandığı görülmektedir.

Va'd ve vaîd kavramları sözlükte “ileride gerçekleştirilecek bir şeye dair söz vermek” anlamında kullanılmaktadır. Va'd, hayır ve şerri kapsarken vaîd özellikle şer için kullanılmaktadır. Ancak gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeden kullanıldığında va'd “iyilik”, vaîd ise “kötülük ve ceza” manasına gelmektedir. Buna göre va'd; Allah'ın, emir ve yasaklarına uyan kimseyi mükâfatlandıracağını bildirmesi, vaîd ise bunlara uymayan kişileri ebedî bir ceza ile uyarmasıdır.² Hâricîlerin yanı sıra Mu'tezile'ye de büyük günah işleyen kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağını ileri sürmeleri sebebiyle ortak bir isim olarak Vaîdiyye veya Ashâbü'l-vaîd denilmiştir.³

Va'd ve vaîd konusu öncelikle Hâricîler ile Mürcie arasında tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile'de ise bu esas, mürtekeb-i kebîrenin âhiretteki durumuyla ilgili Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in yaptığı tartışmalara dayanmakla birlikte ilk defa Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ile sistemli bir şekilde usûl-i hamse prensipleri arasında yer almıştır.⁴ Mu'tezile'ye göre va'd, bir kimseye hak etsin veya etmesin gelecekte dokunacak bir faydanın ya da ondan uzaklaştırılacak bir zararın önceden haber verilmesidir. Vaîd ise, birine hak etsin veya etmesin gelecekte zarar göreceğini ya da faydadan yoksun kalacağını bildiren her tür haberdur.⁵ Buna göre va'd, iyilik yapan kişilerin Allah tarafından ödüllendirilmesi; vaîd ise, kötülük yapan kişilerin cezalandırılması ve Allah'ın cehennemle tehdit edip bu kişiler için tehdidinden dönmemesi anlamına gelmektedir. Adalet prensibinin bir sonucu olan va'd, mükâfatı gerektirmesi açısından cenneti; vaîd ise cezayı gerektirmesi açısından cehennemi ifade etmektedir.⁶

Mu'tezile konu hakkındaki görüşleriyle Mürcie'ye karşı çıkmıştır. Buna göre iyilik yapan, karşılık olarak iyilikle mükâfatlandırılacak; kötülük yapan da kötülüğüne karşılık azapla cezalandırılacaktır. Tövbe olmadan büyük günahlar affedilmeyeceği gibi, iyi amel işleyen de sevaptan mahrum bırakılmayacaktır. Mürcie ise büyük günah işleyen kimsenin dînî durumu hakkında herhangi bir hüküm vermeyip hükmü Allah'a bırakmış, Allah'ın va'dinin değişmemesine rağmen vaîdinin değişebileceğini ileri sürmüştür. Mürcie'ye göre bu konuda Yüce Yaratıcı dilediği şekilde davranabilir. Sonuçta Allah'ın Kur'ân'da ifade

¹ Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/105 vd.

² Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, “va'd”, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Mârif, ts.), 526; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, “va'd”, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 6/4871-72.

³ Sönmez Kutlu, “Va'd ve Vaîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/414.

⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/42-43; İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/393; Kutlu, “Va'd ve Vaîd”, 42/414.

⁵ Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/218.

⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/220.

edilen va'idlerini değiştirmesi veya büyük günah işleyenlere azabından vazgeçmesi imkân dâhilinde görülmektedir.⁷

Büyük günah işleyen kimsenin dünyada ne mü'min ne de kâfir olduğunu ileri sürerek Hâricî düşünceden ayrılan Mu'tezile, bu kişinin ebedî olarak cehennemde kalacağı fikrini benimsemesi açısından onlarla aynı görüşü paylaşmıştır.⁸ Böylece tartışma geniş bir çerçevede Kur'ân'daki va'd ve va'idle ilgili âyetler üzerinden sürdürülmüştür. Başlangıçta Mürcie ile Mu'tezile arasında meydana gelen tartışmalar sonucunda Mu'tezile kelâmcıları, va'd ve va'idi bir ilke olarak beş inanç esasına dâhil etmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise bu mesele Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve takipçileriyle Mu'tezile kelâmcıları arasında önemli tartışma konularından birisi haline gelmiştir.⁹

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) îtikâdî görüşlerini sistemleştirerek Mâtürîdîye ekolünü oluşturan İmam Mâtürîdî, eserlerinde îtikâdî mezheplerin çeşitli fikirlerine ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Birçok fırkayı eleştirmekle birlikte daha çok Mu'tezile'ye karşı yaptığı eleştiriler, Mu'tezile'nin o dönemde Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgede sahip olduğu güçlü etkiyle açıklanabilir. İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile düşüncesini, diğerlerine kıyasla daha fazla eleştirmesinin bir diğer nedeni de, kendi dönemindeki Hanefîlerin Mu'tezile'nin etkisinde kalarak Ebû Hanîfe'nin düşünce çizgisinden uzaklaşmalarına bağlanmaktadır.¹⁰

Mâtürîdî konuyu ele alırken en çok çağdaşı olduğu Mu'tezilî âlim Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) görüşlerini eleştirmiştir.¹¹ Ona karşı ılımlı yaklaşımları görülmekle birlikte genel anlamda sert bir tavır izlemektedir. Mâtürîdî'nin Kâ'bî'ye karşı bu derece sert davranması sadece görüşlerinin farklılığından değil, büyük ihtimalle bu iki âlimin karşılıklı tartışmaya girmiş olmasındandır. Sert eleştirilerin bir diğer nedeni de Kâ'bî'nin görüşlerinin etki alanının geniş olmasıdır. Kâ'bî'nin Horasan bölgesinde Mâturidi ile aynı asırda yaşamış olması da bu ihtimali güçlendirmektedir. Her iki âlimin görüşerek karşılıklı tartışma yaptıklarına dair bir belge yoksa da ikisinin aynı zaman ve aynı bölgede yaşamaları, Mâtürîdî'nin bu üslubu tercih etme sebeplerinden biri olarak görülebilir.¹²

Konuyla ilgili tartışmalarda büyük günah sahibinin ebedî olarak cehennemde kalıp kalmayacağı, azap görüp görmeyeceği, va'd ve va'id âyetlerinin umumiliği ve hususiliği,

⁷ Kutlu, "Va'd ve Va'id", 42/414.

⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/542-550.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1422/2001), 415-470; Ebû'l-Muîn Meymun b. Mekhûl en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/368 vd.; a.mlf., *et-Tevhîd fi usûli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbil (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987), 90-99; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn-Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 161-167.

¹⁰ Kiyasettin Koçoğlu, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 155-156.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 437 vd.; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2009), 445 vd.

¹² Yulduz Musahanov, *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhî Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 43.

bunların mü'min ve kâfirleri nasıl kapsadığı, ayrıca ilâhî va'd ve vaîdin değişip değişmeyeceği gibi farklı sorulara cevap aranmıştır. Allah'ın şirk dışındaki bütün günahları affedilebileceği yönündeki vaadinden dolayı vaîdin hususi olması daha isabetli görülmüştür. Çünkü bir konuda vaîdin gerçekleşmesi, haramın helâl kılınmasına ve günahta ısrar edilmesine bağlıdır.¹³ Bu tartışmalarda İmam Mâtürîdî, Mürcie'nin va'd âyetlerini umumi anlamda ele almakla Mu'tezile ve Hâricîler'den daha isabetli düşündüğünü belirterek bunun Allah'ın rahmet ve mağfiret sıfatları açısından daha uygun olduğunu söylemiştir.¹⁴

Mu'tezile va'd ve vaîd konusunu ilâhî adalet açısından ele alarak hüsün-kubuh, büyük günah ve şefaet konularıyla birlikte tartışmaktadır.¹⁵ İmam Mâtürîdî ise mürtekibi kebîre hakkında detaylı yorumlarda bulunarak konuyu günahın keyfiyeti, oluşumu ve psikolojik açıdan değerlendirilmesi gibi farklı boyutlarıyla ele almıştır. Mâtürîdî, Hâricîler ve Mu'tezile'ye ortak eleştiriler getirmekle birlikte ayrıntılı bir biçimde Mu'tezilî düşünceleri eleştirmektedir. Bu açıdan çalışmamızda özellikle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler üzerinde durulacaktır. Va'd ve vaîd konusu adalet, büyük günah ve şefaet konularıyla doğrudan ilişkili olduğu için her iki düşüncenin yaklaşımı bu açılardan ele alınacaktır.

1. İLÂHÎ ADALET AÇISINDAN VA'D-VAİD İLKESİ

Mu'tezile'nin adalet konusuna yaklaşımının temelinde, insanın özgür irade sahibi olması yatmaktadır. İlâhî adaletin bir sonucu olarak insan, fiillerini bu iradeyle gerçekleştirme yeteneğine sahiptir. Tevhîd ve Adalet Ehli olarak adlandırılan Mu'tezile'ye göre adalet "aklın, hikmet açısından gerektirdiği şeydir. O da fiilin doğru ve maslahata uygun olarak ortaya çıkmasıdır."¹⁶ Zira Allah'ın âdil olması, O'nun asla çirkin fiil işlememesi ve yaptıklarının tamamının güzel olması demektir. Bu nedenle gelecekte bir iş yapacağını haber veren kişinin söz verdiği işi yapmaması durumunda vaadinden dönmüş ve yalan söylemiş olacağından dolayı Allah'ın va'dinden dönmesi ve yalan söylemesi câiz değildir.¹⁷

Bu düşünceden hareketle Mu'tezile, itaat edenin Allah tarafından ödüllendirilmesini ve isyan edenin de cezalandırılmasını ilâhî adaletin bir gereği olarak görmekte ve bu şekilde insan özgürlüğünü temellendirmektedir. Çünkü güzel ve çirkin özelliği taşıyan fiiller gerçekte insana ait olduğu için kişi ancak kendi fiilleri ile ödüllendirilmeyi ya da cezalandırılmayı hak etmektedir. Bu nedenle insanın ahirette karşılaşıacağı mükâfat ya da ceza bizzat kendisinin yapıp ettiklerinin bir karşılığı olmaktadır.¹⁸

¹³ Kutlu, "Va'd ve Vaîd", 42/415.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 436-437; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 442-43.

¹⁵ Orhan Aktepe, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaîd İlkesi", *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 159.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra (Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971), 202; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/37.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/8,10.

¹⁸ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcîh Kurdî-Abdulhamîd Kurdî (İstanbul: Kuramer / Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 320 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/8 vd.

Va'd ve va'd konusu, doğrudan insan fiilleri ile ilgili olduğu için fiildeki güzellik ve çirkinliği ifade eden hüsün ve kubuh meselesiyle de ilişkili bir konudur. Mu'tezile'ye göre fiillerin, övgü (*medh*) ve yergi (*zem*), ödül (*sevâb*) ve ceza (*'ikâb*) gibi sıfatlarla vasıflanabilmesi için bu fiillerin kötülenmeyi hak eden kötü bir fiil ya da övülmeyi hak eden iyi bir fiil ile bağlantılı olması şartı vardır. Fiilin iyi ya da kötü olabilmesi için fâilin de bu güzellik ve çirkinliği bilmesi gerekir. Çünkü fâilin ödüllendirilmesi ya da cezalandırılması için övgü veya yergiyi hak eden fiili bizzat yapması gerekir. Allah'ın insanları meşakkatli fiilleri yapmakla yükümlü tutması demek adaletin bir gereği olarak bu fiillerin karşılığında onları ödüllendirmesini gerekli kılmaktadır. Eğer meşakkatli fiillerin karşılığında sevap olmazsa bu durumda Allah zalim ve hikmetsiz bir iş yapan olur ki Yüce Yaratıcı bundan münezzehtir.¹⁹

Ehl-i sünnete göre adalet, Allah'ın fiillerinde ve mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması şeklinde anlaşılmalıdır. Mâtürîdî bu tanımda hikmete vurgu yapmaktadır. Ona göre her şeyi yerli yerine koymaktan ibaret olan hikmet, adaletle aynı anlama gelmektedir.²⁰ Bu açıdan Ehl-i sünnetin genel kanaatine göre Allah'ın hükmünde ve tasarrufunda zulüm söz konusu değildir. Zira Allah'ın nimet vermesi O'nun fazlı ve ihsanıdır. Azap etmesi de O'nun adaletidir. Bu durumda ilâhî emirlere itaat eden kişiye sevap vermek, kişinin alması gereken mutlak bir hak olmadığı gibi isyankârlara verilecek ceza da mutlaka verilmesi gereken bir ceza değildir. Ödüllendirmek Allah'ın bir fazlı ve lütfu olup cezalandırmak Allah'a vacip değildir. O dilediğine acı çektirir ve dilediğine sevap vermeksizin sıkıntılarla onu imtihan eder. Her hak ve tasarruf sahibi, sahip olduğu şeyler için dilediğini yapma hakkına sahiptir. Bu nedenle Allah'ın kendi mülkündekilere zulmetmesi düşünülemez. Çünkü zulüm başkasının mülkünde, izinsiz olarak tasarrufta bulunmak demektir.²¹

Ehl-i sünnet açısından hiçbir şey Allah'a vacip olmadığı için itaat edenlerin alacağı sevap Allah'ın bir fazlı ve lütfu olmaktadır. ilâhî adalet konusunda Allah'a herhangi bir vaciplik söz konusu olmadığı için, O'nun herhangi bir şeye mecbur olması düşünülemez. Zira mülkün yegâne sahibi olduğu için mülkündeki tasarrufundan dolayı O'na zulüm nispet edilmesi mümkün değildir. Bu açıdan itaat edene ödül, isyan edene de ceza vermek bir zorunluluk değildir. Bir şeyi O'na vacip kılmak ilâhî iradeyi sınırlandırmak anlamına geleceği için Ehl-i sünnet âlimleri herhangi bir şeyi Allah'a vacip kılmaktan kaçınmışlardır.

Konuya insan özgürlüğü ve sorumluluğu açısından bakan Mu'tezile'ye göre, kurtuluşa eren kişi kendi fiili ile ödülü, hüsrana uğrayan kişi de yine kendi fiili ile cezalandırılmayı

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hanse*, 2/494-498; a.mlf., *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (et-Teklif)*, thk. Muhammed Khodor Nabha (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 2012), 11/152-153.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 164; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 124.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 296-97; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 276-77; İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 310 vd. ; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/37.

hak etmiştir. Çünkü bu yaklaşıma göre adalet; insanın mecazî olarak değil de gerçek anlamda irade ve kudretinin var olduğunu kabul ederek işlediği fiilleri hakiki manada insana nisbet etmektir. Bu nedenle insanın alacağı ceza ve mükâfatı bizzat kendi kazandığının tam karşılığı olduğunu kabul etmek, Yüce Allah'ın adalet sıfatına sahip olduğunu kabul etmek ve O'ndan zulmü nefyetmek anlamına gelir.²² Kısacası insanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için bu fiillerin insana aidiyetini kabul etmek gerekmektedir.

Mu'tezile itaat edenin alacağı sevabı, isyan edenin de alacağı cezayı bir "hak ediş" olarak görmesine karşılık Ehl-i sünnet bunu, hak ediş olarak değil, Allah'ın bir fazlı ve lütfu olarak görmektedir. Zira bu düşünceye göre ilâhî adalet, kul tarafından bir hak ediş olmadan ve Allah'a da herhangi bir vücûbiyet yüklemekten ceza veya mükâfat vermemektir. Çünkü ödül ve cezanın herhangi bir sebeple ilişkilendirilmesi, Allah'ın belirlediği bir şarttır. İlâhî irade bu şartı koymamış olsaydı, günahları olmadan insanlara azap etmesi, ilâhî adalet açısından mümkün olurdu.²³

Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) göre, va'd ve vaîd konusunda Yüce Yaratıcı itaat edenlere sevap sözünde, asilere ceza tehdidinde bulunduğu için va'dettiği şeyleri muhakkak gerçekleştirecek olup sözünden dönmesi ve yalan söylemesi asla câiz değildir. Allah'ın vaîdinden dönmeksinin câiz olduğunu söyleyenlere şöyle cevap vermektedir: "Allah'ın sözünden dönmesi bir tür yalancılıktır. Yalan ise çirkin bir davranıştır. Ancak O, kötü olduğunu bildiği bir şeyi yapmaktan münezzehtir olduğu için asla çirkin bir iş yapmaz. Nitekim Kâf suresi 29. ayetinde yer alan 'Benim verdiğim söz ve hüküm değişmez. Ben kullarıma asla zulmetmem.' ifadesi de buna işaret etmektedir."²⁴

Bu açıdan Mu'tezile'ye göre Allah'ın vaîdinden dönmesi câiz olsaydı, va'dinden dönmesi de câiz olurdu. Buna göre Ehl-i sünnetin, va'd ile vaîd arasında fark vardır, zira vaîdden dönüş bir lütuftur anlayışını şöyle eleştirmektedir: Onun söz verdiği va'd ve vaîdlerden dönmesi, dolayısıyla yalan söylemesi câiz değildir. Zira sözünden dönme, vaîdin geneli için câiz olursa va'din geneli için de câiz olması gerekir. Buna karşı, 'kişinin üzerinde emir ve nehiyelerin gereğini yerine getirme sorumluluğu bulunmaktadır. Vaîdin genelinde ise böyle bir durum yoktur, çünkü vaîdler teklifle alakalı değildir' denilirse şöyle cevap vermektedir: Diğer emir ve yasaklar gibi vaîdin genelinde de üzerimize düşen sorumluluklar vardır. Bu nedenle onların içeriğine inanmakla yükümlüyüz. Şayet bu konularda Yüce Yaratıcı'nın bize açıklamadığı bir şart veya istisna bulunsaydı, bu durumda söz konusu ifadeler birer bilmeceye dönüşürdü.²⁵

²² el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 320-322; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/214, 216, 2/8 vd.; Şehristânî, *el-Mîl ve'n-nihâl*, 1/37.

²³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Komisyon, 240-243, 310; Sa'duddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Tâhâ Abdür-rauf Sa'd (Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 111.

²⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/220.

²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/220, 222.

Kādî Abdülcebbâr, meselenin aklî izahını ise şöyle yapmaktadır: “Şüphesiz sevap günahattan çok olduğu zaman, günahlar silinir. Sevap daha az olursa bu defa da sevaplar boşa çıkar. Bu durumda şöyle bir örnek verilebilir: Bir kişi birisine yüklü miktarda mal mülk bağışlasa, ikramda bulunarak onu himayesi altına alsın, sonra da onun kaleminin ucunu kırsa, söz konusu nimetler yanında o kişinin yaptığı bu küçük kötülük yok farz edilir. Ancak bu kişi söz konusu kimseye bir dinar vererek kendisine iyilikte bulunsun, sonra da çocuğunu öldürse, işlediği bu kötülük karşısında yaptığı bu küçük bağışın sözü bile edilmez.”²⁶

Mu'tezilî düşüncedeki Allah'ın va'dinden dönmeyeceği gibi, va'dinden de dönmeyeceği, aksi halde kendisini yalanlamış olacağı itirazına Ehl-i sünnet şöyle cevap vermektedir: Va'dden dönmek, örfte ayıp ve kusur sayılırken, va'dden dönmek, yücelik ve erdem sayılmaktadır. Zira va'd, ahde vefanın gereği olup, ondan vazgeçmek fazilete aykırı iken, va'dden vazgeçmek lütuf ve keremin bir göstergesidir. Örneğin, kişinin kendisine itaat etmeyen kölesini tehdit etmesine rağmen, onu bağışlayarak ikaz ettiği cezayı vermemesi sözünde durmamak değil, erdemliliklerdir. Buna göre Allah'ın azap tehdidinden vazgeçmesi sözünden dönmek veya yalancılık değil, aksine övgüye layık bir durumdur.²⁷ Çünkü insanı üzen şey, olumlu beklentilerin boşa çıkarak söz verilen şeyin haber verildiği şekilde olmamasıdır. Bu açıdan bakıldığında va'dden değil, va'dden dönmek insanı üzmedir. Aksine kerem sahibinin va'dinden dönmesini beklemek insanın beklentilerine de uygundur. Buradan hareketle va'dden dönmek hiçbir şekilde yalan söylemek anlamına gelmez.²⁸

Bu düşüncenin bir yansıması olarak Mâtürîdî'ye göre, kâfir olan kimse ile büyük günah işleyen mü'minin eşit bir şekilde ebedî cehennemde bırakılması adaletsizliktir. Çünkü inkârın tam karşısı iman, itaatsizliğin tam karşısı da itaattir. İman hayrı itaat hayrından daha büyüktür. İmanı olmayanı ebedî cehennem azabıyla cezalandırmak normaldir. İmanı olduğu halde, bazı itaatsizlikleri yüzünden büyük günah işleyen kimseye de aynı cezayı vermek adalet değil, aksine zulümdür. Hâlbuki burada Mu'tezilî anlayışa göre misliyle cezalandırma ilkesine bir aykırılık söz konusu olup iki eylem arasında eşitlik meydana gelmektedir. Çünkü onlar, büyük günah sahibi ile şirk koşanı ebedî cehennemde görerek eşit tutmaktadırlar. Onların bu düşüncesine göre, ya şirk koşanın cezası eksiltilmiş ya da büyük günah sahibinin cezasına ziyade yapılmıştır.²⁹

Mâtürîdî'ye göre cezada ilâhî adalet ilkesinin esas olması, günahı küfür ve şirkten ayırarak onların sonuçlarının da farklı olmasını sağlamaktadır. Küfür ve şirkte bir

²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/224.

²⁷ Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1369/1950), 1/208-209; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, çev. Komisyon, (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 8/251-252.

²⁸ Resul Öztürk, “Kadıza Mehmed Efendi'nin Va'd ve Va'id Risalesi”, *Erzurum İspirli Kadıza Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum, 2014), 195.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 433-434, 458; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 439, 469.

başkaldırı ve meydan okuma varken günah işlemede bu durum söz konusu değildir. Küfür ve şirk içten süreklilik gösterirken günah, zaman zaman arzu ve duyguların baskın gelmesi sonucunda işlenen eylemler olup süreklilik arz etmez. Küfür ve şirk, işlenen bütün iyilikleri yok ederken günah işleyen kimse bunun yanında iyilik de yapabilmektedir. Buna göre günah ile inkârın arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Bu durumda günah ile inkâra aynı cezanın verilmesi hikmet ve adalete aykırı bir sonuç olarak görülmüştür.³⁰

Bu bağlamda Kur'ân'da, adam öldürme ve kisası gerektiren bir takım suçlarla ilgili olarak adalet duygusunu göz ardı etmeksizin af tavsiye edilmiştir.³¹ Kur'ân'a göre dengiyle karşılık vermek, adalete uygun olmakla birlikte, cezalandırma hakkına sahip olanın affetmesinin daha faziletli bir davranış olduğu belirtilmiştir. "Bir kötülüğün karşılığı, onun dengi bir kötülüktür. Ancak kim affeder ve hoş görürse; onun mükâfatı da Allah tarafından verilir."³² Bu hususlar, Allah'ın iyiliklere olan va'dini gerçekleştireceğini, kötülüklerle karşı ise lütuf ve merhametinin eseri olan affını ümit etmenin imkan ve gereğini göstermektedir. Zira Allah, âdil olduğu kadar kullarına karşı sonsuz lütuf ve kerem sahibi olduğunu da ifade etmiştir. Nitekim insanın yaptığı kötülüklerle "denk bir ceza" vereceğini belirtirken, iyiliğe kat kat karşılık vereceğini va'detmesi adalet-üstü bir tutumdur.³³ O halde, Allah'ın kimseye zulmetmeyeceğine inanmak adalete güvenin bir gereği olduğu gibi, affı için ümit var olmak da lütuf ve merhametine güvenin bir gereği olmaktadır.

2. Büyük Günah Açısından Va'd-Vaîd İlkesi

İlk dönemden itibaren tartışma konusu yapılan büyük günah probleminin iki önemli boyutu karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi mürtekb-i kebîrenin bu dünyada ne şekilde isimlendirileceği (*Esmâ*), ikincisi ise âhirette hakkında verilecek kararın ne olacağı (*Ahkâm*) konusudur. Esmâ ile kastedilen, büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkıp çıkmadığı ve mü'min, münafık, fâsık ve kâfir gibi inanç sınıflarından hangisine gireceği hususudur. Ahkâm'dan kastedilen ise; bu kimsenin âhiretteki durumunun ne olacağı, yani cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olduğuyla ilgilidir. Bu tartışmalarda Hâricîler, Hadis taraftarları ve Mu'tezile bir taraf olurken, onların görüşlerini reddederek kendine özgü ve orijinal görüşler ortaya koyan Mürcie ise karşı tarafta yer almıştır. Tarihi süreçte bu tartışmalar, Mürcie'nin karşısında merkezde Hâricîler, onların yanında duran Hadis taraftarları ve Mu'tezile arasında devam etmiştir.³⁴

³⁰ Hülya Terzioğlu, "Mâtürîdî'de Hikmet ve Rahmet Bağlamında Günahkârın İmânî Durumu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1065.

³¹ el-Bakara 2/178-179.

³² eş-Şûrâ 42/40.

³³ Hasan Elik, "Kur'ân'da İnsanın Sorumluluğu, Va'd-Vaîd ve İlahi Af", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2004), 77.

³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/305-307; 2/148-150; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 415-470; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 418-484; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/106-144; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde*

Mürcie de sahibini imandan çıkararak her bir günaha vaîdin gerçekleşeceği konusunda karşı tarafla hemfikirdir. Zira vaîd, sahibini imandan çıkarıp mü'min vasfını düşüren günahlar için söz konusudur. Ancak Mürcie, günahlarla ilgili ayetleri umum ifade eden şekliyle kullanma hususunda diğer gruplardan daha titiz davranmaktadır.³⁵ Bu konuda Mâtürîdî de özgün düşünce yöntemiyle, özellikle Hadis taraftarlarının muhalefetine karşılık insanın faydasını esas alarak insan merkezli bir yaklaşım sergilemiştir. O, büyük günah probleminin çözümünde, insanın hata yapabilen bir varlık olarak tercihlerinde özgür olduğu gerçeğine dikkat çekmiştir. Mâtürîdî'nin benimsediği yaklaşımın özgünlüğü, Ebu Hanîfe'nin görüşlerini açıklayarak sistemli bir hale getirmesinde yatmaktadır.

Büyük günahın imandan çıkarıp çıkarmadığı ile ilgili tartışmaların temelinde imanın tanımlanması ve amelin imandan bir cüz olup olmadığıyla ilişkili bakış açıları yatmaktadır. İmanı, kalbin tasdiki ve dilin ikrarı şeklinde tanımlayarak ameli imandan bir cüz saymayanlar, büyük günah işleyen kişiyi küfürle itham etmezken, imanı; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amellerin bütünü olarak tanımlayanlar ise ameli imandan bir parça saydıkları için Müslümanı küfür ile itham etmişlerdir. İmanın tarif edilmesi ve bu tarife göre büyük günah sahibi hakkında hüküm verilmesinde temel unsur, iman-amel ilişkisi olmuştur. Nitekim ameli, imanın vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eden Hâricîler, büyük günah işleyen kimseyi tekfir ederek kâfir olarak isimlendirmişlerdir.³⁶

İmam Mâtürîdî, mürtekib-i kebîre'nin isimlendirilmesi ile ilgili ortaya çıkan düşünceleri şu şekilde izah etmektedir: "Kişiyi büyük günah işlemeye sevkeden etkenler nefsanî arzuların baskısı, gaflet, öfke, tarafgirlik veya tövbe edip bağışlanacağı umududur. Büyük günah işleyen bir mü'mini bazıları kâfir, bazıları müşrik, bazıları ne mü'min ne kâfir, bazıları ise münafık kabul etmiştir. Bir kısım âlimler de, mü'min vasfını koruduğunu benimsemekle birlikte işlediği günah sebebiyle âsi ve fâsık olduğunu söylemiştir. Küçük günahlar ise, büyük günahlardan kaçınmak, affa uğramak, cezasını çekmek ve benzeri yollarla bağışlanacağı kabul edilen günahlardır."³⁷ Mürtekib-i kebîreye kâfir demekten kaçınan Mu'tezile, küfre ait ceza gerektiren bütün sonuçları öngörmekle birlikte büyük günah işleyenlere küfür vasfını nisbet etmemiştir.

Mâtürîdî, büyük günah konusunda Hâricî ve Mu'tezilî yaklaşımı iki temel açıdan eleştirmektedir. Öncelikle her iki grup, Allah'ın rahmetini büyük günah işleyenlerden kaldırma noktasında ittifak etmişlerdir. Ancak bu düşünce, ayetlerin delaletiyle küfür alametidir. İkincisi ise, bu gruplar Allah'ın rahmetini daraltarak günahı kapsamayacak şekilde düşündükleri için küçük günahlara ceza öngörmemişlerdir. Cezalandırmanın söz

Mürcie ve Tesirleri (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 104-105. Mu'tezile, büyük günah sahibinin el-Menzile beyne'l-Menzileteyn esasına göre fâsık olduğunu, ancak Hâricîler gibi ahirette ebedî cehennemde olduğu fikrini benimseyince tartışma geniş bir şekilde Mürcie ile aralarında devam etmiştir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbar'ın, Mürcie'nin konu hakkındaki görüşlerine geniş yer verdiği görülmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/492-644.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 425; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 429.

³⁶ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 117; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1/157; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/105.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 417, 422; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 419, 425.

konusu olmadığı yerde ise af ve merhamete ihtiyaç olmayacağı için bu anlayışa göre ilâhî af ve rahmet yok demektir. Hâlbuki Mâtürîdî'ye göre Allah, şirkin dışındaki günahlarda mü'minlerin ilâhî af ve mağfiret konusunda ümit var olmalarını tavsiye etmiştir. Bu açıdan iman sahibi olanlar hakkında küfür ve cehennemde ebedî kalış sonuçlarından birisiyle hüküm vermek mümkün değildir. Çünkü küfür ve şirkin affedilmesi câiz olmayıp bunların dışında kalan günahların affının istenmesi aklen câizdir.³⁸

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse, mü'min ya da kâfir olmayıp bu ikisi arasında bir yerdedir. Onlara göre büyük günah işleyen kişi fâsıktır. Bu kişi hakkında kâfir ve mü'minin aldığı hükmün dışında ayrı olarak üçüncü bir hüküm takdir edilir. Zira fâsık cezalandırmayı hak edecek bir şey yapmıştır. Çünkü Allah'ın emirlerine uyan sevabı, uymayan ise cezayı hak eder. Öyleyse hak etmeyene sevap vermek çirkin bir davranıştır. Dolayısıyla büyük günah işleyen affedilmesi câiz olmayıp cehennemde ebedî olarak azap görür.³⁹

Mu'tezile, büyük günah işleyen fâsıkın bağışlanmasının câiz olmayacağı konusunda aklî ve naklî deliller ileri sürmektedir: Büyük günah işleyeni tövbe etmeden affetmek, o kişiyi çirkin işleri yapmaya teşvik etmek olur. Çünkü mükellef Allah'ın affına güvenmek suretiyle günah işlemeye cesaret eder. Hâlbuki bu kişiyi cezalandırmak, büyük günahları işlemekten uzaklaştıracağı için bir zorunluluktur. Ayrıca böyle bir af, itaatkâr ile isyankârı aynı seviyeye getirecektir ki bunun adaletle bağdaşması mümkün değildir. Bu konuda ayetlerde de herhangi bir istisna mevcut olmayıp vaîdin umumiliğine delil olan birçok ayet vardır: “Muhakkak fâcirler cehennemdedir.”⁴⁰, “Muhakkak mücrimler cehennem azabında sürekli kalıcıdır.”⁴¹, “Kim kötülük yaparsa onunla cezalandırılır.”⁴² Öyleyse haberle birlikte onu tahsis edecek veya aklen tahsisini gerektirecek bir durum olmadıkça, genel olarak gelmiş bir haberin özel bir haber olması câiz değildir. Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu kurala göre, bir ayeti tahsis edecek herhangi bir durum olmadıkça, umumî olan anlamı hususa çevirmek gereksizdir. Vaîd hakkında gelen haberler de umumî lafızlarla gelmiştir. Bundan dolayı büyük günah işleyen vaîd ayetlerinden istisnası câiz olmaz.⁴³

Kādî Abdülcebbar vaîd hakkındaki ayetlerin umum ifade ettiğine başka naklî örnekler de vermektedir: “Her kim Allah'a ve Resulüne isyan edip sınırlarını aşarsa Allah, onu da içinde sonsuza kadar kalacağı bir ateşe sokar. Ona rezil edici bir azap vardır.”⁴⁴ Zira Allah,

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 428-429; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 433.

³⁹ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 158; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe)*, thk. Mustafa es-Sekâ (Kahire, 1385/1965), 14/ 301; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/542-550.

⁴⁰ el-İnfitâr 82/14.

⁴¹ ez-Zuhuf 43/74.

⁴² en-Nisâ 4/123.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/550-570; el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 387; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/309.

⁴⁴ en-Nisâ 4/14.

asileri cehennem azabının beklediğini ve orada ebedî olarak kalacaklarını bu ayette haber vermiştir. Asî kelimesi, fâsık ve kâfirin her ikisini de kapsamaktadır. Çünkü Allah diğerini değil de sadece birini kastetmiş olsaydı bunu açıkça ifade ederdi. İfade etmediğine göre ayet bizim dediğimiz anlama delalet etmektedir. Yüce Allah bu ayette fâsıkı değil de kâfiri kastetmiş olsaydı “O’nun sınırlarını aşanlar” ifadesiyle yalnızca kâfir kastedilmiş olurdu ki bu durumda bunu sınırlandıran bir delil gösterilmesi gerekir. Ayrıca “Kim bir mü’mini kasten öldürürse, onun cezası devamlı kalmak üzere cehennemdir”⁴⁵ ayeti de bu görüşümüzü desteklemektedir.”⁴⁶

Mu’tezile vaîd ayetlerinin, Mâtürîdî ise va’d ayetlerinin umum konumunda tutulması gerektiğini savunmuştur. Çünkü ilâhî rahmet ve af büyük günahlara da küçük günahlara da şamildir. Vaîd kendi başına bir kavram olup tahsis edilmeye daha elverişlidir. Zira vaîdin gerçekleşmesi için günahı ısrar etme şartı koşulmuştur. Hâlbuki günah işleyen kul daima ilâhî rahmet umudunu taşımakta, bağışlanacağı yönündeki kanaatini daima korumaktadır.⁴⁷ Böylece Mâtürîdî, Mütezile’nin “va’d” ile ilgili ayetlerin husus ifade ettiği, “vaîd” ile ilgili ayetlerin de umum ifade ettiği fikrine karşı çıkararak “vaîd” ayetlerinin karşılığının “va’d” ayetleri olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bu açıdan Mu’tezile’nin günahkâr bir mü’mini kâfirle eş tutup cehennemde ebedî kalacağını savunmaları, “kötülüğe denk ceza” prensibine aykırıdır ve ilâhî rahmeti daraltmaktadır.

Mâtürîdî bu düşüncesine başta Nisâ-48. ayeti olmak üzere birçok ayeti delil göstermektedir: “Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, bundan başkasını dilediği kimseler için bağışlar...” Bu ayet bağışlanamayacak olan şirk günahı ile onun dışında kalan ve bağışlanabilecek olan günahı birbirinden ayırmaktadır. İman, sonu olmayan bir tasdik (*onaylama*), küfür de sonu olmayan bir tekziptir (*yalanlama*). Birinin karşılığı ebedî cennet, diğerinin karşılığı da ebedî cehennemdir. Bundan dolayı küfrün dışında kalan günahların helal sayılmaması şartıyla bağışlanması imkân dâhilindedir. Zira kişiyi büyük günah işlemeye sevk eden etkenler, aşağı arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke veya tövbe edip bağışlanacağı ümididir.⁴⁸

Nisâ-48. ayetinde olduğu gibi 31. ayeti de şirk ile diğer günahların arasını ayırmaktadır. “Yasaklandığımız büyük günahlardan kaçınırsanız küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız.” Bu ayette günahların örtülmesinden söz edilmektedir. Günah bulunmayan yerde onu örtmek söz konusu olamaz. Günahın örtülmesi ise cezaya konu teşkil eden bir davranış için mümkündür. Bu açıdan ayet, Mu’tezile’nin günah düşüncesinin temelini oluşturan kebîre-sağîre ayırımına uymamaktadır. Zira ayette günahın oluşması, daha sonra da örtülmesi söz konusudur. Mu’tezile ise bunu örtülmüş değil, bağışlanmış konumunda tutmaktadır. Örtülecek günah ise, onu işleyen güzel bir

⁴⁵ en-Nisâ 4/93.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/560-562.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 436-437; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 442-443.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 422, 431; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 425, 436.

davranışta bulunması yoluyla silinen günahdır. Bunun delili de “İyilikler kötülükleri giderir”⁴⁹ ayetinde olduğu gibi birçok ayete dayanmaktadır.⁵⁰

Mu'tezile'ye göre büyük ve küçük günah ayrımında akıl ön plana çıkmaktadır. Aklın iyi olduğuna hükmettiği her şeyi ihlal etmek büyük günahdır. Yine cezası sevabını geçen günahlar büyük günah, cezası sevabından az olan günahlar ise küçük günahlardır. Ancak küçük günahta ısrar eden kimse, büyük günah işleyenine konumuna girer. Çünkü günahta ısrar etmek, tövbe etmemek ve pişmanlık duymamak demektir. Zira şirk dâhil, tövbe etmek ve pişmanlık duymakla bütün günahlar bağışlanmış olur. Bu nedenle tövbe edilmeyen her günah ebediyen cehennemde kalma sonucunu doğurur.⁵¹ Günahın affedilmesinin şartı, şirkin dışında olmasıdır. Allah, Nisâ 48. ayeti ile dilediği kimseyi bağışlayacağını bildirmiş, 31. ayeti ile de küçük günahları bağışlayacağını ifade etmiştir. Çünkü Allah, ayete göre kötülüklerin bir kısmını örteceğini söylemektedir. Bu örtülenler ise küçük günahlardır. Büyük günah işleyeni tövbe etmeksizin affetmek şirkin işleri işlemeye teşvik etmek olur ki bu da adaletle bağdaşmaz.⁵²

Mâtürîdî, bu iddiayı birkaç yönden geçersiz bulmaktadır. Zira büyük günah-küçük günah ayrımı, Nisâ 48. ve 31. ayetleriyle gerçekleşmiştir. Aksi halde bu ayetlerin şirk ile onun aşağısındaki büyük günahları ve diğerlerini ayırma özelliği ortadan kalkmaktadır. Bu ise isabetsizdir. O halde ayetlere göre şirk ancak tövbe ile bağışlanır, diğer günahlar ise Allah'ın lütfuyla bağışlanabilir ya da işlenen sevaplar sayesinde örtülebilir. Ancak böyle olursa Kur'an'ın büyük-küçük günah ayrımı bir anlam kazanır. Ayrıca büyük günahlar iki çeşittir. Biri itikattaki kebâir, diğeri ise fiillerdeki kebâir'dir. Kişi itikâdî günahlardan sakınırsa Yüce Allah bunun dışında kalan günahları dilediği kimse için dilediği sebeplerle bağışlar. Kötülükler sadece misliyle cezalandırılacağı için şirk koşmayan ve inat etmeyen kişilerin günahı bunları işleyenden daha düşüktür. Dolayısıyla böyle bir kişinin işleyeceği günahın müşrik ve inatçı bir kimsenin günahı gibi olması mümkün olmayıp cehennemde ebedî kalması âdil değildir.⁵³

Mürtekibi kebîre konusunda böyle düşünülmezse Mâtürîdî açısından konunun iki sakıncalı yönü ortaya çıkmaktadır. Birincisi; “Kim bir iyilikle gelirse ona on katı vardır. Kim de bir kötülükle gelirse sadece misliyle cezalandırılır ve haksızlık edilmez”⁵⁴ ayetine göre Allah'ın vaaşinde durmaması söz konusu olur. Kâfirin kötülüğüne denk ceza, onun ebediyen azapta kalmasıdır. Allah, günahı bunun aşağısında bulunan birini aynı derecede

⁴⁹ el-Hûd 11/114 ayrıca bkz. el-Furkân 25/70, es-Sâf 61/10-11, el-Bakara 2/271, et-Tahrîm 66/8.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 431-432; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 436-437.

⁵¹ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 158, 392-393; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/522 vd.; a.mlf., *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 232-233; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 466; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 479.

⁵² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/546-550; 588 vd.; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, *Keşşâf Tefsiri*. (Metin-çeviri) çev. Komisyon (İstanbul: TYEK B Yayınları, 2017), 2/114, 154; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 465; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 477.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 432-433; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 437-438.

⁵⁴ el-En'âm 6/160

cezalandırması halinde mislinden fazla cezalandırmış, kâfir de yaptığına denk bir karşılıkla cezalandırılmamış olur ki bu durum hikmetle bağdaşmaz. İkincisi ise; küfür üzerinde ısrar etmekten doğacak şer, tam karşısında yer alan iman hayrından çok daha büyüktür. Mürtekib-i kebîre iman etmekle en büyük hayrı işlemiş, şerde küfür ve direnişten ibaret olan en ileri noktaya varmamıştır. Allah böylesini ebedî cehennem cezasına çarptırdığı takdirde daha basit bir günahı işlemesi sebebiyle en üstün iyilik olan imanın mükâfatını vermemiş olur. Bu da Yaratıcı'yı adaletle değil zulümle nitelemektir. İlâhî adalet kişinin yaptığı kötülüğü misliyle cezalandırmaya karşılık işlediği iyiliğin sevabını arttırmakla gerçekleşir. Çünkü Yüce Yaratıcı iyiliğe on katıyla, kötülüğe ise misliyle karşılık vereceğini haber vermiştir.⁵⁵

Konuyla ilgili olarak kısas ayetleri de delil gösterilerek her iki düşünce açısından ele alınmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Kâ'bî, "Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir..."⁵⁶ ve "Ey iman edenler, mallarımızı haksız yollarla aranızda paylaşıp yemeyin..."⁵⁷ gibi ayetlerle bu tür nasların hepsini tahsis işlemine tabi tutmaktadır. Kısasa tövbeden sonra hükmederek uhrevi cezayı ortadan kaldırmak ve ayeti öldürme fiiliyle imandan çıkma şeklinde yorumlamak bir tahsis işlemidir. Ancak burada amaçlanan o değildir. Bunun böyle olmadığını kanıtı ise "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı..."⁵⁸ meâlindeki ayettir. Bilindiği gibi kısas sadece kasten öldürme durumunda gereklidir. İlâhî beyan ayetin başında "Ey iman edenler" demek suretiyle bu fiili işleyenler için iman vasfını sürdürerek aralarındaki kardeşliği devam ettirmiş ve ilâhî rahmete ümit bağlamayı tavsiye etmiştir. Bu nedenle katilin ebediyen cehennemde kalması mümkün değildir.⁵⁹

Mâtürîdî düşünce açısından mürtekib-i kebîrenin işlediği fiillerin had ve kısas cezalarını gerektirmesi onda velayet özelliğinin olduğunu kanıtlamaktadır. Bu kişinin mü'min olduğuna tanıklık etmek gerekir ve tövbesi de kabul edilir. Çünkü o kişiye bu konumundan dolayı had cezası uygulanır. Ona göre bu iddiayı "Allah'ın koyduğu cezayı uygularken onlara acıyacağınız tutmasın..."⁶⁰ meâlindeki ayet de desteklemektedir. Ancak bu tür ayetler Mu'tezile'ye göre zina edenin imandan çıktığına delildir.⁶¹ Fakat Mâtürîdî'ye göre kebîre işleyeninin imanı ortadan kalkmış olsaydı cezayı uygulayacak kimseye acıma hissi gelmez ve iman merhameti olmadığı için ceza uygulanmayabilirdi. Ancak şer'î cezayı infaz etmek ilâhî bir rahmettir, çünkü ceza günahı örter ve sahibinden azabı kaldırır. Bunun yanında küfrün neden olduğu dünyevi cezalar sahibini arındırmaz, aksine ebedî azaba neden olur. Dinin koymuş olduğu kısas cezaları ve hadler, günahların

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 433-434; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 439.

⁵⁶ en-Nisâ 4/93.

⁵⁷ en-Nisâ 4/29.

⁵⁸ el-Bakara 2/178.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 427, 445-446; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 431, 453-454; krş. el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 388 vd.

⁶⁰ en-Nûr 24/2.

⁶¹ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 395; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/546 vd.

kefareti olarak kabul edilmiştir. Zira bunların kefaret kılınması ceza gerektiren günahları işleyen kimsede imanın hala devam ettiğini göstermektedir.⁶²

Mâtürîdî bu bağlamda Kâ'bi'nin ayetleri delil göstererek büyük günah işleyenlerin ne mü'min ne de kâfir oldukları anlayışını, Müslüman alimlerin genel düşüncesinden uzaklaşma olarak görmektedir. Çünkü mürtekeb-i kebireyi mü'min kabul edenlere göre iman sahibi olanların konumu bellidir. Kâ'bi'nin sözünü ettiği iman ile küfür arasında farklı bir isimlendirme yapmak ayetlere terstir. Zira Allah inançla ilgili olarak kâfir, mü'min ve münafık şeklinde üç türlü hüküm vermiştir. Ayetlere göre kâfir ve mü'min arasında olan fâsıklar değil, münafıklardır. Bu nedenle nassın dışında bir ara hüküm belirlemek bu konuda Kur'an'ın ortaya koyduğu hükmü değiştirmek ve bozmak anlamına gelmektedir.⁶³

Konunun tartışılan bir diğer yönü de aflu ilgili ayetlerdir. Mâtürîdî, Allah'ın affediciliğinin hem kapsam ve sınırlarını hem de gerekçelerini çeşitli âyetler ışığında tartışmaktadır. Bazı âyetlerde Hz. Peygamber'den mü'minler için af dilemesi istenmiştir. Büyük günah işlemek imandan çıkarsaydı, Allah elçisinden bunu istemezdi diyen Mâtürîdî günahkârın imandan çıkmadığını ifade etmiştir. Ona göre küçük veya büyük günah işleyen kimseye gerçek anlamda küfür ve şirk nisbet etmeyi engelleyen birkaç husus vardır: "Cenâb-ı Hak Peygamberine hem kendisinin hem de mü'minlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emretmiştir. Oysa mü'minde küfür veya şirk sıfatı mevcutken bağış dileğinde bulunmanın emredilmesi ayete göre mümkün değildir: "Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygamber'e yaraşır, ne de mü'minlere."⁶⁴ İlgili yerde Peygamber'in af dilemekten men edildiği gruplar kâfir, müşrik ve münafıklar olarak sınırlandırılmıştır. Mü'minlerin günahları olmasaydı onlar için af talep edilmesi anlamsız olurdu."⁶⁵

Hz. Peygamberin ve meleklerin emrolundukları kimseler için bağışlanma talebinde bulunup da dileklerinin yerine getirilmemesi mümkün değildir. Günahkâr olmayanın bağışlanmasını istemesi durumunda tövbe diye bir şey mevcut değildir. Zira Yüce Allah bağışlamayacağı günahlar hakkında "Onlar için mağfiret dilesen de dilemesen de birdir..."⁶⁶ buyurmuştur. Yine ayetlerde⁶⁷ günahkâr olanlara imanın varlığıyla birlikte tövbe gerekli kılınmış ve bu yolla kendilerinin bağışlanacağı haberi verilmiştir. Bu deliller tövbe etmedikçe sahibinin bağışlanmayacağı günah sebebiyle kişiden iman vasfını kaldıran Mu'tezile ve günah işleyenleri kâfir sayan Hâricî düşünceye bir reddiyedir. Zira bu ayetler dolaylı olarak imanın var olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 447-448; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 456.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 449; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 457-458.

⁶⁴ et-Tevbe 9/113

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 417-418; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 420-421.

⁶⁶ el-Münâfikûn 63/6.

⁶⁷ en-Nûr 24/31; et-Tahrîm 66/8.

⁶⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. M. Masum Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 15/269-270; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 418-419; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 421-422.

Buna göre her iki grup da ilâhî rahmeti daraltarak af ve mağfireti yok saymışlardır. Bu düşüncenin bir sonucu olarak Hâricîler ve Mu'tezile, büyük günah işledikleri takdirde kendi görüşlerine göre kâfir olup cehennemde ebedî kalmayı kabul etmişlerdir. Çünkü bu iki zümre ilâhî rahmeti mürtekeb-i kebîreden nefyetme noktasında ittifak etmiştir. Halbuki böyle bir kanaat ayetlere göre küfür alametidir. "Allah'ın ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenler, benim rahmetimden ümitlerini kesmişlerdir..."⁶⁹ Böylece her iki grup da küfür hükmünü kazanmış olmaktadır.⁷⁰ Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin çelişkilerini ortaya koyan bir husus da şu ayetin başlangıç kısmıdır: "Ey iman edenler! Samimi bir tövbe ile Allah'a dönüş yapın..."⁷¹ Bu ilâhî beyan kebîre işleyenlere tövbeyi emrederek bunu bağışlanmalarının şartı kılmiş ve onların iman vasfını da korumuştur.⁷²

Mâtürîdî, azabı ebedî olanla olmayan günahları akıl ve hikmet açısından birbirinden ayırmak suretiyle birkaç açıdan ele almaktadır. Birinci bakış açısı; günahların kendi özellikleri çerçevesinde farklılık arz etmesi bakımından ele alınmasıdır. Şirkin aşağısında kalan büyük günahlardan birisini işlemek suretiyle Allah'a asi olan bir kimse, isyan sırasında mutlaka bazı itaatler de gerçekleştirmektedir. Mesela azap korkusu, ilâhî gazabı çekme endişesi, rahmetini umma, lütuf ve keremine güvenme hissi gibi. Bu tür sevaplar nefsanî arzuların baskısı, öfke ve benzeri duyguların etkisi altında kalan kişinin işlediği kötülükle karşılaştırılsa, kazandığı hayrın işlediği şerden üstün olacağı şüphesizdir. Dolayısıyla böyle birinin yaptığı iyiliğin sağlayacağı faydadan mahrum bırakılıp şerrinin cezasına çarptırılması isabetli değildir.⁷³

İkinci olarak da Yüce Yaratıcı, işlenen kötülüğe sadece misliyle ceza vereceğini haber vermiştir. Şirk gibi bir kötülük, akli açıdan da her türlü gûnahtan büyüktür. Çünkü şirkte birlikte herhangi bir iyilik bulunmamakta, buna karşılık onun altındaki günahlarla birlikte bazı iyilikler mevcut olmaktadır. Buna göre şirkin cezası cehennemde ebediyen kalmak olmalıdır. Mürtekeb-i kebîreye kâfirinki kadar ceza verildiği takdirde işlediği kötülüğün daha fazla bir cezaya çarptırılmış olur ki bu hikmet dışı olup Yüce Allah bundan münezzehtir. Küfür ve şirkin altında kalan bir günahı işleyen kimsenin bazı iyilikleri bulunduğu halde kâfirin imanı olmadığı için yaptığı iyiliklerin hiçbir anlamı yoktur. Ayrıca dünyada uygulanan had cezaları işlenen günahların kefareti kılınmıştır. Şayet bu cezaların kefaret olma yönü olmasaydı küfre uygulananın üstünde cezalar durumunda bulunurdu. Hâlbuki küfrün aşağısındaki bir günaha ait cezanın onunkinden fazla olması imkânsızdır. Küfrün ise dünyada kefareti yoktur ve cezası ebedî kılınmıştır. Diğer günahların cezası ise hadde tabi tutularak azabı da sınırlı olmuştur.⁷⁴

Küfür sürekli bir bağlılık hali olduğu için cezası ona göre dir. Diğer kebîreler ise zaman zaman işlendiği için cezaları da ona göre dir. Zira küfür özü itibarıyla kötü bir fiil olduğu

⁶⁹ el-Ankebût 29/23

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 428-429; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 433.

⁷¹ et-Tahrîm 66/8

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/269; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 452; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 461;

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 457-458; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 468-469.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 469.

için cezasının kalkması ve affedilmesi hikmet açısından isabetli değildir. Diğer günahların ise yasak oluşlarının kalkması ve cezalarının yürürlük dışında bırakılması aklen mümkündür. Kâfir nimeti vereni tanımadığı ve bu tavrını haklı gördüğü için kâfiri affetmek yerinde olmayan bir bağışlama olur. Buna karşılık diğer günahları işleyenler nimeti vereni tanıdıkları ve O'na bağlandıkları için akıl ve hikmet açısından böylesinin bağışlanması imkân dâhilindedir. Şu halde günahkârın af beklentisi aklen de doğru bir beklenti olup kâfirin affedilmesi akla ve hikmete aykırıdır.⁷⁵ Buna göre inançlar sürekli olup inançla bağlantılı olan iyi ve kötü ameller sürekli değildir. Zira insanın nefsanî arzuların etkisiyle işlediği günahlar zamana bağlıdır ve süreklilik taşımazlar.

Mâtürîdî'ye göre günah işlemek, kişinin özündeki kulluk bilincini kökünden değiştiren bir durum değil, bir zâfiyet hâlidir. Dolayısıyla Allah günahkâr mü'minleri iki şekilde affedilmeye layık kılmıştır. Birincisi dünyada şeytana itaat ve ibadette bulunma vasfını onlara nisbet etmemesi. İkincisi de günahkâr kuluna bağışlanma ve affedilme ümidini telkin etmesidir. Zira mü'min, günah işlerken bunu şeytana itaat etmek için değil, fitri zafiyetinin bir sonucu olarak yapmaktadır. Çünkü bu kişi, isyan halinde bile şeytana düşman olmayı tercih etmekte ve ilâhî rahmeti ummaktadır.⁷⁶ Böylece Mâtürîdî, ebediyen cehennemde kalmayı gerektirecek azabın şirkin aşağısındaki günahlar için söz konusu olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Ancak Mu'tezile'ye göre mükellef, sevap açısından farklı derecelerde olduğu gibi ceza açısından da büyük veya daha düşüğüne hak kazanmıştır. Büyük cezaya müstehak ise kâfir ve müşrik gibi isimler verilir. Böyle düşünüldüğünde büyük günah işleyene mü'min, kâfir veya münafık denilemeyeceği, bu kişinin ancak fâsık olarak adlandırılacağı sonucu çıkmaktadır. Büyük günah işleyen bu üç isimden birisiyle isimlendirilemez. Aksine mürtekib-i kebîrenin kâfir veya mü'min isimleri dışında başka bir ismi ve hükmü vardır. Çünkü şeriatla mü'min veya kâfir ifadesi sözü edilen özel hükümleri hak eden kişiye verilen özel bir isimdir. Bunları hak etmeyen bir kişiye bu isimleri vermek mümkün değildir.⁷⁷

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî, iman tanımına tasdik açısından bakarak Mu'tezilî ve Hâricî iman tanımını eleştirmektedir. Zira O'na göre iman, tasdikten ibaret olup amel imanının bir unsuru değildir ve bütün ilâhî hitaplar tasdik esasına dayanmaktadır. Büyük günah işleyenden imanın gitmeyeceği ve mü'min vasfının hala devam ettiği gerçeği akli ve nakli delillerle kanıtlanmış olmaktadır. Bütün bu deliller Hâricî ve özellikle Mu'tezilî düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Zira her iki düşünceye göre de amel imanının bir parçasıdır. Ancak Mu'tezile küfrün bütün cezai sonuçlarını öngörmekle birlikte, büyük günah sahibine küfür vasfını nispet etmemiştir. İman tanımları Hâricîlerle aynı olmasına rağmen mürtekib-i kebîreyi küfürle itham etmekten kaçınarak ara bir formül bulmuşlar,

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 459; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 470.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 468; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 481; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/269-270.

⁷⁷ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 158; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/226; a.mlf., *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 232-233.

fakat yine de sonuç itibariyle aynı düşüncede birleşmişlerdir. Bu bağlamda Mâtürîdî, büyük günah işleyen dinden çıkarak kâfir olur diyen Hâricîleri ve büyük günah işleyen imandan çıkarak fâsık olur diyen Mu'tezile'yi aklî ve naklî deliller açısından eleştirmiştir.

3. Şefaât Açısından Va'd-Va'îd İlkesi

Va'd ve va'îd ilkesinin ilişkili olduğu konulardan bir diğeri de şefaattir. Sözlükte “tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hale getirmek, birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek” anlamına gelen şefaât; çift yapmak, ilave etmek, eklemek anlamlarına gelen şef kelimesinden türemiş olup; bir zararın giderilmesi veya bir faydanın sağlanmasında aracı olmaya çalışmak demektir.⁷⁸ Terim olarak ise "kıyamet gününde günahkâr mü'minin affedilmesi, günahı olmayan mü'minin ise derecesinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması" şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁹

Mu'tezile, ilâhî adalet anlayışına aykırı buldukları için büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen fâsiklara şefaât edilmesini kabul etmemiştir. Çünkü hak etmeyene sevap vermek çirkin bir davranış olup akli ve nakli deliller açısından mümkün değildir. İnsanı günahlarından ancak samimi bir tövbe kurtaracağı için tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerine azaptan kurtulmaları için şefaât edilmez. Mu'tezile'ye göre Peygamber Efendimizin ümmeti için şefaât edeceği hususunda bir ihtilaf yoktur. Ancak ihtilaf, şefaatin kime yapılacağı konusundadır. Bu açıdan Mu'tezile'ye göre şefaât, tövbe eden mü'minler için geçerlidir.⁸⁰

Kâdî Abdülcebbar bu düşünceyi şu şekilde temellendirmektedir: “Şefaatte kişiye bir fayda sağlama veya bir zararı giderme söz konusudur. Bu nedenle tövbe etmeden fisk üzere ölen kişilere şefaât etme, başkasının çocuğunu öldüren ve başkasının da kendisini öldürmesini bekleyen kişiye şefaât etmeye benzer. Bu ise çirkin bir davranıştır... Buna delalet eden akli delillerden birisi de şudur: Peygamber büyük günah işleyen kişiye şefaât etmek istediği zaman şefaati hak edenin bağışlanmaması câiz olmaz, çünkü onun ikramı reddedilmiş olur. Aksi halde şefaatle affedilecek olursa, bu da câiz olmaz. Çünkü sevabı hak etmeyeni ödüllendirmek çirkin bir iştir ve mükellef cennete lütuf olarak girmez.”⁸¹

Deliller cezanın kazanılmış olduğuna işaret ettiği için fâsık kişilerin peygamberin şefaati ile cehennemden çıkması da mümkün değildir. Bu konuda bir çok nakli delil vardır: “O günden korkun ki hiçbir nefis başkasına bir şey ödeyemez.”⁸² “Zalimler için dost ve itaat edilen şefaâtçi yoktur.”⁸³ “Cehennemde olanı sen mi kurtaracaksın?”⁸⁴ “Onlar sadece

⁷⁸ İbn Manzûr, “ş-f-'a”, 4/2289; Râgıb el-İsfehânî, “ş-f-'a”, 263.

⁷⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 287; Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe)*, 14/311 vd., 335 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/604; el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 402-403.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/550, 606.

⁸² el-Bakara 2/48,123.

⁸³ el-Mü'min 40/18.

hoşnut oldukları kimseye şefaath ederler.”⁸⁵ Görüleceği gibi şefaatin konusu, şefaath yapılan kişinin ihtiyacını karşılamadır. Bu ihtiyaç ise işine yarayacak şeylerin kişiye sağlanması veya ondan zararın giderilmesi şeklindedir. Mürcie'nin savunduğu gibi şefaathin konusu, şefaath olunan kişiden sadece zararı gidermek değildir. Zira bu konuda fayda esas alınıp kişiye gelecek zarar uzaklaştırılırsa daha değerli ve daha gerekli olur. Böylece şefaathin, Mürcie'nin söylediğinin aksine namaz ehlinden fâsiklar için değil, mü'minler için sabit olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸⁶

Mu'tezile, konuyla ilgili olarak Mürcie ve Ehl-i sünnetin delil olarak kabul ettiği “Şefaathim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”⁸⁷ hadisini kabul etmemektedir. Çünkü bu haberin sıhhati sabit olmayıp sahih olsa bile Hz. Peygamberden âhâd yolla nakledilmiştir. Dolayısıyla bu tür bir haberle delil getirmek doğru değildir. Ayrıca böyle bir görüşe Hz. Peygamberden vaîd konusunda rivayet edilen birtakım haberlerle karşı çıkmıştır. Öyleyse bu tür rivayetler, tövbe ettikleri zaman şefaathim ümmetimden büyük günah işleyenlere olacak şekilde anlaşılmalıdır.⁸⁸ Burayla ilgili olarak, tövbe edenin şefaath ihtiyacı olmadığı için onda herhangi bir fayda yoktur, şeklinde itiraz edilirse bu itirazı Kâdî şöyle cevaplamaktadır: “Tövbe edenin hak ettiği sevap, kebîre işlemesi ile boşa çıkmıştır. Dolayısıyla ona sadece tövbe suretiyle hak ettiği miktarda sevap vardır. Çünkü Allah onlara şefaathen ayrı olarak lütfunu arttıracığını bildirmemiştir. Dolayısıyla vaad edilen lütfunun bu lütuf olmasını câiz görmek mümkündür. Ayrıca ilâhî lütuf çok daha geniş olduğu için onlara başka bir şekilde lütufta bulunulmasına engel de yoktur.”⁸⁹

Görüleceği gibi Mu'tezile, şefaathle ilgili görüşlerini ilâhî adalet açısından temellendirmektedir. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak fiillerinde özgürdür ve yaptıklarından sorumludur. İyilik yapanın mükâfatsız, kötülük yapanın da cezasız kalması Allah'ın adaletine aykırıdır. Bu açıdan onlara göre büyük günahlar, tövbe etmeden Allah'ın lütfuyla veya şefaathle affedilmez. Zira şefaath sadece tövbe edenler ve küçük günah işleyenler için geçerlidir, dolayısıyla cennet ehli içindir. Bu nedenle Mutezile, ilâhî va'd açısından büyük günah işleyen kimsenin kâfir veya mü'min olması fark etmeksizin ebedî azaba uğrayacağını savunmaktadır.

Sünnî anlayışa göre, Allah'ın herhangi bir vasıta olmaksızın büyük günah işleyenleri affetmesi mümkün olduğu gibi peygamberlerin ve salih kulların şefaathle bulunması yoluyla affetmesi de mümkündür. Büyük günah işleyenlerin şefaathle affedilmesinin

⁸⁴ ez-Zümer 39/19.

⁸⁵ el-Enbiyâ 21/28.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/606, 608; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/372; 5/1020.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 3/313; Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdülbâki-İbrahim Atve, (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1395/1975), “Kıyâmet”, 11.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/608.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/610.

mümkün olmayacağını ifade eden naslar zalimler ve kâfirleri kastetmektedir.⁹⁰ Bu düşüncenin aksine Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in şefaatin varlığına delil olarak kabul ettiği âyetleri, kendi va'd-va'îd anlayışına uygun olarak te'vil etmektedir. Büyük günahların işlenmesi sebebiyle cehennemde ebedî kalınacağı fikrini kabul edenlere göre küçük günahlardan ötürü azap gerçekleşmez, kâfirlerin ise şefaate affedilmesi mümkün değildir.⁹¹

Mâtürîdî'ye göre, büyük günah işleyen kimsenin ebedî cehennemde kalacağı, ona şefaatin fayda vermeyeceği ve küçük günahlardan ötürü de azabın gerçekleşmeyeceği görüşünü savunanların bu yaklaşımı doğru kabul edildiğinde, Kur'ân ve hadislerin ilâhî lütfun bir sonucu olarak açıkladığı bağışlama müjdeleri ortadan kalkmaktadır. Ayrıca ilim sahiplerinin Allah'a ve rahmetine yönelik fitrî ümitleri suya düşmekte, Peygamber'in şefaatine ümit bağışlayan iman sahiplerinin duası da geçersiz hale gelmektedir.⁹² Hâlbuki kul, isyan halinde bile şeytana düşman olmayı tercih etmiş ve ilâhî rahmete dair ümidini korumuştur. Bu açıdan küçük veya büyük günah sebebiyle bütün bağışlanma ümitlerinin ortadan kalkması isabetli değildir.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin kendi düşüncesini temellendirdiği şefaati nefyeden ayetlerin günah sahipleri için değil, kâfirler için olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bazı âyetlerden hareketle şefaate reddedilse bile birçok ayete göre de şefaatin varlığı ispatlanmaktadır: "Allah'ın rızasına ulaşanlardan başkasına şefaate edemezler. Onlar Allah'ın korkusundan titrerler."⁹³, "O gün, Rahman'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez."⁹⁴ Çünkü bu âyetler Allah'ın bazıları için şefaate izin vereceğine delildir.⁹⁵ Allah, kullarından büyük günah işleyenleri rahmetiyle bağışlar ve dilediği kimselerin şefaate etmesine de izin verir. Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerin şefaate ile bağışlanmayacağı iddiasını Müddessir 48. ayeti de çürütmektedir: "Artık şefaate edenin şefaati onlara bir fayda vermez." Mâtürîdî'ye göre bu ayet küfür ehline izafe edildiği zaman onlar için şefaate yoktur, anlamına gelmektedir. Buna göre kâfirlere şefaate edilmeyecek olup iman sahibi oldukları için günahkâr mü'minlere şefaate geçerli olacaktır. Çünkü günahı olmayanın buna ihtiyacı olmayacağı için şefaate aslında günahkârlar içindir.⁹⁶

Bu açıdan şefaate ameldeki kusurları affetmek için getirilmiştir. Şefaate edilecek kişi ya küçük günah işlemiştir ya da büyük günah işlemiştir. Bu ise büyük günah işleyen kimsenin affedileceğini göstermektedir. Çünkü şefaate amelde kusur işleyen kimse için

⁹⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn-Mâtürîdiyye Akaidi*, 165-167.

⁹¹ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 400-403; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/604 vd.; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/114, 154; 1/372; 5/1020.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 463; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 475.

⁹³ el-Enbiyâ, 21/28.

⁹⁴ et-Tâhâ, 20/109.

⁹⁵ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Süllün (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 9/314, 359.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Başak (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 16/271-274.

getirilmiştir. Buna göre bu tür ayetler, küçük günah işleyen kimsenin küçük günahı bağışlanır, bundan dolayı da azap görmesi mümkün değildir; ancak büyük günah işleyen bağışlanmaz ve ebediyen azap görür diyen Mu'tezile'nin bu görüşünün yanlış olduğunu göstermektedir.⁹⁷

Mâtürîdî'ye göre büyük günah sahibi olanların günahları kadar azap görmeleri hikmet açısından adâletin gereğidir. Büyük günah işleyenler için dua ve niyaz ederek şefaât dileme, adâlet ve hak talep etmenin gereği değil, ilâhî lütuf ve kerem sayesinde. Buna göre şirkin karşılığının ebediyen cehennemde kalmak olduğu, bu günahın dışında kalan günahların karşılığı da ebedî cehennem olursa bu durum, ilahî hikmete aykırı olduğundan şefaatin gerekliliği ortaya çıkmış olur. Çünkü Allah günaha hikmetinin gereği misliyle, iyiliğe ise ikram ve fazileti yönüyle kat kat fazlasını vermektedir. Şirk günahların en büyüğü olduğundan ilâhî hikmet gereği karşılığı cehennemdir.⁹⁸ Mü'minin cehennemde, kâfirin de cennette ebedî olarak kalması Yüce Yaratıcı'nın hikmeti gereği zulümdür. Çünkü zulüm, bir şeyi ait olmadığı yere koymaktır. Mülk sahibinin mülkünde dilediği şekilde tasarrufu ise ancak hikmete uygun şekilde mümkün olabilir.⁹⁹

Meleklerin mü'minlere dua ederek günahlarından dolayı şefaât edileceğini kabul eden Mâtürîdî için buradaki şefaatin sebebi iyi fiillerin işlenmesi değildir. Çünkü iyi fiillerin karşılığı zaten hak edilen mükâfat ve nimetin verilmesidir. Aksine güzel fiillerden ötürü bunların fâillerinin azaba çarptırılması hikmetle bağdaşmaz. Bu nedenle böyle birisi için şefaât ve bağışlanma istemek birçok yönden hikmet açısından isabetli değildir. Ancak kebîre işleyenlerin, günahları kadar azaba çarptırılmaları da hikmet açısından adaletin gereği sayılır. Bu kişiler hakkında şefaât dilemek hak ve adaletin bir gereği değil, ilâhî lütuf ve kerem sayesinde.¹⁰⁰ Buna göre şefaât, kalbî tasdik mevcut olduğundan dolayı günahkâr mü'minler için geçerlidir. Bir insan imandan ancak imana girdiği tasdikini kaybedilmesi ile çıkar. Dolayısıyla büyük günah işleyen kimse, mü'min olmakla birlikte emre muhalefeti nedeniyle âsîdir ve itaati terk ettiği için fâsıktır. Böyle bir insanın durumu ilâhî iradeye kalmış olup Allah dilerse o kişiyi lütufu ve keremi gereği affeder.¹⁰¹

Sonuç itibarıyla bu konudaki asıl ihtilâf, şefaatin tövbe etmeden ölen Müslümanları kapsayıp kapsamadığı sorunuyla ilgilidir. Mu'tezile'ye göre aklî ve naklî deliller açısından âhiretteki şefaatin fâsıkları kapsamaması gerekir. Dünyada ısrarla günah işlemeye devam eden kimse şartlarına uyararak tövbe etmediği takdirde affedilmez. Bu açıdan ahirette insanı kurtaracak olan şefaât değil, iman ve iyi davranışlardır. Zira büyük günah işleyenlerin şefaât sayesinde affedileceğini söylemek iman sahiplerini günah işlemeye teşvik edecektir. Ancak Mâtürîdî açısından ahirette şefaatin olmayacağını bildiren âyetler

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/272-273; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 9/359.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 433-434; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 438-439.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 164, 297; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 124, 277.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 464; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 477.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 422, 431; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 425, 436.

kâfirler hakkındadır. Büyük günah işleyen Müslümanlar ilâhî emir ve yasaklara aykırı davranmaları nedeniyle bir yönden fâsık olup ilâhî cezayı hak etmekle birlikte iman etmeleri ve güzel amelleri sayesinde dünya ve âhirette kâfirlerle aynı konumda tutulamazlar.

Sonuç

Va'd konusunda bütün ekoller birbirine yakın görüşlere sahip olmakla birlikte va'dde farklı görüşler benimsemiş, âlimlerin bir kısmı Mürcie'nin, bir kısmı da Mu'tezile'nin yanında yer almıştır. Ehl-i sünnet âlimleri büyük günah işleyen mü'minin ebediyen cehennemde kalmayacağını ısrarla vurgulayarak günahının karşılığı kadar azap çektikten veya şefaati elde ettikten sonra cennete gireceği görüşünü benimsemiştir.

Mu'tezile, va'd ve va'îd ilkesini ilâhî adaletle ilişkilendirerek Allah'ın itaât edenleri ödüllendirip isyankârları da cezalandırmasının kendisine vacip olduğu ve ilâhî adaletin bir gereği olduğunu vurgulamaktadır. Ancak İmam Mâtürîdî ve Sünnî düşünce açısından bunun Allah'a vacip olduğunu savunmak, ilâhî iradeyi sınırlandırmak anlamına geleceği için eleştirilmiştir. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennemde kalacaktır. Çünkü büyük günah ebedî olarak cehennemde kalmayı gerektirdiği için o kişiye şefaati edilmesi mümkün değildir. Büyük günahlar, küçük günahın dışında kalan ve kişiyi kâfir statüsüne sokan günahlardır.

Mâtürîdî ise, büyük günahların kişiyi imandan çıkarmayacağı ve iman devam ettiği sürece ebedî cehennemde kalmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü Mâtürîdî, imanın sürekli bir tasdik hali olduğunu, buna karşılık günah işlemenin sürekli devam etmeyeceğini ifade ederek iman olgusunun sürekli cezaya engel olduğunu kabul etmektedir. Ona göre büyük günah işleyeni kâfir değil, günahkâr mü'min olarak kabul etmek gerekir. Kişi şirk dışında işlediği günahı sebebiyle iman vasfını kaybetmez ve din dışına çıkmaz. Mü'min nefsanî baskıları ve psikolojik zaafı sonucunda günah işlemekte, ancak Allah'a olan iman duygusunu kaybetmemektedir. Ayrıca Allah tövbeyle şirk dâhil bütün günahları affedeceğini söylemiştir. Öyleyse şirk koşmayan kimsenin günahı, müşrik ve kâfir kimsenin günahından daha aşağıda olacaktır. Bu da günahkâr mü'minin ebedî cehennemde kalmayacağını delilidir.

Va'd ve va'îd konusunun temeli olan büyük günah konusunda böyle düşünen Mâtürîdî, Hâricîlerin büyük günah sahibini tekfir etmelerini ve özellikle Mu'tezile'nin fâsık olarak kabul etmesini akli ve nakli delillerle eleştirmektedir. Ancak Mu'tezile, bu düşüncesiyle büyük günah sahibine küfür vasfını nispet etmemekle birlikte Hâricîler gibi küfrün bütün cezai sonuçlarını dikkate almıştır. Hâlbuki sadece şirk ve küfrün karşılığı ebediyen cehennemde kalmaktır. Bu ise ilâhî adalet ve hikmet açısından doğru olmayıp cezamükâfat dengesi açısından da yanlıştır. Böylece Mâtürîdî, tekfir konusunda son derece temkinli davranarak Müslüman toplumun birlik ve bütünlüğünü korumayı hedefleyen bir din anlayışı ortaya koymuştur.

Mu'tezile'nin ilâhî af ve şefaati reddetmesindeki önemli faktörlerden birisi adalet anlayışlarına aykırı düşmesi, diğeri ise Mürcîî iman anlayışının insanları dini emirlere karşı ilgisizliğe ve ahlaki gevşekliğe sevk etme endişesidir. Bu endişeden dolayı mürtekeb-i kebîre konusunda ilahî adaletten taviz vermeyen bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Mâtürîdî ise, büyük günah konusunda daha ılımlı bir görüşü benimseyerek bu tür insanların cezalarını çektikten sonra cennete girecekleri görüşünü savunmaktadır. Çünkü birçok ayette, Allah'ın sadece suçluları cezalandıracağı, günahkâr olsalar bile mü'minlerin ilâhî adalet ve hikmet açısından inkârcılarla bir tutulamayacağı vurgulanmaktadır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Aktepe, Orhan. "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd Ve Vaîd İlkesi". *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 157-178.

Alıcı, Mustafa. "Şefa'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik. *Kitabü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Komisyon. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Elik, Hasan. "Kur'ân'da İnsanın Sorumluluğu, Va'd-Vaîd ve İlâhî Af". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2004), 65-77.

Eş'arî, Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1369/ 1950.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer / Amman: Dârü'l-Feth, 2018/1439.

Kādî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (et-Teklîf)*. thk. Muhammed Khodor Nabha. c. 11. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe)*, thk. Mustafa es-Sekâ. c. 14. Kahire, 1385/1965.

Kādî Abdülcebbâr. "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn". *Resâilü'l-adl ve't-tevhid*. thk. Muhammed Ammâra. Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971.

- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Koçoğlu, Kıyasettin. *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Va'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Murat Sülün/Abdullah Başak/M. Masum Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007/2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. İbrahim Tüfekçi. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Musahanov, Yuldus. *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Mekhûl. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay/Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Mekhûl. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbîl. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987.
- Öztürk, Resul. "Kadıze Mehmed Efendi'nin Va'd ve Va'id Risalesi", *Erzurum İspirli Kadıze Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara. 185-197. Erzurum: 2014.
- Râğb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Tefsir-i kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. çev. Komisyon. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn-Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Taftâzânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*, thk. Tâhâ Abdürrouf Sa'd. Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.

Terzioğlu, Hülya. "Mâtürîdî'de Hikmet ve Rahmet Bağlamında Günahkârın İmanî Durumu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1059-1067.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdülbâki-İbrahim Atve. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1395/1975.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil, Keşşâf Tefsiri*. (Metin-çeviri) çev. Komisyon. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2016-2018.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE MU'TEZİLE'DE YARATILIŞIN GAYESİ VE İLAHÎ FİİLLERİN DEĞER ANALİZİ*

Hüseyin MARAZ

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik
Associate Professor, Şeyh Edebali University, Bilecik/Turkey
huseyinmaraz78@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9751-7396

Öz

Makalemizde Basra Ekolü temsilcilerinden olan ve Mu'tezile'nin beş doktrinel esasını sistemleştiren Kâdî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1024) görüşleri doğrultusunda âlemin ve özellikle de insanın yaratılışındaki ilahi gaye ve bu gayeyi ifade eden kavramların değer analizi tasviri bir metotla ele alınacaktır. Bu doğrultuda Allah'ın insanı niçin yarattığı sorusu, ilahi fiillerdeki gaye/garaz (*amaç ve nedensellik*) unsuru esas alınarak cevaplandırılmaya çalışılacak ve Allah'ı yaratmaya çağıran zorunsuz nedenin (*dâî*) nitel değeri incelenecektir. Bununla birlikte Allah'ın yaratma gayesinin merkez kavramı olan '*faýdalandırma*'nın, yaratılış öncesinde hikmet üst başlığı ile '*tefaddul*' (*karşılık beklemezsizin fayda sağlama*); yeniden dirilişte ise vâcib üst başlığı ile '*sevab*' (*mükâfat*) ve '*ivaz*' (*elemen bedeli*) olarak formüle edildiği görülecektir. *İkab/cezanın* ise yaratılışın başlangıcına ait bir değer olmadığı dolayısıyla yeniden diriliş ile zorunluluk kazanan 'yasal iyi' olduğu vurgulanacaktır. Bütün bu gayeliliği ifade eden kavramların '*faýda ve iyilik*' (*maslahat ve hüsn*) değerleri içerisinde temellendirilmeye çalışıldığına yer verilecektir. Çalışmamızda yaratılışa başlamanın esas gayesi faydalandırma ve bunun fiilî değeri tefaddul iken; yeniden yaratılışın gaye değeri fayda ve iyi, fiilî değeri ise vâcib olduğu sonucuna ulaşılabacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Yaratma, Gaye, Fayda, Sevab, İvaz, Ceza.

THE PURPOSE OF CREATION AND VALUE ANALYSIS OF DIVINE ACTIONS IN MU'TAZILA

Abstract

This article descriptively discusses the divine purpose in the creation of the world and especially the human being, and the value analysis of the concepts, expressing this purpose in the light of the views of Qâdî 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1024), who was from the Basra School, and systemized the five doctrinal principles of the Mu'tazila. Accordingly, it answers the question why God created the human on the basis of the purpose/aim in divine actions and examines the qualitative value of the non-compulsory cause (*dâ'î*) that motivates God to create. In addition, the article shows that '*beneficence*', the central concept in the purpose of the creation, is formulized as '*tafađđul*' (disinterested or gratuitous beneficence) with the title of wisdom before the creation and as '*thawâb*' (reward) and '*iwağ*' (compensation) with the title of *wâjib* (necessary or obligatory) in the resurrection. It also emphasizes that '*iqâb*' (punishment) is not a value for the beginning of creation, and therefore it is 'legal good' required by the resurrection. It also touches on that the concepts, expressing all this purposefulness are based on the values of 'benefit and good' (*maşlahâ and hüsn*). This article concludes that

* Bu makale, 8-9 Kasım 2018 tarihinde Erzurum'da gerçekleştirilen "II. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi'nde", "Mu'tezile'de Yaratılışın Gayesi ve İlahî Fiillerin Değer Analizi" başlığı ile sunulan bildirinin metinleşmiş halidir.

while the main purpose of the beginning of creation is beneficence and its actual value is *tafađđul*; the main purpose of re-creation is benefit and good, and the actual value is *wājib*.

Keywords: Mu'tazila, Creation, Purpose, Benefit, Reward, Compensation, Punishment.

Atf / Cite as: Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Yaratılışın Gayesi ve İlahî Fiillerin Değer Analizi". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 87-114. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.720263>

Summary

The Mu'tazila school argues that Allah would not begin to create unless there is a wisdom (correct and beneficial action) and a *maşlahā* (benefit) behind his creation. The Mu'tazila, designating the justice and wisdom as the highest values upon which God acts, act explains all of the creation related actions with *gharağ* (ultimate purpose of the action), *hasan* (good action) and benefit. Thus, they conclude that God did the action of creation with the intent/will to benefit someone else exactly. However, when *gharağ* is used for God's actions, there is no aspect (reason) associated with God's benefit. In this respect, God's actual actions related to the universe include good and benefit. Thus, an action deprived of the *gharağ*, *maşlahā* and *hikma* (wisdom) is senseless and aimless in the Mu'tazili theology. According to the school, the principle that the wise entity (God) does not act futilely should be accepted at the beginning. Therefore, wisdom is a value meaning that all God's actions including the action of creation must be good. It is the *da'i* (motivating reason) of wisdom which lets Allah create voluntarily. Although, *da'i* is a moral reason which does not connote a necessary creation, when God creates, it must be a good action.

There are, in God's actions, the actions with additional qualification to the good structure as well as the absolute good actions. God's starting to create, making the human alive and bringing ready to the *taklif* (obligation) are among God's actions which are good and conjoining a specific direction (beneficence). God's original actions are the actions which are not obligatory for God and exactly *tafađđul* (disinterested favor) and *ihsān* (profitless goodness). Thus, it is not possible that God initially creates *thawāb* (reward), *iwağ* (compensation) and "the profitless good" punishment. Because those concepts are contingent upon *taklif* and *mukallaf* (the subject of obligation). More precisely, these actions gain the moral and legal value in consequence of the creation according to *tafađđul* and *ihsān*.

Thawāb, *iwağ* and *lutf* (grace) are the actions for which God makes Himself accountable in His creation. However, no *thawāb* and *iwağ* is possible if *tafađđul* is not the initiator. For that, a creature with intelligence, power and desire should be created. Thus, human should get benefit from *tafađđul*, disinterested favor firstly in order to have the chance to reach the reward. Thus, human can be accountable for the *taklif* order. Thus, *tafađđul* means the first action prior to all of God's actions and the universal goodness intention. In such a case, *wājib* (obligatory action) is not God's first action because it is the action which gains reality depending on the presence of a reason. Accordingly, the creation

makes *taklif* obligatory and *taklif* makes the notions of *thawāb*, *iwaḍ* and *lutf* obligatory. However, God started to create with a motivating reason for the creation and beneficence even though these are not obligatory for Himself. This intention of beneficence adds the value of “good” to all of God’s actions at the beginning. Therefore, the divine action is not only qualified as good, it but also includes the value of benefit which is an additional-qualification.

This divine purpose (*gharaḍ*) equalizes all people in the benefit. Namely, God gave the opportunity of reaching to the good and reward to all mankind. So the beneficence, *gharaḍ* of creation is a causal action with the equal value for all mankind. The absent of this purpose means that God will never wish to create. Because the creation on *tafaḍḍul* means the existence of actions binding for God. Accordingly, God as the *mukallif* (one who applies *taklif*) is also obliged to meet His responsibility, as well. God should provide *lutf* and *ihsān* to the mankind whom He granted them intelligence, will, power and desire, and should enable them to fulfil the obligation. Eventually, He should give the good ones the reward that they deserve and should reimburse those exposed to the sorrow and suffering. Then, God should reimburse something that ended up with evil even though He created it for good. Also, He should punish the one who deserves if the punishment has been deserved as a result of evil. The reason why this punishment is good is that it is deserved. Thus, God’s forgiveness for someone, who deserves the punishment, as a *tafaḍḍul* (favor) has the inappropriate (evil) benefit quality because it provides the unfair benefit. According to the Mu’tazila, if God omit the actions which are compulsory to be fulfil or makes the inappropriate one, He deserves the condemnation in comparison with the apparent world.

The act of recreation is obligatory in terms of reward and punishment. In other words, benefit or harm, should be rewarded or punished because of *taklif* after the resurrection. In one respect, God obliges Himself to the moral action by the earlier creation and obligation. It is a moral virtue to bring the right and the deserver together in the Mu’tazila theology. From the point of this view, it can be said as a final statement that the Mu’tazila tried to explain the divine actions at the centre of a moral and legal sanction in order to protect the mankind’s honour and law and they put forward the principle of binding justice and morality rather than the perception of possession (*making what it wills*).

Giriş

Mu’tezile düşüncesinde Allah’ın fiillerinin doğru (sahih) ve fayda (salah) odaklı tezahürü, adalet ve tedbir kavramları özelinde ifade edilmektedir. Adl ilkesi ise adalete konu olan meselelerin, anlam ve amaç üzere ayrıntılı olarak kendisinden türediği bir asıldır. Buna göre Allah’ın hikmet ve maslahat ekseninde eylemde bulunması, kabih olanı yapmaması,

kendisine vacip olanı ihlal etmemesi hep bu aslı oluşturan temel değerlerdir.¹ Bu ahlaki ilkenin tabîi sonucu olarak da Allah'ın bütün fiilleri hasen niteliğine sahiptir. Tedbir ise Mu'tezile'de özel bir fiildir ve mutlak bilginin varlığı ile doğrudan ilişkilidir. Bilginin fiil ile ilintisi ise mükellef adına sürekli iyi ve faydanın geçişli (müteaddî) bir eylem olarak var edilmesidir.² Buna göre Allah'ın fiilleri sadece zâtı ile alakalı değildir. Aynı zamanda mahlûkatı da kapsayan hikmet ve adalet boyutuna sahiptir. Bu yapıyla hikmet ve adalet, eşyaya bilgi ve gaye ekseninde varlık vermedir. Bunun anlamı, Allah'ın mutlak manada iyi ve fayda(lı)yı bildiği ve var ettiği'dir. Allah'ın ezeli bilgisi ve kendi kendine yeten bir varlık olması, karşılıksız faydalandırmanın (ihsan) ve tefaddulen yaratmanın hasen olduğunu bilmesi demektir. Bu açıdan ilahî hikmet, yaratmanın ve teklifin sebebi/dâîsidir. O'nu yaratmaya ve bu sayede faydalandırmaya çağırın da 'hikmetin devâîsi'dir.³ Ancak Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), bu yargıya bir kayıt düşerek, hikmete çağırın dâî'nin fâiline bir fiili zorunlu kılmadığını söyler.⁴ Fakat her halükarda Allah'ın yaratma garazı⁵, faydalandırma değeriyle içkin olmalıdır. Kâdî Abdulcebbar garazı, dâî'den daha özel bir kavram olarak niteler ve önceki eyleme bağlı olarak gelecekte bir fiilden beklenen netice/ürün anlamını verir.⁶ Esasında fiilin gerçekleşmesinden önceki fayda kastı (dâî), garazın aslı/ontik değerini oluşturmaktadır. Buna göre dâî, fiilden önceki faydalandırma eğilimi iken; garaz, fiilin sonrasında hedeflenen faydayı ifade etmektedir. Kâdî'ya göre, Allah'ın bütün fiilleri, ya doğrudan fayda sağlamalı ya da bir faydaya neden olmalıdır.⁷ Fayda garazının olmaması ise Allah'ın yaratmayı asla dilemeyeceği anlamına gelmektedir.⁸ İbn Melâhimî (ö. 536/1141) de âlem ve âlemi oluşturan şeylerin yaratılışını, hasen (iyi/iyilik) olarak nitelemektedir. Ona göre âlemin Allah'ın fiili olması, yaratılışın hasen olmasının temel illetidir. Çünkü yaratma fiili, hasen ve hikmetin dışında bir değer

¹ Bununla bağlantılı olarak hikmet, "işlerin inceliklerini bilme; kendisi vasıtasıyla fiillerin hükümlerini (ahkâm/doğruluk değeri) ve nasıl olması gerektiğini (tedbîr) bilme" şeklinde de tanımlanmıştır. İlgili yer için bk. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resâilu'l-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, (Kum: h. 1405), 2: 268.

² Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Hıdr Nabha, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 14: 56.

³ Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Havârizmî, *Kitabu'l-Mu'temed fî-Usûli'd-Din*, thk. Wilferd Madelung, (Tahran: 2012), 345; Şerif Murtazâ, *dâî'yi, kâdir ve âlim olanı fiile yönelten (çağırıcı); 'hikmetü'l-dâî'yi de "fiilin ihsan ve vacip olduğunu bilmek"* şeklinde tanımlar. Ayrıntı için bk. Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, Thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, 2: 270.

⁴ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, (Beyrut: Dâru-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2012), 71.

⁵ Garaz, bizzat fâilin kastettiği faydadır ki; ancak kasten bir fiilin yapılması neticesinde mümkündür. Fâilin fiili gerçekleştirilmeden önce fiilden beklediği sonuç (fayda) garazdır. Fiil, bu aşamadan sonra faydanın elde edilmesi için bir araç/vesileye dönüşür. Gaye ise failin yararına olsun veya olmasın bir eylem ile kastedilen faydadır. Fayda ve maslahatın fiilin sonucunda meydana gelmesidir. Dolayısıyla fiili eyleyenin yararı değil; fiilin fayda ve amacı ihtiva etmesi gayede önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eyyüb b. Musa el-Huseynî Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, (Beyrut: 1998), 670.

⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 87.

⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 47.

⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 136.

bildirirse, Allah'ın âlemi yaratma iradesinde bulunması mümkün değildir.⁹ Şu halde Allah'ın yaratma iradesi, hasen ve hikmet değeriyle içkin olduğundan, yaratılış da iyi ve fayda değeri dışında bir anlam taşımamaktadır. Mu'tezile açısından hikmet üzere iş yapan bir varlığın, abes (*anlam ve amaçtan yoksun eylem*) ve kabih bir eylemde bulunmayacağı, ilk başta kabul edilmesi gereken bir ilkedir. Allah'ın fiillerinin bütünüyle hasen oluşu da insan için yapması gerekli olan her şeyi yapması ve hak ettikleri şeyler konusunda insaf üzere hareket etmesini gerekli kılmaktadır.¹⁰ İnsaf ise yaratılışın bütün safhalarında adalet ilkesinin, geçerlilik, ahlakîlik, yasallık ve geçişlilik uzanımına işaret eden bir değerdir. Bu sebeple adalet, kudret ve irade başta olmak üzere Allah'ın insan ile ilgili bütün fiillerinin en temel ahlakî ilkesidir.

Şu halde Mu'tezile'ye göre yaratılış, öncesinde ilahî hikmet ve gayenin varlığına bağlıdır ve bir maslahat ve garaz olmaksızın yaratma fiilinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bunun aksine ilk dönem Eş'ariler, Allah'ın fiilleri için hikmet, maslahat, dâî, illet veya gaye gibi akli bir nedenin varlığını kabul etmezler. Onlar, Allah'ın yaratmaya başlamasını vücûbiyetle değil; ihsan ve ikram yönüyle izah ederler. Bu hususta Mu'tezile'nin Basra kolu ile ortak noktada buluşmalar da onların düşüncesinde ihsan ve lütfun dayandığı nedensel bir ilkedен söz edilemez. Daha doğrusu mutlak kudret, hikmet ve maslahat gibi yönlendirici bir nedene ihtiyaç bırakmaz. Öte yandan Eş'ariler'e göre Allah'ın fiillerinde bir illet ve gayenin mevcudiyeti, otoritesini ve gücünü sınırlandırmaktır. Bu nedenle de O'nun fiillerinde bir illet ve garaziyet (amaçlılık) söz konusu değildir.¹¹ Ayrıca Eş'ariler, Allah'ın mutlak kudretine vurgunun yanında, ezeli bir bilgiyle bilen olduğunu söyleyerek âlemin ve insanın yaratılışında bir illetin aranmayacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü Eş'ariler'e göre bir gaye/garaz nedeniyle fiilde bulunmak eksikliklidir. Bu eksiklik ise ihtiyacı gerektiren bir durumdur. Sözü edilen ihtiyaç da ancak garazın varlığıyla tamamlanmaktadır. Buna göre ihtiyaç duymak, bilgide değişimi ve sınırlılığı gerektiren bu durumdur. Allah ise her tür ihtiyaç ve amaçtan münezze bir varlıktır. Mu'tezile, Eş'ariler'in bu düşüncesine itiraz ederek sadece noksan olan varlıkların kendileri için bir amaç ve fayda taşıyan fiili yapacaklarını söyler. Allah için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü Allah, yalnızca bir başkasına fayda sağlamak amacıyla fiilde bulunmaktadır. Dolayısıyla yaratma fiiliyle kendi menfaatine yönelik bir faydayı elde etmesi mümkün olmadığından hikmet ve gaye üzere yaratması bir eksiklik ve noksanlık değildir.¹² Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar, illet ve garaz olmaksızın yaratmanın, illet ve

⁹ Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Havârizmî, *Kitabu'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, (Kahire: 2010), 251.

¹⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 825.

¹¹ İlk dönem Eş'ariler, Allah'ın bütün fiillerini, adl, hikmet, hasen, doğru ve hak olarak nitelerler. O'nun fiilleri içerisinde kabih, zulüm, sefeh ve abesin varlığını reddederler. Ancak bir garaz, illet veya dâî nedeniyle fiillerinin hikmet üzere olmasını kabul etmezler. Çünkü Allah'ın fiillerine bir illet veya nedenin bitişmesini kadim varlık ihdas etmek olarak anlarlar. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Furek, *Mücerredü-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: 1987), 140-141.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 119.

gaye üzere yaratmaktan daha üstün olduğunu kabul edenleri tenkit eder. Çünkü ona göre asıl noksanlık, bir gaye olmaksızın yaratmaktır. Bu nedenle yaratma fiiline mutlaka bir hikmet ve maslahat bitişmelidir. Böylece Kâdî, sadece yaratma fiilinin değil, aynı zamanda faydalandırma kastının da göz ardı edilmemesini vurgulamaktadır. Onun özellikle vurgulamaya çalıştığı faydalandırma kastı ise esasında yaratma fiilinin illeti ve dâîsidir.¹³

Buraya kadar aktardığımız verilerden hareketle diyebiliriz ki Mu'tezile ekolü, yaratılış sürecinde ilahî fiillere aklî ve ahlakî bir vech/yön izafe ederek, Eş'ariler'de olduğu salt ilahî kudreti merkeze alan bir anlayış yerine insan hak ve hukukunu önceleyen bir teori va'z etmeye çalışmıştır. Bunun için yaratılış öncesinden, yaratılış anına ve yeniden dirilişe kadar olan süreci ahlakî ve yasal bir zeminde tartışmaya açmışlardır. Öyle ki bir süreç olarak yaratma, tek taraflı bir irade gibi görünse de ahlakî ve yasal müeyyideler ihtiva etmesiyle, insanın varlığından bağımsız bir olgu da değildir. Çünkü Mu'tezile'de, Allah'a yaratmayı zorunlu kılan bir neden yoktur. Fakat Allah, yarattıktan sonra Mükellif olarak sorumluluğu paylaşan bir varlıktır. Bu açıdan Mu'tezilî düşüncede ilahî sorumluluğa ahlakî değerlerin bitişmemesi mümkün değildir. Bunun için de tecrübî âlemin aklî ve ahlakî yasaları, metafizik âlemde adalet değeriyle özdeşleştirilmiştir. Makalemiz, insanî düzlemde geçerli olan bir takım ahlakî ölçütlere göre ilahî fiillerin değer evrenini anlamayı amaçlamaktadır. Her ne kadar yaratılış ve ilahî gaye konusuna matuf çalışmalar yapılmış olsa da kaleme aldığımız makale, ilahî fiillerin değer analizini insan hak ve hukuku ekseninde gündeme taşımakla bu meselede özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Biz de makalemizde, Mu'tezile'nin Basra ekolünün görüşleri doğrultusunda, ilahî ve insanî boyutuyla yaratılış sürecini tasvirî bir yöntemle ele alacağımızı ve makalemizin karşılaştırma türü bir çalışma olmadığını özellikle belirtmeliyiz.

1. Yaratma Süreci Fiil-Değer Analizi

Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda adl'i, bütün fiillerinin hasen olması, kabihli asla yapmaması ve kendisine vacip olanı ihlal etmemesi şeklinde tarif eder.¹⁴ Buna göre fayda sağlamak veya zarardan uzak tutmakla başkasına geçişi sağlanan her türlü hasen fiil, adl kapsamına dâhil olur. Bu doğrultuda Allah'ın fiilleri asıl olarak iki yöne sahiptir. O, asla kabih/kötü olanı yapmaz; sadece hasen/iyi olanı tercih eder. Bunun aksi düşünüldüğünde O'ndan anlamsız (abes) ve amaçsız (hikmetsiz) fiillerin sadır olması mümkün hale gelir. Alt başlıklarda değinileceği üzere kabihten kaçınmada katîlik; hasen fiili yapmada ise bir olasılık vurgusu görülmektedir. Hasen olan yaratma fiili ile vucûbiyet arasındaki ilişki dikkate alındığında bunun tutarlı bir yargı olduğu ifade edilmelidir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah, zorunlu kılmayan bir neden (dâî-illet) üzere iyi olan yaratmaya başlamıştır. Bu sebeple Kâdî, tefaddul fiili (*karşılıksız ve koşulsuz iyilik*) ile başlamanın 'adl' olduğunu ve Allah'ın yaratmış olmakla 'adl' olarak nitelenebileceğini söyler. Yaratılışın akabinde Allah'ın kendisine vâcib olan şeylerde adalet ve insafi

¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 113-114.

¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 82.

gözetmesi ve va'dini kesinlikle gerçekleştirecek olması da yine adl ile ifade edilmektedir. Çünkü Mu'tezile'de Allah'ın bütün fiilleri hasendir ve herhangi bir şekilde fiillerine kabihin bitişmesi imkânsızdır.¹⁵ Allah'ın hakîm olması da kabih yapmasına ve hikmet yönüyle kendisine vâcib olanı ihlal etmesine engel oluşturan bir niteliktir.¹⁶ Burada asıl vurgulanmak istenen, Allah'ın kabih yapabilecek kudrete sahip iken yapmayacak olması ve Allah'ın başlangıç fiiline kabih bir yönün bitişmemesidir. Nitekim Kâdî Abdulcebbar, Nazzâm (ö. 231/845)¹⁷ başta olmak üzere Câhız (ö. 255/869) ve Esvârî (ö. 240/854) gibi Mu'tezile ricalinin Allah'ın kabih güç yetiremeyeceği savını ileri sürmeleri karşısında, Allah'ın tefaddul ve ihsan türü fiillere güç yetirmesi durumunda kabihin doğal olarak kendisinden nefy edileceğini vurgular.¹⁸ Ancak o, belirtildiği üzere kabih fiilin Allah'tan nefy edilmesini, kabih kadir olduğunu belirttikten sonra mümkün görür.¹⁹ Öte yandan Mu'tezile'nin ahlakî paradigmasında, "kötülük, fâil kim olursa olsun kınanmayı hak eder" önermesi, ilahî irade ile kötülük arasında teorik veya pratik bir ilintinin kurulamayacağına işaret eden tümel bir ilkedir.

Bununla bağlantılı olarak Mu'tezile düşüncesinde Allah, fâili muhtar olarak fiillerini bir gaye ve hikmet ölçüsünde icra etmektedir. Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın bütün fiillerini adl ve tefaddul olarak nitелеmekte,²⁰ O'nun yeryüzünde insanı ilgilendiren fiillerini tefaddul, salah, aslah ve lütuf;²¹ ahirete taalluk eden fiillerini de sevab/mükâfat, ikab/ceza ve ivaz/bedel olarak kodlamaktadır. Salah ise fesadın²² zıddını ifade etmesiyle faydalandırma veya bir zararı engelleme anlamına gelmektedir.²³ İbn Melâhîmî de fiilleri,

¹⁵ İbn Melâhîmî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 825.

¹⁶ İbn Melâhîmî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 826.

¹⁷ Nazzâm'a göre esasında Allah'ın kabih güç değil; muhal olana güç yetirememesinden söz edilebilir. Çünkü Allah'tan kabih bir fiilin sadır olacağını farz etmek, muhal olanı yapacağını söylemekle aynı şeydir. Bu ise Allah'ın cahil ve muhtaç olması anlamına gelmektedir. Ayrıntı için bk. Sedîduddîn Mahmud el-Hımsî er-Râzî, *el-Münkûzu mine't-taklîd*, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, (Kum, h. 1412), 1: 157.

¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 211; Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın zulme kadir olduğu fakat onu yapmayacağı adıyla bir başlık açmıştır. Burada o, Nazzâm, Câhız ve Esvârî'nin Allah'ın zulme, yalana ve aslahı terke kudretle vasıflanmasının muhal olduğu görüşünü zikreder. Tartışmanın içeriğini takip için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 105-106; Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, thk. J. J. Houben, (Beyrut: Matbaatü'l-Qatholique, 1965), 1: 244; Her ne kadar esere ait bazı bölümlerin tahkiki yapılmış olsa da tartışmanın boyutlarını izlemek için bk. Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Tesaffuhu'l-Edille*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, (Wiesbaden: 2006), 89-114.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. J. J. Houben, 1: 246.

²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 73-74.

²¹ Basra ekolü aslahı, (*sadece dinî konularda*) 'en yararlı (enfeu)' olanı vücûbiyetle yapma; Bağdat ekolü ise (*dinî ve dünyevî işlerde*) hikmet ve tedbir yönüyle 'en uygun (enyeku)' şeyi vücûbiyetle yapma şeklinde anlamıştır. Ayrıntı için bk. Abdüssettar İzzeddîn er-Râvî, *Sevratü'l-Akl*, (Kahire: Dâru'l-Hulûd li't-Turâs, 2006), 274-276.

²² Es'am, fesad: "Bir şeyin yararlanabilir olmaktan çıkması" olarak tanımlar. Kavramın izahı için bk. Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esam, *Tefsîru Ebî Bekr el-Es'am*, thk. ve cem. Muhammed Hıdr Nabha, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 33.

²³ Hanem İbrahim Yusuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1993), 253.

Allah'ın fiillerinde adalet ve Allah'ın fiilleriyle ilintili olan şeylerde adalet olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fiilleri ile alakalı olan adalet, hasen, vâcib, tefaddul ve kabihin nefyi iken; fiillerin taalluk ettiği adalet, kullarıyla ilişkili olan emir, nehiy, haber ile fiillerin vâcib, kabih, hasen, mendup ve mubah olmasıdır.²⁴

Görüldüğü üzere Mu'tezile düşüncesinde hikmet ve maslahata mutabık bilinçli bir fiil, hasen ve adl olarak nitelenmektedir. Böylece ekol, ilahî adaleti, Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğu ilkesi üzerine bina etmiştir. Hasen fiil ise kendisinde bir garazın olduğu ve kabih yönlerin kendisinden nefyedildiği fiildir.²⁵ Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın fiilleri içerisinde vâcib (teklifin unsurları), sadece hasen (ceza) ve hasen olan zâtına ilave bir sıfatın izafesiyle artı değer kazanan (mükâfat, ivaz ve tafaddul) fiilleri vardır. O, Allah'ın yaratmasını ve bununla birlikte aklı, şehveti ve şehvetin nesnesi olabilecek şeyleri de var etmesini, hasen olan zatına ilave bir değer taşıyan tefaddul fiili kabul eder. Çünkü hasen/iyi fiil, aynı zamanda fayda değeri taşımalı ve varlık âleminde söz konusu faydanın geçişliliği sağlanmalıdır.²⁶ Bununla bağlantılı olarak İbn Metteveyh, "hikmetin vücuhları" izafesiyle ilahî fiillerin temel özelliklerini şu şekilde sınıflandırır.

1. Fiil, doğrudan hikmet içeriklidir ve iyi yönlere sahiptir.
2. Fiili hasen kılacak bir yön yok ise bu durumda fiil bir garaz taşımalı veya fiile kabih bir yön/vech bitişmemelidir.
3. Fiilin hasen olması için kabih yönün izalesi gereklidir.²⁷

İbn Metteveyh, bu şartların dışında Allah'ın fiillerinin hikmet ve iyi olmasını sağlayan başka bir gerekçenin de olması gerektiği yani "faydanın gerekliliği (ictilab) zararın mutlak def'i" şeklindeki iddialara karşı, Allah için bunun düşünülmemeyeceğini söyler. Çünkü Allah, elemeler örneğinde olduğu gibi fayda sağlamak için zarar verebilmektedir. Bu nedenle zarar söz konusu olduğunda Allah'ın fiilleri, ilave bir nitelik taşımalıdır. Yani zarar olan fiil, özünde fayda garazına sahip olmalıdır. Buna göre fayda ile fiilin ihsan yönü; zarar ile de hakkın yerine getirilmesi kastediliyorsa burada geçişli fiilden söz edilmektedir. Böylece o, Allah'ın fiillerine sınır çizme şeklinde hikmetin yönlerine bir ilavenin olabileceği iddialarını kabul etmez.²⁸ Esasında Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerinin hikmet ve hasen olduğunu ifade ettikten sonra 'kabih yönlerin izalesi' şartının eklenmesi de gerekli değildir. Çünkü bütünüyle hasen ve hikmet içerikli ilahî fiillere böyle bir kayıt düşmek anlamsızdır. Burada ancak bir fiilin hasen olmasını gerektirecek bir yön olmadığı takdirde fiilin taşıdığı garaz veya hikmet yönüyle kabih yönlerden uzak olması dikkate alınabilir. Yahut da hasen için sadece kabih yönün ortadan kaldırılması ile meydana

²⁴ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi'Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 825-826-827.

²⁵ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, thk. Jan Peters, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 3: 160.

²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 89.

²⁷ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1981), 2: 176.

²⁸ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 176.

gelecek bir yön belirlenir. Çünkü kabih ve hasenin bir fiilde birlikte olması mümkün değildir.²⁹

Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın fiillerinin muhkem olmasını³⁰, fiillerini bilmesiyle izah eder. Çünkü ona göre, muhkem fiilin O'ndan sâdır olması, âlim olduğunun nesnel delilidir.³¹ Buradan hareketle ne yaptığını bilen birinin fiillerinin ne iyi ne kötü (belirsizlik) şeklinde bir forma sokulamayacağını, böyle bir durumun anlam ve amaçtan yoksunluğu ifade eden abes ile eşdeğer olduğunu düşünür.³² Zira bir fiil, bir başkasına fayda sağlama kastı taşımadan bilen biri tarafından yapılıyorsa -bir anlamı olduğu için fiil abes olmasa da- muhkem olmadığı için kabih bir değer bildirir. Bu sebeple muhkem fiilin hasen olan yönden hali olması, Allah'ın bilen olma vasfı ile de çelişen bir durumdur.³³ Öyle ki Mu'tezile düşüncesinde Allah'ın abes bir fiili yapmayacağı bilindiğinden fiillerine kabihin bitişmesi imkân dışıdır. Çünkü zâtıyla bilen bir varlığın kabih bir yön üzere fiilde bulunması, kınamayı hak etmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın fiilleri nedeniyle kınamayı hak etmemesi ise fiillerinin sürekli hasen olduğuna delil oluşturmaktadır.³⁴

Mu'tezile'nin büyük çoğunluğuna göre Allah'ın ilk fiili, 'zorunsuz illet dâî'nin etkisiyle (çağrı) meydana gelmiştir. Allah'ın, dâî(zorunsuz yönelim)nin etkisiyle fiillerini yapması, ilahî iradeye doğal bir zorunluluğun izafesi değildir. Tamamen 'kendisinden kaynaklanan yönelim' diyebileceğimiz bir çağrı veya istençtir. Allah'a bir fiilin vâcib veya tefaddul olması da esasında O'nu bir işe zorlayacak dışsal bir etki ve müdahale anlamı taşımamaktadır. 'İyiye zorunsuz yönelim' anlamıyla sadece fayda ve hikmet odaklılığın esas olmasıdır.³⁵ Bunun anlamı da faydanın, fâilin dışında bir başkasının menfaatine bitişmesi yani geçişli olmasıdır. Kâdî Abdulcebbar'a göre fiil, başlangıçta fayda amacına yönelik ise ihsan ve tefaddul; yaratılış ile birlikte fiile faydalandırma kastı bitişmişse vâcib değeri kazanır.³⁶ Buna göre yaratılış öncesi, yaratılış aşaması ve yeniden diriliş sürecinde ilahî fiillerin değer analizi şu şekilde kategorize edilebilir.

1. Yaratma fiili.

- Hikmet yönü: Faydalandırmaya çağıran dâî
- Gaye yönü: Teklifî emir için öncesindeki hak edilmeyen fayda/ihsan
- Değer Yönü: Tefaddul → (Mahza iyi: Zorunlu olmayan karşılıksız iyilik)

²⁹ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîb bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 176.

³⁰ Muhkem fiil, "standart düzenlilik, menfaate mutabıklık" olarak da tanımlanmıştır. ilgili tanım için bk. Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, Thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, 2: 282.

³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 101.

³² Kâdî Abdulcebbar, abesi, "failin bir amaç/garaz taşımadan yaptığı her fiil" olarak tanımlar. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 348.

³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 84-85.

³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 86.

³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 114, 119; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîb bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 180.

³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 47.

2. Teklif Fiili.

- Hikmet Yönü: Yaratılışa bitişen faydalandırma garazı
- Gaye Yönü: Fayda/sevab → (Vâcib değer: övgüyle birlikte mükâfatı hak etme)
- Değer Yönü: Tefaddul → (İhsan/lütuf: Mükâfata ulaşma imkânı)

3. Elem Fiili

- Hikmet Yönü: Yaratılışla tamamlanan faydalandırma kastı/iradesi
- Gaye Yönü: Zararın faydaya dönüşümü: İbret ve İvaz (acının zorunlu bedeli)
- Değer Yönü: Vâcib → (Övgünün bitişmediği hak edilen fayda)

4. Yeniden Yaratma

- Hikmet Yönü: Bağımlı İyi/ilk yaratma ve teklifi emrin zorunlu sonucu/fayda
- Gaye Yönü: Fayda ve İyi → (Hak edilenin ahlakî karşılığı: Mükâfat ve ceza)
- Değer Yönü: Vâcib → (İstihkak: Zorunlu fayda cennet ve yasal iyi cehennem).³⁷

Yukarıdaki eylem-değer ilişkisinde Allah'ı yaratmaya çağıran (dâî) sadece yaratmanın iyi olması değil; aynı zamanda ihsan (*koşulsuz fayda/iyilik*) olmasıdır. Bir bakıma dâî, 'hikmet'in eylemde bulunma çağrısıdır.³⁸ Çünkü Allah'ın, bir başkasına yapılan iyilik ve lütfun, hasen/iyi olduğunu bilmesi, fiile yönelten güçlü bir çağırıcı(dâî)dir. Mutlak bilgi, hikmet dışı davranmaya engel oluşturduğu gibi anlamsız (abes) fiillerin varlığına da imkân tanımaz. Hikmet ise marifet (bilgi) ile hasen'in (iyi) bir fiile bitişmesidir. Bu açıdan yaratma fiilinin hasen olması, iyi ve faydadan kaçınmaya etki edecek bir yönü de (savârif) imkânsız kılar.³⁹ Öyleyse devâî, sevârif ve garaz, bir fiilin varoluş süreci için yönlendirici unsurlardır. Buna göre Allah'ı fiile çağıran dâî, iyi, fayda ve hasen'in dışında bir fiilin varlığını imkân tanımamaktadır. Allah'ı kabih yapmaya çağıran bir 'dâî' olmadığı için de abes ve kabih bir fiilin O'ndan sadır olması mümkün değildir. Böylece Allah'ın fiilleri, bilgi, hasen, garaz ve ihkâmı (kusursuz-standart doğru), hikmet tümel değeri altında sürekli ihtiva etmektedir.⁴⁰ Sonuç olarak Mu'tezile, insanın yaratılışından yeniden dirilişine kadar olan süreci, ahlakî ve hukukî ölçütler ile açıklamayı ilke edinmektedir. Bu

³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 90, 146, 152; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 65.

³⁸ Dâî, yalnızca Allah'ı eyleme yönelten doğal eğilim değildir. Aynı zamanda insanı eylemde bulunmaya veya bir zarardan kaçınmaya iten güç de 'dâî' olarak isimlendirilir. Kâdî'ya göre dâî, iradeyi harekete geçiren ve böylece yapma ve terk etmeyi zorunlu kılan istençtir. Böylece Mu'tezile insanı eyleme yönelten saik ile Allah'ı eyleme yönelten çağırıcının benzerliğini vurgulamaya çalışır. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 393-394; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/2: 201.

³⁹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usulî'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 872-873; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi Usulî'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 251.

⁴⁰ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhtasar fi-Usulî'd-Din (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd'in içerisinde)*, thk. Muhammed Ammara, (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1988), 1: 232.

nedenle başlangıç değerinden teklifin sona ermesine ve yeniden başlangıç değerine kadar uzanan fayda garazı, ilahî fiillerin tümel, ahlakî ilkesidir. Nitekim Mu'tezile, ilahî ve insanî alanın ortak ilkelere sahip olduğuna işaret ederek de fiil-değer ilişkisini ahlakî bir yasaya bağlamıştır. Buna göre fiil-hüküm ilintisinde Allah ile insan arasında bir fark görmeyen Mu'tezilî bilginlere göre kâdir, bilen ve iradî eylemde bulunabilen her varlığın ahlakî fiilleri, tefaddul ve istihkak üzere değer bildirmektedir. Zira insan, yaptığı karşılıksız iyiliklerle, ahlaken, dinen veya yasal olarak iyi olanı yapması; kötülükten sakınmasıyla teşekkürü, faydayı, övgü veya cezayı hak edebilmektedir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen tabloda hareketle de Allah'ın yaratıcı ve mükellif olarak üzerine düşeni yapması, övgü, hamd ve şükürün; gerekeni yapmaması, kendisine yönelik kınamanın nedenini oluşturmaktadır.

2. İlahî Gaye: Fayda Değeri

İbn Melâhimî, insanın menfaati için Allah'ın âlemi yarattığını söyler ve şu tarz bir mantıksal önermeyle meseleyi izaha çalışır. Çünkü Allah, bir garaz (*fayda odaklı katî hedef*) ile veya bir garaz olmaksızın yaratır. Allah'ın garaz olmadan yaratması abes ve kabihtir. O halde mutlak surette bir garaz gereklidir. Ancak bu garaz, ya yaratanın menfaatine yönelik bir değerdir ya da yaratılanın menfaatine yöneliktir. Allah'ın zâtına bir fayda veya zararın bitişmesi imkânsız olduğuna göre garazın insanın menfaatine yönelik olduğu gayet açıktır.⁴¹ İlahî garaz da Allah'ın, akıllı varlıkları teklif (*ahlakî ve rasyonel davranma*) için yaratmış olmasıyla tamamlanır.⁴²

Bunun yanında İbn Melâhimî, filozofların, kasıtsız bir şekilde Allah'ın zâtından hayrın taşması yoluyla yaratılışın gerçekleştiği şeklindeki iddialarını da kabul etmez. Çünkü ona göre kasıt olmaksızın bir hayrın/iyiliğin oluşması övgünün hak edilmesini sağlamaz.⁴³ Zira hayır ve iyiliğin zorunlu olarak zâttan taşması, en nihayetinde irade ve ihtiyarı geçersiz ve gereksiz kılmaktadır. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, ihtiyarı geçersiz kılan bir illetin varlığını kabul etmez. İlet ile kastedilenin devâ ve ağrâz (iyi amaçlar) olduğunu söyler. Bu sebeple fiillere bitişen hikmetin, illet olarak da ifade edilebileceğine işaret eder. "Bunu hangi illet ile yaptın" demek aslında hangi amaç/gerekçe ile yaptın demekle eşdeğerdir. Şu halde Allah'ın âlemi hasen olan bir yön/vech üzere yaratmış olması bir illete/hikmete binaen yarattığı anlamına gelmektedir.⁴⁴ Diğer yönden Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın, yaratmakla tefaddulde bulunduğunu özellikle dile getirir. Tefaddul ise Allah'ın yerine getirmede kınanmasını gerektirmeyen ve salt iyilik olan fiillerindendir. Bu sebeple o, yaratmama olasılığını dikkate alarak Allah'ın yaratma fiiline

⁴¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 252; Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Havârizmî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensârî-Wilferd Madelung, (Tahran: 2008), 136.

⁴² İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*, Thk. Hassan Ensârî-Wilferd Madelung, 135, 136.

⁴³ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 252-253.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 113-114; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 179.

başlamasını zorunlu kılacak (vucûbiyet) bir nedenin mümkün olmadığını belirtir.⁴⁵ Allah'a yaratmayı vacip kılacak vech/gerekçe nedir? sorusunun cevabını verebilmek de kolay değildir. İbn Melâhimî, bu düşünceye şu yargı ile katkı sağlar. Ona göre ihtiyârî (yaratmama imkânı) fiilin en önemli vasfı, fâilini eylemeye zorlayıcı olmamasıdır. Bu ise ihtiyârî fiilin vucûb değil, imkân bildirdiğinin kanıtıdır.⁴⁶ Bu da göstermektedir ki, bir fiilin vukûndan önceki imkân hali, Allah'ın mutlak kudretine delalet eden asıl unsurdur.⁴⁷ Öyleyse fiil öncesi imkân hali, ilâhi kudret ile mutlak bilgi arasında hikmetin nesnel bir ölçüt oluşuna işaret eder.

Kâdî Abdulcebbar'a göre de Allah'ın bir şeyin hasen olduğunu bilmesi, bu yönde bir fiilin varlığını zorunlu kılmaz. Sadece hasen olan yön nedeniyle tercih edebileceği anlamına gelir. İfade edildiği üzere hasen olan bir fiili tercih etmesi ise herhangi bir zorunluluk kaydı ihtiva etmeyen çağırıcı (devâî) nedeniyledir. Allah'a herhangi bir şeyin zorunlu olmaması, aynı zamanda (kendisine hükmedecek) üst bir hâkim gücün yokluğu ile de ilişkilidir. Kâdî Abdulcebbar ayrıca hasen ile kabih fiil ayrımına da dikkat çeker. O, zâtıyla bilen, egemenlik sahibi ve hiçbir şeye muhtaç olmayan bir varlığın kabihini tercih etmeyeceğini söylese de; hasen olanı (yaratma fiili) tercih edip etmemesini imkân dâhilinde görür.⁴⁸ Ona göre ancak bir fiili yapmaya muhtaç olmayan ve muhtaç olmadığını da bilen biri hasen olsa dahi söz konusu fiili tercih etmeyebilir. Dolayısıyla bir fiili de sadece muhtaç olan veya muhtaç olduğunu bilen veya zanneden biri tercih eder. Aynı zamanda muhtaç olmama ve mutlak bilgi, kabihin varlığı için güçlü bir engelleyici(sârif)dir. Fakat bu sârif, dâî'nin zıttı bir işleve sahip değildir. Daha doğrusu başlangıç fiiline (iyiye yönelim) zıt bir alternatifin varlığını (kötüden kaçınma) çağırıştırır. Çünkü başlangıç fiili, salt faydalandırma amacıyla sadece iyi olana yönelik bağımsız bir çağrıdır. Böylece Allah, iyiye yönelmeye muhtaç bir varlık olmaktan da uzaktır. Bir fiile muhtaç olmayan ve muhtaç olmadığını bilen bir varlık, mahza hasen olanı ve bir başkasının faydasına bitişen fiili yapar. Muhtaç ise kendi menfaati için fiilini yapar.⁴⁹ Bu yönüyle muhtaçlık, bir başkasına bağımlı olmayı gerektiren de bir durumdur. Bunun aksine varlığı zorunlu olmak (vâcibu'l-vücûd) ihtiyacı nefyeden bir niteliktir. Şu halde varlığı kendinden olan ve zâtıyla bilen Allah'ın, mutlak kudret sahibi olması, hem kabihini asla yapmayacağı hem de yalnızca başkası adına hasen olan fiilleri yapacağı anlamına gelmektedir. Tam da burada Mücebbire'nin Allah'ın fiillerinde fayda ve zarardan hali yönsüzlüğün olması gerektiği iddiasına karşı; Mu'tezile'nin O'nun fiillerinde tek bir yönün

⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 119.

⁴⁶ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 166.

⁴⁷ Seyithan Can, "Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019): 591.

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 119.

⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 119; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 203-204; Râzî, *el-Münkuzu mine't-taklîd*, Thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1: 159-160.

olduğu (*hikmet ve menfaati kapsayan hasen*) fakat bunun dışsal bir zorunluluk olmadığı savı dikkate değerdir.

İbn Metteveyh (ö. 568/1075), Mücebbire'nin (Eş'arîler), "Allah, Malik'tir ve (kabihi de olsa) her fiili hasendir; çünkü Malik olanın hikmet yönlerinden bir yöne ihtiyacı yoktur", görüşüne değinir ve onların sadece fâilin sıfatını dikkate aldıklarını ve fiilini tek bir yöne sabit kılarak (*sorumsuz kudret: yönsüzlük*) hikmetin vücuhlarını izah etmelerinin mümkün olmadığını ve bunu da sadece Malik olmasıyla ilişkilendirdiklerini söyler. O, bu düşünceyi, Allah'ın yalan söyleyebileceği, peygamberleri cezalandırılıp Firavun'u mükâfatlandırabileceği, yalancılardan elinde mucize izhar edebileceği ve bunları da sırf Malik olduğundan dolayı hiçbir hikmet ve hasen değeri gözetmeksizin yapabileceği sonucuyla ilzam eder.⁵⁰ Mu'tezile'ye göre Allah'ın kabih yapmasının, zulmü yaratmasının, çocuklara azap etmesinin ve güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmasının hikmet yönünü açıklamak mümkün değildir. Bu nedenle ona göre başta Mücebbire/Eş'ariler olmak üzere cebri savunan tüm öğretiler, fiillerde hasen olan yön üzerinde ittifak etmek zorundadır.⁵¹ Nitekim aksi halde Allah ile kötülük arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı, kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu ise Allah'ın, kötülüğün zorunlu fâili olduğunu iddia etmek ile eşdeğerdir. Bir bakıma hikmet ve adalete mugâyir fiilleri (*vucûbiyetle*) Allah'a izafe etmektir. Allah'ın mutlak bilgisine vurgu yapıp kötünün de fâili olduğunu iddia etmek ise planlı ve bilinçli bir şekilde kabih yaptığını söylemekten öte bir şey değildir. Oysaki kabih olan şeyleri kabih yapan vechin/illetin Allah tarafından bilinmesi, mutlak manada kabihin ne olduğunu bilmesi demektir. Bu sebeple de O'nun kabih bir eylemde bulunması imkânsızdır.⁵²

Şu halde Mu'tezile ile Allah'ın bir illet üzere yarattığı söyleminden kaçınan ve mülkiyet vurgusuyla ahlakî değerden yoksun fiilleri Allah'a izafe edebilen Cebri düşünce arasında ortak bir noktadan bahsedilemez. Çünkü Allah, fiilini, ihsan ve salah ile bütünleşik bir hikmet gerekçesiyle icra eder. Bu nedenle bu yönün varlığı, başka bir gerekçeye ihtiyaç bırakmaz. Dolayısıyla iyilik eden birine "niçin iyilik ettin" denilmez. Buna göre O'nun fiilinin ihsan olması, iyi eylemde bulunması için yeter bir gerekçedir. Ancak burada fiilin gerekçesini oluşturan illet ile teselsüle götüren zorunlu illet bağı da kastedilmez.⁵³ İlet ile kastedilen fâilini fiile zorlayan bir illet değildir. İlet ile yaratma ve eylemde bulunmayı hasen kılacak hikmet yönü kastedilir. Bu da tümel manada canlıları faydalandırma, tikel anlamıyla da mükellefin mükâfatı hak etmesini sağlayacak imkânları (temkîn) yaratmaktır.⁵⁴

⁵⁰ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 179-180.

⁵¹ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 180.

⁵² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 143.

⁵³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 113; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 180.

⁵⁴ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif Erâu-Kâdî Abdi'l-Cebbari'l-Kelâmî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 32; Mu'tezilî bilginler arasında, illet ile yaratma arasındaki ilişkiye dair yorum farklılıklarını

Kâdî Abdulcebbar, “bir fiili zorunlu kılan neden” şeklinde bir yargının yaratma fiiline izafe edilemeyeceğini düşünür. Çünkü yaratmanın zorunlu bir illete dayandırılması, hâdis illetlerin birbirinin nedeni olmasını zorunlu kılar. Bu da sonsuz bir illet dizgisine neden olur ki illetin kadîm olması mümkün değildir. Bu şekilde Kâdî, Allah’ın fiillerine bir illetin bitişmesinin kadim varlık ihdas etmek olduğunu iddia eden⁵⁵ Eş’arîler’in düşüncesini geçersiz kılmaya çalışır. Kâdî’ya göre Allah, âlemi zorunlu olmayan bir illet üzere yaratmıştır ve yaratmaya çağıran illet, Allah’a fiili zorunlu kılan kadîm bir neden değildir. Buradan hareketle illetin iki yönüne işaret ederek yaratma fiilini zorunluluk kaydından arındırır. Zâtı ile ilişkilendirerek Allah’ın âlim olmasına; kabih yapmayacak olmasıyla fiilleriyle bağıntısına dayandırır.⁵⁶ Şu halde zâtıyla bilen ve kabih yapmaya muhtaç olmayan bir varlığı eyleme zorlayan bir illet/nedenden söz edilemez. Buna göre Allah’ın fiilleri için iki tümel değerden söz edilebilir. Mutlak iyi ve hikmet/fayda. Fâile başlangıç itibarıyla zorunlu olmayan ihsan ve faydanın, ilahî bilgi ve hasen fiil ile ilişkisinde öne çıkan kavram ise tefadduldur.

Kâdî Abdulcebbar’a göre tefaddul, Allah’ın yaratma dâhil bütün fiillerinden önce olan ‘iyilik kastı’dır.⁵⁷ Sözü edilen bu ifadeyi açıklama sadedinde İbn Melâhimî, yaratılışın başlangıcıyla ilgili nedensel yönün (vech) sadece ihsan ve tefaddul olduğunu dile getirir.⁵⁸ Allah’ın bir fiili yapmaya çağıran (dâî) ile bir fiili yapmaktan engelleyen (savârif) öncelikle O’nun bilen olmasıyla ilişkilendirir. Çünkü O’nun fiiline zan veya itikadın bitişmesi imkânsızdır. Dolayısıyla kabih fiilden kaçınmasında ve kabih yapmaya çağıran bir neden yokluğunda etkili olan, O’nun mutlak bilgisidir. Bir insan kabih yapmaya ihtiyaç duymasa fakat ihtiyaç duymadığını bilmeseydi yahut da bilinçsiz bir itikad ile muhtaç olduğu kanısı oluşsa, bu durumda kabih ihtiyacı duymadığını bilmesi, buna inanması veya kabih ihlal edebileceği zannı türü şeyler Allah hakkında imkânsızdır.⁵⁹

Allah, kabihlerin ne olduğunu ve onları yapmaya ihtiyaç duymadığını bilmekte; yine vâciblerin ne olduğunu ve onları ihlal etmeye ihtiyaç duymadığını da bilmektedir. Mu’tezile düşüncesinde bu durumda olan bir varlığın kabih yapıp vâcibi ihlal etmesi mümkün değildir. İbn Melâhimî, istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemiyle benzer durumda olan birinin de bu şekilde davranacağını söyler. O, zâtıyla kaim olan ve bilen bir varlığın kabih yapmasının ve vâcibi ihlal etmesinin akli bir izahının olmadığını belirtir. Çünkü her iki durumun varlığı, muhtaçlık nedenidir ki Allah için bunun düşünülmesi mümkün değildir.⁶⁰ Dolayısıyla Mu’tezile’ye göre iyi olan bir fiil ya bir ihtiyaç nedeniyle ya da başkasına iyilik kastıyla yapılabilir. Allah ise iyi fiili, hasen olması yanında ihsanda

görmek için bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2017): 29.

⁵⁵ İbn Füre, *Mücerredü-Makâlât*, Thk. Daniel Gimaret, 140-141

⁵⁶ Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, 32-33.

⁵⁷ Ayrıntılı bir çalışma ve izah için ayrıca bk. Hulusi Arslan, “Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu’tezile’nin Fayda Teorisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Aralık 2016): 350-355.

⁵⁸ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 855.

⁵⁹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 864.

⁶⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 863-864.

bulunma amacıyla yapmaktadır. O'nun bir fiilden menfaat elde etmesi veya kendisi adına bir zarara engel olması söz konusu olmadığı gibi iyiye ihtiyaç da duymamaktadır. Kabih fiil de ancak acziyet, cehalet ve ihtiyaç nedeniyle yapılmaktadır. Bu tür nitelikler, kusur ve abes olduğundan Allah hakkında düşünülmesi imkânsızdır.⁶¹ Buna göre Mu'tezile düşüncesinde ilahî fiillerin hikmet formuna yaratılış öncesi ve sonrası kabihin bitişmesi mümkün değildir. İbn Metteveyh de Allah'ın fiillerindeki hikmet yönünü açıklama hususunda iki esasın varlığına işaret etmektedir.

1. Yaratılışın başlangıcında hikmet veya nimet bahsetme yönünün varlığı.
2. Yaratılışla birlikte teklif ve onun ile bağlantılı (*ahlakî*) değerlerin varlığı.

İbn Metteveyh'e göre her iki bilgi, bir kimsede mevcut olduğunda adl konusunda bilgi ve eylemi de sağlam temellere oturmuştur. Bu ise Allah'ın zâtı ve fiilleriyle ilintili bir durumdur ki fiillerinin hasen olduğunu veya hasen bir yöne sahip olduğunu bilmeye dayanmaktadır.⁶² Kâdî Abdulcebbar da bu bilginin gereği olarak Allah'ın yaratma garazına üç unsurun birleşmesi gerektiğini düşünür.

1. Faydalanan varlık
2. Kendisiyle faydalanan varlık türleri
3. Allah'ın faydalandırma ve karşılıksız iyilikte bulunma garaz/iradesi.⁶³

Şayet Allah faydalananı yaratıp, kendisiyle faydalananı yaratmaz ise bu nimet değeri taşımaz. Çünkü nimet, doğrudan faydalandırma, faydaya sebep olma veya herhangi bir zararı engelleme yoluyla kasıtlı ve geçişli iyilik olmalıdır.⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, nimete fayda bitiştiğinde aynı şekilde fâilin onu, bir başkasının menfaatine bitişirmesi gerektiğini söyler. Çünkü onun düşüncesinde kişi, kendisine sağladığı fayda nedeniyle bir başkasına nimet bahşeden olamaz.⁶⁵ Ayrıca Allah, kendisiyle faydalananı yaratıp, faydalananı yaratmaz ise abes fiil yapmış olur. Bu açıdan canlılık, faydanın kendisiyle sağlandığı değer olması itibariyle ilk nimettir. Bu nedenle canlı yaratmayla fayda sağlama kastının birlikteliği zorunludur. Diğer bütün nimetler de esasında bu nimetin varlığına bağlıdır.⁶⁶

⁶¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *ed-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halkı ve'd-Tedbîr*, (Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslamiyye, 1988), 66; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâletu'fi-Nasîhati'l-Amme*, thk. Cemal eş-Şâmî, (ys.: h. 1437), 105; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 864.

⁶² İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 175.

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 105, 121; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 175.

⁶⁴ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 251.

⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 52.

⁶⁶ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 252; Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, 35.

Nimet ayrıca, başkasına ulaşan kasıtlı bütün iyi ve faydalara verilen isimdir.⁶⁷ Bu sebepten insanın faydalanması için var edilen teklif ve teklifî emri yerine getirmek için insana bahşedilen temkîn (*bilme ve yapabilme yetisi*) aynı zamanda Allah'ın nimetidir. Ayrıca elemeler ve hastalıklar gibi fayda sebebiyle verilen zarar türleri de karşılığı ivaz⁶⁸ olduğu için mahza zarar değildir. Fakat nimete -her ne kadar hasen suretinde olsa da- haksız menfaat sağlama şeklinde kabih bir yön bitişmemelidir. Örneğin, hak etmeyen günahkârı ödüllendirmek, nimet görünümünde de olsa ona kabih menfaat sağlamaktır. Faydanın kabih ile birleşiminden doğan fiilin, iyi veya iyilik olması ise mümkün değildir.⁶⁹ Çünkü böyle bir tasarruf, tefaddul veya nimet ihsanı değil, hak etmeyi haksız yere faydalandırmaktır. Mu'tezilî düşüncede tefaddul, hiçbir surette adalete aykırı bir fiil olamamalı ve bireyin özgür iradesiyle hak ettiği ahlakî değerlere engel oluşturmamalıdır. Buna göre Allah'ın insan hak ve hukukuna (istihkak) aykırı olacak şekilde tefaddulen bir fayda temininde bulunması, Mu'tezile düşüncesinde kabih bir fiildir. Dolayısıyla Allah'ın hikmet ve adaletiyle de bağdaşmayan bir durumdur. Adeta Mu'tezile, insan onuru ve hukukunu korumak için ahlakî ve yasal bir müeyyide ekseninde ilahî fiilleri izaha çalışmış ve mülkiyet anlayışı yerine bağlayıcı adalet ve ahlakîlik ilkesine öncelik vermiştir.

Bununla birlikte iyi fiil, ilave bir amaç/garaz taşımaksızın yapılacaksa Allah'ın gücü dışında tutulabilecek bir iyi de yoktur. Bu açıdan iyinin bir nihayeti de söz konusu değildir. İyiyeye yönelen dâî, birini diğerine tercihi gerektirecek bir ölçüt de sunmamaktadır. Bu olgu, zorunlu olarak nihayetsiz aslahın varlığı düşüncesine götürmektedir. Bu açıdan garaz, sınırsız iyi ve lezzeti değil; hikmet ve maslahat odağında iyiyi gerekli kılmaktadır. Kaldı ki aslah, sadece lezzet ve sevinç veren şeyleri yaratmak da değildir. Çünkü aslah olan, ilkesel olarak fiilin iyi bir amaç taşıması; kabih olan yönden de uzak olmasıdır. Öte yandan Kâdî Abdulcebbar burada, iyiyeye, iyi olduğu için yapılması mümkün olan kaydını düşer. Dolayısıyla iyiyeye, iyi olduğu için yapılması zorunlu fiil demez. Kabihe ise kabih olduğu için terki zorunlu şartını ekler. Buna göre Allah'ın bütün kabihleri yapmaması vâcibtir.⁷⁰ Böylece kabihlerin varlığı imkânsız ise iyinin sürekli imkânı dışında bir seçenek kalmamaktadır. Kısacası Mu'tezile düşüncesinde ilahî fiillerin ahlakî ve hukukî ölçütü olan adl, başkasına etki eden (*mütaddî*) fiilleri yasaya bağlayan erdemlerin zirvesidir. Bu sebeple ilahî fiilin mükellef ile ilintisinde, adalet, hikmet, maslahat ve tertib, tümel ahlakî değerlerdir.⁷¹

Bundan başka Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın başlangıçta cömertliği, rahmeti, tabiatı gereği vb. gerekçelerle ezelde yarattığı düşüncesini de doğru bulmaz. Ona göre cömert, cömertlik fiili ile nitelenen kimsedir. Bu ise bir şeyin kendisinin illeti olması anlamına

⁶⁷ Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, 33.

⁶⁸ İvaz, verilen zararın karşılığı olarak, övgü ve yüceltmenin bitişmediği hak edilmiş faydadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdır Nabha, 13: 343; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 333.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 43.

⁷⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 874.

⁷¹ Ahmed Mahmud Subhî, *Fî-İlmi'l-Kelâm (Mu'tezile)*, (Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985), 141-142.

gelmektedir. Böyle bir durumda “cömertliğinden dolayı cömert bir fiilde bulundu” gibi bir anlam ortaya çıkar ki ona göre bu ifade, doğru bir tanım değildir. Rahmeti gereği fiilde bulunmasını ise rahmetin nimet olduğunu ve Rahîm olanın da ancak nimetin akabinde bu niteliğe sahip olacağını söyleyerek tutarlı bulmaz. Yine bu çıkarımı, bir şeyin kendisiyle izah edilmesi olarak görür.⁷² Allah’ın, ‘in’am (nimet ve ikramda bulunmak) için yaratması vaciptir’ görüşü de doğrulanmamıştır. Çünkü in’am, vücûbtan ziyade hasen olan bir yöndür. Gerçekte yaratmayı iyi kılan, fakat yaratmanın varlığından sonra gerçekliği olan bir durumdur. Bu bakımdan in’am, yaratmanın başlangıç motivisiyle doğrudan ilişkili değildir. Daha çok canlılıkla ve canlı bir varlığın yaratılmasıyla bağıntılı olan bir olgudur. Bu sebeple Allah’ın nimet ve ikramını görünür kılma iradesi, yaratmanın vacip olduğunu açıklayan makul bir gerekçe değildir. Çünkü henüz nimet kategorisinde kendisine işaret edilen bir fiil yoktur. Zira yaratma gerçekleşmeden bir nimet ve ikramdan söz edilmesi de mümkün değildir.⁷³ Seneviyye gibi öğretilerin, yaratıcı, tabî zorunluluk (tab’) üzere fiilde bulunur, iddialarını ise tab’ın kesb ile benzerliğinden hareketle ma’kul değildir. Zira bu durumda yaratılmışların fiilleri ile Allah’ın fiilleri arasında bir fark kalmamaktadır. Son olarak da mûcib bir illet nedeniyle hakîm (bilinçli iyi) olmadığını altını çizer. Çünkü illetin zorunlu olması, belirtildiği üzere nihayetsiz illetler silsilesini zorunlu kılan bir faktördür.⁷⁴

Sonuç olarak Mu’tezile’ye göre Allah’ın ne yaptığını bilen olması, âlemi garaz ve hikmetten yoksun olarak yaratmasına engelleyici bir unsurdur. Mamafih zâtıyla bilen bir varlığın fiilleri de, ancak bir gaye ve dâî (fiile yönelten iyi neden) üzere varlık alanına çıkmaktadır. Dâî nedeniyle bir fiilin yapılması ise mutlak kudret ile çelişen bir durum değildir. Zira varlık verme, ilmin yanında kastın varlığını da gerekli kılan temel unsurdur. İlim ve kastın birleşimiyle de Allah’ın bir eylemden beklediği garaz, gerçekleşmiş olmaktadır. Allah’ın fiillerinde bir garaz söz konusu değilse, fiil abes ve kabih olmakta; garaz olduğu halde fiile kabih yönler bitişmişse yine fiil, kabih niteliği kazanmaktadır. Dolayısıyla Allah, fiillerini bir garaz üzere yaptığından, kabih yönlerin fiile bitişmesini mümkün kılmamakta böylece de fiil, hasen değeri dışına çıkmamaktadır.⁷⁵

3. Faydanın Ahlakî ve Yasal Değeri

Tefaddul, özel bir kavram olarak, fâilin yapmak zorunda olmadığı ve sırf bir başkasına fayda sağlamak için yaptığı kasıtlı ve karşılıksız iyiliktir. Bu sebeple birine yapılan zorunlu iyilik, tefaddul değildir.⁷⁶ Daha önce geçtiği üzere tefaddul, yapmadığında fâilin kınanmasına neden olacak bir fiil değildir.⁷⁷ Tefaddulun, hasen dışında artı değer

⁷² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 142-143.

⁷³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 117.

⁷⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 142-143.

⁷⁵ İbn Metteveyh, *Kitabu’l-Mecmû fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 180.

⁷⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 48-49.

⁷⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 48-49; İbn Metteveyh, *Kitabu’l-Mecmû fi’l-Muhît-bi’t-Teklîf*, thk. Jan Peters, 3: 156.

taşımayan mubah veya fayda beklentisiyle yapılan mendub ile benzerliği söz konusu değildir. Zira Allah'ın fiilleri, mubah niteliğine sahip olmadığı gibi mendub veya nafil de değildir. Zira mendub, gelecekte gerçekleşecek bir faydaya sebep olan fiildir. Gelecekte Allah'a bir faydanın ulaşması imkânsız olduğuna göre nedb fiilinin O'na izafesi imkânsızdır.⁷⁸ Bunun anlamı, hasen fiilin salt hasen olarak var edilmesi değil, zâit değerlerin de ona bitişmesinin gerektiğidir. Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933), her ne kadar hasen fiille zâit yönlerin izafesini şart görmese de; Kâdî Abdulcebbar, hasen üzerine zâit sıfatların gerekli olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre hasene bitişen nitelikler sayesinde hasen fiil, ihsan, nimet, nedb ve tefaddul gibi artı değerleri kazanmaktadır.⁷⁹ Bu açıdan yaratma fiili hasen olsa da, hasen olan zâtına fayda kastı bitişmediği sürece geçişli fiil ve tefaddul niteliğine sahip olmayacaktır.

Bununla birlikte Mu'tezile, hikmet ve maslahat değerini başlangıç fiilinin özel vasfı kıldığından, Allah'ın başlangıçta insana olan nimetini mendub olarak nitelemez. Çünkü mendub, gerektirici bir neden olmaksızın da bir fiile yönelmedir. Bunun aksine tefaddul veya vâcib, fiile yönelten (dâî) nedendir. Faydanın bir başkasına geçişi söz konusu olduğunda veya bir başkasına fayda sağlama en büyük gayeye dönüştüğünde fiil, ihsan, in'am ve tefaddul olarak nitelenmektedir.⁸⁰ Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar, Allah'a faydalandırmanın zorunlu olduğu (vâcib) sevab ve ivazı, tefaddul kavramıyla ifade etmez.⁸¹ Esasında –özellikle Basra Mu'tezile'since– ilahî gaye ile ilintisinde yaratma, vücûbiyet bildirmez. Belirtildiği üzere başlangıçta Allah'ı herhangi bir eyleme zorunlu kılacak (vâcib) bir nedenin varlığı mümkün değildir. Vücûbiyet ise yaratılışın akabinde (teklif) Allah'ın kendisine vâcib kıldığı temkîn (*bilme yetisi ve yapabilme özgürlüğü tanıma*) ve lütuf (*iyiye olanak tanıma*)⁸² gibi değerlerle ilişkilidir.⁸³ Dolayısıyla yaratılış öncesinde Allah, iyiyi irade etmeyebilir. Yani yaratma hasen/iyi de olsa yaratmayı tercih etmeyebilirdi. Fakat yaratılış ile birlikte Allah'ın haseni irade etmeyi terk etmesi kabihtir. Bir bakıma Allah, yaratmakla iyi olanı yapmaya artık kendisini zorunlu kılmıştır. Teklif fiili de iyi olduğuna göre terki (teklifte bulunmama) kabihtir. Allah'ın teklif olmaksızın insanı yaratması ve ona özgürlük bahşetmesi hikmete de aykırıdır. Çünkü Mu'tezilî düşüncede ibadetin, şükürün ve övgünün vücûbiyeti için Allah tefaddulen yaratmış olmalı; Mükellif olarak gerekli imkânı mükellefe sağlamalı⁸⁴, yaratılışla birlikte faydalandırmayı ve ahlakî karşılığı kendisine vâcib kılmalıdır. Buna göre tefaddul fiili, vacip fiillerin ahlakî

⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 50.

⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklif*, Thk. J. J. Houben, 1: 241

⁸⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 834-836.

⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 55.

⁸² Kâdî Abdulcebbar, lütüf, “kişinin, kendisi vasıtasıyla vâcibi yaptığı ve kabihten kaçındığı şey” veya “kişiyi iyiyi tercihe, kötülükten de sakınmaya yaklaştıran şey” şeklinde tanımlar. Konunun ayrıntısı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 351.

⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 65.

⁸⁴ Hasan Hanefî, yaratmayı Allah'ın âleme yönelik hareketi; teklifi de âlemin (*akıllı ve canlı varlıkların*) Allah'a olan hareketi şeklinde niteler. Konu hakkında farklı bir yaklaşım için bk. Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, (Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1988), 3: 443.

gerekçesini de oluşturmaktadır. Öyleyse Allah'ın yaratma fiili, karşılıksız iyilik olduğu ve menfaat beklentisi olmaksızın faydalandırma esasına dayandığı için salt tefadduldur. Allah'ın koşulsuz iyilik kastı olan tefaddul, Allah'ın vâcib ve mubahtan önceki fiilidir ve tamamen fayda odaklı olduğundan ve hak edilme şartı gerektirmediğinden insanların tamamı için en nesnel değerdir. Üstelik öncesinde tefaddul fiili olmaksızın sevab ve ivaz menfaatini hak etmek mümkün değildir.⁸⁵ Dolayısıyla vucûbiyet, öncesinde tefaddulun varlığına bağlıdır. Allah, tefaddulen yarattığı için hak edeni mükâfata ulaştırması O'na vâciptir. Hatta Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması, tefaddul fiili ile hasen niteliği kazanmaktadır. Çünkü tefaddul, hem teklifin sebebi olmakta hem de mükellefin teklifi emri yerine getirmesi için zorunlu olan fiilleri Allah'a vâcip kılmaktadır. Teklif ile birlikte yasal ve ahlakî iyi olarak kaideleşen fiiller ise şu şekilde kategorize edilebilir:

1. Hasen olan zâtına ilave bir sıfat bitişmeyen (iyi) fiil: Örneğin fayda, hayır ve lezzet taşımayan ikab/cezalandırma fiili.
2. Hasen olan zâtına ilave bir sıfat bitişen ve yapılmadığı takdirde kınamanın hak edilmesini gerektiren fiiller. Sevab, ivaz, temkîn, lütuf gibi teklifin varlığına bitişen vacip fiiller.⁸⁶

Böylece mükellef adına teklifî emre ve sonrasında hak edilecek yasal hükme vicdanî-ahlakî bir rıza sağlanmış olmaktadır. Daha doğrusu Allah, hasen ve fayda değeri taşıyan her şeyi insan için var ettiğinden ilahî garazın kapsamı dışında bir varlık kalmamaktadır. Çünkü Allah, yaptığında övgüyü hak ettiği; terk ettiğinde ise kınamayı hak etmediği hasen olan tefaddul ve teklif fiili ile başlamıştır. Her iki fiil, faydalandırma kastı ile içkin olduğundan Mükellif ve mükellef adına da yasal müeyyideyi gerekli kılmaktadır. Öyleyse yaratılış öncesi Allah'ı eyleme çağıran iyilik ve faydalandırma kastı (dâî) tefaddul (*koşulsuz fayda*) iken; yaratılışın akabinde faydalandırmaya çağıran zorunluluk (vâcib), istihkak (*fayda/mükâfat*) ve elemin karşılığı olan ivazdır.

Allah, tefaddul fiili ile şükürü; mükâfatlandırması ile de övgüyü hak etmektedir.⁸⁷ “Nitekim bir başkasının menfaatine bitişen iyi fiil (müteaddî/geçişli) övgüyü hak eder’ cümlesi, nesnel, kapsamlı ve pratik değeri olan bir önermedir. Bu bağlamda faydalandırma ve temkîn (*faydaya ulaşma imkânının verilmesi*) değeriyle ilahî fiile bitişen övgü değeri arasında ahlakî bir ilişki vardır.⁸⁸ Buna göre yaratma ve yaratmanın anlamlı gayesi olan teklifî emirle Allah, sürekli övgü ve şükürü hak etmektedir. Çünkü Allah, öncelikle yaratılışı kendisine vâcip kılmayarak şükürü ve ibadeti zorunlu olarak hak etmektedir. Yarattıktan sonra da akıllı varlıkları faydalandırmak için teklifi var ederek ayrıca tefaddulde

⁸⁵ Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ-Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (ys.: 1954), 1: 47.

⁸⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 55.

⁸⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 8: 188; Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 45.

⁸⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. J. J. Houben, 1: 240.

bulunmuştur. Buna göre başlangıçta zorunlu olmayan her iki faydalandırma iradesiyle Allah, kulluk ve övgüyü hak etmektedir. Aksi halde zorunlu olarak yaratan bir varlığa, yaratılanın şükür ve ibadet eyleminde bulunması da aynı şekilde zorunlu olurdu ki bu durumda iradî eylem olan kulluğun bir anlamı kalmazdı. Şu halde Allah, zorunlu olmadığı halde yaptığı iyilik ve tanıdığı faydaya ulaşma imkânı (*ta'riz*) ile şükürü hak etmektedir.⁸⁹ Üstelik Allah, kullarının menfaati için en iyi ve yararlı yöntemin ne olduğunu en iyi bilendir. Bunun için de teklifi emri yerine getirecek imkânları mükellefe sağlamakta ve onları, hak ettikleri faydaya ulaştırmak için gereken her şeyi yapmaktadır. Böylece O, iyi, fayda ve hayrın fâili olarak sürekli övgüyü hak etmektedir. Aklî olarak iyilik de fâil dışında diğeri geçişi söz konusu olan fiildir. Bu durumda fâilin haricinde, diğeri için geçerli olan faydalandırma iradesi⁹⁰ yaratma ve teklif şeklinde tezahür etmiştir.

Mu'tezile düşüncesinde Allah, başlangıçta en iyiyi yapmak zorunda (vâcib) ise şükürü ve ibadet edilmeyi hak etmesi mümkün değildir. Üstelik yaratma zorunlu ise yaratmayı terk etmek de kabihdir. Çünkü vâcibin terki, kabihdir. Fakat Allah'ın tefaddülü terk etmesi yergi nedeni değildir. Allah da tefaddülü terk etmediği için şükürü hak etmektedir. Vâcib ise ifası zorunlu olduğundan kendisiyle şükürün hak edilmediği fiildir. Çünkü vâcib, terki halinde kınanmayı gerektiren fiildir. Şu halde Allah, tefaddulen yaratmakla şükürü; yaratılışın akabinde Mükellif olarak vâcibi yerine getirmekle de övgüyü hak etmektedir. Her iki halin varlığı da övgü, şükür ve ibadeti sürekli zorunlu kılmaktadır.⁹¹

Mu'tezile açısından Allah'ın başlangıç fiilinin hasen ve fayda odaklı olması, nesnel bir kriterdir. Aynı zamanda nesnel ve tümel olması, herkesi kapsadığını ve kim olursa olsun ayrıcalığa imkân vermediğini göstermektedir. Daha doğrusu Allah'ın faydalandırma iradesi, insanların tamamı için eşit değere sahiptir. Bu ise Allah'ın ihsan ve in'am için fiilde bulunduğu kanıtıdır. İhsan da en nihayetinde kendisi dışında bir başka şey ile ilintili olduğundan (tümel) hasen konumunda bir fiildir. Çünkü faydalanan olmaksızın kendisiyle faydalanılan bir fiilin olması garazda eksikliği/kusuru ve abesin varlığını gerekli kılar. Bu nedenle bütünüyle âlemin yani yerlerin, göklerin ve cansız varlıkların yaratılışı onlardan faydalanan bir canlının olması içindir.⁹² Şu halde Allah'ın yaratılış sonrası faydalandırma değeri olan tekliften insanın yararlanmaması, teklifin nimet ve

⁸⁹ Şerif Murtazâ ta'rizi, bir kimsenin, ulaşamayacağı ihtimali olmasına rağmen bir faydayı elde etme veya bir zararı def etmeyi sağlayacak şeyi bir başkasına bildirmesi olarak tanımlar. Karşılaştırma için bk. Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, Thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, 2: 265; Ancak ta'riz, sadece sevabı (mükâfat) vurgulayan bir bildiri değildir. Bunun yanında mükellefin işlediği günaha bağlı olarak ikabın (ceza) da varlığını gerektiren gayesel bütünlüğü kapsamaktadır. Kavramın farklı tanımı için ayrıca bk. İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*, Thk. Hassan Ensârî-Wilferd Madelung, 135.

⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. J. J. Houben, 1: 240.

⁹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *Temhîdu'l-Usûl (Şerif Murtazâ'nın Cümelü'l-İlmi ve'l-Amel Şerhi ile birlikte)*, thk. Merkezü't-Tahassusi li-İlmi'l-Kelami'l-İslamî, (Kum: h. 1392), 325.

⁹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 93-95; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 176; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 252.

ihsan olduğu gerçeğini değiştirmez.⁹³ Kısacası teklif, insanoğluna eşsiz menfaatlere ulaşma imkânı verdiği için mahza iyi ve faydadır. Allah'ın mükellef vasfıyla yaratıp mükâfata ulaşma imkânını tanımaması ise bu durumda abes ve kabihtir. Yani insanı teklife tabi tutmadan sadece tefaddulen faydalandırması, ilahî gaye ile de çelişmektedir. Üstelik tefaddul, hak edilmeden ulaşılan faydadır. Teklif ise faydayı hak edilerek elde etme imkânı tanımaktadır. Hak ederek elde edilen az bir nimetin hak etmeden sağlanandan üstünlüğü ise teklifin üst bir değer olduğunun kanıtıdır.⁹⁴ Daha doğrusu hak etme imkânını herkese tanımak için yaratılış, teklifle başlamıştır. Bu gaye, bütün insanları ilahî gaye önünde eşitlemektedir. Bu durumda iyi ve faydanın, tek tek fertlere değil de ontolojik kapsamlılığı, değerlerin ilahî iradeyle uyumlu olduğunu da göstermektedir.

Hasen olan yönler, karşılıksız bir şekilde ve menfaat beklentisi olmaksızın tamamen ihtiyarî olarak gerçekleşirse tefaddul; hak edilen bir menfaatin temini için fiile dönüşürse sevab ve ivaz değeri kazanır. Allah'ın vâcib olmayan tefaddul fiilinden önce sevab (mükâfat) ve ivaz gibi vâcib fiili veya hasen olan zâtına ilave bir sığata sahip olmayan cezayı/ikab⁹⁵ yaratması mümkün değildir. Çünkü sevab ve ikab fiili, öncelikle teklif ve mükellefin yaratılmasına bağlıdır.⁹⁶ İvaz ve sevab, yaratılışın başlangıcına ait fayda odaklı hasen iken; ceza yeniden yaratılışa bağlı olarak hasendir. Ceza, inkâr ve kötülüğün ahlakî karşılığı olarak hak edilen zarardır. Mu'tezile düşüncesinde insan hak ve onurunun kutsallığı da ceza tanımı içerisinde nesnel bir ilkeye dönüşmüştür. Bu nedenle şahit âleme kıyasla, kötülüğün karşılığında hak edilen zarara, kınama ve aşağılamanın bitişmesi zorunludur. Fakat Allah, kabihin fâili olamayacağına göre ceza fiili, hak edildiği için 'iyi zarar' olmaktadır. Buna göre ceza, yaratılışın başlangıç değeri veya başlangıçta hasen olan bir fiil değildir. Yaratılışla birlikte faydalandırma amacı taşıyan tekliften yararlanmama karşılığında ulaşılan hasen zarar, cezadır. Ceza, mubah konumunda değer bildiren ve hasen olan zâtına ilave bir sığata (fayda) sahip olmayan fiildir.⁹⁷ Şu halde teklif, mükellefe faydaya-mükâfata ulaşma imkânı tanımaktır ve bu yönüyle hasendir. Bunun diğer bir anlamı da mükellefin zarardan korunması için de teklifin zorunlu olmasıdır.

4. Faydanın Geçişlilik ve Kapsamlılık Değeri

Allah'ın insana, ihsan ettiği ilk nimeti, faydalandırmak için canlı yaratmasıdır. Allah'ın yaratma ve canlı kılma ile nihaî amacı ise faydalandırmaktır.⁹⁸ Çünkü cansız bir varlığa fayda sağlamak imkânsızdır. Ayrıca canlı ve şehvet sahibi bir varlık, ya muhtaçtır ya da kendi kendine yetendir. İnsan, muhtaç bir varlık olduğuna göre faydayı hak edebilecek bir

⁹³ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 177.

⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 157.

⁹⁵ İkab, aşağılama ve kınamanın bitiştiği hak edilmiş mahza zarardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 473.

⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 90.

⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. J. J. Houben, 1: 244.

⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 47.

yapıda yaratılmıştır.⁹⁹ Aynı zamanda canlılık, hak etme noktasında Allah ile insanı eşit kılan bir niteliktir. İnsan açısından akıllı ve canlı yaratılmak, teklifi ve nihayetinde hak etmeyi zorunlu kılan asıl unsurdur. İnsanın yaratma fiilinden tefaddulen faydalanması ise canlı, akıllı, güç sahibi ve kendi iradesiyle yapabilen (temkîn) bir varlık olmasıyla ilintilidir. Çünkü yaratma, aynı zamanda faydaya ulaştıracak yeti ve yöntemin insana ihsan edilmesini gerekli kılmaktadır. Bunun için sadece canlı yaratma değil, bizzat fayda ve faydaya ulaşma imkânı da yaratılmalıdır. İnsanların tamamı da fayda garazına muhatap olma noktasında eşittir. Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, menfaatleri ikiye ayırmaktadır. Hak edilmeden elde edilen fayda tefaddul iken; hak edilerek elde edilen fayda, mükellefin kendi tercihine bağlı olarak gerçekleşen övgü ve mükâfat ile bir başkasının eylemine bağlı olan ivaz ve bedellerdir. Ona göre bu menfaat vecihlerinden biri olmaksızın Allah'ın yaratması hasen değeri taşımaz.¹⁰⁰

Kâdî Abdulcebbar, Allah'a vâcib olan fiilleri, mükellefi, teklifin gereklerini yapabilecek bir donanımına sahip kılma (temkîn) ve hak ettiği mükâfata ulaştırma şeklinde özetler. Çünkü Allah, teklif fiiliyle, insan için kendisini zorunluluk altına almıştır. Bu nedenle Allah, mükellefiyet için gerekeni yaptıktan sonra teklif emre (*yap ve yapma emri*) muhatap kılmaktadır. Allah'ın vâcibi ihlal etmesi ise kabihin varlığı demektir ki zorunlu fiilin terkine bitişen ahlakî hüküm de kınamanın hak edilmesidir.¹⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, vâcibi, özel bir durum nedeniyle vâcib ve bir başkasının hakkına bağlı olarak vâcib şeklinde ikiye ayırır. İlkinin, borcu ödeme, nimete şükür etme gibi insana özel bir vâcib kabul ederken; diğerini, Allah ile insan arasındaki ilişkiye bağlı olarak izah eder. Burada o, ilahî fiilin salt fayda kastına atıfta bulunarak¹⁰², fiil ile gaye arasındaki uyumun bozulmasını kabih olmakla niteler. Daha doğrusu Allah'ın faydalandırma kastına aykırı bir durumun varlığını mümkün görmez. Allah'ın iradesi iyiyi ve faydalandırmayı ilke edindiğinden, mükellefiyet için temkîn, özgürlük ve engellerin yokluğu zorunlu olmaktadır.¹⁰³

Mu'tezilî düşüncede ilahî fiil ile gaye arasındaki ahlakî uyum, Allah'ın tefaddul, sevab veya ivazdan biriyle faydayı gerçekleştirmesinde odaklanmaktadır.¹⁰⁴ Belirtildiği üzere tefaddul, fayda gayesi taşıyan bütün ilahî fiillerin mukaddimesidir. Allah'a vâcib olan fiillerin ayrıca tefaddul olması da bu durumda iyiyi ve faydaya sebep oldukları içindir.¹⁰⁵ Zira tefaddul ve ihsan, her zaman bir menfaatin doğrudan ihsan edilmesi değildir. Bir faydaya sebep olan, bir faydanın elde edilme imkânını sağlayan her şey, gayesel olarak

⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 156, 311; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi-Usûli'd-Din*, Thk. Muhammed Ammara, 1: 232.

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 102, 121.

¹⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 90.

¹⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 40-41.

¹⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 289.

¹⁰⁴ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl fi-Tashîhi'l-Usûl*, thk. Abdusselam b. Abbas, (San'a: 2002), 35; İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, Thk. Daniel Gimaret, 2: 175; İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 252.

¹⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 32.

tefadduldur. Genel ilke ise “bir faydaya sebep olan şey, faydanın kendisi hükmündedir.”¹⁰⁶ Teklif bu nedenle mükâfatı hak etme imkânı olduğundan fayda ve tefadduldur. Bütün insanlar için geçerli olan bu imkânın belirli insanlara, kavimlere veya zamana has kılınması ise ‘muhâbat eylemi’ (haksız tasarruf) ile izah edilmektedir.¹⁰⁷ Ayrıca teklif, insanın üstün bir ahlakî düzeye ulaşmasını Allah’ın kendisinden istemesidir. Teklifin talep olması ise faydalandırma değeri olan sevab ve övgünün hak edilmesinde herhangi bir zorlamanın (ilcâ) olmadığına işaret etmektedir.¹⁰⁸

Teklif fiili, Allah’ın mükâfatı hak etmeleri için canlı ve akıllı varlıklara tanıdığı karşılıksız (tefaddul) iyiliğidir. Teklif, Allah’ın fiilidir ve hasen olma dışında bir niteliği yoktur. Nitekim yüce menfaatlere ulaşma imkânı tanımak (târîz) kabih bir yönden uzak ise sadece hasendir.¹⁰⁹ Hak etmeden elde edilen yaratılış faydasının ebedî bir faydaya dönüşmesi de yine teklife bağlıdır. Bu yönüyle teklif, tefaddul olmakta; teklifin sonunda mükâfatın hak edilmesi, taat ve meşakkat nedeniyle vâcib olmaktadır.¹¹⁰ Bu açıdan teklifin sona ermesiyle mükellefin hak ettiği mükâfat/fayda, tefaddul olarak nitelenmemekte; zarar veren ceza da kabih olmamaktadır.

Allah’ın sevab ve ivaz (*elemelerin bedeli*) ile şükürü hak etmesi ise her iki değerlerin sebebi olan teklif ile ilintilidir. Zira Allah’ın teklifte bulunmaması mükâfat ve ivazın yokluğu anlamına gelmektedir. Bu yönüyle teklif, mükellefin faydasına olduğu için iyilik ve tefadduldur.¹¹¹ Tefaddul fiilinden sonra Allah’ın kendisine zorunlu kıldığı faydalandırma fiiline aykırı davranması ise kabihtir. İbn Melâhimî’ye göre Allah’ın terk ettiğinde kınamayı hak edeceği vâcibler, sevab, ivaz, lütuftur. Nitekim Basra ekolüne göre ceza, Allah’ın hakkı olduğundan (aklen) Allah, tefaddul olarak cezalandırmaktan vazgeçebilir. Dolayısıyla ceza fiili, vâcib değil, sadece iyidir ve iyi olduğu için gerçekleşmelidir. İnsanî eylem alanıyla karşılaştırıldığında mubah fiildir. Aynı şekilde cezalandırılacak olan kimsenin yeniden

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 168; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 55.

¹⁰⁷ Muhâbat, teklif ile eşitlenen bireyler arasında hukuksuz menfaat teminidir. “Hak etme noktasında eşit olmalarına rağmen iki kişiden birine diğerinden ayrı, özel olarak fayda sağlamaktır.” Muhâbatın olduğu yerde eşitlik yoktur. Eşitliğin olmadığı yerde de teklifin hasen niteliği sona erer. Kâdî’ya göre bu şartlarda teklifi sürdürmek kabihtir. Konunun detayı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 275; Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve’l-Hakâik*, Thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, 2: 284.

¹⁰⁸ İbn-Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fi’l-Usûli’l-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 255.

¹⁰⁹ Sevab, yüceltme ve saygınlığın bittiği bir hak edilmiş fayda/karşılıktır. Allah’ın hak etmeyen birine sevabı ihsan etmesi ise hasen değildir. Ki bunun örneği, tecrübe âleminde de kabihtir. Hak etmeyen birini övmek ve ödüllendirmek abes ve zulümdür. Kavrama dair ayrıntılı bir izah için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 344-347; İbn-Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fi’l-Usûli’l-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 254.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 121; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 57-58; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 344-345.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 55; Tûsî, *Temhîdu’l-Usûl*, Thk. Merkezü’t-Tahassusi li-İlmi’l-Kelami’l-İslamî, 325.

yaratılması da hasen olan zâtına ilave bir nitelik taşımayan fiildir.¹¹² Bu nedenle Allah, ceza fiilini terk ettiği için değil; hasen olan fiili terk edip hak etmeye kabih yarar sağladığı için kınamayı hak eder. Diğer taraftan Allah, “cezaı hak etmeyen birine azap edebilir” sözü mantıksal olarak abes değildir. Fakat kabih olduğu için bu tarz bir eylemin zulüm olduğu anlaşılır.¹¹³ Bunun aksine Bağdat ekolü, cezaı ilahî bir lütuf ve vâdin gerçekleşme ilkesi olarak gördüğünden, hak edene uygulanmasını her halükarda vâcip kabul eder.¹¹⁴ Öyleyse Allah'ın vacibi ihlal edip; kabihı yapması, kınamayı hak etmesinin nedenidir. Buna göre tefaddul olan yaratma fiiline sevab, lütuf ve ivaz fiili zorunlu olarak bitişmektedir. Aksi düşünüldüğünde yaratılışın mütemmimi olan teklif fiili, kabih bir nitelik kazanmaktadır.¹¹⁵ Böylece yaratma ve teklif, hem dünyevî hem de uhrevî alanda Allah'a vacibî yerine getirmeyi; kabihden de kaçınmayı zorunlu kılmaktadır. Esasında şahit âlemde bir eylemin ahlakî değeri ile gâib âlemdeki ahlakî değeri arasında bir farkın olmadığı söylenmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın hak edeni mükâfatlandırmamasını, bir insanın kendisine emanet edilen şeyi iade etmemesi gibi vâcip olan bir fiilden kaçınmakla eşdeğer görmektedir.¹¹⁶

Teklifin meşakkati gerektirmesi ise mükâfatın hak edilmesinin ahlakî nedenidir. Teklif, yaratılışa bağımlı bir faydalandırma yöntemi olduğu halde yaratılmış olmak, teklifin nedeni olan faydayı temin etmemektedir. Daha doğrusu insan yaratılışın akabinde hak etmediği bir faydayı elde edememektedir. Zira teklif, eylem ve değer ilişkisi üzerine bir faydanın hak edilmesidir. “İyiler mükâfatı; kötüler ise cezaı hak eder” cümlesi fiil ile değer arasındaki ahlakî ve yasal bağı bildirmektedir. Şu halde insanın özgür fiilinin ahlakî değeri, mükâfat ve cezadır. Bunun istisnası ise Mu'tezile'de elemdir. Elem yaratılış ile devreye girebilen bir faydalandırma şeklidir. Bu açıdan başlangıçta insan, eleme bağı olarak faydayı, vâcip statüsünde hak edebilir.¹¹⁷ Mükellef ve gayri mükellef her bir canlı ve itikâdi kimliği ne olursa olsun her bir insan, ivaz hakkına sahip olabilir. Elemin bedeli olan ivaz, bu nedenle mükellefin özgür fiili ile hak ettiği karşılık değildir. Sevab ise insanın kendi iradî fiilinin (taat ve ibadet) zorunlu faydasıdır. Elem, hak edildiği için tefaddulden; övgü ve yüceltme bitişmediği için sevabtan, aşğılama ve yergi bitişmediği için de cezadan ayılır. Diğer yönden elemi, iki şey iyi yapmaktadır. İlki, insanın yaptığı kötülüklerin karşılığı olarak hak ettiği ceza; diğeri de hastalık, musibet ve acıların bedeli olarak hak edilen ivazdır.¹¹⁸ Buna göre Allah'ın zarar vermesi, ya iyi olduğu için ya da faydalandırmak istediği içindir. Elem örneğinde olduğu gibi ivaz karşılığında zarar

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 90.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 276.

¹¹⁴ İbn-Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 348.

¹¹⁵ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi'Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 839; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 6/1: 54.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 30; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 345.

¹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Thk. J. J. Houben, 1: 229.

¹¹⁸ Tûsî, *Temhîdu'l-Usûl*, Thk. Merkezü't-Tahassusi li-İlmi'l-Kelami'l-İslamî, 340, 342, 348.

verebilir. Geçici olan bu zarara fayda değeri bitişmiştir. Faydanın zarar ile ilişkisinden dolayı da elem, mecazen menfaattir. Diğeri de Allah'ın hak edildiği için zarar (ceza) vermesidir. Bu zararın, zarar halinin sona ermesi veya bir şekilde faydaya dönüşmesi mümkün değildir. Hasen'in zarar ile olan ilişkisi sebebiyle de cehennem ateşi mecazen şer; hakikatte, adl ve hikmettir.¹¹⁹

Yeniden yaratma fiili ise mükellef adına mükâfat ve cezanın imkânı açısından vâcibtir.¹²⁰ Daha doğrusu teklifin sonunda yeniden diriliş ile birlikte hak edilen fayda, vâcip statüsünde değer bildirmektedir. Allah, bir bakıma, öncesinde teklifte bulunmakla ilkesel olarak ahlakî davranmaya kendisini bağlı kılmıştır.¹²¹ İyilere va'd edilen fayda ile hak edeni buluşturmak da vâcip değerdir. Buna mukabil ceza, hayır ve fayda olmadığından sadece iyidir. Cezayı iyi kılan da hak edilmiş olmasıdır. Hak edilen zarar ile hak edeni buluşturmak bu yönüyle iyidir. Dolayısıyla ceza da faydadan ziyade ahlakî yasa daha bir öne çıkmaktadır.¹²²

Allah'ın elem veya teklife muhatap kılıp lütuf, ivaz ve sevab gibi fiilleri ihlal etmesi kabihtir.¹²³ Neticede Allah ile kabih fiil arasında bir bağıntı kalmayınca bütün fiilleri iyi olmakta, yaratma ve teklif 'bağımsız ve gönüllü (tefaddul) fayda'; mükâfat 'bağımlı ve zorunlu (vâcib) fayda'¹²⁴; elem 'faydaya götüren acı'; ceza da 'fayda ve övgü değeri taşımayan yasal iyi' değeri kazanmaktadır. Sonuç olarak Mu'tezile düşüncesinde insan, faydalandırmak için yaratılmış; teklif ile de faydalandırılmıştır. Daha doğrusu insana faydaya ulaşma imkânı tanınarak, Allah'ın faydalandırma kastı ve talebi, teklifin sona ermesine kadar gerçek, geçerli ve kapsamlıdır. Böylece Mu'tezile'nin istihkak anlayışında fayda/mükâfat, hak edildiğinde hiçbir şey onun varlığına engel olamaz. Hatta istihkakın geçerli olduğu alana tefaddul ile müdahale etmek bile abes ve kabih kabul edilmiştir. Şu halde Mu'tezile, ilahî fiilin mükellef ile ilintisinde, hikmet, maslahat ve tertîbi (*dinamik uyum*), nesnel kriterler olarak belirlemiştir. Yaratılışın tefaddul olan değeri vurgulanarak akabinde Allah'ın faydalandırma garazını, insanların bütününe kapsayan adalet ilkesi etrafında izaha çalışmışlardır. Fâilin kim olduğundan ziyade değer bildiren fiilin fâille olan ilişkisine ahlakî bir önem atfetmişlerdir.¹²⁵ Kısacası Allah'ın kabihini asla yapmayacağını; bütün fiillerine hasen, fayda ve hikmet değerinin bitiştiğini, yalnızca

¹¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 8: 293.

¹²⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 14: 65-66.

¹²¹ İbrahim Aslan, *Kâdı Abdulcebbar'a Göre Dinin ve Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, 1. Bs (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 302.

¹²² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 90.

¹²³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Muhammed Hıdr Nabha, 11: 184; Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Haşim, 83; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung, 825.

¹²⁴ Bunun aksine Mu'tezile'nin Bağdat ekolü sevabı, cûd (*cömertce davranma*) ve tefaddul (*mahza iyilik*) olarak nitelenmekte; cezanın uygulanmasını ise vâcib kabul etmektedir. Konu hakkında ayrıntılı izah için bk. İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, Thk. Faysal Bedir Avn, 348.

¹²⁵ Buraya kadar izahı yapılan konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, 1. Bs (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

ahlakî yasa gereği veya faydanın hak edilmesi için zarar verebileceğini, mükâfat ve cezayı istihkak üzere yerine getireceğini hasen, vâcib ve tefaddul hükümleri altında ahlakî ilkeye dönüştürmüşlerdir.

Sonuç

“Allah, akıllı varlıkları faydalandırmak için yaratmıştır” ifadesi, Mu'tezilî düşüncede yaratılışın hikmetini bildiren bir cümledir. Bu ifade aynı zamanda yaratılış ile ilgili niçin ve neden sorularına da cevap oluşturmaktadır. Allah'ın gaye/garazının canlı ve akıllı varlıkları faydalandırma olduğu, hem Allah'ın niçin yarattığı hem de insanın ne amaçla yaratıldığı sorusunun cevabını taşımaktadır. Bu nedenle Mu'tezilî paradigma, yaratılışın başlangıcından yeniden dirilişe kadar Allah ile insan arasındaki ilişkiyi, fayda ve hasen nitelikli fiiller üzerine inşa etmiştir. Allah'ın ne yaptığını bilen mutlak kâdir bir varlık olması da fiillerine hasen ve faydanın dışında bir değer bitişmesine imkân tanımamaktadır. Bu nedenle O'nun bütün fiilleri hedeflenen amaca mutabık olarak muhkem; bilgi ve iyiyi birlikte ihtiva etmesiyle de hikmet ve adalet değeriyle içkindir. Böylece Allah'ın yaratma kastı ve başlangıç fiili tefaddul, iyi; yaratılışın akabinde ahlakî Mükellif olarak fiilleri vâcib, hasen, iyi zarar ve fayda; son olarak yeniden dirilişe konu olan fiilleri, vâcib, fayda ve iyi zarar olarak formüle edilmektedir.

Buna göre Allah'ın fiilleri içerisinde vâcib olanlar olduğu gibi iyi olan ve iyi olan yapısına ilave bir nitelik taşıyan fiiller de vardır. Allah'ın iyi olan ve özel bir yön bitişen (faydalandırma) fiilleri arasında yaratmaya başlaması, insanı canlı kılması ve teklife hazır halde getirmesi yer almaktadır. Öyle ki Allah'ın başlangıç fiilleri, kendisine zorunlu olmayan ve tamamen tefaddul ve ihsan olan fiillerdir. Bu nedenle Allah'ın ilk önce vâcib olan sevab (mükâfat) ve ivaz (*elme karşılık gelen fayda*) ile 'faydasız iyi' cezayı yaratması mümkün değildir. Çünkü bunların yaratılması, mükellef ve teklifin yaratılmasına bağlıdır. Daha doğrusu bu fiillerin varlığı, tefaddul ve ihsan olarak yaratmanın ve yaratmayı oluşturan unsurların varlığıyla ilişkilidir. Belirtildiği üzere sevab, ivaz ve tefaddul, yaratılış planında Allah'ın fayda sağlama yöntemidir. Özellikle tefaddul, diğer iki fayda yönteminin aslı gibidir. Çünkü başlangıçta tefaddul olmadan sevab ve ivazın vücubiyeti söz konusu değildir. Zira sevab ve ivaz, canlı ve mükellef yaratılmanın gereği olarak varlığı sabit olan değerlerlerdir. Bu sebeple canlı ve şehvet sahibi bir varlığın yaratılması sadece tefadduldur. Dolayısıyla mükâfata ulaşma imkânı verilen insanın, öncelikle tefaddulen faydalanması gerekir. Bütün insanlar da, canlı, akıllı, güç sahibi ve kendi iradesiyle yapabilen (temkîn) bir varlık olarak yaratıldığında tefaddulen faydalanmış demektir. Bu realite, Allah'ın adaletle başlamasıdır.

Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar, vâcibin Allah'ın doğrudan/ibtidaen fiili olmadığını söylemektedir. Çünkü vâcib, bir sebebin varlığına bağlı olarak geçerlilik kazanan fiildir. Bu açıdan yalnızca teklif fiili, sevab, lütuf ve ivaz fiilini Allah'a vâcib kılmaktadır. Fakat Mu'tezile düşüncesinde vâcib fiilin sebebi olan teklif, Allah'ın tefaddul/ihsan fiilidir. Dolayısıyla başlangıçta Allah'a vâcib olan bir fiil değildir. Öyleyse teklif fiili, Allah'ın faydaya ulaştırma gayesine ihtiyarî ilintisinden dolayı tefaddul; teklifî emir ise faydanın

ilahî iradeye izafesi açısından vâcibtir. Allah'ın fiillerindeki ihsan boyutu ise yaratılışın başlangıcında ve yaratılışla birlikte iyi ve iyilik olan bir gayenin sürekli varlığı demektir. Hiç şüphesiz bu gaye, mükellefe fayda sağlamak ve iyilikte bulunmaktır. İnsan ise yaratılış ile ihsan edilen faydayı ebedî faydaya dönüştürmek için salt fayda sağlamak için var edilen teklifin gereklerini yerine getirmelidir.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi, "Yaratma ve Gayelik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2, (Aralık 2016): 343-360.
- Arslan, Hulusi, "Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2017): 23-39.
- Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin ve Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, 1. Bs. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *ed-Delâil ve'l-İ'tibâr ale'l-Halkı ve'd-Tedbîr*, Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslamiyye, 1988.
- Can, Seyithan, "Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019): 581-606.
- Ebu Bekr el-Es'am, Abdurrahman b. Keysan, *Tefsîru Ebî Bekr el-Es'am*, thk. ve cem. Muhammed Hıdr Nabha Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Beyrut: 1998.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme, *er-Risaletu-fi-Nasîhati'l-Amme*, thk. Cemal eş-Şâmî, ys.: h. 1437.
- Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl fi-Tashîhi'l-Usûl*, thk. Abdusselam b. Abbas, San'a: 2002.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1988.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali, *Tesaffuhu'l-Edille*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, Wiesbaden: 2006.
- İbn Fürekan, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Melâhimî, Mahmud b. Muhammed el-Havârizmî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Din*, thk. Wilferd Madelung, Tahran: 2012.
- İbnu'l-Melâhimî, Mahmud b. Muhammed el-Havârizmî, *Kitabu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire: 2010.

- İbnu'l-Melâhimî, Mahmud b. Muhammed el-Havârizmî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensârî-Wilferd Madelung, Tahran: 2008.
- İbn Metteveyh, Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1981.
- İbn Metteveyh, Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, thk. Jan Peters, Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1986.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Hıdr Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *Kitabu'l-Muhît-bi't-Teklîf*, cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire: 1965.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *el-Muhtasar fi'Usûli'd-Din (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd'in içerisinde)*, thk. Muhammed Ammara, Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed b. El-Huseyn b. Ebî Haşim, Beyrut: Dâru-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, thk. J. J. Houben, Beyrut: Matbaatü'l-Qatholique, 1965.
- Maraz, Hüseyin, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, 1. Bs. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklîf Erâu-Kâdî Abdi'l-Cebbari'l-Kelâmî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Râvî, Abdüsettar İzzeddîn, *Sevratü'l-Akl*, Kahire: Dâru'l-Hulûd li't-Turâs, 2006.
- Râzî, Sedîduddîn Mahmud el-Hımsî, *el-Münkızu mine't-taklîd*, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslamiyye, Kum, h. 1412.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî-İlmi'l-Kelâm (Mu'tezile)*, Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985.
- Şerif Murtazâ, Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *Emâli'l-Murtazâ-Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, ys.: 1954.
- Şerif Murtazâ, Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resâilu'l-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum: h. 1405.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali, *Temhîdu'l-Usûl (Şerif Murtazâ'nın Cümeli'l-İlmi ve'l-Amel Şerhi ile birlikte)*, thk. Merkezü't-Tahassusi li-İlmi'l-Kelâmi'l-İslamî, Kum: h. 1392.
- Yusuf, Hanem İbrahim, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1993.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
HÜSÜN VE KUBUH NİÇİN HAKİKÎ DEĞİL DE İTİBÂRÎDİR?: SEYFEDDİN el-
ÂMİDÎ ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME*

Tuğba DUMANGÖZ
Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul
Research Assistant, Marmara University Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
tubadumangoz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3898-4661>

Öz

İnsan fiillerindeki değerlerin kaynağı konusundaki görüş ayrılıklarından doğan hüsün-kubuh (iyilik-kötülük) meselesi, Sünnî düşünce ile Mu'tezilî düşünce arasındaki temel tartışmalardan biridir. Bu makalede Eş'arî âlim Seyfeddin el-Âmidî'nin (öl. 631/1233), fiildeki hüsün-kubuh değerlerinin zâtî olduğunu savunan Mu'tezile'ye karşı, fiildeki bu değerlerin zâtî olmayıp itibârî olduğunu nasıl temellendirdiği konusu ele alınmıştır. Âmidî özelinde Eş'arîler'e göre insanın, bu dünyada övgüye âhirette de sevâba ya da bu dünyada kınanmaya âhirette de cezâyâ müstehak olacağı fiiller hasen ya da kabîh olarak adlandırılır. Buna göre insanın fiili onu dünyada övgüye âhirette de sevaba ulaştırırsa bu fiil hasen fiil, şayet bu dünyada kınanmayı âhirette de cezâyâ gerektirirse bu fiil kabîh fiil olur. Fiildeki bu değerler, sadece şeriatın belirlemesiyle oluşur. Yani insan aklı hangi fiillerin bu kategoriye girdiğini bilemez. Hasen ve kabîhin doktrinde tartışma konusu olan bu anlamının yanında sahip olduğu iki anlam daha vardır. Bunlar: 1. Amaca veya tabiata uygunluk ve aykırılık; 2. Failin yapma hakkının olması hususlarıdır. Fakat bu iki anlam hakkında tartışma yoktur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Seyfeddin el-Âmidî, Hüsün-Kubuh, Eş'ariyye, Mu'tezile, İtibârî, Zâtî.

WHY HUSN AND QUBH ARE NOT INHERENT BUT RELATIVE?: A STUDY IN THE EXAMPLE
OF SAYF AL-DİN AL-ÂMİDÎ

Abstract

The matter of *husn* (goodness) and *qubh* (evil), which is the result of the disagreements on the source of moral value in human actions, is one of the main disputes between the Sunnî schools and the Mu'tazilî school of theology. This study examines the reasons why Sayf al-Din al-Âmidî, the Ash'arî scholar, argues that the values of the *husn- qubh* in actions are relative (*itibârî*) against to the Mu'tazilî school that considers these values to be inherent in actions. According to the Ash'arîs, and specifically al-Âmidî, if the actions make people worth of either praise in this world and reward (*thawâb*) in afterlife or blame in this world and punishment in afterlife, those actions are named as *hasan* (good) or *qabîh* (bad). Therefore, if the action of a person provides him/her praise in this world and reward in afterlife, the action is called *hasan*. If an action necessitates condemnation in this world and punishment in the afterlife, the action is called *qabîh*. The moral values in actions can only be determined by the Shari'a. In other words, human reason cannot know which actions are included in the

* Bu makale, 2017 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı'nda tamamladığımız yüksek lisans tezinin ilgili bölümünün üzerinde çalışılarak genişletilmiş hâlidir.

category of *hasan* and *qabîh*. In addition to their contentious meanings in the doctrine, *hasan* and *qabîh* have two more meanings. The first one is the suitability and contrariety to the purpose or disposition while the second one is the agent's right of doing any given action. However, there is no debate about these two meanings.

Keywords: Kalām, Sayf al-Dīn al-Āmidī, *Ḥusn-Qubḥ*, Ash'ariya, Mu'tazila, Relative (*i'tibārī*), Inherent.

Atf / Cite as: Dumangöz, Tuğba. "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir?: Seyfeddîn el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 115-151. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.704743>

Summary

The problem of goodness and evil (*ḥusn* and *qubḥ*) is probably one of the most fundamental issues of Islamic intellectual history. When it comes to intellectual thought, its sole agent is undoubtedly human. From the moment human exists, "moral value" is inevitable in his life because human life has a significance in the sight of the Creator only through moral values. The discussion about the value problem within the Islamic sciences usually revolve around the terms *ḥusn* and *qubḥ*. This study aims to answers to the questions such as what the essences of goodness and evil are, how they occur, and how one can know them.

The problem of goodness and evil (=the value problem) has been discussed by the disciplines of kalām and fiqh. In this essay, however, the subject has been studied within kalām. *Ḥusn-qubḥ* is discussed along with the attribution of justice and injustice to God (*ta'dīl* and *tajwīr*), i.e., the issue of justice, which can be considered to be the main subject of kalām and on which more than half of the matters dealt with in kalām depends. This issue, which explores the origin of the value of goodness or evil in the acts of humans (*mukallaḥ*), and the ways to know these values, concerns questions regarding which action entails the praise of human (*madḥ*) and which action requires his condemnation (*dhamm*). Accordingly, characterization of an act with moral values such as good (*ḥasan*) or bad (*qabīh*) brings human a benefit or harm in both this world and the afterlife is The act causing benefit for the responsible human in both this world and the afterlife is *ḥasan*; on the contrary, the act leading to harm in both realms is *qabīh*. To put it differently, if an act that a human performs induces praise in this world and reward (*thawāb*) in the afterlife, it holds the value of goodness (*ḥusn*) and is described as good action (*al-fi'l al-ḥasan*). On the other hand, if a human act requires condemnation in this world and punishment in the afterlife, it holds the value of evil (*qubḥ*) and qualified as evil action (*al-fi'l al-qabīh*).

The subject of *ḥusn-qubḥ* is one of the most significant debates between Ash'ariya and Mu'tazila. Ash'aris believe that the value of goodness or evil in an act exists relatively/correlatively in it. Therefore, these judgments, which are not inherent in the acts but later given by religious law, cannot be known by reason, but only through the Shari'a. In another word, according to them, these values do not subsist in the act ontologically, so they cannot be known by reason. Thus, humans are not responsible before the Shari'a. However, the Mu'tazilī school accepts that these values exist in acts ontologically, that is, they are actual/inherent. In their opinion, these ontologically

existent values can be known before religious law comes, and humans are responsible for their actions. It should be noted that this view belongs to the early period of Mu'tazila. Based on the expressions in the classical texts, the later Mu'tazilis' opinion on the problem of *ḥusn-qubḥ* is different from their predecessors. According to the later Mu'tazilis, goodness and evil is not inherent in things. Instead, they occur depending some aspects (*wujūh*), and this view is also called the theory of *wujūh*. As claimed by the later theologians, values appearing in acts in accordance with the aspects can be known through reason before the Sharī'a arrives.

This essay examines how Sayf al-Dīn al-Āmidī, one of the late period Ash'arī scholars, presented and based the *ḥusn-qubḥ* view of the Ash'arī school and identifies his opinions and preferences on this issue. By doing so, the question of whether Āmidī contributed to the Ash'arī viewpoint regarding the subject of *ḥusn-qubḥ* with his choices has been brought into the light.

The article is divided into to parts. The first part investigates such questions as what *ḥusn* and *qubḥ* mean and how many senses these terms are used. This examination is conducted within the line starting from Imam Ash'arī until Āmidī. Therefore, the historical contexts before Āmidī is provided. In this part, the study also aims to address the question of whether Āmidī adopted anything from his predecessors, and if so, what he took from them. In conclusion, it is attained whether Āmidī contributed to the school that he belongs to, and if he did, what kind of contribution he made. In the second part, the view that goodness and evil is relative is analyzed through Āmidī's presentation. Here, the paper is mainly concerned with such questions as how Āmidī criticized Mu'tazila, who believed that goodness and evil is not relative, but actual/essential. Āmidī, while criticizing, took into consideration that Mu'tazila divided into two periods and evaluated the ideas of both early and late period scholars separately. Hence, the manner of telling in this article conforms to Āmidī's method.

While substantiating the idea of the relativity of goodness and evil, Āmidī adopts the method of his predecessors. It can also be said that Āmidī opted for such a method in order to support his stance. It has been established that there are two proofs that he used concerning this issue. However, these two proofs are not profound in the explanation of the issue. It is confounding that although Āmidī did not provide strong evidence, he also did not place emphasis on any of the proofs presented by his Ash'arī predecessors. Meanwhile, he discussed at length the proofs, which are brought forward by the Ash'arīs. While he considers some of them as weak, he also mentions possible refutations to these proofs. The first five of these seven proofs, which are considered to be the most important ones, are presented in this article. The first four of them were expressed for the first time by Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Nonetheless; Āmidī did not mention a name specifically about the relation of the proofs. In conclusion, it seems to be that Āmidī did not have an original contribution to the school that he follows in terms of the *ḥusn-qubḥ* problem.

Giriş

İslâm düşüncesinde “hüsün-kubuh” başlığı altında tartışılan problem, felsefe tarihinin ilk dönemlerindeki “iyi-kötü nedir? tartışması” ile aynıdır. Düşünce tarihi itibarıyla çok eskiye dayanan bu tartışma, temelde iyi ve kötünün kaynağının ne olduğunu incelemektedir. Bu mesele Yunan felsefesinde ilk defa Platon (m. ö. 427-347) tarafından ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Platon gençlik dönemi eserlerinden olan *Eutifron* (*Euthyphron*) isimli diyalogunda¹ Sokrates ile Euthyphron’u dine uygun olan şeyin ne olup olmadığı hakkında konuşturmuştur. Bu diyalog “Tanrı, dine uygun olan şeyi dine uygunluğu sebebiyle mi sever yoksa o şey, Tanrı sevdiği için mi dine uygun olur?” sorusu temelinde işlenmektedir.² Bu dilemma, daha sonraki filozoflar tarafından daha da genelleştirilerek, “x, Tanrı istediği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?” şeklinde sorunsallaştırılmıştır.³

İslâm nazarî düşüncesinin en önemli tartışma konularından olan hüsün-kubuh meselesinde problem “insana” dayanmaktadır. Çünkü insanoğlu var olduğu andan itibaren doğal olarak iyi ve kötü şeklindeki ahlâkî değer yargılarıyla yüzleşmektedir. Bu durum -özellikle mümin birey dikkate alındığında- naslarda ahlâklı olmaya yapılan vurguyu da içine alarak insan hayatının “iyi fiil” veya “kötü fiil” hükümleriyle kaçınılmaz bir şekilde kuşatıldığını gösterir. Zaten insanın bulunduğu yerde değerden yoksun ne ictimâî ne de şahsî bir hayat tahayyül edilebilir. Böyle bir düzen içinde var olan insanda tarih boyunca değerlerle ilgili cevaplanması gereken pek çok soru açığa çıkmıştır. Bu sorular genel itibarıyla iyilik veya kötülüğün mâhiyeti, bunların nerede ve nasıl bulunduğu ve insanın bunları nasıl bilebileceği şeklindedir.

Arapça’da hüsün ve kubuh kelimelerinin sülâsî kökleri, hasüne ve kabuhe fiilleridir. Hasüne fiili Türkçe’de “güzel ya da iyi olmak” anlamına gelir. Mastarı hüsn şeklinde olan bu fiilin isim hali de hüsnüdür. Güzellik ve iyilik manasındadır. Hasüne fiilinin sıfat hâli de hüsnüdür⁴. Hasen sıfatı şeriatın, fâilinin övülmesini (*medh*) emrettiği şeyler için kullanılır.⁵ Kabuhe fiili ise “çirkin ya da kötü olmak” anlamındadır. Kezâ bu fiilin de mastar ve isim

¹ Bu diyalog Euthyphro tartışması ya da Euthyphro dilemi olarak da isimlendirilmektedir.

² Platon, “Eutifron”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. Hümeysra Özturan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 76-78.

³ Mehmet Salih, Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 7; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 85-86.

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb & Muhammed es-Sâdık el-‘Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1417/1997), “hsn”, 3/177; Muhammed b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lügâ ve sıhâhi’l-‘arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr ‘Attâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi’l-Melâîyn, 1990), “hsn”, 5/2099; Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dârü’ş-Şâmiyye, 1423/2002), “hsn”, 235; Muhammed Sâbir et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtü’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1996), “el-hasen”, 1/668.

⁵ Meselâ bk. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-‘kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), 370; Muhammed b. Alî es-Seyyid el-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman Mar’aşlî (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1433/2012), “el-hasen”, 151.

halleri aynı olup kubhtur ve çirkinlik ve kötülük anlamına gelmektedir. Kubh kelimesinin sıfat hali kabîh şeklindedir⁶. Bu sıfat, şeriatın, fâilinin yerilmesini (*zemm*) emrettiği şey manasında kullanılır.⁷

İslâmî ilimler içinde hüsün-kubuh meselesiyle kelâm ve usûlü'l-fikh ilimleri doğrudan ve yakından ilgilenmiştir. Sa'deddîn et-Teftâzânî'ye (öl. 792/1390) göre hüsün-kubuh meselesi, menkûl yönüyle usûlü'l-fikhin; ma'kûl yönüyle de usûlü'd-dînin önemli konularındandır. Bu mesele kelâmî açıdan şu sorularla ilgilenir: "Allah'ın fiilleri hasen ile vasıflanır mı? Kötü şeyler (*kabâih*) O'nun irâdesi ve meşîeti kapsamına girer mi? Ya da kötü şeyler, Allah'ın yaratması ve meşîeti ile mi vücûd bulurlar?" Usûlü'l-fikh açısından hüsün ve kubhun incelenmesi ise hükmün, emirle sâbit olması halinde fiilin hasen, nehyedildiğinde de kabîh olması bağlamında yapılmıştır.⁸

Hüsün-kubuh problemi, sorumlu olan insanın (*mükellef*) fiillerindeki iyiliğin ve kötülüğün mâhiyetini, kaynağını ve bunun nasıl bilinebileceğini dünya ve âhiret açısından tartışmaktadır. Bir fiili yapan kişinin o fiili sebebiyle dünyadayken övülmeyi (*medh*) âhirette de ondan sevap kazanmayı hak ettiği fiil iyidir (*hasen*). Yahut bir fiili yapanın o fiilinden dolayı dünyadayken yerilmeye (*zemm*) âhirette de cezaya müstehak olduğu fiil kötüdür (*kabîh*). Başka bir anlatımla hasen ya da kabîh fiil, bir fiili yapan kişinin o fiili sebebiyle dünya ve âhiret açısından fayda ya da zarara uğramasıdır. Eğer insanın yaptığı fiil dünyada ve âhirette bir fayda sağlıyorsa bu fiil iyilik (*hüsün*) değerini taşır ve *hasen fiil* olarak nitelenir. Mamafih o, dünyada ve âhirette bir zararı gerektiriyorsa kötülük (*kubuh*) değerini taşır ve *kabîh fiil* olarak vasıflanır.

İslâm düşünce geleneğinde güncelliğini hâlâ koruyan kadîm bir tartışma olan hüsün-kubuh meselesi, başka bir deyişle değer problemi –yukarıdaki tanımda geçtiği üzere- teklife muhatap olan insanın yani mükellefin fiilleriyle ilgilidir. Yapılan bu tanımda iki noktayı açıklamak önemlidir. Birincisi, tanımda geçen "mükellefin fiilleri" ifadesiyle Allah katında yaptığı işlerden sorumlu ve âhirette de dünyada yaptıklarından hesaba çekilecek olan kişinin yaptığı fiiller kastedilir. Bu husus, hüsün-kubuh tartışmasının ana noktasıdır. Niçin? Çünkü hüsün-kubuh'ta tartışılan şey fiillerdeki ahlâkî değerlerdir. Ahlâkî değer ise insanın yaptığı fiil için söz konusudur. Lakin insanın yaptığı her fiil hüsün-kubuh açısından ahlâkî değere sahip değildir. Peki hüsün-kubuh açısından ahlâkî değere sahip olan fiilin özelliği nedir? Onun özelliği, fiili yapan insana teklifin câiz olması ve bu kişinin mükellef olabilmesidir. Zaten hüsün-kubuh tartışmasındaki can alıcı husus hem dünyada hem de âhirette kişiye övgü ve sevabın/faydanın yahut zemm ve cezanın/zararın uygulanacağı iyi veya kötü fiilin nasıl var olduğu ve bunun nasıl bilindiği noktasıdır. Bu durum ise kişinin mükellef olmasıyla başlar. Zira İslâm'da herhangi bir sorumluluktan

⁶ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), "kbh", 2/1198; İbn Manzûr, "kbh", 510.

⁷ Meselâ bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 370; Tehânevî, "el-hüsün", 1/666.

⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*, nşr. Şeyh Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/325.

sevap yahut günah kazanmak ancak teklifin başlamasıyla mümkündür. İşte İslâm düşüncesindeki bu teklif anlayışı mükellefin fiillerinin iyi (*hasen*) veya kötü (*kabîh*) olarak değerlendirilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Yani hüsün-kubuh tartışmalarında ana zeminde teklif olgusu bulunmaktadır.⁹

Tanımda açıklanması gereken ikinci önemli nokta, hüsün-kubuh probleminin fiillerle¹⁰ ilgili bir tartışma olmasıdır.¹¹ Kelâmdeki hüsün-kubuh tartışmasının hedefi nesnelereki yahut şeylerdeki iyilik ve kötülüğün nasıl olduğunu incelemek ve anlamak değildir. Kelâmın bu tartışmadaki asıl amacı kişinin hem bu dünyada hem de âhirette alacağı cezaya ya da ödüle sebep olan fiillerinin ne olduğunu ve bunların nasıl bilindiğini incelemektir.¹²

Kelâmî ekollerin hüsün-kubuh hakkındaki düşünceleri, onların diğer ihtilafli meselelerdeki bakış açılarının belirlenmesinde de ana zeminde yer almaktadır.¹³ Hüsün-kubuh tartışmasında cevap aranan sorular üç maddede özetlenebilir:

1. “Hüsün ve kubuh değerleri bir fiilin zâtında bulunur mu bulunmaz mı?” sorusu, hüsün-kubuh tartışmasını başlatan meselenin ontolojik yönünü araştırmaya mâtuf

⁹ Meselâ bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 258, 265. Cüveynî'nin öğrencisi Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî de *el-Gunye* isimli eserinde hüsün ve kubuh tartışmasının kelâm ilminde yapılmasını onun, teklif ve kullukla ilgili olmasına bağlamaktadır. Başka bir deyişle Ensârî'ye göre hüsün-kubuh tartışması temelde Allah'ın insanı sorumlu tutmasına (*teklif*) ve insanın kulluğuna dayanır. Bk. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Gunye fi'l-keâm*, nşr. Mustafa Hüseyin Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/998.

¹⁰ Eş'arî metinlerde hüsün-kubuh tartışmasına başlamadan hemen önce fiilin “ne olduğu” ile ilgili açıklama yapılmamaktadır. Yani Eş'arî âlimler, hüsün-kubuh problemini ele alırken genelde ilk olarak fiilin ne olduğu yahut da herhangi bir fâilin nasıl belirlendiği gibi hususları incelemeyen, doğrudan konuyu işlemektedirler. Fakat bu, Eş'arîler'in hiçbir şekilde fiil konusuna değinmediği ya da onların fiile dair herhangi bir kanaatlerinin olmadığı anlamına gelmez. Zira Eş'ariyye'ye ait metinlerde fiilin ne olduğu yahut da fâilin nasıl tanımlandığı gibi soruların cevabı, “insan fiillerinin yaratılması”nın (*halku efâli'l-ibâd*), tekvin-mükevvenin ve ilâhî fiillerin anlatıldığı yerlerde geçmektedir. Aynı zamanda bu soruların cevapları, arazların durumunun ele alındığı yerlerde de geçmektedir. Mu'tezile açısından Kâdî Abdülcebâr örneğinde meseleye bakıldığında ise bu ünlü kelâmcının hüsün-kubuh problemini ele almadan önce fiil konusunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerektiğini vurguladığı görülmektedir. Bk. Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âd*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6/1, 3-4.

¹¹ Hüsün-kubuhla ilgili olarak incelediğimiz birçok çağdaş çalışmada görebildiğimiz kadarıyla bu konunun “fiil” hakkında mı yoksa “nesnelere” hakkında mı yapılan bir tartışma olduğu açık değildir. Hatta problem anlatılırken hüsün ve kubuh hem nesne hem de fiil için kullanılmaktadır. Kanaatimizce bu yaklaşım isabetli görünmemektedir. Zira hüsün-kubuh eşya ile değil, bilakis fiille ilgili bir tartışmadır. Bundan dolayı da biz burada fiil kelimesinin kullanımını özellikle tercih ettik. Meselâ Molla Fenârî usûl eseri *Fusûlü'l-bedâyi*'de hasen ve kabîhin anlamlarındaki tartışmaları açıklamaya başlamadan önce bu problemin “fiillerle” ilgili olduğu kaydını düşmektedir. Bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi* (İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası 1289), 1/160.

¹² Meselâ bk. Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadî Abdülcebâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasvirî veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 84, 86.

¹³ Tuğba Dumangöz, *Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 66.

önemli bir sorudur. Yani hüsün-kubuh, fiilde bizâtihi mi bulunur; yoksa herhangi bir emir veya yasağa binâen mi bulunur?

2. Eğer hüsün-kubuh fiilin zâtında mevcut ise, aklın bunları bilebilme yetkisi var mıdır? Daha açık bir ifadeyle akıl, âhret hayatıyla ilgili olan hüsün ve kubhu bilebilir mi?
3. Eğer fiildeki hüsün-kubuh değerleri akıl vasıtasıyla bilinirse şeriat gelmeden önce insanlar bu değerleri bilmekle mükellef midir?¹⁴ Yani fiilde bizâtihi hüsün-kubhun bulunduğu ve aklın bunu bildiği varsayıldığında, insanın bu anlama ve bilme halinden dolayı sorumluluğu mümkün olur mu?

Bu üç soruya kelâm ekolleri farklı cevaplar vermiştir. Başka bir ifadeyle her ekolün sisteminde “değer” ifade eden ve cevaplanması gereken sorular değişiklik göstermektedir. Filhakika birinci soruya verilen cevap, aslında diğer cevapların da ne şekilde olacağını belirlemektedir. Meselâ, Mu‘tezile’nin ilk soruya verdiği cevap, ikinci ve üçüncü sorulara verdiği cevabı belirlemektedir.¹⁵

Mütekaddimîn Mu‘tezilîleri birinci soruya, hüsün ve kubhun fiilin zâtında/kendisinde bulunduğu cevabını vermiştir. Bu cümleden anlaşılacağı üzere hüsün-kubhun fiilin zâtında bulunan bir şey olmasını tüm Mu‘tezilîler değil, sadece mütekaddim dönem Mu‘tezilîleri benimsemiştir. Müteahhirîn Mu‘tezilîleri ise hüsün-kubhun fiilde zâtî olarak değil sadece birer vasıf [ya da bir duruma göre ortaya çıkan yön (*vehç*)] şeklinde bulduklarını kabul ederler.¹⁶ Mu‘tezile’nin ikinci soruya verdiği cevap; akıl, hüsün-kubhu şeriat gelmeden önce bilir. Onlara göre akıl, bu değer yargılarını bildiği için sorumluluk câizdir. Böylece de üçüncü soruya cevap vermiş olurlar.

Eş‘arîler ise “hüsün-kubuh değerleri fiilin zâtında mıdır değil midir?” sorusuna, bu değerlerin fiilde zâtî değil itibârî olarak buldukları cevabını vermişlerdir. Yani onlara göre bu vasıflar, her zaman var değillerdir. Dışarıdan aldıkları hükme göre var veya yok olurlar.¹⁷ Başka bir ifadeyle hüsün-kubuh fiilde hakikî olarak bulunmamaktadır.¹⁸

¹⁴ Meselâ bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 193-194.

¹⁵ Dumangöz, *Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği*, 16.

¹⁶ Bu görüşe, vücûh nazariyesi de denilmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6/1, 7; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/22, 48; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fi usûli’l-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l Vesâiki’l-Kavmiyye, 1428/2007), 2/117; Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, 67, 85, 86.

¹⁷ Meselâ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Erba’in fi usûli’l-dîn*, nşr. Muhammed İbrahim el-İmâm Ramazan (Kahire: Mektebetü’l-Külliyyeti’l-Ezheriyye, 1406/1986), 1/346; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 180-181; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli’l-fikh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1412/1992), 1/124; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/121; Muhammed b. Alî

İşte bu makalede biz, fiildeki hüsün ve kubuh değerlerinin zâtî olmayıp itibârî olduğu şeklindeki Eş'arî geleneğe ait görüşü, müteahhirîn döneminin önemli mütekellimlerinden biri olan Eş'arî âlim Seyfeddîn el-Âmidî'nin sunumu ve tercihleri üzerinden yeniden inceleyeceğiz. Âmidî hüsün-kubuh (iyilik-kötülük) şeklindeki değer yargılarının ontolojik bir karakteri olup olmadığı ve bu değerlerin nasıl bilindiğini genelde Eş'arî gelenekteki güçlü ve zayıf deliller üzerinden inceleyip bazı yerlerde ayrıntılı, bazı yerlerde ise çok kısa açıklamalar yapmıştır. Bu makale, Âmidî'nin anlatımı ve görüşleri üzerinden onun, hüsün-kubuh probleminde içerisinde bulunduğu Eş'arî geleneğe katkıda bulunup bulunmadığını göstermeyi amaçlamaktadır.

1. Hüsün ve Kubuh Farklı Anlamları

Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) göre hasen; Allah'ın kullarına yapmalarını emrettiği, mendup ya da mübah kıldığı fiillerdir. Kabîh ise Allah'ın, kullarına yasakladığı ve yapmalarından alıkoymuş fiillerdir. İmâm Eş'arî bu iki kavramın delâlet ettiği anlamı *“Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin”*¹⁹ meâlindeki âyetle temellendirmektedir.²⁰ İmâm Eş'arî'ye göre akıl, mükellef olma bağlamında bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu bilemez. Allah, yalanı çirkin saydığı için yalan çirkindir. Eğer Allah yalanı güzel olarak belirleseydi yalan güzel olurdu. Ayrıca Allah, yalan söylemeyi emretseydi kul buna itiraz edemezdi.²¹

Eş'arî mezhebinin sistemleşmesine önemli katkılar sağlayan Kâdî Ebû Bekir el- Bâkılânî (öl. 403/1013), metinlerinde hasen ve kabîhin farklı kavramsal kullanımlarından bahseden ilk kişidir.²² O, hasen ve kabîhi iki anlamda kullanmıştır: Birinci anlamdaki hasen (iyi); insan tabiatının haz fiilleri yapmaya meyletmesidir. Kabîh (kötü) ise; insan tabiatının acı veren fiillerden kaçınmasıdır. Bâkılânî bunu *Temhîdül-evâil* adlı eserinde Mu'tezile ile tartıştığı şu pasajda söyler:

“Ancak hasen (iyi) ile tabiatların haz veren fiili yapmaya meylettikleri ve elemeleri yapmaktan kaçındıklarını kastederlerse bu, hayatım üzerine yemin olsun ki duyu (*his*) yoluyla bilinir. Onların iddia ettiği gibi tabiatların bir şeye meyletmesi ne onun failine

es-Seyyid el-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/310.

¹⁸ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 65.

¹⁹ el-Haşr 59/7.

²⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *Risâletün ilâ ehli's-Seğr*, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988), 243.

²¹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1975), 117.

²² Eşref Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanı Nefsin Türleri”, *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş & Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 190.

şükretmeyi gerektirir ne de tabiatların bir şeyden hoşlanmaması onun kötülüğünü ve yerilmesini gerektirir.”²³

Bâkılânî burada insana acı ya da elem veren şeyi insanın, duyularıyla (*hisleriyle*) bildiğini söyler. Burada duyulardan kastedilenin, daha sonra İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) söyleyeceği gibi, “akıl”²⁴ olduğu bellidir. Zira duyu verileri akıl ile idrâk edilir.²⁵ İkinci anlamdaki hasen; şeriatın emrettiği ve övdüğü şey iken; kabîh; şeriatın yasakladığı ve yerdığıdir.²⁶ Herhangi bir şeyin hasen ya da kabîh şeklinde vasıflanması aklın salâhiyet alanına dâhil değildir.²⁷ Hasenin hasen oluşunu, kabîhin de kabîhliğini bilmenin yegâne yolu sem‘dir (nakil/nass).²⁸ Böylece Bâkılânî'ye göre, fiillerin iyiliğini ve onlarda sevabın hâsıl oluşunu ta'yîn eden akıl değil, şeriattır.²⁹ Fiillerin kötülüğünde de aynı hüküm geçerlidir. Yani fiilin kötülüğünü ve günah oluşunu ta'yîn eden akıl değil, nakildir. Buna göre bir mükellefin fiilinin hasen ya da kabîh hükmü alması sadece Allah'ın belirlemesiyle mümkündür.³⁰

Gazzâlî'nin hocası olan ve Eş'arî gelenek için çok önemli bir konumda bulunan Cüveynî'nin *el-İrşâd* isimli eserinde hasen ve kabîh ıstılahları için verdiği iki anlam Bâkılânî'nin verdikleriyle aynıdır.³¹ Fakat Cüveynî, *el-Burhân* isimli usûlü'l-fıkh eserinde hüsün-kubuh konusunu anlatırken *el-İrşâd*'da yaptığından farklı bir tasnif takip etmiştir. Burada o, hasen ve kabîhi “kullar hakkında iyi” ve “Allah hakkında iyi” şeklindeki bir ayırımla ifade etmiştir.³² Buna göre menfaatlere yönelip tehlikelerden kaçınma akıl dairesindedir ki bu inkar edilmez. Bu durum kullar için yani Ademoğulları hakkındadır. İkinci kısım olan Allah hakkındaki hasen-kabîh ise tam da kelâmcıların hakkında tartıştığı hasen-kabîh meselesidir.³³ Daha sonra gelen İmâm Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Ebü'l-Kâsım

²³ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1986), 146.

²⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 265.

²⁵ Bk. Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”, 190.

²⁶ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 76.

²⁷ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*, nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beirut: Müessesetü'l-Risâle, 1993), 1/281.

²⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/283.

²⁹ Şerafeddin Gölçük, *Bâkılânî ve İnsanî Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 267-268.

³⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/279.

³¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 258, 265.

³² Cüveynî *el-İrşâd*'da bu konunun Allah'ın hükümleriyle ilgili bir tartışma olduğunu bir cümleyle ifade etmiştir. Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 265.

³³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmiatü Katar, 1399/1978), 1/91.

el-Ensârî en-Nîsâbü'rî³⁴ de (öl. 512/1118) Bâkîllânî'nin ve Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ındaki anlam ayrımını takip etmiştir.³⁵

İmâm Gazzâlî'ye baktığımızda ise o, hasen-kabîhin ıstılâhî olarak üç anlamı olduğunu söyler ve o anlamları göstermek için üçlü tasnif yapar. Birinci tasnifi, “filin fâile göre olan konumu” şeklinde isimlendirmiştir ve onu da kendi içinde üçe ayırmıştır; i) İyi (*hasen*); fiilin fâilin amacına (*garaz*) uygun olmasıdır. ii) Kâbîh; fiilin fâilin amacına aykırı olmasıdır. iii) Abes; fâilin fiili yapma ya da terk etme konusunda herhangi bir amacının bulunmamasıdır. Gazzâlî'ye göre birinci tasnif aklîdir yani akılla bilinir.³⁶ Onun yaptığı ikinci tasnifte hasen; şeriatın failini övdüğü şeydir. Üçüncü tasnifte ise hasen; fâilin fiilini yapan yetkisi olan her fiildir.³⁷ Böylece İmâm Gazzâlî'ye göre de hüsün-kubuh tartışmasındaki doğru düşünce Eş'arîler'e aittir.

Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, Şâfiî fıkhı ve Eş'arî kelâmında temâyüz etmiş bir âlim olup tabakât kitapları onu, “sûfi fakîh ve sûfi mütekellim” diye nitelendirmiştir. Ona göre kelâm ilminde hüsün-kubuh tartışılması, bu meselenin teklif ve kullukla (*taabbüdî*) ilgili olmasındandır. Ona göre hasen; şeriatın fiili yapma övdüğü şeydir. Kabîh ise şeriatın, fiili yapma yerdiğidir. Çünkü bir şey kendisi, cinsi ve lâzım bir sıfatı nedeniyle iyi olmaz. Bundan dolayı da akıl iyiyi ve kötüyü bilmez. Eşit iki şeyden biri kötü hükmünü alırken diğeri şeriatın emri ile iyi hükmü alabilir. Söz gelimi bunun için “adam öldürme” fiili örnek gösterilebilir. Zira şeriate göre kısas hükmünün uygulanması kapsamında adam öldürmek haram değil, helaldir. Fakat keyfî olarak adam öldürmek haramdır. Dolayısıyla söz konusu iki fiil incelendiğinde bunların ikisi de aynı fiil olarak görülmele birlikte, şeriat tarafından birinci durumdaki adam öldürme helal, ikincideki ise haram addedilmiştir. Yani Ensârî'ye göre bir fiile, iyi ya da kötü hükmünün verilmesi şeriatın belirlemesine dayanmaktadır. Ona göre hasen, Allah'tan sevap alacak şekilde iyi fiili yapan manasında akıl tarafından idrak edilemez. Aynı şekilde kabîh de Allah tarafından azarlanmayı/kınanmayı hak edecek şekilde kötü fiili işleyen anlamında akıl tarafından kavranamaz. Yani fiillerin iyi veya kötü hükümleri kendilerine ve sıfatlarına râcî değildir.³⁸

Mantıktan metafiziğe, dil ve usûlden kelâma kadar pek çok ilimde söz sahibi olan, dinî ve aklî ilimlerin pek çok ayrımı meselesine katkı sağlayan³⁹ Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210),

³⁴ Bu zât hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Nîsâbü'rî, Selmân b. Nâsır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2007), 33/141-142.

³⁵ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”, 190-191.

³⁶ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 130; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 139-140.

³⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 131; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 140.

³⁸ Ensârî, *el-Gunye*, 2/998.

³⁹ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker & Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 17.

ilk dönem eserlerinden olan *el-İşâre*'de Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da benimsediği anlam ayrımını kullanmakla birlikte, bu iki anlama iki anlam da kendisi eklemiştir. Râzî'nin *el-İşâre*'deki hasen ve kabîhin anlamları şöyledir: i) Hasen; insanın amacına uygun olan وافق (الغرض), kabîh; insanın amacına aykırı olandır. (خالف الغرض) ii) Hasen; yetkinlik sıfatı, kabîh ise eksiklik sıfatı anlamındadır. iii) Hasen; fâiline yasaklanmayan (ما لم يمنع منه فاعله), kabîh ise failine yasaklanandır. Hasenin bu anlamı mübâha karşılık gelir ve Allah'ın fiillerini de ihtiva eder. iv) Hasen; Şâri'in fâilini övdüğü ve ona sevap vaad ettiğiidir. Kabîh ise Şâri'in fâilini zemmettiği ve onu azapla tehdit ettiği fiildir. Eğer bir fiile izin verilmişse hasen, verilmemişse kabîh şeklinde adlandırılır. Râzî'ye göre üçüncü ve dördüncü anlamların bilinmesi şeriate dayanır yani şer'îdir.⁴⁰

Râzî kendisinden önce mütekaddim Eş'arîler tarafından yapılan -yukarıda verdiğimiz- hasen ve kabîh tanımlarında bazı değişiklikler yapmıştır. Bu değişikliklerden birincisi, mevcut iki anlama "yetkinlik ve eksiklik sıfat" manalarının eklenmesidir. Eş'arî gelenek içerisinde bu anlamı ilk defa gündeme getiren Râzî'dir.⁴¹ İkinci değişiklik ise Râzî'nin hasen ve kabîhin anlam şıklarına "fâiline yasaklanan ve yasaklanmayan şey" (ما لم يمنع منه فاعله) manasını ilave etmesidir. Aslında bu anlamı ilk defa "fâilinin yapma yetkisi olan her fiil" (كل ما لفاعله ان يفعل) şeklinde Gazzâlî'nin kullandığını daha önce gördük. Her ne kadar anlamda bir değişiklik olmasa da ibare bazında Râzî bunu farklı ifade etmiştir.

Râzî, *el-İşâre*'den sonraki *el-Mahsûl*, *Nihâyetü'l-ukûl*, *Muhassal* ve *el-Erba'in*⁴² adlı eserlerinde yukarıda hasen ve kabîh için kullandığı anlamları, yaptığı bazı farklılıklarla⁴³ birlikte aynen devam ettirmiştir. Râzî'nin saydığımız bu dört kelâm eserinde konumuz açısından önemli olan farklılıkları iki tanedir: i) Birincisi -yukarıda ilk şıkta verdiğimiz- "insanın amacına uygun olanın (وافق الغرض) iyi, amacına aykırı olanın (خالف الغرض) ise kötü" olduğu ifadesi "insanın tabiatına uygun olanın (ملائمة الطبع) iyi; tabiatına aykırı olanın (منافرة الطبع) ise kötü" olduğu şeklinde değiştirilmiştir. ii) İkincisi ise onun -yukarıda üçüncü şıkta söylediğimiz- *el-İşâre*'de "fâile yasaklanmayanın iyi, yasaklananın ise kötü" olması şeklinde verdiği anlamı bu dört eserinde ve sonraki eserlerinde kullanmamasıdır.⁴⁴

⁴⁰ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-keîâm*, nşr. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2009), 226-227.

⁴¹ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri", 192.

⁴² Râzî'nin bu eserlerinin kronolojisi hakkındaki bir çalışma için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker & Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-155.

⁴³ Râzî'nin burada yaptığı detaya dair ve konumuz açısından ilk etapta önemli olmayan farklılıklar için ayrıca bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri", 193.

⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/123-124; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 180; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 1/346; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. Saîd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâin, 1436/2015), 3/247. Son dönem eserleri için bk. Fahreddîn

Râzî son dönem eserleri olan *el-Meâlim* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de, Cüveynî'nin *el-Burhân*'da yaptığı “insan hakkında iyi-kötü” ve “Allah hakkında iyi-kötü” şeklindeki hasen-kabîh anlam ayrımını kullanmıştır. Râzî bu ayrımı “kullara nispetle iyi-kötü ve Allah’a nispetle iyi-kötü”⁴⁵ ve “şâhid âlemde iyi-kötü ve gâib âlemde iyi-kötü”⁴⁶ gibi şekillerde ifade etmiştir.⁴⁷

Râzî için verdiğimiz hasen-kabîhe dair üç farklı anlam şeması her ne kadar anlatım biçimindeki farklılıklara sahipse de temelde bu şemalardaki anlamlar aynı hedefe sahiptir. Burada önemli olan, Râzî'nin hüsün ve kubuh sıfatlarının hakiki/zâtî birer sıfat olmayıp itibarî olduklarını yaptığı her bir şemada belirterek klasik Eş'arî pozisyonunun dışına çıkmamasıdır. Başka bir ifadeyle Râzî'ye göre hasen, şeriat tarafından yasaklanmayan şeydir. Kabîh ise şeriatın yasakladığıdır.⁴⁸

Râzî her ne kadar hasen ve kabîhi tanımlarken üç farklı varyantla çalışsa da onun *el-Mahsûl*, *Nihâyetü'l-ukûl*, *Muhassal* ve *el-Erba'in*'de yaptığı hasen-kabîh tanımları, kendisinden sonra gelenek içinde daha çok ön plana çıkmıştır. Hatta buradaki tanımlar Râzî'den sonra yaşayan mütekellim ve usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından hüsün-kubuh konusu yazılırken kullanılan tanımlar haline gelmiştir.

Nihayetinde bu haliyle ilk defa Râzî'nin şematize ettiği ve müteahhir dönem Eş'arîler⁴⁹ tarafından sıklıkla kullanılan hasen-kabîhin anlamları şöyle toparlanabilir: i) Hasen; insanın tabiatına uygun olandır (ملائمة الطبع), kabîh; insanın tabiatına aykırı olandır منافرة (الطبع). ii) Hasen; yetkinlik sıfatı; kabîh ise eksiklik sıfatıdır. iii) Hasen; Şâri'in fâilini övdüğü ve ona sevap vaad ettiği; kabîh ise Şâri'in fâilini zemmettiği ve onu azapla tehdit ettiği fiildir.

1.1. Âmidî'ye Göre Hüsün ve Kubhun Anlamları

Âmidî hacimli kelâm eseri *Ebkârü'l-efkâr*'da hasen ve kabîhin hangi anlamlarda kullanıldığını anlatmaya başlamadan önce Mu'tezile'nin yaptığı hasen ve kabîh tanımlarını inceler ve eleştirir.⁵⁰ Sonrasında ise kendisinden önceki Eş'arîler'in yaptıkları

Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407/1987), 3/289; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Meâlimu usûli'd-din*, nşr. Nizar Hammâdî (Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 1433/2012), 109.

⁴⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 3/289.

⁴⁶ Râzî, *el-Meâlimu usûli'd-din*, 109.

⁴⁷ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâk Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâk Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”, 196.

⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/108.

⁴⁹ Meselâ bk. Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi & Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 212; Ebû'l-Fazl Adudüddîn el-İcî, *Kitabü'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3/262; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsüd*, nşr. İbrahim Şemseddîn (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 3/207; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/312; Celâlüddîn ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290), 59.

⁵⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/118-121.

tanımlardan kendi tercih ettiklerine göre hasen ve kabîhin hangi anlamlarda kullanıldığını ele alır. Âmidî'ye göre bu anlamlar üç itibar halindedir:

1. Amaca uygun olan (وافق الغرض) fiiller hasen; amaca aykırı olanlar (خالف الغرض) kabîh; amaca ne uygun ne de aykırı olanlar ise abes olarak isimlendirilir. Bir fiil, bir insanın amacına hizmet veya yardım ettiği için hüsün, fakat aynı fiil bir başka insanın amacına aykırı olduğu için kubuh olur. Söz gelimi Zeyd'in öldürülmesi ailesi için üzücü yani kabîh bir durumdur. Fakat bu durum onun düşmanları açısından mutluluk verici yani hasendir. Dolayısıyla fiiller hasen ve kabîhin bu şıktaki anlamına göre iyi veya kötü vasıflarına zâtî olarak sahip değillerdir.⁵¹
2. İkinci anlama göre hasen; Şâri'in, fiili yapan kimsenin yaptığı o fiil sebebiyle övülmesini emrettiği fiildir. Kabîh ise Şâri'in, fiili yapanın zemmedilmesini emrettiği fiildir. Bu anlamdaki kabîh, haramı ihtiva eder fakat mekrûh (*tenzîhen mekrûh*) ve mübahı içermez. Buradaki hasenin kapsamına ise ilâhî fiiller, vacip ve mendup hükümleri dahildir. Fakat mübah dahil değildir. Çünkü mübah, yapıldığında ya da yapılmadığında Şâri' tarafından ona yönelik herhangi bir övgünün emredilmesi belirlenmeyen hükümdür. Hasen ve kabîhin anlamları Şâri'in emriyle değişir. Çünkü şeriatın belli bir zamanda bir fiili emretmesine, başka bir zamanda da onu haram kılmasına ya da bir fiili birisine emretmesine başkasına da haram kılmasına bir engel yoktur.⁵² Eş'arîler'e göre zikredilen bu halleri şeriatın getirmesine engel bulunmadığı için fiilin, zâtî itibariyle değişmez olan iyilik ya da kötülük vasfını taşıması mümkün değildir.

Daha önce de işaret edildiği üzere, hüsün-kubuh tartışmasının kelâmî ekoller arasında ihtilafı olduğu yer, tam da burasıdır. Çünkü "iyi fiil ve kötü fiil nedir?" tartışması, fiilin yapılması halinde fâilinin hem dünyada hem de âhiret hayatında nasıl bir karşılık bulacağına ilişkin bir sorundur. Eş'arî düşünce, değerlerin fiilde ontik olarak bulunmasını ve aklın bunları vahiysiz bilmesini kabul etmez.

3. Üçüncü anlama göre hasen; fâilin fiili yapma hakkına sahip olmasıdır (ما لفاعله ان يفعله). Kabîh; fâilin yapma hakkının bulunmadığı fiildir.⁵³ Bu açıklamadaki hasen ve kabîhin kapsamına ilâhî fiiller, vacipler ve mendupların yanı sıra mübahlar⁵⁴ ve mekrûhlar da (*tenzîhen mekrûh*) girer.⁵⁵

⁵¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121-122; Krş. Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), 1/72; Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1433/2012), 235.

⁵² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/122; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/72; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 234-235.

⁵³ Âmidî, tanımlamayı sadece hasen lafzı üzerinden yapmaktadır. Verdiği hasen tanımının tam tersinin kabîh anlam olacağı âşikârdır.

⁵⁴ Tam bu noktada Âmidî, Eş'arîler arasında hasenin buradaki yani failin onu yapmaya hakkının olduğu anlamıyla mübah olarak kullanılıp kullanılmayacağına ihtilafın olduğunu söylemektedir. Bazıları mübahın, bu anlamdaki hasenle aynı olmadığını savunmaktadır. Çünkü onlara göre buradaki hasen; bir şeye teşvik etme ve çağırma anlamına sahiptir. Oysa mübah böyle bir anlamı taşımaz. Diğerleri ise hasenin mübah olmasında sakınca görmez. Zira onlara göre, bir insan mübah fiil işlerse, Müslüman

Âmidî, ikinci şıktaki hasen ve kabîhin anlamında, Eş'arîler nezdinde hüsün ve kubuh sıfatlarının fiilde zâtî olarak bulunmadıklarını söylemektedir. Bu durum, aslında hüsün ve kubuhun fiilde ontolojik olarak var olup olmadığı sorusunun cevabıdır. Âmidî'ye göre hasen veya kabîhin bilinmesi ne zarûrî (*zarûretü'l-akl*) ne de nazârî/kesbî bir bilgi sebebiyledir. Bu cümle ise hasen ve kabîhin epistemolojik değerinin ne olduğunun cevabıdır. Diğer deyişle hasen ve kabîhi insanın nasıl bilebileceğinin cevabıdır. İnsanın hasen ve kabîhi bilmesi onun zarûrî bilgileri arasında olmamakla birlikte aynı şekilde bu insan hasen ve kabîhin bilgisini düşünme (*nazar*) yoluyla da idrak edemez. Bu bilgi ancak şeriat tarafından verilir. Eş'arîler nezdinde hasen ve kabîh hakikî anlamda olmayıp itibârî anlamdadır. Hatta bu iki terim durumlara, zamanlara ve kişilere göre değişimleri mümkün olan izâfîlik (=alınan niteliğin değişmesi) anlamı taşımaktadırlar.⁵⁶

Kelâmî ekoller ve hatta akıl sahipleri arasında Âmidî'nin verdiği birinci ve üçüncü anlamda neyin iyi veya kötü olduğu hakkında herhangi bir ihtilâf yoktur. Anlaşmazlık sadece meselenin âhiret hayatına terettüp etmesi noktasındadır. En nihayetinde tartışma, âhiret hayatı açısından fiillerde açığa çıkan iyi (*hüsün*) veya kötü (*kubuh*) vasfının hakikî mi yoksa itibârî mi olduğu ve bir de akıl ile mi yoksa vahiy ile mi bilinebileceği yönündedir.

Âmidî, Râzî ile aynı zaman diliminde yaşamasına rağmen o, Râzî'nin yaptığı anlam ayrımlarını değil mütekaddim Eş'arîler'in yaptıklarını tercih etmiştir. Bu durum için –şimdilik- Âmidî'nin, böyle tercih etmeyi daha doğru bulduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle buna Âmidî'nin yorumlama farklılığı da denilebilir. Âmidî'deki bu farklılıklar şıklar halinde şöyledir:

1. Genel Eş'arî anlatımda hasen-kabîhin birinci anlamında hasen; tabiata uygun olan (ملائمة الطبع), kabîh ise tabiata aykırı olandır (منافرة الطبع). Söz gelimi Bâkîllânî ve Cüveynî bu şekilde kullanmıştır.⁵⁷ Âmidî ise usûl ve kelâm eserlerinde haseni; amaca uygun olan (وافق الغرض) kabîhi de amaca aykırı (خالف الغرض) olan şeklinde

önderlerden herhangi bir itiraz gelmeksizin, bu kişi için “hasen yaptı” denilmesi imkânsız değildir. Eğer bu kişinin yaptığı hasen olmasaydı mübahı yapan bu kimse için “hasen yapmadı” denilmesi doğru olurdu ki böyle bir şey bilinen şer'î kullanıma aykırıdır. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/122. Âmidî'ye göre de buradaki üçüncü anlamıyla hasen, mübah olarak kullanılabilir. Yani Âmidî, failin yapma hakkının olduğu anlamındaki hasene, mübahın dahil olduğunu düşünmektedir.

Ayrıca Âmidî'ye göre “mübah hasen midir değil midir?” şeklinde yapılan tartışmada doğrudan “mübah hasendir” demek de “mübah hasen değildir” demek de mümkün değildir. Fakat şöyle söylenilmesi ona göre zorunludur: Mübah iki durumda hasen olur; 1. Failin yapma hakkı olursa yani şer'an yapılmasında sakıncanın olmaması halinde. 2. Failin amacına uygun olursa. Bu iki anlam zaten Âmidî'nin hasen için verdiği birinci ve üçüncü anlamlardır. Âmidî'ye göre –yukarıda geçtiği üzere- hasenin ikinci ve esas tartışmanın belirlediği “yapıldığında failine övgünün emredildiği” anlamına mübah dahil olmaz. Dolayısıyla ona göre mübah, hasenin birinci ve üçüncü anlamında onunla aynı ama ikinci anlamında hasen mübah ile aynı değildir. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/109.

⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/122; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/73.

⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121.

⁵⁷ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 146; Cüveynî, *el-İrşâd*, 265.

açıklamıştır.⁵⁸ Daha önce geçtiği üzere Gazzâlî hem *el-İktisâd*'da⁵⁹ hem de *el-Mustasfâ*'da⁶⁰ ve Fahreddîn er-Râzî ise sadece *el-İşâre*'de amaca uygun ve aykırı olma anlamını kullanmıştır.⁶¹ Râzî'nin *el-İşâre*'den sonraki eserlerinde amaca uygun ve münâfir olma anlamını değil tabiata uygun ve aykırı olma manasını tercih ettiğini zaten söylemiştik. Ayrıca Âmidî'den hemen sonraki âlimlerin metinlerine baktığımızda ise tabiata uygun ve aykırı olma anlamının tercih edildiğini görmekteyiz. Söz gelimi Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286), Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürçânî ve Devvânî (öl. 908/1502) gibi isimler bu anlamı kullananlardandır.⁶²

Âmidî hasen-kabîhin birinci anlamında tercih ettiği “amaca uygun ve aykırı olma”ya Zeyd'in katli örneğini vermiştir. Zeyd'in öldürülmesi dostlarının amacına aykırı ama düşmanlarının amacına uygundur. Müteahhir dönemden Adudüddin el-Îcî de (öl. 756/1355) -Âmidî gibi- hasen-kabîhin anlamlarından birinin amaca uygun olup olmama olduğunu söyleyip buna Zeyd'in katli örneğini vermiştir.⁶³ Dahası az önce zikrettiğimiz âlimlerden hasen-kabîhin birinci anlamında “tabiata uygun ve aykırı olma” anlamını tercih edenler de Zeyd'in katli örneğini vermişlerdir. Tam da burada şöyle bir problem açığa çıkıyor ki acaba hakikatte “tabiata uygun olup olmama” ile “amaca uygun olup olmama” aynı durumu mu ifade etmektedir? Gerçekte tabiata uygun veya aykırı olan bir şeyin aynı zamanda amaca uygun veya münâfir olduğu söylenebilir mi?

Her ne kadar zikrettiğimiz bu âlimlerden kimisi “tabiata uygun ve aykırı olma” kimisi de “amaca uygun ve aykırı olma” anlamını tercih etmiş olsalar da hepsi verdikleri örneklerde “Zeyd'in katledilmesi”ni kullanmışlardır. Aslında dikkatle düşünüldüğünde bu iki anlamın her zaman örtüşmediği anlaşılabilir. Bu iki anlamın her zaman birebir aynı manayı karşılamadığını ve aralarında fark olduğunu *el-Mukaddimâtü'l-erbaa* literatüründe⁶⁴ eser veren bazı âlimler özellikle belirtmişlerdir. Eserinde bu konuyu ele

⁵⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/72; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 235.

⁵⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 139.

⁶⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 130.

⁶¹ Râzî, *el-İşâre*, 226.

⁶² Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, 212; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/207; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/312; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidü'l-Adudiyye*, 59.

⁶³ Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/262. Îcî'nin bunu tercih etme sebebini, İbnü'l-Hâcib'i takip etmesinden dolayı olduğu yorumu için bk. Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 10.

⁶⁴ Bu, daha çok kelâm ve usûlü'l-fikh alanlarıyla ilgili olup Fatih Sultan Mehmed'in emriyle oluşturulan bir literatürdür. Temelde ahlak ontolojisini ve epistemolojisini mesele edinerek insan fiillerinin ahlâkî değeri nasıl kazandığını tartışmaktadır. Adından da anlaşıldığı üzere “dört mukaddime” olarak gelişen bu külliyât, Sadriüşşerîa'nın *et-Tavzîh fî Şerhi't-Tenkîh* adlı eserinde hüsn-kubuhla ilgili yaptığı tartışmada öne sürdüğü dört delil üzerine yazılan risâlelerden oluşmaktadır. Bk. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 159; Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, 1-3, 6-8; Metin Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017),

alan âlimlerden biri olan Molla Fenârî'ye⁶⁵ göre de bir fiilin hasen veya kabîh olmasının üç anlamı vardır. İzâfî olan birinci anlam “fâilin amacına uygun veya aykırı olan” şeklindedir. Buna örnek ise Zeyd'in katledilmesidir. Molla Fenârî “tabiata uygun veya aykırı olma”nın, kendisinin tercih ettiği “amaca uygun veya aykırı” anlamından bir açıdan daha özel olduğunu yani fâilin amacına cevap vermesi açısından kapsamlı olmadığını düşünmektedir. Bu yüzden onun nezdinde “amaca uygun ve aykırı” anlamı, merâmî ifade açısından kapsamlı olduğu için daha uygundur. Ayrıca “tabiata uygun ve aykırı” denildiği zaman bu, sıfatları da kapsayacağından dolayı mahzâ insanın fiiliyle ilgili olan hüsün-kubuh için uygun düşmemektedir.⁶⁶

Bu iki anlamın farklı olduğuna dikkat çeken diğer bir Osmanlı âlimi de Hafîd en-Nisârî el-Kayserî'dir (öl. 1188/1774). Zira ona göre bazı fiiller tabiata uygun değilken eş zamanlı olarak amaca uygundur. Yahut da bunun tam tersi yani bir fiil insanın tabiatına uygun olduğu halde o anki amacına uygun olmayabilir.⁶⁷

Yine bu anlamların farklılığı hakkında değerlendirme yapan bir başka Osmanlı âlimi de İsmail Konevî Efendi'dir (öl. 1195/1781). İsmail Efendi'ye göre hüsün-kubuh amaca uygun ve aykırı anlamı ile onun tabiata uygun ve aykırı anlamı birbirinden farklıdır. Zira bu ikisi arasındaki ilişki *umûm min vech* (eksik-girişimlilik)⁶⁸ şeklindedir. İsmail Efendi bu durumu ilaç örneği ile açıklar. Buna göre hastanın içeceği ilaç eğer hem tadı güzel (=tabiata uygun) hem de faydalı (=amaca uygun) ise bu, hasta için iki açıdan da hasendir. Fakat bu ilacın tadı kötü (=tabiata aykırı) ama faydalı (=amaca uygun) ise o zaman iki anlam birbirinden farklılaşmakta ve birbirinin yerine ikâme edilememektedir. Eğer ilaç hem tatlı hem de faydalı olursa hem tabiata hem de amaca uygun olduğu için iki anlam birbirleriyle örtüşür. Ya da tam tersi, ilaç hem acı hem de faydasız ise yine iki anlam birbirini karşılar. Fakat problem, ilacın tadı acı ama faydası varsa zuhûr eder ki bu durumda tabiata uygunluk değil, amaca uygunluk söz konusu olduğu için iki anlam birbiriyle örtüşmez. Yahut tam tersi ilacın tadı güzel ama faydasızsa bu sefer de tabiata uygun ama amaca aykırı olduğu için bu iki anlam yine tam olarak birbirine karşılık gelmez. Dolayısıyla İsmail Efendi'ye göre bu ikisinin aynı anlama geldiği düşüncesi fâsittir.⁶⁹

159-160; Şükrü Özen, “Tenkîhu'l-usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011) 40/456.

⁶⁵ Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, 7-8.

⁶⁶ Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, 11. Krş. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, 1/160.

⁶⁷ Mehmed b. Abdullah el-Kayserî Hafîd en-Nisârî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimât-ı Erbaa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 391), 2b.

⁶⁸ İki kavram arasındaki ilişkiyi ifade eden bu terim, aralarında ilişki olacak her iki kavramın da bir diğerinin sadece bazı fertlerini kapsamasını ifade eder.

⁶⁹ Muhammet Emin Efe, *İsmail Konevî'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimât-ı Erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Çanakale: Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 57.

Bu noktada maslahat ve mefsedet anahtar kavramlardır. Zira maslahat ve mefsedet hasen ve kabîhin “amaca uygun ve aykırı olan” anlamıyla eş anlamlıdır.⁷⁰ Yani kendinde maslahat bulunan fiil hasen; mefsedet olan fiil ise kabîh’tir. Buna göre “amaca uygun ve aykırı olma” anlamını maslahat ve mefsedet muvâcehesinde değerlendirdiğimizde hakikatte o, fayda esasına göre konumlanmaktadır. Tabiata uygun olup olmama anlamı için metinlerde tatlı yiyecek ve acı yiyecek⁷¹ örneği kullanıldığından dolayı, bu anlam daha çok güzel ve çirkine karşılık gelmektedir.⁷²

Esasen bu iki anlamı kurgulanıp kurgulanamama açısından değerlendirdiğimizde de ikisinin aynı olmadıkları anlaşılabilir. Nitekim “tabiat/tab”, insanın iradesi olmadan üzerine yaratıldığı mizaç demektir⁷³ ki buna uygun ya da aykırı olan şey kurgulanmaya açık değildir. Fakat “amaç” böyle değildir. Zira bir zamanda insanın amacına uygun olan şey, başka bir zamanda amacına uygun olmayabilir ya da bunun tam tersi olarak amacına aykırı hâle gelebilir.

2. Hasen-kabîhin bir anlamının da yetkinlik (*kemâl*) ve eksiklik (*noksan*) sıfatı olduğu görüşü ilk defa Râzî tarafından söylenmiş⁷⁴ olmasına rağmen Âmidî, zikrettiği anlamlar içerisinde “yetkinlik ve eksiklik sıfat” manasına yer vermemektedir.⁷⁵ Fakat Âmidî’den sonraki Eş’arîler bu anlamı kullanmışlardır.⁷⁶ Buna örnek olarak ilmin yetkinlik sıfatı, cehaletin ise eksiklik sıfatı olduğunu söylemişlerdir.

Hüsün-kubhun bu anlamı da bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Zira onlara göre fiil meselesiyle alâkalı olan hüsün-kubhu, yetkinlik ve eksiklik gibi nitelik/sıfat ifade eden anlamla açıklamak gereksizdir ve uygun değildir.⁷⁷ Öyle görünüyor ki Âmidî’nin hüsün-kubhun anlamları için yetkinlik ve eksiklik sıfatlarını tercih etmemesinin muhtemel sebebi bu anlamın sıfatlarla alâkalı olmasıdır.⁷⁸

3. Âmidî, hasenin üçüncü anlamını fâilin yapma hakkı bulunan şey (ما لفاعله ان يفعله) olarak ifade etmiştir.⁷⁹ Râzî, bunun benzeri olan fâile yasaklanmayan şey (ما لم يمنع منه)

⁷⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/262; Meselâ bk. Tehânevî, “el-hüsün”, 1/666.

⁷¹ Tehânevî, “el-hüsün”, 1/666.

⁷² Bk. Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş-”, 12.

⁷³ Cürcânî, “et-tab”, 215.

⁷⁴ Altaş, “Fahredden er-Râzî’nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsî Türleri”, 192; Ayrıca bk. Râzî, *el-İşâre*, 226.

⁷⁵ Bk. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/121-122.

⁷⁶ Meselâ bk. Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, 212; İcî, *el-Mevâkıf*, 3/262; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 3/207; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/312; Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, 59.

⁷⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâiyi*, 1/60; Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *TALİD* 27 (2016), 124.

⁷⁸ Nitekim böyle bir yorum için bk., Muslihüddin Mustafa Kestelî, *Hâşiye ale’l-Mukaddimâti’l-Erbaa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdath Vehbi, 2027), 101a. Bu haşiyenin çeşitli yazma nüshaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, 105-106.

⁷⁹ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/122.

(فاعله anlamını sadece *el-İşâre*'sinde zikretmiştir.⁸⁰ Râzî diğer eserlerinde ise hasen için bu anlamı kullanmamıştır. Aslında aynı anlama karşılık gelen bu tanımlar için, “ikisinin de yaptığı açıklamalarda tercihte buldukları kelimelerin farklılıkları” diyebiliriz. Daha önce de söylediğimiz gibi bu şık her ne kadar Âmidî'nin kullanımında tam bir farkın olduğunu göstermese de en azından Râzî'nin kullanımından ibâre bazında farklı olduğu açıktır. Eş'arîlik içinde yaygın olan kullanımda ise bu anlam bulunmamaktadır. Ancak Âmidî, hasen ve kabîhin bu anlamını kullanım alanı olarak özellikle tercih etmiş gibi gözükmektedir.

Buraya kadar hasen-kabîhin anlamları için çizilen şemada görünen o ki Âmidî, Râzî'nin özellikle müteahhir dönem Eş'arî gelenekte hâkim ve meşhûr olan hüsün-kubha dair tanımlamalarını kullanmayı tercih etmemiştir. O, mütekaddim Eş'arîlerin yaptıkları tanımlardan kendi tercih ettiği sıralamaya göre bir anlam şeması çıkarmıştır. Ancak Eş'ariyye'ye mensup âlimler arasında her ne kadar hasen-kabîhin anlamlarında tercih farklılıkları olsa da bunlar kelâmı, hakkında tartışmanın olduğu anlam (Âmidî'nin sıralamasına göre ikinci mana) değildir. Burada tekrar vurgulamak gerekir ki asıl tartışma konusu olan anlam, kulun hem dünya hem de âhiret hayatında elde edeceği övgü ya da yergi ile sevap veya cezanın hâsıl olacağı şekilde işlediği fiilin, hüsün ya da kubuh vasıflarına zâtî olarak sahip olup olmadığıdır.

2. Hüsün ve Kubhun İtibârîliği

Âmidî'nin düşüncesinde bir fiilin –onun yaptığı ayrıma göre– ikinci anlamda hasen ya da kabîh hükmünü alabilmesi sadece şeriatın hükmetmesiyledir. Hem Âmidî'nin hem de Eş'arîler'in sisteminde bir fiilin hasen ya da kabîh değerini alması hiçbir zaman onun zâtından/kendisinden dolayı değildir. Âmidî, akıllı birisinin şeriat gelmeden önce iyiyi iyi olarak kötüyü de kötü olarak görmesine itiraz etmez. Onun kabul etmediği, sonuçları âhiret hayatını etkileyecek olan fiilin iyi ya da kötü olmasının fiilin zâtına dayanmasıdır. Âmidî'nin ifadesine göre fiilin hasen ya da kabîh olmasının dayanağında şeriat olmazsa ya amaca uygunluk-aykırılık ya da yaşayan bir örfte tâbilik vardır. Bu ikisinden başka şık yoktur. Dolayısıyla fiilin iyi ya da kötü değeri almasında bizâtihi fiilin kendisi etkin değildir.⁸¹

Hüsün-kubuh tartışmasında Eş'arî düşüncenin tam karşısında Mu'tezilî düşünce yer almaktadır. Mu'tezile'nin genelinin kanaatine göre fiildeki hüsün-kubuh onda bizâtihi bulunur. Akıl, şeriat gelmeden önce bu değerleri bilir. Değerleri bilen akıl, bildiği bu değerlerden sorumlu olduğunu da bilir.⁸² Başka bir ifadeyle kişi, aklıyla bildiği bu değerlerden Allah katında mükelleftir. Dolayısıyla bu düşüncenin, Eş'arîler'in savunduğunun tam zıddında olduğu anlaşılmaktadır. Bunun içindir ki zaten –sosyal vb.

⁸⁰ Râzî, *el-İşâre*, 226.

⁸¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/140.

⁸² Orhan Şener Koloğlu, “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2017), 55-56.

sebepler olmakla birlikte- Eş'arî metinlerde hüsün-kubuh problemi tartışıldığında hedefte olan "karşı taraf" (=hasım) hep Mu'tezile'dir.

2.1. Müttekaddim Mu'tezilîler'in Görüşleri ve Âmidî'nin Eleştirileri

Âmidî, Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşlerini anlatırken onları dakikleştirmek için bunları müttekaddim ve müteahhir Mu'tezile'nin düşüncesi şeklinde ikiye ayırmıştır. Nazzâm (öl. 231/845), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849) ve İskâfî (öl. 240/854) gibi müttekaddimûn Mu'tezilîleri'ne göre hüsün-kubuh değerleri fiilin zâtındaki özelliklerdir.⁸³ Fiilin iyi ya da kötü olmasını gerektiren bir sıfat fiilde bulunmamaktadır.⁸⁴ Başka bir ifadeyle ilk dönem Mu'tezilesi'nin fiildeki ahlâkî değerler hakkında benimsediği düşünce, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan objektivizmdir.⁸⁵ Zira onlar, değerlerin fiilde zâtî olarak bulunmasıyla ontolojik nesnelligi, zarûreten bilinmeleriyle de epistemolojik nesnelligi kabul etmişlerdir.

Bu bağlamda Mu'tezilî âlimlerin hüsün-kubuh sıfatlarının bilinmesini nasıl taksim ettikleri üzerinde de durmak gerekir. Genel anlamda Mu'tezile açısından, fiillerin hasen mi ya da kabîh mi olduğu üç şekilde bilinir: i) Zarûreten (*zarûretü'l-akıl*) bilinenler.⁸⁶ Meselâ imanın, Allah'ı bilmenin ve nimet verene şükretmenin iyi; zarar veren yalanın kötü olduğunu bilmek gibi. ii) Bir şeyin iyiliğinin ya da kötülüğünün istidlâlle yani düşünmeyle (*nazar*) bilinmesi. Buna örnek; sonucu itibariyle faydalı olan yalanın kötülüğünü bilmek ve zararlı olan doğrunun iyiliğini idrak etmektir. iii) Sadece şeriat ile idrak edilebilenler.⁸⁷ Söz gelimi şeriat haber vermeseydi insanoğlu ibadetin iyi bir şey olduğunu, Ramazan'da kaç gün ve nasıl oruç tutacağını yahut da namazları nasıl kılacağını bilemezdi. Fakat bu bilme şeklinde dikkat edilmesi gereken nokta, örnek verilen tüm bu hususların, iyiliği zâtlarında zaten taşıyor olmalarıdır. Yani şeriatın buradaki işlevi zaten fiilde var olan değeri açığa (*keşf*) çıkarmaktır ya da ihbâr etmektir. Dolayısıyla üçüncü bilme şekline göre de iyilik ya da kötülük fiilde zâtî olarak mevcuttur. Âmidî, hüsün ve kubuh vasıflarının fiilin zâtında bulunduğu ve bunlara hükmedecek olanın (*hâkim*) akıl olduğuna dair Mu'tezilî düşüncenin en önemli iki delilini aktarmaktadır:

Birinci delil: Akıllılar faydasız yalanın, cahilliğin, inançsızlığın (*küfür*) ve zulmün kötü olduğunda müttefikler. Yine onlar, doğruluğun, bilginin, imanın ve adaletin iyi olduğunda da hemfikirdirler. Bunların bilinmesi ise herhangi bir durumla, dinle ya da örfle olmayıp zarûretendir. Tıpkı Berâhime gibi, herhangi bir şeriatı ya da örfü kabul

⁸³ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 60; Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 68.

⁸⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/117.

⁸⁵ George Hourani, "Two Theories of Value in Early Islam", *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 57.

⁸⁶ Meselâ bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 9.

⁸⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/117; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/73; Aynı anlama gelen ifadeler için meselâ bk. Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, nşr. Jean Jozef Houben (Beyrut: el-Matbaati'l-Katolikiyye, 1962), 1/232-234; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hamîdullah (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964), 1/370.

etmeyenler bu kalıplaşmış ilkeleri zaten kabul ederler. Dolayısıyla hüsun ve kubuh sıfatları zâtîdir ve insanlar tarafından zarûreten (*zarûretü'l-akl*) bilinmektedirler.⁸⁸

Âmidî, Mu'tezile'nin burada iddia ettiği "zorunlu olarak bilinmeye" iki açıdan itiraz etmektedir:

i) Âmidî, itirazlarına önce zarûreti açıklayarak başlar. Ona göre zarûret; insanın belirli bir örfü ya da düşünceyi benimsemese ve doğuştan gelen ilkeleri kabul etmese bile yine de şu ilkeleri onayladığı durumlardır: İki zıddın bir arada olmasının imkânsızlığı, bir sayısının ikiden küçük olması. Kişinin bu durumlara dair bilgisi zarûretendir. Dolayısıyla Âmidî'ye göre Mu'tezile'nin yalanın kabîh, adaletin de hasen olmasında zarûreten oluşu savunması, zarûret tanımına aykırıdır. Zira yalanın kabîh olmasının zarûreten bilinmesi ile ikinin birden büyük olmasındaki zarûret aynı değildir.⁸⁹ Çünkü Eş'arî geleneğe göre, eğer ikinin birden büyük olduğu gibi yalanın da kabîh olması zarûreten olsaydı hiçbir insan ikinin birden büyük olduğuna itiraz etmediği gibi buna da itiraz etmezdi.

ii) Âmidî burada da zarûrî bilgiyi ele alarak şöyle der: Âdeten yalan ve imkânsız (*muhâl*) üzerine birleşmeleri tasavvur edilmeyen insanların, ihtilâfa düşmedikleri durumdur. Âmidî'ye göre bir kimse yalanın kötü, adaletin iyi olmasının zarûrî olduğuna muhalefet ederse, zarûrî bilginin tanımı gereği yalanın kötü, adaletin iyi olması zarûrîlikten çıkar.⁹⁰ Ona göre bu konuda insanlar arasında ittifak olmadığından değerlere ait bilginin zarûrîliği doğru değildir.

Âmidî, Mu'tezile'nin, "insanların yalanın ve zulmün kötü olduğu hususunda hemfikir oldukları" iddiasını eleştirmektedir. Zira kendilerine mülhîd denen bir grup insan vardır ve bunlar akıl sahibi oldukları halde bu zikredilenleri kabul etmemektedirler. Yalanın kötü oluşu eğer gerçekten tüm insanlığın zarûreten kabul ettiği bir şey olsaydı bunu mülhîdlerin de onaylaması gerekirdi. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu görüşünü tüm insanlığın aklen zorunlu olarak kabul ettiği söylenemez. Söz gelimi Eş'arî gelenek hayvanların hiçbir suçu yokken ve karşılığında herhangi bir bedel alamayacakken acı çekmelerini kötü olarak değerlendirmez. Hattâ onlara göre, suçsuz bir hayvana hiçbir bedel almayacağı halde acı çektirilmesi Allah tarafından iyi kılınabilir ve bu durum kötü bir şey değildir.⁹¹ Şayet yalanın kötü olması herkes tarafından kabul edilseydi Eş'arîler'in de verilen bu örneği kabîh olarak değerlendirmesi gerekirdi. Bu şekilde değerlendirmediklerine göre, zikredilen değerler hakkında tüm insanlığın icmâi olmadığı bir gerçektir.

İkinci delil: Mu'tezile'nin bu delili iki kısımdır: i) Amacı olan bir kimsenin bu amacında yalan ve doğruluk eşit konumdaysa bu kişi her ne kadar bir şeriate inanmasa ve örfü

⁸⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/134. Aynı anlama gelen ifadeler için krş. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1, 18.

⁸⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/136.

⁹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/136.

⁹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/135. İyi ve kötünün zorunlu olarak bilinmesi iddiasına karşı çıkıp eleştiriler serdeden Eş'arîler'den benzer açıklamalar için meselâ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 260-263; Ensârî, *el-Gunye*, 2/1000-1003.

bilmese de doğruluğa yönelir ve kesin olarak onu tercih eder.⁹² ii) Bir kimse ölümle burun buruna gelmiş bir insanı görse ve kurtarmaya da kudreti varsa o insanı kurtarır. Kurtaran kişi (*münkız*) şeriata inanmadığı için sevabı beklemese ya da kurtardığı kişinin küçük çocuk veya mecnûn olduğunu bilip⁹³ kurtarmanın sonucunda teşekkür yahut mükâfât ummasa bile yine de tabiatı gereği onu kurtarmaya yönelir. Ayrıca o, kurtarma fiiline yönelip de o kişiyi kurtarıırken, bir başkası tarafından görülüp ondan teşekkür ve övgü ummak için de bu işi yapmaz. Aksine bu ihtimalleri hiç düşünmeden derhal kurtarır. Zira bu kişi, kurtarmayı herhangi bir menfaat kazanmak veya bir zararı yok etmek için yapmaz. Hattâ kendisi için fayda elde etmek bir tarafa, tam aksine bu eylemi yapmakla yorulacağı ve sıkıntı çekeceği için zarar bile görebilir. Eğer iyilik özü gereği fiilde olmasaydı bu kişi bu türlü zahmetlere hiç katlanır mıydı?! Dolayısıyla iyilik, fiilde bizâtihi bulunan bir vasıftır.⁹⁴

Âmidî bu delilin ilk kısmını şöyle eleştirmektedir: (i) Mu'tezile'nin, doğruluğun her zaman yalana tercih edildiği görüşü onların "zarûreten bilinme" deliline dayanmaktadır. Eğer Mu'tezile'nin benimsediği gibi nefsü'l-emirde bu bilgi zarûrî ise bunu düşünmeyle (*nazarla*) ispatlamanın hiçbir anlamı yoktur. Yani bilinme eğer zorunluysa delillendirmeye çalışmak başlı başına anlamsızdır. Şayet zarûrî değilse zaten zarûret iddiası bâtil demektir. Âmidî'ye göre burada şu iki durum kaçınılmazdır: i.a) Amaca ulaşmada tıpkı yalan veya doğruluğu seçmenin birbirine eşit olduğu söylenebildiği gibi amaca ulaşmada, amaca uygunluk veya aykırılığı seçmenin eşit olduğu da pekâlâ söylenebilir. Yani delilde Mu'tezile'nin amaca ulaşmada kişinin ister yalanı ister doğruluğu seçsin yine de amacına ulaşacaksa doğruluğu zorunlu olarak seçeceğini söylemesine karşı Âmidî, amaca uygunluk veya aykırılık halini teklif etmektedir. Ona göre bu şekildeki eşitlik durumlarında kişi doğruluğu doğruluk olduğu için değil amacına uygun olduğu için seçer. Yani kişinin buradaki seçimi zarûreten olsa bile bu, doğruluğun kendinde iyi olmasından değil doğruluğun, kişinin amacına uygun olmasından dolayıdır. Eş'arîler'e göre de insanın doğruluğu yalana tercih etmesi amacına/maslahatına uygunluğundan yahut aykırılığındandır. Hâsılı insanın bu tercihi doğruluğun kendinde iyi, yalanın da kendinde kötü olduğundan değil, kişinin amacına öyle uygun olduğundandır.⁹⁵ i.b) Eğer bu durumlar eşit değil de farklıysa o zaman zaten yalan ve doğruluğun üzerine kurulduğu eşitlik olmadığı için bu delillendirme bâtil olur.⁹⁶

⁹² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/134; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/283; Mu'tezilî literatürde krş. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10, 16.

⁹³ Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ının hem Ahmed Muhammed el-Mehdî (2/134), hem de Ahmed Ferîd el-Mezidî (1/562) tarafından yapılan neşrinde, her ne kadar ibare "... غير عالم..." şeklinde de olsa, biz buradaki manaya "bilmeme" değil, "bilme" ibaresinin daha uygun olduğunu düşündüğümüzden, metnin tercümesini "bilen (عالم)" şeklinde yaptık.

⁹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/134.

⁹⁵ Benzer açıklamalar için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 134-135; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/332.

⁹⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/138.

(ii) Mu'tezile'nin bu savunmasına Âmidî şöyle cevap vermiştir: Ölümle yüz yüze gelen birisini görenin onu kurtarması, sadece bu sebepten değil pek çok sebepten dolayı olabilir. Söz gelimi bu kişi, teşekkür almak ve dünyada övgü âhirette de sevap kazanmak için kurtarmış olabilir. Ya da her insanın doğasında ondan hiç ayrılmayan kendi türüne olan şefkat ve yakınlık duygusu (*rikkatü'l-cinsiyye*) sebebiyle de kurtarabilir. Veyahut da o, kendisini ölümle yüz yüze gelen o kimsenin yerine koyup kendisi o hale düştüğünde başkasının bu durumu görüp de onu kurtarmadığında bu insanın yaptığını kötü göreceğini ayrıca bu kişinin yaptığının kendisine vereceği zarar açısından da kötü olduğunu düşüneceğini, böylece kendisi de bu durumdaki bir kişiyi kurtarmazsa onun hakkında da aynı şeylerin düşünüleceğini kurguladığından dolayı kurtarabilir.⁹⁷

Ayrıca sevaba inanmayan, övgü beklemeyen, ölümle yüz yüze gelen insana karşı içinde şefkat ve yakınlık duygusu bulunmayan ve bu kişiye yardım etmemenin kötü olduğunu düşünmeyen insan bile bu durumdaki kişiyi kurtarabilir. Bu kurtarmanın tek sebebi iyiliğin fiilin zâtında olmasından değildir. Başka sebeplerin bulunması kuvvetle muhtemeldir. Söz gelimi onun sahip olduğu bu düşünceler, ölümle burun buruna gelmiş kimseyi gördüğünde birden bire tam tersine dönebilir. Yani bu kişi, sevaba inanmayabilir ya da övgü beklentisi taşımayabilir fakat ölmek üzere olanı gördüğünde birden övgünün, kurtarmayla eş zamanlı olacağını düşündüğü için kurtarmanın hemen sonrasında kendisinin övgüye muhatap olacağını düşünerek o kişiyi kurtarabilir.⁹⁸

Âmidî kişinin kurtarmasının, "kurtarma" fiilinin zâtında iyilik bulunduğu için olmadığını ve kişinin bunu tamamen başka sebeplerle yapabileceğini açıklamak için şöyle bir örnek daha verir: Şayet bu kişide sayılan düşüncelerin oluşmadığını varsayarsak bu durumda onda kurtarma düşüncesi bile oluşmaz. Hattâ ona göre kurtarmamak daha tercihe şâyân bile olabilir. Çünkü kurtarmak ona, hem şu anda ve hem de âhirette herhangi bir fayda sağlamayacaktır. Ya da onun inancında zor durumda kalmış kişiyi kurtarmamak ne aklî ne de şer'î örfe aykırıdır. Bundan dolayı onun için kurtarmanın bir anlamı yoktur.⁹⁹

Ezcümle Âmidî nezdinde bu meseleye dair ihtimaller uzar gider. Kişide kurtarma düşüncesinin oluşması eğer Mu'tezile'nin dediği gibi tab'an olup tartışmaya kapalı olsaydı Âmidî bu ihtimalleri saymıyor olmalıydı. Âmidî'ye göre bu durum geniş bir ihtimal yelpazesini barındırdığı için kurtarma fiili zâtında iyilik taşıdığından dolayı yapılamaz. Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaptığı böyle bir gerekçelendirme doğru değildir. Neticede Âmidî, bu olayın muhtemel farklı sebeplerini ortaya koyarak hem fiilin tartışmasız şekilde ahlâkî bir değere sahip olmasının hem de ahlâkî değere sahip bu fiilin yapılmasının zorunlu/tabii olmasının hatalı olduğunu göstermiştir.

⁹⁷ Eş'arîler'in benzer değerlendirmeleri için meselâ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 265-266; Ensârî, *el-Gunye*, 2/1005; Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 136-137; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/285-286.

⁹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/138.

⁹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/138.

2.2. Müteahhir Mu'tezilîler'in Görüşleri

Müteahhir dönem Mu'tezilesi'ne göre fiildeki hüsün veya kubuh değeri birtakım vecihlerle/yönlerle (*vücûh*) ortaya çıkar. Âmidî müteahhirîn Mu'tezilîler'inin yaptığı hasen ve kabîh tanımlarını şöyle ifade etmiştir: Hasen; iyilik yönüyle gerçekleşen ve kötülük yönlerinin bulunmamasıyla birlikte kâdirin yapma hakkının olduğu fiildir.¹⁰⁰ Kabîh; kötülük yönüyle gerçekleşmekle birlikte kâdirin yapma hakkının olmadığı fiildir.¹⁰¹ Fakat Âmidî'nin naklettiği hasen tanımındaki bir yer genel geçer tanımı ifade etmesi açısından problemlidir. O da "kötülük yönlerinin bulunmaması" (*عروه عن وجوه القبح*) ifadesidir. Genel geçer tanım olmayan bu ifade kaynaklarda Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (öl. 321/933) atfedilmektedir. Zira Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in bazı yerlerde hasenin, kötülük yönleri nefyolunduğu ve bir yön üzere gerçekleştiği için hasen olduğunu söylediğini aktarır. Fakat Kâdî, onun bu hususu detaylandırmadığını da söyler.¹⁰² Problemliliği kısmı hariç hasenin bu tanımı, Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından vurgulanan ve hâkim olan tanımdır.¹⁰³ Ezcümle Cübbâîler ve Kâdî'ye göre hasen; bir yönde hasen olarak gerçekleştiği için hasendir. Kabîh ise bir yönde kabîh olarak gerçekleştiği için kabîhtir.¹⁰⁴ Vücûh teorisi olarak da ifade edilen bu düşünceye göre fiilin hasen ya da kabîh olması, fiilde bu değerleri gerektiren sıfatların bulunmasıyla mümkündür. Dolayısıyla müteahhirîn Mu'tezilîler'inin hüsün-kubuh düşüncesi, bir fiilin tek başına ahlâkî bir değere sahip olduğunu kabul etmez.¹⁰⁵

Müteahhir Mu'tezilesi'nin fiilin hüsün-kubuh değerinin nasıl bilindiği hakkındaki düşüncesi ise ilk dönemdekilerle aynıdır. Onlar da fiildeki ahlâkî değerlerin bilinmesinde epistemolojik nesnelliği savunmaktadırlar. Müteahhirîn Mu'tezile fiildeki değerlerde ontolojik nesnelliği her ne kadar savunmasa da bu değerlerin şeriat bildirmeden önce akılla zarûretilen bilindiği hususunda ilk dönemdekilerle aynı düşünmektedir.¹⁰⁶ Peki, her iki Mu'tezilî grup hüsün-kubuh görüşleriyle gerçekte birbirlerinden farklılaştılar mı? Esasen iki grup hüsün-kubuh tartışmasının âdetâ hayatî önem taşıdığı noktada farklılaşmamaktadır. Zira söylediğimiz gibi ilk dönem Mu'tezilesi bir fiilin ahlâkî değerini

¹⁰⁰ "هو ما للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تحسينه مع عروه عن وجوه القبح" Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/120.

¹⁰¹ "ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تقيحه" Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/120. Ayrıca Âmidî, bazı Mu'tezilîlerin hasen ve kabîhi tanımlarken ayırım yaptıklarını da aktarmaktadır. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121. Buna göre onlar haseni "tüm kötülük yönlerinden ârî olan fiil", kabîhi ise "kötülük yönüyle gerçekleşmekle birlikte kâdirin yapma hakkının olmadığı fiil" olarak tanımlarlar. Esasen Mu'tezilî kaynaklarda kabîh fiilin aksine hasenin hasen olması hususunda "bir fiilde onu kabîh yapan yönlerin bulunmaması" şeklinde şart vardır. Fakat bu şart tartışmalıdır. Cübbâîler bu şartı reddetmektedir. Çünkü onlara göre hasen için bu şart mümkün olsaydı kabîh için de mümkün olurdu. Oysa öyle değildir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 70.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 71.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 70; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/68; Ayrıca bk. Ebû'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fî usûli'd-din fî'htisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, nşr. Cemâl Abdinnasir Abdülmün'im (Kahire: Darü's-Selâm, 2010/1431), 2/740.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 10-11, 70; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/22.

¹⁰⁵ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 332.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 17, 18, 247; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/16, 18, 20, 22.

zâtî olarak kendinde taşıdığını ve bunun da zarûreten bilindiğini düşünür. Müteahhirîn Mu'tezilîler de fiildeki ahlâkî değer in şeriat gelmeden var olduğunu ve akıl tarafından zarûreten bilindiğini savunur.¹⁰⁷ Dolayısıyla bu iki grubun değer in vahiyden önce olduğu ve akılla zarûreten bilinmeyi savunması temelde farklılaşmadıklarını göstermektedir. Fakat müteahhir Mu'tezile, fiildeki değer in şeriatın önce var olduğunu söylese de o değer in fiilin zâtında bizzat bulunmadığını düşünür. Onlara göre fiildeki değer fiilin birtakım yönlerle irtibatlanması sonucunda açığa çıkar. Bu da onların ilk dönemdekiler gibi zâtîliği benimsemediklerini gösterir. Böylelikle söz konusu iki grup, değer in fiilde ortaya çıkmasının nasıllığı hususunda birbirinden ayrılır. Durum her ne kadar böyle olsa da Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasındaki hüsün-kubuh tartışmasındaki önemli nokta, değer in vahiyden önce biliniyor bilinemeyeceğidir. Bunun için de Mu'tezilîler'in arasındaki bu farklılık önemli bir esas teşkil etmez. Zira iki grup da değer in vahiyden önce bilineceğini savunduğu¹⁰⁸ için hem Eş'arîler hem de Âmidî onların "esasen" farklılaşmadıklarını düşünmektedir.¹⁰⁹

Hüsün-kubuh meselesinde Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki tartışma, vahiyden önce hükümün olup olmamasına dayanır. Âmidî'ye göre hüküm verebilmenin imkânı vahye dayanır.¹¹⁰ Buna göre bir fiili işlemenin sonucunda dünyada iken övülmenin (*medih*), âhirette de sevap kazanmanın veya dünyada yerilmenin (*zemm*), âhirette de cezaya müstehak olmanın hükmü nassa dayanır.

Eş'arîler nezdinde şeriat, bir şeyin iyilik ve kötülüğünü belirleme noktasında inşâ (*tâyin*) görevi görür. Mu'tezile ise vahyin buradaki görevinin ihbâr (*ifşâ*) olduğunu düşünür. İhbâr ile kastedilen, fiildeki değer yargısının haber verilmesi, açığa çıkarılmasıdır. İnşâ ile kastedilen ise fiildeki değer yargısını bizzat şeriatın belirlemesidir. Yani şeriatın önce fiil herhangi bir değere sahip değildir, bilakis şeriatın belirlemesi neticesinde onda değer yargısı oluşmuştur.¹¹¹ Mu'tezile'de şeriat, açığa çıkaran (*kâşif*) konumundadır.¹¹² Başka bir deyişle eğer bir insanın akılla kavrayamayacağı ya da ancak uzun sürede kavrayabileceği iyi veya kötü değeri varsa şeriat tam da bu noktada devreye girerek lütfen ve keremen o değeri ihbâr eder. Eş'arî düşünencinin vahye hararetle atıfta bulunması, esasen nübüvvet müessesisiyle alakalıdır. Zira onlara göre eğer Mu'tezile'nin dediği gibi hükümün şeriatın

¹⁰⁷ Benzer ifadeler için bk. Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasvirî veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", 85-86, 77; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 334-335; Ayman Shihadeh, "Mu'tezile'nin Ahlâkî Gerçekçiliğine Karşı Eş'arîliğin Sonuçculuğu", *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 286, 289-293, 296-298.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 64.

¹⁰⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121. Âmidî'nin vücûh görüşüne yönelttiği eleştiriler ve ayrıntıları için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/142-143.

¹¹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/145.

¹¹¹ Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı Sorunu", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş & Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 63.

¹¹² Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, nşr. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 14/23.

önce varlığı söz konusu olursa bu durum Peygamberlik esasını zedeler. Bu yüzden onlara göre her türlü hüküm ve kural, ancak Peygamberin onu getirmesinden sonra oluşmalıdır/oluşur.

2.3. Âmidî'nin Bu Meseledeki Delillendirmesi

Fiilde hüsun-kubuh değerinin zâtî olarak bulunmadığını düşünen Âmidî, konu hakkında iki delil sunmuştur. 1. Buna göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi hüsun ya da kubuh fiilde zâtî olsaydı; 1. Ya hasen-kabîh mefhumu fiilin kendisi olurdu. Yani "öldürmek" fiilindeki kötülük bu fiilin kendisi olurdu. 2. Ya da o ikisi fiile ilave (zâid) bir şey olurdu. Âmidî'ye göre birinci şık (hasen veya kabîh mefhumunun fiilin kendisi olması) üç sebepten ötürü doğru değildir: 1.a. Çünkü biz bir fiilin hasen ya da kabîh olduğunu bilmeden önce fiilin kendisini idrak ederiz. Yani fiile dair değer yargısı oluşmadan, onun ne fiili olduğunu aklederiz. Sonrasında da değerini anlarız. Söz gelimi faydalı yalanın kötü olduğunu ancak nazarla anlayabiliriz ki bu zaten Mu'tezile'ye göre de böyledir. Eğer gerçekten fiilin değeri onun kendisi olsaydı bu örnek verilemezdi. Âmidî'ye göre bilinen şeylerle bilinmeyenleri birbirine karıştırmamak ve birbirinden ayırmak gerekir. 1.b. Eğer hasen ya da kabîh mefhumu fiilin kendisi olsaydı hem bu fiilin hem de onun mümâsili olan başka fiilin de kabîh olması gerekirdi. Zira aynı mefhûmlarda ortaklık (iştirâk) zarûrîdir. Âmidî'ye göre eğer böyle olursa o zaman hak edilmeyen öldürülme ile hak edilen öldürülme eşit hâle gelir. Nitekim Mu'tezile'ye göre "öldürmek" fiili kötüdür. Böylece onlara göre nasıl ki hak edilmeyen öldürülme kötü ise aralarındaki ortaklıktan dolayı hak edilen öldürülmenin de kötü olması gerekir.¹¹³ Halbuki bu doğru değildir. Meselâ kısas olarak bir insanın öldürülmesi kötü değildir. Fakat haksız yere keyfî olarak adam öldürme kötüdür. Dolayısıyla öldürme fiillerinin hepsi aynı hükme tâbî olamaz. 1.c. Eğer kabîh mefhumu fiilin kendisi olsaydı Mu'tezile'ye göre kabîh olan bu fiil Allah'ın yarattığı olmazdı. Oysa Âmidî'ye göre böyle bir sonuç kabul edilemez. Zira Eş'arîler'in ve Âmidî'nin nezdinde kulların bütün fiillerini yaratan Allah'tır. Mu'tezile ise Allah'ın kulun fiilini yarattığını reddeder. Çünkü onların adalet ilkelerine göre Allah kötü olanı yaratmaz/yapmaz.¹¹⁴

Âmidî'nin itiraz ettiği bu nokta (1.c.) ilk etapta eleştirilebilir gözükmektedir. Zira Mu'tezilîler adalet ilkeleri gereğince kötülüğü Allah'tan nefyetmek için kulun, fiilini kendisinin yarattığını savunmaktadır. Onlar kulu, fiilinin yaratıcısı kabul ederek Allah'ı kötülükten tenzîh etmeyi amaçlamışlardır. Dolayısıyla Âmidî'nin, delilin sonucunda kötü fiilin Allah tarafından yaratılmaması ve kulun fiillerini Allah'ın yaratmadığı durumundan dolayı Mu'tezile'yi eleştirmesi düşündürücüdür. Fakat dikkatle düşünüldüğünde Âmidî'nin, Mu'tezilîler'in kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesini de hatalı bulduğundan dolayı onun burada iki yönlü itiraz yöneltmiş olma ihtimali mümkündür. Her ne kadar o, burada böyle bir temellendirme yoluna gitmese de ilgili bahislerde Mu'tezile'nin bu görüşünü nakzettiği için burada böyle bir çıkarımda bulunma hakkını

¹¹³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/124.

¹¹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/125.

kendinde görmüş olabilir. Dolayısıyla ilk bakışta Âmidî bu itirazında haklı değilmiş gibi görünse de bütüne bakıldığında durum farklıdır.

2. Âmidî'nin ikinci itirazında ise iki mefhumun fiile ilave olabileceği şıkkı vardır. Fiile ilave olma ise ya sıfat olma ya da sıfat olmama demektir. 2.a. Eğer bu değer, fiilin sıfatı olursa bu sefer de sübûtî sıfat olması ya da sübûtî sıfat olmaması gündeme gelir. 2.a.1. Eğer sübûtî sıfat olursa burada yokluğun sıfatı olma ihtimali söz konusu olur ki bu doğru değildir. Çünkü sabit bir şey yokluğa sıfat olamaz. Bir başka şey, fiildeki değer sübûtî sıfat olduğunda mananın manayla var olması zorunluluğu açığa çıkar ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla o değer sübûtî sıfat olması geçersizdir. 2.a.2. Sıfatın sübûtî olmaması da doğru değildir. Nitekim kabîh mefhumunun nakîzi "lâ kabîh"tir. "Lâ kabîh" yokluğun sıfatıdır ve kabîh fiilin yapılmamasıdır. Oysa kabîh, yokluk değildir. 2.b. Eğer o ikisi fiilin sıfatı olmazsa, bu durumda fiilin nitelik kazanması imkânsızdır. Söz gelimi, cisim hareketle kâim olmadığı için hareketle vasıflanmaz.¹¹⁵

Ayrıca Âmidî de tıpkı Eş'arî selefleri gibi, fiildeki hüsün-kubhun zâtî olmayıp şer'î olduğu hususunda şeriatın konumunu ve önemini belirtir. Böylece şeriat, iyi görüp emrettiği fiili başka bir zaman kötü olduğuna hükmedip yasaklayabilir. Yahut şeriat, kabîh hükmü vererek yasakladığı bir fiilin ileriki zamanda hasenliğine hükmedip onu emredebilir.¹¹⁶ Eğer iyilik ya da kötülük zâtî olsaydı onlar hiçbir durum ve zamana göre değişmezdi. Oysa insanî tecrübe bunun tam tersine şahittir. Diğer bir deyişle şeriat, iyilik ve kötülük kategorisini ihbâr eden değil, aksine dünya ve âhiret ile ilgili olarak övülmeyi ya da yerilmeyi gerektiren bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu bizzat belirleyen otoritedir.

Ezcümle Âmidî burada, mesele hakkında kendine ait ve nispeten de kısa olan bu delillendirmesiyle Eş'arî düşüncüyü benimsediğini ifade etmektedir. Aslında o, düşüncesini zaten yazılarının genelinde zikretmiş ve oralarda seleflerinin delillerini bazen aynen bazen de birtakım eklemelerde bulunarak kullanmıştır. Âmidî'nin kendisinin yaptığı bu delillendirmelere baktığımızda onlar, yüzeysel/lafzî gibi gözükmemektedir. Zira getirdiği deliller doktrinel olmaktan ziyade lügavî sayılabilir. Oysa hüsün-kubuh problemi, kelâmın en kapsamlı ve ciddi meselesi olan "adalet" in zeminini oluşturmaktadır. Haliyle de getirilecek delillerin temel deliller olması gerekir. Âmidî bu meselede ispat yöntemi olarak daha çok selefinin yaptığı tahkîki deliller üzerinden gitmeyi tercih etmiş gibi gözükmemektedir. Böylece de Âmidî'nin bu meseleyi açıklama hususunda Eş'arî mezhebine orijinal bir katkı yapmadığı söylenebilir.

2.4. Eş'arîler'in Kullandığı Bazı Delillerin Zayıflığı

Fiildeki hüsün-kubuh değerlerinin fiile içkin bir şekilde bulunmadığı ve bir fiilin ahlâkî değerinin ancak vahyin haber vermesinden sonra bilinebileceği kanaatinde olan Âmidî,

¹¹⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/125.

¹¹⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/122. Aynı delil ilk dönem Eş'arî metinlerde de vardır ve buna verilen örneklerden biri de nesh meselesidir. Meselâ Hz. Âdem'in şeriatında iki kardeşin evlenmesi haram değilken, Hz. Peygamber'in şeriatında bu haramdır.

ashâbının bunu ispatlamak için serdettiği delillerin (*meslek*) yedisini zikretmektedir. Ona göre bu deliller kolayca itiraz edilebilir olduklarından zayıftırlar. Âmidî'nin sunumuyla bu delillerin beş tanesi ve zayıf oldukları noktalar şunlardır:

Birinci delil: Şayet yalan hakikâ anlamda kabîh olsaydı ve birisi şöyle söyleseydi: “Eğer bir saat daha yaşarsam yalan söyleyeceğim” ve bu vakit geldiğinde yalan söylerse sözünü tuttuğu için doğru söyleyen (*sâdık*) olur. Ama doğruyu söylerse verdiği sözü tutmadığı için yalancı (*kâzib*) olur. Burada hasen, ya doğrunun ya da yalanın söylenmesidir: i) Eğer hasen, doğrunun söylenmesi ise bu kişi verdiği sözü tutmamış olur ki bu da yalandır. Yalan ise kabîhtir. Sonucu kabîh olanın kendisi de kabîh olacağı için hasen, kabîh olmuş olur. ii) Şayet hasen, yalanın söylenmesi ise o zaman yalan, zâtî kabîh olmaz ki zaten bu da Eş'arîler'in ispat etmek istediğidir.¹¹⁷

Âmidî'ye göre bu delillendirme üç yönden zayıftır: 1. Bir saat sonra doğrunun söylenmesinin hasen olmasına engel nedir?! Yani kişinin bir saat sonrasında sözünü tutmayıp doğru söylemesinin hasen olması mümkündür. Doğrunun söylenmesi hasen olmayı pekâlâ koruyabilir. Bu meyanda, sonucu kabîh olanın kendisinin de kabîh olması gerektiğine itiraz gelir. Çünkü bu bilginin zarûfî olmadığı düşünülmektedir. Buna dair bilgi eğer nazarî olursa da delillendirmenin yapılması gerekir. 2. Doğrunun söylenmesinin kabîhliğinin onu kabîh yapan bir yönden (*vecih*) ya da hasenliğinin onu hasen yapan bir yönden dolayı olmasına engel nedir?! Yani kişinin bir saat sonra yaşadığı halde söz verdiği gibi yalan değil de doğru söylediğinde sözünü tutmadığı için meydana gelen kabîh onda kabîhi gerektiren bir yönden dolayı oluşmuş olabilir. Ya da tam tersi hasen için de böyledir. Nitekim Cübbâiler'e¹¹⁸ göre mutlak fiil itibarlar ve yönler dikkate alınmaksızın hasen veya kabîh olmakla vasıflanmaz. Hâsılı Âmidî'nin burada dikkat çekmek istediği nokta, hüsün-kubuh meselesinde yönler teorisini savunan Cübbâiler için bu delillendirmenin geçerli olamayacağıdır. Fiildeki ahlâkî değerlerin zâtî olmadığını savunan Eş'arîler burada hasenin, doğruyu söyleme olduğunu kabul ettiklerinde o, yalan olacağı için ve yalan da kabîh olduğundan hasenin, kabîhe dönüşmesini delil göstermektedirler. Oysa Âmidî'ye göre bu itiraz sadece ilk dönem Mu'tezilesi'ni bağlar. Zira hasenin kabîhe dönüşmesi müteahhir Mu'tezilesi'ne göre kabîhi gerektiren bir

¹¹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/126; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/73. Âmidî'nin birinci delil olarak alıntılattığı bu delili, Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinde hüsün-kubuh hakikî (*zâtî*) olmadığına dair serdettiği dört genel ve beş özel delilden oluşan delillendirme sıralamasında üçüncü özel delil olarak zikreder. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/259-260. Râzî'nin eserlerinde bu delilin diğer versiyonu ise şöyledir: “Bir insan birisine “yarın seni öldüreceğim ve mallarına el koyup çocuklarını esir edeceğim” derse, bu durumda hasen olan ya söylenilenin yapılması ya da yapılmamasıdır. Eğer hasen, bunun yapılması ise o zaman haksız yere adam öldürmenin ve insanların mallarını gasp etmenin hasen olması gerekir ki bu doğru değildir. Şayet hasen, söylenilenin yapılmaması ise bu durumda hasen olan yalan olmalıdır. Hasenin gerektirdiği şeyin hasen olması gerekeceği için de yalan, hasen olmak zorundadır. Oysa bu da Mu'tezilî iddia ile çelişen bir şeydir. Dolayısıyla her iki seçenek de hatalı olduğu için Mu'tezile'nin dediği gibi ahlâkî değerlerin zâtî olarak bulunması imkânsızdır.” Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/336; Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 1/349; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/136.

¹¹⁸ Sayfa 126'da 21. satırdaki ... من مذهب المعتزلة... ibaresi ... من مذهب الجبائي... olacaktır. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/126.

yönden dolayıdır. Dolayısıyla bu delillendirme müteahhir Mu'tezile'yi bağlayan bir eleştiri değildir. 3. Sayılan iki şıktaki gibi hasenliğe odaklanmayıp kabîhlik düşünüldüğünde kişi ister yalan ister doğru söylesin her halükârda söylediği kabîh olabilir. Çünkü doğruyu söylediğinde sözünü tutmayıp yalan söylediği ve yalan da kabîh olduğu için kabîhlik söz konusudur. Yalanı söylediğinde ise yalanın kendisinin kabîh olmasından dolayı kabîhlik vardır.¹¹⁹ Böylece Âmidî'ye göre bu delillendirme Mu'tezilî iddianın iki grubunu da kuşatan derinlikte olmayıp kolayca eleştirilmeye müsaittir.

İkinci Delil: Birisi, “Zeyd evdedir” dese ydi o da evde olmasaydı ve bunun kabîh olması aklı olsaydı, bu kabîhi gerektiren şey ya bu cümlemin kendisidir ya Zeyd'in evde olmamasıdır ya her iki durumdur ya da bu üç seçenekten farklı dördüncü bir şıktır. i) Birinci ihtimal bâtıldır. Çünkü eğer gerçekten Zeyd evde olsaydı bu durum kabîh değil hasen olacaktı. ii) İkinci ihtimal de geçersizdir. Zira Zeyd'in evde olmaması yokluktur. Yokluk ise sabit sıfat/durum olan kabîh için illet olamaz. iii) Üçüncü ihtimal de yine yokluğun, sabit durumların illetinin bir parçası olmadığından batıldır. iv) Şayet bu üçünden de farklı şey olursa bu şey Zeyd evde olmadığına ya Zeyd evdedir sözü için şart olur ya da şart olmaz. iv.a.) “Zeyd evdedir” cümlesinin kabîh olmasını gerektiren bu şey onun için şart değilse Zeyd evde olmadığına “Zeyd evdedir”in varlığı mümkündür. Böylece de mevcuttaki yalan kabîh olmaz. iv.b.) Şayet bu şey “Zeyd evdedir”in şartıysa burada dört ihtimal söz konusudur: 1. Bu şart ya “Zeyd evdedir” cümlesinin şartıdır. Bu durumda Zeyd evde olsa bile bu cümlemin kabîh olması gerekir. 2. Bu şart ya Zeyd'in evde olmaması için şarttır. 3. Bu şart ya her ikisinin de şartıdır. İkinci ve üçüncü seçenekler yokluğun sabit durumlara illet olmasının imkânsızlığı nedeniyle muhaldir. 4. Ya da bu şart meseleyi tekrar başladığı yere getireceği için teselsül olur ve mesele çıkmaza girer.¹²⁰

Âmidî'ye göre bu delile şöyle itiraz edilebilir: “Zeyd evdedir” cümlesinin kabîh olması imkânsız değildir. Çünkü bu cümle Zeyd'in evde olmaması (yokluk) şartına bağlanabilir. Yokluk, her ne kadar sabit durum için bir illet ve illetin bir parçası olmasa da şart olması imkânsız değildir. Yani yokluk, bir illet ya da illet parçası olmasa da pekâlâ şart olabilir. Böyle olunca da “Zeyd evdedir”in kabîh olması şartlı olarak mümkündür.¹²¹

Üçüncü Delil: Eğer yalancının sözü aklen kabîh olsaydı bu kabîhlik ya yalan cümlemin harflerinin toplamından ya da harflerin bir kısmından dolayı olurdu. Harflerinin toplamından dolayı olması yanlıştır. Çünkü cümlemin bütün harflerinin aynı anda bir arada bulunması imkânsızdır. Söz gelimi “Ali cömerttir” cümlesindeki harflerin hepsi aynı anda var olmaz. Zira A harfini söylediğimizde bunun ardından gelen L harfi ağızdan çıkınca A harfi yok olur. Bundan dolayı sözcüklerin tüm harflerinin aynı anda beraberce varlığı imkânsızdır. Neticede aynı anda var olmayan tüm harfler, sabitliği gerektiren kabîhle vasıflanamaz. Eğer var olmayan tüm harfler kabîhle vasıflansaydı kabîhin sıfat

¹¹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/126-127; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/75.

¹²⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/127; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/74; Râzî ise bunu özel delillerinin ikincisi olarak zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/258-259.

¹²¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/128; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/75.

olduğu şey yokluk olurdu. Oysa sabit olan şey yokluğun sıfatı olamaz. İkinci ihtimal olan kabîhliğin harflerin bir kısmından dolayı olması da yanlıştır. Çünkü yalancının cümlesinde kubhu gerektiren yön sadece yalan olmasıdır. Yalan ise harflerin bir kısmıyla olmaz. Eğer öyle olsaydı her harfin haber olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Söz gelimi Ali cömert olmadığı halde “Ali cömerttir” dendiğinde buradaki kabîhlik cümledeki harflerin bir kısmından dolayı olmayıp cümlenin tamamındaki yargının yalan/yanlış olmasından dolayıdır.¹²²

Âmidî’ye göre bu delile şöyle itiraz edilebilir: Sizin yaptığımız delillendirme, fiillerin hasen veya kabîh olmasının onlarda hüsün-kubuh sıfatlarının bulunmasından dolayı olsaydı ancak doğru olurdu ki bu kabul edilmez. Cevherin cevher, arazın da araz olması gibi fiilin de hasen ya da kabîh olması ancak kendi sıfatından dolayıdır. Böylece ilk Mu‘tezilîler’in savunduğu görüşteki fiilin hasen ya da kabîh olması için bir illetin/sıfatın bulunması gerekmez. Bu durum kabul edilse bile, yalan cümledeki kelimelerin her bir harfinin var olduğu şart koşularak onlar için kabîh hükmü verilmesine engel olan nedir?! diye de eleştiri gelir. Nitekim ilk harf kendisinden sonra gelen harflerin varlığıyla bulunur, sondaki harf ise kendisinden öncekilerin varlığıyla bulunur. Ortadaki harf ise kendisinden önceki ve sonraki harflerin varlığıyla bulunur.

İkinci ihtimalde zikredilen, cümlede kubhu gerektiren yönün sadece yalan olduğu, yalancının ise harflerin bir kısmıyla olmadığı -harflerin bir kısmının yalancının varsayılmasıyla vasıflanmasının imkânsızlığı ve harflerin aynı anda bir arada olmasının olanaksızlığından dolayı harflerin tamamının yalanla vasıflanmasının imkânsızlığı sebebiyle- bu durumdan da yalancının varlığının mümkün olmadığı şeklindeki görüş muhaldir. Bu sözün yalan olmakla vasıflanmasının doğruluğu hakkındaki cevap onun kabîhle muttasıf olmasının doğruluğu hususundaki cevaptır.¹²³

Dördüncü Delil: Şayet yalancının kabîh olması hakiki sıfat olsaydı vaz’ların (=bir anlamın karşılığı olarak belirlenen lafızlar) değişmesiyle onda herhangi bir değişiklik olmazdı. Oysa vaz’ın değişmesiyle kubuh sıfatı değişir. Dolayısıyla kubuh hakiki sıfat değildir.

Birinci öncülün (bir şey hakiki sıfat ise ona verilen ıstılah/lafız/vaz’ değişse de o değişmez) açıklaması şöyledir: Lafızlar ve vaz’lar, anlamlara ve isimlendirilenlere tâbidirler. Asl olan tâbi olanla değişmez. Buna göre eğer “cisim” anlamı hakiki ise ona verilen farklı isimler onu “cisim” olmaktan çıkarmaz. Râzî *Nihâyetü’l-ukûl*’da bunu şöyle açıklamıştır: Cismin hareketli olması hakiki bir durumsa dilcilerin vaz’ındaki farklılıklardan dolayı cismin hareketli olmasında değişimin olması imkânsızdır.¹²⁴ Başka bir ifadeyle bir şeyin ne olduğunu ortaya koyan anlam hakikidir yani asıldır. Bu anlamı ifade edecek olan lafız ise anlama tâbidir. Buna göre anlamı ifade eden lafızlar farklı farklı olsa da anlamda değişiklik olmaz. Râzî’nin verdiği örnekte olduğu gibi cisim için hareketli

¹²² Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/128; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/74; Bu delili Fahreddîn er-Râzî özel delillerinin birincisi olarak zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, 3/254-258; Ayrıca bk. Râzî, *el-Metâlibü’l-âliyye*, 3/335-336.

¹²³ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/128-129.

¹²⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, 3/260.

olmak şayet hakiki durumsa onun hareketli olduğunu ifade eden lafızlar farklılık gösterse de cismin hareketli olması sabittir. Dolayısıyla bu öncülde mütekaddim Eş'arîlerin ispatlamaya çalıştığı şey, bir fiilin hasen ya da kabîh olmasının yukarıdaki cisim örneğinde olduğu gibi hakiki/zâtî anlamda olmadığıdır. Çünkü Eş'arîler'e göre bir fiilin hasen ya da kabîh olması onun için yapılan isimlendirme ve değişen zamanlar, haller, mekânlar ve benzeri şeylerle birebir ilgilidir. Dolayısıyla da hüsün ve kubuh sıfatları fiil için hakiki olmayıp itibârîdirler.

İkinci öncülün açıklaması şöyledir: Zeyd kalkmadığı halde “Zeyd kalktı” diyen bir kimsenin cümlesi kötülük sıfatı taşır. Fakat vâzî, “Zeyd kalktı” cümlesini haber vermek için değil de emir ya da nehiy olarak söylese bu cümlenin kötülüğü değişebilir. Başka bir deyişle “Zeyd ayakta” cümlesiyle Zeyd'in ayakta olduğu haberi verilir. Buradaki misâlde Zeyd ayakta olmadığı halde Zeyd'in ayakta olduğunun söylenilmesi yalan bir haberdur ve de kabîhtir. Mütekaddim Eş'arîler'e göre durum böyle olmakla birlikte bu cümlenin kabîh olması hakiki ve mutlak anlamda değildir. Çünkü lafzı belirleyen vâzî, en başından Zeyd evde olmadığı halde “Zeyd evdedir” cümlesini haber vermek için değil de başka bir şey için vaz' edebilir. Söz gelimi bu cümleyi bu formuyla emir ya da nehiy anlamına gelecek şekilde vaz' edebilir. Böylece Zeyd evde olmasa bile “Zeyd evdedir” demek ya Zeyd'in evde olmasını emretmek ya da nehyetmek anlamı taşır. Hâsılı cümle kabîh olmaktan çıkar. Hatta Eş'arîler'e göre bu cümlenin dil açısından hangi anlama geldiğini bilmeyen birisi bunu söyleseydi de bu cümle yine kabîhlikle vasıflanmazdı. Sonuç itibariyle eğer kubuh sıfatı fiilde hakiki anlamda bulunsaydı cümlenin anlamını bilmek ya da bilmemekle değişikliğe uğramazdı. Nitekim buradakine göre Zeyd evde olmadığı halde “Zeyd evdedir” cümlesinin ifade ettiği anlam bilinse de bilinmese de bu cümle kabîhlikle zorunlu olarak vasıflanmamaktadır.¹²⁵

Âmidî'ye göre bu delil zayıftır ve şöyle itiraz edilir: Yalancının Zeyd'in evde olmadığını bilerek söylediği “Zeyd evdedir” cümlesinin kabîh olmasının, bu cümlenin konusu olmakla şartlanmasına engel nedir?! Zira eğer kabîh “Zeyd evdedir” cümlesinin konusu yapılırsa o zaman “Kabîh, Zeyd evde olandır” şeklinde bir cümle ortaya çıkar ki bu cümle zaten kabîhtir. Her ne kadar -ikinci öncülde geçen- şartlardan biri bozulsa bile yalancının cümlesi yalan olmaktan çıktığı gibi kabîh olmaktan da çıkar. Ayrıca -birinci öncüldeki savunmaya binâen- kabîh sadece yalancının sıfatıdır bundan dolayı da varlıkta ve yoklukta yalana tâbidir.¹²⁶

Beşinci Delil: Yalan zâtî itibariyle kabîh olsaydı peygamberin canını korumak yahut onu öldürmeyi hedefleyen peygamberi korumak için söylenen yalancının da kabîh olması gerekirdi. Oysa kabîh değildir tam aksine hasendir ve hatta icmâ ile terkedilmesi günah

¹²⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/129; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/74; Bu delili Fahreddin er-Râzî özel delillerinin dördüncüsü olarak zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/260-262.

¹²⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/129.

olan bir vaciptir. Dolayısıyla yalan bizâtihi kabîh olsaydı böyle bir durumda vacip olamazdı.¹²⁷

Âmidî'ye göre bu delile şöyle itiraz edilir: Yalanın söylenildiği gibi hasen ve vacip oluşunu kabul edemeyiz. Vacip olan sadece peygamberin öldürülmesine engel olmak ve onu kurtarmaktır. Bu da haber verme kastı olmaksızın haber lafzı kullanılarak yapılabilir. Bu durumda ise yalanı söyleyen görünüşte yalancı olsa bile nefsü'l-emirde yalancı değildir. Yalan, peygamberin nasıl/ne şekilde kurtarılacağı hususunda belirsizse o, kabîh olur. Yani vacip ya da hasen değildir.

Âmidî itiraza şöyle devam etmektedir: Haber vermeyi kastetmeden haberin söylenmesi şeklindeki şartımızın problemliliğini kabul etsek bile haber verme, ta'riz¹²⁸ ve tevriye¹²⁹ ile yalanı söylemeden de yapılabilir. Böylece kişi nefsü'l-emirde yalancı olmaz. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kinâyeli ifadelerde yalandan kurtulup rahatlama vardır."¹³⁰ Şayet yalan peygamberin kurtarılması hususunda belirsizse o, vacip ve hasen olmaz. Yani yalan zâtî olarak hâlâ kabîhtir ve kişinin buradaki amacı gerçek anlamda değil de görünüşte yalancı olmaktır.

Âmidî itirazı şöyle sürdürmektedir: Müttekaddim Eş'arîler'in peygamberin öldürülmesini engellemek amacıyla söylenen yalanın vacip ve dolayısıyla hasen olduğu iddiaları hatalıdır. Çünkü Eş'arîler bu delille yalanın zâtında kötülük değeri taşıyan bir şey olmadığını ve onun zamana ve kişilere göre değişen bir değer yargısına sahip olduğunu ispatlama amacındadırlar. Oysa bu delile yapılan itirazın temelinde, yalan söylemenin gerçek anlamda bir yalan söyleme olmadığı ve de yalanın kabîh olmaya devam ettiği görüşü vardır.

Âmidî başka bir itiraz getirerek şöyle der: Yalan söylenmeksizin Peygamberi kurtarma delilimizin problemliliğini kabul etsek de yalanın hasen ve vacip olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü vacip ve hasen, Peygamberi öldürülmekten kurtarmanın sonucudur. Lâzım (sonuç) ile melzûm (sebeup) aynı değildir. Lâzım, hasen olan vaciptir, melzûm ise kabîhtir. Buradaki amaç harama düşmemek ve günaha girmemektir. Çünkü yalanın haramlığı şer'î emirdir. Dolayısıyla bir engel dolayısıyla yalanın ortadan kalkması

¹²⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/129; Âmidî, *el-ihkâm*, 1/74; Bu delili Fahreddîn er-Râzî özel delillerinin beşincisi olarak zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/262-268. Ayrıca bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/336-339. Bu delil aynı zamanda müttekaddim Eş'arîler tarafından da kullanılmıştır. Meselâ bk. Ensârî, *el-Gunye*, 2/1008-1009.

¹²⁸ Ta'riz: Orta yerde söylenen sözün birazının söz sahibinin kastettiği kişiye dokundurulması ve o kişinin iğnelenmesinin kastedildiği bir kinaye örneği. Bk. İsmail Durmuş, "Kinaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/35.

¹²⁹ Tевriye: Yakın ve uzak iki anlama gelen kelimenin uzak anlamını kastetmek anlamında bedi' terimi. Bk. İsmail Durmuş, "Tevriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/45.

¹³⁰ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1355/1936), 10/199.

imkânsız değildir. Melzûm olan kabîh ise şer'î hükmü olmasa bile bir engelle yok olmayan hakikî sıfattır.¹³¹

Âmidî'nin isim kullanmaksızın ashâbının kullandığını söylediği ve zayıf olduklarını düşündüğü yedi delilin ilk beş tanesini burada verdik. Çünkü kanaatimizce bu deliller hüsün-kubhun zâtî/hakikî olmadığı konusundaki önemli delillerdendir. Ayrıca bu deliller (beşinci delil hariç) ilk defa Râzî'nin kullandığı ve "özel deliller" olarak adlandırdığı delillerdir.¹³² Âmidî bu ilk dört delili aktarıırken ve inceleyip eleştirirken ashâbımızın kullandığı deliller diyerek Râzî'nin ismini zikretmemiştir. O, bu delillere yapılabilecek itirazları söyledikten sonra kendisi bunlara alternatif bir delil önerisinde bulunmamıştır. Âmidî kendisine ait olarak sadece yukarıda söylediğimiz ve lügavî sayılabilecek delillendirmesini daha önceki sayfalarda vermiştir. Ayrıca o, meseleyi anlatırken ispat yöntemi olarak çoğunlukla ashâbının delillerini kullansa da, güçlü delil olarak onlardan herhangi birini öne çıkarmamıştır. Böylece Âmidî için Eş'arî geleneğe güçlü bir delil getirerek katkıda bulunmasa da gelenek içindeki bazı delilleri kullanarak ispatlama işlevini yapmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında gelenek içinde serd edilip kendisinin zayıf bulduğu delilleri zayıf bulma gerekçeleriyle birlikte zikretmekten de geri durmamıştır.

Sonuç

Hüsün-kubuh, kelâmın ümmü'l-mesâli olan "adâlet" meselesine zemin teşkil etmektedir. Bu problem bir fiilde hüsün ya da kubuh değerlerinin bulunması zâtî olarak mı yoksa itibârî olarak mıdır? şeklindeki soru etrafında başlayıp bu değerler akılla mı yoksa şeriatla mı bilinir? gibi sorular etrafında gelişen bir problemdir. Esas itibarıyla bu tartışma fiildeki değerlerin kaynağının ne olduğunu konu edinmektedir. Diğer bir deyişle İslâm düşüncesinde hüsün-kubuh problemi, insanın (*mükellefîn*) fiillerindeki iyiliğin veya kötülüğün mahiyetini, kaynağını ve nasıl bilinebileceğini dünya ve âhiret açısından tartışmaktadır.

İlk dönemdeki Eş'arîler, tartışma noktasının hangisi olduğunu belirginleştirmek adına hüsün-kubuhdaki anlam farklılıklarına vurgu yapmıştır. Sonraki dönemde Râzî de bazı ilave ve değişikliklerle birlikte bu anlam farklılıklarını kullanmıştır ve onun kullandığı şekildeki anlam farklılıkları müteahhir dönem kitaplarına girmiş ve meşhur olmuştur. Fakat Âmidî, Râzî'ye ait olan bu tasnifi kullanmayı ilk dönem Eş'arîler'in kullandıklarından bazı tercihlerde bulunmuştur. Böylece de burada Âmidî'nin Râzî'yi takip etmediğini söyleyebiliriz.

Âmidî, hüsün-kubhun itibârî olduğu konusunda klasik Eş'arî düşüncüyü benimsemiştir. Ona göre fiildeki değerleri belirleyen şey, şeriatın emri yahut nehyidir. Bu anlamda Âmidî, karşıt düşüncede olan Mu'tezile'nin zâtîlik iddialarını çürütürken büyük oranda Eş'arî seleflerinin yaptığı delillendirmeleri bazen bazı eklemelerde bulunarak bazen de aynıyla kullanmıştır. Fakat onun kullandığı bu deliller arasında özellikle güçlü olduğunu

¹³¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/130.

¹³² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/248, 254-269.

vurguladığı ve de öne çıkardığı bir delil yoktur. Ayrıca o, bu meselede, kendisine ait doktrinel sayılabilmesi zor gözüken sadece iki delil sunmakla yetinmiştir. Âmidî -kişi ismi zikretmeden- ashâbının kullandığı delillerden yedisinin zayıf olduğunu belirterek bunların niçin zayıf olduklarını gelebilecek muhtemel itirazlar çerçevesinde belirtmiştir. Buna ek olarak bu yedi zayıf delilin ilk dört tanesi ilk defa Fahreddîn er-Râzî tarafından zikredilmiştir.

Kaynakça

Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”. *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş & Mervenur Yılmaz. 187-213. Ankara: Nobel Yayın, 1. Basım, 2016.

Altaş, Eşref, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker & Osman Demir. 91-155. İstanbul: İSAM Yayınları, 1.Basım, 2013.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 3.Basım, 1428/2007.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Hasan Mahmûd eş-Şafi'î. Kahire: Lecnetü İhyâ't-Türâsi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1433/2012.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 6. Basım, 1432/2011.

Aydın, Mehmet Salih. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Umran Yayınları, 1. Basım, 1981.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *el-İnsâf*. nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1986.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*. nşr. Abdülhamâd b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1. Basım, 1964.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1355/1936.

Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*. çev. İlyas Çelebi & Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.

Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve shahi'l-'arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 3. Basım, 1433/2012.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî el-. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmiatü Katar, 1399/1978.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî el-. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1369/1950.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.

Çelebi, İlyas. "Nisâbûrî, Selmân b. Nâsır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/141-142. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Sıddîkî ed-. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.

Dumangöz, Tuğba. *Hüsün-Kubuh Açısından İlahî Fiiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Durmuş, İsmail. "Kinaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/45-47. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r- redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li- Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1975.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-. *Risâletün ilâ ehli's-Seğr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988.

Efe, Muhammet Emin. *İsmail Konevî'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Ensârî, Ebü'l Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-. *el-Gunye fî'l- kelâm*. nşr. Mustafa Hüseyin el-Hâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1431/2010.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Tûsî el-. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fî'l-İtikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Tûsî el-. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.

Gölcük, Şerafeddin. *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

Hourani, George. "Two Theories of Value in Early Islam". *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. 57-66. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1985.

İbn Manzûr, Ebü'l Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb & Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1417/1997.

İbnü'l-Emîr, Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî el-Hâc. *el-Kâmil fî usûli'd-din fi'htisâri's-Şâmil fî usûli'd-din*. nşr. Cemâl Abdinnasır Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010/1431.

İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Kitabü'l-Mevâkıf*. nşr. Abdurrahmân Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 3. Basım, 1423/2002.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*. nşr. Jean Jozef Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 20 Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l- Mısıryye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. Mustafa es-Sekkâ. 20 Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısıryye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”. *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş & Mervener Yılmaz. 43-103. Ankara: Nobel Yayın, 1. Basım, 2016.

Kestelî, Muslihüddin Mustafa b. Muhammed. *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2027, 100a-126b.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 18. Basım, 2013.

Kılıç, Recep. *Ahlâkî Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2012.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”. *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2017), 43-80.

Köksal, A. Cüneyd. “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.

Köksal, A. Cüneyd. “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”. *TALİD* 27 (2016), 101-132.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi*. 2 Cilt. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.

Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.

Nisârî, Mehmed b. Abdullah el-Kayserî Hafid en-. *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 391, 2a – 52a.

Özen, Şükrü. “Tenkîhu'l-usûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/454-458. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Platon. “Eutifron”. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*. çev. Hümevra Özturan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Basım, 2015.

Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. nşr. Muhammed İbrahim el-İmâm Ramazan. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1406/1986.

- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-İşâre fî ilmi'l-kelâm*. nşr. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2009.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkıh*. nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâin, 1. Basım, 1436/2015.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1407/1987.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Meâlimu usûli'd-din*. nşr. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1433/2012.
- Shihadeh, Ayman. "Mutezile'nin Ahlâkî Gerçekçiliğine Karşı Eşarîlik'in Sonuççuluğu". *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*. çev. Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: Oxford University, 1934.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî eş-Şâfiî et-. *Şerhu'l-Makâsîd*. nşr. İbrahim Şemseddîn. 3 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî eş-Şâfiî et-. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkıh*. nşr. Şeyh Zekerîyyâ 'Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-. *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker & Osman Demir. 17-40. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Yurdağür, Metin. *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
SADRUŞŞERİA VE İBNÜ'L-HÜMÂM'A GÖRE CÜZ'Î İRÂDENİN YARATMANIN
KONUSU OLUP OLMADIĞI MESELESİ

Abdullah NAMLI

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Nevşehir
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology, Nevşehir/Turkey

abdnamli@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7099-3018

Öz

Cüz'î irâde ve kulların fiillerinin yaratılışı kader inancıyla bağlantılı iki konudur. Günümüzde tartışma götürmeyecek kadar açık şekilde insanda irâdenin var olduğu kabul edilmektedir. İnsanda meydana gelen irâde ve fiilin oluşum basamakları hakkındaki ihtilâf ise çözülecek gibi gözükmemektedir. Mâtürîdîlerin insana fiillerinde bir hürriyet alanı tanıma amacıyla ortaya koydukları, cüz'î irâde ve fiillerde yaratılmamış veya yaratmaya konu olmayan bir unsurun bulunduğu şeklindeki açıklamaları ise bazen tam anlaşılabilir değildir. Bu türden yanlış anlaşılmalara söz konusu olduğunda Hanefî-Mâtürîdî kelimcilerinden Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'ın ismi geçmektedir. Her iki kelâmcı da Hanefî-Mâtürîdî ekolünde derin izler bırakan önemli şahsiyetlerdendir. Ortaya koydukları özgün fikirleriyle kendilerinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemişlerdir. Buna rağmen gerek Sadruşşerîa gerekse İbnü'l-Hümâm insana fiillerinin yaratıcısı gözüyle bakmadıkları halde sanki Allah'ın mutlak yaratıcılığına halel getirmişler gibi bir ithamla karşı karşıya bulunmaktadır. Bu sebeple Sadruşşerîa'nın herhangi bir fiilin oluşumuyla ilgili ortaya koyduğu "Dört Mukaddime" ile İbnü'l-Hümâm'ın "Azmi Musammemin İcadı" ve "Cüz'î İrâdenin Tahsisi" hakkındaki düşüncelerinin ortaya konulması büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Sadruşşerîa, İbnü'l-Hümâm, Cüz'î irâde, Yaratma, Cebr, İhtiyâr.

THE QUESTION OF WHETHER PARTIAL WILL IS SUBJECT TO GOD'S CREATION ACCORDING
TO SADR AL-SHARĪ'A AND IBN AL-HUMÂM

Abstract

Partial/particular will (*al-irâdah al-juz'iyyah*) and the creation of human acts are two issues related to the predestination belief. Nowadays, it is unarguably accepted that humans have volition. However, the controversy over the formation steps of human will and act does not seem to be settled. Mâturîdîs' approach, taken with the intent to allow some space for freedom for humans in their actions and based on the partial will and postulation that there is a part in human actions that are not created nor subject to creation, could not be understood at times. When it comes to misunderstandings of this kind, Sadr al-Sharî'a and Ibn al-Humâm, who are among the Hanafî-Mâturîdî kalam scholars, are mentioned. Both mutakallims are some of the eminent figures who left their marks on the Hanafî-Mâturîdî school. They affected a significant number of scholars coming after them by the authentic ideas they presented. However, even though neither Sadr al-Sharî'a nor Ibn al-Humâm did regard humans as creators of their own actions, they are confronted with an accusation as if they vitiated the fact that God is the Absolute Creator. Therefore, it is of grave importance to reveal Sadr al-Sharî'a's ideas, which are represented in his "Four Premises" concerning the formation of an act and Ibn Humâm's thoughts put forward in his "İjâdu al-'Azmi Musammamah" and "Takhsisu Irâdah al-Juz'iyyah."

Keywords: Kalām, Sadr al-Sharī'a, Ibn al-Humām, al-irādah al-juz'iyyah (Partial Will), Creation, Jabr (Compulsion), Ihkhtiyār (Choice).

Atf / Cite as: Namli, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 152-176. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904>

Summary

Partial/particular will (*al-irādah al-juz'iyyah*) and the creation of human acts are two issues related to the predestination belief. Nowadays, it is unarguably accepted that humans have volition. However, the controversy over the formation steps of human will and act does not seem to be settled. Māturīdīs' approach, taken with the intent to allow some space for freedom for humans in their actions and based on the partial will and postulation that there is a part in human actions that are not created nor subject to creation, could not be understood at times. When it comes to misunderstandings of this kind, Sadr al-Sharī'a and Ibn al-Humām, who are among the Hanafī-Māturīdī kalam scholars, are mentioned.

In the first one of the four premises he put forward, Sadr al-Sharī'a steers to describe the essence of an action. He attempts to comprehend by scrutinizing what a human does at the time when he performs an act. In the second proposition, Sadr al-Sharia examines the elements on which contingent beings must depend to exist. He reveals that every contingent being is in need of Necessary Being. In the third premise, it is explained that whether such cases, which are mentioned in the first premise as actualizing (*iqā'*) an act and actual choice/selection and state/states, can be described with existence and non-existence. In the fourth premise, the necessity of dependence of every preferred thing upon a cause that makes them preferred (*murajjih*) is discussed. Accordingly, it is expressed that choice is one of the essential components enabling the actualization of an act.

In the opinion of Sadr al-Sharī'a, to speak of human will, compulsory (*iztirārī*) and voluntary (*ikhhtiyārī*) actions must be separated from each other. This separation is not just about a conceptual distinction concerning our volition. Even though 'will' is an attribute, the agent particularizes it by choosing one of the two equal things.

Ibn al-Humām, instead of saying that "partial will is not created," using the word creation/*khalq* directly, he prefers the term "*ijad*" (producing). According to him, the agent's production of the absolute determination (*al-'azm al-musammam*) and God's creation of the action subsequently provide the basis of the formation of an act.

According to Ibn Humām, states such as the inclination (*mayl*) present in the human essence, *murajjih*, or a cause, which can be called "associator-association" (*al-dā'iyyah*), stimulation and choice/selection are created by God; human power does not have an effect upon them. When God has created these [previously mentioned states] in a person in conformity with human desire prior to human will, this person sets out to perform the

action at the time she/he produces *al-azm al-musammam* knowingly and willingly with an unwavering strong will (*al-'azm al-musammam*). God, then, creates this action for humans in accordance with their wishes. When humans produce this *al-'azm al-musammam*, God creates it for them. Therefore, an act belongs to God in terms of creation and to humans in terms of responsibility.

In the opinion of Ibn Humām, humans have an impact on the act during the decision stage. According to him, a person may perform something he likes or prefers, or he may refrain from doing it due to his dislike and worry about its evilness. Given that, the createdness of human will as a whole should be out of the question, rather some part of it must be excluded from the God's creation.

As stated by Ibn Humām, one of the ways to be saved from absolute determinism (*jabr al-mahz*) is to make a specification about the partial will. For instance, God is the Creator of everything; however, He is not the Creator of Himself. If it were the case, God would have also been created. For that reason, the Essence of God is left outside the scope of this Qur'an verse. Additionally, in the framework of the relevant verses and by means of reasoning, human's partial will also remains out of God's creation.

What Sadr al-Sharī'a, Ibn al-Humām, and the following Ottoman kalam and fiqh scholars, who are a member of Hanafī-Mâturīdī school, have intended to say is that the partial will does not exist in the extra-mental realm, therefore is not subject to creation. And for that reason, the partial will is not created by God.

Both mutakallims are some of the eminent figures who left their marks on the Hanafī-Mâturīdī school. They affected a significant number of scholars coming after them by the authentic ideas they presented. However, even though neither Sadr al-Sharī'a nor Ibn al-Humām did regard humans as creators of their own actions, they are confronted with an accusation as if they vitiated the fact that God is the Absolute Creator. Therefore, it is of grave importance to reveal Sadr al-Sharī'a's ideas, which are represented in his "Four Premises" concerning the formation of an act and Ibn Humām's thoughts put forward in his "İjâdu al-'Azm al-Musammamah" and "Takhsîsu Irâdah al-Juz'iyah."

Giriş

İrâde kullanıldığı sahalara göre çeşitli ıstılâhî mânâlara gelmektedir. Din sahasında irâde, Allah'ın bir sıfatı olarak tanımlanmakta, insanın irâde ve fiillerinin O'nun ilâhî irâdesi, sıfatları ve fiilleriyle münasebetleri açısından incelenmektedir.¹ Psikolojide irâde, insanın ruh halleri ve fiilleriyle ilgilidir; düşüncenin ortaya koyduğu bir gayeye doğru gitme hareketine denilmektedir.² Fiilin oluşu ve kulun kesbinin meydana gelişi insanın kudretine, ıstıtâatına bağlıymış gibi gözükse de aslında insan irâdesinin harekete geçmesi

¹ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî* (İstanbul: İfav Yayınları, 1997), 27, 30.

² Nurettin Topçu, *Psikoloji*, haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 219. İrâdenin çeşitli felsefî ve psikolojik tarifleri için bk. Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, 28, 29; Topçu, *Psikoloji*, 219-224.

fiilin sebebidir. Kelâmcıların, fiilin meydana gelişinde irâdenin rolünü ortaya koyarken kullandıkları “azm”, “azm-i musammem”, “cezm”, “kasd” gibi kavramlar vardır. Bu kavramlar birbirine yakın olmakla beraber aralarında anlam farkı bulunmaktadır. Kasd, bir insanın istek ve irâdesinin bir fiile ait sonuca yönelmesini ifade etmektedir. Çoğu zaman niyet, irâde, ihtiyâr, azim, amd, rızâ gibi insanın iç âlemine ait sübjektif durumları ifade etmeye yönelik kavramlarla birlikte kullanılmaktadır. Kasd, fiilin gerçekleşeceği anda kendimizde bulduğumuz bir hal olmaktadır.³ Bazen fiilden önce de bulunabilmektedir. Azm, tam kesinlik, kesin kararlılık, şiddetli niyet, güçlü irâde anlamlarına gelmektedir. Cezm ise, kesin olarak bir işe yönelik manasına gelmektedir. Kur’an’da müteaddit ayetlerde azm kelimesi; kesin karar, güçlü irâde, kesin niyet, fiili işlemeye tam teşebbüs anlamlarında kullanılmaktadır.⁴ Cüz’î irâde konusunda Mâtürîdî kelâmcılarının diğer ekollerden farklı bir anlayışları bulunmaktadır.

Mâtürîdîlere izâfe edilen “cüz’î irâde yaratılmamıştır” şeklinde basitçe ifade edilen görüşleri yanlış anlaşılmaya müsait bir ifade haline dönüşmüş hatta zaman içerisinde çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır. Onların bu ifadeyle kastettikleri; insan fiilleri ve irâdelerinde yaratmanın konusu olmayan bazı unsurların bulunduğuudur. Bu görüşler Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları Sadruşşerîa (ö. 747/1346)⁵ ve İbnü’l-Hümâm’a (ö. 861/1457)⁶

³ bk. Semih Duğyem, *Mevsû’atü muştalahâti ‘ilmi’l-keâmî’l-İslâmî* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1998), 2/1032-1033; Ali Şafak, “Kasıt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 24/559-561.

⁴ Adudüddîn Abdurrahmân el-İcî, *el-Mevâkıf fi ‘ilmi’l-keâm* (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 148-149, 157; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1995), 150. bk. el-Bakara 2/227, 235; el-Ahkâf 46/35.

⁵ Sadruşşerîa’nın tam adı Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346)’dir. Hanefî fakihî ve kelâm âlimidir. Pek çok âlim yetiştiren Buhâra’lı bir âileye mensuptur. Şükrü Özen, “Sadruşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 35/427-431. Sadruşşerîa aklî ve naklî ilimlere hâkim bir şahsiyetti. O, fıkıh usûlü, fıkıh, kelâm, tefsir, hadis gibi naklî ilimlerle beraber nahiv, belâgat, felsefe, mantık, astronomi ve tabiat bilimlerinde temayüz etmiş bir âlimdi. Sezayî Bekdemir, *Orta Asya’da Hanefîliğin Gelişimi Sadruşşerîa Ubeydullâh b. Mes’ûd* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 48. O, çağdaşları arasında etkili bir şahıs olmakla beraber eserleri ve düşünceleriyle günümüze kadar etkisini sürdüren âlimlerden biri olmuştur. Taftâzânî’nin, onun et-Tavzîh isimli eserine yazdığı et-Telvîh isimli haşiyenin mukaddimesinde Sadruşşerîa hakkında; “muhakkik imam, büyük müdekkik âlim, hidâyetin sancağı, dirâyet âlimi, aklî ve naklî ilimlerin terasisinin ibresi, usûl ve furû ilimlerinin dallarını sistemleştiren” nitelendirmesini yapmakta ve Allah’ın cennette onun derecesini yükseltmesi temennisinde bulunmaktadır. ‘Ubeydullâh b. Mes’ûd, Sadruşşerîa-Sadeddin Mes’ûd et-Taftâzânî, *et-Tavzîh mea’t-telvîh li metnit’t-tenkîh fi ‘usûli’l-fıkh şerhuhu’t- telvîh li’l-imâm Sa’düddîn Mes’ûd et-Taftâzânî ve’t-tenkîhu mea şerhuhu’l-müsemma bi’t-tavzîh li’l-imâm Sadrişşerîa ‘Ubeydullâh b. Mes’ûd el-Hanefî (et-Tenkîh, et-Tavzîh, et-Telvîh)*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Arambagh-Karaçi: Kadîmî Kütübhâne, ts.), 1/5. Bundan sonraki dipnotlarda Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gavâmi’i’t-tenkîh*, şeklinde gösterilecektir. Sadruşşerîa, et-Tenkîh isimli kitabı ve buna yazdığı et-Tavzîh adlı şerh ile beraber et-Taftâzânî’nin bu şerh üzerine yazdığı et-Telvîh adlı hâşiyeye ile ilim çevreleri üzerinde etkili olmuştur. Özen, “Sadruşşerîa”, 35/427-431. Şerhu’l-Vikâye isimli kitabı da meşhurdur. Onun eserleri özellikle Osmanlı medreselerinde okutulmuş ve bir dönem Semâniye medreselerinde görevlendirilecek âlimlerin imtihan edildiği kitaplar arasına girmiştir. Hanefî-Mâtürîdî ekolünün temsilcilerinden olan Sadruşşerîa eserlerinde nakilci yaklaşımdan uzak, eleştirel bir üslûp kullanmış, yeni bir açılım getirdiği konularda kendi görüşlerini öne çıkarmaya gayret etmiştir. O, Kelâm ve Usûl-ü Fıkıh alanlarındaki yeni yaklaşımlarını açıklarken geleneksel nakilci tavrını değil; Mantık, Felsefe ve

Kelâm ilimlerinin metodunu öne çıkararak bir yöntem kullanmaktadır. Kelâm konularındaki eleştirilerini de özel olarak felsefeciler, Mu'tezile ve Eş'arîlere yöneltilmektedir. Sadruşşerîa'nın tasavvufa da özel bir ilgisi bulunmaktadır. Özen, "Sadruşşerîa", 35/427-431; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, 49, 57, 66. Sadruşşerîa, son eseri *Şerhu ta'dîli'l-'ulâm*'u tamamladıktan yaklaşık iki buçuk ay sonra Cemâziye'l-Âhir ayı sonlarında 747 yılında (Ekim 1346 ortaları) Buhâra'da vefat etmiştir. Özen, "Sadruşşerîa", 35/427-431; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, 39.

- 6 İbnü'l-Hümâm'ın tam adı Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457)'dir. Hicrî 790, milâdî 1388'de İskenderiye'de doğdu. Dedesinin dedesi Hümâmeddin'e nisbetle İbnü'l-Hümâm lakabı ile meşhur olmuştur. Dedesi Abdülhamid ve büyük dedesi Mes'ûd aslen Sivas'lı olup burada kadılık yapmışlardır. Babası, Memlûkler'in idaresi altındaki Mısır'a göçmüş ve İskenderiye'de Hanefî kadılığı görevinde bulunmuştur. İlk derslerini babasından alan İbnü'l-Hümâm, on yaşındayken babasının ölümü üzerine anneannesinin gözetiminde yetişmiştir. İbnü'l-Hümâm, İskenderiye ve Kahire'de çeşitli mezheplere mensup âlimlerden Arap Dili ve Edebiyatı, Mantık, Kelâm, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü dersleri almıştır. Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi şabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhat*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Mısır: Matbaatü İsâ Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1964-1965), 1/166; Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *İ'râbü kavlihi şallahü 'aleyhi ve sellem: Kelimetân hafifetân 'ale'l-lisân mukaddimesi*, thk. Kahtân Abdurrahmân ed-Dûrî (Beyrut: Kitap-Nâşirûn, 2011), 27; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 21/87-90. İbnü'l-Hümâm ilim tahsilinden sonra eğitim ve öğretimle meşgul oldu. El-Melikü'l-Eşref Barsbay (ö. 841/1438)'ın kurduğu Eşrefiyye Medresesi'nde müderris olarak görevlendirilmiştir. O, yaklaşık dört yıl müderrislik yaptıktan sonra kendi isteğiyle bu görevden ayrılmıştır. Hicrî 847, milâdî 1443 yılında getirildiği Şeyhûniyye Hankâhı'nda on bir yıl şeyhlik yaptıktan sonra bu görevden de kendi isteğiyle ayrılmıştır. Bu sıralarda Mansûriyye ve Kubbetü Sâlih medreselerinde müderrislik yapmış, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. O, birkaç defa hacca gitmiş, hac ziyaretleri esnasında Mekke ve Medine'de bazı âlimlerle görüşmüş, ilmi müzakereler yapmıştır. İbnü'l-Hümâm, 7 Ramazan 861-29 Temmuz 1457 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir. Naası İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309)'nin Karâfe'deki türbesine defnedilmiştir. Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/166-168; Dûrî, *İ'râbü kelimetân hafifetân 'ale'l-lisân mukaddimesi*, 31, 43-44, 55, 67; Koca, "İbnü'l-Hümâm", 21/87-90. İbnü'l-Hümâm, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü alanlarında Arap Dili ve Edebiyatı, Nahiv, Sarf, Meânî, Beyân, Kelâm, Mantık, Tefsir, Hadis, Tasavvuf ve Mûsikî sahalârında yetkin bir âlimdir. Eserlerinde ele aldığı konulara vukûfu, farklı görüş ve delilleri değerlendirmedeki başarısı, tartışmacı bir üslupla sonuca ulaşmadaki kabiliyeti onun aklî ve naklî ilimlerdeki yetkinliğinin göstergesidir. İbnü'l-Hümâm'ın; (*أنا لا أقصد في المعقولات أحداً*) "Ma'kulâtta hiç kimseyi taklit etmem" sözü de aklî ilimlerdeki özgüven ve yetkinliğini ortaya koymaktadır. Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/167. İbnü'l-Hümâm, Tefsir ve Hadis alanında yetkin bir âlim kabul edilmekle birlikte eser verdiği ve uzmanlaştığı ilim dalları Fıkıh, Fıkıh Usûlü ve Kelâm'dır. Tasavvufa da özel ilgisi vardır. İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* adlı kitabı onun Kelâm ilmindeki derinliğini göstermekte olup eser üzerine yapılan şerhler, hâşiyeler ve atıflarla Mâtürîdî kelâmının önemli kaynaklarından birisi haline gelmiştir. Dûrî, *İ'râbü kelimetân hafifetân 'ale'l-lisân mukaddimesi*, 82-85; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/167; Koca, "İbnü'l-Hümâm", 21/87-90. Diğer taraftan İbnü'l-Hümâm'ı eleştirenlerden bazıları onu Mu'tezilî görüşlere meyletmiş olmakla suçlamaktadırlar. İbnü'l-Hümâm'ın eserleri: 1-Fethu'l-ğadîr li'l-'âcizi'l-fakîr. Burhâneddin el-Merginânî (ö. 593/1197)'nin *el-Hidâye* adlı eserinin şerhidir. 2-et-Tahrîr fi 'ilmi'l-uşûl. Fıkıh ve Kelâm metotlarının birleştirilerek yazılmış olan Fıkıh Usûlüne dair muhtasar bir kitaptır. 3-el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire. Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye ait *er-Risâletü'l-kudsiyye*'nin ihtisar edilmesi amacıyla hazırlanmaya başlanan eser, yapılan ilâve açıklamalarla müstakil bir kitap haline gelmiş, bununla beraber bölüm başlıkları adı geçen eserle ile birbirine paralel devam ettiğinden *el-Müsâyere* diye adlandırılmıştır. İbnü'l-Hümâm'ın talebesi Kemâleddin İbn Ebî Şerîf (ö. 906/1500) tarafından eser üzerine yazılmış *el-Müsâmere* isimli şerh meşhur olmakla beraber başka şerh ve hâşiyeler de yazılmıştır. 4-İ'râbü kavlihi şallahü 'aleyhi ve sellem: "Kelimetân hafifetân 'ale'l-lisân". Hz. Peygamber'in bir hadisinin yorumunu içeren küçük bir risâledir. Diğer eserleri el yazması halindedir. 5-et-Tergîb fi'l-kesb. Âdâb-ı muâşeret kurallarını içeren bir risâledir. 6-Fevâtihu'l-efkâr fi şerhi lema'âti'l-envâr. Anatomi ile ilgili bir kitabın şerhidir. 7-Zâdü'l-fakîr. 8-el-Es'ile ve'l-ecvibe. 9-Fetâvâ İbnü'l-Hümâm. 10-İktidâ'u'l-Hanefiyye bi's-Şâfi'iyye. 11-el-'Akdî. 12- Fihristü fetâvâ

dayandırılmaktadır. Onların derinlikli tahlillerini ve ileri sürdükleri argümanları göz ardı eden ve meseleyi sathî bir konu gibi değerlendiren sonraki dönem âlimlerinden bazıları kısaca söylenebilen bu ifadelerden hareketle bu âlimleri kıyasıya eleştirmişler ve onları zan altında bırakma gayreti içerisinde olmuşlardır. “Cüz’î irâde yaratılmamıştır” cümlesinden “Allah’ın her şeyin yaratıcısı olmadığı”, “Allah’ın cüz’î irâdeyi yaratmadığı”, “insanın cüz’î irâdesini kendisinin yarattığı” şeklinde yanlış mânâlar çıkarmışlardır.⁷ Özellikle İbnü’l-Hümâm’ın, Mu’tazile’nin “insan fiilinin yaratıcısıdır” görüşünün kabul edilmesi için hiçbir engelin bulunmadığı kanaatinde olduğu gibi yanlış iddialar ortaya atılmaktadır.⁸

Sadrüşşerîa, yeni bir fiil teorisi ortaya atmış ve insanın fiillerinde yaratmanın konusu olmayan unsurlar barındırdığını ileri sürmüştür. Bu teoriyi kelim konularından hüsün-kubuhu ele aldığı bölümde dört mukaddime ile açıklayıp, Mâtürîdî ekolünün anlayışına göre temellendirmiştir. Onun et-Tavzîh isimli eseri içerisinde ilgi çeken bu özel bölüm, Sa’deddin Mes’ud et-Taftâzânî (ö. 793/1390) ve konuyla ilgilenen diğer âlimler tarafından değerlendirilip eleştirilmiş ve zaman içerisinde bölümün içeriği üzerine müstakil bir literatür oluşmuştur. Osmanlı dönemi Mâtürîdî kelamcılarının cüz’î irâdenin yaratmanın konusu olmadığı meselesi üzerinde yoğunlaşmalarında Sadrüşşerîa ve İbnü’l-Hümâm’ın büyük tesirleri olmuştur.⁹ Fâtih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) döneminde kendi huzurunda bu konuyla ilgili görüşlerin ele alındığı ve Hasan b. Abdüssamed-i Samsunî (ö. 891/1486), Molla Lütfullah b. Hasen (ö. 900/1494), Molla Abdülkerim (ö. 900/1494), Alâeddin Ali el-Halebî (ö. 901/1495), Hatibzâde Muhyiddin (ö. 901/1495), Muslihuddin Mustafa Kastallânî (ö. 901/1495), Muhammed b. Hacı Hasen (ö. 911/1505) gibi dönemin

ķâri’il-hidâye. Süyûtî, *Buġyetü’l-vu’ât*, 1/168; Dûrî, *İ’râbü kelimetân ħafffetân ‘ale’l-lisân mukaddimesi*, 70-86; Koca, “İbnü’l-Hümâm”, 21/87-90.

⁷ bk. Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Mevķifü’l-beşer tahte sulţânî’l-ķader* (Kahire: Matbaatü’s-Selefiyye, 1933), 145; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (İstanbul: Milli EĞitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 43-45, 47, 120.

⁸ bk. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 43.

⁹ bk. Mehmed Seyyid, *Usulü Fıkıh Medhal*, haz. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat ts.), 394. Muhammed İhsan OĞuz, *Mufassal Kitabü’l-Kazâ ve’l-Kader İrâde, İhtiyâr, İstitâat-ı Beşer* (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1969), 21-25; Abdulkadir Uçkaç, *Lutfu’l-Allâm fi Akâidi’l-İslam (Ehl-i Sünnet Akâidi)* (Malatya: Teknik Ofset, 2007), 85-86; Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş-”, *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 1-43; a.mlf., “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/27 (2016), 101-132. Özellikle Saçaklızâde Mehmet Efendi (ö. 1145/1732)’nin Sadrüşşerîa’nın yolunu izleyerek fiilin her iki anlamını irâde için de uygulaması ve irâdenin bir bakımdan şey olmadığını düşünerek, irâdeyi tercihle yeniden ortaya koyması, onun konuyla alakalı müteahhirîn dönemi literatüründe yeni bir yaklaşım tarzının da temelini oluşturmuştur. Bu gelişmeler ışığında Sadrüşşerîa’nın fiilin farklı anlamlarını ve bu anlamların varlık-yokluk durumlarını müzâkere etmesinin müteahhirîn dönemi Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının meseleye bakış açılarında belirleyici rol oynayıp üzerinde yoğun bir şekilde çalışmalar yapıldığı söylenebilir. bk. Hayrettin Nebi Güdekli, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde’nin Risâletü’l-İrâdeti’l-Cüz’iyye’sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), 85-129.

âlimlerinin katıldığı bir toplantı düzenlendiği kaydedilmektedir.¹⁰ Mâtürîdîleri cüz'î irâdenin yaratmanın konusuna girmedikleri konusunda en çok eleştiriye tâbî tutanlardan birisi de Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869/1954)'dir. O, bu konuda haddi aşıklarını düşündüğü Mâtürîdîleri, Mu'tezile'den de daha ileri gitmekle suçlamaktadır.¹¹

Bizim bu araştırmadaki amacımız Hanefî-Mâtürîdî kelâm âlimlerinden insanın fiillerinde yaratmanın konusu olmayan bazı unsurların bulunduğunu öne süren âlimlerden Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'ın bu konulardaki görüşlerini ortaya koymaktır. Buna binâen Sadruşşerîa'nın "Dört Mukaddime"sini ve irâde hakkındaki düşüncelerini inceleyeceğiz. Diğer Mâtürîdî kelamcısı İbnü'l-Hümâm'ın da irâdenin oluşumunda yaratmanın konusu olmayan unsurlar ve cüz'î irâdenin tahsisi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Konumuz ağırlıklı olarak insanın irâdesi olduğu için bu konu hakkında temel bilgiler vermek istiyoruz.

Allah'ın tüm mâdûmât ve mevcûdâtı kuşatan mutlak irâdesine küllî irâde denir. "O'nun dilediği olur, dilemediği olmaz."¹² O, varlığı imkân dahilinde olan veya var olması mümkün olmayan her şeyi irâde sıfatının taallukuyla, istediği zaman ve istediği şekilde yaratıp, var eder veya yaratmaz, yoklukta bırakır. O'nun ilâhî irâdesi kesinlikle nisbî ve izâfî değildir. Bu sebeple de hiçbir şeye bağlı değildir.

Allah, insana pek çok üstün sıfat vermekle beraber hayatî bir sıfat olan irâdeyi de bahşetmiştir. İnsan, irâde sıfatıyla beraber kudretini/istitâatını da kullanarak fiillerini gerçekleştirir. Irâde insan nefsinin olumlu ve olumsuz tüm isteklerini kapsar. İnsanın bir şeyi kabul veya reddetmesi irâdesine bağlıdır. Irâde aynı zamanda insan nefsinin arzuları olmaktadır. Bunlar, azm, kasd, iştîyak, eğilim, sevgidir. Irâde her zaman yokluğa taalluk etmektedir.¹³ Var olan iki veya daha fazla seçenekten birisini veya birkaçını tercih etmek de ihtiyârdır. İhtiyâr da irâdeye bağlıdır.

Mu'tezile'nin önderliğinde onun başını çektiği bir grup, kulun hür bir irâdeye sahip olduğunu savunmuştur. Irâde hürriyeti Mu'tezile'nin beş ana ilkesinden *adl/adâlet* prensibi ile bağlantılıdır. Mu'tezile insana hiçbir irâde ve hürriyet hakkı tanımayan Cebriyye görüşü ile mücadele etmiş, cebr görüşünün Allah'ın adâleti ile bağdaşmayacağı düşüncesinden hareket ederek, kulun tüm fiillerinden kendisinin sorumlu olacağını, bundan dolayı da hür bir irâdeyle mücehhez kılındığını savunmuştur. Kullara mutlak hürriyet tanıyan, mutlak tefvîz taraftarı olan Kaderiyye-Mu'tezile ekollerinin karşısında diğer aşırı uç olarak Cebriyye'nin mutlak cebr görüşü yer almaktadır. Cebriyye'nin kurucularından Cehm b. Safvân'ın, '*insanın irâde, ihtiyâr ve kudreti yoktur*', dediği bazı

¹⁰ Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunân an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 1/498-499. Osmanlı kelamcılarının görüşleri için bk. Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 101-132.

¹¹ bk. Mustafa Sabri, *Mevkîfî'l-beşer*, 56, 76-77, 145, 164.

¹² Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988), "Edeb", 110 (2/738; 2/744).

¹³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 16.

kaynaklarda yer almaktadır.¹⁴ Onlara göre insanın irâdesi yoktur. Bu sebeple de insan için herhangi bir konuda hürriyet bulunmamaktadır. Mevcut olan her şey ezelde Allah Teâlâ tarafından takdîr edilmiş ve kaderine cebrî olarak yazılmıştır. İnsanlar, Allah'ın kendilerine takdîr ettiği fiilleri yapmaya mecburdur. Diğer bir ifadeyle Allah'ın mutlak irâdesi karşısında kullar, havada rüzgârın akıntısına kapılarak, uçuşup oraya buraya sürüklenen tüy gibidirler. İnsanların hareketleri bir robotun hareketinden farksızdır. Onlar, Allah'ın mutlak irâde ve kudretinin karşısında kulda irâde ve ihtiyâr olmadığına inanmaktadırlar.¹⁵ Mu'tezile'nin, Cebriyye'ye karşı durması makul karşılanabilecekken biraz haddi aşarak kendileri dışındaki herkese cebri izâfe etmeyi bir ilke haline dönüştürmüş olmaları hoş karşılanmamıştır.¹⁶

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), kaderi inkâr eden Mu'tezile ekolünden ayrıldıktan sonra eski düşüncesini terk ederek kendi oluşturduğu Kelâm sisteminde ilâhî irâdeyi egemen kılmış, lakin ilâhî adâletin gerçekleşmesi ve mesuliyet bakımından gerekli olan kula ait cüz'î irâdeyi büyük oranda ihmal ederek bir bakıma cebr neticesine ulaşmıştır. Ancak o cebri asla kabul etmeye yanaşmaz. Eş'arî mutlak cebrden (*cebr-i mahz*) kurtulmak için "kesb" teorisiyle fiillerinde kula da bir rol vermek istemişse de bu kavram, onun sisteminde çok önemli olmamıştır.¹⁷ Eş'arî, insana bir hürriyet alanı tanımlama gayreti içerisinde olmuş bununla beraber yorumlarında berraklık meydana getirememiştir. Çok gayret etmiş olmasına rağmen muğlak ve anlaşılması zor bir kesb anlayışı geliştirebilmiştir. Onu kurtaran iyi niyetli gayretleri olmuştur.

Eş'arî'nin takipçileri için önemli olan, Allah'ın mutlak ve zâtî irâdesidir. Onların bu anlayışı Mu'tezile'nin ilâhî irâdenin hâdis olduğu şeklindeki anlayışlarına¹⁸ bir tepki olarak doğmuştur. Eş'arîlere göre ilâhî irâde her şeyin üstündedir ve her şeyi kuşatmaktadır. İnsanın irâdeli-irâdesiz her türlü fiili de Allah'ın sınırsız irâdesinin kapsamı içindedir. İnsanın kendi fiillerini irâde etmesi konusunda hürriyetinin olup-olmadığı Eş'arîlerde netlik kazanmamıştır. Onlar, Allah'ın mutlak irâdesi ile birlikte bir de insanın irâdesinin varlığını kabul etmekten endişe etmektedirler. Bu sebeple, onlar, 'fiillerini gerçekleştirmekte insanın cüz'î irâdesi vardır' diye açık ve net olarak söyleyememişlerdir. Eş'arîler bu konuda orta yoldan gitmeyi arzu etmişler, ne Cebriyye'nin insanın irâdesinin yokluğu ve ne de Mu'tezile'nin savunduğu gibi bir irâdeye sahip oluşu görüşlerini kabul etmeyip her ikisinden de uzak durmayı yeğlemişlerdir ve

¹⁴ Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehennâ-Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/98.

¹⁵ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Ma'âlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 1/338 vd.

¹⁶ bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 425.

¹⁷ Bekir Topaloğlu, *Allah İnanıcı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 139-140.

¹⁸ bk. Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *el-Mecmû' fi'l-muhtâ bi't-teklîf*, Cem: Ebû Muhammed el-Hasen Metteveyh, thk. Jean Jozef Houben - Daniel Gimaret - Jan Peters (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 1/279, 282.

her şeyi Allah'a bırakmayı uygun görmüşlerdir.¹⁹ Bu sebeple onlara, kendileri dışındakiler "Cebr-i Mutavassıt" demişlerdir. Ancak bu cebr işini aşırı derecede ileri götüren son devir Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri (1869-1954), "Cebr-i Mutavassıt" tabirini kanıksayarak fanatizm derecesinde savunmaktadır.²⁰ Hatta o bu tabiri de pek hoş karşılamayıp, "cebr-i hafî; gizli cebr" veya "cebr-i mânevî; manevî cebr" denilmesi teklifini getirir.²¹

"Sünnî Kelâm tarihinde kader konusunu hem ilâhî hem de beşerî yönleriyle ilk defa ele alan ve Allah'ın kemâl sıfatları ile birlikte insanın dînî, hukûkî ve ahlâkî sorumluluğunu naklî ve aklî delillerle temellendirmeye çalışan her halde Mâtürîdî olsa gerektir."²² Mâtürîdî, irâdeyi fiille birlikte değerlendirdiğinden, kişinin fiillerinde kendisinin hür olduğu şuurunda olmasını insanın hür irâdesinin var olduğu konusunda delil olarak kullanmaktadır.²³ Mâtürîdîler, her şeyi irâde edenin Allah olduğuna inanmakla beraber, Allah'ın irâde ile ilim sıfatları arasında ayırım yaparak, O'nun her şeyi ezelde bildiği prensibinden hareket ederek insanda da bir irâde hürriyeti bulunduğunu kabul etmektedirler. Mâtürîdîler; "Allah, insandan küfrü, onun ihtiyârıyla, isteğiyle ve îmana gücü olmakla birlikte diler" demişlerdir.²⁴

İnsana verilen cüz'î irâde ile ilgili olarak kelimelerince tartışma konusu edilen en önemli konulardan bir diğeri de Allah tarafından insanda bir özellik olarak yaratılmış olan bu irâdenin kullanımı sırasında Allah Teâlâ tarafından yaratılıp-yaratılmadığıdır.

Kulun fiillerinde tam anlamıyla hür olduğunu savunmakla tanınan Mu'tezile, insanların, "müreccih" veya "çağrıştırıcı-çağrışım" diye isimlendirebileceğimiz sebebe (*ed-dâiye*) muhtaç olduklarını kabul etmektedir.²⁵ Mu'tezile'ye göre, insan kendi fiillerinin ve irâdesinin mücidi/yaratıcısı olsa bile, fiilleri, irâdesine, irâdesi de "*ed-dâiye*"ye tâbîdir.²⁶ Bu sebeple Şeyhülislam Mustafa Sabri, "*ed-dâiye*"nin insan tarafından değil Allah tarafından yaratıldığını böylelikle Mu'tezile ekolüne işin başında cebr bulaştığını iddia etmektedir.²⁷

Eş'arîlikte de Allah, insana irâde vermiştir. Aynı irâdenin insan üzerinde oluşumu ve insan tarafından kullanımı sırasında kulun irâdesini Allah yaratmaktadır. İnsanın

¹⁹ bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûlî'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977), 162 vd.

²⁰ bk. Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-beşer*, 19, 55, 148.

²¹ Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-beşer*, 149.

²² Topaloğlu, *Allah İnanıcı*, 140.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 323.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 390, 394-395; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye min'el-kifâye fi'l-hidâye fi uşûlî'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 124-125; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 243.

²⁵ *ed-dâiye*; insanı irâde ve fiile yönlendiren sâik, güdü, âmil vb. mânâlara gelmektedir. bk. Duğyem, *Mevsû'atü müşâlahâti 'ilmi'l-keâmî'l-İslâmî*, 1/572-573.

²⁶ bk. Kadı Abdülcebbar, Ahmed b. Halil Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 4 (Rü'yetü'l-Bârî)/247-248; 6-2 (el-irâde)/39, 64, 80; Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-beşer*, 144-145.

²⁷ Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-beşer*, 145.

fiilinden önce irâdesi de Allah tarafından yaratılarak meydana gelmektedir. Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1012), fiillerin gerçek yaratıcısı olarak Allah'ı kabul ettikten sonra, aynı fiillere olan arzu ve meylin de Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını söylemektedir. Ona göre aynı şekilde bir fiili işlememe arzusu da Allah tarafından yaratılmaktadır.²⁸

Mâtürîdîlerin anlayışına göre kulun iki türlü irâdesi vardır:

1-Küllî irâde (irâde-i Külliye); Allah Teâlâ tarafından, kulda bi'l-kuvve (potansiyel) olarak yaratılan irâdedir. Görevi; fiil ve terkten, birini diğerine duruma göre tercih etme kabiliyetidir. İnsanın bütün cismânî ve rûhânî kuvvetlerinin yaratılması gibi bu irâde de öylece yaratılmıştır.

2-Cüz'î irâde (irâde-i Cüz'îye); insanın küllî irâdesinin belirli ve özel bir fiile yöneltilmesinden, sarf ve kullanılmasından ibaret olan irâdedir. Bu irâde mahluk/yaratılmış olmayıp, kul ona sahiptir. İnsanın isteğine bırakılmış bütün fiilleri bu irâdeye dayanmakta olup, kulun mükellef/sorumlu olması hep bu irâdeye râcîdir.²⁹ Cüz'î irâde, irâde sıfatının, iki taraftan birine; yapma veya terk etmeye fiilen taalluk etmesi durumudur. Dolayısıyla bir tarafı diğer tarafa tercih ederek, onu tayin ve tespit etmektir. irâde-i külliye sayesinde belirlenen bir tarafı tercih ederek onu orada kullanmaya irâde-i cüz'îye denilmektedir. Böylelikle Allah tarafından kulda yaratılan küllî irâdenin kul tarafından kullanımı cüz'î irâde olmaktadır.

Kur'an'da, insanın, aklı, cüz'î irâdesi ve kudretiyle birlikte, sorumlu bir varlık olduğu ifade edilmekle beraber, daima, Allah'ın benzersiz irâde ve kudretine dikkat çekilerek, O'nun tevhd-i hâlıkîyetine işaret edilerek yegane yaratıcı olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da, Allah'ın her şey üzerindeki mutlak hükümlerliğinden kaynaklanan zorunluluk ile sınırlı bir hürriyetle mümkün olabilen insanın sorumluluğu açıkça ortaya konulmuş olmaktadır.

Sadrüşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î Irâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi

Mâtürîdî, cüz'î irâdenin kullanımı sırasında yaratılıp-yaratılmadığı konusunda fazla detaya girmeyip, sessiz kalmıştır. Mâtürîdî ekolünden İbnü'l-Hümâm'a izafe edilen görüş sonradan tüm ekolün görüşüymüş gibi algılanmıştır. Aslında cüz'î irâdenin yaratılmışlığı konusunda görüş beyan eden ilk Hanefî-Mâtürîdî kelamcısı Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'dur. Kuvvetle muhtemeldir ki İbnü'l-Hümâm bu konuda Sadrüşşerîa'nın eserlerini okumuş ve onun fikirlerinden faydalanmıştır.

²⁸ Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Temhîd*, thk. Richard McCarty (Beirut: Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957), 307.

²⁹ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 345; Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 82-83.

1. Sadruşşerîa'ya Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi

Kelâm ilminin kuruluş döneminden zamanımıza değin tartışılan meselelerden birini insanın sorumluluğu konusu oluşturmaktadır. Müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelamcılarında aynı zamanda Hanefî fıkıhçısı Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd tarafından ortaya atılıp, geliştirilmiş yeni bir fiil teorisi vardır. O, fiilin çeşitli mânâlarının farklılıklarını ayırma tâbi tutmuş ve fiilin her iki anlamının hariçte mevcut olup-olmamasını muhâkeme etmiştir. O, esasında hüsün-kubuh meselesinin mesnedi olarak ortaya attığı insanın fâilliği meselesinde fiil kavramını tahlil ederek hareket etmiş ve fiilin anlamları arasında ayırım yaparak bu anlamların hariçte var olup-olmadıklarını değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu tahlil sonucunda Sadruşşerîa, irâdenin, fiilin iki tarafından birine yönelik belirleyici bir sıfat (*es-sıfatü'l-muhassisa*) olduğunu ortaya koymuştur. O, bu belirleyici sıfatın var edilmesi (*ikâ'*) şeklindeki iki mânâsını birbirinden ayırmıştır. Sadruşşerîa bu iki mânâdan ilkinin şey; diğerinin ise varlık ve yoklukla nitelendirilemeyip *hal* olduğunu, bu sebeple Allah tarafından yaratılmış (*mahlûk*) olmadığını öne sürmüştür.³⁰

Öncelikle Sadruşşerîa'nın cüz'î irâde konusundaki görüşlerini daha sonra da onun fiil teorisini içeren dört mukaddimesini inceleyelim.

1.1. Sadruşşerîa'ya Göre İrâde

Sadruşşerîa'ya göre insanın irâdesinden bahsedebilmek için ızdırârî ve ihtiyârî fiillerin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Bu ayırım irâdemiz için soyut bir ayırmadan ibaret değildir. İrâde bir sıfat olmakla beraber fâil, iki eşit olandan birini tercih etmek suretiyle onu tahsis etmektedir. Bizden beklenen tercih ve tahsisin olabilmesi için bizim irâdemizin olması gerekir. Bir tercih ve tahsis yapmadığımızda soyut bir istek ve gayretimiz olmadıkça irâdemiz de yoktur. İşte bu durumda nabzımızın atması ile istek ve arzularımız gibi ızdırârî ve ihtiyârî fiillerimiz arasında fark kalmaz. Fakat biz bu ikisini birbirinden ayırır, istek ve arzularımızın bizim fiilimiz olduğunu söyleriz. Aynı zamanda terkine gücümüzün yettiği fiillerle gücümüzün yetmediği fiilleri birbirinden ayırırız. Yüksek bir yerden kuvvetli düşmanın saldırmasını durdurmanın mümkün olmaması gibi. Gerçekleştirmeye kudretimizin yettiği ve yetmediği fiilleri de birbirinden ayırırız. Bazen içimizden gelen bir çağrışımla (dâiye), bazen de çağrışımsız bir fiil işleriz. Bilinmelidir ki vicdânî ilim, zorunluluk/ızdırâr ve vücûb olmadan bizim ne yapacağımıza hükmeder. Biz de birbirine eşit iki şeyden birini veya mercûh olanı seçeriz. Bu tercih de ihtiyâr ve kasddır. Böylece biz kuvvetliden zayıfa, uzaktan yakına hareketler gibi fiillerin sadır olmasında hârikulâde olaylara şahit oluruz. Peygamberler ve siddîklardan tevâtüren nakledildiğine göre kâfirler onlar hakkında nice eziyetleri yapmayı kastetmişlerdir. Bu kâfirlerin organları sağlam olduğu halde, hâdis kudretleri ile beraber dâiye ve irâdeleri de

³⁰ bk. Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmi'zî't-tenkîh*, 1/330-353; Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu", 85-129.

bu kötülükleri hemen yapma yönünde olduğu halde buna güç yetirememeleri de bu fiillerin sudûrunun ademi (fiillerinin gerçekleşmemesi) olmaktadır.³¹ Yani kâfirler, peygamberlere kötülük yapmak için her türlü imkana sahip oldukları halde peygamberlerin mucizesi olarak bunu her zaman gerçekleştirememektedirler.

Sadruşşerî'a göre hareket halindeki müessir güçte insanın irâde ve kudreti yoktur. Bu müessir güç insan irâdesine de aykırı olmaz. Şayet müessir tabii yollarla adet olduğu üzere cereyan ederse burada hârikulâde olaylar olmaz. Kaslar kasılıp gevşemediği zaman hareket oluşmaz. Hareket esnasında kas ve sinirlerimiz hakkında bilgimiz de yoktur. Herhangi bir hareketi özel olarak yapmak için hangi sinir ve kası kullanmamız gerektiğini de bilemeyiz. Hangi harfin hangi mahreçten çıkarılacağına keyfiyetini de bilemeyiz.³²

Bilinmektedir ki, vicdanın varlığı, ihtiyârın varlığına delâlet etmektedir. Kulun ihtiyârı olan vicdan, Allah'ın koyduğu evrensel yasalara (âdet) göre meydana gelen hareketlerin varlığında müessir olmaz. Biz ne zaman bir zorlama olmaksızın kesin olarak bir harekete niyet edersek (kast), bu kastımızın hemen akabinde Allah bu ihtiyârî hâli/fiili yaratır, bizim kastımız olmadan yaratmaz. Kast da kulun kullanması amacıyla her bir fiil için Allah'ın yarattığı kudrettir ki, kul onu belirli bir fiili gerçekleştirirken kullanır. İşte bu kast ve ihtiyârdır. Kast, varlıklara cebretmek anlamında olmayarak, kulun kendisine dayanması mânâsında Allah'ın mahlûkudur. Zira Allah bu kastı özel olarak kullanılmak üzere yaratmıştır. Böylelikle meydana gelen fiil, kulun ihtiyârı ve Allah'ın yaratmasının toplamından hasıl olmaktadır.³³

Sonuç olarak Sadruşşerî'a göre insanın irâdesinin var olabilmesi için ızdırârî/zorunlu fiiller ile ihtiyârî fiillerin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Kul tercih ve tahsisi irâdesiyle yapmaktadır. Ona göre insan fiillerinin hüsün ve kubuh şeklinde nitelendirilmesi kulun azim ve kastına bağlıdır. Allah, kulun fiillerini onun kastına göre yaratmaktadır. Allah niyet aşamasında da olsa kulunu zorlamamaktadır. Kulun irâdeli fiillerinde insan kesb eden, Allah da tüm fiillerin yaratıcısıdır. Hanefî-Mâtürîdî âlimleri; “Başkasına muhtaç olmayan tek bir kâdir, takdir ettiği şeyi (makdûr) gerçekleştirebiliyorsa buna *halk/yaratma* denir. Tek başına kâdir olamayanın/kudreti kendinden olmayanın, takdir ettiği şeyi gerçekleştirmesine de *kesb* denir”, demişlerdir.³⁴

Sadruşşerî'a bu mesele ile ilgili “dört mukaddime” (*el-mukaddimâtü'l-erbaa*) ortaya koymuş, fiilin şey ve dolayısıyla yaratılmış olmayan bir yönü bulunduğunu öne sürdüğü yeni bir “fiil teorisi” ortaya atmış oldu. Bu mukaddimeler müstakil bir metin olmayıp, onun *et-Tavzîh* isimli Fıkıh Usûlü kitabının içerisinde bir bölümdür.³⁵

³¹ Sadruşşerî'a, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkîh*, 1/348-350; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadruşşerî'a Ubeydullah b. Mes'ud*, 84.

³² Sadruşşerî'a, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkîh*, 1/350.

³³ Sadruşşerî'a, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkîh*, 1/350-351.

³⁴ Sadruşşerî'a, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkîh*, 1/352.

³⁵ bk. Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi -Mukaddimât-1 Erbaa'ya Giriş-”, 1-43.

1.2. Dört Mukaddime

Sadrüşşerîa öne sürdüğü dört mukaddimenin birincisinde fiilin mahiyetini ortaya koymaya yönelmektedir. İnsanın bir fiili gerçekleştirdiğinde aslında onun ne yaptığını irdeleyerek kavramaya gayret etmektedir. Burada o, mastar ve mastarla oluşan mânâ (*el-hâsil bi'l-masdar*) şeklindeki iki farklı anlamı ortaya koymaktadır. Her iki anlamı varlık-yokluk açısından değerlendirmeye tâbî tutup, tespitler yapmaktadır. Sadrüşşerîa fâil ve fiiline bir insanın hareketini örnek verir. Zeyd hareket ettiğinde hareket fiili Zeyd'le başlamaktadır. Şayet hareketle mesafenin farz edilen herhangi bir parçasında hareket edenin (*müteharrik*) içinde bulunduğu hali (*hâlet*) kastediliyorsa bu ikinci bir mânâ olmaktadır. Ama hareket ile bu halin gerçekleştirilmesi kastediliyorsa işte bu birinci mânâ (*îkâ'*) olmaktadır. İkinci mânâ hâriçte mevcut olduğu halde birinci mânâ aklın itibar ettiği işlerdendir ve hâriçte varlığı bulunmamaktadır. Eğer hâriçte var olsaydı meydana geldiği bir yer olurdu. Sonra bu *îkâ'* ile var olduğu düşünülen *îkâ'* sonsuza kadar devam eder; hâriçte meydana gelen olayların başlangıcında teselsül meydana gelirdi. Teselsül ise muhaldir. Böyle kabul edilirse fâil bir iş gerçekleştirdiğinde sonsuz işler meydana getirmiş olur. *îkâ'*nın hâriçte mevcut olmadığı apaçık müstahildir.³⁶ Özetle *îkâ'*nın hâriçte varlığının bulunmaması, onu var edenin de (*mûki'*) olmaması demektir. Şayet bu mânânın hâriçte varlığı farz edilirse mutlaka bir var edicisinin olmasını gerektirecek; bu durumda söz konusu var etme (*îkâ'*) için başka bir var etmeyi (*îkâ'*) gerektirecek; zincirleme olarak bu şekilde sonsuza kadar devam edecekti ki, bu mümkün değildir. O halde Sadrüşşerîa'ya göre insanın gerçekleştirdiği fiilin kişide meydana getirdiği durum (*tesir*) hâriçte mevcut olurken, bu durumun sebebi olan *îkâ'*, hâriçte mevcut değildir. Bu sebeple *îkâ'* şey değildir, şey olmadığından yaratmanın konusu da olmamaktadır.

Böylece Sadrüşşerîa insanın fiillerinin iki farklı yönü olduğunu, bunlardan fiilin, fâilde meydana getirdiği hâlin hâriçte mevcut olduğunu, fakat bu hâlin var edilmesi veya meydana getirilmesinin hâriçte mevcut olmadığını ifade etmektedir. Bu durumda insanın fiillerinin temelinde mevcut veya ma'dûm diye vasıflandırılmayan *îkâ'* bulunmaktadır. *îkâ'* yaratmanın konusu olmadığı için insanın fiilleri kendine ait olmakta, dolayısıyla insan fiilleri içerisinde yaratılmamış öğeler barındırmaktadır. Bu şekilde Sadrüşşerîa'ya göre insanın sorumluluğunun sebebi bu *îkâ'* olmaktadır.

Sadrüşşerîa ikinci mukaddimede mümkün varlıkların var olabilmesi için dayanması gereken unsurları incelemektedir. Her mümkün varlığın vâcip varlığa ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır. Sadrüşşerîa'nın amacı vâcip ve mümkün varlıkları inceleyen bir Kelam problemi üzerinde durmak değildir. Onun amacı birinci mukaddimede irdelenen mümkün varlıklardan olan insan fiillerinin var olma aşamalarını incelemektir.³⁷

³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zi't-tenkîh*, 1/330.

³⁷ Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", 1-43; a.mlf., "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 101-132. bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zi't-tenkîh*, 1/333-336.

Sadrüşşerîa'nın ikinci mukaddimesi şu şekilde özetlenebilir: Her mümkünün var olabilmesi için bir mûcide ihtiyacı olduğu gibi varlığının zorunlu (vâcibün bi'z-zât) olmaması gerekmektedir. Bu iki ana şarttan sonra her mümkünün var olabilmesi için kendisine dayanacağı özel şartların tamamının da varlığının gerekli olduğu önceki iki şarta eklenmelidir. Var olması farz edilmeyen her mümkün muhaldir. Burada öyle bir gereklilik vardır ki; mümkünün kendisine dayanacağı şartların tamamı var olmamış ise mümkünün de var olması muhal olmalıdır. Şayet mümkünün var olabilmesi için gerekli bütün özel şartlar mevcutsa o mümkünün var olması da zorunludur.³⁸ Yoksa mümkünün ademi imkân dahilindedir. Buna ilaveten bütün şartlar eksiksiz mevcut olduğu halde mümkün varlığın bazen var olması bazen de var olmaması *müreccihis tercih* (rüçhânün min gayri müreccih; er-rüçhânü bi lâ müreccih) mânâsına gelir ki bu da muhaldir.³⁹

Üçüncü mukaddimede, birinci mukaddimede zikredilen fiili meydana getirme (ikâ') ve fiili ihtiyar/tercih ile hâl/ahvâl gibi durumların varlık ve yoklukla nitelendirilemeyeceği izah edilmektedir.⁴⁰ Üçüncü mukaddime ele alınırken ikinci mukaddimede ifade edilen her fiilin kendine özel var olma şartları da göz önünde bulundurulmaktadır. Sadrüşşerîa, meselenin bu şekilde izah edilmesinin hâl/ahvâl teorisine dayandığını belirterek bu teoriyi benimsediğini ifade etmektedir.⁴¹ Buna göre izâfî işler gibi var veya yok diye nitelendirilemeyen hâl denilen üçüncü bir durum daha bulunmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre şayet bu üçüncü durum kabul edilmezse mümkünün dayandığı bütün şartlar ya sadece var olanlardan ya sadece ma'dûmlardan veya her ikisinin karışımından meydana gelecektir. Ancak ona göre üçüncü şık yanlıştır. O da bu yanlışı ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴² O, hâdis bir varlığın var olabilmesi için gerekli olan bütün şartların kadîm olamayacağını şu şekilde delillendirmektedir: Hâdis bir Zeyd'in var olabilmesi için gereken şartların tamamının kadîm olması mümkün değildir. Çünkü kadîm olan Allah, Zeyd'i var etmeyi (hudûsunu) muayyen bir vakitte zorunlu kılmışsa bu durumda Zeyd'in hudûsu muayyen vaktin hasıl olmasına bağlıdır. Böyle olunca Zeyd'in var olabilmesi için gereken şartların tamamının kadîm olmaması gerekmektedir. Eğer Zeyd'in hudûsu muayyen olmayan bir zamanda zorunlu kılınmış olursa, onun muayyen bir zamanda hudûsu, *müreccihis tercih* (rüçhânün min gayri müreccih; er-rüçhânü bi lâ müreccih) olur ki, işte bu durumda onun var olabilmesi için gerekli şartlardan bir kısmı yine hâdis olur.

³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-tenkih*, 1/333. Sadrüşşerîa ilerleyen açıklamalarında "Şayet mümkünün var olabilmesi için gerekli bütün özel şartlar mevcutsa o mümkünün var olması da zorunludur" cümlesine açıklık getirme ihtiyacı hissetmektedir. O, bu meselenin bazı kısımlarında Ehl-i Sünnet'in filozoflarla ittifak etmiş olduğunu ifade etmekle beraber, kendi açıklamalarıyla filozofların Allah hakkında kabul ettikleri "Mûcibün bi'z-zât" kavramının birbirinden farklı olduğunu açıkça belirtmektedir. Onun demek istediği; "Bir şeyin var olması, Allah'ın onu yaratmayı takdir etmesi durumunda zorunlu; onu yaratmamayı takdir etmesi durumunda ise mümtenî/imkânsızdır." bk. a.mlf. *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-tenkih*, 1/335.

³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-tenkih*, 1/333.

⁴⁰ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-tenkih*, 1/337-344; Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 101-132.

⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-tenkih*, 1/337.

⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-tenkih*, 1/337-344.

Bu anda Zeyd'in var olmasının tüm şartları mevcut ve ma'dûm olan işler kapsamına girmezse o zaman ya sırf mevcûdâtтан olur ki bu durumda üç seçenek ortaya çıkar. İlki mevcûdâtın vâcib olan Allah Teâlâ'ya dayanması gerekir. İkincisinde; hâdisin kıdemi gerekir. Üçüncüsünde ise vâcibin yok olması gerekir.⁴³ Zeyd'in var olmasının tüm şartları mevcut ve ma'dûm olan işler kapsamına girmeyip sırf ma'dûmâtтан olursa, mevcudun illetine uygun olmaz. Zira salt yokluk varlığın illeti olamaz. Aynı zamanda Zeyd'in varlığı onun var olan cüzlerine de bağlı olmaktadır. Ancak çeşitli cüzlerin bileşiminden oluşan Zeyd'in varlığının bütünüyle ma'dûmlara dayanması mümkün değildir. Mevcutlarla ma'dûmların beraberce bir arada bulunması da mümkün değildir. Çünkü bu konuda; "Varlıkların tamamı var olabilmek için gereken tüm şartların varlığına muhtaçtır" şeklinde sabit bir hüküm (kaziye) bulunmaktadır. Zeyd'in var olabilmesi için muhtaç olduğu varlıkların tamamı meydana geldiği anda başka herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç olmaksızın Zeyd'in varlık sahasına çıkması gerekir. Mesela Zeyd'in var olması, Amr'ın yokluğuna bağlıysa, Amr'ın bu yokluğu; önceden varken sonradan yok olmasıdır. Çünkü Amr'ın var olmadan önceki yokluğu kadim bir yokluktur. Bunun aksi düşünülduğünde hâdis olan Zeyd'in kıdemi gerekecektir. Ayrıca Amr'ın varlık ve bekâsını gerektiren illetin bir cüzü yok olmadıkça Amr'ın varlıktan sonraki yokluğu da mümkün değildir. Bu cüz ya sırf mevcut olur sonra ma'dûm haline gelir ki bu imkansızdır. Çünkü var olan bir şeyin var olması veya bekâsı için gerekli olan illetin bir cüzü yok olmadığında mevcut varlık ma'dûma dönüşemez. Bu cüzün mevcut olması halinde zevâliyle ma'dûm olması gerekecektir ki sonuçta Vâcib'e kadar varıp dayanacaktır; O'nun yokluğunu gerektirecektir. Bu mümkün olmadığı gibi, imkansız gerektiren de imkansızdır.⁴⁴ Buna bağlı olarak Amr'ın ademine/yokluğuna bağlı olan Zeyd'in varlığı mümkün olmayınca Amr'ın ademi de mümkün olmaz.

Bu cüzün salt ma'dûm olduğu veya mevcut ile ma'dûmun birleşiminden meydana gelmesi durumuna gelince; bunların da mümkün olmadığı şöyle açıklanabilir: Zeyd'in varlığını, Bekir'in varlığına, Amr'ın yokluğunu da Bekir'in varlığına bağlı olduğunu farz edersek bu durumda Zeyd'in varlığı, Amr'ın yokluğuna; Amr'ın yokluğu da esasen ma'dûm olan birisinin zevâline dayanmaktadır ki, bu da Bekir'in varlığı olmaktadır. Bu sebeple Zeyd'in varlığı, Bekir'in varlığına dayanmaktadır. Bu durumda şöyle bir ihtilaf meydana gelir; Zeyd'in var olabilmesi için gerekli bütün mevcut cüzlerin var olması ile beraber bir cüzün de yok olmasına ihtiyaç duymaktaydı. Var olan cüzlerle birlikte bir de Bekir'in var olması şartı ortaya çıkmış oldu. Bu da bizim "var olanların ihtiyaç duyduğu bütün cüzler" şeklindeki ifademizin eksikliğini ve bir şeyin varlığının başka bir şeyin yokluğuna dayanamayacağını gösterdi. O halde şöyle demek gerekir; Zeyd'in var olması için gereken bütün varlıklar var olduğu zaman Zeyd de var olur. Tam aksi, Zeyd var olmadığında, onun

⁴³ Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gâvâmi'zi't-tenkîh*, 1/337.

⁴⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gâvâmi'zi't-tenkîh*, 1/338. bk. Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, 77; Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", 1-43.

var olabilmesi için gerekli olan varlıkların tamamı var olmamış demek olur. En azından var olması gerekenlerden bir tanesi henüz mevcut değildir.⁴⁵

Böylelikle Sadruşşerîa, herhangi bir şeyin var olması için gerekli olan illeti meydana getiren cüzlerin tamamının sadece mevcutlardan, sadece ma'dümlardan veya her ikisinin birleşiminden meydana gelebileceğini isbat etmiş olmaktadır. Üçüncü mukaddimenin sonucunda Sadruşşerîa, varlık için gerekli olan bütün cüzler içerisinde mevcut ve ma'dûm olmayan cüzlerin de olması gerektiğini ifade etmiş olmaktadır.

Dördüncü mukaddimede ise her tercih edilen şeyin bir müreccihe yani tercih ettirici sebebe dayanmasının zorunluluğu işlenmektedir. Bu sebeple tercihin fiilin meydana gelmesini sağlayan önemli unsurlardan biri olduğu anlatılmaktadır. Sadruşşerîa bu mukaddimede insanların fiillerinin gerçekleşmesinde Allah'ın yaratma (*halk*), kulun da kesb yönüyle etkin olduğunu ifade etmekte, bununla birlikte hüsün ve kubhun yaratma yönüyle değil, kesb hakkında söz konusu olabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁶

Daha önceki mukaddimelerde de zikredildiği gibi insanın fiilleri de dahil olmak üzere bütün mümkünatın meydana gelebilmesinde en önemli kavramlardan birisi "tercih"tir. Tercih, bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmektir ki, seçimi yapan irâdedir. Bu sebeple her tercihin bir müreccihi bulunmak zorundadır. Sadruşşerîa bu mukaddimede "rüçhân" kavramını; vücûd, var olma ve meydana gelme, tercih kavramını da; vücûda getirme, var etme ve meydana getirme (îcâd) anlamlarında kullanmaktadır.⁴⁷ Sadruşşerîa'ya göre hem müreccihsiz rüçhân, hem de müreccihsiz tercih bâtıldır. Yani îcâd eden, var eden bir mûcid varlık olmadan herhangi bir mümkünün var olması imkansızdır. Bir mûcid olmadan da îcâd fiilinin gerçekleşmesi yine imkansızdır. Ama iki eşit durumdan birisini seçmek veya mercûh olan şeyi tercih etmek mümkün ve vâki olmaktadır.⁴⁸

Sadruşşerîa'ya göre tercih dört şekilde olabilmektedir: Birinci durumda aslında tercih diye bir şey söz konusu değildir. Diğer tercih çeşitlerinde bu tercih sadece râcihe ya da birbirine eşit iki duruma veya mercûha uygun olabilir. Tercihin aslında bulunmadığında mümkünün var olması imkansız olduğundan bu seçenek bâtil olmaktadır. Râcihin tercihi de bâtıldır. Çünkü mümkün zâtı itibariyle râcih olamaz. Zira bir mümkünün râcih olması sadece kendisi haricindeki bir tercih edici râcih ile mümkün olabilmektedir.⁴⁹ Şayet râcih olanın tercihi, yani rüçhânın ispatı mümkün olsaydı, bu ya zaten sabit olmuş, yani varlığı tahakkuk etmiş olan bir şeyin rüçhânını ispat demek olurdu ki sabiti ispat ve var olanı

⁴⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmi'it-tenkîh*, 1/339; bk. Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", 1-43.

⁴⁶ Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", 1-43; a.mlf., "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 101-132.

⁴⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmi'it-tenkîh*, 1/345-353; Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", 1-43; a.mlf., "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 101-132.

⁴⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmi'it-tenkîh*, 1/345; bk. Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", 1-43.

⁴⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmi'it-tenkîh*, 1/345.

elde etmekten başka bir anlama gelmeyecekti ki bu muhaldir. Yahut mümkünde zaten var olan bir rüçhâna ek bir rüçhâna sabit kılmak anlamına gelecekti. Bu durumda da her tercih, kendisinden önceki başka bir tercihe dayanmak zorunda olacaktı ve sonsuz bir tercihler zinciri sonucu teselsül gerekecekti ki; her hâdisin var olabilmesi, sonsuz bir kısır döngü demek olacaktı.⁵⁰

Tercih sadece birbirine eşit durumlarda ve mercûhda olabilmektedir. Her mümkün evvelinde ma'dûm olduğundan mümkünün ademi, aslında var olma illetinin yokluğu, var olmadan önceki aslî yok olma durumuna göre de mercûh olmaktadır. Mevcut olma illetinin yokluğu, yokluğun da illetidir. Mümkün olanın îcadı; mercûhun veya birbiriyle eşit iki durumdan birinin tercihi olmaktadır.⁵¹ Bu durumdan dolayı irâde bir sıfattır. Fâil onunla birbirine eşit iki durumdan birini diğerine veya mercûh olanı diğerine (râcih olana) tercih edebilir. Bilinmesi gerekir ki, zâtı gereği vâcip kılmakta (îcâb bi'z-zât) da olduğu gibi irâde illetle sabit olmaz. Çünkü zikrettiğimiz gibi tercih irâdenin zâtî özelliklerindedir. Tercih, birbirine eşit durumlar veya mercûh olanın rüçhâni böyle devam ettiği sürece imkansız olmakta; fâilin bunlardan birini seçmesi durumunda ise her ikisinin de ortadan kalkıp, tercih mümkün hale gelmektedir.⁵²

Sadruşşerîa, kelâmcıların iki eşit durumdan birini seçmeyi mümkün gördüklerini ve onların bu konudaki vahşî hayvandan kaçan bir adam örneğini verdiklerini nakletmektedir. Bu örneğe göre bir adam vahşî bir hayvandan kaçarken önüne birbirine eşit özelliklerde iki yol bulunan bir kavşak çıkmaktadır. Bu adam kendi irâdesi ile mutlaka bu yollardan birisine sapacaktır.⁵³

Sadruşşerîa'ya göre sonuç itibariyle bir müreccih olmadan tercihin de mümkün olmayacağı; bir îcad eden olmadan da îcâdın olmayacağı açıktır. Bu mukaddimede üzerinde durulan rüçhân kelimesinin mânâsı varlık olduğundan, mümkünün var olmasından evvelki yokluk halinde, onun varlığını, yokluğuna tercih eden bir müreccih bulunmadığı için, bu mümkünün râcih oluşundan bahsedilemez.

Şimdi de meseleye yeni bir açılım getiren İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerini ele alalım.

2. İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi

Kula verilen irâdenin mahluk olduğu ve buna küllî irâde denildiği Mâtürîdîlerin genel kabulüdür. İbnü'l-Hümâm, Mâtürîdî anlayışa uygun olarak kulun fiilini gerçekleştirmeye yönelik cüz'î irâdesini değerlendirmektedir. Onun düşüncesinde fiilin oluşabilmesinin temelini kulun azm-i musammemi⁵⁴ îcad etmesi devamında da Allah'ın fiili yaratması

⁵⁰ bk. Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi -Mukaddimât-1 Erbaa'ya Giriş-", 1-43.

⁵¹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zi't-tenkîh*, 1/345.

⁵² Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zi't-tenkîh*, 1/345.

⁵³ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zi't-tenkîh*, 1/346.

⁵⁴ Mu'tezile kelâmcılarından bazıları irâdeyi azim ve kasit olmak üzere iki aşamalı olarak değerlendirmişlerdir. Azim ile fiil arasında kısa bir zaman aralığı bulunabilir. Bu durumda kişi azminden

oluşturmaktadır. İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili olarak en önemli açıklamalarından bir diğeri de; kulun cüz'î irâdesinin tahsis edilmesidir. O, bu görüşleri ortaya atarken Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve daha sonraki Mu'tezile kelamcılarının düştüğü hataya düşmemiştir.⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, doğrudan doğruya halk/yaratma kelimesini kullanarak "cüz'î irâde yaratılmamıştır" demek yerine îcâd etmek kelimesini kullanmaktadır.⁵⁶ Böyle olmakla beraber İbnü'l-Hümâm'ın kullandığı "îcad" kelimesi ve "cüz'î irâdenin tahsisi" ifadeleri Ebû Ali el-Cübbâî örneğinde olduğu gibi daha sonraki dönemlerde Mâtürîdililik ekolü içerisinde ve diğer ekollerce değişik mânalara yorumlanmıştır. Onun görüşleri zaman içerisinde başka bir hale büründürülmüştür. Bu bakımdan onun iki ana görüşle meseleye yaklaşımının ortaya konulması büyük önem arz etmektedir.

2.1. Kul, Azm-i Musammemi İcâd Ettiği Zaman Allah'ın, Onu Kulu İçin Yaratması

İbnü'l-Hümâm'a göre insan nefsinde bulunan meyil, "müreccih" veya "çağrıştırıcı-çağrışım" diye isimlendirebilecek sebep (*ed-dâiye*), tahrik ve ihtiyâr/seçme gibi haller Allah tarafından yaratılmaktadır, insanın kudretinin bunlar üzerinde tesiri yoktur. İnsanın irâdesinden önce kulun isteğine uygun olarak onun derûnunda Allah bunları yarattığı

dönebilir. Kast ise fiilin yapıldığı zamana karşılık geldiğinden kasıt halindeki irâde fiilin oluşumunu gerektirir. Böylece insan fiilini îcat etmiş olur. Müteahhirûn Mâtürîdî kelamcıları bu mânadaki irâdeyi "azm-i musammem" diye adlandırmışlar ve bu kavramı Eş'arîlerin "kesb"i ile aynı mânada kullanmışlardır. Mâtürîdîlere göre azm-i musammem "kulun kudretinin tesir alanı" olmaktadır. İhtiyâr, kudret, meyil gibi mânevî âmillerle (ef'âlü'n-nüfûs) dış faaliyetlerden (ef'âlü'l-cevârih) hiçbiri insan gücünün etki alanına girmezken azim insanın hâdis kudretinin eseri olmaktadır. Bu şekilde bir fiil karar açısından insana, yaratma açısından da Allah'a ait olmaktadır. bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 160; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-2 (el-irâde)/64; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 111-112; Duğyem, *Mevsû'atü muştalâhâtü 'ilmi'l-keâmî'l-İslâmî*, 1/785-786; Mustafa Çağrı, "Azim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 4/328.

⁵⁵ Mu'tezile'nin ilk temsilcileri, insanı doğrudan fiilinin yaratıcısı olarak isimlendirmiyorlardı. Onlar, kulun fiili için îcâd ve ihdâs kelimelerini kullanıp, kulu da mücid ve muhdis diye nitelendiriyorlardı. Bunun sebebi; ilk Mu'tezilîlerin, Allah'tan başka yaratıcı kabul etmeyen ve yaratma vasfını Allah'tan başkasına nispet etmeyen Selef'e yakın bir dönemde yaşamış olmalarıdır. Ancak daha sonra Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ortaya çıkınca, îcâd, ihdâs ve halk kelimeleri arasında fark görmeyerek, açık nasları ve ümmetin icmâsını da hiçe sayarak, insanı fiillerinin yaratıcısı olarak isimlendirdi ve ondan sonraki Mu'tezilîler de bu vasfı kullanarak insanı fiillerinin hâlık/yaratıcısı olarak isimlendirdiler. bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 161; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî 'uşûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004), 2/173-174; Sa'deddin Mesud b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, thk. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007), 157. Mu'tezilî Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), "hâlık/yaratıcı" lafzının gerçek mânâda ancak kul hakkında kullanılabileceği, Allah hakkında kullanımının ise ancak mecaz yoluyla olabileceğini iddia etmiştir. bk. Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/112. Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), halk/yaratma lafzının insan için de kullanılabileceğini söylemekle beraber (bk. Kadı Abdülcebbar, Ahmed b. Halil Hemedânî, *Şerhu'l-'uşûlî'l-hamse*, ta'lik. Ahmed b. el-Hüseyin Mânkdîm, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2010), 380; a.mlf., *el-Muğnî*, 8 (el-Mahlûk)/162; Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 230) kendisi bu konuda daha çok "muhdis: ihdas eden, meydana getiren" tabirini kullanmaktadır. bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-'uşûlî'l-hamse*, 332; a.mlf., *el-Muğnî*, 8 (el-Mahlûk)/3; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 230.

⁵⁶ Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 110.

zaman kul tereddütsüz sağlam bir irâde ile (azm-i musammem) bilerek, isteyerek azm-i musammemi îcâd ettiği zaman fiile teşebbüs etmektedir. Allah da kulun istekleri doğrultusunda bu fiili kulu için yaratmaktadır.⁵⁷ Fiil de akabinden hareket bakımından Allah Teâlâ'ya, mesuliyet bakımından da kula ait olmaktadır. Zira Allah Teâlâ sebep olanları, sebepleri üzere tertip etmede münferittir.⁵⁸ O, “kul, bu azm-i musammemi îcâd ettiği zaman” ifadesiyle insan irâdesine, fiillerini hür olarak gerçekleştirmesi için bir bağımsızlık hakkı vermek istemektedir. Ancak fiillerini gerçekleştirmede insana tanınan bu bağımsızlık mutlak olmaktan ziyade o fiilin gerçekleşmesi Allah'ın yaratmasına bağlı olmaktadır. Azmin kul tarafından îcâd edilmesi, irâdenin tamamının Allah tarafından yaratılmadığı demek anlamına gelmemektedir. Zira İbnü'l-Hümâm, azm-i musammemin de Allah'ın tevfiği ile meydana geldiğini ifade etmektedir.⁵⁹

İbnü'l-Hümâm'a göre fiillerin karar aşamasında kulun tesiri vardır. Ona göre kul sevdiği veya tercih ettiği şeyi yapabilir veya sevmeyip, kötülüğünden endişe ederek terk edebilmektedir.⁶⁰ Durum böyle olunca kulun irâdesinin tamamının yaratılması söz konusu olmamalı daha doğrusu irâdenin bir kısmının yaratmanın konusu dışında bulunması gerekli olmaktadır. İnsana verilen hâdis kudretle meydana gelen bu azm sayesinde kulların mükellef tutulması sahîh olmaktadır.⁶¹ Bu şekilde insan hür irâdesini kullanıp, fiili gerçekleştirmek istediği zaman Allah da o fiili insan adına yaratmaktadır. Fiilin gerçekleşmesinden itibaren sorumluluk da tamamen insana ait olmaktadır.⁶² Bütün bunların neticesinde insanda bulunan azm ve irâde sebebiyle cebr de nefyedilmiş/olumsuzlanmış olmaktadır.⁶³

İbnü'l-Hümâm'a göre cebr-i mahzdan kurtulabilmenin yollarından biri de cüz'î irâde ile ilgili bir tahsisinin yapılmasıdır.

2.2. Cüz'î İrâdenin Tahsisi

İbnü'l-Hümâm, fiillerde aklî bir istidlâl ile tahsise gidilmesi gerektiği teklifini getirmekte ve özetle şöyle demektedir: (**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**) “Allah, her şeyin yaratıcısıdır”⁶⁴ ayetleri âmîm (umûm ifade eden) naslardandır. Yani bu ayetlerin hükmü her şeyi içine alan bir beyan olmaktadır. Bu bakımdan ayetlerin hükmündeki şümûlü tahsis edecek bir delil (*nass-ı mahsûs*) bulunmazsa şümûlü tüm efradı kapsayacaktır. Fakat bu ayetlerin umûmîliği tahsis edilirse bu durumda kaldırılan konular, şümûlün dışında kalacaktır. Umûmî naslar, husûsileştirilen konular dışındaki tüm alanlara şâmil olacaktırlar. Mesela; Allah, her şeyin yaratıcısıdır. Ama bizzat kendi zâtının yaratıcısı değildir. Şayet böyle olsaydı O'nun da hâdis olması lazım gelirdi. Bu sebeple Allah'ın zâtı bu ayetin kapsamı dışında

⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 110-111.

⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 111.

⁵⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 113.

⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 111.

⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 112.

⁶² bk. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 45.

⁶³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 112.

⁶⁴ ez-Zümer, 39/62; bk. el-En'âm, 6/102; er-Ra'd, 13/16; el-Mü'min, 40/62.

kalmaktadır. Buna ilaveten insanın cüz'î irâdesi de mevcut ayetler çerçevesinde aklî istidlâl ile yaratma konusunun dışında kalmaktadır. Aksi halde ihtiyârî fiillerin, cebrî, ızdırârî fiiller gibi olması gerekir. İhtiyârî fiillerin ortadan kalkıp cebrin her şeye hâkim olması ise şer'î hükümlerin iptalini zarûrî kılar.⁶⁵

İbnü'l-Hümâm'ın, azm-i musammemin îcâdı ve cüz'î irâdenin tahsisinden bahsetmesine dayanarak onun, insan irâdesinin Allah tarafından değil, insanın kendisi tarafından yaratıldığını savunduğu iddia edilmekteyse de⁶⁶ bu iddia doğru değildir. Çünkü o, zâhiren de olsa (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ)⁶⁷, (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)⁶⁸ ayetlerine muhalefet etmek istememektedir. Onun demek istediği insanın irâdesinin kendisi tarafından yaratıldığı değil aksine irâdenin içerisinde yaratmanın konusu olmayan, insana mahsus bir îcâd sahasının bulunduğuudur. Zira o, asla insan için yaratma kelimesini kullanmamaktadır. İcâd kelimesinden onun söylemediği yaratma anlamını çıkarmak da doğru olmaz. Çünkü o, Mâtürîdî ve Eş'arî anlayışa uygun olarak, açıkça (إِنَّمَا) hasr edatı kullanarak “Fiil, sadece Allah'ın kudretinin eseridir” demektedir.⁶⁹ İcâd kelimesinin daha sonraki âlimler tarafından yaratma mânâsında algılanıp kullanılması ise İbnü'l-Hümâm'ı bağlayıcı bir nitelik taşımaması gerekmektedir. Gözden kaçırılmaması gereken diğer bir nokta da insana fiillerinde bir özgürlük alanı tanınmayıp, özellikle irâdesinin her bakımdan yaratılmış olduğunu kabul etmek de İbnü'l-Hümâm'a göre tüm fiillerimizi cebrî, ızdırârî fiiller kapsamına sokacaktır. Bu durum da onun tarafından asla kabul edilmemektedir.

Sonuç

Allah'ın insana fiillerini icra edebilmesi için bir irâde verdiği konusunda Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler ittifak halindedirler. Mâtürîdî'nin irâdenin yaratılmışlığı hakkında detaya inmediği bilinmektedir. Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup Sadruşşerîa, İbnü'l-Hümâm ve onları takip eden Osmanlı kelamcı ve fakihlerinin cüz'î irâdenin yaratılmışlığı konusunda söylemek istedikleri; cüz'î irâdenin bir cisim veya madde olmadığı bu sebeple de zihin haricinde/dışında mevcut olmadığı dolayısıyla da yaratmanın konusuna girmediği bu sebeple de cüz'î irâdenin Allah tarafından yaratılmadığıdır. Bununla birlikte cüz'î irâde insandandır. Allah tarafından insana verilen irâdenin küllî ve cüz'î şeklinde ayrıma tabi tutulmasının temel sebebi de bu olsa gerektir. Mâtürîdî ekolünde insan irâdesinin küllî ve cüz'î şeklinde ayrılması onların insan irâdesi konusunda farklı düşündüklerini göstermektedir. Eş'arîler için kulun fiillerini Allah yarattığına göre fiilin öncesinde kulun irâdesinin de Allah tarafından yaratılmış olmasının bir sakıncası yoktur. İşte bu görüşleri sebebiyle onların ortalama bir cebr (cebr-i mutavassıt) fikrine sahip oldukları söylenmiştir. Her ne kadar “cüz'î irâde” teriminin söylenişini aynı olsa da Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre farklı anlamlara gelmektedir. Konunun

⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 109-111.

⁶⁶ bk. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 44-45, 47, 120.

⁶⁷ ez-Zümer 39/62.

⁶⁸ Fâtır 35/3.

⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 110-111.

anlaşılması için bu durumun daima göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Hem Mâtürîdî görüşünde olanlar hem de onları bu konuda eleştirenler buna dikkat etmelidirler. Zira Mâtürîdîler insanın cüz'î irâdesinin, kudretinin ve fiilinin Allah tarafından yaratılmış olması durumunda bunun mutlak cebrden (cebr-i mahz) farkının kalmayacağı görüşündedirler. Onlara göre insana fiillerinde bir hürriyet alanı bırakılmalıdır. Bu sebeple de insan irâdesinin küllî ve cüz'î diye ayrılması neticesinde cüz'î irâdenin yaratmanın konusu olmadığı ve insana ait olduğu görüşü ile insana bir hürriyet alanı açmak istemişlerdir. Neticede yaratmak, yaratmamak, yaratılmak ve yaratmanın konusu olmamak birbirinden çok farklı durumlardır.

Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'ın, fiilin oluşumu, irâdenin yaratılmamış olduğu konularında Mâtürîdîliğe yeni bir bakış açısı getirip, yeni bir yön verdikleri ve onların bu konulardaki görüşlerinin ekol içerisinde kabule şayan görüldüğü anlaşılmaktadır. Onları takip eden ekole mensup Osmanlı kelimcileri bu görüşleri daha da geliştirmişlerdir. Mâtürîdîlere göre insanın küllî irâdesi Allah tarafından yaratılmıştır. Diğer taraftan başta Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümâm olmak üzere Mâtürîdî alimlerinden hiçbirisi "Allah, insanın cüz'î irâdesini yaratmamaktadır" cümlesini kullanmamaktadır. Aynı şekilde "Allah, insanın cüz'î irâdesini yaratmaktadır" da dememişlerdir. Hatta onlar bu ikinci cümlenin cebre yol açacağından endişe etmişlerdir. Son dönemlerde bazı kaynaklarda Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerinden faydalanılarak kişisel yorum olarak ortaya atılan bu cümleye rastlanmaktaysa da buradan hareketle "insan kendi cüz'î irâdesini kendisi yaratır" sonucuna ulaşamaz. Mâtürîdîler asla böyle bir şey söylemek istememektedirler. Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup kelimcileri "insan kendi cüz'î irâdesini kendisi yaratır" fikrini savunuyorlarmış gibi göstermek ve bu yönde yorumda bulunmak, değerlendirme yapmak onlara karşı yapılmış büyük bir haksızlık olsa gerektir. Zira hiçbir Mâtürîdî kelimcisi Allah'tan başka hiçbir insana veya başka bir varlığa asla yaratıcılık vasfı yüklemeyiz. İnsanın irâdeli fiillerinin fâili olması, onların fiillerinin yaratıcısı olmalarını gerektirmez.

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin bu konudaki iddia ve ithamlarını da doğru bulmuyoruz. Onun konumuzla ilgili iddiasında olduğu gibi Mu'tezile ile bir ittifaktan bahsedecek olursak, bu ittifak Mâtürîdîlerle Mu'tezile arasında değil onun iddiasının tam aksine Mu'tezile ile Eş'arîler arasında vâkî olmuştur. Zira onun iddia ettiği gibi; Mu'tezile, Eş'arîlerin görüşüne uygun olarak "ed-dâiye" veya "azm-i musammem" in Allah tarafından yaratıldığı görüşünü benimsemektedir.

İnsanda irâdenin varlığı genel olarak kabul görmüştür. Ancak insan akli ve ruhuyla alakalı olan irâdenin nasıl oluştuğu henüz keşfedilemeyen bir muammadır. Bu konuda bazı teoriler mevcutsa da kesin bilgilere ulaşamamıştır. İrâdenin nasıl oluştuğu konusu psikoloji, biyoloji, tıp gibi bilimlerin sahasına girmektedir.

Kaynakça

- Aydın, Ali Arslan. *İslam İnançları ve Felsefesi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 6. Basım, 1980.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir. *Temhîd*. Thk. Richard McCarty. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Bekdemir, Sezayi. *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd*. Trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2012.
- Çağrı, Mustafa. "Azim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/328. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Duğyem Semih. *Mevsû'atü muştalahâti 'ilmi'l-kelâmî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1988.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Basım, 2016.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), 85-129.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredü mağâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *el-Müsâyere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *İrâbü kavlihi şallaahu 'aleyhi ve sellem: Kelimetân hafifetân 'ale'l-lisân*. Thk. Kahtân Abdurrahmân ed-Dûrî. Beyrut: Kitap-Nâşirûn, 2. Basım, 2011.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*. Ta'lik. Ahmed b. el-Hüseyin Mânkdîm. Thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 2010.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *el-Mecmû' fi'l-muhtâ bi't-teklîf*. Cem: Ebû Muhammed el-Hasen Metteveyh. Thk. Jean Jozef Houben - Daniel Gimaret - Jan Peters. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Haz. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/87-90. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-". *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 1-43.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/27 (2016), 101-132.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mehmed Seyyid. *Usulü Fıkıh Medhal*. Haz. Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat ts.
- Mustafa Sabri. *Mevkîfü'l-beşer tahte sultânî'l-kader*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1933.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi 'uşûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Mufasssal Kitâbü'l-Kazâ ve'l-Kader İrâde, İhtiyâr, İstitâat-ı Beşer*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1969.
- Özen, Şükrü. "Sadruşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye min'el-kifâye fi'l-hidâye fi 'uşûli'd-dîn*. Thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Sadruşşerîa, 'Ubeydullah b. Mes'ûd-Taftâzânî, Sadeddin Mes'ûd. *et-Tavzîh mea't-telvîh li metnit't-tenkîh fi 'uşûli'l-fıkıh şerhuhu't- telvîh li'l-imâm Sa'düddîn Mes'ûd et-Taftâzânî ve't-tenkîhu mea şerhuhu'l-müsemma bi't-tavzîh li'l-imâm Sadruşşerîa 'Ubeydullah b. Mes'ûd el-Ĥaneft (et-Tenkîh, et-Tavzîh, et-Telvîh)*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. 2 Cilt. Arambagh-Karaçi: Kadîmî Kütübhâne, ts.
- Süyûtî, Celâleddin. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuĥât*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü İsâ Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1964-1965.
- Şafak, Ali. "Kasıt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/559-561. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*. Thk. Emîr Ali Mehennâ-Ali Hasen Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 6. Basım, 1997.
- Taftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-aĥâid*. Thk. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2006.

Topçu, Nurettin. *Psikoloji*. Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2010.

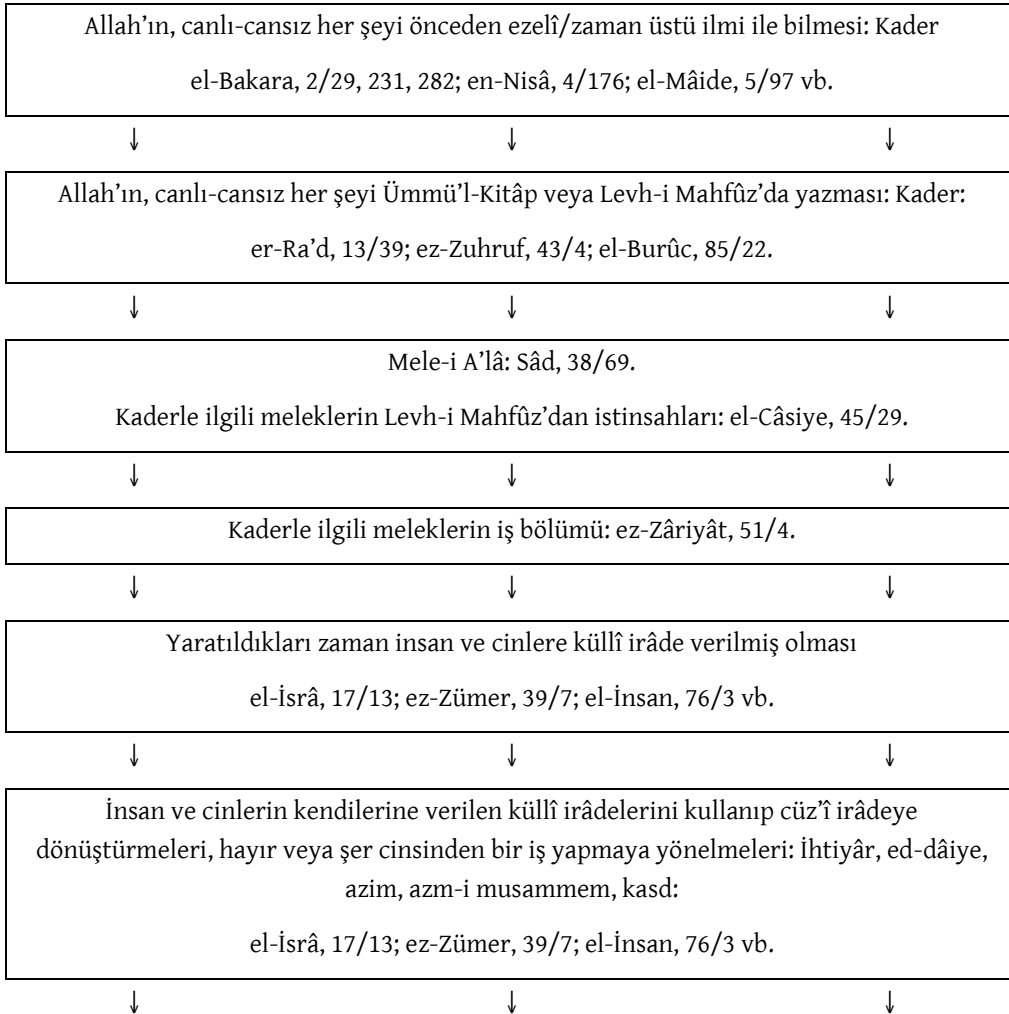
Uçkaç, Abdulkadir. *Lutfu'l-Allâm fi Akâidi'l-İslam (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. Malatya: Teknik Ofset, 2007.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1997.

Yeprem, M. Saim. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: İfav Yayınları, 3. Basım, 1997.

Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2015.

Ek: 1. İrâdeli Bir Fiilin Oluşum Basamakları



İnsan ve cinlerin kendilerine verilen hâdis kudretlerini o işi yapmakta kullanmaları: Fiilin gerçekleşmesi: Kesb: el-Bakara, 2/286; Yunus, 10/8; el-İnsan, 76/30; et-Tekvîr, 81/29 vb.

↓

↓

↓

Allah'ın, insanların fiillerini hayır ve şer cinsinden tekvîn sıfatı ile yaratması: Fiilin gerçekleşmesi: Halku ef'âli'l-ibâd (kazâ): es-Sâffât, 37/96.

↓

↓

↓

Kulun kesbettiği her şeyin Kirâmen Kâtibîn meleklerince yazılıp, kaydedilmesi (bir nevi şahitlik): el-İnfitâr, 82/11.

↓

↓

↓

Ahirette sevap ve günah defterlerinin dağıtılması: el-İsrâ, 17/71; el-Hâkka, 69/19, 25; el-İnşikâk, 84/7.

↓

↓

↓

Sevap ve günah defterlerinin Levh-i Mahfûz'la karşılaştırılması: el-İsrâ, 17/13; Fussilet, 41/22.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KELÂM VE TASAVVUF AÇISINDAN KADERE İMAN-TEVEKKÜL İLİŞKİSİ

Mustafa ÜNVERDİ

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Gaziantep
Associate Professor, Gaziantep University Theology Faculty, Gaziantep/Turkey

mustafaunverdi@yahoo.com

orcid.org/000-0002-2848-4073

Öz

Bu makalenin amacı kadere iman ve tevekkül ilişkisini kelâm ve tasavvuf disiplinleri açısından incelemektir. Tevekkül İslâm ahlâkında imanın olumlu özelliklerinden birisi olarak kabul edilir. İnsanın her şeye gücünün yetmediği gerçeğinden hareketle, insanın işinde bir başkasına dayanma ve güvenme ihtiyacı vardır. Dini açıdan bu varlık Tanrı'dır. Özellikle tasavvuf ilminde insan-Tanrı ilişkisi açısından tevekkül, kullukta önemli bir göstergedir. Bununla birlikte kavramın içeriği kelâmda kader inancıyla yakın ilişkilidir. Kadere iman ile kişinin sorumluluklarını taşıması ve üzerine düşeni yapması arasında ince bir çizgi vardır. Tasavvufi tevekkül anlayışında kulluğun zirve hâli olarak nitelenen iradeyi terk, teslimiyet ve tevekkül hâli, kelâmda her şeyin ilâhî kaderle olduğu inancıyla birleştiğinde, olumlu bir ahlâki tutum olan tevekkül, bir anda problemlili bir olguya dönüşebilmektedir. Son iki asır İslâm toplumlarının geri kalmışlığında söz konusu problemin etkisi yadsınmaz. Ancak gerek tasavvuf gerekse Sünnî kelâm literatüründe gelenekselleşmiş kadere imanın sağlıklı yorumu, insana ve topluma cesaret ve direnç veren bir tevekküle neden olabileceği de düşünülmelidir. Bu çalışmada kelâm ilminde irade, kudret, kazâ-kader inancı bakımından tevekkül kavramı ele alınmış ve kadere imanla tevekkülün olumlu ilişkisi sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tevekkül, Tasavvuf, Kader, İrade, Cebr, Fatalizm.

THE RELATIONSHIP BETWEEN BELIEF AND TRUST IN GOD FROM THE POINT OF KALÂM AND SÜFISM

Abstract

The purpose of this essay is to examine the relationship between belief in predestination and trust in God in terms of the disciplines of kalâm and mysticism. *Tawakkul* is regarded in Islamic ethics as one of the positive characteristics of faith. Considering that humans cannot be all-powerful, they need to depend on and trusting another. As to religion, the being described is God. Notably, in Süfism, *tawakkul* is a significant indicator of worshipping with reference to the human-God relationship. Moreover, the content of the concept is closely associated with the tenet of predestination in kalâm. There is a fine line between being responsible and fulfilling the tasks given and the belief in destiny. In the Süfi understanding of *tawakkul*, relinquishing the will described as the final state of the worshipping and the state of submission to and trust in God, which is a positive attitude, when combined with the kalâm belief that everything happens by a divine decree, can turn into a problematic phenomenon. The impact of the problem in question on the underdevelopment of the Islamic societies in the last two centuries. However, it should be kept in mind that a sound interpretation of the traditional perception of the belief in destiny in both Süfism and Sunnî kalâm literature may lead to a *tawakkul* understanding encouraging and strengthening the human and the society. In the present study, the concept of *tawakkul* has

been discussed with regard to the doctrines of will, power (*qudrah*), preordination-destiny (*qāzā-qadar*) within kalām discipline, and the positive relation of *tawakkul* with the belief in destiny has been investigated.

Keywords: Kalām, Mysticism, *Tawakkul*, Destiny, Will, Determinism (*Jabr*), Fatalism.

Atf / Cite as: Ünverdi, Mustafa. “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”. *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 177-209. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.720136>

Summary

This article aims to inquire into the nature of the belief in destiny within the kalām discipline and analyze the relationship between the concepts of *tawakkul*, will, ordination in mysticism using a fatalistic approach. The main question of the present study is that whether “believing in predestination leads to a submissive trust in God in Islam.” Since there are a significant number of studies on the problem of belief in predestination, our paper does not intend to examine the tenet in question. However, the relation of this tenet with *tawakkul* is the main subject of the present work. In this article, classical and modern Islamic sources are consulted, and particularly significant works in kalām and mysticism are taken as a basis.

Believing in destiny is one of the pillars of faith in Islam. *Tawakkul*, on the other hand, is an outcome of the trust in God. It is a state in mysticism. *Tawakkul* is that, after carrying out the necessities, humans trust in God the Omnipotent, and entrust their affairs to Him. According to kalām discipline, *tawakkul* means that the divine laws in the universe function under the God’s providence, and that humans have confidence in God’s protective care as long as they are obedient to God and that they avoid worrying and believe the success of themselves after fulfilling their responsibilities and have trust in God.

Believing in destiny does not imply assuming that our actions are determined before we are created. Instead, it signifies that the universe and the universal laws are originated by God’s knowledge, will, power, and creation and that they operate in obedience to God’s ordinance. Considering the destiny to be equivalent to the fixedness of the actions and future of humans is a significant problem in terms of human’s responsibility. Therefore, faith in predestination should not cast a shadow on the consciousness of human accountability.

In Islam, faith in predestination means to be convinced of the divine rules that hold the universe together in a sense and that ensure its order, as well as of the origin of these laws. Belief in destiny involves believing that the divine rules will always work in a standard and that the universal laws will never break down. It also entails accepting that humans cannot have power over everything due to their weakness, so that they need God. Moreover, on the one hand, it means knowing that the opportunities God granted them and the state in which they have been created are their destiny and being content

with those. On the other hand, it means being aware of their duty, believing that having a will is also their destiny.

In mysticism, humans' compliance with God at the highest level by relinquishing themselves should be construed as emancipation from the world. When people know their place in the universe, they will be aware of their weaknesses as living beings; consequently, they will trust in God who is the Creator of the causes instead of causes themselves. Sūfī neither does sadden over his loss nor does he feel proud as he turns his will over God.

In Sūfī tradition, the fact that *tawakkul* means giving up on the will, precaution, and causes does not suggest that humans should abandon everything and plead for whatever comes from the heavens. Instead, they will feel the power of being free from matter with the peace of knowing their place in God's presence.

In kalām discipline, Ash'arism, one of Sunnī kalām schools, has been condemned for having a fatalist view, and their perspective is described as intermediary determinism (*jabr al-mutawassit*). On the contrary, Mu'tazilah and Māturīdism have been regarded as the representatives of the libertarian standpoint. Mu'tazilah's thesis that "human acts are not created by God" and Māturīdism's acceptance that "humans are the true agent of their actions" have an effect on this perception. However, Ash'arism, as is with the other two sects, admits that humans have the will and are bound to carry out their duties.

We are of the opinion that the tendency to glorify Māturīdism and criticize Ash'arism present in the recently increased studies on Māturīdism is erroneous. For both ways of thinking are known as Sunnī. Their perception of "the belief in destiny" both instills in humans a sense of responsibility (individualism) and the feeling that God is with them (servitude). Original language and thought of mysticism are always worthy of respect. For, in Islam, it is known that Sūfism has served humanity throughout history. Yet, at first glance, Sūfīs' approach toward some issues such as will, precaution, trust in God, and livelihood brings to mind a fatalistic understanding of predestination. Perhaps for this reason, in history and today, some Muslims have made the mistake of "fatalism," and they have fallen behind on struggling against difficulties with a mentality of "fate-kismet." Because in mysticism, the understanding of predestination and trust in God seems to have the characteristics of leading into the idea of deterministic fate. However, this might be deceptive. For when we read the relevant chapters of the sources of Sūfism in detail, we notice that the opinions related to this issue are not in the manner of advising people to abandon precaution and rely on destiny; instead, that they attempt to establish the most excellent connection between humans and God.

In other respects, it is possible to read kalām's and mysticism's understanding of *qadar* and *tawakkul* in the direction that believers are granted with divine protection. Disregarding the Almighty Creator's effect on the universe and His role in humanity, and extreme mechanism present in the causality principle may cause a lonely human

perception. Therefore, neither should the Sunnî belief of destiny and the Sūfî understanding of *tawakkul* be considered equivalent to determinism, nor should these two disciplines be held guilty of the current backwardness of Muslims.

Giriş

İslâm ahlâk sisteminin önemli kavramlarından birisi tevekküldür. Kulluk bilincinin göstergelerinden birisi olan tevekkül, kişinin psikolojik olarak ihtiyaç duyduğu bir duygudur. Zira insan sınırlı bir varlıktır. İnsanın bilgisi, iradesi ve gücü her şeye yetmez. Buna karşın o hep başarılı olmak ve amacına ulaşmak ister. Tevekkül insanın acziyetinin farkında olarak en yüce kudrete dayanmasıdır.

Ahlâki bir fazilet olmasına karşın tevekkül, pratik uygulaması bakımından eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, insanın sorumluluktan kaçma nedeni de olabilir. Bu nedenle takdir edilecek bir davranış olarak tevekkül ile tenkit edilecek tevekkül arasında ince bir çizgi vardır. Zira tevekkül, Kur'an'da olumlanmış bir ahlâkî davranış olmakla birlikte, yanlış bir anlamlandırma ile çoğu zaman tedbirsizliğin kaynağı olabilmektedir.

Tevekkül ahlâkının insanı atâlete sevk etmesi kadere inançla ilişkilendirilmiştir. Kadere iman, genellikle insanın alın yazısı olduğuna ve hayatta yaşadığı/yaşayacağı her şeyin kaderi olduğuna inanmak şeklinde kabul edilmiştir. Ancak gerek Kur'an'ın kader kavramına yüklediği anlam ve gerekse kelâm ilminde kader anlayışı, kaderin alın yazısı oluşunu teyit etmez. Bilakis onun bir ölçü ve yasa oluşu ön plana çıkar.

Kadere iman, İslâm inancının temellerinden kabul edilmiştir. Her ne şekilde olursa olsun kader, Tanrının âlemlerle ilişkisini kurmaktır. Son iki asırda Müslümanların geri kalmışlık ve çöküşünü kaderciliğe bağlamak ve bunun üzerinden kadere imanı nefyetmek sıkça karşılaşılan bir durumdur. Kabul edelim ki İslâm düşünce tarihinde cebrî kader anlayışı vardır. Ancak bunun, Eş'arî kader inancının mı olduğu soru işaretidir.

Bu çalışmanın amacı, kelâm ve tasavvuf disiplinleri açısından kadere iman ve tevekkül ilişkisini incelemektir. Bu iki disiplinin esas alınmasının nedeni, halkın dini mefkûresini inşa eden iki temel İslâmî bilim olmalarıdır. Bunlar konu ve yöntem bakımından farklı iki ilim dalı olduğundan, çalışmamızda bunları birbirinin alternatifi olarak düşünülmemiştir. Bilakis bireysel ve toplumsal hayatta durağanlık ve geri kalmışlık söz konusu olduğunda gündeme gelen yanlış kader inancı ve tevekkül anlayışı, her iki ilim dalının bu meselelere bakışını birlikte değerlendirmeyi gerektirir. Bu bağlamda tevekkül başta olmak üzere tevekkül, tefvîz, irade, kudret ve kazâ-kader gibi konunun ana kavramları tasavvuf, klasik kelâm ekolleri ve çağdaş yaklaşımlar açısından irdelenecektir. Çalışmanın ana sorusu "İslâm'da kadere iman teslimiyetçi bir tevekküle mi götürür?" şeklindedir.

Kadere iman konusunda sayısız çalışmalar olduğundan, çalışmamız söz konusu akidenin keyfiyetini inceleme çabasında değildir. Ancak bu akidenin tevekkül ile ilişkisi bu çalışmanın ana konusudur. Bu bağlamda, klasik ve çağdaş eserlere başvurulacak, tasavvuf ve kelâm kaynaklarına gidilecektir.

1. Tevekkül Kavramının Muhtevası

Tevekkül, Allah'a güvenip dayanma anlamına gelen bir terimdir. Sözlükte "birinin işini üstüne almak, birine güvence vermek; birine işini havale etme, ona güvenmek ve teslim olmak" manasına gelir.¹ Kelimenin aslı "v-k-l" sülâsisine dayanır. Vekil, aynı zamanda "koruyan" ve "kefil olan" anlamlarına da gelir. Tevekkül duygusu, kişinin aciz olduğunu bilmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla tevekkül, bir dayanak ve güvence arayışıdır. Bu durumda tevekkül, bir kimsenin kendisini Allah'a teslim ederek, canını O'na emanet etmesi, rızıkında ve işlerinde ise O'na güvenmesidir."²

"Vekil kılmak" anlamına gelen "tevkîl" ise "birisine güvenip işi ona havale etmek" anlamına gelir: "*Allah'a tevekkül et. O sana yeter.*"³ Bu yüzden Allah'ın bir adı "el-Vekîl"dir. O, kendisine dayanılıp güvenilen en yüce varlıktır. Böylece tevekkülün iki manası öne çıkmıştır. İlk olarak o "bir işi başkasına teslim etmek –ve böylece o işi terk etmek–", ikinci anlamı ise "birisine güvenmek ve itimat etmek" anlamına gelir.⁴

Tevekkül iman ile ilişkilidir. Çünkü ancak Allah'a iman eden kimse işlerinde O'na tevekkül eder. Bu anlamda tevekkülü dini bir ritüel ve duygusal teslimiyet hâli olarak kabul etmelidir.⁵ Kur'an kırk ayette farklı fiil kalıplarında, dört ayette mütevekkil şeklinde tevekkülü tavsiye etmekte, ayrıca vekil kelimesini Allah'a sıfat olarak yirmi dört yerde zikretmektedir.⁶ Kavramdaki "acziyeti itiraf ve başkasına güven" anlamı, müminin Rabbiyle ilişkisinin ifadesi niteliğindedir. Şöyle ki kul asıl kudret sahibi olanın Allah olduğunu bilir ve O'na itimat ederek işlerinde başarılı olmayı O'ndan umar.⁷

Tevekkül imanın bir izharı ve ikrarı niteliğinde kabul edilmiştir. Bu sebeple Allah kendisine dayanan kimseleri sevdiğini haber verir.⁸ Kur'an'ı okuyan bir kimse, baştan sona Allah'ı kendisine bir güven kaynağı ve dayanak olarak görür. Bu durum, şüphesiz insanın rabbine olan teslimiyet ve imanının neticesidir.⁹ İnsanın işlerini havale edeceği başka bir merci araması Allah'a inancının güveninin zayıflığı anlamına gelebilir. Bu

-
- ¹ Mustafa Çağrırcı, "tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/1.
- ² İbn Manzûr, "vekele", *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 54/4909-4910; Seyyid Şerif el-Cürcânî, "tevkîl", *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 74.
- ³ el-Ahzâb 33/3. Krş. Âl-i İmrân 3/173; en-Nisâ 4/81 vd.
- ⁴ Râğıb el-İsfahânî, "vkl", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytenî (Beirut: Dâru'l-Mârif, 2010), 546.
- ⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-din* (I-IV), çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları ts), 4/445, 451.
- ⁶ İlgili ayetler için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâki, "vkl", *el-Mu'cemu'l-müfehres* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1987), 929-930.
- ⁷ Ebû't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî, "vekele", *Kâmusu'l-muhît* (I-IV), thk. Mecid Fethi Seyyit (Kâhire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts), 3/74; Fikret Karaman, "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996) 69.
- ⁸ Âl-i İmrân 3/159.
- ⁹ Abdülaziz Hatip, "Allah'a Tevekkülün Lüzumu ve Mütevekkilin Alâmetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 3-4 (Bişkek 2007), 38-42.

yüzden şöyle buyurur yüce Mevla: “Allah kuluna yetmez mi?”¹⁰ Kur’an; iman, irade, azm (azim) ve tevekkülü sürekli bir biçimde birlikte zikretmek suretiyle bu kavramlar arasındaki semantik ilişkiyi gözler önüne serer. Geçmiş dönemlerde örneği verilen peygamberlerin mücadeleleri, bu hakikatin tarihî tezahürleri niteliğindedir.¹¹ Kavramın semantik yapısında bulunan azim ve irade, tevekkülün kişisel eylem ve çabalarından sonra yüce iradeye teslim oluşunu gösterir. Nitekim Allah “Azmedince Allah’a tevekkül et”¹² buyurur ve bir irâdî tutumun alınan karar doğrultusunda gerçekleşmesi için sebat etmenin ve neticede amaca ulaşma noktasında ilâhî kudrete güvenmenin gerektiğine işaret eder. Şüphesiz burada tevekkülden önceki aşama gözden kaçırılmamalıdır.¹³

Tevekkül konusu temelde tasavvuf disiplinine ait görülebilir. Nitekim tasavvuf kaynaklarında söz konusu kavramla oldukça fazla bilgiler vardır. Tevekkül, ahlâk terbiyesinde önemli bir merhale olarak kabul edilir. Kavramın kelâmı ilgisi daha çok kader bağlamındadır. Tevekkül duygusu ve kader inancı birbirini etkileyen iki kavram olarak görülebilir. Bu sebeple her iki ilmî disiplinde de söz konusu kavrama ilişkin bilgiler bulmak mümkündür.

2. Tasavvuf Literatüründe Tevekkül Anlayışı

2.1. Tevekkülün Anlamı

Tasavvuf ıstılahı olarak tevekkül, “her türlü tedbiri alıp gerekli tüm çabayı gösterdikten sonra işi Allah’ın takdirine bırakmaktır. Allah’ın katında olana güvenip, insanlara bel bağlamamak, sadece Allah’tan ümit etmektir.”¹⁴ Sûfî gelenekte tevekkül bir “hâl”dir. O sadece kuru bir bilgi veya inançtan ibaret değildir. Tevekkül, kişinin Allah’ı kendisine vekil kılmasıdır. Vekil, en güvenilir kişidir.¹⁵ Dolayısıyla tevekkülde “Allah’a güven ve teslimiyet”in ön plana çıktığını görmekteyiz. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), İbrahim b. Havvâs (ö. 291/904) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) gibi mutasavvıfların tariflerinde tevekkülün özü kalben Allah’a güvenmektir.¹⁶ Bununla birlikte tasavvufta önemli isimlerin tevekkül kavramına yükledikleri anlamlar şöyledir:

Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859): “Allah’tan başka bütün mal-mülk sahiplerine ve sebeplere güvenmeyi silip atmaktır. Bu, nefsin hiçbir şeyi ifade etmemesi ve tamamen yüce Allah’ın

¹⁰ ez-Zümer 39/36.

¹¹ Hayati Aydın, “Kur’ân’da İrade-Azm ve Tevekkül”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 53.

¹² Âl-i İmrân 3/159.

¹³ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı* (I-III), çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999) I/122-123 (122. Dipnot).

¹⁴ Kadir Özköse, “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Tevekkül, Teslim ve Tefvîz Anlayışı”, *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu* (16-18 Kasım 2011), ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum 2012), 555.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/475-476.

¹⁶ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, çev. M. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), 721; Ebü'l-Kâsim el-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 207-210; Mansur Gökcân, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2018), 134-135.

kudretine teslim olmasıdır.” Serî es-Sakatî (ö. 251/865): “Tevekkül kulun bütün güçlerden sıyrılarak her hususta yüce Rabbinin kâdir-i mutlak olduğunu bilmesidir.” Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896): “Tevekkül makamlarından ilki, kulun Allah’ın huzurunda gassâlin elinde hiçbir hareket ve müdahalesi olmayan ölü gibi olmasıdır. Tevekkül sahibi, ölü yıkayıcının elindeki kimse gibidir. Ölüyü yıkayan onu istediği tarafa çevirir; ölünün ona karşı hiçbir hareketi ve müdahalesi olmaz.” Ebû Bekir ez-Zekkâk (ö. 290/902): “Tevekkül, hayatı tek bir güne indirerek, yarının düşüncesini kalpten atmaktır.” Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909): “Tevekkül, senin Allah’a karşı henüz yaratılmadan önceki haline benzer şekilde tam bir teslimiyet içinde olman ve Allah’ın ezelde senin her şeyine sahip olduğunu bilmendir.”¹⁷

Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168) tevekkülün gerçekleşmesini Allah’ın yüceliğini bilmekle mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda insan, Allah’ın kudret ve adaletini bilmesi ölçüsünde O’na tevekkülü güçlü olur. Bundan mahrum olanlar ise hakikati bilmeyenlerdir.¹⁸

Bütün bu tarifler, tasavvufta tevekkülün iki noktada temerküz ettiğini gösterir: Birincisi kişinin kendi irade ve kudreti de dâhil olmak üzere sebeplere güvenmemesidir. İkincisi ise her yönüyle Allah’ın takdirine teslim olmaktır. Bu anlayış, hayatın devamlılığını sağlayan nedenleri değil, söz konusu sebepleri irade ve kudretinde bulunduran Allah’ı merkeze almanın ifadesi olarak görülebilir. Bütün işleri mülkün sahibine havale etmek, tasavvufî tevekkül anlayışının özeti niteliğindedir.¹⁹

2.2. Allah’a Güvenin Tevekkül, Teslim ve Tefvîz Derecesi

Tasavvufta insanın işlerinde veya musîbetler karşısında Allah’a güvenip sabretmesi tevekkül, teslim ve tefvîz halleriyle derecelendirilmiştir. Tevekkül hâlinde kişi kendisinde kudret ve varlık görmez, ilâhî vaade güvenir ve işlerinin sonuca ulaşmasında Allah’a tam bir güven hisseder. Tevekkül, bir anlamda iradeyi terk etme niyetidir. Nitekim Tusterî şöyle der: “Tevekkül makamının ilki, kulun Allah’ın önünde, gassâl/ölü yıkayıcının önündeki meyyit/ölü gibi olmasıdır. Kişinin iradesini terk etmeden tevekkül etmesi mümkün değildir. Bu, tıpkı ruhun bedenden ayrılması gibi, iradenin bilinçten ayrılması gibidir. Necmüddîn Kübrâ (ö. 618/1221) teslimiyetin bu halini “mutlak tevekkül” olarak kaydetmiş ve havasa nispet ettiği bu tevekkülü, sebeplere sarılmayı terk etme şeklinde tanımlamıştır.²⁰

Teslim aşaması, tevekkülün bir üst mertebesi olup, kişi artık kendisini hiçlik hâlinde görür. İlahi emre boyun eğer, kazâ-kadere razı olur, belaya sabreder, nimete şükreder.

¹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 205; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârüfü’l-Meârif* (Gerçek Tasavvuf), çev. Dilaver Selvi (Ankara: Semerkand Yayınları, 2000), 644. Ayrıca diğer tarifler için bkz. Gökcan, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, 133-136.

¹⁸ Sühreverdî, *Avârüfü’l-meârif*, 645.

¹⁹ Emine Yeniterzi, “Mevlânâ’da Çalışma ve Tevekkül”, 7. *Millî Mevlânâ Sempozyumu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1995), 74.

²⁰ Gökcan, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, 147.

Tefvîz ise teslimden bir üst derecedir. Tefvîz, “işi birine havale etmek, teslim etmek ve yetkili kılmak” gibi anlamlara gelir.²¹ Tefvîz hâlindeki sûfi Allah’tan başkasına güvenmez, işleri sadece O’na havale eder, kaderin dışından bir şeyin tahakkuk etmeyeceği bilinciyle ilâhî emre bağlanır ve olacağı sükûnetle bekler.²² Tefvîz tam teslimiyet halidir. Zira iş, en iyi bilene teslim edilir.²³ Tevekkülün hakikati tefvîz ile gerçekleşir. Zira kişinin irade ve ihtiyarı terk ederek tamamen Allah’a teslim olması ve işleri Allah’a ısmarlaması ihtiyarla tedbirin tehlikelerinden kurtulması anlamına gelir.²⁴ Bu yönüyle tevîz, tedbiri kadere bırakmaktır. Allah’ın hükmünü beklemek ve tedbirden kaçınmaktır. Çünkü işler kader/takdir iledir, tedbir ile değildir. Teslim, kazaya rıza, belaya sabır ve nimete şükürdür.²⁵

Tefvîz hâlinde olan mutasavvıf artık sebebin değil teslimiyetin faydalı ve anlamlı olduğunu bilir, tedbiri terk eder, takdire sarılır. Çünkü işlerin kazâ ve kadere dayandığını bilir. Bu makamda artık yük azalmış ve gönül rahatlığıyla dünyanın zorluklarından kurtulmuştur. Kul bu makama gelince her şeyi hayır bilir, ilim ve hikmetle dolar, mâsivâdan geçip Hakkın huzuruna gelir, nefsinin bilir ârif-billah olur.²⁶ Ârif, güne başlarken “Bugün Rabbim beni hangi işte çalıştıracak” diye düşünürken, cahil işleri nefsinde bilip “bugün hangi işleri yapacağım” der ve nefsi tedbir ile meşgul olurken Mevlâsını unuttur. Ârif fiili Allah’a nispet ederek, kadere rıza gösterir. İhtiyar ve irade sahibi olduğunu iddia etmez. Çünkü bu, Allah’a ortak koşmaktır. İrade sadece O’na aittir. Bu teslimiyeti gösteren kişinin tedbir ve ihtiyara ihtiyacı yoktur. Çünkü o artık işlerini Allah’a bırakmıştır.²⁷ Ârif dua bile etmez. Çünkü ârif, âlemde meydana gelen her şeyin hayır olduğuna inanır ve dua ile değil zikir ile meşgul olur. Kazâ ve kadere mutlak iman, kulu istemeden men eder. Ârif ne insandan ne de Allah’tan ister. Ancak hallerini sadece Allah’a arz ederler ve O’nun muradına teslim olurlar.²⁸

Tevekkül halinden teslim ve tefvîze yükselen kişide rızık endişesi de ortadan kalkmaktadır. Tasavvufî anlayışa göre hakıyla tevekkül eden kimseye rızık her hâlükarda yetiştir. Bu noktada sebebin ve bundan şüphe etmenin bir anlamı yoktur. Çünkü Allah insana rızıkını yazmış ve insanın yaşaması için gerekli gıdayı vereceğini beyan etmiştir.²⁹ Eğer bir kimse açlıktan ölürse, eceli geldiği içindir. Nitekim aşırı yemekten de ölen insanlar vardır. Demek ki insanın ölümü bedensel gıdanın eksikliği ya da rızık yokluğu değil, ecelin gelmesinden ötürüdür. Bu nedenle sûfilerin sebeplere sarılmaları onların

²¹ İbn Manzûr, “fâda”, *Lisânü’l-Arab*, 39/3485.

²² Özköse, “Erzurumlu İbrahim Hakkı.”, 556-558.

²³ Gazzâlî, *Minhâcü’l-âbidîn*, ed. Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. Zafer Erginli vd. (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1041.

²⁴ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Kitâbü Câmî’i’l-usûl*, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. Zafer Erginli vd. (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), s. 1042.

²⁵ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 725.

²⁶ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 727.

²⁷ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 728.

²⁸ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 730.

²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu’l-kulûb* (1-4), çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 3/39.

halleri ile ilgilidir. İlahi keşfe mazhar olanlar hiçbir sebebe sarılmazlar. Bazısı çalışıp kazanır, bazısı ise ihtiyaç hâlinde başkasından ister.³⁰ Bu noktada Erzurumlu İbrahim Hakkı, rızık dörde ayırır:

- a- Üzerine alınmış rızık: Allah'ın kulun fiziksel ihtiyaçlarını karşılayacak rızık kendi üzerine almıştır. Böylece kul hikmet ve ibadet üzerine olsun. Rızık konusunda endişe etmesin. Tevekkül bu noktada olur. Yani kişi kulluk vazifesini eda etmeye bakar, rızık elde etme derdine düşmez.
- b- Taksim olunmuş rızık: Levh-i mahfûzda yazılı olan ve Allah'ın kullarına taksim etmiş olduğu rızıktır. Herkes kendisine yazılan vakitte kendisine ayrılan rızıkını yer, ne fazla ne de az.
- c- Temlik olunmuş rızık: Allah'ın kullarına verdiği/temlik ettiği rızıktır. Bir kimsenin bu dünyadan bir şeye sahip olması ancak Allah'ın takdiri ve yazması iledir.
- d- Vaat edilen rızık: Allah takva sahibi kullarına helal ve zahmetsiz rızık vadetmiştir.³¹

Rızık insanın kaderine yazılmış olduğundan tevekkülün konusudur. Ancak insanın sebeplere sarılarak çalışıp kazanması tevekküle aykırı değildir.³² Bu yüzden sûflerin bir kısmı başkalarından istemede sakınca görmezken, bazıları bunun kesinkes reddeder.³³ Ancak Erzurumlu, Allah'tan başkasına el açıp zillete düşmektense sebeplere sarılıp gerisini Allah'a bırakmanın tevekkülün sırrına ermek olduğunu kaydeder:

Kıymetini yücelt, bayağı olma,
Her gördüğüne istek duyma.
Kimin elinde ne var ki isteyesin...
O kul da Allah'ın ihsanına muhtaçtır...
Allah lütfunu herkese karşılık beklemeden verir.
Kulun mülkiyeti ise arada ancak bir vasıtaadır.
Gerçi sebebi terk etmek doğru değildir.
Sebepler de müsebbipsiz hiçbir şeye yaramaz.
Sana rızık olan verileri elde etmen için başkasından istemeye ihtiyacın olduğunu sanma.
Başkasından isteyip de boş yere minnet etme.
Allah'ın sana bahşedeceğine güven ki, rızık sana kavuşmak için senin ona olan aşkından daha büyük istek duyar.³⁴

Şüphesiz kişinin tevekkülü irfanı kadar olacaktır. Tevekkül başlangıç, teslim orta, tefvîz de nihayet makamı olduğuna göre, bunlar sırasıyla mümin, evliya ve muvahhidin; başka bir açıdan avâm, havâs ve havâssü'l-havâsın sıfatlarıdır.³⁵

³⁰ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 719; Sühreverdî, *Avârüfü'l-meârif*, 186.

³¹ İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, 712-713.

³² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/72.

³³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 205, 211.

³⁴ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 717-718.

³⁵ Özköse, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", 566.

Diğer taraftan tevekkül her belaya ve musîbete sabretmenin de adıdır. Kişinin rızkını Allah'a havale etmesi, her kazaya razı olması, her musîbete sabretmesi, şerde hayır olduğuna inanması tefvîz makamına ulaşmasıdır. Tefvîz, tevekkülden ileri bir safha olup, marifet makamına ulaşmanın yoludur.³⁶ Tevekkül, tefvîz, teslim, sabır ve rıza imanın kâmil olmasını sağlar. Ârif için rızkın sebeplerle veya doğrudan gelmesi fark etmez. Allah dilerse hiçbir vasıta olmaksızın rızkını bahşeder.³⁷ Hayır Allah'ın yarattığıdır, hayır vâki olandadır, tefvîz eden kimse hayır ve selamettedir: “Acizlerin adetini edinin, tedbir ile yorulmayıp (işleri) takdire havale edin (ki), Allah'ın tedbir ve tasarrufuna teslim olasınız”.³⁸

Tevekkül, teslim ve tefvîz sıralaması sūfînin iradesini tedricen Allah'a teslimi anlamındadır. Buna göre mutasavvıf, gönül dünyasında Allah'tan başka bir varlığa bağlanmayı ve ondan medet ummayı reddetmekte, geçim sıkıntısına düşmemekte ve sebeplere sarılmayı da terk etmektedir.³⁹ Şüphesiz tasavvufta söz konusu kavramlara yüklenen anlamları tasavvufun kendi dünyasında anlamaya çalışmak ve bu yaklaşımları tasavvufla sınırlı tutmak daha isabetli olacaktır. Kanaatimizce tevekkül, teslim ve tefvîz, insanın dünyaya ait olan şeylerden tedricen kurtulması, benlik duygusundan özgürleşmesi ve sadece Allah'a yönelmesidir. Aksi takdirde, söz konusu hallere ilişkin tasavvufî yaklaşımları parçacı ve yüzeysel okuyan kimse tasavvufî düşünceyle cebrî kader ve tevekkül anlayışını ilişkilendirebilir. Halk dindarlığında tasavvuf ehlinin sebepleri terk ve kadere teslimiyet tutumlarından kaynaklanan atâlet, tembellik ve vurdumduymazlığın nedeni de bu olsa gerektir.

2.3. Tevekkül ve Tedbir İlişkisi

Tasavvufî tevekkül anlayışının kaderci nitelikte olması ve insanı tedbirsizlik ve atalete sürükleyeceği tartışma konusu olmuştur. Bu noktada, tasavvuf âlimlerinin tevekkülün kader, irade ve tedbirle ilişkisine dair yaklaşımları şöyledir:

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) tevekkülün “tedbiri terk etmek” olduğunu belirtir. İlk bakışta problemlili görünen bu makamın hakikatini Mekkî şöyle açıklar: “Tevekkül, öncelikle kişinin boş temennileri ve “keşke” demeyi terk etmesi ve ilâhî takdire rıza göstermesidir. Zira musîbet hâlinde hayıflanmak, ilâhî hikmeti kavrayamamanın işaretidir. İkincisi, henüz zamanı gelmemiş şeyin planını yapmamaktır. Çünkü bu, kişinin içinde bulunduğu vakitte yapması gerekeni ihmal etmesine neden olur. Böylece Mekkî'ye göre tedbiri terk etmek, geçmiş ve gelecek zamanla meşgul olmamak ve içinde bulunduğu anda üzerine düşeni yapmaktır. Buna göre “ne geçmişi düşünüp âh-ı vâh et, ne de geleceği düşünüp endişe et”.⁴⁰

³⁶ İbrahim Hakki, *Mârifetnâme*, 722.

³⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/116.

³⁸ İbrahim Hakki, *Mârifetnâme*, 724.

³⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 206.

⁴⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/31-32.

Sühreverdî'ye göre gerçekte sebeplerin bir etkisi ve gücü yoktur. Onlar birer ölü hükmünde olup, aslen varlık sahibi değildir. İşte gerçek tevekkül, Allah dışındaki şeylerin ancak ilâhî kudretle ayakta durduğunu bilmek ve sadece yüce iradeye dayanmaktır.⁴¹

Tasavvufta tevekkülün dereceleri vardır. Avâmın tevekkülü “kadere iman”, havâsın tevekkülü “takdire rıza”dır. Tevekkülde sebeplere sarılmak avâmın işi, sebepleri terk etmek ise havâsın işidir. Dolayısıyla tevekkülün en alt noktası iradeyi terktir.⁴² Yakın duygusunun gerçekleşmesinden sonra kişi sebeplere sarılırsa bu onun havâssü'l-havâs olduğunun alametidir. Ne olursa olsun, avâm seviyesini geçmek sebepleri terk iledir. Ancak tasavvufta sebeplerin terki kalbin sebeplere bağlılığının terki şeklinde yorumlanmıştır.⁴³

Seh b. Abdullah'a göre tevekkülün en alt mertebesi istek ve arzuyu terk etmek, ortası iradeyi terk etmek, zirvesi ise iradeyi terk makamının özel hâli olarak tanımlar. Havâsın tevekkülünün özelliklerinden birisi de sözlü ve fiili eziyetlere sabır göstermek ve karşı koymamaktır. Sabır, sadece Allah'ın emir/yasaklarındaki zorluklara değil, halktan gelecek zorluklara da sabretmeyi gerektirir.⁴⁴

Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) de tevekkül ile kader inancı arasında sıkı bir bağ kurmuştur: “Tevekkül, kişinin kalbinde her şeyin Allah tarafından takdir edildiğine dair kesin inancın bulunmasıdır.” Böylece o, “Allah'a mutlak teslimiyet ve O'ndan gelene rıza” halini kadere teslim olma şeklinde anlamlandırmıştır.⁴⁵

Ebü Hâmid el-Gazzâlî (505/1111) tevekkülün derecelerini avukat, anne ve gassâl metaforuyla açıklar. Sırasıyla bu üç kimseye güvenmek ve işleri onlara teslim etmek, tevekkülün çeşitli derecelerini ifade eder. Şüphesiz gassâl önünde meyyit bir hiçtir. Bunlardan üçüncü makam kişinin tedbiri tamamen terk ettiği ve tam anlamıyla Allah'a teslim olduğu haldir.⁴⁶ Gazzâlî'nin yaptığı derecelendirmede; birinci derecede “ilm”in, ikinci derecede, “kurb”un, üçüncü derecede ise “fenâ”nın ve marifetin tevekkül üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Tevekkülün kemalinde; Allah'ın gücünü ve kudretini bilmenin, ibadetlerle ve tâatla O'na yaklaşmanın, nefsin arzularını ve iradeyi terk ederek tamamen O'na teslim olmanın rolü görülmektedir. Üçüncü derecede, tedbirin ortadan kalkmasında fenâ hâlinde olmanın tesiri vardır. Bu derecede, tevekkülden de, mâsivânın dışındaki her şeyden de fenâ söz konu-sudur. Fenâ hâlinde Allah'tan başkasına teveccüh etmek ve O'ndan başkasını murâd etmek düşünülemez. Onun bu yaklaşımına benzer yorumu İbn Arabî'de (ö. 638/1240) de görmek mümkündür.⁴⁷

⁴¹ Sühreverdî, *Avârüfü'l-meârif*, 645.

⁴² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/24.

⁴³ Gökcan, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, 145.

⁴⁴ Gökcan, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, 147.

⁴⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 205-206.

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/478-479.

⁴⁷ Gökcan, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, 149.

Öte yandan Ebû Tâlib el-Mekkî tevekkülün tedaviyi terk etmeyi gerektirdiği düşüncesindedir. Sûfî tedbirlere değil, maneviyata güvenir ve şifayı Rabbinden umar. Orta düzeydeki müminler ise tedavi yollarını ararlar. Hâlbuki tedaviyi terk etmek daha üstündür.⁴⁸ Gazzâlî ise bu düşünceye karşıdır. O, Hz. Peygamber (as) ve diğer bazı sahabe ve âlimlerin tedaviyi reddettiklerine dair rivayetleri zikrederek bunun hikmetlerini tartışmıştır. Bununla birlikte o, tüm hikmetlerine rağmen mutlak anlamda tedbir ve tedaviyi terk etmenin yanlış olduğunu belirtir ve hastalık durumlarında esas olanın sebeplere başvurmak olduğunu söyler. Hz. Ömer'in vebâ salgını olan bir bölgeye girmeyip, "Allah'ın bir kaderinden diğer kaderine sığınacağız" sözü ve bununla ilgili hadis-i şerif ile istidlâl eder.⁴⁹ Ayrıca "tevekkül eden kimsenin evden çıkarken alması gereken tedbirleri sıralamış ve tevekkülün tedbirsizlik anlamına gelmediğini ifade etmiştir.⁵⁰ Gazzâlî'ye göre tevekkülde tedbiri bırakmanın manası şüpheli veya yasaklanan şeyleri terk etmektir. Dolayısıyla meşru sebeplere sarılmak tevekkül gereğidir.⁵¹

Öte yandan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) tevekkül anlayışı da tasavvufî niteliktedir. O bir yandan tembelliğe yol açmamak için ihtiyat ve gayretli olmayı tavsiye ederken, diğer yandan kazâ ve kaderin ilâhî tecelli olduğunu kaydetmek suretiyle Allah'a tam bir teslimiyeti önerir. Asli ihtiyaçlarını terk eden ve Allah'a tam olarak teslim olan kimse tedbiri bırakır. Normal bir insanın tedbiri bırakması yanlış ise de "ehassu'l-havâs" denilen zümre kendi benliğini terk etmeli ve Allah'a tam tevekkül etmelidir. İnsanı işlerinde başarılı kılacak olan tedbir değil, Allah'a tam teslimiyettir. Çünkü kaderin anahtarı O'ndadır:

"Tedbirini unuttun mu pîrinden o taze bahtı bulur, devlete erişirsin.
Kendini unuttun mu seni anarlar... Kul oldun mu azat ederler"⁵²

Mevlânâ'nın anlayışında ilâhî takdir son derece güçlüdür. Bu yüzden onun insanları mutlak anlamda tevekküle yönlendirdiğini görmekteyiz. Çünkü her şey Levh-i mahfûzda yazılmıştır ve kaderden kaçış yoktur. Eğer kaderde bir musîbet varsa, bunu Allah'tan başka def edecek yoktur. Bu sebeple insan ancak Allah'a teslim olmalıdır.⁵³

Esasen Mevlânâ'daki kazâ ve kader vurgusu, insanı tembelliğe sevk eden bir teslimiyet değil, kuruntu ve üzüntülerden korumak için tavsiye edilen bir inançtır. Yoksa Mevlânâ'nın insanı sebepleri terk etmeye davet ettiği söylenemez. Bilakis o, kazâ ve kadere teslimiyet ile Allah'a tam bağlılığı öğütlerken, tevekkülün çalışma ve tedbirden sonra olması gerektiğini de zikreder:⁵⁴

⁴⁸ Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, 3/97.

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/517-528.

⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/510-513.

⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 487.

⁵² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerif* (I-VI), y.y., ts., 3/ 3075. Beyit.

⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif*, 3/3070. Beyit.

⁵⁴ Emine Yeniterzi, "Mevlânâ'da Çalışma ve Tevekkül", 75; Tuğba Sağıroğlu, *Mevlânâ'nın Mesnevî Adlı Eserinde Tevekkül Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 138.

“Nefs-i Kül, insanın cüz’i nefsine tesir etti de olacaklar oldu.
Balık baştan kokar, kuyruktan değil!
Bunu böyle bil, bil ama eşeğini de yine ok gibi süre dur.
Çünkü Allah, “ Emirlerimi tebliğ et” diye emretmiştir;
emrinden dışarı çıkmaya imkân yok.
(Bir fırka cennetlidir, bir fırka cehennemlik). Bu iki fırkanın hangisindensin, bilemezsin
ki. Ne olduğunu görünceye kadar çalış, çabala!
Gemiye yükü yükleyince, artık yapacağın iş Hakka tevekkül etmektir.
O yolculukta batacak mısın, kurtulacak mısın bilinmez.
‘Neticeyi bilmedikçe gemiye bir adım atmam.
Bu yolda kurtulacak mıyım, yoksa boğulacak mıyım?
Bu iki halden hangisidir, anlamalıyım.
Ben diğerleri gibi sahil ümidiyle, şüphe içinde yola çıkman’ derseni;
Tüccarlık yapamazsın, onlar gayba aittir, sırdır, gizlidir.
Pul şişe gibi ruhu incecik olan, cüz’i bir şeyden kırılıveren korkak tacir, ticaretinden ne
fayda görür, ne ziyan eder.”⁵⁵

Tasavvufta kişi Allah ile meşguliyetini tamamlayıp, zühd ve takva da kemale erince artık sebeplere sarılmayı ve çalışmayı terk eder. “Manevi fetihler ve ilâhî ihسانlar” makamı olan bu merteye artık Allah’ın her şeye kefil olduğu bir makamdır. Sûfî, başına gelen hâdiseleri tamamen Allah’ın hüküm ve tecellileri olarak okur. Böylece musîbetler aslında onun muhasebesindeki sadâkati, murâkabesindeki saflığı, kulluk haklarını ve vaktin gerektirdiği edepi yapıp yapmadığını ölçmek için yüce yaratıcı tarafından takdir edilmiştir. Sonra Allah, ilâhî bir yardımla sûfiyi kemale erdirir ve ilâhî fiilleri müşahede etmesine izin verir. Bu, kulun kendi ihtiyar (seçim) ve iradesini Allah’ın fiiline teslim etmesidir (fenâ).⁵⁶ Böylece sûfinin tüm ihtiyaçları tevekkülü nedeniyle Allah tarafından karşılanır.⁵⁷

Tasavvuf literatüründe tevekküle dair “terk-i irade ve tedbir”, “mutlak itaat ve teslimiyet” ve “seyr-i sülûk” gibi hallere rağmen onların insanın iradesini yok saymadığını görmekteyiz. Zira tasavvufî haller genellikle avâm-havâs derecelendirmesiyle ele alınmış ve her iki grubun halleri farklı şekilde tanımlanmıştır. Dolayısıyla havâs için tarif edilen haller, çoğu zaman anlaşılmaktan uzak almış denilebilir. Esasen tasavvufî yol, gönül dünyasını Allah’a yakınlaştırmak için tesis edilmişken, örneğin tevekkül, tedbir ve kaderle ilgili görüşler cebrî anlayışa mesnet teşkil edebilmiştir. Özellikle tarîkat büyüklerinin vaaz ve telkinlerine birtakım İsrâîlî rivayetlerin de karışması, kader ve tevekkül gibi bir meselede kaderciliğe evirilen bir kabulün yaygınlaşmasına neden olmuş, tasavvuf yoluna intisap eden fakat İslâmî hikmetten mahrum pek çok tarîkat mensubu cehaletin de etkisiyle cebre düşebilmiştir.⁵⁸

⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif*, 3/ 3085-90. Beyitler.

⁵⁶ Sühreverdi, *Avârüfûl-meârif*, 195-196.

⁵⁷ Sühreverdi, *Avârüfûl-meârif*, 336.

⁵⁸ Filibeli, *Üss-i İslâm*, 53.

3. Kelâmî Açından Kadere İman ve Tevekkül

3.1. Tevekkülün Anlamı

Klasik kelâm literatüründe doğrudan doğruya tevekkül başlığı ve sorununa rastlamak pek mümkün değildir. Kelâm âlimlerinin bu konudaki görüşleri ya tefsirlerde tevekkül ile ilgili ayetlerden ya da kelâm eserlerinde irade, kader ve insan davranışları (ef'âl-i ibâd) ile ilgili bölümlerde tespit edilebilir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tevekkülü itimat ve güven olarak kabul etmiştir. Onun Kur'an'da geçen tevekkül kavramlarını "Allah'a güvenmek" şeklinde açıkladığını görmekteyiz.⁵⁹ Tevekkül darlıkta ve rahatlıkta, yoklukta ve bollukta her daim işlerin akıbetini Allah'a bırakmak ve bu konuda O'nun en iyisine karar vereceğine güvenmektir.⁶⁰ Allah'a tevekkül etmek, bir anlamda yapılacak işi O'nun kontrolüne bırakmak ve O'na emanet etmektir. Çünkü O hikmet sahibidir. İnsan işlerini ya da eşyalarını sadece güvendiği kimselere emanet eder. Böylece güvenmek, emanet etmenin, emanet etmek de tevekkülün özündeki anlamdır. Mâmafih tevekkül konusunda en iyi adres Allah'tır. Zira O'ndan daha güvenilir kimse yoktur.⁶¹

Sûfî yönüyle de meşhur Ebû'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) tevekkülü mümin olmanın zorunlu niteliklerinden birisi olarak görür. Tevekkül, kişinin Allah'ın iyiliğine ve koruyuculuğuna dair kesin inancını ve güvenini ifade eder. Ne olursa olsun, insanın Allah'a güvenmesi bir tevekkül işidir.⁶²

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) tevekkülü Allah'a ve O'nun katında olana güvenmek; insanların yetkisinde olan şeylere ise güvenmemek şeklinde açıkladığını görmekteyiz.⁶³

Çağdaş düşünürlerden Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934)'e göre tevekkül, kaderle yakından ilgilidir. Çoğu zaman tevekkül kaderci anlayışla birleştiğinde tedbire ilgisizlikle sonuçlanır. Hâlbuki tevekkül tedbirsizlik, durgunluk, gerilik veya tembellik sebebi olmamalıdır. Tevekkülün boş gezip Allah'a dayanmak olduğunu zanneden ve "biz mütevekkiliz" diyen kişilere halife Hz. Ömer'in meşhur tepkisi; "Hayır, siz mütevekkül değil, müteekkilsiniz (yiyici). Yalancısınız, tohumu yere atıp sonra tevekkül edene mütevekkil denilir" şeklinde olmuştur.⁶⁴ İslâm'da tevekkülün şartı, tabii kanunların gereklerini yerine getirmek ve söz konusu kanunları terk etmenin sorumluluğunu kadere mal etmemektir. "... Asla Allah'ın yasasında bir değişiklik bulmazsın, Allah'ın kanununda bir sapma da bulamazsın"⁶⁵ ayeti gereği, Müslümanların tabiata Allah tarafından yerleştirilmiş

⁵⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Haz. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi 2006), 5/427, 6/243; 7/223.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/ 192.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/ 224.

⁶² Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrüs-Semerkandî (el-müsemâmâ) Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Muhammed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/396.

⁶³ Cürcânî, "tevekkül", 74.

⁶⁴ Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları* (İstanbul: Çığır Yayınları, 1976), 70.

⁶⁵ el-Fâtır 35/43.

ve bilime konu olan kanunları keşfetmeleri bir görevdir. Fizik yasaları bilmeden metafizik (hakkıyla) tefekkür edilemez. Aynı şekilde bu ayet, kimden gelirse gelsin, bilimsel bilginin kabul edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Zira tabiat kanunu öyle bir yasadır ki, öznellik taşımaz, sonuçları farklı olsa da herkese her yerde aynı şekilde tahakkuk eder. İlahi yasanın değişmez oluşu, buna saygı göstermenin gereğini ortaya koyar. Tabiat kanunlarına saygı, alınan önlemler ve geliştirilen teknik ile orantılıdır. Bunun göz ardı edilerek Allah'a tevekkül edilmesi, her şeyden öne O'nun koyduğu yasaya, dolayısıyla O'na saygısızlıktır.⁶⁶

Allah'a güven, bir anlamda O'nun kanunlarına güvenmektir. Böylece kelâm ilmine göre tevekkül, bu alemde ilâhî yasaların Allah'ın inayetiyle işlediği ve insanın Allah'a kul olduğu müddetçe O'nun yardımına mazhar olacağına inanması ve işlerinde üzerine düşeni yerine getirdikten sonra muvaffak olacağına inanarak endişeye kapılmaması ve Allah'a tevekkül etmesidir.

3.2. Klasik Kelâm Ekollerinde İrade, Kudret ve Kader Anlayışı

Tevekkülü yakından ilgilendiren kavramlar arasında kazâ ve kader inancı ön sırada yer alır. Kelâm ilminde kazâ ve kader, insan fiilleri bağlamında ele alınmış ve irade, kudret gibi fiilde etkin unsurlar detaylı biçimde tartışılmıştır. İnsan fiilleri konusundaki tartışmaları Tanrının adalet sıfatı ile insanın sorumluluğunu temellendirme veya insan ve Tanrının konumunu/rolünü tespit çabaları olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte irade, kudret ve kader görüşü tevekkül anlayışını da etkilemektedir. Kaderci görüş, tedbirsiz tevekkülün; özgürlükçü görüş ise “önce sebeplere sarıl sonra tevekkül et” mealindeki görüşün zemini kabul edilebilir.

İnsanın üretme, çalışma ve baskıcı yönetimlere karşı çıkabilme gücü olan irade İslâm düşüncesinde Mu'tezile ve Mâtürîdîliğe nispet edilmiştir. Eş'arîlik ise irade ve kader konusundaki yaklaşımıyla tasavvufî ve cebrî görüşe yakın kabul edilmiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm geleneği ile temsil edilen Sünnî görüş, her şeyin Allah'ın muradı ve takdiri ile gerçekleştiğini kabul etmiştir.⁶⁷

Genel olarak Eş'arîlerin irade görüşü “cebr-i mutavassıt” şeklinde tanımlanarak Cebriye'ye; Mâtürîdîlerin ise “tefvîz-i mutavassıt” olarak görülerek Mu'tezile'ye yakın görülmüştür.⁶⁸ Bunun sebebi Eş'arîlerin kulun fiillerinde iradenin ve kudretinin mahlûk olduğu fikrini benimsemeleridir. İnsanın hem fiilleri hem de iradesi Allah'ın iradesi ve yaratması dâhilindedir. İlahi irade ve yaratma açısından ıztırârî ve ihtiyari filler arasında

⁶⁶ Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 74.

⁶⁷ Nüreddîn es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 135; Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l- Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 2/477; Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts), 56-61.

⁶⁸ Ridvan Özdiñç, *Akil İrade Hürriyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 95.

fark yoktur. Mâtürîdîler ise irade konusunda “irade-i cüz’iyye” ve kudret meselesinde “selâmetü’l-esbâb” görüşleriyle özgürlükçü anlayışa daha yakın kabul edilmiştir.⁶⁹

İnsanın davranışlarında iradesini hiçlik seviyesine indirgeyen ve tamamen Tanrı merkezli yaklaşımı temsil eden görüş Cebriyye ile ete kemiğe bürünmüştür. Cebir, fiilin gerçek anlamda insandan değil Allah’tan geldiğini savunmaktır. İnsanın iradesini inkâr eden ve tamamen kişiyi Allah’ın kontrolündeki etkisiz bir varlık şeklinde tanımlayan kader anlayışı kelâm tarihinde Cehm b. Safvân’a (ö. 128/745-46) nispet edilmiştir.⁷⁰ İnsanı tabiatın mahkumu gibi kabul edenler gibi, onda hür irade olmadığını iddia eden Cebriyye İslâm’da aşırı görüşün temsilcisi durumundadır.⁷¹ Esasen fatalist/yazgıçı kader anlayışını, nasların tek yanlı okunmasına ek olarak, büyük ölçüde Emeviler dönemi cebrî kader anlayışının bir sonucu görmek mümkündür. Onlara göre kader, her türlü işin önceden belirlendiği ve insanın sadece Allah’ın belirlediği yazgının figürü olduğu düşüncesini ifade etmekteydi.⁷² Hicri ilk iki asırda özellikle Mâbed el-Cühenî (ö. 83/702), Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) ve Dırar b. Amr (ö. 200/815) gibi isimlerin şiddetle karşı çıkmış olmasına rağmen cebrî kader anlayışı, ilerleyen dönemlerde toplumun dini mefkûresinde etkin olmuş gibi görünüyor.

Sünni düşünceye göre kulların fiilleri Allah’ın yaratması ve kulun kesbiyledir. Mâtürîdîlere göre fiilin gerçek faili insan; Eş’arilere göre Allah’tır. Zira onlar “yaratmakla yaratılan birdir” ilkesine dayanmaktadır.⁷³

Fiili hakikatte Allah’a nispet eden Eş’arî ve Cebrî görüşten Eş’arîler, fiilin bir şekilde insanla ilişkilendirilmesi ve insanla davranışı arasında aidiyet bağı kurulması gerektiğini kabul eder. Buna göre insanın ihtiyarî davranışlarını gerçekleştirebilmesi için iradesi ve kudreti vardır. Ancak bunlar fiil anında yaratılır. Bu yüzden kula “fiilini gerçek manada işleyen ve fiilini yapan/meydana getiren” gözüyle bakılamaz. Hakikatte yaratan her kimse, fiilin sahibi de faili de odur. İnsanların bütün fiilleri Allah’ın takdiriyle olduğu için ceza ve ödül kulun fiilinin zorunlu bir sonucu değil, ancak Allah’ın takdiri ile olur. İnsanın irade ve istitaati, fiil anında yaratılır. Bunlar ancak o fiille sınırlıdır ve iki zıt fiile uygun değildir. Dolayısıyla insan iradesini ve istitaatini hangi davranışa ilişkilendirdiyse, o fiili kesb

⁶⁹ Veysi Ünverdi, “Eş’arî ve Ebû’l-Muîn en-Neseffî’de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1 (2015), 75-76.

⁷⁰ Ebü’l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beirut: Dâru’l-Mârifetü 1975), 2/ 85-86.

⁷¹ Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm (İslâm’ın Esası)*, Sad. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 52.

⁷² Bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 99-103. Cehm b. Safvân’ın cebrî kader anlayışının siyasi nedenlerden çok felsefi temellere dayalı Tanrı tasavvurundan neş’et ettiğini ifade etmek mümkündür. Bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/97-107.

⁷³ Ebû Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, çev. Şerafettin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998), 143-144; Sa’düddîn et-Teftazânî, *Şerhü’l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmî ve İslâm Akâidi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 6. Basım, 164; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Matbaati Âmire, Hicri 1340-1343), 204.

etmiştir. Böylece bir fiil kesb yönünden insana, yaratma yönünden Allah'a aittir.⁷⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/, 935-36) rızıkla kaderi eşitleyerek, haram kılınan bir maddenin tüketilmesi durumunda bunun rızık olduğunu inkâr eden Mu'tezile'yi ilzam ederken, "haramın rızık olduğunu inkâr etmek, kaderi inkar etmektir" der.⁷⁵ Keza Eş'arîlere göre her meydana gelen şey -hayır ve şer- Allah'ın iradesiyledir. Ancak O'nun şerre rızası yoktur.⁷⁶

Eş'arîlerin kesb kavramına dayalı açıklamasını insan fiillerinde Allah'ın ve insanın etkinliğinin savunusu gibi görebiliriz. Bununla birlikte bu yaklaşım özellikle son dönemde cebr görüşüyle eşitlenmiştir. Seyyid Bey, Eş'arîlerin irade ve istiaat görüşlerini cebr görüşüne eşitleyerek şöyle özetler: "Eş'arîlerin insan fiilleri konusundaki görüşüne göre her ne kadar insanın ihtiyarı var ise de aslında o cebr altındadır. Onların görüşü şu anlama gelir: 'el-İnsan muztarrun fî sûretin muhtârin'. Yani insan özgür görünmekle birlikte aslında mecbûr, yani cebr altında olan varlıktır".⁷⁷ Ancak bu görüşün, Eş'arî kelâm ekolünün insanın sorumluluğunu temellendirme yönündeki çabasını ve kesb teorisinin ortaya atıldığı tarihi şartları göz ardı ettiği için aşırı bir iddia olduğu söylenmelidir.⁷⁸

Mâtürîdî düşüncede insanın sorumluluğunu temellendirme adına irade küllî ve cüz'î olarak ikiye ayrılmış; kudretin ise iki farklı boyutunun olduğu savunulmuştur. Küllî irade ve selâmetül esbâb anlamındaki kudret Allah'ın insana bahşettiği ve insanın sorumluluğunun dayanağı; cüz'î irade ve kudret ise Allah'ın kuluna fiil anında lütfettiği ve fiilin gerçekleşmesinin sağlayan unsurlardır.⁷⁹

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) kulların fiilleri kendileri tarafından gerçekleştirilir. Bu yüzden "kul, fiilin hakikatte failidir" demelidir.⁸⁰ Fiillerin Allah'a nispeti "yaratma" açısından. Böylece fiil kesb yönünden ve hakikatte fail olması itibarıyla insana, yaratma (halk) yönünden Allah'a nispet edilir.⁸¹ Kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan kudret iki kısımdır: Birincisi, sebeplerin uygunluğu (selâmetül-esbâb) ve araçların sağlıklı oluşudur. Bu, Allah'ın insanlara lütfudur. Kul bununla iş yapabileceği imkânına sahiptir. İkincisi ise fiili bizzat gerçekleştirmeye yarayan ve fiille beraber yaratılan fiil kudretidir. İhtiyarî fiil niteliğindeki bir davranışın gerçekleştirilmesini sağlayan bu kudret, fiilin iyi veya kötü yönde oluşuna göre ceza veya mükâfata konudur.⁸²

⁷⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 161, 176, 182-185; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 159-162, 166.

⁷⁵ Eş'arî, *İbâne*, nşr. Dâru İbni Zeydûn (Beyrut: Dâru İbni Zeydûn, ts.), 59.

⁷⁶ Âmidî, *Ebkâr*, 2/478.

⁷⁷ Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 168 (16. Dipnot).

⁷⁸ Ünverdi, "Eş'arî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'de Kesb Teorisi", 97.

⁷⁹ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkâh Dersleri*, Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* içinde, 180 (19. Dipnot); Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usûl İslâm Araştırmaları* 20 (Temmuz-Aralık 2013), 59-61.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 358.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 364.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 411.

Mâtürîdî de tıpkı Eş'arî gibi ilâhî iradenin kapsayıcılığını savunmuştur. İyi veya kötü fiiller de Allah'ın dilemesiyle tahakkuk eder. Nitekim Müslümanlar arasında "inşallah" demek yaygın bir inanç ve adettir. Keza yüce yaratıcı "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"⁸³ buyurur. Başkasının hükümranlığında ve saltanatında tasvip etmeyeceği bir şeyi yapmak nasıl onun acziyetini gösterirse, Allah'ın iradesinin dışında bir şeyin gerçekleşmesini düşünmek de aynıdır.⁸⁴ Aynı şekilde ilâhî ilim de kapsayıcıdır. İnsan davranışları Allah'ın ilmine göre gerçekleşir. İlahî ilim, cebre neden olmaz, çünkü ilim mâlûma tabidir, insan davranışları nasıl gerçekleşecekse, ilâhî ilim de o yöndedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin kaderi "önceden belirleme ve tayin" şekilden tanımlamamış olması insanın davranışlarında özgür irade ve sorumluluğa sahip olduğunu temellendiren önemli bir yaklaşımdır.⁸⁵

Mâtürîdî'ye göre *kazâ*, inanca konu olması bakımından, "varlıkların ve hâdiselerin gerçekleşmesini sağlayan hüküm"; *kader* ise "varlıkların iyi-kötü, hayır-şer, hikmet-sefeh açısından belirlenmesi ve (mahiyeti belirlenen) bir şeyin varlık âlemine geçeceği vaktin ve mekânın tayinidir."⁸⁶ İnsanların iyi veya kötü fiilleri de kader ile edilir. Ancak bu kader hiçbir şekilde insanları icbar etmiş veya bir tarafa yönlendirmiş değildir. Hiç kimse davranışını gerçekleştirirken *kazâ* ve kaderin kendisini yönlendirdiğini düşünmez. Her mükellef, yaptığı faili ve muktediri olduğunu çok iyi bilir. İnsan gerçekleştirdiği fiilin tersini de yapabileceğinin farkındadır. Bu görüşü Mâtürîdî düşüncenin kaynağı Ebû Hanîfe'de (ö. 150/767) de bulmak mümkündür. O, insan davranışları da dâhil olmak üzere her şeyin ezelde yazıldığını belirttikten sonra, bu yazgının insan fiilleri üzerinde cebr anlamına gelmediğini açıklamak için şu ifadeyi kullanmıştır: "Allah'ın Levh-i Mahfûzdaki yazısı hükmen değil, vafendir."⁸⁷ Buradaki ifadeyi Mâtürîdî'nin kader kavramına yüklediği anlamla birlikte okuduğumuzda, insanın hürriyetine yapılan vurgu olarak anlamak mümkündür.

Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin insan fiillerinin önceden belirlendiği yönündeki ifadeden kaçınımlarına rağmen ilerleyen dönemlerde, cebre yaklaşan açıklamaların etkili olduğunu görüyoruz. Mesela Ali el-Kâri (ö. 1014/1605), kadere imanı açıklarken şöyle der: "Kazâ ve kader, Allah'ın her mahlûkun iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı, zaman ve mekandan onu ihata edecek olanı ve sevap ile günahıtan neler yapacağını ezelde tayin etmesidir."⁸⁸ Tayin edilmiş olmak, insanın ne yapacağını ezelde belirlenmiş olduğu anlamına gelir. Hâlbuki Ebû Hanîfe kaderi açıklarken "hayır-şer, zararlı-yararlı, iyi-kötü ne varsa Allah'tandır" ifadesini kullanmış ve "Allah kimseyi mümin ya da kafir yaratmaz,

⁸³ el-İnsan 76/30.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 464-465.

⁸⁵ Kemal Işık, Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 96-99; Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", 53.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 487-488.

⁸⁷ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı ekber*, s. 2.

⁸⁸ Ali el-Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 41; Işık, *Maturîdî Kelâm Sistemi*, 97.

herkes kendi fiiliyle iman veya küfür tarafında yer alır”⁸⁹ demiştir. Dolayısıyla Sünnî ekolde, kader akidesi –nasların tek yanlı okunması, Mu‘tezile’ye mutlak muhalefet duygusu veya siyasi nedenlerle- “her şeyin önceden belirlenmiş ve tayin edilmiş olduğu” anlamına evirilmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe’nin “insanın tüm filleri Allah’ın iradesi, meşîeti, kazâ-kaderi ve yazması ileler” ifadesi ile Mâtürîdî’nin “insanın fiilleri ezelde ilahe kadere konudur” demiş olması,⁹⁰ insan fiillerinin önceden “belirlenmiş olduğu” inancının nedenleri arasında görülebilir.

Öte yandan Mu‘tezile, irade ve kader görüşüyle Cebriye’ye tam zıt konumdadır. Onlara, fiili yapma salahiyetini tamamen insana ait kıldıkları için “tefvîz” ehli denilmiştir. Ancak burada tefvîz, mutasavvıfların kullandığı mananın dışındadır. Bu kavram kelâmında, insanın fiil yapma irade, kudret ve imkânını Allah’tan insana devrini ifade eder. Mu‘tezile ekolüne göre kulun fiili kendi eseridir. Onu kendisi dilemiş ve kendi kudretiyle gerçekleştirmiştir. Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı söylenemez. Onlara göre insan, iradesinde tamamen hürdür. Beşerî irade ve kudret, fiilin meydana gelmesi için yeter sebeptir. İnsanın fiilleri kazâ ve kaderin neticesinde değildir. Kul kaderini kendi elinde tutar.⁹¹ Mu‘tezile’ye göre Allah insan fiillerinden sadece razı olduğunu ve emrettiğini irade eder. Dolayısıyla kötü fiiller ilâhî iradenin dışındadır. Kul dilerse iyiliği, dilerse kötülüğü yapar.⁹²

Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), insanın özgür irade sahibi oluşunu tecrübî olarak bildiğini kaydeder ve insanın özgürlüğünü irade serbestliğine sahip olmayla açıklar. İnsanın iradesi ilim, kudret ve dâî (yönlendirici faktör/duygu) ile birlikte gerçekleşir.⁹³ Kâdî’ye göre kazâ ve kader, insan fiillerinin önceden belirlendiği ya da Allah tarafından yaratıldığı anlamına gelmez. Bilakis “i’lâm ve beyân” anlamına gelir.⁹⁴ Bunun anlamı, yüce yaratıcının tıpkı tabiî hâdiselerin mahiyetini beyan ettiği gibi, insan fiillerinden de iman-küfür, iyi-kötü ve faydalı-zararlı olanı bildirmesidir. İnsan, fiilini kendi kastı, isteği ve niyeti ile gerçekleştirerek ya övgüye mazhar olur veya yergiye maruz kalır. Bununla birlikte insanın itaat cinsinden fiilleri Allah’a mecazi olarak nispet edilir. Bu da iyi davranışların O’nun yardımı ve lütfü ile oluşudur.⁹⁵

Mu‘tezile ef’âl-i ibâd konusunda Sünnî düşünceyle Cebriyeyi eşitlemiş görünmektedir. Bunu meseleyi ele alırken karşıt görüşün tamamını “mücbire/Cebriye” olarak kodlamasından anlamaktayız.⁹⁶ Ancak Ehl-i Sünnet inancının iki ana ekolü olan Eş’arî ve

⁸⁹ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı ekber*, 2.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 492.

⁹¹ Osman Karadeniz, “Seyyid Bey’in Kazâ-Kader’e Bakışı”, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu* (İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 119.

⁹² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 205.

⁹³ Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdülcebâr’da İrâdenin Aktörleri ve İrâde Özgürlüğü”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2012), 144.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire:Mektebetü Vehbe, 1996), 772.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 779.

⁹⁶ Bkz. İbnü’l-Mürtezâ, *Kitâbü’l-kalâid fi tahkiki’l-akâid*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beirut: Dâru’l-Meşrik, 1986), 95.

Mâtürîdî görüşün cebirle eşitlenmesinin büyük haksızlık ve yanılğı olacağını, yukarıda sunduğumuz bilgilerden anlamak mümkündür.

Kelâm ekollerinin kazâ-kader, irade ve kudret meselelerine yaklaşımları, aslında onların insan-Allah ilişkisi anlayışlarını belirlemektedir. İnsan, kendi geleceğinin elinde olduğunu bilerek tüm cesaretiyle mücadele mi edecektir, yoksa -hayır ve şer her ne olaksa-yazgısında olanın gerçekleşeceğine inanarak, işlerini kadere mi havale edecektir? Mâmafih, kelâm tarihinde “mutlak cebr” görüşü dışında ikinci ihtimali kabul eden yoktur.

Esasen kaderi alınyazısı olarak değil de varlık âlemine takdir edilmiş yasa ve fitrat olarak anlamlandırmak daha isabetli görünmektedir. Nitekim Kur’an’da kader, Allah’ın her şeyi bir ölçü ve sınırla yaratması ve varlık üzerinde hüküm sahibi olmasıdır. Kur’an, hiçbir zaman kaderi insanın zorunlu bir varlık olduğu ve davranışlarının ezeli yazgıya göre gerçekleştirdiği anlamında kullanmaz. Bilakis varlık âlemine hükmeden ilah iradeyi hatırlatmak için kullanır.⁹⁷ Kur’an’da “belirlenmişlik” anlamında kader, ancak insanın gücünün yetmediği “verili durumlar için söz konusudur.”⁹⁸ Bu hakikat Kur’an’da kader kelimesinin yanı sıra “sıbgatullah”, “sünnetullah” ve “fitratullah” kavramlarıyla ete kemiğe bürünmüştür. Buna karşın kaderi, insanın yapıp etmelerinin önceden belirlenmesi anlamında bir iman esası olarak kabul etmek, Kur’an’da karşılığını bulan bir inanç esası değildir. Zira bu, insanın en temel vasıflarından birisi olan “sorumluluk ilkesine” aykırıdır.⁹⁹ Kur’an, cahiliye Araplarının kâinatı ve olup bitenleri (rızkı, eceli vs.) yönettiğine inanılan *dehr* inancı yerine Allah inancını ikame etmiş ve bu sapkın inancı düzeltmiştir.¹⁰⁰ Bu anlamda kader, temelde Allah’ın varlığın özüne yerleştirmiş olduğu ölçü ve yasadır. Onun varlık âleminde hükmünü ve hükümlerliğini öncelikle bu noktada aramalıdır. Kozmik düzen yüce kudretin koyduğu kurallar çerçevesinde işler (fitratullah/adetullah). Ahlâki açıdan kader, insanın bir iradeyle yaratılmış olmasıdır.¹⁰¹ İşte kadere iman, insanın irade sahibi olmasına ve varlığının, yapısal özelliklerinin, imkân ve sınırlarının Allah tarafından tayin edilmiş olduğuna imandır. Başka bir ifadeyle, insanın ilâhî gücün koyduğu kuralları kabul etmesi; her şeyi bir yaratanın ve yasayı koyanın kim olduğunu bilmesi, yüce yaratıcının her an âleme müdahale etmekte olduğunu, kulunun duasına icabet edecek kadar kendisine yakın olduğunu bilmesi; buna karşın istiğnâ ve istikbâr ile hareket etmekten ve yaratıcıdan bağımsız olarak, hayatı mutlak olarak kendi başına yönetme iddiasından vazgeçmesidir.

Son olarak tarihte klasik kelâm ekollerinin kader anlayışlarını ortaya çıktıkları dönemden bağımsız okumamalı, ilgili görüşlerin siyasal, sosyal ve kültürel faktörlerden etkilenmiş

⁹⁷ Ömer Aydın, “Kur’an’da Kader ve Özgürlük”, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4 (1998), 76-80.

⁹⁸ Abdullah Namlı, “Kur’an Işığında Kader Konusunda Bakış”, *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, 1/1 (Aralık/2018), 83.

⁹⁹ Namık Kemal Okumuş, “Kur’an Kıssaları Kadere Anlayışa-Ezeli Yazgı Algısına Kaynak Teşkil Edebilir mi?”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2013), 33-40.

¹⁰⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 108-114.

¹⁰¹ Şaban Ali Düzgün, “Kaderi Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 1-9, 2-6.

olduğunu dikkate almalıdır. Nasıl ki bugün bizlerin yorumları çağın karakterinden bağımsız değilse, klasik dönem de bundan farklı değildir. Kavramlar zamanın ruhunu taşır. Klasik kelâm ekollerinin kader problemini irade, istitâat ve kesb kavramlarıyla ele almış olmalarını biraz da bu açıdan değerlendirmelidir.

3.3. Günümüz Kelâm İlminde “Kadercî Tevekkül” Anlayışının Eleştirisi

Müslüman toplumların son iki asırdır Batı dünyasına karşı mağlubiyeti ve geri kalmışlığı çağdaş İslâm düşünürlerinin temel problemi olmuştur. Sorunun kaynağını tespit etme ve çözüm üretme şeklinde belirginleşen fikrî ve fiilî çabalar, İslâm toplumunu ihyâ, tecdîd ve ıslah gayesine matuftur. Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed İkbâl (1877-1938), Babanzâde Ahmed Naim, Mehmet Akif (1873-1936) gibi çağdaş düşünürlerle göre İslâm toplumunun geri kalmasına neden olan inanç sorunlarının başında yanlış kader akidesi ve tevekkül anlayışı gelmektedir. Bu nedenle kader inancının insanın özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamında yeniden yorumlanması gerekir.¹⁰² Bu yaklaşım, çağdaş dönemde kader-tevekkül ve tedbir ilişkisinin yeniden değerlendirilmesine ve kadercî tevekkül anlayışının sert eleştirisine neden olmuştur. Aşağıda buna dair bazı örneklere yer vermek istiyoruz.

Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912), tevekkül ve zühd ile fatalist/kadercî inancı şöyle eleştirir:

“Birçok efrâdımız ise gece gündüz iltizâm-ı atâletle pek ziyade miskinâne, gayet zelilâne yaşıyorlar, bunlar birtakım telkinât-ı fâsideye kapılarak bu hâl-i zillet ve sefâlete zühd ve tevekkül unvanını veriyorlar. Halbuki şer-i pâk ve envarımızın sena ettiği zühd ve kanaat ve terğîb eylediği tevekkül ve teslimiyet hiçbir suretle atâlet ve mezellet içinde yaşamaya bâdi olacak manalara mahmûl olamaz”¹⁰³

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) da tevekkülün sebepleri terk etmeye ve tembelliğe mazerete teşkil etmediğini vurgular: “Azın ettiğin zaman Allah’a dayan” ilkesi, tevekkülün özünü ifade eder: “Deveni bağla tarlanı sür, tohumu at da öyle mütevekkil ol, sa’yin müsmir olduğunu bil ona göre esbaba tevessül eyle. Sa’yin netâicini de öyle eser-i lütf-i Bârî bil”. İzmirli bundan sonra, Avrupalıların Müslümanlardan fırka-i nâciyeni (Ehl-i Sünnet) mücbire olarak bilinmesini gaflet olarak kabul eder.¹⁰⁴

Babanzâde Ahmed Naim müslümanların kader ve tedbir anlayışı hakkındaki yanlış tasavvuru şöyle eleştirir: “Meşhur felsefe lügatlerinin birinde Müslümanların kadere inanmalarından bahsedilirken ‘Bir Müslüman hükümeti, yaşanacak günlerimiz sayılı ve herkes ancak eceli geldiği zaman öldüğü ve ecele karşı gelecek hiçbir tedbir bulunmadığı için vebâ salgınına karşı müdafaasız davranmaktadır’ denilmiştir ki bundan daha yanlış

¹⁰² Bkz. İbrahim Kaplan, “Muhammed İkbâl’in İslahat Projesinde İnsanın Kadere Problemi”, *Kelâm Araştırmaları*, 1/1 (2003), 71-88, 76; Ömer Aydın, “Muhammad Abduh On Predestination and Free Will”, *EKEV Akademi Dergisi*, 24 (Yaz 2005), 79-80.

¹⁰³ Özdiç, *Akil İrade Hürriyet*, 256.

¹⁰⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/207.

bir söz olamaz.”¹⁰⁵ Amr b. Şerîd’in (ö. ?) babasından naklettiğine göre Sakif’ten gelen bir heyet içerisinde cüzzamlı bir adam da vardı. Allah Resulü herkesle biatlaştıktan sonra sıra cüzzamliya gelince ‘Biz senin biatını kabul ettik, sen evine geri dön’ demiştir.”¹⁰⁶ Keza Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, İslâm tarihine baktığımızda hastalıklar karşısında Müslümanların tavrı hem tedavi hem de dua olmuştur. Veba gibi salgınlarda ise karantina İslâm toplumu tarafından erken dönemden itibaren uygulanıyordu. Dolayısıyla Müslümanların kaderci bir düşünceye sahip oldukları ve hastalıklar karşısında kadere teslim oldukları iddiası bir vehimden ve ithamdan öte bir şey değildir.¹⁰⁷

Mehmet Akif Ersoy fatalist/cebrî kader anlayışını ve bu anlayışa yaslanan tevekkülü dizelerinde şöyle eleştirmiştir:

“Kadermiş!” Öyle mi? Hâşâ, bu söz değil doğru;
Belâni istedin, Allah da verdi... Doğrusu bu.
Taleb nasılsa, tabî’î, netîce öyle çıkar,
Meşiyetin sana zulmetmek ihtimâli mi var?
“Çalış!” dedikçe Şerîat, çalışmadın, durdun,
Onun hesabına birçok hurâfe uydurdun!
Sonunda bir de “tevekkül “ sokuşturup araya,
Zavallı dîni çevirdin onunla maskaraya!”¹⁰⁸

Dolayısıyla Akif’e göre, sebeplere sarılmadan başarıya ulaşma imkânı yoktur; tıpkı ekilmeden biçilen bir tarla olmadığı gibi. Kader; imanın şartlarındadır; fakat onun başboşluk ve sorumsuzluk şeklinde anlaşılması, dine iftiradır. Beşeri faaliyetler çerçevesinde seyreden yenilgi ve zafiyetler, asla kadere isnat edilemez.¹⁰⁹

19. yüzyılın başlarında İstanbul’da görülen kolera salgını kaderci tevekkül inancının tartışıldığı ve Akif’in bu yöndeki uygulamalara muhalefet ettiği bir örnek olarak karşımıza çıkar. Salgın hastalık karşısında karantina uygulamasının hükmü tartışmasında, Tunus’ta Hanefî müftü Şeyh Muhammed Bayram karantinanın sadece caiz değil, üstelik vacip olduğunu savunurken; Mâlikî müderris Şeyh Muhammed Menâi karantinanın kazâ ve kaderden kaçmak anlamına geldiği için haramlığına hükmetmişti. Diğer taraftan Mehmet Akif de İstanbul’da dini içerikli tedbirler alan Sultan Abdülhamid idaresini sert bir dille eleştirmiş ve kolerayı tedavi için tıbbi önlemlere başvurulması gerektiğine dair yazılar yazmıştı. Aslında bu, Sultanın tamamen tıbbi terk ettiği anlamına gelmiyordu. Ama

¹⁰⁵ Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 64.

¹⁰⁶ Müslim, *Sahihü Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Faryabi (Riyad: Dâru’t-Taybe, 2006), “Selâm”, 36 (1062).

¹⁰⁷ Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 65. İslâm tarihinde karantina uygulamaları konusunda geniş bilgi için bkz. Erdoğan Köycü, “Tarihten Günümüze İnsan Sağlığının Korunması ve Tıbb-ı Nebevi’de Karantina Uygulamaları”, *Uluslararası Tıbb-i Nebevi Kongresi 24-25 Haziran 2014*, “Ankara: SFN Yayıncılık, 2016), 318-343.

¹⁰⁸ Mehmet Akif Ersoy, “Fatih Kürsüsünde / Vaiz Kürsüde”, *Safahat*, <https://safahat.diyaret.gov.tr/PoemDetail.aspx?bID=9&pID=66> (Erişim tarihi: 04.04.2020)

¹⁰⁹ Hulusi Arslan, “Mehmet Akif’in Kader ve Tevekkül Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, 7/13 (Ocak-Haziran 2014/1), 18.

Akif'in durduğu yerin, modernleşme sürecinde sekülerleşmenin ilk adımlarından olduğu yönünde yorumlar dikkat çekicidir.¹¹⁰

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Seyyid Bey (1873- 1925), bir hukukçu gözüyle “cüz'î irade” meselesine hukuki durum ve sorumluluk açısından dikkat çekmiş ve İslâm aleminde tembelliğin, atâletin ve geri kalmışlığın sorumlusu gördüğü Eş'arî düşüncenin karşısında Mâtürîdîliği canlandırmaya çalışmıştır.¹¹¹

Çağdaş Şii âlimi Muhammed Taki Misbah (1934-) tevekkülü bir iman ve teslimiyet işareti kabul etmekle birlikte kulun tedbirsizliği anlamına gelen kaderci tevekkülü eleştirir. Misbah, bir yandan insanın yüksek özgüvenle her şeyi kendi başına yapabileceğine inanması ve yaratıcıyı dikkate almamasını tenkit eder. Bilakis insan, sonsuz kudret sahibi olmadığının bilinciyle yüce kudrete teslim olduğunda, bu bir iman alameti olarak görülebilir.¹¹² İnsan Allah'a tevekkül etmelidir, ancak bu onun tedbiri bırakması ve işini gücünü terk etmesi anlamına gelmez. Tevekkülü böyle anlayanları Hz. Peygamber, “sizler topluma yüksünüz” şeklinde uyarmıştır. Bu yüzden başarıya ulaşmak için ilâhî kanunlara uymak gerekir. İnsanın hiç çalışmadan Allah'tan rızık beklemesi, ilâhî yasalara isyan gibidir. İnsan tabiatında her şeyin üstünde Allah'ın iradesinin ve kudretinin olduğunu bilerek önce Allah'a tevekkül edecek, sonra Allah'ın yarattığı sebeplere sarılacaktır.¹¹³ Tevekkülün en özel anlamı güvenmektir. Tevekkül, Allah'a güvenerek işe başlamak demektir. Tevekkül ve kader ilişkisi ise, hoşnutluk/rıza ilişkisidir. Allah'ın insan için takdiri iki türdür: Birincisi, *teşriî takdirât*tır. Bu, insan için konulmuş ilâhî emir ve yasaklardır. İnsan, nefesine ağır gelse bile buna uymak zorundadır. Gönülsüz bir şekilde ilâhî buyruklara uymak, kulluğun en düşük seviyesidir. Keyifle ve severek bu takdire uymak ise Allah dostlarının işidir. Allah'ın ikinci takdiri ise *tekvînî takdirât*tır. Bu, kulun başına gelmesi takdir edilen olaylardır. Kulun bunlardan razı olması gerekir. Zira insan, iradesinin ve kudretinin sınırlı olduğunu bilir. Bu yüzden, deprem, salgın hastalık vs. başa gelen musibetlerin Allah'ın takdiri olduğu bilinmelidir. Her ne kadar musibetlerde insanların da etkisi var ise de hiçbir şey O'nun iradesini aşamaz. İmanın en önemli aşaması insanın başına gelen musibete sabretmesi ve ilâhî kadere rıza göstermesidir. Tevekkül, kişinin işlerinde Allah'tan yardım dilemesi; rıza, Allah'ın tüm takdirlerinden hoşnut olmasıdır. Rıza tevekkülden üstündür. Tevekkül bir anlamda başa gelen musibete şikayet etmemenin ve kadere boyun eğmenin ilk adımı; rıza ise olup bitene “ilâhî takdir” diyerek hoşnutluk göstermektir.¹¹⁴

Son olarak Fazlurrahman da İslâm toplumundaki kaderci tevekkül anlayışının kökenini tasavvuf geleneği ve Eş'arî kelâm ekolünde aramak gerektiği kanaatindedir. Özellikle panteist sûfî görüşlerle kaderciliğin Müslümanlar arasına girmesi sonucu “kader” “insan

¹¹⁰ Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet*, 350-351.

¹¹¹ Karadeniz, “Seyyid Bey'in Kazâ-Kader'e Bakışı”, 116.

¹¹² Üstad Muhammed Taki Misbah, “Tevekkül ve İlahî Kadere Hoşnutluk”, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 6/13 (2017), 116.

¹¹³ Misbah, “Tevekkül ve İlahî Kadere Hoşnutluk”, 119.

¹¹⁴ Misbah, “Tevekkül ve İlahî Kadere Hoşnutluk”, 122-124.

davranışları da dahil her şeyin önceden Allah tarafından belirlendiği” şeklinde anlamlandırılmıştır. Böylece fail gerçekte Allah’tır.¹¹⁵ Ancak bunun Kur’an’daki kader anlayışı ile kesinkes uyduğu iddia edilemez.¹¹⁶

İslâm toplumlarının geri kalmasının nedenleri arasında gösterilen fatalizm, genellikle Eş’arî kader görüşü ve tasavvufî tevekkül anlayışıyla ilişkilendirilmiş, bunun yerine insanın cüz’î irade sahibi olduğunu savunan Mâtürîdîlik savunusu belirgin bir şekilde kendisini göstermiştir.¹¹⁷

3.4. Kadere İman ve Tevekkül Olumlu İlişkisinin İmkânı

Kaderci anlayışa yaslanan tevekküle yöneltilen eleştirilerden sonra, kazâ ve kadere imanla tevekkülün insan ve toplum hayatında olumsuz neticeler doğurmadığı tezi üzerinde durmak istiyoruz. Esasen iman esaslarından olan kazâ ve kader inancıyla ilgili çağdaş dönemde iki eleştiri olduğu görülmektedir: Birincisi, İslâm’da emredilen kadere imanın Müslümanlar tarafından yanlış anlaşıldığı; ikincisi ise asıl kader anlayışının Müslümanlara direnç veren nitelikte olduğudur. Çoğu zaman Müslümanların geri kalışı öncelikle mevcut kader anlayışına bağlanmıştır.¹¹⁸ Bu yaklaşım neticesinde günümüzde “uydurulmuş din ile indirilmiş din” veya “İslâm ile Müslümanlar ayırımı” ortaya çıkmıştır, denilebilir.

Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942) dönemin ilmî ve aktüel dergileri arasında olan *Cerîde-i İlmîyye*’de Osmanlı toplumunun son iki asırdır yaşadığı kayıplar, uzun süren savaşlarda yaşanan acılar ve sonuçta ekonomik çöküş karşısında kadere iman ve cesareti birlikte işleyen bir hutbe kaleme almıştır:

“Kader... Evet, mukadder böyle imiş, doğru bir söz, ciddî bir teselli. Filhakika büyük büyük beliyelerin tutuşturduğu elem ateşleri içinde yanan yürekler, heyecandan ızdırabdan şaşırır... Olanın başka türlü olmasına imkân yoktur. Emr-i vâki, emr-i vâkidir. Mesela sen dünyaya gelmişsin, hem de gideceksin, fakat ne yapsan gelmemiş olamazsın. Başın yarılmışsa yarılmıştır. İnşallah ileride kolayca iyi olur. Fakat iyi olmakla yarılmamış olmaz. Yarılmamış gibi olur. Bunun için başın yarılmadan düşün, yarılmamasına çalış. Yarılınca mümkün olduğu kadar kendini toplamaya bak, bak ki tedâvi edesin. Mademki yarıldı, ilk işin kaderi görmek, “kaderde bu da varmış” deyip kendi içinden, kendi ruhundan kendine bir metânet ilacı vermek olsun. Bu ilacı ver ki acılar devam ederken sen şaşırmadan tedaviye bakabilesin. İşte bugün büyük büyük elemeler, acılar altında yanıp kül olmaman için ilk teselli kadere iman olacağından ben de seninle beraber: “Evet, kader böyleymiş” derim. Zaten böyle olduktan sonra “bu böyle değil” demek yalancılıktır. Meşhûdü inkardır. Fakat şunu bilelim ki bizim içinde bulunduğumuz işlerde kaderin mes’ûlü seninle benim!” Elmalılı, hutbesinin devamında, olup bitenler “kaderin kara

¹¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Danyal Cimarya (Beirut: Dâru’l-Meşrik, 1987), 91.

¹¹⁶ Fazlurrahman, *Kur’ân’da Ana Konular*, 67.

¹¹⁷ Özdiç, *Akil İrade Hürriyet*, 252.

¹¹⁸ Özdiç, *Akil, İrade Hürriyet*, 255.

kalemiyle yazıldığı için olmamıştır, bizim yüzümüzden yazılmıştır” diyerek, asıl sorumluluğun insanlarda olduğunun altını çizmiş ve iddia edildiğinin aksine, kadere imanın, insanı tembelliğe sevk etmediğini bilakis, dünya ve dünyaya ait şeylerden özgürleştirdiğini savunmuştur.¹¹⁹

Özellikle kader ve tevekkül inancının Müslümanları daha güçlü ve dirençli kıldığı fikri, oryantalistlerin Müslümanların geri kalışlarına sebep olarak kadercı inançlarını göstermelerine karşı, dikkate alınması gereken bir düşüncedir.¹²⁰ Buna göre ecel, rızık, kader ve tevekkül inancına sahip bir Müslümanın aslında sanıldığı gibi aksine atâlet değil cesaret içinde olacağı düşünülmelidir:

“Eceli mahdûd bilen, rızık mekfûl tanıyan bütün kâinât ve kader-i ilâhiye müstenid gören niye ölümden korksun? Hakkını korumaktan ümmetinin, milletinin mevkiini yükseltmekten, bu husustaki fariza-i zimmetinden neden geri kalsın? Hakkı takviye ve i'zâz yolunda evâmir-i ilâhiye mûcibince usûl-i içtimâiyyeye riayetle mecd ve şeref-i milliyeyi te'yîd uğrunda malını infak etmekten ne için çekinsin? Fakr-u zarurete düşeceği vehmine neden kapılsın?”¹²¹

Benzer vurguyu İzmirli İsmail Hakkı'da da görmekteyiz.¹²² Bu vurgu, cebir vehmine düşmeden, kadere bir teselli aracı olarak kabul etmek, olan biten karşısında yılmamak ve mücadele etmek anlamındadır. Böyle bir kader inancı, boş tevekküle vesile değildir. Bilakis kadere iman ve tevekkül, insanın hayata müdahalesinin sınırlı olduğunun bilinciyle yüce yaratıcıya teslim olmanın huzurunu ve tesellisini bahşeder. Geçmişte peygamberler bu şüura örnek şahsiyetlerdir. Örneğin Yâkub (as) oğullarını Mısır'a göndereceği zaman onlara tedbirli olmaları konusunda uyarıda bulunmuş ve nasıl davranacaklarına dair yol göstermiş olmasına rağmen şunu söylemiştir: “Gerçi ben tedbir adına ne söylersem söyleyeyim, Allah'ın sizinle ilgili takdirine engel olamam. [Bilin ki] hüküm ve takdir yalnız Allah'ındır. Bu yüzden ben yalnız O'na güvenirim. Birine güvenmek isteyenler de yalnız O'na güvensinler.”¹²³ Esasen Yâkub (as) Allah'ın kendisine verdiği bilgi ile hiçbir şeyin ilâhî takdirin önüne geçemeyeceğini bilmektedir. Ancak onun, oğullarına bu öğüdü verirken yalnızca insan yapısından gelen tabii bir eğilime uyararak davrandığı ifade edilebilir. Yoksa o, haricî bir tedbirin başlarına gelmesi mukadder bir vakayı önleyebileceğini düşünüyor değildir. Çünkü kendisinin de ifade ettiği gibi: “[Olacak olan hakkında] hüküm yalnızca Allah'a aittir”.¹²⁴ İslâm'ın temel ilkelerinden ya da öğretilerinden biri olan, insanın Allah'a olan bağımlılığı fikrindeki bu ısrar, Hz. Yakub'un (belki tek başına ele alındığı zaman, kıssanın temel tezine aykırı gibi görünen) sözü geçen öğüdünün Kur'anî anlatımda niçin yer aldığını da açıklamaktadır.¹²⁵ Bu pasajlar, Kur'an

¹¹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Tövbe”, *Ceride-i İlmîyye* 4/41, 1208-1209.

¹²⁰ Özdiç, *Akil İrade Hürriyet*, 260-266.

¹²¹ Ziyâeddin Ezherî, *Tabîyyun Da'va ve Gayeleri*, 74-75 (Özdiç, *Akil İrade Hürriyet* içinde, 262).

¹²² Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/200.

¹²³ Yûsuf 12/67.

¹²⁴ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998) 3/305-306.

¹²⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/470-471 (68. Dipnot).

anlayışında güven anlamına gelen tevekkül, kader ve iman arasındaki semantik ilişkiyi göstermektedir.¹²⁶ Nitekim Ebû Hanîfe, iman kavramının muhtevasında İslâm, marifet, yakin ile tevekkülü zikrederken, aralarındaki anlam ilişkisini dikkate almış olmalıdır.¹²⁷

Esasen kadere iman, sadece insan fiillerini kapsayan bir inanç değildir. Bilakis kadere iman, yukarıda da belirtildiği üzere öncelikli olarak kozmik sistemin ilâhî yasalarla yaratıldığını ve varlık âleminde her şeyin verili bir yapıya/fitrata/öze sahip olduğunu ve bunun Allah tarafından takdir edildiğini kabul etmektir. Kur'an sıklıkla fizik âlemde hesap ve nizam olduğunu hatırlatır.¹²⁸ Bu, yaratıcının varlığı ve O'nun eşsiz sıfatlarıyla gerçekleşmiş bir düzendir. Bu düzen, yaratmayla birlikte her şeye hareket kanunlarının ve potansiyel güçlerinin dikte edilmesiyle kurulmuştur.¹²⁹ Âlemde her şey belirlenmiş kanun ve fitrat ile yaratılmıştır.¹³⁰ Kur'an, insanın müşahede ettiği ve tecrübî bir şekilde bildiği bu "düzenlilik" durumunun, hiçbir şeyin Allah'tan bağımsız yürümediği gerçeğini örtmemesi için zaman zaman Allah'ın varlığını hatırlatarak, O'nun dilemesi durumunda söz konusu düzenin bozulacağı bilgisini verir ve insanın hikmet sahibi olan yüce yaratıcısını unutmaması gerektiğini hatırlatır.¹³¹ Şüphesiz bu tarz uyarılar insanın tabiattaki nedenselliğe olan güvenini azaltmak maksadıyla değildir. Zira sebeplilik ilkesi kaldırıldığında ve âlemin tamamen ilâhî kontrol ile -adeta kuralsız ve nedensiz- işlediği varsayıldığında yeryüzünde ne bilim ne de imar gelişecektir. Bilakis insanın sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde yürüten bu sistemin tamamen mekanik değil, bilakis ilâhî iradeyle ayakta durduğunu hatırlatmaktadır.¹³² Dolayısıyla tabiatın kaderi bir fitratla/kanunla yaratılmış olması; insanın kaderi ise verili yapısı, iradesi ve benliğiyle bu düzene uygun tedbirler geliştirmesi ve akıl ile duyuları ile varlık âleminde imtihana tabi tutulmasıdır.¹³³

Kur'an'da anlatılan peygamberlerden Şuayb'ın (as) örneği de burada anılmaya değer niteliktedir. Şöyle demişti o peygamber: "Şuayb, "Ey kavmim!" dedi... Ben sizi [ölçü tartı hususunda] men ettiğim şeyleri kendime serbest kılmak ve böylece menfaat sağlamak peşinde değilim. Ben elimden geldiğince sizi ıslah etmek istiyorum. Bunu başarabilmem ise ancak Allah'ın yardımıyla mümkündür. Ben yalnız O'na dayanıp güvenen ve yalnız O'na yönelen biriyim."¹³⁴ Burada onun tüm çabalarına rağmen rabbinden gelen bir yardım olmazsa başarıya ulaşamayacağı bilinci, insanın her şeyi kendi başına gerçekleştirme imkânının olmadığı, dolayısıyla gayretle birlikte Allah'a güvenmesi gerektiği anlaşılır.¹³⁵

¹²⁶ Toshihko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 134-135.

¹²⁷ Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-Ekber", *Akaid Risaleleri*, ed. Ali Nar (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 71.

¹²⁸ el-Mülk 67/3-4; Yâ-sîn 36/38-40; en-Neml 27/88 vd.

¹²⁹ "Her şeyi yaratıp, biçim veren ve ölçüsünü koyup yolunu gösteren yüce Rabbinin adını tesbih et." el-A'lâ 87/1-3.

¹³⁰ en-Nahl 16/68; el-Furkan 25/45-6; el-Kasas 28/71-2; el-Fâtır 35/43; el-Mürselât 77/20-3 vd.

¹³¹ Bkz. el-Furkân 25/45-6;

¹³² Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, 48; Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2015), 61-63.

¹³³ Bkz. Düzgün, "Kaderi Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", 1-9.

¹³⁴ Hûd 11/88.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/ 223; Aydın, "Kur'an'da İrade-Azm ve Tevekkül", 67.

Tedbirini alarak gereken görevleri yerine getiren insanlar Allah'a tevekkül eden ve etmeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. Allah'a tevekkül ile işe başlamak ve "inşallah" demek bir iman alameti iken, bunun zıttı "ben" in otoritesine güvenmektir. Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) göre insanı böyle bir niyetten alıkoyan duygu, nefis ve şeytandır. Nitekim "inşallah" deyip istisnada bulunmayan Süleyman (as) olayında ve Huneyn gazvesinde sayıca çok olmalarına güvenip hezimetin kıyısından dönen ashabın durumu iman-tevekkül ilişkisine dair örnekler arasındadır.¹³⁶ Kişinin kendisini yeterli görmek suretiyle Allah'ın yardımını istememesi ve O'nun takdirini dikkate almaması Kur'an'da uyarı diliyle men edilmiştir.¹³⁷

İnsanın zararlı şeylerden korunmak için falcı, medyum, cinci gibi dinin sıhhatli kabul etmediği yöntemlere başvurması ise tevekkül eksikliğini göstergesidir. Bu tür vehme dayalı yollar, insanın elinden geleni yaptıktan sonra işi Allah'a havale etmesi değil, sıra dışı güçler nispet ettiği başka insanlara dayanması anlamına gelir. Şüphesiz kadere iman ve tevekkül sebepleri terk etmek anlamına gelmemelidir. Fakat sebeplere sarılmak da kader inancı ve tevekkül haliyle münâfi değildir.

Son dönemde İslâm'da kader inancını adeta Tanrı'yı dışlayacak tarzda yorumlamak ve Eş'arîlikle tasavvufu geri kalmışlığın yegâne nedeni olarak görmek isabetli değildir. Her ne kadar kader, irade ve tevekkül konusundaki görüşleriyle Eş'arîlik her ne kadar kesb teorisiyle cebre yakın konumlandırılrsa da insanın sorumluluğu fikrini temellendirme çabasında bulunduğunu göz ardı etmemelidir. Ekolün ilâhî irade merkezli kader ve tabiat yorumu ise dönemin koşullarında kaderi, i'tizâlî ve tabiatçı görüşlere reaksiyon olarak geliştiği kabul edilmelidir. Mâmafih kaderî ve i'tizâlî görüş de dönemin siyasi uygulamalarını cebrî kader anlayışına yaslayan Emevî hanedanına karşı tepkisellik içermekteydi. Dolayısıyla İslâm'da inanç ekollerinin görüşlerini içinde buldukları tarihi ve yerel şartların etkilerinden bağımsız düşünmemeli; kader inancını, bir yönüyle Tanrı-insan ilişkisinin ifadesi şeklinde kabul etmelidir.

Sonuç

İslâm'da kadere iman temel inanç esaslarındandır. Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratmasına imandır, kadere iman. Tüm varlık âlemi O'nun bu sıfatlarının eseridir. Âlemi ayakta tutan ve düzenini sağlayan ilâhî kanunlar, yasalardır. Kadere iman, ilâhî yasaların her zaman belirli bir standartta işleyeceğine ve yüce yaratıcının varlık âlemine yerleştirdiği kanunların aksamayacağına, insanın acziyetinden dolayı her şeye yetemeyeceğine ve yüce kudrete muhtaç olduğuna inanmak, Allah'ın kendisine lütfettiği imkânların ve yaratılmış olduğu halin/verili yapının kaderi olduğunu bilmek, bundan razı olmak ve fakat irade sahibi olmasının da kaderi olduğuna inanarak sorumluluğunun bilincinde olmaktır.

¹³⁶ Bkz. et-Tevbe 9/25-6.

¹³⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Kalp Hayatı*, çev. Abdulhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2015), 85.

Tevekkülün Kur'an'ın insan ve sorumluluk anlayışına en uygun anlam içeriği onun "güven ve i'timâd" anlamına geldiğidir. Bu güven hem ilâhî yasaların işleyişine hem de yüce yaratıcının iradesine, kudretine ve himayesine yöneliktir. Tevekkül, işe başlamadan ve yola çıkmadan önce gerekli tedbirleri aldıktan ve Rabbine yönelip işlerine O'na havale ettikten sonra tevfiğe ulaşmada ilâhî inayete güvenmektir. Böylece mümin, azmedip karar verince tedbirini alır yüce yaratıcıya tevekkül ederek O'na sığındığını izhar eder.

Varlık âleminde yerini doğru biçimde idrak eden insan, yaratılış amacını gerçekleştirme yolunda gayret sarf ederken iman, azim ve tevekkül ile hareket etmesi gerektiğini bilir. Akıl ve irade sahibi olmak insanın kaderidir. Ancak her iki özellik de sınırlıdır. Bu sınırlılığın neden olduğu zafiyet, güçlü bir otoriteye ve hikmet sahibine dayanmakla aşılabilir. Bu noktada tevekkül bilinci devreye girer. Tevekkül, "benim gücüm bu kadar, artık gerisini sana havale ettim ey Rabbim" demektir. Böylece kadere iman, insanı harekete geçiren bir güç, musîbet karşısında teselli; tevekkül ise buna eklenen bir güven ve huzur aracıdır. İslâm'da kadere iman, teslimiyetçi tevekkül nedeni değildir.

Kelâm ve tasavvuf, yöntem ve konu bakımından farklı olmakla birlikte İslam düşüncesini inşa eden temel disiplinler arasındadır. Kadere iman ve tevekkül gibi kavramları söz konusu disiplinlerin yaklaşımlarının karşılaştırarak değerlendirmek, halkın dini inancının kökenlerini bulma ve sahihi inancı ortaya koyma adına önemlidir. Çalışmamızda kelâm ve tasavvufu birbirinin alternatifi değil, kadere iman ve tevekkül anlayışının iki vechesi olarak düşündük. Kanaatimizce bu, söz konusu meselede sorunun tespiti ve çözüm önerisi geliştirme adına gerekli ve yararlı bir karşılaştırmadır.

Kelâm ekollerinin kader tartışmaları, daha çok irade ve kudret kavramları etrafında gelişen insan fiilleri bahsindedir. Kesb, geçmişte Ehl-i sünnetin hem ilâhî otorite hem de insanî mesuliyeti birlikte temellendirme çabasının adıdır. Günümüzde kadere iman konusunu ele aldığımızda artık bu kavramsallaştırmaya ihtiyaç var mıdır? Kanaatimizce kadere iman gibi önemli bir konuyu Kur'an ve Hz. Peygamber merkezli irdelemek, bizi en doğru kader anlayışına götürecektir. Bu, "Kelâm tarihi boyunca ve Müslümanlar kaderi yanlış anladılar" iddiasını kabul ettiğimiz anlamına gelmez. Zira geçmişte tarihe hükmeden İslâm toplumlarında kadere iman aslî bir iman unsuruydu. Dolayısıyla bu iddia topyekûn bir geleneği itham etmektir. Bu bağlamda modernleşme sürecinde "Mâtürîdîliği yüceltme ve Eş'arîliği yerme" eğilimlerinin yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim her iki düşünce biçiminin insan ve Tanrı tasavvurlarının yakın oluşu onları "Sünnî/Ehl-i Sünnet" şemsiyesi altında birleştirmiştir. Onlardan tevarüs eden "kadere iman" yorumu önyargılardan arınarak ve bütünlükçü şekilde okunduğunda, aslında hem insana sorumluluk şuurunu (bireysellik) hem Allah'ın kendisiyle birlikte olduğu ve kendisine hükmettiği (kulluk) bilincini aşılardan bir akîde niteliğindedir.

Tasavvufî tevekkül anlayışında kulluğun zirve hâli olarak nitelenen iradeyi terk, teslimiyet ve tevekkül hâli, kelâmda cebri kader inancıyla birleştiğinde, olumlu bir ahlâki tutum olan tevekkül, bir anda problemli bir olguya dönüşebilmektedir. Mutasavvıfların irade, tedbir, tevekkül, rızık gibi konulara yaklaşımı ilk bakışta fatalist kader anlayışını

çağrıştırmaktadır. Belki de bu nedenle tarihte ve günümüzde kimi Müslümanlar “kadercilik” hatasına düşmüş ve zorluklarla mücadelede “nasip-kismet” anlayışıyla geride kalmışlardır. Ne var ki tasavvuf kaynaklarını dikkatle incelediğimizde, tevekküle dair görüşlerin kadere yaslanıp tedbiri terk etmeyi salık veren biçimde olmadığını, bilakis kul ile Allah arasında en yüksek bağı kurma çabasında olduğunu görürüz.

İslâm’da kadere iman teslimiyetçi bir tevekküle mi götürür? Eğer kadere iman cebrî kader inancını imliyorsa teslimiyetçi tevekkül anlayışına sebep olacaktır. Ancak çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız gibi, mutlak cebr inancının dışında ne kelâmcıların ne de mutasavvıfların kader ve tevekkül anlayışı cebrî onaylamaz. Nitekim kadere iman ve tevekkül konusunda iki farklı disiplinin yaklaşımları incelendiğinde kelâmda mutlak cebr dışında Sünnî ve İ’tizâlî düşüncenin insanın sorumluluğu fikrini açıkça savunduğu, tasavvuf âlimlerinin de “tedbiri terk” anlamına gelen tevekkülü reddettiğini görürüz.

Bu nedenle gerek tasavvuf gerekse kelâm literatüründe kadere iman ve Allah’a tevekkül atâlet ve geri kalmışlık nedeni değil, cesaret ve direnç vesilesi olmalıdır. Günümüzde psikolojik rahatsızlıkların arttığı ve stresin neredeyse herkesi bunalttığı şu dönemde, işlerimizi yaparken tüm sorumluluğumuzu yerine getirdikten sonra, son sözü Allah’ın söyleyeceği anlamında “kadere imana” ve işlerimizde O’ndan büyük yardımcı olamayacağı bilinciyle “O’na tevekkül” etmeye daha fazla ihtiyacımız vardır. Böylece kader ve tevekkül, ilâhî inayete güvenme aracı olur.

Son olarak yüce yaratıcının âlemdeki etkisinin ihmal edildiği mekanik evren düşüncesi, “yalnızlaşmış insan” olgusuna teşnedir. Bu nedenle ne “insanın Allah’tan bağımsız bir varlık olmadığı” düşüncesini işleyen Sünnî kader inancını ne de “dünyaya ait olandan özgürleşmek” anlamına gelen tasavvufî tevekkül anlayışını cebr ile eşitlemeli; hâlihazırda Müslümanların geri kalmışlığını bu iki ekole mâl etmemelidir.

Kaynakça

Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemu’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kâhire: Dârü’l-Hadîs, 1987.

Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Altıntaş, Ramazan. “Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri”, *Dini Araştırmalar* 3 (Mayıs-Ağustos 2000). 113-136.

Âmidî, Seyfüddin el-. *Ebkârü’l-efkâr fi usûli’d-în*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü’l- Kütübi ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2004.

Arslan, Hulusi. “Mehmet Akif’in Kader ve Tevekkül Anlayışı”, *Hikmet Yurdu* 7/13 (Ocak-Haziran 2014/1) 11-27.

Aydın, Hayati. “Kur’an’da İrade-Azm ve Tevekkül”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 53-75.

- Aydın, Ömer. “Kur’an’da Kader ve Özgürlük”. *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (1998), 76-80.
- Aydın, Ömer. “Muhammad Abduh On Predestination and Free Will”, *EKEV Akademi Dergisi* 24 (Yaz 2005), 75-82.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *İslâm Ahlâkının Esasları*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1976.
- Cürçânî, Seyyid Şerif el-. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitabü'l-irşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2.Basım, 2012.
- Çağırıcı, Mustafa. “tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. “Kaderi Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkamı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 1-9.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. “*el-Fikhü'l-Ekber*”, *Akaid Risaleleri*, ed. Ali Nar. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. çev. Zafer Erginli vd. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Ersoy, Mehmet Akif. “Fatih Kürsüsünde / Vaiz Kürsüde”, *Safahat*, <https://safahat.diyamet.gov.tr/PoemDetail.aspx?bID=9&pID=66> (Erişim tarihi: 04.04.2020).
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *Mârifetname*. çev. M. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan el-. *İbâne an usûli'd-diyâne*. nşr. Dârü İbni Zeydûn. Beyrut: Dârü İbni Zeydûn, ts.
- Fazlurrahman. *Kur'an'da Ana Konular*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm (İslâm'ın Esası)*. Sad. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin. (Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir el-. *Kâmusu'l-muhît*. thk. Mecid Fethi Seyyit. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü't-Tevfikiyeye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *İhyâ-u ulûmi'd-din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları ts.
- Gökcan, Mansur. “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018) 131-165.

Hatip, Abdülaziz. “Allah’a Tevekkülün Lüzumu ve Mütevekkilin Alâmetleri”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 3-4 (2007), 37-52.

Işık, Kemal. *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.

Izutsu, Toshihko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Danyal Cimarya. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 55 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.

İbnü'l-Mürtezâ, Ahmed b. Yahya b. el-Mu'tezilî. *Kitâbü'l-kalâid fi tahkiki'l-akâid*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halil Aytenî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2010.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaatü Âmire, Hicri 1340-1343.

Kaplan, İbrahim. “Muhammed İkbâl'in İslahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi”. *Kelâm Araştırmaları* 1/1 (2003), 71-88.

Karadeniz, Osman. “Seyyid Bey'in Kazâ-Kader'e Bakışı”. *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, 115-131.

Karaman, Fikret. “Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 67-92.

Kârî, Ebü'l-Hasen Ali el-. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.

Köycü, Erdoğan. “Tarihten Günümüze İnsan Sağlığının Korunması ve Tıbb-ı Nebevi'de Karantina Uygulamaları”. *Uluslararası Tıbb-i Nebevi Kongresi 24-25 Haziran 2014*, Ankara: SFN Yayıncılık, 2. Basım, 2016, 318-343.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin el. *Kuşeyri Risalesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul:Semerkand Yayınları, 2009.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Haz. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi 2006.

Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kâtu'l-kulûb*. çev. Dilaver Selvi. 4 Cilt. 3. Basım. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.

- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerif*. 4 Cilt. y.y., ts.
- Misbah, Üstad Muhammed Taki. “Tevekkül ve İlahî Kadere Hoşnutluk”. *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 6/13 (2017), 111-126.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Kalp Hayatı*. çev. Abdulhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 6. Basım. 2015.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-. *Sahihu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Faryabi. Riyad: Dârü't-Taybe, 2006.
- Namlı, Abdullah. “Kur’an Işığında Kader Konusunda Bakış”, *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (Aralık/2018), 65-87.
- Neşşâr, Ali Sâmi en-. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Okumuş, Namık Kemal. “Kur’an Kıssaları Kadere Anlayışa-Ezeli Yazgı Algısına Kaynak Teşkil Edebilir mi?”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 31-97.
- Özdinç, Rıdvan. *Akil İrade Hürriyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Özköse, Kadir. “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Tevekkül, Teslim ve Tefvîz Anlayışı”. *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu*. (16-18 Kasım 2011). ed. Cengiz Gündoğdu. 555-568. Erzurum: 2012.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2015.
- Pezdevî, Ebû Yüsr el-. *Usûlü’l-dîn*. çev. Şerafettin Gölcük. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Sâbûnî, Nûreddîn es-. *Kitâbü’l-Bidâye*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dârü’l-Meârif, 1969.
- Sağıroğlu, Tuğba. *Mevlânâ’nın Mesnevî Adlı Eserinde Tevekkül Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys es-. *Tefsîrüs-Semerkandî (el-müsemma) Bahru’l-Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Muhammed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993.
- Sühreverdî Şehâbeddîn es-. *Avârüfü’l-meârif (Gerçek Tasavvuf)*. çev. Dilaver Selvi. Ankara: Semerkand Yayınları, 5. Basım, 2000.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-. *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2. Basım, 1975.
- Teftazânî, Sa’düddîn et-. *Şerhü’l-akâid*. çev. Süleyman Uludağ. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Ünverdi , Veysi. “Kâdî Abdülcabbâr’da İrâdenin Aktörleri ve İrâde Özgürlüğü”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2012), 141-158.

Ünverdi, Veysi. “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 20, (Temmuz-Aralık 2013), 47-80.

Ünverdi, Veysi. “Eş’arî ve Ebû’l-Muîn en-Neseî’de Kesb Teorisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 1 (2015), 71-100.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. “Tövbe”. *Ceride-i İlmîyye* 4/41, 1208-1212.

Yeniterzi, Emine. “Mevlânâ’da Çalışma ve Tevekkül”. *7. Millî Mevlânâ Sempozyumu*. 74-80. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1995.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım ez-. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Abîkân, 1998.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
EHL-İ SÜNNET KELÂMCILARININ ELEŞTİRİLERİ BAĞLAMINDA İSMÂİLÎ-
BÂTİNÎ DÜŞÜNCEDE MELEK İNANCI

Yunus ERASLAN
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
PhD, Ministry of National Education, Turkey
aslanyunus@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-2439-1950

Öz

İsmâilî/Bâtînî hareket ilk dönem Ehl-i sünnet kalam okulları tarafından değişik konularda eleştirilmiştir. Bu eleştiri noktalarından birisi de diğer inanç esaslarıyla da bağlantılı olan melek konusudur. Ancak melek konusu doğrudan bir eleştiri konusu olmayıp, daha çok bağlantılı olduğu nübüvvet ve meâd konularıyla irtibatlı olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda nübüvvet ve meâd konularındaki düşüncelerinden dolayı İsmâilî/Bâtînî öğreti, özellikle bir kısım Eş'arî kelâmcıları tarafından melekleri inkâr ettiği ithamına maruz kalmıştır. Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ise aynı hususlarda eleştirilerde bulunmakla birlikte böyle bir itham içerisine girmezler. Öte yandan onların söz konusu görüşlerinin kaynağı olarak filozofların gösterilmesi de, bu eleştirilerin haklılık payını arttırmıştır. Bu çalışmada ilgili tarafların iddia ve ithamlarına değinildikten sonra, melek konusu nübüvvet ve meâd konularıyla irtibatlı olarak İsmâilî/Bâtînî öğreti açısından değerlendirilecektir. Bu yapılırken kendi eserlerine başvurulacaktır. Bunun sonucunda ise Ehl-i sünnet kelâmcılarının eleştirileriyle İsmâilî/Bâtînî öğretinin melek konusundaki görüşleri karşılaştırılacaktır. Ayrıca ilgili düşünce okulları tarafından ortaya çıkan farklı melek anlayışlarının anlam ve önemine sonuçları açısından değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: İsmâilî/Bâtînîyye, Melek, Nübüvvet, Meâd, Tenâsüh.

DOCTRINE OF ANGELS IN ISMÂİLÎ-BÂTİNÎ THOUGHT IN THE CONTEXT OF THE
CRITICISMS OF AHL AL-SUNNAH KALAM SCHOLARS

Abstract

The Ismâilî/Bâtînî movement was criticized by early Ahl al-Sunnah kalam schools on different matters, one of which is the angel belief that is also related to other principles of faith. However, the issue of angels was not a direct subject of criticism; instead, it was mostly discussed in connection with related matters such as prophethood and the afterlife. On that note, the Ismâilî/Bâtînî teaching, due to their views on prophethood and the afterlife, was accused of denying angels by some Ash'arî *mutakallims*. While Hanafî-Mâtürîdî kalam scholars found faults with the same points, they did not make such an accusation. Moreover, pointing out as the source of the opinions above to philosophers increased the merit of these criticisms. In the present study, after alluding to the claims and the accusations of the parties concerned, the matter of angels will be discussed in relation to prophethood and the afterlife from the viewpoint of the Ismâilî/Bâtînî teaching. While doing so, their own works will be consulted. Subsequently, the criticisms of Ahl al-Sunnah will be compared with the views of the Ismâilî/Bâtînî doctrine concerning the issue of angels. Also, the significance and value of different viewpoints put forward by the related schools of thought will be presented in terms of the consequences of those views.

Keywords: İsmâilî/Bâtiniyyah, Angel, Prophethood, The Afterlife, Resurrection.

Atf / Cite as: Eraslan, Yunus. "Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Eleştirileri Bağlamında İsmâilî-Bâtinî Düşüncede Melek İnancı". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 210-236. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.713216>

Summary

From the early periods of the Islamic thought, there have been several differences between Ahl al-Sunnah kalam thinking and the İsmâilî/Bâtinî thought. These differences, which were generally centered on prophethood and imamate in that they represented the religious authority, also entailed some disagreements on other related principles of faith in the process of doctrinal formation. Accordingly, it is necessary to consider first the religious authority as the instigating element of the discord arising between Ahl al-Sunnah and İsmâilîsm/Bâtinîsm. For both sides developed their teachings in line with this understanding and added a theological dimension to the issue. Concordantly, most criticisms of Ahl al-Sunnah *mutakallims* against the İsmâilî/Bâtinî doctrine were about the problems associated with prophethood. While Ahl al-Sunnah took the Qur'an and sunnah as a reference, İsmâilî/Bâtinî doctrine sought to interpret the related discourse of the Qur'an and sunnah in different ways and added functionality to the verses and hadiths in terms of their teachings. On that note, the fact that the issue of angels, instead of openly being referred as a tenet in the İsmâilî/Bâtinî works, corresponded to some heavenly bodies in their cosmology obscured the matter for Ahl al-Sunnah. Their use of the same arguments with Ibn Sînâ, Fârâbî, and especially al-Ikhwân al-Safâ detached them from Ahl al-Sunnah and created the impression that they shaped their ideas about angels around the philosophical heritage. Therefore, the fact that on the one hand, they relied on Islamic philosophers in terms of discourse and method, and that on the other hand, they added functionality to the related statements of the *nass* by interpreting them for their purposes are the main elements of the criticisms.

At the level of discourse, the revelation process in which the prophet gained his authority represents one of the most important arguments. For, in the Ahl al-Sunnah thought, while revelation comes to the prophet in a composed and written manner, angels are accepted as the most important figures of this process. In other words, removing the concept of angels from this process is in a position to turn the whole teaching of prophethood upside down. That being the case, İsmâilî/Bâtinî doctrine's unusual interpretation of the revelation process and the concept of angels, which influenced this process, was condemned by Ahl al-Sunnah kalam scholars. For, here, the use of heavenly bodies in place of angels and assuming from the term angel these celestial bodies caused Ahl al-Sunnah *mutakallims* to believe that İsmâilîsm/Bâtinîsm completely denied angels. In this context, Ahl al-Sunnah regarded the prophet as the sole authority in the religious realm by defining the revelation as a process that happens only to the prophet and generally through angels. On the contrary, İsmâilî/Bâtinî ideology, although did not deny the existence of angels in the process of revelation, made the revelation equivalent to

inspiration by claiming that the revelation descended from the celestial intellects only in the form of meaning. Imams' receiving inspiration put them into a higher position similar to the prophet. Therefore, the ambiguous role assigned to angels in the revelation process aimed to shift the prophet's religious authority to imams. Another aspect of the matter is that they were affected by philosophers' views and that they used the arguments of philosophers on the issues of revelation and angels. Consequently, in the background of the fact that Ahl al-Sunnah targeted the Ismâilî/Bâtinî teachings as if they were in unison in this matter, lie the factors described above.

Furthermore, along with the Islamic philosophers, the interpretation of such concepts as resurrection, heaven, hell, and the afterlife in the Ismâilî/Bâtinî doctrine in a different way from Ahl al-Sunnah is another element that affected the Ismâilî/Bâtinî understanding of angels. On this note, the belief that the resurrection will be spiritual, the idea that heaven and hell is nothing more than this world, and the doctrine of reincarnation lay the foundation of the matter. For, in this belief system where the resurrection is considered spiritual, all expressions about heaven, hell, and reckoning cannot go beyond being symbolic. Good spirits leaving their bodies in the material world ascend to the actual angel position from their potential angelic characteristics, and they join to the rank of angels. Thus, they live forever in heaven illustrated in the Qur'an as angels without a change and degeneration. Evil spirits, on the other hand, continue to exist in the corporeal world that is the world of generation and degeneration, thereby they live the hell in the world. Another aspect of the matter is that bodies in the material world happen to be angels previously. Therefore, they all bring the reincarnation doctrine into mind even if it is not expressed explicitly.

Despite all things described above, it cannot be said that neither Islamic philosopher nor Ismâilî/Bâtinî teaching denies angels as intermediaries of God's power and will. However, the difference in the explanation of angels as equivalents of heavenly bodies directly affected the matters in which they are interested. That is to say, the understanding that does not result in a separation in the ground of faith has caused severe disagreements in the context of pertaining matters. Because the issues of prophethood and the afterlife are affected immediately by the subject of angels, it accounts for some of the essential differences between Ahl al-Sunnah and the Ismâilî/Bâtinî doctrine. Ismâilî/Bâtinî thought, which is not left out of Ahl al-Sunnah, has encountered a reaction to the level of being charged with unbelief regarding the prophethood and the afterlife.

Giriş

"Farklı sûretlere girebilen ve duyularla algılanamayan nûrânî varlıklar" şeklinde tarif edilen melekler, Kur'an-ı Kerim'de (el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136) ve tevâtür derecesine ulaşan hadislerde inanç esasları arasında sayılmaktadır. Naslarda meleklerin hem özellik ve yetenekleri hem de görevleri hakkında bilgi verilmiştir. İnsanlar ve cinlerden farklı olarak nurdan yaratıldıkları nakledilen meleklerin Âdem'in yaratılışından önce mevcut buldukları ve Allah'ın hitabına mazhar olup bizzat O'nunla konuştukları

anlaşılmaktadır¹ Bu bağlamda özellikle Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisinde diğer inanç esaslarıyla bağlantılı olan melek inancı, hem klasik kelimâ düşüncesinde hem de modern zamanların din dışı zihniyet anlayışlarına karşı önemini korumuştur. Zira melek kavramı Kur'ân'ın üzerinde durduğu gayb inancının önemli bir unsuru olduğundan, fizik âlemle metafizik âlem arasında aracı vasıflarıyla Allah'ın kudret ve iradesinin sembol varlıkları olarak ve Allah-insan ilişkisinde vahyin peygambere ulaştırılması noktasında kilit öneme sahiptirler. Dolayısıyla meleklerin bu önemli konularında kendilerine yüklenen anlam, diğer inanç esaslarını da ilgilendirmesinden dolayı büsbütün İslam inanç sisteminin temel meselelerinden olmuştur.

Ehl-i sünnet düşüncesinde Kur'ân ve sünnet referans alınarak inşa edilen melek inancı, İsmâîlî/Bâtınî öğretide doğrudan olmasa da diğer inanç esaslarıyla bağlantılı olarak değişik şekillerde yorumlanmıştır. Bu bağlamda melek inancının diğer inanç esaslarından nübüvvet ve ahiretle daha çok bağlantılı olup, melek kavramına yüklenen değişik anlamların bu inanç esaslarıyla ilgili bakış açısını da etkilediği görülmektedir. Bu durumdan dolayı özellikle nübüvvet konularındaki farklı bakış açıları meleklerle irtibatlandırılmıştır. Zira vahiy kavramının Ehl-i sünnet ile İsmâîlî/Bâtınî düşünürler tarafından farklı şekillerde anlaşılması, bu süreçte etkili bir unsur olan meleklerin de farklı şekillerde yorumlanmasına sebep olmuştur. Nitekim Ehl-i sünnet düşüncesinden farklı olarak vahyin Hz. Peygamber'e müellef ve manzum² bir şekilde gelmeyip faâl akıldan taşan bilgiler olduğu iddiasından dolayı, bir kısım Eş'arî kelamcıları İsmâîlî/Bâtınî kelamcıları melekleri tamamen inkâr etmekle itham etmişlerdir.³

Meselenin öbür tarafında ise melek kavramının ahiret konularıyla irtibatlı yönleri bulunmaktadır. Zira İsmâîlî/Bâtınî düşünürlerin ahiret teorilerinde meleklerle yüklenen birtakım anlamlar, ahiret konusunu Ehl-i sünnet'ten farklılaştırmaktadır. Bu bağlamda öldükten sonra imamet inancını kabul edenlerin öbür âlemde meleğe dönüşecekleri ya da tenâsüh inancında olduğu gibi kötülerin tekrar dünya hayatına dönerek başka bedenlerde hayatlarına devam ederken, iyilerin meleklerin katına yükselip melekî bir surete dönüşecekleri düşüncesi farklılıkların bir başka sebebi olmuştur. Filozofların haşrin cismânî değil de ruhânî olacağı düşüncesi de İsmâîlî/Bâtınî öğretiye bu bağlamda alt yapı sağlamış olmalıdır.

Şu hâlde bu makalede İsmâîlî/Bâtınî düşüncenin nübüvvet ve ahiret konularıyla irtibatlı olarak melek konusuna bakış açıları incelenecektir. Bunda temel hareket noktası Ehl-i sünnet kelamcılarının bu konularda onlara yönelttiği eleştiri ve ithamlar olacaktır. Bu

¹ M. Sait Özervarlı, "Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40.

² Makalenin içinde sıklıkla kullanılan bu ifade biçimi vahyin lafız ve cümle yapısının düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Ehl-i sünnet düşüncesinde vahyin lafız ve cümle yapısı da manası gibi peygambere iletilirken, Bâtıniyye vahyin mana olarak peygambere iletilmesini lafız ve cümle yapısının ise peygamberin kendi tasarrufu olduğunu iddia etmektedir.

³ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 228; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Ahmed Bedevî (Küveyt: Müessesetü Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1964), 41.

bağlamda öncelikle Ehl-i sünnet kelimcilerinin bu konularda onlara yönelttikleri eleştiriler ve ithamlar sıralandıktan sonra, bunlar İsmâilî/Bâtînî öğreti açısından incelenerek, mesele sebep ve sonuçları açısından değerlendirilecektir. Konuya bir sınırlandırma getirmek adına daha çok erken İsmâilî/Bâtînî düşünürlerin görüşlerine kendi eserleri temel alınarak başvurulmuştur. Bununla her iki tarafın iddia ve eleştirilerinin haklılık payının tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

1. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının İsmâilîyye/Bâtînîyye'nin Melek İnancına Yönelttikleri Eleştiriler

İslâm tarihinde önemli siyasî ve itikadî tesirler meydana getiren Bâtîniyye tarih boyunca Sünnî, Mu'tezilî ve mutedil Şî'î âlimler tarafından İslâm dışı siyasî güçlere ve kültürlere bağlı bir hareket olarak değerlendirilmiştir.⁴ Ehl-i sünnet kelimcilerinin melek konusunda Bâtîniyye'ye yönelik eleştirileri, doğrudan bu konuda olmayıp daha çok nübüvvet ve meâd konularıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Zira vahyin Hz. Peygamber'e geliş şekli Ehl-i sünnet kelimcilerine göre müellef ve manzum bir şekilde iken, Bâtîniyye'ye göre vahiy peygamberlere birtakım manalar şeklinde gelir ve peygamberler bu manaları kendi kavimlerinin diline göre ve onların anlayabileceği şekilde telif ederler. Bu bağlamda vahiy doğrudan bir melek aracılığıyla gelen sözel ifadeler olmaktan daha çok peygamberin kalbine akan manalardır. Bu aşamada Hanefî-Mâtürîdî kelimciler eleştirilerini vahyin geliş şekliyle ilgili alanla sınırlandırırken, bazı Eş'arî kelimciler bu iddialarının sonucu olarak Bâtîniyye'nin meleklerin varlığını da kabul etmedikleri yönünde görüş belirtmişlerdir.

Bâtîniyye'ye gerek nübüvvet gerekse bununla bağlantılı olarak melekler konusunda en şiddetli eleştiriler Eş'arî kelimcilerinden gelmektedir. Eş'arî kelim okulunun önemli temsilcilerinden olan Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkallânî'ye (ö. 403/1013) göre, Bâtîniyye Allah'ın yarattıklarından herhangi birisine hitabını ya da melekler aracılığıyla vahiy göndermesini inkâr etmiştir.⁵ Eş'arî cemahtan Bâtîniyye'ye karşı en şiddetli eleştirileri yönelten Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) göre ise Bâtîniyye meleklerin gökten vahiy, emir ve yasakla inmelerine karşı çıkmak şöyle dursun, gökte melek bulunmasını bile inkâr eder. Onların tevil ettiklerine göre melekler, ancak kendi bid'atlarına çağırın dâîlerdir.⁶ Bağdâdî'nin Bâtîniyye'ye yönelik bu eleştirileri kendisinden sonra gelen Eş'arî kelimcileri tarafından örnek alınarak devam ettirilmiştir. Nitekim Ebû İshak İsferyânî (ö. 418/1027) de Bâtîniyye'nin melekleri kendi bid'atlarına çağırın dâîler olarak tevil ettiklerini kaydeder.⁷

⁴ Avni İlhan, "Bâtîniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/193.

⁵ Ali Aslan, *Bâkallânî'nin Keşfü Esrârî'l-Bâtîniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 85, 419.

⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 228.

⁷ Ebu'l-Muzaffer el-İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 143.

Ancak bu eleştiri geleneğini Bağdâdî'den daha sistematik ve ilmî bir şekilde Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından devam ettirildiği görülmektedir. O, nübüvvet ve onunla bağlantılı olarak melek konusunda Bâtıniyye ile filozofların görüşlerinin birbirine yakın olduğunu iddia etmektedir. Onun iddiasına göre Bâtınî düşüncede Hz. Peygamber külli nefisle birleşmesi sırasında, Tâlî vasıtasıyla Sâbık'tan üzerine külli nefiste olan cüz'iyatı nakş etmeye hazır, saf, kutsî bir kuvvet taşan, feyezân eden bir şahıstan ibarettir. Daha da önemlisi Hz. Peygamber'e vahiy getiren Cebrâil, ona feyezân eden akıldan ibarettir ve onun sembolüdür. Zira onlara göre Cebrâil, ulvî âlemden süflî âleme intikal etmek için bir mekâna elverişli, latîf ve kesîf bir cisimden mürekkep, mücessem bir şahıs değildir. Bu bağlamda Kur'ân, Cebrâil'den maksut olan akıldan Hz. Peygamber'e feyezân eden bilgilerin onun tabiriyle sözel olarak ifade edilmesinden ibarettir ki, buna mecazen Allah'ın kelâmı denilir. Çünkü ona Cebrâil vasıtasıyla feyezân eden bilgiler mürekkep olmayıp kendisi tarafından terkip edilmiştir ki, bu haliyle Kur'ân bâtın olup zâhiri yoktur. Öte yandan Bâtıniyye'ye göre peygambere feyezân eden kuvve-i kudsiyye ilk hululü itibariyle tamamlanmış da değildir. Gazzâlî'ye göre bu haliyle Bâtıniyye görüşlerini filozoflardan almıştır.⁸ Görüldüğü gibi Gazzâlî'nin Bâtıniyye'ye yönelik eleştirileri nübüvvetten başlayarak inanç esaslarından meleklere ve kitaplara imanı da içine alacak şekilde genişletilmektedir. Burada melekler açısından özellikle ruhânî âlem ile cismânî âlem arasında aracı görevlerinin iptal edildiği iddia edilmektedir. Bu durum da doğâl olarak İslâm inanç esaslarından kitap ve peygamber inancını etkilemektedir. Yani her ne kadar burada melek konusu nübüvvet ve meâd konusuyla irtibatlı olarak incelense de, tersinden bakıldığında meleklerle ilgili iddiaların neticesinde oluşan durum, nübüvvet ve meâd anlayışlarının da farklı şekillerde inşa edilmesine sebep olmaktadır. Gazzâlî'nin Bâtıniyye'ye yönelik bu eleştirilerine, beşinci Müst'âfî İsmâilî dâisi Ali b. Muhammed el-Velîd (ö. 612-1215) *Fedâihü'l-Bâtıniyye*'ye reddiye olarak yazdığı *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfu'l-Munâdil* adlı eserinde karşılık vermiştir.⁹ Bu bağlamda o, Gazzâlî'nin Bâtıniyye'ye yönelik ithamlarını reddererek, onu Bâtıniyye'nin fikirlerini doğru anlamamakla suçlar.¹⁰ Konuyu bu bağlamda değerlendiren ve İsmâilî-Bâtınlık ile ilgili önemli çalışmaları bulunan Farhad Daftary'ye göre ise, "Gazzâlî *el-Müstazhirî*'yi¹¹ yazarken yazdıklarının fırkanın tenkitlerine maruz kalmaması için çok

⁸ Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtıniyye*, 41.

⁹ Ali b. Muhammed el-Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfu'l-munâdil*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Müessesetü İzziddîn, 1982), 1/128, 147.

¹⁰ Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl*, 1/150-151.

¹¹ V. (XI.) yüzyılda Bâtınîler bir taraftan Fâtımî Devleti'nin siyasî gücü, diğer taraftan kurdukları terör teşkilâtlarının faaliyetleri sayesinde özellikle Abbâsî hilâfetine sınırları içinde baskılarını hissedilir derecede arttırmışlardı. Halife el-Müstazhir-Billâh (1094-1118), bu tür bozguncu faaliyetlere karşı sürdürülen siyasî mücadeleleri ilmî bakımdan da desteklemek ve Abbâsî halifesinin meşrû olmadığı tarzındaki yoğun Bâtınî propagandasını tesirsiz hale getirmek için Gazzâlî'den konuyla ilgili bir eser yazmasını istedi. Halifenin isteğini kabul eden Gazzâlî eserinin adını bu sebeple *Fedâihü'l-Bâtıniyye* ve *fezâ'ilü'l-Müstazhirîyye* olarak belirlediğini kitabının mukaddimesinde kaydeder (s. 3-5). Kitap bazı kaynaklarda *el-Müstazhirî* şeklinde de geçmektedir. (Avni İlhan, "Fedâihü'l-Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/291.

sayıda İsmâiliyye kitabını incelediği iddiasındadır. Bu iddiaya rağmen, Gazzâlî *el-Müstazhirî*'nin tamamında hiçbir şekilde İsmâilî asıl metinlere ve müelliflerine bir atıf ve işarette bulunmamaktadır. Bu kitapta İsmâilîlerin görüşleri olarak naklettiği konuların çoğu, daha çok fırkanın önceki düşmanlarının ithamları ve garaza dayalı düşüncelerini yansıtmaktadır. Gazzâlî, fırkanın tarihini de tamamen görmezden gelmekte ve bu nedenle şaşırtıcı yanılgılara düçar olmaktadır. Nitekim Onun, İsmâiliyye'yi, Hurremiyye, Bâbekiyye, Muhammire ve onun inancına göre mühlit olan diğer hareketlerle bir görmesi düştüğü yanılgılardandır."¹²

Ehl-i sünnet'in Hanefî-Mâtürîdî kolunda ise nübüvvet konusunda Bâtıniyye'ye yöneltilen eleştiriler Eş'arîler'le aynı olmakla birlikte, onlar bundan yola çıkarak Bâtıniyye'nin melekleri inkâr ettiğini söylemezler. Bu bağlamda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, (ö. 333/944) Bâtıniyye'nin Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e müellef ve manzum bir şekilde indirilmediğini buna karşın bir hayal gibi indirdiğini, sonra Hz. Peygamber'in bunu kavminin lisanına göre telif ettiğine inandıklarını belirtmektedir.¹³ Onlara göre peygamber içinde var olan ruhânî bir cevher sayesinde ayetleri istediği gibi ve istediği şekilde getirmektedir.¹⁴ Dolayısıyla Kur'ân Hz. Peygamber'e bir adamın hayal ve tevehhüm etmesi gibi vahyedilmiş olup, o bu hayalî bilgileri kendi lisanına göre telif etmiştir.¹⁵ Bu durumda Mâtürîdî'nin kaydettiğine göre Bâtıniyye, vahyin peygambere gelişinin melek aracılığıyla olduğunu kabul etmemiştir. Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi Bâtıniyye'ye yönelik eleştirisini nübüvvetle sınırlandırarak, bundan meleklerle ilgili bir sonuç çıkarmamış olsa da, gelinen noktada Eş'arîlerle aynı sâikler çerçevesinde hareket ettikleri söylenebilir.

Ehl-i sünnet'in Ashâbu'l-Hadis kanadında da aynı eleştiriler görülmektedir. Nitekim Takıyyüddîn İbn Teymiyye, (ö. 728/1328) Kelâmullâh'ın faâl akıldan peygamberlerin nefislerine taşarak geldiğini öne süren filozoflarla¹⁶ özellikle de İhvân-ı Safâ ile aralarında birkaç konunun dışında hiçbir farkın olmadığını iddia ettiği Bâtıniyye'nin¹⁷ nübüvvet konusunda aşırılıklarından yola çıkarak melek inancına birtakım göndermelerde bulunur. Ona göre Bâtınî öğretilerde nübüvvet, filozoflarda olduğu gibi kesbe dayalı bir faaliyet olup, kuvve-i mütehayyilenin aklî manaları tasavvur ettiği kuvve-i kutsiyedir. Bu durumda velî ya da nebi, arada bir vasita olmaksızın Allah'tan vahyi almakta olup, vahyi kendilerine indiren ayrı bir melek taifesinin varlığını inkâr etmektedirler. Öte yandan Bâtıniyye'nin akıllar ve nefislerden kastı melekler olup, hayra yönlendiren kuvve-i nefsiyye melekler, şerre yönlendiren kuvve-i nefsiyye ise şeytanlardır. Bu çerçevede melekler peygamberlere vahiy getirirler. Ancak peygamberin duyduğu kelâm hariçten olmayıp

¹² Farhad Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", çev. Naim Döner, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan/2016), 539.

¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), 16/ 297; 8/ 196; 10/ 337.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/ 97.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/185; 2/ 78; 8/ 196; 10/ 337; 13/ 97; 16/ 297.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Camiatü Suûdi'l-İslâmî, 1406/1986), 2/ 359.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/ 452-453; 4/ 55.

kendi nefislerindedir. Yani peygamber kendi nefsinde birtakım nurânî şekiller tasavvur ettiği gibi bazı sesler de duyar. İşte bu, Bâtıniyye'ye göre Allah'ın melekleri olup, duydukları şey de Kelâmullah'tır ve ayrı bir kelam değildir.¹⁸ Şu hâlde Bâtınî öğreti bu düşüncesiyle semada meleklerin görevlerini ve peygambere vahiy getirmelerini iptal etmiştir.¹⁹

Bâtıniyye'nin meleklerle ilgili bu öğretilerine eleştiriler yalnızca Ehl-i sünnet kelimcilerinden gelmeyip, Zeydiyye âlimlerinden Muhammed b. Hasan ed-Deylemî'nin (ö. 711/1311 [?]) de bu bağlamda bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Deylemî'ye göre Bâtıniyye melekler konusunda küfre dayalı bir itikada sahiptir. Zira melekler basit, kırılğan ve hafî ruhlardan oluşmakta olup, onların cisimleri yoktur. Meleklerin bu yapılarından dolayı Hz. Peygamber'in Cebrâil'i gördüğünü inkâr etmişlerdir. Bunun yanında Bâtıniyye insanlara meleklerin elçi olarak gönderilmesini kabul etmediği için meleklerin faaliyetlerini de inkâr etmişlerdir.²⁰

Bâtıniyye'nin melek konusuyla bağlantılı olarak eleştirildiği bir başka alan meâd konusudur. Meâd konusunda Bâtınî fırkalar arasında görüş birliği olmamakla birlikte, eleştirilerin odak noktasını tenâsüh inancı ve haşrin cismânî olmayacağı düşünceleri oluşturmaktadır. Meselenin meleklerle irtibatlı yönü ise, özellikle Bâtıniyye'nin devir anlayışının neticesinde kemale eren insan ruhlarının meleklerle birlikte olacakları ya da meleğe dönüşecekleri fikridir. Bu doğrultuda düşünüldüğünde aslında melekler harici varlıklarından daha çok, kemale ermiş insan ruhlarını sembolize etmektedir. Bu tarz düşüncelerin genellikle Şîî-İsmâîlîlerin Hattâbiyye kolunda yaygın olduğunu görmek mümkündür. Zira erken dönemde halis İsmailiyye olarak nitelendirilen Hattâbiyye'ye²¹ göre Ebü'l-Hattâb, Cafer-i Sâdık'ın gönderdiği bir nebi iken daha sonra meleğe dönüşerek onlara dahil olmuştur. Bir başka görüşe göre Cafer b. Muhammed, Ebü'l-Hattâb 'a dönüşmüş, o da meleklerin yanına dönmüştür.²² Bu bağlamda Hattâbiyye'nin kolları arasında sayılan Muammeriyye'ye göre tenâsüh inançlarının neticesi olarak cennet ve cehennem bu dünyada olduğu gibi insanlar ölmeyip melekût âlemine yükseltilmektedirler.²³

Gazzâlî Bâtıniyye'nin gerçek anlamda kıyameti inkâr ettiğini, nasslarda geçen kıyameti de Kâimu'z-zamân'ın kıyamı olarak ya da içinde bulunan devrin sona ermesi olarak tevîl ettiklerini belirtmektedir. Ona göre meâd konusunda haşr, neşr, cennet ve cehennemi kabul etmemişler ve konuyla ilgili nasslarda geçen ifadeleri ise her şeyin aslına dönüşü

¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 8/ 20-24.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 8/ 484.

²⁰ Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânü mezhebi'l-Bâtıniyye ve bütânîhi*, nşr. Rudolf Strothmann (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.), 72-73.

²¹ Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-Mağâlât ve'l-fırağ*, thk. Muhammed Cevad Meşkur (Tahran: Matbuat-ı Haydari, 1321), 81.

²² Kummî, *Kitâbu'l-Mağâlât*, 82-83.

²³ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Şitayz, 1980), 11-12.

olarak tevil etmişlerdir. Buna göre insanın hem cismânî hem de ruhânî meâdı vardır. Eğer insan ibadetlere devamla saflaşır, hevâsına uymaktan kaçınarak arınır ve hidayet edici imamlardan kaynaklı marifetle gıdalanırsa; bedenden ayrıldığında daha önceki hali olan ruhânî âlemle birleşir ve asıl vatanına yükselir. Buna karşın imama uymayanlar cismânî âlemde kalacak ve tenâsühle bir bedenden ötekine geçip duracak ve devamlı olarak eleme düşer olacaktır.²⁴ Bu süreç aynı zamanda iyilerin meleklığe geçiş sürecidir. Yani Gazzâlî'nin kaydettiğine göre Bâtînî öğretide iyiler ve imama uyanlar ruhânî âlemdeki asıllarına dönerek melekleşerek melekler suretinde haşır olunurken, kötüler ve imama tabi olmayanlar tenâsüh yoluyla genellikle kötü ahlaklarıyla özdeşleşmiş olan hayvanların bedenlerinde bir devrin içine girmektedirler.²⁵

Şu hâlde Ehl-i sünnet kelimcilerinin melek konusunda Bâtîniyye'ye yönelik doğrudan bir eleştirileri olamamakla birlikte, meleklerin hem ruhânî hem de cismânî âlemle irtibatları sebebiyle nübüvvet ve meâd konularıyla bağlantılı olarak dolaylı eleştirilerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Ehl-i sünnet'te vahyin peygambere indiriliş sürecinde meleğe yüklenen itikadî misyonun Bâtînî öğretide olmadığı görülmektedir. Öte yandan ahiretin belli bir kemale erdikten sonra melekleşmekten ibaret olduğu söylemi de, melek düşüncesinin Ehl-i sünnet'ten farklı anlaşıldığının bir başka göstergesidir. Her ne kadar Ehl-i sünnet kelimcilerinin gözünden Bâtîniyye'nin melek düşüncesi bu şekilde olsa da, bunun daha objektif ve doğru tespitini yapmak, şüphesiz bu konunun İsmâilî/Bâtînî kaynaklarda nasıl ortaya konulduğuna bakmakla mümkün olacaktır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet kelimcilerinin konuyla ilgili değerlendirmelerinden sarfı nazar ederek, İsmâilî/Bâtînî kaynaklarda melek düşüncesinin nasıl ortaya konulduğuna bakmakta fayda vardır.

2. Ehl-i Sünnet Kelamcılarının Eleştirileri Doğrultusunda İsmâilîyye/Bâtîniyye'nin Melek Anlayışı ve İlgili Konular

Bâtîniyye'ye ait kitapların genelinde melek konusu itikadî bir zeminde müstakil bir başlık altında incelenmek yerine, daha çok kozmoloji anlayışlarının değişik aşamalarında aralara serpiştirilmiş bir şekilde yer alır. Bâtînî öğretide meleklerin de içinde bulunduğu ruhânî âlem, cismânî âleme yansması mesabesinde önemlidir. Dolayısıyla asıl olan cismânî âlem olduğundan ruhânî âlemin meleklerinden pek bahsedilmez. Melek konusuna müstakil bir başlık halinde değinen İsmâilî/Bâtînî metinlerde ise bu konu genellikle kozmoloji anlayışının içinde veya dini metinlerle ilgili tevillerin geri planında sıkışmış durumdadır. Bu durumda Bâtîniyye'nin melek anlayışını ortaya koyabilmek için öncelikle ruhânî âlemden başlayarak cismânî âleme doğru yaratılış silsilesini ortaya koymak yerinde olacaktır. Daha sonra dinî metinlerle ilgili yapmış oldukları tevillerde kullandıkları sembollerin Ehl-i sünnet düşüncesindeki karşılığını bularak konuyu değerlendirmek gerekmektedir.

²⁴ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, 44-45.

²⁵ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, 200-202.

Bâtînî kozmolojide melekleri farklı oluşumların içine yerleştirmek mümkündür. Örneğin Bâtîniyye'ye göre Hakkî'n yaratması üç kısımdır: Bunlardan birinci kısım zaman ötesidir. İlahî, aklânî ve nefsanî varlıklar bu grupta olup, zamandan daha üstündürler ve onların zevali yoktur. İkinci kısım zamanla birlikte olup, cismanî (maddesel) nuranî âlem bu gruptadır ve zaman bakımından öncelik sonralık söz konusudur. Üçüncü kısım zamanın altında olup, cismânî âlemdir. Bunlardan meleklerin de içinde bulunduğunu değerlendirdiğimiz ikinci kısım cismanî nuranî âlemde olanlar, aklânî ve heyûlânî âlemler arasında aracı olarak gelmişlerdir. Bunlar öbür âlemden kuvvet alırlar ve bu âleme ulaştırırlar. Buna göre onlar zamanın ötesinde ve altında olmadıkları, zamanla beraber oldukları için aracıdırlar. Bu aracı varlıklar var olurlar, yok olmazlar. Bu varlıklardan zamanın üstünde olanlar ne var ne yok olur ki, bu da akıl âlemi olup sırf cevherdir. Varlık ve yokluk onlar için söz konusu değildir.²⁶ Bu bağlamda melekler cismânî âlemde Akl-ı küll'den meydana gelmişlerdir.²⁷

Bir başka açıdan ise İsmâilî/Bâtînî öğretiyeye göre yaratılış hiyerarşisinde hadleri yani mertebeleri ikiye ayırmak mümkün olup bu, filozofların âlemi ay üstü ve ay altı şeklindeki ayırımlarını çağrıştırmaktadır. Birincisi âlemü'l-eflâk olup; burçlar ve müdebbir yıldızlar bu âlemin içindedir. Bu âlemdekiler kendilerinin altındaki oluş ve bozuluş âleminin müdebbir ve fâilidirler. Buna göre Allah, âlemü'l-eflâkı yaratıcı ile yaratılmışlar arasında vasıtalar kılmıştır.²⁸ Bu bağlamda filozoflar tarafından açıkça ifade edildiği üzere meleklerle karşılık gelen on akıl türünü Bâtînî kozmolojide de görmek mümkündür. Bunlardan birincisi semavî on akıldan oluşan ulvî hadler, ikincisi ise ruhânî âlemdeki bu on aklın dini nizamdaki karşılığı olan süflî hadlerdir. Kirmânî'nin (ö. 411/1020'den sonra) verdiği listeye göre bu on ulvî had şu şekildedir: Birincisi Mübdiü'l-evvel veya Mevcûdu'l-evvel olup, zatıyla var olmayan ve tüm mevcudatın illeti ve kendisine dayandığıdır. İkincisi Aklü's-sânî veya el-Münbisü'l-evvel'dir. Bu da kendi fiiliyle kâim akıl olup, kemal noktasında bir cismi olmadığı gibi bir cisimde de değildir. Üçüncüsü el-Münbiü's-sânî veya el-Aklu kâim bi'l-kuvve'dir. Dördüncüsü kendi el-Aklü's-sânî kâim bi'l-fiil olup tabiat âlemine vekil kılınmış melekler bundan sâdır olmuştur. Bunların sayısı çok olup her birinin varlığı diğerindendir. Beşincisi ise el-Münbiü's-sânî'den sâdır olan tabiat âlemdir.²⁹ Bundan sonraki sıralama ise el-Mevcûdu'l-hâmis, el-Mevcûdu's-sâdis, el-Mevcûdu's-sâbi', el-Mevcûdu's-sâmin, el-Mevcûdu't-tâsi', el-Mevcûdu'l-âşir şeklinde devam etmektedir. Bu ulvî hadlerden ilk beşinin diğer isimleri de Sâbık, Tâli, Cedd, Feth, ve Hayâl olup on akıldan oluşan bu semavi hadler aynı zamanda cismânî ve süflî âlemin düzen ve nizamıyla ilgili değişik görevleri olan mukarreb meleklerdir. Bu durumda bu on ulvî hadlerin cismânî ve süflî âlemde de onların görevlerine karşılık gelecek şekilde

²⁶ Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî, *Dostlar Sofrası (Hânü'l-Ihvân)*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 73-74.

²⁷ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 93.

²⁸ İbrahim b. Hüseyin el-Hâmîdî, *Kenzü'l-veled*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1416/1996), 273-275.

²⁹ Mustafa Galib, *Târihu'd-da'veti'l-İsmâiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1965), 48-49.

benzerleri vardır. Bu da Kirmânî tarafından ulvî ve ruhânî âlemdeki hadlere karşılık olarak şu şekilde sıralanmaktadır: Nâtık, esas, imam, bâb, hüccet, dâi'l-belâğ, dâi'l-mutlak, dâi'l-mahdût, dâi'l-me'zûnu'l-mutlak, dâi'l-me'zûnu'l-mahdût. Buna göre semavi âlemde zikredilen on akıl melekleri ifade ederken, bu on akılın cismânî âlemdeki karşılıkları da yine zikredildiği gibidir. Bu on akıl ruhânî âlemle cismânî âlem arasında aracı varlıklar olarak âlemin nizamında değişik görevlerle müvekkel iken, cismânî âlemde sayılan mertebeler de dini nizamın sağlanması hususunda görevlidirler.³⁰ Bu bağlamda Hac suresi 75. ayet meleklerin aracı ve elçi görevlerine vurgu yapması bağlamında delil olarak getirilmektedir.³¹ Dolayısıyla İsmâilî/Bâtinî öğretilerde ruhânî ve ulvî âlemle cismânî ve süflî âlem arasında doğrudan bir benzerlik ve ilişki kurulmaktadır. Öte yandan Bâtiniyye'ye göre melekler emredilen, nehyedilen ve teklife tabi olan nefsanî ve ihtiyar sahibi varlıklar olarak nitelendirilirler. Ancak onların kendilerini günaha sevk edecek tabii bir eser olmadığı için kendilerinden masiyet, büyük veya küçük günah ortaya çıkmaz.³²

Görüldüğü gibi Ehl-i sünnet düşüncesinde açık bir şekilde inanç esasları arasında kabul edilen melek kavramı, İsmâilî/Bâtinî düşüncenin varlık öğretisinde kozmolojilerinin bir parçası olarak karşılık bulmaktadır. Her ne kadar semavî akıllar düşüncesi bu kozmolojide önemli bir yere sahip olsa da, bunun melek kavramına karşılık olarak kullanıldığı pek ifade edilmez. Bu öğretilerde melek kavramına kendi devir anlayışlarının bir neticesi olarak, muğlak bir şekilde sembolik anlamlar yüklenmektedir ki, bu üslup daha çok filozofların bakış açısını andırmaktadır. Ancak meseleyi felsefi üslup ve tarzdan farklı olarak, dini literatüre uygun bir şekilde daha anlaşılır ifadelerle anlatan İsmaili/Bâtinî müellifler de yok değildir. Bunların başında Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34) gelir. O, melek konusunu daha açık ve anlaşılır bir şekilde değişik açılardan tahlil ettiği kitabında, onların Allah'ın yarattığı ruhânî varlıklardan olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde kendileri hakkında bilgi sahibi olduğumuz melekler, Allah'ın peygamberlere elçi olarak gönderdiği dolayısıyla Allah ile peygamberler arasında iletişimi sağlayan varlıklar olarak nitelendirilmektedir. Yüce Allah melekleri nurdan yaratmış³³ ve her birisini bir iş için vekil kılmıştır. Onlardan bu işleri korumalarını ve gözetmelerini istediği gibi bu işlerin yönetimini de onlar aracılığıyla yapmıştır. Bu bağlamda dört büyük melek olarak da bilinen Cebrâil ve Mikâil Allah'ın peygamberler için müeyyed kıldığı melekler, İsrâfil sûra üflemeyle müvekkel melek ve ismi zikredilmese de ölüm meleği de ruhları kabzetmeyle görevli melektir. Ayrıca Allah rüzgâra bir melek, güneşe bir melek, yağmura bir melek ve nebâtâta başka bir melek görevlendirerek bütün bunların yönetimini melekler vasıtasıyla yapmış, bu şeylerle ilgili olarak onlara güç vererek onları meleklerin emrine vermiştir. Nitekim ölüm meleği kulların ruhları üzerinde güç sahibi kılınarak

³⁰ Ebû'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî, *Râhatü'l-'aql*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülüsi, 1983), 256-257.

³¹ Hâmîdî, *Kenzü'l-veled*, 275.

³² Dâi'l-Karrafî Abdân, *Kitâb-u Şecereti'l-yakîn*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1042/1982), 32-33.

³³ Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülüsi, 1977), 158-159.

canlarını kabzetmeye vekil kılınmıştır. Aynı şekilde “Kirâmen kâtibîn” melekleri emredildikleri şey olan kulların amellerini yazmaya, “Münker ve Nekir” melekleri ise kabirde kulları sorgulamak üzere vekil kılınmıştır. Bu bağlamda melekler Allah’ın emrine isyan etmedikleri gibi, emredildikleri şeye muhalefet etmezler. Râzî’ye göre meleklerin hepsi esas itibarıyla ruhânî olmakla birlikte bir kısmına “Rûhâniyyûn” denilirken, diğer bir kısmına da “Kerûbiyyûn” denilir. Birinci adlandırma rahmet meleklerini temsil ederken, ikincisi azab meleklerini sembolize etmektedir. Aynı şekilde cehennemle görevlendirilmiş melekler “Mâlik”, cennetle görevlendirilmiş melekler de “Rıdvân” ismi verilir. Buna göre “Rıdvân” cennetin bekçisi iken, “Mâlik” ise hak edenlere azab etmekle görevli kılınmıştır. Cehennem ehline azab etmekle görevli bir başka melek de Zebânî’dir.³⁴ Bu durumda meleklerin davranışlarının tümü tâattir. Çünkü onlar büyük veya küçük günah işlemedikleri gibi Allah’ın emirlerine de hiçbir şekilde isyan etmezler. Onlar sevaba müstehaktırlar çünkü onlar mükelleftirler.³⁵

Melek konusunu itikadî zeminde değerlendiren Ebû Ya’kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî’nin (ö. 393/1003 [?]) üçlü ilim tasnifinin birinci sırasında en yüce ilim olarak nitelendirilen Lâhut’un ilmi vardır ki bu, Allah ve meleklerinin bilgisi demektir. Buna göre peygamberliğin bir gerekliliği olarak Allah’ı ve meleklerini bilmek ve bunlara iman etmek insanlara vâcibtir.³⁶ Onun melek konusuna nübüvvetle bağlantılı bir şekilde Ehl-i sünnet’te olduğu gibi bir iman esası olarak bakması meselenin itikadî referansları bakımından önemlidir. Bu durumda Bâtıniyye’de meleklerin varlığını inkâr etmek bir yana, melekler iman itikadî açıdan bir zorunluluk oluşturmaktadır. Çünkü melekler ruhânî âlemlerle cismânî âlem arasında vasıtalar olarak görülür. Bu bağlamda Ehl-i sünnet’te olduğu gibi nübüvvet konusuyla bağlantılı bir şekilde, Allah’tan aldıkları mesajları peygambere ulaştırmaları bakımından İsrâfil, Mikail ve Cebrâil’in vahiy meleği olduklarının altı çizilir.³⁷ Nitekim nâtik olan Ruhu’l-emîn (Cebrâil) kişiye tenakuzun ve mantık dışı olan şeylerin karışmadığı şeyleri ilham eder. (kazf)³⁸ Bâtınî metinlerde Mikail de Cebrâil gibi peygamber ve imamlar için vahiy ve ilham getiren melekler olarak kabul edilir.³⁹ Şu halde Sicistânî, felsefenin kavramlarını kullanarak yeniden kurguladığı öğretilerinde bir taraftan eski teolojinin terminolojisini inkâr etmemeye özen gösterirken, diğer yandan ayet ve hadislerde geçen konuyla ilgili kavramları da kendi görüşüne uygun olarak tevil etmeye özel bir önem atfetmiştir.⁴⁰

³⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, thk. Said Ganimî (Beirut: Menşûrâtü’l-Cümel, 2015), 1/ 282-286.

³⁵ Abdân, *Kitâb-u Şecereti’l-yakîn*, 30.

³⁶ Ebû Ya’kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *İsbâtü’n-nübüvve*, thk. Arif Tamir (Beirut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 120.

³⁷ Bk. Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 1/267; 2/660, 670; Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 193-196, 199; Ca’fer b. Mansûru’l-Yemen, *Kitâbu’l-Keşf*, thk. Mustafa Galib (Beirut: Dâru’l-Endülüüs, 1404/1984), 129-130.

³⁸ Ebû Yakûb İshâk es-Sicistânî, “Tuhfetü’l-müstecibîn”, *Hamsü resâilü İsmâiliyye*, thk. Arif Tamir (Suriye: Dâru’l-Ensâf, 1375/1956), 151.

³⁹ Sicistânî, “Tuhfetü’l-müstecibîn”, 155.

⁴⁰ Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmailîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 224-225.

Kitabında meleklerle ayrı bir başlık açan bir diğer müellif ise Nâsır-ı Hüsrev'dir. (ö. 465/1073'ten sonra) O söz konusu kitabında meleklerin ruhânî bir varlık olarak cismânî özelliklere ait sayıyla ifade edilemeyeceğinden bahseder. Dolayısıyla ona göre göre melekler cismânî varlıklar olmayıp sayılamazlar. Zira ruhânî olan bir şey fazlalaşmadan da çok kalabilir. Melekler çoktur ancak hepsinin fiilleri birbirinden farklıdır. Yüce Allah her şeyin başına bir melek dikmiştir. Bu sayede her cinsin ve türün sayısı karışmaz; kendi haddinden fazla veya eksik olmaz. O halde her türlü cins ve nevinin zatı müvekkeldir ve müvekkelinden ayrılmaz. O zat da cismânî olmayıp ruhânîdir. Eğer cismânî olsa değişirdi. Dolayısıyla ruhânî olan şeyin hali değişmez.⁴¹ Bu bağlamda cisim nitelemesi meleklik özellikleriyle uyumlu olmayıp, melek adı ancak cisme benzemeyen cevhere uygundur. Dolayısıyla cisme benzeyen şey melek değildir. Buna göre melek bâkîdir, yokluğu kabul etmez; hayır ve salah yönünden istediğini yapabilir, onlar için fesat söz konusu değildir.⁴²

Tâcü'l-akâ'id ve ma'dinü'l-fevâ'id adlı kitabında meleklerle ayrı bir başlık açan bir başka müellif de Alî b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Velîd'tir. (ö. 612/1215) Onun kaydettiğine göre Allah'a ibadet ve kulluk yapan ilk yaratılmışlar meleklerdir. Onlara nurdan şekil verilmiştir. Kendilerine emredilen şeyler hususunda hata yapmadıkları gibi haddi de aşmazlar. Kendilerinden alınan misak, ahd ve emanet hususunda itaatkârdırlar. Emredildiklerinden hiçbir şeyi değişikliğe uğratmazlar. Allah'tan başka ilah olmadığını bilirler.⁴³ Bâtiniyye'de meleklerin birçok çeşit ve aşamalarının olduğuna inanılır. Hepsi de yaratıldığı amaç doğrultusunda ehil kılınmış olup hiçbiri vekil kılındıkları şeyin dışına çıkmazlar. Bununla beraber hepsinin de cevherleri birdir. Meleklerin isimleri vekil kılındıkları şeye göre farklılık arz etmektedir. Zira kendi bölgelerini korumak için bazıları akîl âlemde, bazıları felekî âlemde bazıları da tabiat âleminde faâliyet icra ederler. Bu farklılıklarına rağmen gizli olmaları, tek cevher ve özden olmaları hepsi için geçerlidir. Dolayısıyla Yüce Allah onları gözlerden gizlemiş olup tabiatları itibariyle mahluklara örtülüdürler ve görülemezler. Bununla beraber nebi konumunda ya da nebiye yakın bir konumda bulunmak suretiyle, maddeyle ittisal halindeyken tabiatından sıyrılarak, onlara muttali olmak mümkündür. Bu şekilde muttali olmak insanlara örtülü olan bir gayb halidir. Eğer kişi sözünü ve amelini düzeltir ve zatı da buna uygun olursa, perde o kişiden kaldırılır ve Resûl'ün gördüğünü o da görür. Nitekim Hz. Ali de Hz. Peygamber'den talimi ve ona yakınlığı dolayısıyla Hz. Peygamber'in gördüğü şeyleri görmüş âlemlerin sırları ona da açılmıştır.⁴⁴

Şu hâlde kitabında meleklerle ayrı bir başlık açan İsmâilî/Bâtînî müelliflerin açık anlatımına göre melekler, ruhânî varlıklar olarak gerek ruhânî gerekse cismânî âlemde birtakım vazifelere vekil kılınmışlardır. Bu yönüyle melek konusunda Ehl-i sünnet düşüncesiyle İsmânilî/Bâtînî öğretisi arasında bir tenakuzun olmadığı görülmektedir.

⁴¹ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 148-149.

⁴² Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 149-150.

⁴³ Cu'fî, *Kitâbü'l-Heftî's-şerîf*, 161.

⁴⁴ Ali b. Muhammed el-Velîd, *Tâcü'l-akâ'id ve ma'dinü'l-fevâ'id*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Müessesetü İzeddîn, 1403/1982), 45-46.

Aslında melek konusu İsmânilî/Bâtınî öğretide nübüvvet ve ahiret gibi diğer konulardan bağımsız olarak tek başına bir ihtilafın da sebebi olmayıp, ilgili konular bağlamında kendisine yüklenen anlamlar dolayısıyla bu ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet ile Bâtıniyye arasındaki ihtilafın tespiti melek kavramının nübüvvet ve meâd konularıyla irtibatlandırarak mümkündür. Bâtıniyye'nin melek öğretisi daha çok ruhânî âlemle cismânî âlem arasında özellikle peygamberlere yönelik aracılık etmelerine göre şekillendiği ve Ehl-i sünnet kelmacılarının Bâtıniyye'ye yönelik eleştirileri bu alanda yoğunlaştığı için burada vahiy konusuna melekler bağlamında ayrı bir başlık açmakta yarar vardır.

2.1. İsmâilî/Bâtınî Öğretide Vahiy ve Nübüvvetle İrtibatlı Olarak Melekler

Ehl-i sünnet'in Bâtıniyye'ye yönelttiği en önemli eleştiri noktalarından birisi vahiyle ilgilidir. Zira Ehl-i sünnet düşüncesinde vahiy sürecinde meleğin aracı konumu ön planda olup, peygamber değişik suretlerde meleği görerek müellef ve manzum bir şekilde ondan vahiy alır. Vahiy bu haliyle kabul etmek, gerek peygambere gerekse getirdiği vahye mutlak bir otorite sağlarken, Bâtıniyye'nin bu süreci değişik şekillerde tevil etmesi, peygamberin otoritesinin yanına başka otoriteleri konumlandırmak amaçlı olsa gerektir. Zira bu süreçte melek cismânî vasıflardan tamamen soyutlanarak akılla özdeşleştirilmek suretiyle belirsizleştirilmekte, vahiy de daha genel bir kavram olan ilhama eşdeğer kılınarak imamlara da bu ayrıcalık tanınmaktadır. Böylece ilhama mazhar olan masum imam da dolaylı olarak peygamberin sahip olduğu otoriteye benzer konuma yükseltilmektedir. Konunun çerçevesini bu şekilde çizdikten sonra şimdi İsmâilî/Bâtınî öğretinin bu konuyla ilgili görüşlerinin detaylarına bakalım.

Bâtınî öğretide vahiy, resûlün nefsinin (faâl) akıldan aldığı, aklın da Bâri'nin emrinden aldığı şey olup, nefs-i nâtika'nın kuvvesiyle uyumlu olan ilme muhalif değildir. Böylece nefis, üzerinde teemmül ederek kendi başına çıkaramadığı ve düşünemediği şeyleri çıkarır.⁴⁵ Burada sünnî düşüncede olduğu gibi peygamberin vahiy genellikle melek aracılığıyla almasına karşılık, Bâtıniyye'de melek yerine aklın kullanılması ilk kırılma noktasını oluşturmaktadır. Zira Hz. Peygamber kendi zamanında akıldan fiile gelerek nâtık olmuştur. Yani peygamberler kendi devirlerinde kuvvet haddinden olan akılları fiil haddine getirmişlerdir.⁴⁶ Bu söylem sünnî kelmacıların eleştirdiği doğrultuda hem vahyin faâl akıldan alındığı iddiasını hem de peygamberin bu süreçte akli çabasının varlığını haklı çıkarması anlamında önemlidir. Bununla Bâtınî öğretide de Ehl-i sünnet'te olduğu gibi meleklerle biçilen en kritik rol, Allah ile peygamber arasında elçilik görevidir. Buna göre Allah meleğe, melek de peygambere vahyeder.⁴⁷ Konuyu biraz açmakta yarar vardır.

Bâtını öğretiyeye göre peygamberler vahiy müşahhas olmayan ruhânî hudutlar (cedd, feth, hayal) yoluyla alırlar. Nitekim bazı İsmâilî filozoflar Şûrâ suresi 51. ayette bahsedilen birinci kısımdan kastın Allah'ın vahiy olarak gönderdiği kelamı olup "Cedd" mertebesi

⁴⁵ Velîd, *Tâcül-'akâ'id*, 47-48.

⁴⁶ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 59.

⁴⁷ Râzî, *Kitâbu'z-Zine*, 1/ 281-282.

olduğunu, perde arkasından kastın “Feth” mertebesi olduğunu, elçi göndermesinden kastın ise “Hayâl” mertebesi olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre ilahi vahyi Sâbık Tâli’ye iletmiş, Tâli de Cedd’e yani ruhânî âlemde görev icra eden İsrâfîl’e iletmiştir. İsrâfîl (Cedd) bu vahyi “Feth” olarak isimlendirilen Mikâîl’e, o da “Hayâl” olarak isimlendirilen Cebrâîl’e ulaştırmıştır. Cebrâîl ise kendi devrinin Nâtık’ına ulaştırmıştır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’e nispet edilen hadis şu şekildedir: “Ben vahyi Cebrâîl’den aldım, o Mikâîl’den, o İsrâfîl’den, o Levh’ten o da Kâlem’den aldı.” Bu durumda vahyin iletim sürecinde Cedd, Feth ve Hayâl kavramları sırasıyla İsrâfîl, Mikâîl ve Cebrâîl’i ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁸ Buna göre Ehl-i sünnet’te olduğu gibi Bâtînî öğretide de meleklerle peygamberlere vahiy getirmeleri bakımından itikadi zeminde önemli bir rol yüklenmektedir.

Ehl-i sünnet’ten özellikle Eş’arî kelamcılarının Bâtîniyye ile ilgili olarak melekleri inkâr ettiklerine yönelik eleştirilerin bir diğer dayanağı da vahyin Hz. Peygamber’e lafız ve cümle yapısıyla gelmeyip, yalnızca mana bakımından geldiği, akabinde de Hz. Peygamber’in bu manaları kavminin diline uyarladığı iddiasıdır. Bu noktadan hareket eden Eş’arî kelamcılar Bâtîniyye’nin bu düşüncelerinin geri planında melekleri inkâr düşüncesinin bulunduğunu iddia etmektedirler. Zira vahiy Hz. Peygamber’e lafızlara bürünmüş somut bir halde indirilmek yerine onun kalbine akan manalardan ibarettir. Meseleye bu anlayış çerçevesinde bakıldığında meleğin varlığını gerektirecek veya hissettirecek bir durum söz konusu değildir. O halde Bâtîniyye’nin ilgili iddialar bağlamında görüşlerine yer vermek söz konusu eleştirilerin haklılık payını tespit etmek için önem arz etmektedir.

İsmâiliyye’nin itikadî ve fikrî görüşlerini sistemleştiren ünlü dâisi Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 322/933-34) nübüvvet konusunda Ebû Bekir er-Râzî’ye reddiye olarak yazdığı eserinde Kur’ân’ın mucizevi yönünü uzun uzun anlatmakla birlikte, onun kelimeler olarak Hz. Peygamber’in sözlerinden meydana geldiğinden bahsetmemektedir. O daha çok Hz. Peygamber’in kalben ve ruhen vahye muhatap olacak bir özelliğe sahip olduğundan bahsetmektedir. Bu bağlamda Kur’ân Allah’ın ruhânî melekleri vasıtasıyla peygamberine konuşma yoluyla gönderdiği vahiy ürünü bir kitaptır.⁴⁹ Ona göre Hz. Peygamber vahiy meleğini ruhuyla görüyordu. Cebrâîl vahyi ona bazen insan suretinde getiriyor, bazen hafif bir uykuya daldığı halde (yakaza) vahiy geliyor ve Peygamber hemencecik uyanıp vahyi okuyordu. Bunun yanında vahyin başka geliş şekilleri de vardır. Bazen meleğin görünmesi ve bizzat onunla görüşmek suretiyle, bazen peygamberin kalbine ilham ve vahiy olarak ilkâ olunuyordu, bazen uykuda vahyolunuyordu, bazen de peygamber bir şeye bakar ondan ibret alır, Allah onun gönlüne ilkâ ederek o şeydeki fayda ve zararı öğretirdi.⁵⁰ Râzî’nin Hz. Peygamber ve diğer peygamberler için bahsettiği bu vahiy şekillerinde Ehl-i sünnet kelamcılarının eleştirilerini haklı çıkaracak derecede bir vahiy

⁴⁸ Mustafa Galib, *Târihu’-d-da’veti’l-İsmâiliyye* (Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1965), 54.

⁴⁹ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lâmu’n-nübüvve* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2003), 183-184.

⁵⁰ Râzî, *A’lâmu’n-nübüvve*, 216-217.

ve Kur'ân anlayışını görmek mümkün değildir. Bilakis o bu meyanda vahiy onlara benzer bir şekilde anlattığı gibi bu anlatımdan yola çıkarak Kur'ân'ın mucizevi yönü üzerinde uzun uzun durmaktadır. Bununla beraber onun iki asıl olarak bahsettiği ced ve hayâl, nâlık olarak isimlendirilen peygamberlerin terbiyeleri hususunda ve onlara vahiy getirmekle görevlendirilmiş melekler olarak kabul edilir.⁵¹ O ced ve hayâli, dünyevi hadlerin kendilerini kurtuluşa erdirecek olan kutsal bilgiyi ve hikmeti elde etmelerinin vasıtaları olarak görmektedir. Ancak onlar, hadde dışarıdan müdahale eden aracı ya da taşıyıcı olarak düşünülmemektedir. Aksine ced ve hayâl, kişinin konumuna göre onun kalbinde doğarak ona gizli ve kutsal bilgilere ulaşma yetisi kazandıran bir kuvvettir.⁵²

Ünlü İsmâilî dâî ve âlimlerinden Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî'de (ö. 393/1003 [?]) gerek Hanefî-Mâtürîdî gerekse Eş'arî kelâmcılarının vahiy konusunda Bâtiniyye'ye yönelttikleri eleştirileri haklı çıkaracak bazı fikirleri görmek mümkündür. Nitekim ona göre konuşmak insanda içgüdüsel bir öze dayandığı ve mantıklı ibareleri düşüncesinde musavver olduğu gibi, risâlet resulün içgüdülerinde cevher olarak mevcuttur. Risaletin manalarını ilkâ etmesinden önce Allah'ın vahyettiği kimsede peygamberlikle ilgili ibareler kalbinde musavver gibidir. Bu durumda peygamberin Allah'ın emriyle ortaya koyduğu mantıki teliflerinin onun kalbinde müellef ve manzum olduğunu zannetmek doğru değildir.⁵³ Bu bağlamda o risaletin peygamber tarafından kabulünü sem'î ve vehmî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sem'î kabul kelâmla, vehmî kabul ise hatırdaki gerçekleşmektedir. Buna göre resulün vahiy kabulü sem'î olmayıp vehmîdir. Yani resule gelenler önce onun hatırına gelir, daha sonra gönderildiği toplumun diline göre kendi lisanına dökerek tebliğ eder.⁵⁴ Bu durumda peygamberler sözlerini nefis-i küllinin tevfiği ve ilhamı ile söylemişlerdir.⁵⁵

Bununla beraber Sicistânî'ye göre de peygambere vahiy, melek (Rûhu'l-emîn) aracılığıyla gelmektedir. Nitekim ona göre Şûrâ suresi 51. ayeti referans alınarak vahyin üç mertebede gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Birinci mertebeye nâlık mertebesi olup bildiri mahiyetinde Allah'ın vahyidir. İkincisi esasların mertebesi olarak Allah'ın kullarına perde arkasından vahyidir ki, burada perde tabiatla akıl arasındaki perdedir. Bu da zâhirî olan şer'î hükümlerin arkasındaki örtülü anlamları telif etmekle gerçekleşir. Üçüncüsü ise Allah'ın kullarına peygamberler tarafından vahyidir ki bu da mütimler için geçerlidir.⁵⁶ Bu bağlamda ced, peygambere şeriatını vaz' etmesinde ve tenzili telif etmesinde ses ve harflerden farklı olarak telinde bulunur ve bu tenzilin kavminin diline göre telif edilmesi hususunda ona yardımcı olur. Feth ise, müteşâbihlerin ve şeriatın

⁵¹ Ebû Hatim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, thk. Mehdi Muhakkık (Tahran: Müessesetü Mutâlaâtü'l-İslâmî, 1383), 186-188.

⁵² Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmailîlik*, 236-237.

⁵³ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, 56.

⁵⁴ Ebû Yakûb İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mekâlidü'l-melekütiyye*, thk. Ismail K. Poonwala (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011), 227; Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, 148-149.

⁵⁵ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 235.

⁵⁶ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, 60, 149.

tevilini sağlayan ikinci bir kuvvet olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ced peygamberin şeriatı ve tenzili telif etmesini sağlarken, feth de bunların tevilini sağlayan kuvvettir. Burada üçüncü bir kuvvet olarak hayâle ihtiyaç hasıl olur ki, bununla da nâtıkın ortaya koyduğu şeriat, tenzil ve bunların tevili imamlara geçerek, dinin korunması ve ümmetin idaresi sağlanır.⁵⁷

Şu hâlde Allah'ın peygamberlere vahyi melekler aracılığıyla (daha çok ilham şeklinde ve hatırına atması olarak) bahsedilen şekilde mümkün olmakla birlikte, bu vahyin niteliği ve peygamberden sonraki aşaması Ehl-i sünnet ile Bâtıniyye arasında ihtilafın sebebi olmaktadır. Ehl-i sünnet kelamcıları bunun müellef ve manzum bir şekilde sem'î olduğunu iddia ederken, Bâtıniyye bunun müellef ve manzum olmadan hatıra atılan bir ilham şeklinde vehmî olduğunu iddia etmektedir. Zira Bâtıniyye'ye göre teyidin müeyyede gelişi sırasında müeyyedin nefsinde bir hikmeti beyan etmek için ruhânî bir şey meydana gelir ve müeyyed bunu mahsus olan bir şeyle ifade etmek zorunda kalabilir. Bu hikmeti mahsûsât yoluyla ifade etmezse, insanlar anlayamaz. Müeyyed anlatmak istediği şeyi mahsûs olan bir şeye benzetir. İnsanlar da böylece o şeyi öğrenir. Dolayısıyla teyidin müeyyede gelişi hislerin illeti yoluyla olur. Bu da sırf mantıktır. İnsanlar peygamberlerin mantığını ancak telif edilmiş sözlerle kabul edip anlayabilmiştir.⁵⁸ Bu süreçte Nefs-i kudî Allah'ın kullarından birine bağlanırsa o kul, o nefsi ile ruhânîlerin sözlerini ses, harf ve kelime olmadan da işitebilir. Ruhânîlerin sözlerini algılamaya başladığı zaman bütün mahsûsâtla bağını koparır ve duyuları çalışmaz olur. Bunun sebebi ma'kûlün mahsûsa muhalif olmasıdır. Böylece o, nefsi ile ruhânî işaretini alır. Halk bu işaretini algılamaktan aciz olduğu için bunu mahsûsâtta örneklendirir ve halka iletir. Böylece o müeyyedin bütün sözleri Nefs-i kudî'ye bağlanmış olur. Bu durumda Nefs-i kudî'nin amacı ruhânîlerin sözlerini anlamaktır. Nefs-i kudî vasıtasıyla iletilen Allah'ın sözü, Nefsî nâtika tarafından harflere ve kelimelere dökülmüş anlamlı sözdür.⁵⁹

Görüldüğü gibi Bâtınîyye, söylem ve öğretisi düzeyinde vahiy ve meleklerle ilgili olarak nasların zahirinde yer alan ifadeleri yaralamadan, söz konusu kavramları tevil mantığıyla kendi anlayışları doğrultusunda yeniden inşa etmektedirler. Buna göre zahiren Ehl-i sünnet düşüncesindeki gibi vahiy ve aracı meleklerin varlığı kabul edilmekle birlikte, batınî tevil mantığıyla bu kavramların içi boşaltılarak farklılaşmanın zemini oluşturulmaktadır.

Hiz. Peygamber'in bu süreçte meleği görmesine gelince Ebû Hâtim er-Râzî onun meleği görmeye güç yetiremeyeceği dolayısıyla ona ancak beşer suretinde temessül edebileceğini ifade etmektedir. Nitekim Cebrâil'in Dıhye el-Kelbî suretinde geldiği rivayetleri bunu destekler mahiyettedir. Râzî, Furkân suresi 7. ayeti ile En'âm suresi 8. ayetini delil getirmek suretiyle insanların yalnızca ahirette melekleri görebileceklerini

⁵⁷ Ebû Yakûb İshâk es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. İsmail Kurbân Poonawala (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 118-120.

⁵⁸ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 239.

⁵⁹ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 243-244.

belirtir. Dünyada ise yalnızca tâhir ve mutahhar nebilerin melekleri insan suretinde görebileceklerini ifade eder. Onun bu konudaki dayanağı ise Meryem suresi 16-17. ayetleri ile En'âm suresi 9. ayetidir. Sicistânî ise Ehl-i sünnet hadis kitaplarında da bulunan Cibril hadisi, Cebrâil'in sahabeden Dıhye el-Kelbî suretinde geldiği rivayetleri, bunun yanında Kur'ân'ın muhtelif surelerinde Lût, İbrahim ve Dâvud peygamberlerin melekleri insan suretinde gördüklerine dair ayetlerden yola çıkarak meleklerin zahiri duyularla görülüp görülmeyeceğine dair görüş beyan etmektedir. Burada şunu öncelikle belirtmek gerekir ki, ona göre zâhirî duyularla ruhânîleri müşahede etmek normal şartlarda mümkün değildir. Ancak insan denilen varlık en güzel şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla meleklerle sohbet etmek, onlarla muhatap olmak ve onlardan yardım almak mümkündür. Melekler insan suretinde tasavvur edilmek ve müşahede edilmekten uzak değildirler. Bu bağlamda meleklerin âlem-i basîtin nurlarını insanlardan saf ve temiz nefislere ve peygamberliğe elverişli zihinlere muhtelif suretlerde taşırlar. Bu durumda melekler birçok terkip ve halde tasavvur edilebilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber İsrâ ve Miraç gecesinde her biri bir semada olmak üzere resulleri görmüştür. Ancak o meleklerden bir kısmını gördüğünü anlatmakla yetinerek onların suretlerinin keyfiyeti hakkında bilgi vermemiştir. Çünkü semada gördüğü resuller anlatılması mümkün olan zihni olaylara denk gelmektedir. Meleklerin keyfiyeti ve suretlerini açıklamayı terk etmesinin sebebi ise, meleklerin sözlü bir şekilde anlatılmasının mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Şu hâlde Bâtînî öğretide peygamberlerin melekleri değişik suretlerde, gerek beden gözleriyle gerekse kalbî olarak görmeleri imkân dahilindedir. Zira Peygamberlerin cismânî âlemde ulaşabilecekleri en üst mertebe nutk mertebesi olup, bu daha çok hayâl adı verilen Ruhü'l-kuds ya da Cebrâil ile iletişime geçmek suretiyle olur. Bu bağlamda peygamber onu bazen Dıhye el-Kelbî örneğinde olduğu gibi insan suretinde görürken ekseriyetle melek Tâlî'den Hayâl, Sâbık'tan Cedd olarak görünüyordu. Bu durumda onlar Hayâl yani Cebrâil'i cismânî olarak ulaşırlarken, Cedd yani İsrâfil'e sadece cismânî olarak değil de temiz nefisleriyle ulaşıyorlardı. Bunun yanında Hz. Peygamber Rûhu'l-emîn olan Cebrâil'i kalbiyle görüyordu.⁶¹ Burada şunun da belirtilmesi gerekir ki, Hz. Peygamber'in meleği değişik suret ve şekillerde görme hadisesi meleğin dış dünyada varlığına bağlı bir durum muydu yoksa onun kutsî nefsinde gerçekleşen bir görme miydi bu konu açık olmamakla birlikte, konuyla ilgili olarak filozofların görüşleri de göz önünde bulundurulduğunda ikinci ihtimal daha çok öne çıkmaktadır.

Bütün bunlara göre vahiy konusunda Ehl-i sünnet ile İsmâilî/Bâtînî öğretisi arasındaki temel ayrılık noktası, vahyin peygambere kelimelerden oluşan cümleler haline getirilmiş olarak indirilip indirilmediği ve cümleleri düzenlemenin Allah'ın fiili olup olmadığı meselesidir. Ehl-i sünnet vahyin peygambere melekler aracılığıyla lafızları düzenlenmiş olarak ve cümleler halinde indirildiğini kabul ederek; peygambere ve vahyin manasıyla birlikte lafzına da kutsallık atfetmektedir. İsmâilî/Bâtînî öğretisi ise vahiy sürecinde

⁶⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mekâlid*, 208-212.

⁶¹ Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 186-188.

meleklerin varlığını değişik şekillerde tevil etmekle birlikte esasta kabul etmektedir. Ancak vahyin peygambere mana olarak geldiği peygamberin de bu manaların lafız ve cümle yapısını kendi kavminin diline göre düzenlediği düşüncesi, vahiyden kaynaklı otoritenin imamların lehine olarak genişlemesini sağlamaktadır. Bu sürecin vahiy kavramıyla ifade edilmekle birlikte aynı zamanda ilham ve hatır kavramıyla da ifade edilmesi, benzer süreçleri imamların da yaşadığı kanaati uyandırmaktadır. Nitekim Bâtıniyyeye göre vahiy, meleklerin peygamberlere ulaştırdığı Allah'ın kelâmı olup, böylece o beşer sözü olur. Peygamber Allah ile insanlar arasında hicab olup, tenzil Allah'ın kelâmı olduğu gibi teveli de O'nun kelâmıdır.⁶² Bu bağlamda Hz. Muhammed'e gelen Cebrâil, Mikâil ve diğer meleklerin aynısı Hz. Ali'ye de gelmiştir.⁶³ Zira vasî olan imamlara da vahyedilmiştir.⁶⁴ İsmâilî/Bâtinî öğretilerde olduğu gibi İmamiye Şiasında da imamlara melekleri dinleme rolü verilmekte ve imamlara itaatin ödülü, isyanın da cezayı gerektirdiği yönündeki motifler yer almaktadır.⁶⁵

2.2. İsmâilî/Bâtinî Öğretilerde Melekler ve Masum İmam Anlayışı

İsmâilî/Bâtinî öğretilerde melek anlayışıyla masum imam anlayışının iç içe olduğu, zaman zaman melekten imamların da kastedildiği görülmektedir. Zira ruhânî âlem Kâlem, Levh, Cedd, Feth ve Hayal'den oluşmakta olup, bunların karşılığı sırasıyla Akl-ı küll, Nefs-i küll, İsrâfil, Mikâil, ve Cebrâil'dir. Bu beşine paralel olarak cismânî âlem de beş unsurdan meydana gelir. Bunlar sırasıyla nâtık, vasî, imam, bâb ve hüccettir.⁶⁶ Buna göre imamlar ruhânî alemdeki meleklerle karşılık olarak, onların ruhânî alemdeki fonksiyonlarını cismânî alemde icra ederler.

Cafer-i Sâdık'a nispet edilen bir sözde onun şöyle dediği nakledilmektedir: “Gelmesi beklenen Kâim Mescid-i Haram'dan çıkacak ve ona ilkin beraberinde yetmiş bin meleklerle ilk biat eden ve musafaha yapan Cebrâil olacaktır. Semada bulunan bütün melekler ona biat edeceklerdir.”⁶⁷ Buna göre Ehl-i sünnet düşüncesinde melek konusu daha çok nübüvvet konusuyla irtibatlı olarak onun zeminini oluşturması bakımından incelenirken, Bâtıniyye'de melek konusu nübüvvetle birlikte imametle de irtibatlandırılır. Bu bağlamda Cafer-i Sâdık şöyle bir söz nispet edilir: “Allah vasilerin bedenlerini melekler için bir gövde olarak inşa etmiştir.”⁶⁸

İsmâilî/Bâtinî öğretilerde tevil geleneğinin bir ürünü olarak zamanın imamı olan nâtıkın muhatapları da meleklerle benzetilmiş ya da Allah'ın hitap ettiği meleklerden kabul edilmişlerdir. Ayrıca bu melekler zamanın imamının hüccetleri olarak kabul

⁶² Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 130.

⁶³ Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 117.

⁶⁴ Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 150.

⁶⁵ Emrullah Fatış, *Güncel İnanç Problemleri Ve Analitik Çözümler*, (Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2016), 216, 219, 237; Emrullah Fatış, “Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları”, *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi* 23/ 2 (2012), 91-93.

⁶⁶ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 193-196, 199.

⁶⁷ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 172.

⁶⁸ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 89-90.

edilmişlerdir.⁶⁹ Yine Bâtînî tevilde Cebrâil gelmesi beklenen Mehdi'nin muhaliflerine karşı yapacağı mücadelede en büyük yardımcılarından birisidir.⁷⁰ Fecr sûresi 22. ayetin teviline göre melekten kasıt Mehdi'nin dost, yardımcı ve davet ehlidir.⁷¹ Yine İsmâilî/Bâtînî düşünceye göre Kerbela günü Hz. Hüseyin'in yanında Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil vardı, onunla konuşmuş ve onun emrinde bulunmuştur.⁷² Aynı şekilde başta Cafer-i Sâdık olmak üzere diğer imamlar da bu meleklerle görüşmüş ve konuşmuşlardır.⁷³

Görüldüğü gibi melek kavramı değişik şekillerde tevil edilmekle birlikte İsmâilî/Bâtînî öğretilerde masum imam anlayışının bir parçasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda bazen imamlar bazen de imamların yardımcıları ve destekçileri melekî bir konuma yüceltilmekte, bunun karşısında duranlar ise İblis ve şeytan ile birlikte düşünülmektedir.

2.3. İsmâilî/Bâtînî Öğretilerde Meâd ile Bağlantılı Olarak Melek Konusu

Ahiret inancı İsmailiyye akaidinde de yer almakta, hatta bazı İsmâilî müellifler, "Bize göre kıyamet ve meâdî inkar edenin kanı helaldir"; "Her kim cesetlerin mükafat ve azabını inkar ederse kafirdir" şeklinde çok net ifadeler kullanmaktadırlar. İsmâilî kaynaklar incelendiğinde, fırkanın muhtelif kollarında birbirinden farklı ahiret telakkilerinin mevcudiyetine rastlanmakta; ancak bu telakkilerin hiç birisi Kur'an'da ortaya konan ahiret mefhumuyla bağdaşmamaktadır. Hamdânî'nin tespitlerine göre İsmâilî düşüncedeki meâd anlayışı temelde gnostik doktrinlere dayanmakta; Daftary'e göre ise, özellikle Tayyibî İsmâilîlerinin ahiret konusundaki görüşlerinde Maniheizmin yoğun etkisine tanık olunmaktadır.⁷⁴

İsmâilî/Bâtînî öğretilerde melek konusunu meâd konusuyla irtibatlandırırken meseleye iki açıdan bakmamız gerekmektedir. Bunlardan birincisi insanın cismânî özelliklerinden soyutlanarak ruhânî âlemden getirdiği melekî özelliklerine kavuşması ve yücelmesidir ki, bu aynı zamanda ahirette kulların mükâfatlandırılmasına karşılık gelmektedir. İkincisi ise bazı aşırı Şîî akımların kabul ettiği tenâsüh inancı bağlamında meseleye bakmak ki, bu aynı zamanda ahiret inancının da inkârı anlamına gelmektedir.

Birincisinden başlayacak olursak, İsmâilî/Bâtînî öğretilere göre bir insan kulluk yolunda derece derece yükselerek melekleşir ve kendisinden yeme içme ve dünya malına önem verme gibi özellikler kaldırılır. Bu kişi semaya yükselir ve yeryüzüne melek ya da insan suretinde geri döner.⁷⁵ Nitekim Cafer-i Sâdık'a nispet edilen bir sözde o şöyle demiştir: "Bir mümin arındıkça semaya yükselerek meleklerden olur."⁷⁶ Buna göre insan ibadet ve

⁶⁹ Ca'fer b. Mansûru'l-Yemen, *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.), 29-34.

⁷⁰ Yemen, *Kitâbu'l-Kesf*, 48-49.

⁷¹ Yemen, *Kitâbu'l-Kesf*, 70-71.

⁷² Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 97-100.

⁷³ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 101-102.

⁷⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 359-360.

⁷⁵ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 51.

⁷⁶ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 138.

taâtleri yerine getirmek suretiyle meleklerle benzer.⁷⁷ Ya da kullukta ileri düzeye ulaşan kişiler asfiyânın derecesine ulaşır ki, melekler onlarla musafaha eder ve semaya yükseltirler.⁷⁸ Bu durumda insanların yapmış olduğu taâtler neticesinde meleğe dönüşmesiyle meleklerle benzemesi veya melekî bir konuma yükselmesi birbirine yakın anlamlar olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Bâtînî öğretilerde melekler ile müminlerin ruhları bir olup aralarında bir farklılık yoktur. İblis ve şeytanların ruhları da aynı şekilde birdir. Çünkü müminlerin ruhları veli ve vasilerin ruhları ile uyumlu olup, birbirlerine aşinadırlar. İblis ve şeytanların ruhları ise veli ve vasilerin ruhları ile zıttır. Bu bağlamda veli ve vasilerin ruhları parlak nurânî olup zulmânî değildir. İblis ve şeytanların ruhları ise siyah zulmânî olup nurânî değildir.⁷⁹

Bu durum cismânî âlemlerle ilgili olarak gerçekleşen bir durum iken bunun bir de ruhânî âleme yansımaları vardır. İnsan bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bilkuvve insan övülen methedilen, güç yetiren, emredilen ve nehyedilen, tercih eden ve yapan olarak Ruh-u Nâtika'nın kendisidir. Bilfiil insan ise duyulardan mücerret akli suretlerin tam olarak gerçekleştiği cennet ehlidir. Bu; melek, insan, cin şeytan ya da iblis suretinde olabilir. Bu bağlamda insanlar ve cinler bazı nefhalden sonra bilfiil meleklerle dönüşebilirler.⁸⁰ Bilfiil meleklerin vasıfları ateş iken, yöneldikleri hedef havadır. Bu aşamada melek bilfiil insan olarak cennet ehlinin mertebesi olan yedinci mertebeye intikal eder. Cennette ruhânî âleme girer. Burası değişim ve intikalın olmadığı ebedi olarak kalacağı tam ruhânî suretlerin halidir. Burada insan cismânî özelliklerinden sıyrılarak ebedi olarak yaşayacağı ruhânî bir aşamaya geçer.⁸¹ Bu durum insanın potansiyel olarak melekî özelliklere sahip olmasıyla, fiilen tam bir melek hüviyetine kavuşmasını ifade etmektedir. Yani insan cismânî âlemde potansiyel olarak melekî özelliklere sahiptir. İyi ve güzel ameller işlemek suretiyle kendisinde bulunan potansiyel melekî özellikler, ruh bedenden ayrıldıktan sonra kişinin fiilen melek suretine dönüşmesini sağlar. Bu bağlamda *Şeceretü'l-Yakîn*'de kaydedildiğine göre geçek kurtuluş insanların ruhanî suretlerinin meleklerin derecesine ulaşmasıyla mümkün olur.⁸²

İsmâilî/Bâtînî düşüncede meleklerin devir anlayışıyla ilgili konularda da yer aldıkları görülmektedir. Nitekim Allah Hz. Âdem'i yaratmadan önce yeryüzünde yedi insan nesli yaratmıştır. Cebrâil birinci kuşakta, Mikâil ikinci kuşaktadır. Allah Âdem'i yaratmaya başladığında, cennet ehlini meleklerden kılmıştır. Hz. Âdem yaratılmadan önce yaşayan önceki insan nesilleri yeryüzünde yaşamışlar ve üzerlerine kıyamet kopmuş, hesaba çekilip cennete veya cehenneme girmişler daha sonra da oradan çıkarılmışlardır. Mümin

⁷⁷ Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehbiyye*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Mahyu, 1977, 182, 194; Ali b. Hanzala el-Mahfûzî, "Diyâu'l-hulûm ve misbâhu'l-ulûm", *Hamsü resâili İsmâiliyye*, thk. Arif Tamir (Suriye: Dâru'l-Ensâf, 1375/1956), 93-94.

⁷⁸ Cu'fi, *Kitâbü'l-Heftî's-şerîf*, 123.

⁷⁹ Cu'fi, *Kitâbü'l-Heftî's-şerîf*, 71; Mahfûzî, "Diyâu'l-hulûm", 93, 94.

⁸⁰ Abdân, *Kitâb-u Şeceretü'l-yakîn*, 28.

⁸¹ Abdân, *Kitâb-u Şeceretü'l-yakîn*, 15-28.

⁸² Abdân, *Kitâb-u Şeceretü'l-yakîn*, 71.

olanlar meleklere ilhak olmuşlar.⁸³ Bu durumda Bâtıniyye'nin devir anlayışına göre müminler cennetten sonra Rahman'ın etrafında mukarreb meleklere dönüşürler ki, O'nunla konuştukları gibi O'da onlarla konuşur. Nitekim İsmâilî/Bâtınî öğretide Bakara suresi 30. ayette geçtiği üzere meleklerin Allah'a hitaben "Yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek bir nesil mi yaratacağsın?" dediklerinde, onların insanların bu halini daha önce yaşamış ve görmüş olmalarından dolayı bildikleri öne sürülmektedir. Dolayısıyla önceki devirlerde insan olarak yaşayan müminler daha sonra meleğe dönüştükleri için yeryüzünde dökülen kan ve bozgunculuk hakkında bilgi sahibiydiler.⁸⁴

Şu hâlde Âdem devrinin sona ermesi ve birinci nefhada Nuh'un zuhuru ile Allah, kalıplarından ayrılan müminlerin suretlerini melek derecesine ulaştırmıştır. Buna göre müminler yedi devirde önceki devrin sona ermesiyle bir sonraki devirde cismânî kalıplarından ayrılarak melekler derecesine ulaşırlar.⁸⁵ Bunun yanında birinci nefhada peygamberlerin bir araya geldiği büyük devrin sona ermesiyle her mümin bilfiil insan ve bilfiil meleke dönüşerek hesapsız bir şekilde cennete girer.⁸⁶ Melekler, öldüklerinde müminlerin ruhlarını cennete götürür orada melekler ve nebilerle birlikte yaşarlar.⁸⁷ Müminin ruhu cennette melekler nezaretinde alınan misaktan sonra yine meleklerle birlikte yeryüzüne iner ve anne karnında ruh bedenle buluşur. Bütün bu yaratılış ve varoluş sürecinde melekler aktif rol alırlar.⁸⁸ Buna göre hakiki mümin mukarreb melekler, gönderilmiş peygamberler ve sadıklar tarafından tanınır ve onun Allah'ın velisi olduğunu bilirler. Çoğunlukla onun meskeni meleklerle birlikte semadır. İsteddiği zaman onların yanına yükselir (uruc), istediği zaman da yeryüzüne iner ve dolaşır.⁸⁹

Bâtıniyyenin melek anlayışının meâd konularıyla irtibatlandırıldığı bir başka mesele de tenâsüh inancıdır. Burada şu meselenin altını çizmek gerekir ki; tenâsüh inancı bütün İsmâilî/Bâtınî fırkaların ittifak halinde kabul ettikleri bir inanç şekli değildir. Her ne kadar İsmâilî/Bâtınî akaide dair yazılan bazı eserlerde tenâsühün kabul edilmediği belirtilse de mütekaddimün dönemi Ehl-i sünnet kelamcıları Bâtıniyye'nin tenâsühe inandığını ve kıyamet ve ahireti inkâr ettiğini iddia etmişlerdir.⁹⁰ Bu inanç ve düşüncelerinden dolayı onları küfür ve irtidatla itham etmişlerdir.⁹¹

Bu konuda değişik fikirler olmakla birlikte şu da bir gerçektir ki, İsmâilî/Bâtınî öğretinin meâd anlayışının Ehl-i sünnet ile tamamen uyumlu olduğunu söylemek de mümkün değildir. Özellikle bunu Bâtıniyye'nin devir anlayışıyla birlikte düşündüğümüzde

⁸³ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 162-163, 166, 170, 180.

⁸⁴ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 181-182.

⁸⁵ Abdân, *Kitâb-u Şecereti'l-yakîn*, 46-47.

⁸⁶ Abdân, *Kitâb-u Şecereti'l-yakîn*, 48-49.

⁸⁷ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 83; Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 276.

⁸⁸ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 83-86.

⁸⁹ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 126.

⁹⁰ Muhammed Ahmed el-Hatîb, *Hareketü'l-Bâtıniyye fi âlemi'l-İslâmî* (Ürdün: Mektebetü'l-Aksâ, 1406/1986), 111

⁹¹ Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011), 731.

farklılıklar kendini göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili olarak Bâtınî gelenekte söylenenleri dört grupta değerlendiren Nâsır-ı Hüsrev,⁹² aynı zamanda bu konudaki muğlaklığı da dolaylı olarak ifade etmiş olmaktadır. O, Bâtınî gelenekte tenâsüh inancını özellikle Ebû Yakub es-Sicistânî'nin kabul ettiğini belirterek bu görüşü benimseyenlerin konuyla ilgili fikirlerini şu şekilde özetlemektedir: “Onlara göre cehennem, insanın şahısıdır. İnsanın nefsi felsefi ve şer’î hakikatları, akli ve makulü tanıyınca ruhânî âleme ulaşır, onu o âlemden alıkoyacak hiçbir şey kalmaz. Akıl âleminde meleklerle birlikte ebedi nimetler ve kudret içinde kalır. İlmi, akli ve fikri nefse işlenmiş ilm ve hikmetten bir suret haline dönüşür.” Buna göre cehennem cismânî âlem olurken kötüler işledikleri kötülük neticesinde cismânî âlemde dönüp dururlar. Cennet ise ruhânî âlem olup iyiler akıl âleminde meleklerle dönüşerek değişimin olmadığı ebedi bir hayat yaşarlar.⁹³ Başka bir ifadeyle cennet ve cehennem bu dünyadadır ve bu ikisinin de sonu vardır. Cennet ehli bir müddet sonra meleğe dönüşürken; cehennem ehli de tahtakurusu, sivrisinek örümcek ve benzeri şeylere dönüşerek halden hale girerler. Yani bir yaratıktan başka bir yaratığa dönüşmek suretiyle en büyük azabı yaşarlar. Cennetlikler ise ruhânî meleklerle dönüşerek bir halden başka bir hale dönüşmezler.⁹⁴ Bâtınıye'nin kabul ettiği bu devirler döndükçe bir topluluktan sonra başka bir topluluk, bir asırdan sonra başka bir asır geldikçe bu döngüde mümin gele gide saf altın haline dönüşür.⁹⁵ Şu hâlde İsmâilî/Bâtınî öğretinin meâd anlayışındaki farklılıklar bir tarafa bırakılacak olunursa, müminlerin ruhlarının bedenlerinden ayrıldıktan sonra melek suretine dönüşmesi ve melekler zümresine dahil olması genel kabulü yansıtmaktadır.

Sonuç

Kelam ilminin konuları genellikle imanın altı esası temel alınarak oluşturulmakla birlikte, daha çok ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret ana başlıkları altında şekillendirilmiştir. Bu bağlamda kitap ve melek inancı gibi diğer inanç esasları, ulûhiyyet ve nübüvvet konuları içinde değerlendirilmiştir. Zira gerek ilahi kitaplar gerekse vahyi peygambere ulaştıran melekler, peygamberin Allah ile irtibatı noktasında nübüvveti dini alanda mutlak bir otorite sağlayan unsurlardır. Öte yandan melek inancı Allah'ın kâinattaki kudret ve iradesinin gerçekleştirilmesinde ayrı bir öneme de sahiptir. Dolayısıyla kelam ilminin iki ana konusuyla irtibatlı olarak melek inancının doğru bir şekilde tahlil edilmesi

⁹² Ona göre cehennemle ilgili Bâtınî düşünce içinde söylenenleri dört gruba ayırmak mümkündür:

- 1- Birinci gruptakiler “mahsus” sözü ile şahıslar, “mevhum” sözü ile felekü'l-eflâkin üstünde olan ve Şehîd'in zikrettiği nuru kasteder. Bu söz dâî Abdân'a nispet edilen sözlerdir.
- 2- İkinci gruptakilere göre cehennem, mahsus ve mevhum değildir. Bu, filozoflar, dehriler, felekiler ve tabîlerin görüşüdür.
- 3- Üçüncü gruptakilere göre cehennem mahsustur, mevhum değildir. Bunlar tenâsüh ehli olup Eflatun'un yolundan gidenlerdir. Sicistânî de bu gruptadır.
- 4- Dördüncü gruptakilere göre cehennem mevhumdur, mahsus değildir. Bunlar da feleğin üstündeki nuru kastetmişlerdir.

⁹³ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 133-135.

⁹⁴ Cu'fî, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 173-174, 180; Râzî, *Kitâbu'z-Zine*, 1/562.

⁹⁵ Cu'fî, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 181.

gerekmektedir. Bu bağlamda Ehl-i sünnet kelimeleri düşünceyle İsmâilî/Bâtînî öğretisi arasında ulûhiyyet alanında birbirini sapkınlıkla itham edecek derecede ihtilaflar olmakla birlikte, nübüvvet ve onunla bağlantılı olarak imamet konularında da ciddi ihtilaflar söz konusudur. Zira her iki taraf da nübüvvet ve imamet öğretilerini geliştirirken, bununla ümmet içinde dini otoritenin kaynağına açıklık getirmeyi hedeflemişlerdir. İsmâilî/Bâtînî düşüncenin imamlar için peygamberden sonra da devam eden vahye benzer bir bilgi kaynağına sahip oldukları fikri, doğal olarak onları dini ve siyasi alanda ümmetin liderleri olarak konumlandırmayı amaçlamıştır. Buna karşın Ehl-i sünnet düşüncesinde bilgi kaynakları arasında kabul edilen vahyin Hz. Peygamber ile son bulmuş olması ve bu tarz bir bilginin kendisinden sonra devam etmeyeceği fikri, Hz. Peygamber'e ait dini otoritenin kendisiyle son bulacağı anlamına gelmektedir.

Nübüvvet ve imamet konusundaki ihtilaf bu şekilde olmakla birlikte, bununla bağlantılı olarak melek konusu da birtakım farklı düşünce ve söylemlerin ortaya çıktığı bir alandır. Nitekim başta peygamber olmak üzere vahiy ve vahiy ürünü olan ilahi kitaplara farklı anlamlar yüklenmesi, meleklerin de birbirinden farklı bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Buna göre İsmâilî/Bâtînî teorisyenler melekleri somut ve harici varlıklarından farklı olarak, dini metinlerde geçen ilgili ifadeleri tevil etmek suretiyle birtakım soyut ve sembol varlıklar olarak anlamışlardır. Onların yaratılış hiyerarşisinde âlem, ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra, ay üstü âlemde varlık gösteren ancak etkileri ay altı âlemde de hissedilen göksel semavi akıllar, dini metinlerdeki melekler olarak tevil edilmiştir. Burada isimlendirmede birtakım farklılıklar olsa da, kâinatta Allah'ın kudret ve iradesinin gerçekleştirilmesinde meleklerle yüklenen anlam noktasında bir farklılık olmadığı görülmektedir. Ancak dini otoritenin dünyevi yönünü ilgilendiren nübüvvetle bağlantılı hususlara gelince melek kavramı, Ehl-i sünnet açısından peygamberliği, İsmâilî/Bâtînî öğretilerde ise imamet teorisini destekleyecek şekilde yapılandırılmıştır. Bu bağlamda Ehl-i sünnet düşüncesinde melek, peygamberin somut bir şekilde kendisinin hiçbir müdahalesi söz konusu olmaksızın Allah'tan aldığı güç ve otoritenin tebliğ edicisi konumundadır. İsmâilî/Bâtînî öğretilerde ise melek kavramı, peygamberin bu konumunu pasifize etmek ve gölge otorite olarak tanımlayabileceğimiz asıl otoriteyi imama verecek şekilde yapılandırılmıştır. Başka bir deyişle Ehl-i sünnet düşüncesinde vahiy, kaynağından alındığı şekliyle gerek meleğin gerekse peygamberin bu süreçte hiçbir müdahalesinin olmadığı bir özellikte olması hasebiyle, peygambere bu bilgilerin tebliğ edicisi, açıklayıcısı ve uygulayıcısı olarak mutlak bir otorite kazandırmaktadır. İsmâilî/Bâtînî öğretilerde ise başta vahiy getiren melek olmak üzere, vahiy süreci tevil mantığıyla içi boşaltılarak yeniden inşa edilmekte ve peygamberin müdahalesine açık bir hale getirilmektedir. Bu yeni haliyle vahiy, aslında ilhama benzer bir konuma getirilmekte ve peygamberle birlikte imam da bu sürece, dolayısıyla otoriteye ortak edilmektedir. Şu hâlde İsmâilî/Bâtînî öğretilerde melek inancı, peygamberin vahye dayalı mutlak otoritesinin imama kaydırılması faaliyetinin bir aracı olarak Ehl-i sünnet'ten farklı düşünülmektedir. Bundan dolayı olsa gerektir ki, İsmâilîyye/Bâtînîyye bazı kelimeler tarafından melekleri inkâr etmekle itham edilmektedir.

Bu amaç doğrultusunda melek kavramı Allah'ın kudret ve iradesini temsil eden nurânî ve ruhânî varlıklar olarak daha çok ay üstü âleme hapsedilirken, ay altı âlemde imamet teorisine bağlı olarak bir melek hiyerarşisi oluşturulmaktadır. Buna göre başta imam olmak üzere bu inanç sisteminin fertleri melekleşme yolunda ilerlemektedirler. Bu bağlamda meâd öğretisi de bu inancı destekler şekilde inşa edilmiştir. Dünyada imama inanan ve onun otoritesini kabul eden herkes ahirette meleklerle birlikte olacak veya meleğe dönüşecektir. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Ehl-i sünnet'ten farklı bir şekilde İsmâilî/Bâtînî öğretide melek kelimesi bir ara kavram olarak kendi doktrini destekleyecek ve ona alt yapı oluşturacak mahiyette yeniden inşa edilmiştir. Bu amaçla felsefi kavram ve söylemler kullanılarak, İslam filozoflarının fikirlerinden ciddi anlamda destek alındığı anlaşılmaktadır. Bu durumda dini alanın dışına hapsedici ve aşırı ithamlar bir tarafa bırakılacak olunursa, Ehl-i sünnet kelamcılarının melekler konusunda İsmâilî/Bâtînîlikle ilgili eleştiri ve ithamlarının haklılık payının olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdân, Dâî'l-Karmatî. *Kitâb-u şecereti'l-yakîn*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, 1042/1982.
- Aslan, Ali. *Bâkılânî'nin Keşfü Esrârî'l-Bâtiniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Avcu, Ali. *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *el-Fark beyne'l-firak*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Cu'fî, Mufaddal b. Ömer el-. *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1977.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan ed-. *Beyânü mezhebi'l-Bâtiniyye ve bütlânihi*. nşr. Rudolf Strothmann. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Şitayz, 1980.
- Fatiş, Emrullah. *Güncel İnanç Problemleri Ve Analitik Çözümler*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2016.
- Fatiş, Emrullah. "Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları". *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi* 23/ 2 (2012), 91-93.
- Daftary, Farhad. "Gazzâlî ve İsmâiliyye". çev. Naim Döner. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 526-544.
- Gâlib, Mustafa. *Târihu'd-da'veti'l-İsmâiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1965.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*. thk. Ahmed Bedevî. Küveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1964.

- Hâmidî, İbrahim b. Hüseyin el-. *Kenzü'l-veled*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1416/1996.
- Hatîb, Muhammed Ahmed el-. *Hareketü'l-Bâtiniyye fî âlemi'l-İslâmî*. Ürdün: Mektebetü'l-Aksa, 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. 9 cilt. Riyad: Camiatü Suudi'l-İslami, 1406/1986.
- İlhan, Avni. "Bâtiniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. "Fedâihu'l-Bâtiniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/291-292. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer el-. *et-Tabsîru fî'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye anî'lfrakî'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kirmânî, Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn el-. *Râhatü'l-âql*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983.
- Kirmânî, Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn el-. *el-Akvâlü'z-zehabiyye*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Daru'l-Mahyu, 1977.
- Kirmânî, Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn el-. *Mecmû'atü resâ'ili'l-Kirmânî*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Müessesetü Camiatu Dirâsât, 1407/1987.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-. *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-fırağ*. thk. Muhammed Cevad Meşkur. Tahran: Matbûât-ı Haydârî, 1321.
- Mahfûzî, Ali b. Hanzala el-. "Diyâu'l-hulûm ve misbâhu'l-ulûm". *Hamsü resâili İsmâiliyye*. thk. Arif Tamir. Suriye: Dâru'l-Ensaf, 1375/1956.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mervezî, Ebû Muîn Nâsır b. Hüseyin b. Hâris el-Kubâdiyânî el-. *Dostlar Sofrası (Hânü'l-İhvân)*. trc. Mehmet Kanar. İstanbul: Şule Yayınları, 2015.
- Özervarlı, M. Sait. "Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Râzî, Ebû Hâtîm er-. *A'lâmu'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003.
- Râzî, Ebû Hâtîm er-. *Kitâbu'l-İslâh*. thk. Mehdi Muhakkık. Tahran: Mutalaâtü'l-İslâmî, 1383.
- Râzî, Ebû Hâtîm. *Kitâbu'z-Zîne*. thk. Said Ganimi. 2 cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cümel, 2015.
- Sâbûnî, Nûreddin es-, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-. *Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idit-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011.

Sicistânî, Ebû Ya'küb İshâk b. Ahmed es-. *İsbâtü'n-nübüvve*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.

Sicistânî, Ebû Ya'küb İshâk b. Ahmed es-. "Tuhfetü'l-müstecîbîn". *Hamsü Resâli İsmâiliyye*. thk. Arif Tamir. Suriye: Daru'l-Ensâf, 1375/1956.

Sicistânî, Ebû Ya'küb İshâk b. Ahmed es-. *Kitâbü'l-mekâlîdü'l-melekûtiyye*. nşr. İsmail K. Poonwala. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011.

Sicistânî, Ebû Ya'küb İshâk b. Ahmed es-. *Kitâbu'l-İftihâr*. thk. İsmail K. Poonawala. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Velîd, Ali b. Muhammed el-. *Tâcü'l-akâ'id ve ma'dinü'l-fevâ'id*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Müessesetü İzeddin, 1403/1982.

Velid, Ali bin Muhammed el-. *Dâmiğü'l-bâtıl ve hatfu'l-munâdil*. thk. Mustafa Galib. 2. cilt. Beyrut: Müessesetü İzziddîn, 1982.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Cebrâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/202-204. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Yemen, Ca'fer b. Mansûr el-. *Kitâbu'l-keşf*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1404/1984.

Yemen, Ca'fer b. Mansûr el-. *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
MOLLA HALİL'İN (1754-1843) RÜ'YETULLAH ANLAYIŞI

Serkan TEKİN

Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ
PhD, Namık Kemal University Faculty of Theology, Tekirdağ/Turkey
serkantekin240681@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5892-8889

Öz

Molla Halil es-Siirdî, 1750-1843 yılları arasında yaşamış, hayatı, eserleri ve düşünceleriyle yaşadığı devrin ilim ve fikir hayatına katkı sağlamış önemli âlimlerden biridir. Yazdığı ilmi eserlerle kendi dönemindeki medrese mensuplarının ve ilmi çevrelerin dikkatini çekmiş, hoca ve talebelerin ilim ve fikir dünyalarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Biz bu makalede, başta Molla Halil'in kendi eserleri olmak üzere, bu konuda yazılmış diğer kitap, tez, ansiklopedi maddesi, makale vb. kaynaklardan yararlanarak, onun "rü'yetullah" konusuna yaklaşımını inceleme konusu yaptık. Makalenin başında önce Molla Halil'in hayatı, tahsili ve eserleri konularında kısa bilgiler verdik. Sonra "rü'yetullah" kavramlarının kelime ve terim anlamları ile mezheplerin bu konudaki görüşlerini tespiti çalıştık. Molla Halil'e göre bu dünyada uyanıkken çıplak gözle Allah'ı görmek her ne kadar mücerret akılla mümkün olsa da vaki değildir. Hz. Musa uyanık bir şekilde Allah'ı görmek istemiştir ama görememiştir. Molla Halil, Hz. Musa'nın talep etmesine dayanarak, Allah'ı görmenin imkân içinde olduğuna inanmakta ve peygamberin mümkün olmayan bir şeyi talep etmesinin doğru olmayacağını savunmaktadır. Bu imkân göz önünde bulunduran Molla Halil, rüya da insanların Allah'ı görmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Siirt, Osmanlı Âlimleri, Molla Halil, Rü'yetullah, Ahiret.

MULLA KHALİL'S (1754-1843) UNDERSTANDING OF THE VISION OF GOD (RU'YAT ALLĀH)

Abstract

Mullah Khalil al-Siirdî, who lived between the years 1750-1843, is a distinguished scholar that contributed to the intellectual life of his age with his life, works, and ideas. He attracted the attention of the madrasah members and intellectual milieu of his era through his scholarly writings. He affected the formation of the educational and intellectual life of masters and students. In this article, we have examined Mullah Khalil's approach toward the issue of "ru'yat Allāh" by consulting, particularly his books and other sources written on this matter, such as books, theses, encyclopedia entries, articles, etc.. At the beginning of the essay, we have presented brief information about Mullah Khalil's life, education, and writings. Afterward, we have attempted to establish the lexical and terminological meanings of the term "ru'yat Allāh" and sects' views regarding thereof. According to Mullah Khalil, even though it is theoretically possible to see God in this world with the naked eye while awake, it has not taken place [actually]. Prophet Moses wanted to see God while he was awake, but he could not do so. Mullah Khalil, based on Prophet Moses' wish, believes the possibility of the vision of God and claims that it would not be appropriate for a prophet to ask for something impossible. Taking this possibility into consideration, Mullah Khalil states that human beings can also see God in their dreams.

Keywords: Kalâm, Siirt, Ottoman Scholars, Mullah Khalil, The Vision of God (Ru'yat Allāh), The Hereafter (Ākhirah).

Atf / Cite as: Tekin, Serkan. "Molla Halil'in (1754-1843) Rü'yetullah Anlayışı". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 237-251. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.718160>

Summary

In the present article, three subjects, including Mullah Khalil, that entire region in particular Siirt, and *ru'yat*, will be discussed. Concisely referring to Mullah Khalil and the area where he lived, utmost care will be taken to avoid leaving the central issue of the essay in the background. Our purpose in speaking of Mullah Khalil and his surroundings is [to point out the fact] that where he lived was quite remote from Istanbul, i.e., the academic center of that period. The common idea in people's minds is that the only place where scholars are trained and where books are written is either Egypt or Istanbul. The reason for choosing this matter expressed shortly as "*ru'yat*" and described in Turkish as "the vision of God by believers in the hereafter" is to draw some inferences regarding the beliefs of Mullah Khalil's age and environment based on his ideas about *ru'yat*, one of the essential subjects of kalam.

Mullah Khalil al-Siirdi, who lived between the years 1750-1843, is a distinguished scholar that contributed to the intellectual life of his age with his life, works, and ideas. He attracted the attention of the madrasah members and intellectual milieu of his era through his scholarly writings. He affected the formation of the educational and intellectual life of masters and students. In this article, we have examined Mullah Khalil's approach toward the issue of "*ru'yat Allāh*" by consulting, particularly his books and other sources written on this matter, such as books, theses, encyclopedia entries, articles, etc.. At the beginning of the essay, we have presented brief information about Mullah Khalil's life, education, and writings. Afterward, we have attempted to establish the lexical and terminological meanings of the term "*ru'yat Allāh*" and sects' views regarding thereof.

The general approach of Ahl al-Sunnah scholars is that believers will see God in the afterlife. The greatest evidence to leading them to this opinion is the following Qur'an verses, that is, "On that day there are bright faces looking their Lord." On the ground of these verses, Ahl al-Sunnah scholars asserted that, even if not with their bodily eyes, believers will see God in the afterlife in a manner beyond place, color, and shape. According to them, it is not possible to see God with the naked eye, neither in this world nor in the hereafter. Yet Mu'tazilah arguing that the afterlife will be spiritual claims that God will not be seen by believers in the afterlife.

According to Mullah Khalil, even though it is theoretically possible to see God in this world with the naked eye while awake, it has not taken place [actually]. Prophet Moses wanted to see God while he was awake, but he could not do so. Mullah Khalil, based on Prophet Moses' wish, believes the possibility of the vision of God and claims that it would not be appropriate for a prophet to ask for something impossible. Taking this possibility into consideration, Mullah Khalil states that human beings can also see God in their

dreams. Although the idea of seeing God in a dream without the five senses and in a lightless and nonmaterial way in mind complies more with the rules of Ahl al-Sunnah, finding a scholar who thinks in the same way as Mullah Khalil is not common. Overall of all Mu'tazilī sects maintain that God can be seen neither in this world nor in the hereafter by no means. Their basis is again the Qur'an verse in which Prophet Moses' story appears. Mu'tazilah claims that God cannot be seen in any way with reference to the expression "you can never see Me" in that verse. Mullah Khalil holds that believers will see God in the afterlife, as is with the Ahl al-Sunnah sects. His point of departure is also the verse where Prophet Moses' is revealed. However, Mullah Khalil's base here is the condition of "the mountain's potential to stay in its place," not the phrase Mu'tazilah bases their claim. He considers the possibility of the condition as evidence that enables the possibility of the vision of God.

Even though the area where Mullah Khalil lived was not as well-known as Egypt and Istanbul, it can be inferred from its eminent scholars and written works that this region had intellectuals who were competent enough to edify scholars without the need for another part and accomplished enough to author books as well. Moreover, in this region, both Arabic and Kurdish books are produced, and these works are penned not only in prose but also in verse. It proves that not simply Islamic sciences but also other sciences such as language and literature were on top in the neighborhood where Mulla Khalil lived and studied.

Mulla Khalil defends the idea that God will be seen by believers in the afterlife beyond the limits of place, direction, shape, and time. We have concluded that he is a member of Ahl al-Sunnah based on his view mentioned above and that he is a follower of Ash'ariyyah with reference to his praises for Ash'ari scholars. It allows us to infer that the common belief in that region was Ahl al-Sunnah school, in particular Ash'ariyyah. When looked into Mulla Khalil's style and language in his works, it is possible to say that they had all characteristics of the period when kalam merged with the philosophy, which is called *mutaakhhirūn* and prevalent throughout the country in his age. For in that age, across the country, scholars engaging in kalam discipline aspired to use the philosophical attitudes and methods in style.

Giriş

Rü'yetullah lafzı, müminlerce vuku bulması arzulanan, Allah'ın ahirette görülmesini ifade eden Arapça bir kavramdır. İnananlara en büyük mükâfat olarak kabul edilen "Allah'ın cemali" ile müşerref olma düşüncesi, bazı âlimlerce kabul görse de çok az bir kesim tarafından da şiddetle reddedilmiştir. Her iki tarafında kendine göre doğru kabul ettikleri dayanakları bulunmaktadır. Molla Halil de bu iki taraftan birine mensup önemli şahsiyetlerden biridir. Onun bu konudaki görüşleri ve dayanaklarını ele almaya çalışacağız. Konuya geçmeden önce Molla Halil hakkında özet bilgiler vermenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

1. Molla Halil'in Hayatı

Tam adı, Molla Halil es-Si'irdî'dir. Soyunun sultan Şehmuz yolu ile Hz. Ömer'e dayandığı söylenmektedir. İşte bundan dolayı onun lakap nispetlerinden biri Ömerî'dir. Doğduğu yere nispetle Hizânî ve Kulpikî, yaşadığı şehre nispetle de es-Si'irdî ve kavmine nispetle el-Kürdî denilmiştir. Kaleme aldığı manzum eserlerinde ise “Şavkî” mahlasını kullanmıştır.¹

Molla Halil, bugünkü adıyla Süttaş köyü olan Bitlis'in Hizan ilçesine Bağlı Kulpik köyünde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ile ilgili 1754, 1755, 1750 ve 1746 gibi farklı tarihler verilmektedir. Ancak yapılan birebir görüşmeler, eser incelemeleri ve kaynak taramaları sonucunda doğum tarihinin 1750 yılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Mezar taşıdaki tarihin de bu şekilde yazılı olması doğumunun bu yıl olduğunu göstermektedir.²

Molla Halil'in vefat tarihi konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Kaynakların çoğuna göre vefat tarihi 1259/1841 dir.³ Eski Siirt müftüsü Ömer Atalay 1255/1839 tarihini zikrederken; Molla Fudayl ise 1259/1843 tarihini vermektedir.⁴

Molla Halil, Siirt'in doğusundaki yüksekçe bir tepede bulunan merkez mezarlığında, kendi ismiyle anılan türbede metfundur. Hakkında genel malumatın onun düşünce yapısını anlamaya yardımcı olması, kim olduğu konusundaki zihinlerde oluşacak merakı gidermesi ve konunun önüne geçerek onu gölgelememesi için Molla Halil'in hayatını kısa ve özlü tutmaya gayret ettik.⁵

2. Rü'yetullah

II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikadî konulardan biri olan⁶ Allah'ın ahirette müminler tarafından görülmesi anlamına gelen Rü'yetullah'ın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet dışındaki bazı mezhepler bunun gerçekleşeceğini düşünmenin naslara aykırı olduğunu iddia eder. Müminler için ahirette bir ödül olarak verileceği beklenen bu olay “Allah'ın cemalini görme” bir mümin için en büyük mükâfattır. Bu kadar büyük bir öneme sahip konu hakkında Molla Halil'in yaşadığı dönem ve yaşadığı dönemin algısı da konunun

¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: ts.), 1/409; Harrânî, İbrahim, *Tuhfetü'l-İhvân'l-Medresiyye fî Terâcim-i Ba'zi Musannifi'l-Kütübi'd-Dirâsiyye* (Tillo: h. 1427), 28 - 138; bk. Kazan, Faruk, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı* (Diyarbakır: 2013), 1; Pakiş, Ömer, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 6.

² Kazan, Faruk, *Molla Halil'in Bilgi Ve Varlık Anlayışı*, 2; bk. Atalay, Ömer, *Siirt Târîhi* (İstanbul: Çeltut Matbaası, 1946), 112.

³ Atalay, *Siirt Tarihi*, 112.

⁴ Molla Fudayl, *Terceme* (Siirt: Zokayt Medresesi Kütüphanesi, Numarasız), 46a.

⁵ Detaylı bilgi için bk. Serkan Tekin, *XIIX-XX. Yüzyıllarında Siirt'e Yapılan Kelam Çalışmaları* (İstanbul: İbni Haldun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁶ Yeşilyurt, Temel, “Ru'yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/312.

anlaşılması için önemlidir. Konuya geçmeden önce rü'yet kavramı üzerinde biraz durmak faydalı olacaktır.

2.1. Rü'yetin Sözlük Anlamı

"Rü'yet" kelimesi, Arapça bir kelimedir ve (رای یری رایا و رؤیة) kökünden gelen bir mastardır. Bu kelimenin birçok anlamı vardır. Bunlar arasında gözle veya kalple görmek, bakmak, inanmak, bilmek, sanmak, sonunu düşünmek, görüş bildirmek, gösteriş için bir iş yapmak, güzel görünüş, tedbirli olmak, meşveret etmek, tefekkür etmek, planlamak ve rüya görmek, meyletmek, karanlık, rüyada görülen şey, ramazan ayının ilk akşamında hilal görmek, temas etmek anlamları sayılabilir.⁷

Bize göre bu maddenin asıl anlamı, görme olup, diğer anlamlar ise görme üzerine zait manalardır. Çünkü kişi bir şeyi görür ve gördükten sonra onun hakkında bir şeye inanır, meşveret eder, o meşveret sonunda bir plan yapar ve o plan sayesinde bazı şeylere karşı tedbir alıp o işin sonucu hakkında düşünür. Ama o şeyi görmezse bunların hiçbirini yapamaz. Dolayısıyla sözlüklerde her kelimenin bir asıl mana vardır ve diğer manalar bu mana üzerine zait manalardır.

Zikri geçen anlamları "rü'yetullah" kelimesine hamlettiğimizde, çıplak gözle uyanık bir şekilde veya rüyada veyahut da kalp gözüyle Allah'ı görmek, Allah'a inanmak, Allah'ı tefekkür etmek gibi anlamlar ortaya çıkmış olur.

Kıscası rü'yet, Türkçedeki görme kavramıyla aşağı yukarı aynı anlama gelir. Rü'yetullah ise çıplak gözle uyanık bir şekilde veya rüyada veyahut da kalp gözüyle Allah'ı görmek anlamını içermektedir. Allah'ı görme fiilinin dünyada veya ahirette gözle veya kalple ya da herhangi bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmeyeceği tartışmalarına rü'yetullah ya da kısaca rü'yet denilmektedir.

2.2. Rü'yetullah'ın İstilah Anlamı

Her kelimenin farklı ilimlere göre özel bir hal almış istilah anlamı vardır. Mesela fıkıh istilahında ibadet bölümlerinde rü'yet demek, ramazanın ilk akşamında ayın görülmesi demektir. Ticaret ya da ceza bölümlerinde rü'yet kelimesi geçerse olayın görülmesi anlamı çıkar. Akâid istilahında ise rü'yet, ahirette müminlerin Allah'ı görmesini ifade eder ve sadece bu anlam tek kullanılır. Bu nedenle kelâm dilinde rü'yet denilince, yüce Allah'ın müminler tarafından cennette görülmesi meselesi akla gelmektedir. Bu konuda Şerhü'l-Akâid, Şerhü'l-Makâsîd, Şerhü'l-Mevâkıf, Nehcü'l-Enâm ve Tesisü Kavâidi'l-Akâid gibi eserlerde birer bölüm vardır.⁸

⁷ Komisyon, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm* (Beyrut: y.y., 2008), 243; bk. Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasit* (Mısır: Mektebetu's-Şurûkü'd-Devliye, 2011), 332; Mecîdüddin el-Firûzabâdî, *el-Kamusu'l-Muhit* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 605; Ebi Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 414-415.

⁸ Sa'deddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Salih Musa Şeref (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998), 3/134-156, ayrıca bk. Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2013), 22, 122-127; bk. Ahmet Hilmi el-Koçî, *Rehber-i Avâm* (b.y.: İhsan Yayınları. ts.), 2; bk. Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Muhammed Can (İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2017), 296-311;

Hemen hemen bütün akâid kitaplarında Allah'ı görme hususunda bir fasıl veya bir bölüm mevcuttur. Bunu kabul edenler olduğu gibi reddedenler de vardır. Veya bunun dünyada mümkün olamayacağını ancak ahirette olabileceğini savunanlar da vardır. Allah'ı görmeyi reddedenler kendi aralarında ihtilafa düşüp gruplara ayrıldıkları gibi kabul edenler de kendi aralarında ihtilafa düşüp gruplara ayrılmışlardır. Ve bu minvalde çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Konuyu akli delillerle dillendirenler olduğu gibi konuya nakli delillerle yaklaşanlar da olmuştur. Molla Halil büyük bir kelam âlimidir ve bu konuda hakikaten çok ciddi araştırmalar yapıp delilleri karşılaştırmış ve bize güzel bir şekilde özetleyip kendi tercih ettiği görüşünü de ortaya koyarak meseleye çözüm bulmaya çalışmıştır.

3. Molla Halil'in Rü'yetullah Anlayışı

Molla Halil'e göre bu dünyada Allah'ı çıplak gözle uyanık bir şekilde görmek aklen mücerret olarak mümkün olup aklen bunda bir sakınca yoktur. Yani akıl tek başına mücerret bir düşünceye daldığında bunun mümkün olacağı sonucuna varır.⁹ Çünkü akıl var olan bir şeyin görülebileceğinin mümkün olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Allah'ın varlığını kabul eden her akıl sahibi onun görülebileceğini de kabul eder.

Molla Halil'e göre aklen bir şeyin görülebilmesi için bir mekânda olması, bakan kişinin karşısında bir cihette durması ve görülebilecek yakın mesafeye gelmesi gibi özellikler, yaratılmış varlıklara mahsustur. Yaratılmışlara mahsus bu tür özelliklerin Allah'a nispet edilmesi düşünülemez. Çünkü Allah, varlıklara görme, işitme ve koklama duyusunu vermeye hatta vasıtasız dünyanın bir ucundan diğer bir ucunu göstermeye kâdirdir. Bu nedenle Molla Halil'e göre aklen Allah'ı görmek mümkündür denildiğinde onun bir mekânda olması, bir cihette olması ve belli bir mesafede olması gerekmez. Ancak ne kadar aklen Allah'ı görmek mümkün olsa da gerçekleştiğine dair kesin bir delil de mevcut değildir.¹⁰ Sadece Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı gördüğüne dair rivayetler bulunmaktadır.¹¹

Yine de bu hususta Kur'an'daki "*Rabbim! Bana görün; sana bakayım*"¹² ayeti Allah'ı görmenin naklen de mümkün olacağını delilidir. Çünkü Hz. Musa bir peygamberdir ve Allah'ı görmek istemiştir. Eğer bu mümkün olmasaydı bir peygamber, cehalet olarak kabul edilen akıl dışı bir şeyi talep etmiş olacaktı ki peygamberler bundan münezzehtirler.¹³ O halde Hz. Musa'nın bu talebi bize Allah'ı görmenin mümkün olacağını nakli delili olarak kabul edilir.

Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhul-Mevâkıf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1971), 8/130-162. Komisyon, *Şuruh ve Havâşi el-Akâidi Nesefiye* (Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiye, 1971), 4/115-170.

⁹ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 122.

¹⁰ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 123.

¹¹ Ebû Abdullah b. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahih*, (İstanbul: y.y., 1992), "Ezan", 129; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih-i Müslim*, nşr. M. F. Abdalbaki (İstanbul: y.y., 1992), "İman," 399; Molla Halil, *Nehcü'l-Enâm* (b.y: İhsan Yayınları, ts.), 10.

¹² el-A'raf, 7/143.

¹³ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 123.

Bu ayetin devamında Allah “*Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin*” şeklinde buyurmuş ve görülebilmesini dağın yerinde durabilmesi şartına bağlamıştır. Dağın yerinde durması ise imkân dâhilindedir. O halde, mümkün bir şarta bağlanan bir olay da mümkün olacağından Allah’ı görmek de mümkündür.¹⁴

Allah’ın dünya da görülmesi, Mu‘tezile mezhebi âlimlerinin dışında,¹⁵ diğer mezhep âlimlerince mümkün görülmektedir.¹⁶ Onlar, görülmenin şartının var olmasından hareketle Allah’ın da varlığına istinaden görülebileceğini iddia etmektedirler. Ancak sahip olduğumuz gözümüzün yapısı, Allah’ı görebilecek ölçüde yaratılmamıştır. Yukarıdaki ayette Hz. Musa, Allah’a, zâtını görme isteğini dile getirmiştir. Bir peygamberin böyle bir istekte bulunması isteğinin mümkün olabileceğine delildir. Hz. Musa’nın bu görme isteğine karşı Allah’ın “*Elbette beni göremezsin*”¹⁷ buyurması, “Görmeye tahammül edemezsin” manasındadır. Ayetin devamı bu manayı kuvvetlendirmektedir. “*Fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa, sen de Beni göreceksin!*” Rabbi dağa görününce (tecelli edince) onu darmadağın etti ve Musa da baygın düştü. Ayılınca: “*Sen yücesin, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim*” dedi.¹⁸ Hz. Musa’nın Allah’ı görebilmesi için Allah tarafından ileri sürülen şart gerçekleşmeyince görmenin olmayacağı da kesinleşmiştir. Bu ayet bize Allah’ı görmenin naklen her ne kadar mümkün olacağını bildirirse de bunun hakikatte vâki olmasının mümkün olamayacağını da bildirir. Her ne kadar Allah’ı görmek aklen mümkün bir şart olan dağın yerinde durmasına bağlanmışsa da ayetin siyakı bunun hakikatte vukuunun mümkün olamayacağını bildirmektedir.

Molla Halil’e göre de Allah’ı görme dünyada aklen ne kadar mümkünse de yine hakikatte Hz. Muhammed (sav.) dışında hiç kimseye nasip olmamıştır. Molla Halil’e göre bu dünyada uyanık bir şekilde dünya gözüyle Hz. Muhammed, Allah’ı iki defa görmüştür. Ve bu sadece ve sadece Hz. Muhammed’e has bir şey olup, onun dışında hiç kimse Allah’ı bu şekilde görmemiştir. Hz. Muhammed de Allah’ı görmüş fakat hakikatini idrak edememiştir.¹⁹

Bazı fıkıh, hadis ve kelam âlimleri Allah’ı bu dünyada çıplak gözle uyanık bir şekilde görmenin mümkün olamayacağını ileri sürmüşler ve onlara göre Hz. Muhammed de Allah’ı miraçta görmemiştir. Onların bu konudaki delili ise Hz. Aişe’den rivayet edilen bir hadistir. Hadiste Hz. Aişe’nin “*Her kim Peygamber miraçta Rabbini gördü derse, yalan söylemiş olur*” dediği rivayet edilmektedir.²⁰ Onlara göre gerçekte Hz. Peygamber’in miraçta gördüğü, Allah’ın zatı değil, onun büyük ayetleridir. Yine sahabeden Ebu Zer, Resulullah’a

¹⁴ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, thk. Muhammed Can, 303.

¹⁵ Kâdî Abdü’l-Cebbâr, *el-Usulü’l-Hamse*, thk. Faysal Bedir (Kuveyt: y.y., 1998), 74.

¹⁶ Talat Koçyiğit, *Kur’an ve Hadiste Ru’yet Meselesi*, (Ankara: 1974), 39; Cengiz Yağcı, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, (b.y.: y.y., ts.), 1/118-119.

¹⁷ el-A’raf, 7/143.

¹⁸ el-A’raf, 7/143.

¹⁹ Molla Halil. *Nehcü’l-Enâm*, 14.

²⁰ Buharî, “Tefsir”, 53; Müslim, “İman”, 287; Tirmizî, “İman”, 3068.

"Rabbini (Miraçta) gördün mü?" diye sorunca Hz. Peygamber, "Bir nur, onu nasıl göreyim?" diye cevap vermiştir.²¹ İbni Abbas'a göre ise Hz. Muhammed miraç gecesi Allah'ı görmüştür.²²

Bu konuda yukarıda zikrettiğimiz ayette Allah, Hz. Musa'ya "لن ترانى" yani "Sen beni göremezsin", demiş ama "Ben görülmem" dememiştir. Dolayısıyla orada görememeyi Hz. Musa'nın zâtına tahsis etmiştir. Eğer ben görülemem veya benim görülmem mümkün değil deseydi o zaman Hz. Muhammed'in de Allah'ı görmesi mümkün olmazdı. Yukarıda zikrettiğimiz Ebu Zer hadisinde de geçen ifade iki şekilde okunmuş ve her iki görüşe de delil olmuş. Hadis metnini, (نورانى انى اراه) "nuranîyun ennâ erahu" diye okunursa o zaman manası, "Allah nuranîdir nasıl görebilirim" şeklinde olur ve Hz. Peygamber'in Allah'ı görmediği anlaşılır. Ancak hadis metni "nuranîyun inni erahu" şeklinde okunursa o zaman manası, "Allah nuranîdir onu görürüm" olur. Bu durumda da Hz. Peygamberin Allah'ı gördüğü anlamı çıkar. Hadis metni her iki şekilde okunmaya müsaittir. Yani aynı hadis hem Hz. Muhammed Allah'ı görmüştür diyenlerin hem de görmemiştir diyenlerin de delili olabilmektedir.

Bazı Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Hz. Muhammed Allah'ı çıplak bir gözle uyanık bir şekilde iki defa görmüştür. Görmenin biri "Sidretü'l-Müntehâ'da" diğeri de "Kab-ı Kavseyn" makamında olmuştur.²³

Allah'ı görmenin mümkün olduğunu söyleyenlerin çoğunluğuna göre Allah'ın sıfatları da görülür, çünkü madem vardır, görülmesi mümkündür. Ancak vâki değildir.²⁴ Müşebbihe ve Kerramiye'ye göre Allah ahirette cihet ve mekânda görülecektir. Çünkü onlara göre Allah cisimdir.²⁵

4. Molla Halil'e Göre Allah'ın Ahirette Görülmesi

Molla Halil'e göre dünya da çıplak bir gözle uyanık bir şekilde Allah'ı sadece Hz. Muhammed görmüştür. Ahirette ise müminler çıplak gözle uyanık bir şekilde Allah'ı görecekler fakat hakikatini idrak edemeyeceklerdir.²⁶ Yani ahirette müminler cennette Allah'ı çıplak gözle çok büyük, çok yüksek, şekilsiz, suretsiz, renksiz ve mekânız bir durumda görecekleri için hakikatini anlayamayacaklar.²⁷

Molla Halil'e göre ahirette Allah'ın görüleceğine inanmak vaciptir.²⁸ Çünkü şu ayetler; "Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli (cennet) ve bir de fazlası (rü'yetullah)

²¹ Müslim, "İman," 178.

²² Müslim, "İman", 284-285.

²³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 52; Koği, *Rehber-i Avâm*, 15.

²⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/156.

²⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/134.

²⁶ Molla Halil, *Nehcü'l-Enaâm*, 15.

²⁷ Koği, *Rehber-i Avâm*. 15.

²⁸ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 123.

vardır,”²⁹“O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır”³⁰ müminlerin Allah’ı ahirette göreceklerini ifade etmektedir.

Molla Halil’e göre Yunus suresinde geçen “daha fazlası” rü’yetullah’tır ve bu ayete göre müminler cennete Allah’ı göreceklerdir. Kıyamet suresindeki ayette “nazar” kelimesi “ila” edatıyla kullanılmıştır. Nazar kelimesi ila edatıyla kullanıldığında kesin rü’yeti ifade etmektedir. Durum böyle olunca da rü’yet’in gerçekleşmesi kesinlik kazanmış olup, ona inanmak vacip hale gelmektedir. Zira ümmet durumun böyle olduğu konusunda da ittifak etmiştir.³¹ Molla Halil, bu konuda ayetlerin anlamlandırılmasında ve ümmetin bu konuda ittifak etmesinde Hz. Peygamberden rivayet edilen bazı hadislerin etkili olduğunu ifade etmektedir. Zira bu konuda Hz. Peygamber, bir hadis-i şerifte *Dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz*³² buyurmuştur.³³ Yine Hz. Peygamberden rivayet edilen “*Perde kaldırılır ve Allah’ın veçhine bakarlar*”³⁴ hadisi de önceki hadis gibi, müminlerin Allah’ı cennette göreceğini ifade etmektedir.³⁵ Kısacası ümmet, rü’yet konusunda daha baştan beri sağladıkları ittifakı bozmayarak bu konudaki ayet ve hadisleri tevil etmeyip, zahirine göre yorumlamışlardır. Bunun nedeni, çok sayıda sahabenin rü’yet’in ahirette gerçekleşeceğine dair hadis nakletmesi olabilir.³⁶

Molla Halil, ahirette rü’yeti vacip görmesine rağmen, Allah’ı bu dünyada uyanık bir şekilde gördüğünü iddia eden kişinin ise kâfir olacağını söyler. Çünkü aklen mümkün olması başka bir şey, gerçekleşmemesi başka bir şeydir. Gerçekleşmediğine dair ayet olmasından dolayı gerçekleştiğini söylemek nassı inkar olmaktadır. Ona göre her ne kadar Allah’ı dünyada görmek mümkün olsa da görülemeyeceği ayetle sabit olduğu için bir kişinin bunu iddia etmesi ayete aykırı olacağı için kafir olur. Ancak o yine naslarda geçtiği için Hz. Peygamberin görmesini bundan istisna etmektedir. O, Hz. Peygamber dışındaki birinin Allah’ı göremeyeceğini, aklî ve naklî delillere dayandırır. Molla Halil, Allah’ı bu dünyada görmenin imkânsızlığını şöyle izah eder: Bu dünyada sahip olunan gözler, fâni olup, fâni olanları görür. Ahirette ise gözler fâni olmayıp, olmayı yani Allah’ı görebilir. Onun için Allah’ı görmek ahiret yurduna has bir iştir.³⁷ Ona göre bazı naslar da Allah’ın dünyada görülemeyeceğini bildirmektedir.³⁸ Zira Cenab-ı Hak bir ayette şöyle buyurur: “*Bir zamanlar: Ey Musa! Biz Allah’ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de bakıp*

²⁹ Yunus, 10/26.

³⁰ el-Kıyame, 75/22-23

³¹ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi’l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 123.

³² Buharî, “Mevakit” 16, “Tevhid”, 24, “Ezan”, 129; Müslim, “Mesâcid”, 211-212; Süleyman b. el-Eş’as, es-Sicistânî Ebû Davud, *es-Sünen*, (İstanbul: y.y., 1992), “Sünnet”, 19; Ebû İsa Muhammed b. Sevre Tirmîzî, *es-Sünen*, (İstanbul: y.y., 1992), “Cennet”, 16; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, (İstanbul: y.y., 1992), “Mukadime”, 13; Ahmet bin Hanbel, *Müsned*, 4/360-365.

³³ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Salih Musa Şeref, 3/143.

³⁴ Müslim, “İman”, 297; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 6/16.

³⁵ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Salih Musa Şeref, 3/143.

³⁶ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Salih Musa Şeref, 3/144.

³⁷ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi’l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 124.

³⁸ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi’l-Akâid*. thk. Dr. Vecihi Sönmez, 124.

durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı.”³⁹ Yine başka bir ayete ”Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişlerdi, "Bize Allah'ı apaçık göster" demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı. Bilâhare kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağıyı (tanrı) edindiler; biz bunu da affettik. Ve Mûsâ'ya apaçık bir delil verdik.”⁴⁰

Molla Halil buna benzer diğer ayetleri de şöyle sıralar: “Bizim huzurumuza çıkarılacaklarını hiç beklemeyenler, ‘Bize melekler gönderilmesi veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi?’ diyorlar. Gerçek şu ki onlar içlerinde derin bir kibir duygusu besliyor, azgınlıkta sınır tanımıyorlar.”⁴¹”Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O, çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”⁴²

Molla Halil'in sıraladığı bu ayetlerde şu sonuçların çıkacağını ima etmektedir: Hz. Musa kavminin mümkün olmayacak bir talepte bulunduğunu, bu talebin rü'yetullah olduğunu, çok büyük talep olduğunu, bunun bir kibir nişanesi olduğunu ve bunun hiçbir şekilde mümkün olamayacağını açıklamaktadır. Yani bir kişi ben Allah'ı uyanırken dünya gözüyle gördüm derse bu ayetleri inkâr etmiş olur ki bu da o kişiyi küfre götürebilir. Molla Halil, dünyada Allah'ı görmenin mümkün olduğunu savunanlardan bazılarının bu işin renk vb. maddî şeyler dışında olacağını iddia ediyorlarsa onlar hakkında az önce geçen “küfre götürebilir” yargısından farklı bir kanaatin ortaya çıkabileceğini de söylemektedir. Dolayısıyla o, sadece Allah'ı gördüm diyen kişinin tercih edilen görüşe göre dinden çıkmayacağını, Allah'ı dünya gözüyle gördüm derse dinden çıkacağını söyler. Zira böyle demesi durumunda Allah'ın bir cisim olduğunu, bir mekânda bulunduğunu, bir renge ve bir surete sahip olduğunu iddia etmiş olur. Çünkü bu sıfatlara haiz olmayan bir şeyi bu gözler göremez.⁴³

5. Allah'ı Rüya'da Görmek

Allah'ın görülebileceğini ancak dünya gözüyle bunun Hz. Peygamberden başkasına nasip olmadığını savunan, hatta dünya gözüyle gördüğünü söyleyenlerin küfre düşeceğini iddia eden Molla Halil'e göre Allah'ı rüyada görmek mümkündür ve birçok salih insan Allah'ı rüyasında görmüştür. O bu görüşünü şu rivayetlere dayandırır: Ebu Hanife'den kendisinin Allah'ı doksan dokuz defa rüyada gördüğü ve sonra bir daha görüp yüze tamamladığı nakledilmiştir.⁴⁴

Şeyh İmam Muhammed Ali bin Hâkim et-Tirmîzî, Allah'ı bin defa rüyada gördüğünü, Ya Rabbi imanımın gitmesinden korkuyorum” dediğini, Allah'ın da ona sabah namazı sünneti ile farzı arasında günde bir defa; “يا حى يا قيوم يا ذا الجلال و الاكرام يا بديع السماوات والارض

³⁹ el-Bakara, 2/55.

⁴⁰ en-Nisa, 4/153.

⁴¹ el-Furkan, 27/21.

⁴² eş-Şura, 42/51.

⁴³ Molla Halil, *Tesisü Kavâidü'l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 124.

⁴⁴ Molla Halil, *Tesisü Kavâidü'l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 125.

”اسالك ان تحيى قلبى بنور معرفتك ابدى يا الله يا الله يا الله“ şeklindeki zikri okumasını emrettiğini söylemektedir. Bir rivayette üç, başka bir rivayette ise kırk defa tekrarlanması söylenmektedir.⁴⁵

Molla Halile göre tasavvuftaki kalple Allah’ı görmek gibi, şüphesiz Allah’ın sıfat ve fiillerinin birçok değişik şekillerde tecellisi olabilir. Zira Hz. Ömer’in ‘kalbim Rabbimi gördü’ sözü ve Hz. Ali’nin ‘gözler Allah’ı açıkça göremez fakat kalpler hakal yakîn ile görürler’ sözleri buna işarettir.⁴⁶

Yine Molla Halil’e göre tasavvufta birçok tecelli makamları vardır. Salik, makamdan makama geçer ve zatın tecelli makamı olan Hadreti Hüviyyeye kadar yükselir. Burada seyir ve sülük biter ve bundan sonra o salike “Arif billah” denir. Ancak Ehl-i Keşf’in çoğu zâtın tecellisinin olamayacağını söylemişlerdir.⁴⁷ Bu ifadelerden Molla Halil’in tasavvuf hakkında derin bilgi sahibi olduğu da anlaşılmaktadır.

Mu’tezile Allah’ı ne dünyada ne de ahirette görmenin velev ki kalple inkişaf şeklinde bile olsa mümkün olamayacağını söyleyerek rü’yetullahı her halükârda inkâr etmişlerdir. Onlar, Hz. Musa’nın rü’yetullah talebini de kavmi için bir istek olarak yorumlamışlardır. Bunun için de “Gözler O’nu idrak edemez”⁴⁸ ayetini delil göstermişlerdir. Kâ’bî (öl. 319/931) ve bazı Bağdatlı Mu’tezile âlimleri⁴⁹ “رب ارنى انظر اليك”⁵⁰ ayetini şu şekilde tefsir etmişlerdir: ‘رب ارنى ايتا من ايتاك انظر ايتاك’ yani “Ey Rabbim bana kendini göster sana bakayım” değil de “Ya Rabbi bana alametlerinden bir alameti göster ona bakayım” şeklinde yorumlamışlardır.⁵¹ Ebü’l-Hüzeyl Allâf (öl. 235/849-50 [?]) ve Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) bu ayetteki “erini” (bana kendini göster) filinin “اعلمنى” (bana kendini öğret) manasında olduğunu söylemişler.⁵²

Mu’tezile’nin bu yaklaşımına karşı Hz. Musa ve rü’yet talebiyle ilgili olarak şöyle cevap verilmiştir: Eğer Hz. Musa’dan Allah’ı görmek isteyenler mümin iseler zaten Hz. Musa’nın onlara bu taleplerinin imkânsız olduğunu söylemesi yeterli olurdu. Eğer kâfir iseler hiçbir şekilde mümkün olamayan bu şeyin talebinde zaten rü’yet gerçekleşmeyeceği için onu tasdik etmeyeceklerdi. O zaman geriye kalan tek şey Hz. Musa’nın rü’yetin mümkün olduğu için onu Allah’tan istemiş olmasıdır.⁵³

Ehl-i Sünnet’e göre, “ارنى” kelimesinden sonra “انظر اليك”nin devamında gelmesi, Mu’tezile âlimi Allâf ve Cübbâî’nin yorumunun doğru olmadığını göstermektedir. Çünkü “انظر” fiili “الى” ile kullanılırsa kesin görmek manasına gelir. Onun için Cübbâî ve Allâf’ın

⁴⁵ Molla İlyas b. İbrahim el-Goranî, *Hâşiyetü alâ Şerhi’l-Akâid li Taftazânî*, thk. Muhammed Can (İstanbul: Daruşşafaka, 2017), 311.

⁴⁶ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi’l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 125.

⁴⁷ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi’l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 125.

⁴⁸ el-En’am, 6/103.

⁴⁹ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhul-Mevâkıf*, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, 1971), 8/133.

⁵⁰ el-A’raf 7/143.

⁵¹ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Salih Musa Şeref, 135.

⁵² Cürçânî, *Şerhul-Mevâkıf*, 8/132.

⁵³ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi’l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 126.

yorumu doğru değildir.⁵⁴ Mu'tezile'nin En'am süresindeki delilleri ile ilgili de şöyle cevap verilebilir: Bu ayetten maksat bütün hakikatini keşfetmek ya da bu dünyada çıplak gözle uyanık bir şekilde görmek manasındadır.⁵⁵

Ehl-i Sünnet âlimleri Mu'tezile'nin Araf suresindeki ayete verdikleri yoruma karşı ayetin devamındaki "لن ترانى" ifadesiyle cevap vermişlerdir. Çünkü devamında Allah "لن ترانى" "sen beni göremezsin" demiş, "alametlerimi göremezsin" dememiştir. Kaldı ki Hz. Musa Allah'la konuşmuş ve birçok alametini görmüştür. Bu nedenle alameti görmeye mâni bir şey kalmayıp, Hz. Musa, Allah'ın zâtını görmek istediği için bu cevabı almıştır.⁵⁶

Örneğin Hz. Musa'nın Tur-i Sina'da gördüğü ateş, asasının bir yılanı dönüşmesi, Allah'la konuşması, denizi yarması ve yed-i beydâ (elinin ışıklılığı olması) Allah'ın alâmetleridir. Yani alâmetleri zaten görmüştür, görmek için tekrar Allah'a talepte bulunması gerekmez. Zaten peygamberlik gereği bütün peygamberlerin mucizelerinin olması gerekir ve bu mucizeler Allah'ın ayetleridir. Peygamberlerin Allah'ın alâmetlerini görmelerine engel herhangi bir durum yoktur. Eğer Hz. Musa ile ilgili rü'yet ayetini Mu'tezile gibi alâmeti görmeye hamledersek o zaman diğer bütün ayetlerle bu ayet arasında çelişki meydana gelir ki Kur'an bundan uzaktır ve Kur'an da çelişki mümkün değildir.⁵⁷ Dolayısıyla Mu'tezile'nin ileri sürdüğü, Hz. Musa'nın Allah'ın ayetlerini görmeyi talep ettiği şeklindeki görüş, Hz. Musa'ya verilen delillerin olduğunu bildiren ayetlerle çelişeceğinden dolayı tutarlı olmayıp, rü'yetin talep edilmediğini ispat edemez.

Sonuç

Molla Halil'e göre bu dünyada Allah'ı çıplak gözle uyanık bir şekilde görmek aklen mücerret olarak mümkündür. Çünkü akıl mücerret olarak var olan bir şeyin görülebileceğine hükmeder. Bu kurala göre madem Allah vardır, o zaman görülebilir. Buna rağmen böyle bir şeyin vuku bulduğunu gösteren bir nas bulunmamaktadır. Ancak ayette rü'yetin dünyada gerçekleşmediğinin bildirilmesi imkansız olduğu anlamına gelmez. Çünkü yukarıda zikrettiğimiz ayetlerde Hz. Musa Allah'tan kendisine görünmesini istemiştir. Eğer bu mümkün olmasaydı Hz. Musa'nın böyle bir talebi olamazdı. Çünkü bunu talep etmek cehalet olurdu ki peygamberler cehaletten berîdirler. Allah'ta Hz. Musa'ya "sen beni göremezsin" demiş, "ben görülmem" dememiştir. Eğer ben görülmem deseydi o zaman Allah'ı görmenin mümkün olamayacağı manası çıkardı. Böyle olmadığına göre Allah'ı görmeye naklen bir engel kalmamıştır. Zira bu dünyada çıplak gözle uyanık bir şekilde Hz. Muhammed'in biri Sidretü'l-Müntehâ'da diğeri Kâbe Kavseyin makamında olmak üzere iki defa Allah'ı gördüğü rivayet edilmektedir.

⁵⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/132.

⁵⁵ Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, thk. Dr. Vecihi Sönmez, 126.

⁵⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeire, Salih Musa Şeref, 3/135.

⁵⁷ "Hâlâ Kur'an'ı iman ile tefekkür etmezler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından olsa idi elbette içinde birçok çelişkiler bulacaklardı." en-Nisâ, 4/ 82.

Molla Halil'e göre bazı âlimler, farklı rivayetlerde geçen haberlere dayanarak Hz. Muhammed'in Allah'ı görmediğini iddia etmişlerdir. Bunun nedeni, hadislerin metninin Hz. Peygamberin miraçta Allah'ı gördüğü anlamını verecek şekilde okunabilmesinin yanı sıra görmediğini de bildirir şekilde okunabilmesidir. Hz. Muhammed 'in Allah'ı gördüğünü iddia edenler hadis metnini "نوراني انى اراه" nuraniyun inni erahu' (nuranîdir onu gördüm) şeklinde okurlar. Hz. Muhammed'in Allah'ı görmediğini iddia edenler, hadis metnini "nuraniyun enna erahu" (nuranîdir onu nasıl görebilirim) şeklinde okurlar. "Ennâ" ve "İnnî" kelimeleri aynı şekilde yazıldığı için hadis ibaresi her iki şekilde okumaya müsaittir.

Molla Halil, hem yukarıda zikredilen ayetlerde ve hadislerde Allah'ın ahirette görüleceğini ifade eden ibarelerin geçmesi hem de ümmetin bu ifadelerin anlamında ittifak etmesinden dolayı ahirette müminlerin Allah'ı göreceklerine inanmanın vacip olduğunu söylemektedir. Ona göre müminler ahirette Allah'ı görecek olsalar da hakikatine ulaşamayacak ve hakikatini keşfedemeyecekler. Çünkü Allah'ı mekânız, renksiz, şekilsiz, yönsüz, cisimsiz bir şekilde görecekler. Molla Halil, Müşebihhe ve Kerramilerin Allah cisim olduğu için mekân ve cihette görülecektir şeklindeki iddialarını Ehl-i Sünnet'in şiddetle reddettiğini söyler.

Molla Halil âlimlerden gelen bazı rivayetlere ve mutasavvıfların mülahazalarına dayanarak, Allah'ın rüyada görülebileceğini savunmaktadır. O, Ebu Hanife'nin kendisinin Allah'ı rüyada yüz defa gördüğünü ve yine Muhammed Ali bin Hâkim et-Tirmîzî'nin Allah'ı bin defa rüyada gördüğünü rivayet etmesine istinaden bu görüşe varmıştır. Molla Halil'in mutasavvıflardan dayanağı ise şudur: Ehl-i Tasavvuf'a göre kalpte oluşacak keşif ile Allah görülebilir. Nitekim salık, makamdan makama yükselerek, "Hadret-i Hüviyet" makamına kadar ulaşır ve orada seyri son bulur. Ama "tecelliyi zat" makamına ulaşmak asla mümkün değildir.

Molla Halil, Mu'tezile'nin Allah'ı ne ahirette ne de dünyada ne aklen ne de naklen velev ki kalp gözüyle bile olsa görülemeyeceğini ve görülmesinin de mümkün olmadığını iddia ettiğini söyler ve dayanaklarını da şöyle sıralar: Mu'tezile âlimlerinden bazıları, Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğini, kavmi için bir talep olarak yorumlamışlardır. Onlar Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi, kavmin ısrarı üzerine; olmayacak bir şeyi talep ettiklerini onlara yani Hz. Musa'nın kendi kavmine fiilen göstermek için talep ettiğini savunmuşlar. Bazı Mu'tezile âlimleri de ayetteki "erini" kelimesini "âllimnî" diye yorumlayarak, Hz. Musa'nın Allah'tan öğrenme talep ettiğini öne sürmüşlerdir.

Molla Halil, mensup olduğunu çeşitli ifadelerle dile getirdiği Ehl-i Sünnet ulemasının "ارنى" kelimesinden sonra "انظر اليك" ile ayetin devam etmesinin "ارنى" kelimesinin sadece ve sadece görme manasına gelebileceğine istinaden Mu'tezile'nin söylediği gibi öğrenme anlamına gelemeyeceğini savunduğunu aktarır. Yine onlara göre, Hz. Musa eğer Allah'ı görmek mümkün olmasaydı kavminin talebi üzerine Allah'tan böyle bir istekte bulunmazdı. Çünkü bunu isteyen topluluk mümin ise onlara bu talebin uygun olmadığını

Hız. Musa'nın söylemesi yeterli olurdu, eğer bunu talep eden topluluk kâfir ise zaten Hız. Musa onlar ne dese ve ne yapsa asla imana gelmezlerdi.

Dolayısıyla Molla Halil'e göre Hız. Musa, imkân dâhilinde olduğu için bunu talep etmiştir. Çünkü imkânsız olan bir şeyi talep etmek bir peygambere yakışmaz. Hız. Peygamberden gelen rivayetlerde Allah'ın en azından renk, ışık, yer ve yön olmaksızın künhünü idrak etmeksizin görülebileceğini ifade etmesi ve âlimlerin birçoğunun bu ifadede ittifak etmesine dayanarak Molla Halil, Allah'ın hem rüyada hem de ahirette görülebileceğini savunmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 50 cilt. Beyrut: y.y., 1416/1995.
- Atalay, Ömer. *Siirt Târihi*. İstanbul: Çeltut Matbaası, 1946.
- Buhârî, Ebû Abdullah b. Muhammed b. İsmail el-. *es-Sahih*. 8 cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Cevherî, Ebi Nasr İsmail b. Hammad el-. *es-Sihah*. Kahire: Dâru'l-Hadis. 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhul-Mevâkif*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye. 1971.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Firûzabâdî, Mecîdüddin el-. *el-Kamusu'l-Muhit*. Kahire: Dâru'l-Hadis. 2008.
- Goranî, Molla İlyas b. İbrahim el-. *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâid li Taftazânî*. thk. Muhammed Can. İstanbul: Daruşşafaka, 2017.
- Harrânî, İbrahim. *Tuhfetu'l-İhvân'l- Medresiyye fi Terâcim-i Ba'zi Musannifi'l-Kütübi'd-Dirâsiyye*. Tillo: y.y., h. 1427.
- Heyet. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: y.y., 2019.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Kazan, Faruk. *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı*. Diyarbakır: y.y., 2013.
- Koçyiğit. Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: 1974.
- Koği, Ahmet Hilmi el-. *Rehber-i Avâm*. B.y: İhsan Yayınları. ts.
- Komisyon. *Şuruh ve Havâşi el-Akâidi Nesefiye*. 5 cilt. Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiye. 1971.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l-Vasit*. Mısır: Mektebetu's-Şurûkü'd-Devliye. 2011.
- Komisyon. *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*. Beyrut: y.y., 2008.
- Mehmet Tahir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. A. Fikri Yavuz. İsmail Özen. İstanbul: ts.
- Molla Fudayl. *Terçeme*. Siirt: Zokayt Medresesi Kütüphanesi. Numarasız.
- Molla Halil. *Nehcü'l-Enâm*. b.y: İhsan Yayınları. ts.

- Molla Halil. *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*. thk. Dr. Vecihi Sönmez. İstanbul: Nubihar Yayınları. 2013.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. 5 cilt. nşr. M. F. Abdalbaki. İstanbul: y.y., 1992.
- Pakiş, Ömer. *Molla Halil es-Süirdî ve Tefsirciliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisâns Tezi, 1996.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. thk. Muhammed Can. İstanbul: Şefkat Yayıncılık. 2017.
- Taftazânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-Makâsid*. thk: Abdurrahman Umeyre. Salih Musa Şeref. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye. 1971.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. Sevre. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Yeşilyurt. Temel. "Ru'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları. 2008.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KUR'AN'DAN ÖZGÜRLÜĞE, HIÇLİKTEN MEDENİYETE*

Mustafa BARIŞ

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara
Research Assistant, Ankara University Faculty of Theology, Ankara/Turkey

mustafabaris@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0647-1917>

Öz

İlahi bir kitap olan Kur'an-ı Kerim Müslümanlar için bilginin kaynağı olması ve Allah hakkında "konuşabilmenin" çerçevesini çizmesi hem de ahlakî olanın tespitine olanak sağlaması açısından otoritesi tartışılmaz bir kaynaktır. Kur'an otoritesini hem Allah'tan hem de metin içi tutarlılıktan almaktadır. Makalede başta tevhit olmak üzere, özgürlük, yaratılış, akıl, hikmet, cehd, emanet gibi değerlerin sırf aklî-felsefî gerekçelendirilmesi üzerinde duruldu. Aynı zamanda başlı başına büyük önem taşıyan bu kavramların Kelamullah'taki kuramsal içkinliğiyle ve Rasulullah'ın örneğiyle dış dünyada etkinliğinin görülür olması irdelendi. Dünyada kesin bir determinizm/cebiri, ahlakî nihilizm ve Yaratıcı ile beraber başka ve 'ezel'e kadar dayandırılan materyalistik görüşler insanlar için seçme ve özeldin seçme özgürlüğünü askıya alan bir dünya görüşü ortaya çıkardığının altı çizildi. Mu'tezililerin bu konuda haklı olarak savunduğu gibi, bir vakiyaya değer biçilebilmesi için en temel şart onun özgürlük ortamında gerçekleşmesidir. Makale, sırf aklî olarak ve Kelam disiplini içindeki akılcılıkla da ulaşılabilecek bazı değerlerin varlığına dikkat çekerek *Kelam Özgürlük Teorisi* adını verdiğimiz kurama ulaşmanın yolunu belirginleştiriyor. En sonunda, zorlama ve ayrımcılık olmaksızın, çok kültürlü bir dünyanın hepimiz için bir yuva olabileceğinin yolunu aydınlatıyor. Çoğulcu, özgürlükçü eğitim süreçleri başta olmak üzere, samimî niyetle gayesine ulaşması beklenen eylemler ve eylemlerin olası sonuçlarını gözetken akllık 'tek değerli dünya' ve nihilizme olanak bırakmamaktadır. Dinî, aklî ve ahlakî değerlerini yitiren toplumlar için Kur'an'ın kaos uyarısı belirgindir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Kelime-i Tevhit, Hikmet, Özgürlük, Emanet, Cihat.

FROM THE QUR'AN TO FREEDOM, FROM NAUGHT TO CIVILIZATION

Abstract

The Qur'an, a divine book, is a source whose authority is indisputable in terms of being a source of knowledge for Muslims and setting the framework of "speaking" about God and also allowing for the determination of what is moral. The Qur'an's authority derives from both God Himself and the intra-textual consistency. Reasonal and philosophical justification of such values as freedom, creation, reason, wisdom, endeavor, reliability, and particularly unity of God have been dwelled upon in the present article. At the same time, the visible effects of

* **Teşekkür:** Liste çok uzun olmasına rağmen, bu makalenin ortaya çıkmasında büyük katkıları olan ve öğrencisi olmaktan gurur duyduğum değerli hocalarım; Prof. Dr. Hüseyin ATAY başta olmak üzere, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam A.B.D. Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, Bölüm Başkanı Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e ve Din Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyeleri Prof. Dr. Recep KILIÇ, Doç. Dr. Engin ERDEM'e ve aileme özel olarak ve içtenlikle teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca metnin tercümesindeki yardımlarından dolayı Mehmet Bulğen ve Zeliha Uluyurt'a müteşekkirim.

the aforementioned concepts, which are of great significance in themselves, in the external world, have been examined with their notional immanence and with the exemplarity of the Prophet. It is emphasized that absolute determinism, moral nihilism, and other materialistic views that accept the eternal existence of matter with the Creator lead to a worldview that suspends the freedom of choice and, in particular, the freedom of choosing a religion for humans. As Mu'tazilah rightly argued in this regard, the essential condition of attaching value to an occurrence is that it must take place in an environment of freedom. The present article signalizes the way to achieve the theory, which we have named as Kalam's Theory of Freedom, by drawing attention to the existence of some values that can also be reached through sole reason and rationalism intrinsic to the kalam discipline. Ultimately, it illuminates the path where the multicultural world can be a home for all of us without coercion and discrimination. Actions expected to attain their purposes and rationalism considering the possible outcomes of actions, especially pluralist and libertarian education processes, do not allow for 'a single-valued world' and nihilism. Qur'an's warning about chaos is explicit for societies losing their religious, rational, and moral values.

Keywords: Reason, al-Kalimah al-Tawhid, Wisdom, Freedom, Reliability, Endavour.

Atıf / Cite as: Barış, Mustafa. "Kur'an'dan Özgürlüğe, Hiçlikten Medeniyete". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 252-283. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.683184>

Summary

The problem whether reason or the revelation takes precedence over the other is one of the main debates of the earliest philosophical and religious discussions. Imam Māturīdī treats this issue in a manner that is distinct from both Mu'tazilī rationalism and Salafī understanding of revelation. He, while clearly stating that reason is a foundation on which the state and the order of everything must be based, also draws attention to the cautionary and auxiliary nature of the revelation and the necessity of thereof [in human life]. Even though the revelation is to be prioritized, since it can be understood by reason and even the invalidity of reason can only be suggested using it, the importance and the precedence of reason are inevitable. However, its significance and priority do not mean that inferences made through it are infallible and unerring.

Many classical kalām texts start with the assertion that "haqāiq al-ashyā thābitatun". It is expressed with the statement that "all things which are the subject of knowledge have actuality in themselves". Knowledge is defined in epistemology as "justified true belief", and the more expansive and diverse proofs are used to justify it in the sense of refuting the opposite views, the stronger will be its credibility, validity, and dependability.

Reductionism is a method that accepts the possibility of a component analysis that breaks down the generally complicated phenomena and theories into their basic elements. Just as the principle of simplicity, which prefers the theory having the least number of acceptances, it is also known as Occam's razor. Concordantly, the kalima al-tawhīd of Islam has been discussed in this essay as a primary and not further reducible principle. On the other hand, in this essay, it is aimed to reach the "irreducible" proposition of epistemological, moral, and ontological nihilism, then from this point, to what kind of conclusions the limits of reason will bring us has been examined.

“There is no principle value (intrinsic value) in the world.” Let us consider this premise as a further irreducible ‘situation’ for nihilism. Also let us suppose that this premise hold value, at least for some people, or that it is deemed to be a theoretically true statement.

Taking the concepts of length, width, height, and additionally, time together into consideration, we encounter a four-dimensional space-location reality. When the hadith regarding the “Seventy-Three Sects” examined from another perspective, it will not be difficult to understand how Islam can have seventy-three different aspects. Based on the thesis that “whoever knows only about their own side will know to a lesser degree,” it is very invaluable to attempt to know, at least mentally, the options available to be known before making a decision on a particular idea or a possibility. Each individual occupies a unique place in interpreting and comprehending the world. If this situation is established as a fact that must be understood by all people regardless of whether they believe or they do not, the concept of freedom will surface.

In the legal system, to render judgment on an action, it is investigated to see if that action is performed freely. The same situation applies to some other disciplines such as education, philosophy, etc.. At the base of all predications made to humans, there is a reference to some of their responsibilities. Just as the Mu'tazilī scholars pointed out by uniting in a single definition of the term human, the fact that humans are addressed by the commandment of God (taklif) appears as their most specific quality. For the commandment of God is the reason for the creation of the universe where living beings also exist. In this context, areas of human freedom, such as thinking, discussing, manifesting, and being an individual, emerge as values that depend on several conditions. Humans who possess these rights are expected to fulfill some responsibilities. For example, they are expected to protect the followings:

- a. Their mind
- b. Their religion
- c. Their lineage
- d. Themselves
- e. Their possessions

What is inferred from the changing ideas in Plato's own life and what is concluded from many of the doctrines established regarding the concept of “state” is that the state's attempts at organizing the society from top to bottom and from right to left will be futile. The validity of all definitions of the state concept and organization and all justifications of the legitimacy of the state may be considered reasonable as long as it aims to ensure, protect and maintain the freedom of the individual, who is the smallest minority of the society.

The philosophical-moral debate between Immanuel Kant and Benjamin Constant has led us to understand that the reason ascribing value to actions could not be a set of principles

that are pertinent for all people, all the time and at all places. Philosophical grounds for a life doctrine based on three main concepts, that is to say, “multi-valued and libertarian education processes” and “intents” behind which the truth of actions lies and “rationality build for the purpose of observing the possible outcomes”, have been presented. The life examples based on these concepts already exist in Quran and the role modeling of the Prophet Muhammad both theoretically and practically.

If there were no obligations, there would be no responsibility either. In the case where responsibility does not exist justice would never be established. “God’s trust” which should be internalized and left to the next generation in an exemplary way, namely, the obligation and the duty of retaining what is moral, relates to all humans. Putting the fact that God’s revelation ends with the “Sûrah Mankind” in the same context should not be a misjudgment.

Giriş

Şams ed-Din el-Bâbilî, “orijinal bir şey meydana getirmek, eksik olanı tamamlamak, karmaşığı aydınlatmak, uzun olanı özetlemek, düzensizi tanzim etmek, dağınık olanı toplamak ve hatalı olanı düzeltmek” şeklinde yeni bir eserin amaçlarını özetler. Bu çalışmada, yukarıdaki yedi başlığın her birini yer yer yerine getirdik. Günümüzde var olan sorunlara güncel çözümler üretmek, eldeki verilerin sağlam analizinde yatmaktadır. Bir şeyi analiz etmekteki en basit olan görüş; onun kurucu bileşenlerini tanımlamaktır. Çağımızda büyük sistemlerin kurulmasıyla değil belki ama bilgilerimizin temelinin incelenmesi, en küçük birimlerin dahi dilsel analize imkân tanıyan dikkatli ve azimli bir araştırmaya tabi tutulması gerekliliği aşikârdır.

Eğer tarihe tümüyle geçmiş hükmetseydi asla yeni bir şey olmayacaktı. Eğer tarih tümüyle yeni olsaydı geçmişin hiçbir değeri olmayacaktı. İnternet teknolojilerinden mobil telefonlara, “özel hayat” kavramının bu kadar değişime uğradığı bir çağın yeni ve değişen normları, teknolojiden ahlaka ‘yerelleşerek/köyleşerek evrilen bir dünya’ kavramını karşımıza çıkardı. Peki geleceği şekillendiren geçmişin önemli kısmıyla, geçmişle bağı kopmayacak olan geleceğin bağlantılarını belirleyen ilişki ne olacaktır?

İnsan ya Allah’a teslim olacak ya da “güç, otorite, para”nın köleliğinde yaşam sürecektir. Kadim zamanlardan modern çağlara insanın değişmeyen diyalektiği; kulu olacağı “değer”leri seçmesindeki özgür iradesinde saklıdır. İslam bu konuda; Allah’tan başka bir değer, merci, otorite, güç ve mâbud tanımamayı önermektedir. Kur’an bir hidayet kitabıdır. Hidayet tekelciliği yapmaz. Diğer din mensuplarının da, örneğin Yahudi ve Hıristiyanların, hidayete ulaşabileceklerini varsayar, olası görür. Hidayeti buldurduğu kişilere *metni/dünyayı* iyi okumayı yani bilimi önerir. Bu doğal sürecin, Müslümanları psikolojiden astronomiye, matematikten biyolojiye bilime yönlendirmesi beklenirdi. Asırlardır, ilmi ve bilimi işaret eden Kur’an anlayışı yerine müslümanlar değişik rivayetlerle çevrelenmiş bir hayat görüşü içinde hayalî olarak yarattıkları “öcü”lerle var olma savaşına kendilerini o kadar kaptırdılar ki; dinin bilime, bilimin de dine olan

ihtiyacının hiç olmadığı kadar belirli hale geldiği çağlarını okuyamaz duruma düştüler. Madalyonun diğer yüzü Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacının olmadığıdır. Yani ilim de, bilim de insanların iyiliği içindir.

Aklın mı vahyin mi diğerini öncelendiği sorunu en eski felsefi ve dinî tartışmaların başında gelir. Çağdaş düşünürlerden Hülya Alper, İmam Mâturîdî'de akıl-vahiy ilişkisinin analizini yapar. İmam Mâturîdî'nin 'akıl önceliğine, vahyin gerekliliğine' vurgu yaptığını tespit eder. Ona göre İmam Mâturîdî, Mu'tezilî bir akılcılıktan da, Selefî bir vahiy anlayışından da uzak bir konumda yer alır. İmam Mâturîdî, açıkça aklın, her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olduğunu ifade ederken aynı zamanda da vahyin uyarıcı, yardımcı kimliği ve gerekliliğine de dikkat çekmektedir.¹ Vahiy öncelense bile onu idrak akılla meydana geleceğinden, hatta aklın geçersizliği bile akıl kullanılarak öne sürüleceğinden aklın önemi ve önceliği kaçınılmazdır. Yalnız aklın bu önceliği ve önemi, onun yaptığı çıkarımların şaşmaz ve yanılmaz olduğu anlamına da gelmez. Birçok konuda olduğu gibi 'tümel prensipler'le insana zaman kazandıran vahiy bizi, "Her bilgi sahibinin üstünde bir bilen vardır." (Yusuf 12/76), ayetiyle işaret edildiği üzere, bilmede yanılığın veya yanlışlığın varlığı ama zirvenin olmadığı gerçeğine götürür.

Çalışmada üç önemli kavramın sırf akıl ve aynı zamanda vahyî olarak temellendirilmesine çalıştık. Çok değerli-özgürlükçü eğitim organizasyonlarının gereksinimini ve eylemlere asıl rengini veren ilimle elde edilen *samimiyyet* ve bilimle elde edilen *ussalık* kavramlarının önemini ve tarihi-felsefi temellerini açığa çıkarmaya çalıştık. Zira Müslümanlar söz konusu kavramlara dayalı eğitim-öğretim süreçlerini yani bu ideal hayatı, tarihte hiç yaşamamış değillerdir.

Söz gelimi tarihçi Bernard Lewis Müslümanların hayatın her alanında seviye, kalite, nitelik ve nicelik kısaca değer olarak "tepe" yaptığı zaman diliminden bahseder. Bu vakıanın karşısında yer alabilecek Çin medeniyetine karşı üstünlük alanları olarak; Müslümanların kapsayıcı bir dünya medeniyetine sahip olmasını tespit eder. Ona göre; çok kültürlü, tüm ırkları kapsayıcı, uluslararası ve hatta kıtalararası uzlaştırmacı bir güç oluşu Müslümanları zamanının önderleri yapmıştır. Ortaçağ Avrupa'nın bilim ve sanatta daha "çocuk" ve Müslüman dünyaya bağımlı olduğu dönemde insan uygarlığı ve başarısında en önde olan² bu medeniyetin mirasçıları olarak neleri yapmaya devam edeceğiz ve neleri yapmaktan kaçınacağız?

Kur'an'dan tikel bilgilere ulaşım nasıl kuramlar kuracağımız üzerinde duracağız. Diğer yandan ise tümevarım metodunu kullanarak Kelamullah hakikatlerine ulaşabilmenin yolunu ortaya koymaya çalışacağız. Sınırlı başlıklar altında inceleyeceğimiz konuların hacminin büyüklüğü ve bu büyüklüğün 'efradını cami ağıyarını mani' şekilde ortaya konulması zorluğunun farkındayız. Başlıktaki hedefe ulaşmanın yolu; bu kadar geniş

¹ Hülya Alper, "İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy ilişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal*, 7 (2), 7-29.

² Bernard Lewis, *What Went Wrong?* (London: Phoenix, 2003), 3-7.

hacimli konuları, belirli sınırlılıklar çerçevesinde ele alma zorunluluğunu gerektirmektedir.

1. Kelam'da Bilgi Meselesi

Sofistlerden başlayarak günümüze değin felsefe geleneği içindeki şüphecilik ve görecelilik ampirik bilimlerden tutun da teorik bilimlere kadar geniş bir yelpazede kendini göstermiştir. Kelamcılardan bazıları örneğin İmam Mâtürîdî ve Neseî bilgi üzerine şüpheli ve eleştirel tavırlar takınan sofistleri şiddet kullanarak susturmaya çalışmışlardır. Bunun sebebi onların duyu verilerine olan güvenin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kadar kesin veriler sunduğuna olan inançlarıdır. Mu'tezile'den Sümâme b. Eşres'in sarayda Halife Me'mun'un yanında bir şüpheliyi yumruk atarak susturmaya çalıştığı nakledilmiştir.³

Birçok klasik kelam metni "hakaiku'l-eşya'i sabitetün"⁴ savıyla başlar. Bu; "bilgiye konu olan şey, nesnenin kendinde bir gerçekliğin olduğu kesindir." yargısıyla ifade edilir.⁵ Bir örneklem üzerinden devam edelim. Su dolu bardağa bir metal kaşık koyduğumuzu varsayalım:

- Bardaktaki suyun içindeki kaşığın görme duyusu kaşığın kırık olduğunu gösterir.
- Daha kaşığı bardağa koymadan önce edinilen **dokunma** ve **görme** verileri kaşığın kırık olmadığının delilidir.
- Metal bir kaşığın, su bardağına koymakla kırılmayacak bir sertliğe sahip olmasına **aklî çıkarsama** ile ulaşılır.
- Işığın kırılması bilgisini veren **fizik** bilimiyle kaşığın kırılmış gibi gözükeceği, aslında sudaki kaşıktan gelen ışığın havaya çıkarken kırılmış olduğu anlaşılır. 'Rasyonel' olarak dokunma duyusu desteklenir.
- Kaşığı sonra çıkardığımda da hem **görme** hem **dokunma** duyusuyla onun kırık olmadığı anlaşılır.

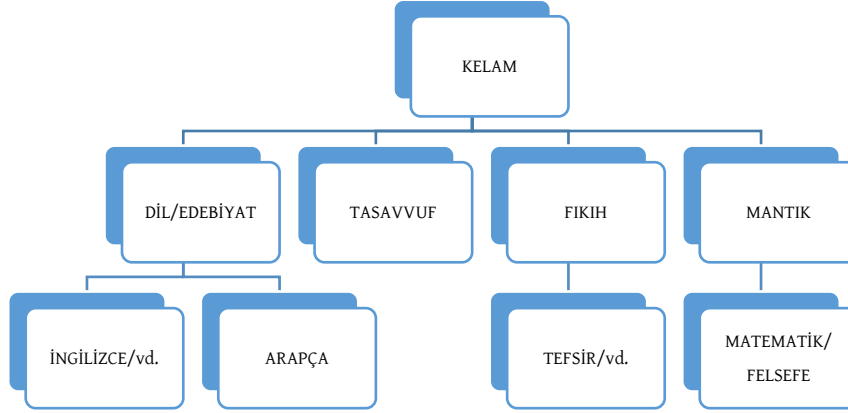
Bu basit örneklemde de anlaşılacağı üzere "gerekçelendirilmiş, doğru, inanç" olan bilgi; aksi görüşlerin çürütülmesi anlamında ne kadar geniş ve farklı alanlardaki delillerle gerekçeleniyor ve gerçekleşiyor ise onun güvenilirliği, geçerliği ve tutarlılığı o kadar kuvvetli olacaktır. Sağlam olan altı gerekçelendirmenin sadece bir duyunun yanlış algılamasına feda edilemeyeceği gerçeğiyle Sûfestaiyyeye aklî-tecrübî bir cevap verilir.

³ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıkî Yapısı İlk dönem Sunnî Kelam Örneği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 25-26.

⁴ Ömer en-Neseî, *Akaid-i Neseî*, çev. Şaban Ali Düzgün *İslam İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 319.

⁵ Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıkî Yapısı İlk dönem Sunnî Kelam Örneği*, 28.

Grafik 1: Kalam ve Diğer Disiplinler



Yukarıdaki hiyerarşi örgüsünde ne demek istediğimizi, vardığımız sonuçların en önemlilerini maddeler halinde zikrederim:

- İnsana ilk olarak lazım olan dil yetisidir. Hem ana dil hem yabancı dil öğretimi bireyin geleceğini etkileyen en önemli unsurlardır. Kişi bütün dünyanın çevresindekilerden yani 'kendi mahallesinde konuşanlardan-konuşulanlardan' oluşmadığını fark edebilmesi için yabancı dil eğitimi gereklidir. Eğitimcilerin çoğunun dil eğitimine ne kadar erken başlanırsa o kadar başarılı olunacağı konusundaki araştırma verileri bu gerekliliğin fitrî olarak da ispatını gösterir.
- Birey eğitiminde öncelikli ve önemli diğer disiplin mantıktır. Mantık üzerine temellenecek olan matematik ve felsefeyle, bilginin zeminini sağlam bir akıl ile irtibatlandırma, gerekçelendirme imkânı doğar. Böylece birey, fıkhi ve tasavvufi alanla disiplinler arası bağ kurabilir.
- Felsefeyle bilen, tasavvufla derine inen ve incelikleri öğrenen akıl ve kalp uyumu fıkıhla disipline edilir. Böylece vecd; aklî, savunulabilir yani **mahdud** bir hal olarak ortaya çıkar.

Günümüzde kalam, konularını; şüpheli, göreceli, deist, maddeci, cebrî insan davranışlarını savunan görüşlere de hitap eden bir dille ele alan, "onlar" demeden bir iletişim dili üzerinde uzlaşacak bilim insanlarına daha fazla ihtiyaç duymaktadır. Böylesine ortak bir dil içinde, Sokratik dialoglar veya meditasyon ürünlerinin bir araya gelmesine olanak sağlanması hem kelamın hem de söz konusu mütefekkirlerin geçerlik, makuliyet ve kullanılabilirliklerini ortaya dökmelerine, sınamalarına, gereksiz ağırlıklarını boşaltmalarına olanak sağlayacaktır. Bu, doğallığıyla kök salıp, yeşerecek özgürlüğün çok değerli meyvalarını vermesi anlamına gelecektir.

Diğer taraftan herhangi bir kavrama mesela "özgürlük kavramı"na sınır çizme; felsefeden siyasete, edebiyattan mimariye uzanan bir disiplinler arası bakışı gerektirir. Sözgelimi hem "Kanunî" hem de "Muhteşem" olan Sultan Süleyman'ı anmadan "özgürlük-devlet-birey" kavramlarını kısaca da olsa ele almak bir eksiklik. "Devlet Kavramı" hakkında, o

dönemin koşullarından bağımsız, şiirdeki⁶ diğer kavramlarla özgürlük üzerine oluşmuş tarihî birikimden de yararlanarak “güncelleme” yapmaya olanak tanıyalım: Devlet;

- Düzenin sağlanması anlamında muktedir olan, otoritesizlikle anarşiye yer vermeyen,
- Halkın sağlık ve sıhhatini koruması ve kollaması yükümlülüğünü üstlenen,
- Din özgürlüğünün, ibadet serbestliğinin teminatı olan,
- Dünyanın yoğunluğuna yetişmeye çalışan insanlara nefes de alabileceği kaliteli zamanlar yaratma olanağı sağlayan,
- Hem yaşadığı ânı, hem de tüm ömrünü bir gaye uğruna adama bireyselliğini vatandaşlarına sunan bir araçtır.

Şiirdeki en önemli kavramlardan diğeri “uzlet” kavramıdır. “A-Z-L” kökünden gelen “i’tizal”; beden veya kalp ile bir şeyden ister karşılıklı, ister karşılıksız, ister suçlu, ister suçsuz ister de onların dışında başka bir şey ile olsun **kaçınmaktır**.⁷ Kur’an’da 10 ayette 10 kez geçmektedir.

- Kadınla ilişkiye girmemek anlamında **uzak durmak**, (el-Bakara 2/222)
- Size **savaştan uzak bir şekilde gelenler**, yani savaşmamak kaydıyla gelenler, (en-Nisa 4/90)
- “... sizden **uzak durmazlar** yani savaşı isterlerse ...” (en-Nisa 4/91)
- “Gemi onları, dağlar gibi dalgalar üstünden yürütüp götürüyordu. Nûh **onlardan ayrı bir yerde/kuytu yerde** duran oğluna seslendi: "Oğulcuğum, bizimle beraber bin, kâfirlerle beraber olma." (Hud 11/42)

⁶ Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi
Olmaya devlet cihânda bir nefes sıhhat gibi

Saltanat didükleri ancak cihân gavgasıdır
Olmaya baht ü saâdet dünyada vahdet gibi

Ko bu ıyş u işreti çünkim fenâdur âkibet
Yâr-i bâki ister isen olmaya tâat gibi

Olsa kumlar sayısınca ömrüne hadd ü adet
Gelmeye bu şişe-i çarh içre bir sâat gibi

Ger huzur itmek dilersen ey Muhibbî fârîğ ol
Olmaya vahdet makamı küşe-i uzlet gibi.

‘Muhibbî’ mahlasıyla bilinen Kânunî Sultan Süleyman (1494-1566)’ın hayatı ve ayrıca baba-oğlu arasında gerçekleşen diğer şiiri hakkında bilgi için Bk. Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 335-340.

⁷ Rağıp el-İsfahanî, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “azl”, 698.

- "Mademki onlardan ve Allah dışındaki taptıklarınızdan yüz çevirip **kenara çekildiniz**, hadi mağaraya sığın ki, Rabbiniz size rahmetinden bir nasip yaysın ve işinizde size kolaylık ve başarı sağlasın." (el-Kehf 18/16)
- İbrahim'in ağzından: "Sizden de Allah dışındaki yakardıklarınızdan da **ayrılıyorum**; Rabbime dua edeceğim. Umarım, Rabbime yakarışımla/Rabbim için çağrıda bahtsızlığa/eşkıyalığa düşmem." (Meryem 19/48) hitabında,
- "İbrahim, onlardan ve Allah dışında kulluk ettiklerinden **uzaklaşınca**, ona İshak'ı ve Yakub'u bağışladık ve hepsini peygamber yaptık." (Meryem 19/49)
- İnanmayanlara hitaben: "Çünkü onlar, dinleyişten **azledilmişlerdir**." (eş-Şu'ara 26/212)
- "... Bir süre için **uzaklaştığın** hanımlarından dilediğini yanına almanda bir sakınca yoktur." (el-Ahzap 33/51)
- Hz. Musa'nın kavmine "Bana inanmadınızsa bari benden **uzak durun!**" hitabında geçmektedir. (ed-Duhan 44/21)

Kur'an'daki anlamından uzletin; azim ve sabır gerektiren bir faaliyet olduğu açıktır. "Dünyadan el ve etek çekme"nin; ona gereğinden veya değerinden fazla önem vermeme anlamında olduğu kesindir. Dünyanın değeri ise ilm-i vahdet, nimetler için şükür, bulunduğu ânın kıymetini bilerek tüm ömre bedel anlar yakalamak ve bu vakıalar toplamının farkındalığını yaşatmak cehdi içinde olmak şiirin tamamından çıkarılan sonuçlardır.

Bu tespitlerden şu sonuçları da elde etmek mümkündür:

- Zamanla 'atalarının dili'nden çok kopma yaşamış bir neslin halini ortaya koymaktadır.
- Akli söz gelimi bir anlamda Mu'tezile'yi tarihte mahkum ve yok eden baskıcı geleneğin günümüzde dahi eleştirisi oldukça zordur.
- Her türlü oluşu ve görünüşü makul ve kullanışlı sayan bir anlayışın, ilim ve bilimle kendini ayırt eden insanın fitratına ters olduğu gerçeğini görmek gerekmektedir.
- İbadet eden ama niçin ve nedeni bilmeyen kulların "farkındalığını artırmak" bu sorumluluğun bilincinde olanlara birer ödevdir.

2. İslam İçin Başlangıç Noktası

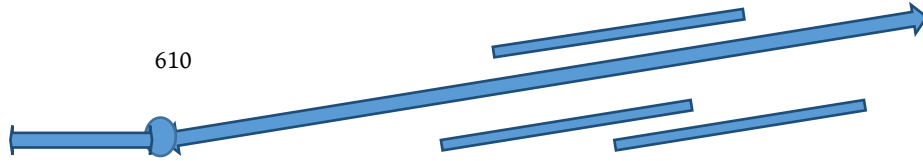
Felsefî tutarlılık, ölçülü olmak, aklî ve vicdanî hakkaniyet adına; önce, daha sonra da nihilizm için uygulayacağımız indirgemeciliği⁸ İslam dini ve dolayısıyla inancı için

⁸ Genel olarak karmaşık fenomenleri en iyi biçimde, bu fenomen ve teorileri temel öğelerine ayıran bir bileşenler analizinin mümkün olduğunu kabul eden yöntem anlayışıdır. Bk. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Say Yayınları, 2017), "İndirgemecilik", 236. En az sayıda

uygulamak gerekmektedir. Bir vakıa veya haber karşısında aklın şüphe edebilir son sınırı olan yani olası derin tarihî ve felsefî şüphecilğe karşı savunulabilecek en temel, öz ve taban önermeye ulaşmaya çalışalım. Diğer taraftan İslam'ın ilk olarak ne önerdiğine bakalım. Onun en faziletlisi⁹ ilk, en, indirgenemez ve başlangıç ilkesi; “Allah, ki O'ndan başka tanrı yoktur.” (el-Bakara 2/255) ifadesidir.

Kuruluşu itibariyle; vahyin savunmasına ilişkin bütün ilimlerin seferber edildiği “savunmacı bir apoloji” olan kelamın ilk ve en önemli temsilcileri Mu'tezilî âlimler olmuştur.¹⁰ Mu'tezilîler; Allah'ın kadîm olduğunu ve kıdemini onun en özel sıfatı olduğunu belirterek diğerlerinin kadîm kabul ettikleri bütün sıfatları reddederler. Allah'ın zâtı ile âlim, zâtı ile kâdir, zâtı ile diri olduğunu savlayarak Allah'ın kadîm sıfatlar ve Allah ile kâim manalar olarak kabul edilen ilim, kudret, hayat sıfatlarıyla âlim, kâdir ve diri olmadığını savunurlar. Mu'tezilîlere göre bu sıfatlar kadîm olsaydı; Allah'ın en hususî özelliği olan kıdemde müşterek olurlardı. Kelamullah'ın muhdes ve yazılmış harf ve seslerden ibaret olduğunda Mu'tezilî alimler ittifak etmişlerdir. Mu'tezilî alimler Allah hakkında cihet, mekan, suret, cisim, mekanda yer tutma, intikal, zeval değişme ve etkilenme gibi yaratılanlarda bulunan her türlü benzerliği reddetmişlerdir.¹¹ Allah ezelden bekaya sonsuzdur. Sonlu bir varlığın tüm sonsuzluğu tecrübe etmesi imkansızdır. Aklî muhakeme yapabiliriz. İnsan, dünya ve tüm kainat için ancak bir başlangıç noktasından yani bir 'mebde'den bahsetmek, şu anda varlık alanında olduğumuz/oldukları için zorunluluktur.

Grafik 2:



Ortadaki çizgi ezelden ebede vahyin devamlılığını gösteren bir çizgidir. Geçmişten geleceğe insanoğlu vahyin kendi çağındaki anlamını idrake ve ahlakiliğini gerçekleştirmeye çalıştığı sınırlı yapısıyla şahit olur. Bizim için milat önceki dinleri de tamamlayarak onaylayacak 610 tarihidir.

kabulde bulunan teoriyi yeğleyen basitlik ilkesi gibi, “Ockhamlının Usturası” olarak da bilinir. bk. Cevizci, “Basitlik İlkesi”, 59-60.

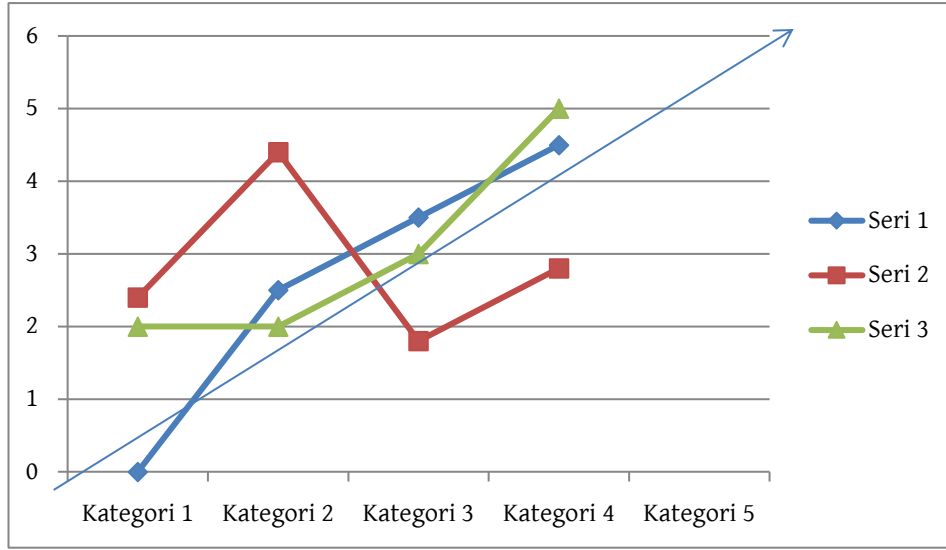
⁹ Ebu Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, çev. Hasan Basri Çantay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 15.

¹⁰ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 98.

¹¹ Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 57-59.

Üst kısa çizgi bir insanın dünyadaki ilahi vahye şahitlik süresini gösterir. Ya onunla bir istikamet gösterecek ya da onu yok sayacaktır. Doğru istikametın sağında veya solunda olmak bir takım farklılıklara yol açabilir. Fakat kişilerin pratiklerini ifade eden çizgiler hiçbir pratiğin vahiy olmadığını imler. Allah'ın yeryüzünde vekilliğinin mümkün olmaması bakımından ortadaki çizgiyle özdeş olamazlar.

Grafik 3: Vahiy ve Bireylerin Ayrıntılı Hayat Süreçleri



Grafik 2'deki vahiy ifade eden çizgiye göre konumlandırılan üç bireyin yaşamları bu kez Grafik 3'te hayatın iniş ve çıkışlarını ifade eden gösterge ile daha ayrıntılı ifade edilmiştir. Hayat; erdemlerle dosdoğru bir hat üzerinden yaşandığı kadar anlık değerlerin inişleri ve çıkışlarıyla, hesap verme dünyasını barındıran bir farkındalık ile sürmektedir. Allah'tan iyiliklerimiz ile sorguya çekilme, hatalarımızı ve günahlarımızı örtmesi/affetmesini dileme, beklemek mantığıyla oluşturulmuştur.¹²

Mu'tezilî alimlerin Allah'ın kıdeminde ortaklığı olmadığını ileri sürdüklerini belirtmiştik. O halde onların ilk olarak insanın bu dünyadaki görevinin Allah'ın kıdeminde eşsiz olduğunu bilmesi vakıasını ortaya koyduklarını çıkarsayabiliriz. Bu tasdikten ve O'nun kelamı olan Kitab'a yönelmesinden sonra ise İslam'da değerler dünyasının gerçekliği başlar. "Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir. Ki onlar, namazlarında derin bir saygı hali yaşarlar. Anlamsız, yararsız şeylerden uzak dururlar. Zekâtı verirler. İffetlerini korurlar. Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse işte haddi aşanlar böyleleridir. O müminler, üzerlerindeki emanetleri gözetirler, verdikleri sözleri tam tamna tutarlar. Namazlarını titizlikle eda ederler. İşte vâris olacaklar bunlardır." (el-

¹² "Kim tövbe edip hayra ve barışa yönelik iş yaparsa, hiç kuşkusuz tövbesi kabul edilmiş olarak Allah'a döner." (el-Furkan 25/71).

Mü'minûn, 23/1-10). “Ey yavrucuğum! Namazında kararlılık göster, doğru ve yararlı olanı öner, kötü ve eğriyi önerme, başına gelebilecek her belaya sabırla karşılık ver: bu, azim ve kararlılık gösterilmeye değer bir şeydir! Yersiz bir gurura kapılarak insanlara üstünlük taslama ve yeryüzünde küstahça gezip durma! Unutma ki Allah, böbürlenerek küstahlık yapanları sevmez.” (Lokmân, 31/17-18).

3. Kitap, Akıl ve Hikmet

“Allah Âdem’i, Nûh’u, İbrahim ailesini, İmran ailesini kendi çağının insanları içinden seçerek üstün kıldı.” (Âli-İmrân 3/33). Bu ayet ışığında denilir ki Hz. Adem’in elçi olduğu konusunda bir şüphe yoktur. İlk insan vahye ilk muhatap olmasıyla o mertebeye ulaşmıştır. Zamanında daha pek çok ‘beşer’ var iken, ilahî anlamda insan olmaklık; vahiyle tanışma ve onu kabulle mümkündür. Yani insan; varlığı kendisine veren Tanrı’sının karşısında bunun karşılığını secdeyle verecektir. “Hür” isminin zıddı olan “abd-kul” kelimeleri, insanın özgür iradesiyle Allah’a “teslim olması” yani İslam dinini kabul etmesi anlamında kullanılır.

İbn Hazm’a göre Allah’ın insan cinsine bahsettiği en önemli nimet varlığın/şeylerin isimlerini öğretmesidir. (el-Bakara 2/31). Burası cinlerin, meleklerin ve insanların farklılaşma noktasıdır. Bu nimet, varlıkların tümünü beyan etme yetisi ve mevcûdâtın isimlendirilmesine dair bilgidir. Ona göre bu nimetten gafil olan ya da değerini bilmeyen sureti hariç hayvanlardan farkı kalmaz.¹³ Meleklerin halife olarak insan yaratılma vakiasına karşı “fesat çıkaran ve kan dökücüler” (el-Bakara 2/30) olarak onları nitelenmesi, Hz. Adem’den önce insan bedeninde varlıkların olduğunun kanıtı olur. Zira onlar Allah’ın bildirmesinden başka bir ilme sahip değildirler. Demek ki insan şeklinde varlıklar vardır ve onlar kan dökmektedirler.¹⁴ Kur’an’da Hz. Adem’in konumlandırılması da bu cihetle açıklansa gerektir. Hz. Adem isimlendirme üzerinden Allah’ın yaptığı ‘sözlü sınavı’ geçince, (el-Bakara 2/33) “cennet”e yerleştirilir. Buradaki cennet ölümden sonra inananların varacağı bir yer anlamında değildir. Çünkü imtihan söz konusudur, sınav bitmemiştir. Hz. Adem bu bahçede, “fiilî sınav”dan geçerken başarısız olmuştur. (el-Bakara 2/36). Çünkü o “yasak ağaca” yaklaşmıştır. “Geçmişte Adem'den söz almıştık; ancak unuttu. Biz onda bir azim ve kararlılık görmedik.” (Tâ-Hâ 20/115).

Böylece ilahi vahye muhatap olacak başka zihin ve beden olarak hazır olan insanların varlığını düşünmek çelişkili olmaz. Yoksa Hz. Adem’in kime elçilik yapacağı sorusunu cevaplamak zor olacaktır. Hz. Adem’i ilk insan yapan aldığı vahiy ve yaptığı tasdiktir. Çağımızda inanan-inanmayan herkesin hukuk önünde eşit olduğunu kabul etmek gerekir.

¹³ Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Et-Takrib Li-Haddi’l-Mantik* çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018), 37-39.

¹⁴ Allah’ın meleklerle Hz. Adem’i yaratmadan önce bilgilendirme yapmış olabileceği ihtimalini göz ardı etmemek gerekmektedir. Hamdi Yazır’ın belirttiği gibi insanın halife olmasının hikmet ve sebepleri ve ona layık olma meselesi hakkında Allah’ın meleklerle “Bilmediğiniz yönler var. Ben sizin bilmediğiniz birçok şeyleri bildiğim gibi bunu da bilirim” demesi anlamını da taşır. Bk. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Zehraevyn Yayınları), 1/265.

Adına ister laiklik ister başka bir isim verilsin, tüm insanların hukuk önünde eşitliğini savunanlar olarak belirtmeliyiz ki; Müslümanlar Allah katında üstünlüğün takvada olduğu ilkesinden hareket ederek iki cihan yükünü de üstlenmek zorundalardır. Doğru iman akılla meydana geleceğinden, insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliği; akli muhakeme ve kavramsallaştırma gücü olduğunu Hz. Adem kıssasından çıkarsayabiliriz.¹⁵

Hz. Muhammed'in 'müslümanların ilki' (ez-Zümer 39/12) olması ayeti imanda artma ve eksilme olduğunu ifade eder. Bu ifade Rasulullah'ın, Hz. Adem'den kendisine elçiler yolunda en mükemmel 'iman ve hikmet' noktasına ulaştığının ve risâlet zincirinin tamamlandığının Allah tarafından ifade edilmesidir. Hayatında özgür olarak eylemler içinde olan insanlar için doğruya giden 'yolların haritası'nın yüzde doksanı ilk elçiden itibaren Hz. Muhammed'e kadar 'eklektik bir silsile' ile tamamlanmıştır. Rasulullah geri kalan yüzde onluk kısmın onda dokuzunu da tamamlamıştır. Böylece din; en başta Allah'ın Rahman, Rahim isimlerinin tecellisiyle en mükemmel haliyle tamamlanmıştır. Bu demektir ki; Kur'an'ın kendi tedriciliği kadar ilk suhulardan son ilahi kitaba vahiy (el-Ala 87/2) tamamlanmıştır.

Kur'an-ı Kerim; kendinden önceki kitapları tamamlayan, onaylayan, (en-Neml 27/76); tümüyle hak olan, hakka ulaştıran, hak yolun garantisini veren, kalpleri nurlandıran, açık ve seçik olan, dünyayı dönüştüren, hayata kaynaklık eden (el-Enfâl 8/24); (en-Nur 24/45); yazında, dizgede, bağlam, toplam ve cüzde biricik yani eşsiz (el-Bakara 2/23); ve belîğ olan, tevatürle bize ulaşmış, benzersiz (en-Neml 27/64); en son ilâhî, Arapça (Ez-Zuhruf 43/3); bir kitaptır.

Kelimeler yazın, düşün ve analiz hayatında önemli birer vazife görürler. Her isimlendirilen nesnenin, o ismin anlamıyla ilişkisi olduğu ya da en azından bu ilişkinin hiç olmadığı söylenemeyeceği vakıya ise de, bir ismin/kavramın kullanıldığı bağlam; onun hangi anlamda anlaşılması ya da anlaşılmaması gerektiği hakkında daha önemli bir rol oynar. Birçok yerde bulunması uygun olmayan korkunun, Allah'ın emir ve tavsiyeleri karşısında duyulan farkındalık şuuruna dönüşmesi bunu en güzel bir şekilde açıklar. Diğer yandan her ne kadar tanımlaması mükemmel olsa, kulağa hoş gelse de aktif yaşamda gerçekleştirilmeyen her türlü ahlak-değer uslamalarının-kavramsallaştırmalarının kıymetinden bahsetmek mümkün değildir. O halde; 'anlam-bağlam-pratik' üçlüsünün önemi kendisini göstermektedir. Müslümanlar; değerlere hayat verilmesini, onların yaşatılmasını isteyen, hayatın kaynağı olan 'su' gibi bir kitaba (el-Enbiyâ 21/30) sahiptir. Dizgede birbirini tamamlayan kavramların taşıdığı değerler açısından da Kur'an eşsizdir. İslam'ın 'özünün özü' ifade eden ayetlerinden olan Ayete'l-Kürsi'den hemen sonra,

¹⁵ Burada söz konusu olan insanın sürekli ilerleyen bir var oluş sürecinde olmasıdır. Süleyman Ateş'in ifadesiyle, insanın ruhani evrimidir. Bundan ayrı cansızların ve canlıların evriminden de bahsetmek mümkündür. Bk. Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 / 1 (Nisan 1972): 127-146 . https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000325.

'dinde zorlamanın olmaması' vurgusunun gelmesi dinde özgürlüğün pek kıymetli bir hikmete karşılık geldiğinin göstergesidir.

Medeniyetin oluşması ve ilerlemesinde karşımıza çıkan kavramlardan ikisi ve en önemlisi hikmet ve takva kavramları olacaktır. Hikmet ilk bakışta görülemeyen, emek ve çalışma ile açığa çıkan isabettir. Akıl ve bilgiyle; düşünmenin gerçekleşeceğini belirten Ahmet Akbulut; akıl, bilgi, eylem ve isabet ile hikmetin ortaya çıkacağını belirtmiştir.¹⁶ Bu yönüyle hikmet ilim, bilim ve ahlakî olan yani değerler arasındaki bağları kurması münasebetiyle münhasıran bir kıymet taşımaktadır.

İlm-i Hikmet iki kısma ayrılır. 'Hikmet-i Ameliyye' yani pratik hikmettir ki yaşamın ıslahının yerine getirilmesi yönüyle oluşumuna kendimizin seçtiği ve güç yetirebildiği bir takım edimler ve durumlardır. Pratik hikmet üç türdür:

- Tehzîbü'l-Ahlak: Ahlaktan artıkları izale ederek ıslah etmek, ahlakın edepli olması. Din-ahlâk ilişkisi, çocuk eğitimi, insanın mahiyeti, ahlâkın en yüksek amacının ne olduğu gibi konularda İslâm inanç ve değerlerinin korunmasını içerir.
- Tedbîr-i Menzil: Evi ortaklaşa paylaştığımız müştereklerin ıslahı yani iyileştirilmesini ifade eder.
- Siyaset-i/Tedbîrül-Medine: Ortak ve paylaşılan değerlerin mekânı olarak ülkenin ve medeniyetin ıslahını kapsayan ilimdir. İnsanların sosyal hayatta uyması gereken kurallar, ülke yönetiminin yani devletin zorunluluğu ve ilkeleri, yöneticilerin ve halkın hakları ve birbirine karşı sorumlulukları, adalet, yardımlaşma, saygı-sevgi gibi konular ele alınır. Diğer tarafta ise "Nazarî Hikmet" başlığında; İlahiyat, Matematik ve Fizik ilimleri derecesine göre sıralanır.¹⁷

En genel anlamda gerek kitaplarda âlimler tarafından gerek halk kesiminde günlük dilde olsun takva kavramı; Allah'tan korkmak anlamında kullanılmıştır. Bu anlayış, bir yabancılaşma içerir. Allah ile kulun ilişkisini korku üzerinden kurmak, Allah'ın varlığı yaratması, insanı yeryüzünde halife ilan etmesinin O'nun lütuf ve sevgisinin tezahürleri olmasını gölgeler. Doğru yaşamı, doğru temeller üzerine ve Tanrı'ya doğru geri dönütlerle kaim eyleyerek Allah'la iletişim içinde olmak bireyin en yüce Rabbine/Eğiticisine şükran duymasının ve hamd etmesinin tasviridir. Bu iletişimde korku; yalnızca bu eylemlerin daha iyisinin mümkün olması durumunda ortaya çıkar. Gözlerin nerelere kaydığını, kalplerden neler geçirildiğini şah damarından yakın olan Allah'tan gizlemek mümkün değildir. Dosdoğru yol üzerinde olmak hasbî, harbi ve kalbî bir katılım içerir. Böyle olmadığı sürece yani Allah'ı hiçbir zaman kandıramayacağımız gerçeğiyle karşılaşp bu eşiği geçemeyince eylemlere rengi veren asıl korku olacaktır. Takva kavramında bir korku ya da sakınma varsa bu; bireyin bilgisel ve ahlakî tekâmül

¹⁶ Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 119.

¹⁷ Hasan Tahsin Kütahevi, *Tarifât-ı Kaşifiye* (İstanbul: Dersaadet Necm Matbaası, 1911), 2-3.

yolunda ilerlememenin sonucunda karşılaşacağı Kur'an'ın bir bütün olarak incelendiğinde ortaya çıkan hayat görüşüdür.

Hikmet ve takva; önem ve değerinden zaman ve mekana bağlı olarak hiçbir şey yitirmeyen kavramlardır. Dünyanın değersizleşmesine karşı başat rol oynarlar. Bu noktada insan ve değer kavramları üzerinden sırf akli temellendirmelerin sıhhatine, inanç önermelerinin kapsamına daha dikkatli bakmak gereği hasıl olmuştur.

4. Nihilizm

Genel olarak nihilizm, söz gelimi özel olarak Sartre'da hiçlik, bir insan ile nesnelere dünyası ya da daha ziyade bir insanın bilinci ile onun kendisinin bilincinde olduğu şeyler arasında bir boşluk olduğu ya da değer olarak atfedilecek kümenin boş olması anlamını taşır. En genel anlamda insanın var oluşunun bir temelden yoksun bulunduğunu ve anlamsız olduğunu hissetme ya da görme noktasında tecrübe ettiği şeye karşılık gelir.¹⁸ Ahlakî nihilizm evrende peşinden koşulacak hiçbir değer ve amacın olmadığını, ahlakî hiçbir delillendirmenin haklı ve makul bir tarafı bulunmadığını öne sürer.¹⁹ Şüphecilerin bilgi teorisindeki görüşleri, bir yokluğa, nihilizme, köksüzlüğe götürmeye yöneliktir. Toplumla olabilecek tehlikesi bu noktadadır.²⁰

Bilgi 'gereçlendirilmiş, doğru, inanç' şeklinde ifade edilir.²¹ Sadece inanç bilgi için yeterli değildir. O, bilgi için gerek şarttır. Metafizik nihai olarak gerçek olanın ne olduğunu, neyin gerçekten var olduğunu, görünüşün gerisindeki kalıcı gerçekliğin ne olduğunu inceler. Diğer taraftan ise teoloji, Tanrı, ruh ve cismi ele alır.²² Kelâmî metafizikte varlık Allah'ın kelâmı ile açıklanmıştır. Allah evreni yaratmış, elçiler vasıtasıyla insanlara doğru yolu göstermiş, bu dünyanın sonlu olduğunu ve insanı ölümden sonra bir âhiretin beklediğini vahiyle belirtmiştir. Ahlaklı olan ve hayırlı iş yapanların mükafat göreceği, kötülük ve günah işleyenlerin ise cezasız kalmayacağı açıklanmıştır. İslâmî metafiziğin içinde Allah'a, elçilere, meleklerle, ilahi kitaplara ve ahirete iman vardır.

- “Dünyada hiçbir değer-ilke²³ yoktur.” Bu önermeyi nihilizm için daha da indirgenemez bir ‘durum’²⁴ olarak ele alalım. Bu önermenin, en azından bazı insanlar

¹⁸ Cevizci, “Hiçlik”, 211.

¹⁹ Ahlakî nihilizmin yanında, epistemolojik, ontolojik, estetik ve metafizik nihilizmden de bahsedebiliriz. Bk. Cevizci, “Nihilizm”, 319-320.

²⁰ Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 38.

²¹ “Justified, true, belief”. Bu nitelikler, bilgi için hem yeterli hem de zorunlu şartlardır. Önerme halindeki bir ifadenin uzam veya düşüncede gerçekliğinin temellendirilmesine duyulan inanç durumunu ifade eder. İnsanlar bilgisi olmadan da birçok şey hakkında inanca sahip olabilirler.

²² Cevizci, “Metafizik”, 300.

²³ İlke ve değeri; ‘ahlakî iyi’ ve dini anlamda elçilerin vahiyle insanlara ulaştırdıkları ‘maruf’ kavramının içeriğini oluşturan eylemleri ve onların kaynaklarını kastediyoruz.

²⁴ Bu tabiri; olumlu veya olumsuz, güzel ya da çirkin, doğru veya yanlış olarak nitelemeden bir vakianın resmi olarak anlıyoruz.

için değer ifade ettiğini ya da kuramsal olarak doğru bir sav kabul edildiğini varsayalım.²⁵

Her gerçeklik, değer veya ilke en az üç boyuta²⁶ sahiptir. Sözelimi paranın bazı bakanların önden gördüğü ve diğer bazılarının arkadan gördüğü olmak üzere iki farklı yönü vardır. Bazılarınca “gerçekliğin” iki değil, altı, yedi veya daha fazla farklı ciheti vardır. Başka bir açıdan “Yetmiş Üç Fırka” hadisini ele alırsak, İslam’ın nasıl yetmiş üç farklı yanının olabildiğini kavramak zor olmayacaktır.²⁷ Karar vermeden önce mümkün olan çoğu ciheti, teorik olarak bilmek insanın farkındalığını kuvvetlendirir. Geldiğimiz nokta; insanın fitrat ve kabiliyetlerine göre çok yönlü olduğudur. Böylelikle ahlakî, bilişsel, varlıksal, estetik-sanatsal ve metafiziksel değerlerin içkin olduğu bir insan varoluşu karşımıza açık ve seçik²⁸ olarak çıkar. Bir inek süttten, tavuk yumurtadan başka bir şey üretemezken insanların bu ürün teklerinden çeşit çeşit gıdalar çıkarması diğer canlılar ve bizi ayıran temel noktalardandır. Öte taraftan insan mahsülü olan şeylerin değişikliği ne tümenden değersizliğe ne de tek değerli bir dünya algısına yer açar. Mimariden sinemaya, şiirden müziğe, eğitim, öğretim, spor, hukuk ve siyasete ve daha nice dallara hakim olan insanoğlunun çok değerli varlığı bunu ispatlar.

Nihilizmi, özgürlüğü, değerleri ve zımnen varoluşçuluk gibi meseleleri tartışmada Nietzsche’nin, Sartre’in, Heidegger’in ve diğerlerinin belli bağlamlarda tartışmaya dahil edilmesi gerekmektedir. Bu, belki başaka bir makalenin konusu olacaktır. Fakat dile getirmek istediğimiz en temelde insanın yaşamının tek yönlü, tek değerli, hatta değersiz olmadığıdır. İnsanların “dünyada var olma sebeplerini” sorgulamaları üzere birtakım soru işaretleri oluşturmak ve muhatapları cevapları bulmaya teşvik etmeye yöneliktir. Bu haliyle ele aldığımız nihilizm ile başlayan bir delillendirmeden yola çıkıldığında dahi, teizm veya monoteizm ile algılanan kainata da pencere açan sağlam bir durak söz konusu olabiliyor. Tek Tanrı inancına sahip olanlar için zaten dünyanın başlangıcından itibaren söz konusu değerler ve ilkeler yani Kelamî metafizik kavramlar somut olarak dünyada yer alır.

²⁵ Bu ‘durumun resmi’ boş değildir. Bazı insanlar için bu durumun-resmin bir değer ifade etmesi; en az iki olmak üzere birtakım bileşenlerden oluştuğunu gösterir.

²⁶ Üç boyutlu uzay içinde yaşarız. Bu tanım, uzunluk, genişlik ve yükseklik yönlerini ifade eder. Ek olarak zaman kavramını da içine alarak dört boyutlu bir uzam-uzay tanımına karşılık gelir.

²⁷ Mezhepçilik sırf başka mezhebin görüşü olduğu için ona karşı çıkmak ve onunla mücadele etmektir. Taklitçilik olarak adlandırılır. Fikir yani mezhep sahibi olmak insanı şahsiyet sahibi yapar. Bu anlamda mezhebi olmak şarttır. Bu tutumda bireyin yanılması önemli değildir. Çünkü yanlış olduğunda düzeltilebilir. Fikrinde mülkün sahibi kendisidir. Değişiklik yapması isteğine bağlıdır. Ama mukallit ve mezhepçi fikrin sahibi olmadığından düzeltme yapamaz. Bk. Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar 5* (Ankara: Semih Ofset, 1995), 34-36.

²⁸ Bir şeyin farkındalığında, bilincinde olmak ‘açık’lığı ifade ederken, o şeyin diğerlerinden ayırt edilen yönleri de ‘seçik’lik ifade eder. Bir üçgeni tanımlayıp ne olduğunu zihinde canlanması, bir bingen veya onbingenin arasındaki canlılığın farklılığı açık ve seçikliği ortaya koyar. Bk. Rene Descartes, *Meditations On First Philosophy*, çev. Michael Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2008), 51-53.

Bir fiilin hakkında karar alınırken suçlu ya da masum olma durumunu o şeyin özgürlüğe sahip olup olmadığına göre karar vereceğimiz bir vakiadır. Bu; eğitim, hukuk, felsefe ve diğerlerinde ilk ilke olabilecek bir kavramsallaştırma değildir.

5. Özgürlük ve Din Özgürlüğü

Bağımlı; müstakil olmayan, başka bir şeye bağlı olan, başka bir gücün veya devletin idaresi yahut hükmü altında bulunan, tâbi anlamlarında kullanılır.²⁹ Bağımsız ise hür olan ve herhangi bir gücün etkisinde olmayan müstakil, bağımsız olma durumu, istiklâl anlamlarına gelir.³⁰ Özgür ise öz ve gür kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşmuş olmalıdır. “İçten gelen gürlük” anlamında özgür olarak düşünülebileceği gibi, öz+ü+gür yani güçlü, kuvvetli kimseden de gelmiş olabilir. Buradan türetilen özgürlük; davranış ve düşüncelerinde herhangi bir kısıtlamaya veya şarta bağlı olmayan, serbest anlamındadır. Bağımsızlık olma durumunu barındırır.³¹

“Freedom” ve “Liberty” kavramları arasında İngilizce’de bir anlam farkı gözetilmez. “Liberté” Latince’de, “Freiheit” Almanca’da kullanılmaktadır. İsaiah Berlin’in yaptığı sınıflamadan beri özgürlük; “freedom to” ve “freedom from” olarak yani pozitif ve negatif özgürlük olarak ikiye ayrılır.

Üç metreden öteye atlayamadığım, sağır olduğum için duyamadığımda özgürlüklerimin sınırlandırıldığından, bir cebirden bahsetmek mümkün değildir. Siyasi olarak başkalarının benim edimlerim üzerindeki kısıtlamaları ne kadar az ise o derecede özgürlüğümün çeperleri genişler. İngiltere’de Locke ve Mill, Fransa’da ise Constant ve Tocqueville gibi özgürlükçüler, kişisel özgürlüğün hiç bir şekilde ihlâl edilmemesi gereken belirli bir alt sınırı olması gerekliliğine inanıyorlardı.³²

Özgürlük tartışmalarında kullanılan en genel örneklem şudur: “Büyük balığın özgürlüğü küçük balığın ölümüdür.” Fakat us avcılığı kısıtlamasaydı, şu anda avcılık olmayacaktı.³³ Ussalık ile ahlakî olanın temel örtüşmesine olan kesin inançlarıyla Eski Yunan usun devre dışı bırakılması halinde güzel ile çirkinin farkedilemeyeceğini savunuyordu. Onlara göre kaos, cehalet, verimsizlik ve zorbalık usu işletmemenin sonucu olarak meydana çıkmaktaydı. Yunanlıların özellikle Eflatun’un mirası siyasal ve toplumsal olaylara kuvvet kullanarak değil, tartışarak açıklığa kavuşturmak üzerinedir. Eflatun’un ve Sokrates’in akılcılığı, şiddete tapınmayla asla yan yana gelmeyecek biçimde, onun hayatın esasını ve bu hayata varmanın yollarını felsefe sorgulamalarıyla ulaşabileceği varsayımına

²⁹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), “Bağımlı”, 1/255.

³⁰ Ayverdi, “Bağımsız”, 1/255.

³¹ Ayverdi, “Özgür-lük”, 3/2440.

³² İsaiah Berlin, “İki Özgürlük Kavramı”, çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce*, 12 (2007), 62-64.

³³ Jose Ortega Gasset, *Avcılık Üzerine*, çev. Ömer Türkömer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 32.

dayalıdır.³⁴ Dinî ya da gayri-dînî, biteviye üretilen şiddetin yerine insanoğlunun düşünce ve hareketlerinin beslenmesi gereken kaynaklardan biri olan Sokratik metodun bize kalan en mühim miraslardan olduğunu ifade etmek gerekir.

Yıllar sonra Jose Ortega Gasset us-ahlak buluşmasını benzer ve veciz biçimde yapmaktaydı: "İşi yapılması gerektiği şekilde yapmaya çalışmak."³⁵ Bir pilot ile profesör ve ırgatın hayattan beklentileri ve dünyada yapmak istedikleri elbette farklılıklar gösterecektir. Bu anlamda genel-geçer herkesi kapsayan özgürlük-ahlak tanımına ve teorisine henüz ulaşamamıştır. Fakat her iş'in, iş'i yapan üzerine birtakım yükümlülük ve sorumluluklar bıraktığı aşikardır.

Bir nehir düşünelim. Kaynağından itibaren bir yolculuğa başlayan su, doğası gereği, aşağıya doğru akarak şelaleler, vadiler, deltalar vs. oluşturarak ilerler ve denize kavuşur. Bu, insan müdahalesinin olmadığı bir ortamda meydana gelen "içsel" yani doğal bir süreçtir. Irmağa dışarıdan müdahale ise ona bir baraj yapmaktır. Görünüşte suyun debisine, yönüne ve şekline dışarıdan bir girişim eylemi olan baraj; yalnız nehir kenarındakiler için değil, uzaktaki araziler için sulama, daha uzaktaki yerleşim yerleri için içme suyu olarak kullanım amacına yönelik bir yatırım halini almıştır. "Su akar, Türk bakar." sözünü haklı çıkarmayacak isek baraj yapmak gerekmektedir.

- Elektrik üretimi, tarımdaki sulama alanı ve ürün verimliliğine etkisi vb. gibi pozitif faydalarıyla "baraj" nasıl şekillenecektir?
- Devlet yok ise, ilk ve ilke olarak barajın yapılması gerekliliğine, karar alma süreçlerine kim, nasıl hakim olacaktır?
- Barajı devlet mi yapacaktır? A'dan Z'ye tüm süreçleri kontrol eden devlet mi olacaktır?
- Toprak sahibi zenginler mi yapacaktır?
- Yoksa doğaya müdahale edilmemeli midir?
- Bir araya gelerek, "bireyleri" sindirmeyi "başaran" çeteler mi suyun başını tutacaktır?
- Hangi toprak sahipleri, hangi oranda baraja katkı sağlayıp, hangi oranda barajdan elektrik ve sulama alanında faydalanacaktır?
- Suyun başındakiler, suyun sonunda yer alanlara ne kadar su bırakacaklardır? Bırakmaya da bilirler midir?
- Barajın işletilmesi, ortaya çıkan karın paylaşılması hangi esaslara göre belirlenecektir?

³⁴ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel (İstanbul: Şule Yayınları, 2001), 17.

³⁵ Gasset, *Avclık Üzerine*, 70.

Barajın nasıl yapılacağı, elektriğin nasıl üretileceği, toprağın nasıl işleneceği üzerine teknik bir tartışma çözülmesi en kolay olanıdır. Günümüzde bu tür sorunlar söz gelimi doktorlar, mühendisler yani makineler ve uzmanlar tarafından çözülecek meselelerdir.³⁶ Olayın siyasa ve ahlaki boyutu ise bilgidan ziyade “bilgelik” gerektiren alanlardır.

Bir sorunla karşılaşınca, özellikle siyasadada, tetkik edilmesi gereken cevapların kaynağının muhakkak Müslüman kaynaktan olması; “eleği olmak” koşuluyla çok önemli değildir. Metodun yabancı olması İslam’a aykırılık değildir.³⁷ “Baraj” yapımının bir dönemden başka bir döneme geçişi imlediği, “elektrik” gibi bir *değeri* de üretmeye olanak sağlayan bir gelişim göstergesi olduğu muhakkaktır. Böylesine yeni durumlarda eskilerin kavram ve metodolojileri, araç-gereçleri yeterli işlevi görmeyebilir.

Zahiren çok kullanışlı, kuramsal olarak hiçbir açık vermeyen düşünceler bile uygulamalarda çok farklı sonuçlar verir. Vermiştir. Eflatun’un kendi hayatındaki siyasal-ideal devlet fikirlerinden hayatının sonuna doğru daha realist fikirlere dönmesi³⁸ ya da 20. yüzyıl ideal devlet girişimlerinde “iyilik” adına yıkıcı etkileri olan öyle gelişmeler vardır ki bu süreçlerin hepsi, idealize edilen kuramların pratikte beklenen sonuçları vermeyeceği sonucuna bizleri götürmektedir.³⁹

Söz gelimi Immanuel Kant ve Benjamin Constant arasında gerçekleşen “Doğruyu söylemek bir ödevidir.” önermesi gibi temel bir *doğru* üzerindeki tartışma, kuramsal örgülerde farklı vakıalarda genel-geçer uygulanacak temel önermenin varlığına değil, eylemlerin “niyetler yani samimiyet ve olası sonuçları üzerine verilecek hükümler yani ussalık” üzerine bina edilmesi gerekliliğini ortaya koyar. “Bir katil, evde sakladığımız arkadaşınızı öldürmek isterken, kapıda, onun evde olup olmadığını sorduğunda da bu önerme doğrudur.” vakıasına da “evet” cevabını verme kuramsallığı savunulmanın ötesindedir.

Kısaca Eflatun eleştirisinden; devletin tepeden tırnağa toplumu düzenleme girişimlerinin boş olduğunu, ahlakçı Kant eleştirisiyle eylemlere değerini veren nedenin herkes için, her zaman ve her yerde geçerli ilkeler dizgesi olamayacağını çıkarsarız. “Çok değerli-özgürlükçü eğitim süreçleri” ve eylemlerin aslının “niyetler” ve “olası sonuçları gözetmek üzerine kurulu aklılık” olduğu şeklinde üç temel kavrama dayanan bir hayat kuramı elde ederiz.

³⁶ Berlin, “İki Özgürlük Kuramı”, 59.

³⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1979), 273-278.

³⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 66-67.

³⁹ İkinci Dünya savaşında kırk milyon kişi öldü. Beş milyon kişi toplama kamplarında ve gaz odalarında işkence altında can verdi. Binlerce kişi sakat kaldı. Hiç kimse hatta Hitler bile takvimler 1939’u gösterdiğinde savaşı istemiyordu. 1937’de “Hossbach Bildirisi”nde açıkladığı “Lebensraum” (Hayat Sahası) Almanya’nın politikasını belirliyordu. En temelde bu politika; Almanyanın nüfus artışı ve hayat standartını yükseltme amacı güdüyordu. Bk. Liddell Hart, *II.Dünya Savaşı Tarihi*, çev. Kerim Bağrıaçık (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 16-18.

Herkesin kabul ettiği din ve mezhebin âyin ve ibadetlerine serbestçe kabul edilebilmesi ve bu hususta hiçbir müdahaleye, hakaret ve işkenceye uğramaması manasına olarak din hürriyeti bizde ilk defa 1839'da "Gülhane Hattı-ı Hümayunu" ile tesis ve 1856 tarihli meşhur Islahat Fermanı ile teyit ve tanzih olunmuştur.⁴⁰ Ali Fuad Başgil bu tarihi vakıayı aktardıktan sonra; 'Böyle olmakla beraber bu konuda ne bir kitap ne de ciddi bir etüd vardır.' tespitini yapar. Bu yokluk sebebiyledir ki Ona göre herkes din özgürlüğü denince çok farklı şeyler hatta aklına estiği gibi manalar çıkartırlar. Bazılarına göre camiler Müslümanlara, havralar Yahudilere, kiliseler Hıristiyanlara açık ise orada hiç kimse birbirini dine veya din karşıtlığına zorlamıyor ise din özgürlüğü var demektir. Fakat işin aslı Ona göre öyle değildir. Din hürriyeti sadece camilere girip çıkmakla olmaz.⁴¹

Ali Fuad Başgil'e göre din özgürlüğü: "Dindar vatandaşların, din bahsinde, haiz oldukları haklardan herbirini serbestçe, korkusuz ve endişesizce kullanmalarını ve herbirinden serbestçe faydalanmalarını gerektirir. Din müessesinin dayandığı en önemli hakları ... 'öğretmek ve okutmak-yazmak telkin etmek' hakkıdır. Bugün herhangi bir memlekette din hürriyeti olup olmadığını anlamak için göz önünde tutulacak ölçü budur." şeklinde tanımlamıştır. Ona göre camilerin ve bütün ibadethanelerin açık olması en birinci ama en basit din özgürlüğüdür. Bugünün din özgürlüğünde dinin yüksek ilimlerini yani ilahiyat ve kelamiyatı serbestçe okutup, öğretmek ve dini neşriyatta bulunmak hakkını serbestçe kullanmak vardır.⁴² Onun en değer/önem verdiği sözlerden birisi Latin mütefekkir Puplius Syrus'un: "Miserius est arbitrio alterius vivere."⁴³ sözüdür.

Gerek Elmalılı Hamdi Yazır gerek diğer yorumcular, "Dinde zorlama yoktur." ayetini sadece dine girişte mümkün görmüşlerdir. Yani "Dini kabul edişte zorlama yoktur." anlamında anlamışlardır.⁴⁴ Oysa ayetin anlamında din içi özgürlüğü de kapsayan bir anlam bulmak mümkündür.⁴⁵ Dine girdikten sonra çıkanlar için kendilerine "kılıç çekilmesi vacip" hükmü verilmiştir.⁴⁶ İlk üç asırlık ihtilaf döneminden sonraki dönemde

⁴⁰ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2007), 11.

⁴¹ Başgil, *Din ve Laiklik*, 12.

⁴² Başgil, *Din ve Laiklik*, 14.

⁴³ "En sefil hayat, başkalarının arzusuna bağlı olarak yaşamaktır." Bk. Başgil, *Din ve Laiklik*, 18.

⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/165-166., Celâleddin es-Suyutî vd. *Tefsîru'l-İmameyn el-Celaleyn*, thk: Muhammed Nihad Haşim Kurtubî, 57.

⁴⁵ Özelde Mâtürîdî'nin irade anlayışı genel olarak İslam'da bireyin özgürlüğü etrafındaki tartışmaların detaylı incelemesinin yapıldığı makalede Allah'ın "mutlak irade" sahibi olmasının yanında kullun "cü'z'i ve küllî iradesi"nin varlığına vurgu yapılır. Kulların fiillerinde Allah'ın etkisi yönüyle, insanın mutlak irade ve kuvvet sahibi olması merkezli yaklaşımı olan Mu'tezilî görüşten ayrılan İmam Mâtürîdî, Eş'arîler gibi de kulların iradesini tümenden yok sayacak bir yaklaşıma temkinli ve tedbirli yaklaşır, onu kabul etmez. İnsanın sahip olduğu temyiz kabiliyetine/gücüne özel önem veren İmam Mâtürîdî, insan iradesinin bağımsızlığıyla insan özgürlüğünü akıldan ve ayetlerden hareketle gerekçelendirir. Geniş bilgi için bk. Ramazan Biçer – Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de irade Özgürlüğü", *Bilgi*, 2017, 80, 239-262.

⁴⁶ Ebu Cafer et-Tâhâvî, *Tâhâvî Akaid Risalesi*, çev. Ali Pekcan *İslam Akaid Metinleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 115.

böyle bir uygulamaya gidilmiştir. Fakat gelenek içinde Ömer b. Hattab, Süfyan es-Sevri, İbrahim en-Nehavi'nin karşı çıkmalarına rağmen son dönemlere hatta günümüze değin dinden çıkanın idam ile cezalandırılması yani "icma kılıcı"nın üzerine "fukaha" kanaat getirmiştir. Böylece ulemanın anlaştığı konunun yeniden gündeme getirilme yolunun kapanması amaçlanmıştır.⁴⁷

Allah'ın kullarına verdiği özgürlüğü satranç örneğiyle açıklayabiliriz. Satrancı icad eden ile sonradan öğrenenin durumlarındaki farklılık oldukça açıktır. Allah tıpkı her şeyin dolayısıyla satrancın bilgisinin ezelde kendisinde olması gibi "satrançtaki bütün olası hamleleri bilir." Ama insanlar satranç oynarken hangi taşı nereye oynayacaklarına kendisi karar verir. Her taşın belirli hareket alanı vardır. Fil hep çapraz gider. Kale hep düz gider. Piyonun vezir olması gibi "mucizeler" de oyunda saklıdır. Oyun bitiminde karşılıklı sevgi ve saygı; bir daha oyun oynama ihtimalini yok etmemedir. Oyunun sonucu galibiyet, beraberlik ve mağlubiyet olabilir. İnsanlar nasıl satranç oynarken cebr hissetmiyorsa, hayatta da insan tüm eylemlerinde özgür ve sorumlu olacağından, bütün mesuliyeti üzerine yıkacağı "belirlenilmişlik" yoktur. "Allah'ı bilmek" ve "iyi insan olmak" mükellefiyeti hiçbir zaman insanın kaçamayacağı farkındalıklardır.

İrtidat konusunun kul-Allah ilişkisi yönü vardır. Kur'an'ın ilgili tüm ayetleri incelendiğinde görülecek olan vakia; cezanın Allah'ın elinde olduğu, ahirette o kişiyi cezalandırabileceği, irtidat konusunda dünyevî-hukukî hiçbir cezanın Kur'an'da yer almadığıdır. Bu cezanın hafif olduğunu değil, söz konusu meselede tek yetkili ve otoritenin Allah olduğunu belirtir.

Dinden dönmenin birey-toplum arası ilişkilerde olmak üzere yönleri de vardır. İnsanları zorla bir dinin ya da ideolojinin içine hapsedmenin; ikiyüzlü, münafık bir toplumdan başka bir şey yaratmayacağı gerçeğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu bağlamda insanlığın en önemli tarihi ve sosyo-kültürel ilerleme kaydettiği konunun "laiklik" müessesesiyle gerçekleştiğini tespit etmek lazımdır.

Ali Fuad Başgil'e göre Batıdaki laiklik anlayışının hukuğa konulmasının temelinde; yönetimin memleketlerindeki müesses ve maruf farklı dinlere karşı eşit mesafede yani yansız olması amacı güdülmüştür. Böylece bu dinlerin birbirlerinin ahkam ve ibadetlerine yani mezhep ve iç nizamına olan veya olabilecek müdahalelerin önlenmesi amacı güdülmüştür.⁴⁸

Bir kişi ancak ve ancak bir toplumda yaşayabildiği ve aynı zamanda o toplumdaki paydaşlarının keyfi davranışlarının merhametliği olmaksızın da varlığını sürdürebildiği sürece *free/özgür* olarak adlandırılır. Toplumsal çerçeve bütün yurttaşların birbirine *bağlı/dependent* olduğunu gösterir. Toplumsal işbirliğinin avantajlarından tümüyle vazgeçmeksizin sosyal insan *bağımsız/independent* olamaz. Kendi kendine yeten birey bağımsızdır. Ama özgür değildir. Kendisinden daha güçlü herkesin merhametine

⁴⁷ Taha Cabir Alvanî, *İrtidat*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 17-20.

⁴⁸ Başgil, *Din ve Laiklik*, 14.

muhtaçtır. O halde çoğu yerde eş anlamlı kullanılan *liberty* ve *freedom* kavramları sözleşmeye yani kontrata dayalı toplum içindeki bireyin durumlarını yansıtır.⁴⁹

Kanun/hukuk hakimiyetinin yani *rule of law* olmadığı yerde ne liberalizm ne de başka özgürlükçü teoriler yaşayabilir. Tarihte özgürlüklere taban olan ve onların her çeşidinin ikame ve ifasını mümkün kılan birçok teori vardır. Örneğin Cumhuriyetçilik; vatandaşların yönetime katılımını değerli görür. Cumhuriyetler demokratik olabilir. Özgürlükler anayasal monarşide de yaşanabilir. Laik demokrasiler kimi zaman bireysel ve toplumsal düzeyde dini özgürlükleri kısıtlayabildiği gibi bireysel anlamda dinî bir hayatın yaşanabilmesinde başat rol oynayabilir. Devletlerin ya da anayasaların laikliğinden bahsedebiliriz. Zira insanların ateist, deist vb. görüşleri kabul edebilmesinin de, İslam, Yahudi, Budizm olsun bütün inançları serbest bir şekilde yapabilmesinin de kaynağını laiklikte hem teorik hem de pratik olarak bulabiliriz.

İnsanın; 'konuşan bir canlı' olması, 'söz verebilen bir canlı' olması, 'öğrenen bir canlı' olması, 'toplumsal bir canlı' olması benzeri tanımlamalar düşünürler tarafından onun en değerli ve ayırt edici yönüne işaret etmek üzere ortaya konulmuştur. Bütün bu yüklemelerin temelinde ise insanın birtakım sorumluluklarına gönderme vardır. Mu'tezile bilginlerinin de insanın tek bir tanımını üzerinde birleşmeleriyle işaret ettikleri gibi insanın *teklife muhatap olması* onun en özel niteliği olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü teklif, canlı varlıkların da içinde bulunduğu bu âlemin yaratılışının nedenidir.⁵⁰

Özgürlük; vakıaları, nesnelere, nesne durumları; değer yapan temel kavramdır. Temel özgürlükler; düşünme, tartışma, bireysellik, konuşma, bir araya gelme vb. engellenmeyen haklardır. Düşünce açıklama ve yayma özgürlüğü başkalarını da ilgilendirir. Türdeşlerimizin fikrince bizim hareketimiz enayilik, ters veya yanlış olarak görülse bile yaptığımız şey onlara zarar vermediği sürece, onlar tarafından bir engellemeye uğramaksızın ve işin olası sonuçlarını görüp, katlanmamız koşuluyla beğendiğimiz tarzda davranmak özgürlüğün gerekleridir. Üçüncü kişiler kendi aralarında bir araya gelebilirler. Başkalarına zararlı olmayan bir erek uğruna toplanma özgürlüğünü kullanabilirler. Bu kişiler, yetişkin olmalı ve iğrenme ve hile etkisinde olmamalıdır. Bu niteliklere haiz olmayan bir toplumun, özgür olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle kendi iyiliğimizi, kendi yolumuzda aramak özgürlüktür.⁵¹ Görünen o ki bir toplumun özgürlüğü, bekâsı, sağlığı ve müreffeh olması; 'insan akli, devredilemez-kısıtlanamaz bireysel özgürlükler ve toplum çıkarlarının' buluşacağı 'iyi'de saklıdır. İnsan özgürlüğe sahip ise yaşadığı coğrafya ve topluma karşı sorumlulukları vardır. Bunlar;

- Nefsi korumak
- Akli korumak

⁴⁹ Ludwig Von Mises, *Human Action* (Alabama: Ludwig Von Mises Institute, 1998), 279-280.

⁵⁰ Abdülhamit Sinanoğlu, "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 299.

⁵¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk (İstanbul: Roman Yayınları, 2012), 19-20.

- Dini korumak
- Malı korumak
- Nesli korumak'tır.

Kısaca; 'devlet' kavram ve teşkilatının bütün tanımlamalarının ve meşruiyet temellendirmelerinin geçerliliği; toplumda en küçük azınlık olan bireyin çok değerli özgürlük alanını sağlamak, korumak ve devam ettirmek üzerine olduğu sürece makuldür.

Dünyada hiçbir değer kabul edilmediği materyalistik/cebrî uslamlamadan bile bireysel haklardan, çoğunluğun ve azınlığın toplumsal hakları yaşaması meşruiyetine yukarıdaki uslamlama ile ulaşılabilir. Tanrı'ya inananlar ve inanmayanlar bilmelidir ki; her bir birey, dünyayı yorumlama ve anlamada paha biçilmez bir değere sahiptir.⁵²

6. Emanet ve Cehd

Dinin nas ve nakille olan bağı kopmaz bir niteliktedir.⁵³ Din yalnız bu yönüyle kalırsa bir risk taşımaktadır. Çünkü o yalnız bir manastır veyahut zaviye metaı da değildir. Onun nas ve nakille olan bağı kadar, bilim ve felsefeyle de bağı vardır. Çünkü bu iki bağ onu hayata bağlar ve ölüme mahkum etmekten kurtarır.⁵⁴ Hem naklin ilmi hem bilim ve hem de ikisinin felsefesi insana "emanet" edilen üç bileşen, değer ve aynı zamanda ağır bir yükür. Bu bağlamda emanet kavramına kısaca değinmek gerekmektedir.

Grafik 7'de temel özellikleriyle ele aldığımız "Emanet" kavramının ilişkiler ağına⁵⁵ daha ayrıntılı bakalım: "E-m-n" kökünden türeyen kelimeler Kur'an'da 723 ayette 879 kez geçer. Dört tanesi "emânâtün", iki tanesi "emânatün" formuyla gelmiştir.⁵⁶ Yazır'a göre "göklerin, yerin ve dağların" yüklenmekten kaçındıkları ve çekindikleri emaneti yani "teklif"i, çok zalim ve cahil olan insan yüklenmiştir. Emanet ifa edildiği takdirde sonuçları çok büyük bir keramet, nimettir. Hıyanet ise büyük rüsvay ve rezalettir.⁵⁷

İnsan, emanetin akibetini bilmeden kabul etmiştir. Zira emanetin şanı ve ağırlığı o derece azimdir ki; o yolda meydana gelecek cürümlerin büyüklüğünün ve ağırlığının anlaşılması ve şuuru zahir olsaydı insan elbette bu teklifi/yükümlülüğü kabul etmezdi. İnsan bu zaafıyla onu taşıma yoluna girmiştir. Bütün bunların yanında bu zor işi yerine getirmeye

⁵² Tanrı, dünyadaki her şeyin O'na atıf yapması bakımından dünyada aşkındır. Yine Tanrı, zaman ve mekan ile sınırlandırılmayacak ve bu ikisinden münezzeh olduğu kadar da içkindir.

⁵³ Başgöl, *Din ve Laiklik*, 22.

⁵⁴ Başgöl, *Din ve Laiklik*, 222.

⁵⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1999), 117-118. Ali Toksarı, "Emanet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1995), 11/81-82.

⁵⁶ The Quranic Arabic Corpus, <http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Amn>, (Erişim 30 Mart 2020).

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/342.

çalışan insan-ı kamil olur ve iki dünya saadetine ulaşır.⁵⁸ “Teklifin emanet tesmiyesi teklifi kabul ve taahhüt eden üzerine ahbine vefa ile borcunu eda vucubuna mebnidir.”⁵⁹

Ahlakî bir doktrin kesin olarak yükümlülük düşüncesi üzerine bina edilmektedir. Bu yükümlülük; bütün ahlakî sistemin onun etrafında döndüğü ve onun yokluğunda bizzat pratik hikmetin özünü ortadan kaldıracığı eksen yani çekirdek unsurdur. Yükümlülük olmasaydı sorumluluk olmayacaktı. Sorumluluk olmasaydı adalet yerini bulmayacaktı.⁶⁰ Özümsemesi, sonraki nesle doğru örneklikle bırakılması gereken ‘Allah’ın emaneti’ yani ahlaki olanın yaşatılma yükümlülük ve sorumluluğu bütün insanlardadır. Tanrı’nın hitabının ‘İnsanlar Suresi’ ile bitmesini de bu bağlama yerleştirmek hata olmasa gerektir.

Bir karınca varsayalım. Bir ağaca tırmanıyor. Amacı üstte yer alan bir meyveye ulaşmak olsun. Hatta o meyveden alıp yuvasına götürmeyi de gayesine ekleyebiliriz. Bu yolculuğa çıktığında, onu meyveye götürecek tamamen düz gövdesi olmayan bir ağaçta olduğunu varsayın. Daldan dala dolaştıkça; ileriye görmesini engelleyen yapraklardan, albenisi yüksek başka meyveleri gördüğünde o yöne sapmasından, zor iklim koşullarından hedefteki meyveye mi yoksa başka bir yöne mi gittiğini tam olarak fark edemeyeceğini düşünün. Albenisi yüksek başka meyveler için uğraş verenler karıncanın yönelimini fark ettiklerinde ağaçta bir kargaşa olması kaçınılmaz olabilir. En yukarıya da enerji almadan tırmanamayacağınız kesindir. Yollar çeşitli, azık acı, hava değişken, rakipler acımasız, düşmanlar ise hiç ‘uyumuyor’. İşte bu durumdaki karıncayı hedefe götürecek şeylerden birisi duadır. Allah, karıncanın yolu yani tırmanması boyunca duasına, tabiatın diliyle bir cevap veriyor. Hemen ‘uçurup’ o meyvenin yanına kondurmuyor. Kimi zaman başka dala geçmeyi, kimi zaman açlığı, kimi zaman rakiplerle mücadele etmeyi gerektiren engellerin aşılmasıyla o hedefteki meyvenin yolunu gizliyor. “Yemin olsun ki, sizi korku, açlık; mallardan-canlardan-meyvelerden eksiltme türünden bir şeyle mutlaka imtihan edeceğiz. Sabredenlere müjdele.” (Bakara 2/155). Kur’an’daki ana hatlarıyla dua ile ilgili çerçeve için Grafik 8’e bakınız.

Mezhep kavramı etimolojik olarak; “Gitmek” anlamındaki “zehab” kökünden master, “gidilecek yer, gidilecek zaman” anlamında zaman ve mekan ismi olarak kullanılır. “İbrahim’den korku gidince” (Hud 11/74); “Onlara karşı nefsin hasretle yanıp gitmesin” (Fatır 35/8); “Allah dilerse sizi götürür ve yepyeni bir halk getirir.” (İbrahim 14/19); “Bizden tasayı gideren Allah’a hamdolsun.” (Fatır 35/34); “Kuvvetin gitmesi” (el-Enfâl 8/46); “İşitmenin giderilmesi” (el-Bakara 2/20); “Kiri gidermek” (el-Ahzap 33/33); “Kötülüklerin gitmesi” (Hud 11/10); anlamlarında Kur’an’da geçmektedir.⁶¹ Bu çerçevede Kur’an’dan ve Rasulullah’ın örneğinden hareketle Elçilerle beraber ‘dosdoğru yol

⁵⁸ Gurâbzâde Ahmet Efendi, *Zübedü Asarî'l-Mevahip ve'l-Envar*, ed. İsmet İpek vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 756.

⁵⁹ Mehmed Elif b. Ahmet Muhtar, *en-Nuru'l Furkan fi Şerhi Lugatü'l Furkan*, ed. Eyyüp Tanrıverdi vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), “el-Emanete”, 1/150.

⁶⁰ Abdullah Draz, *Kur’an Ahlakı* çev. Emrullah Yüksel vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 31.

⁶¹ İsfahani, “zhb”, 402-403.

tutma' yani sırât-ı müstakîm; 'koru, tasa, kir ve günahları gideren, ölüm korkusunu yok ederek insanı hayatla barıştıran ve ona bağlayan, değişimin öncülüğünü yapan ve böylelikle o toplumu kuvvetlendiren, işitme ve görme duyularını yani 'anlama' becerilerini güçlendiren bir istikamet' olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her insanda cehd bulunur. Önemli olan bireyin cehdinin kim için, ne için olacağı kısaca yönelimin amacının ne olduğudur. Hem us hem vahiy bu konuda insana hedef olarak *ilmi* öğütlemektedir. Bu öz yani ilim; çok yönlü insan hayatının çok çeşitli yollarını yürümede ışığı olacak bilgiye sahip olma motivasyonunu da beraberinde getirir. Buradaki ilimden kasıt, herkesin akademide yer alıp, yayın yapması değil, çobanın çobanlıkta, aşçının aşçılıkta, tacirin ticaretinde işini *faydalı/güzel/doğru/iyi*⁶² yapması anlamındadır. Hastalıktan sıhate, açlıktan tokluğa, üşümekten ısınmaya, savaştan/kaostan barışa hep bu rızık sayesinde geçilir, böylece dönüşüm yaşanır. Pozitif değerlerin yaşatılması anlamında Allah'ın tüm insanlığa sunduğu "tekli" in karşısında kullar olarak ne cevap vereceğimiz üzerine akıl yürütmeler ve eylemler her bireyin vazgeçilmez dünyevî-uhrevî sorumluluk ve ödev hanesi kapsamına girer. Bu yönüyle cihat; hayatın gayesi olarak Allah'a kulluk etmek, Kur'an'ın koyduğu ölçülere riayet etmek, ülkesini, milletini, İslam toplumunu ve tüm masum fertleri her türlü saldırıdan koruma amaçlı "kalp", "dil", "el" ile makul ve makbul beşeri aksiyonların ortaya konmasıdır. Yorumu anonim olduğu ifade edilen fakat Müslümanlar arasında çoğunlukla İmam Azam Ebu Hanife'ye nispet edilen hadisin açıklaması şu şekildedir: "El" ile müdahalede bulunmak politik erki elinde bulunduranlara hasredilmiştir. "Dil/Yazı" ile alimlere, "kalp" ile halk kesimine *iyiliği önerme, kötülüğü önermeme* yükümlülüğü verilmiştir.⁶³

Sonuç

Hz. Adem zamanında iman çağrısına muhatap olacak bedenî ve akîl yetkinlikte beşerlerin olması vakıasını; "Ey insanlar! Bakın, Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz." (el-Hucurât 49/13) ayetiyle birlikte anlayalım. Hz. Adem'in 'ilk' olması, ilk inanan, Allah'ı ilk tasdik eden olması anlamında bir öncelik taşır. İlk yaratılışla farklı dillerin, milletlerin var olması; Allah'ın insanlar arasında 'tanışmanın güzel kılınması' anlamında âleme kodladığı barış esasına dayalı bir yaşam felsefesidir. İnsana başlangıçta dil yeteneği yani isimlendirme ve kavramsallaştırma öğretilmiştir. Hayatta kalma ve dünyayı imar etme amacına ma'tuf 'anlaşma ve ittifak etme' üzerine de her şeyden bağımsız yenilikler yapabilmesi, onu diğer canlılardan ayıran temel ayrım olacaktır. Bu bakış açısı; Allah'a dönüşün 'sırât-ı müstakîm' üzerinden yani geçmişten ders alan, çoğulcu, farklılıklara önem veren ve saygı duyan, Rabb'ini bilen bir fikir ve katılım özgürlüğünün her türden canlının hakkı olduğu bilincini taşıyan bir müjdeyi içerir.

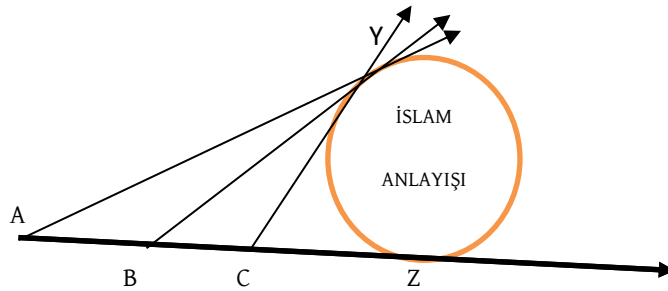
⁶² Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 172.

⁶³ Michael Cook, *Forbidding Wrong In Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 17.

İlmî ahlaklılığı ve hayatın diğer alanlarında ahlakî değerleri sadece kitaplara hapsedenlerin yerine toplumlar, Kur'an'da geçsin ya da geçmesin, insan onuruna ve şerefine yakışacak her türlü kavramı yükseltmelidirler. Uygulamalıdır. Her çağda yeni teknolojiler yeni yaşam kültürlerini belirler. Eskiden baraka evlerde, şimdi bilgisayar karşısında 'yaşayan' insanın davranışlarını teknoloji değiştirir. Çağımızda ve anlaşılan gelecek çağlarda bu yenilenme artık daha hızlı bir şekilde gerçekleşecektir. Görünüşte faaliyetler farklılaşsa da, özünde insan edimlerinin meşrûluk kaynağı değişmez. Dünyaya hayat veren ahlakî eylemlerin görünürlüğünü var ve kâim kılan ana etmenleri samimiyet ve aklilik olacaktır. "Allah göklerin ve yerin gaybını bilendir. O, göğüslerin özünü bilir." (Fatır 35/38); "Sözünüzü ister gizleyin, ister onu açığa vurun. Farketmez. Çünkü O, göğüslerin özünü bilir." (el-Mülk 67/13); "Rabbiniz içlerinizdekini daha iyi bilir. Eğer siz iyi kişiler olursanız şüphesiz O, tevbe edenleri bağışlayandır." (el-İsra 17/25); Allah katında canlıların en kötüsü, aklını kullanmayarak sağırlık ve dilsizlik edenlerdir. (el-Enfâl 8/22).

İslam'da sınav için mizan; niyetlere ve eylemlere göre kurulur. (el-Hac 22/37). Bu bağlamda kulun yaptığı her davranış bir gün olumlu ya da olumsuz karşısına çıkacaktır. (Lokmân 31/16). Çünkü bilgi-bilgelik veya cehaletle atılan okun hedefi vurması ya da vurmaması yani muvaffakiyet, Allah'ın garantörlüğü altındadır. Zira kazanırken de kazanmak ve fakat 'kaybederken de kazanmak' (Hûd 11/114-115), (Âli-İmrân 3/195) doğru inananlara Allah'ın bir müjdesidir.

Grafik 4: Bir İdeal ve Medeniyet Olarak Vahiy Anlayışı





"A" noktası; İslam'a bakış açısını simgeler. 'A' birey/ebeveyn olarak düşünülürse kendisinden sonraki neslin/kuşağın gelecekteki konumuna ve anlayışına göre İslam'ı anlamak ve onlara aktarmak yükümlülüğü doğar. Yani İslam ebeveynlere, Hz. Ali (r.a.)'ın "Çocuklarınızı kendi zamanınıza göre değil, onların yaşayacakları zamana göre yetiştirin." sözüne matuf bir cehd içinde olmayı salık vermektedir. 'A, B, C' olarak simgelenen ebeveynlerin Y, Z ve diğer nesilleri gelecekte bir sonraki neslin ebeveynleri olacaktır. 'B' ebeveyninin neslinin 'C'de birer şahsiyet olması beklenir.

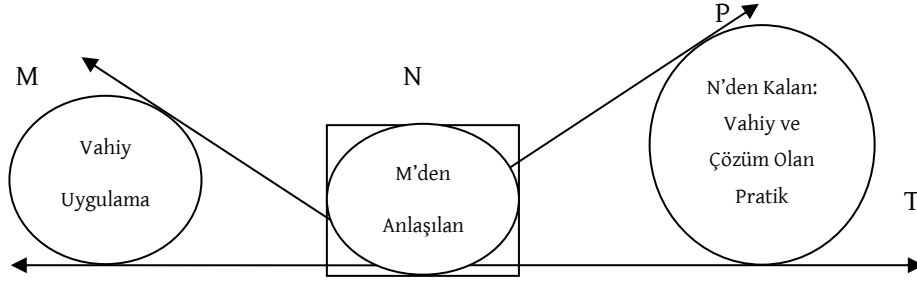
'A'nın yokluktan veya tüm geçmişin mirasından bağımsız ya da onu reddeden bir aklî var oluşu barındırmadığı açıktır. Geçmiş, geçmişte olduğundan dolayı iyi veya kötü değildir. Dünyanın değişim ve devinimle kodlanmış olması ilerlemeyi zorunlu kılmaktadır. Hz. Adem'den başlayarak Hz. İbrahim'in azmiyle kök salan vahdet inancı, adil ve kurucu yöneticiler ve eğitimciler örneklikleri ve değer üreten niceleri yeryüzünü bir 'yuva' yapan bileşenlerin sadece birkaç örneğidir. O halde 'A'nın kendini bulmasını ya da hangi oluşum süreçlerinden geçtiğini basit olarak gösterme gerekliliği açıktır. Grafik 5'e bakınız.

Grafik 5: İnsanın Gelişim Süreçleri ve Medeniyetinin Basite İndirgenmiş Aşamaları

TÜMEVARIM Meşruiyet Alanı	DEĞER Sorumluluklar/Haklar Alanı	TÜMDENGELİM Meşruiyet Alanı
Gözlemeleme, Düşünme, Akıl Yürütme: Doğru Bilgi Arayışı	Kul Olarak Birey: Allah-Kul ilişkisi Vatandaş Olarak Birey: Birey-Devlet-Toplum Arası İlişkiler	Arayışın başından sonuna Ona güvenmek: Tanrı Değerlerin Garantörüdür.
Doğru-Yanlış Arasındaki Sürecin Hatalarla-Tecrübeyle Bilinmesi Süreci: (Özgürlük Alanı) Zihindeki Kavramları Açık ve Seçik Tayin ve Tespit Etme	İnanmış olması yanında bir de dürüst ve erdemli davranan kimselere hiç şüphesiz arı duru, hoş bir hayat tattıracağız; ve böylelerini, yapageldikleri en güzel şey neyse ona göre ödüllendireceğiz. (en-Nahl 16/97)	O Rahimdir. O Rahmandır. Lütuf sahibidir. Varlığı yaratması Sevmesindedir.
Bazılarını Yapmak Kötü Sonuçlar Veriyorsa, Onlardan Vazgeçmek Gerekir.	İyiliği Tavsiye Değerlidir. Sabrı Tavsiye Etmek Değerdir.	En Mükemmel Varlıktır. Hareketi Başlatan İlk Varlıktır. Her Şeyi Bilendir. Kâdir Olandır.

Sadaka Verdiğim 'A' Kuruluşu Yolsuzluk Yaptı.	Sadaka Vermeden Önce Araştırma Yapmak Gerekir.	Eylemlerin Niyetleri Kadar, Olası Sonuçlarının da Taşınması Gereken Değerler Vardır.
Düşünüyorum, Akıl Yürütüyorum, Yargılara Ulaşıyor, Dünyamı ve Dünyayı Tanıyorum: Yenileniyorum. 	Akıl ile Temellendirilmiş Her Bireyin Değeri ve Değer Yargıları Özgün ve Kıymetlidir.	Varlığım; O'nun Varlığını 'Tasdik' ile Temellenir. "Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur!" (Muhammed 47/19) 

Grafik 6: Geçmiş-Bugün-Gelecek Perspektifiyle 'Olana' Bakış



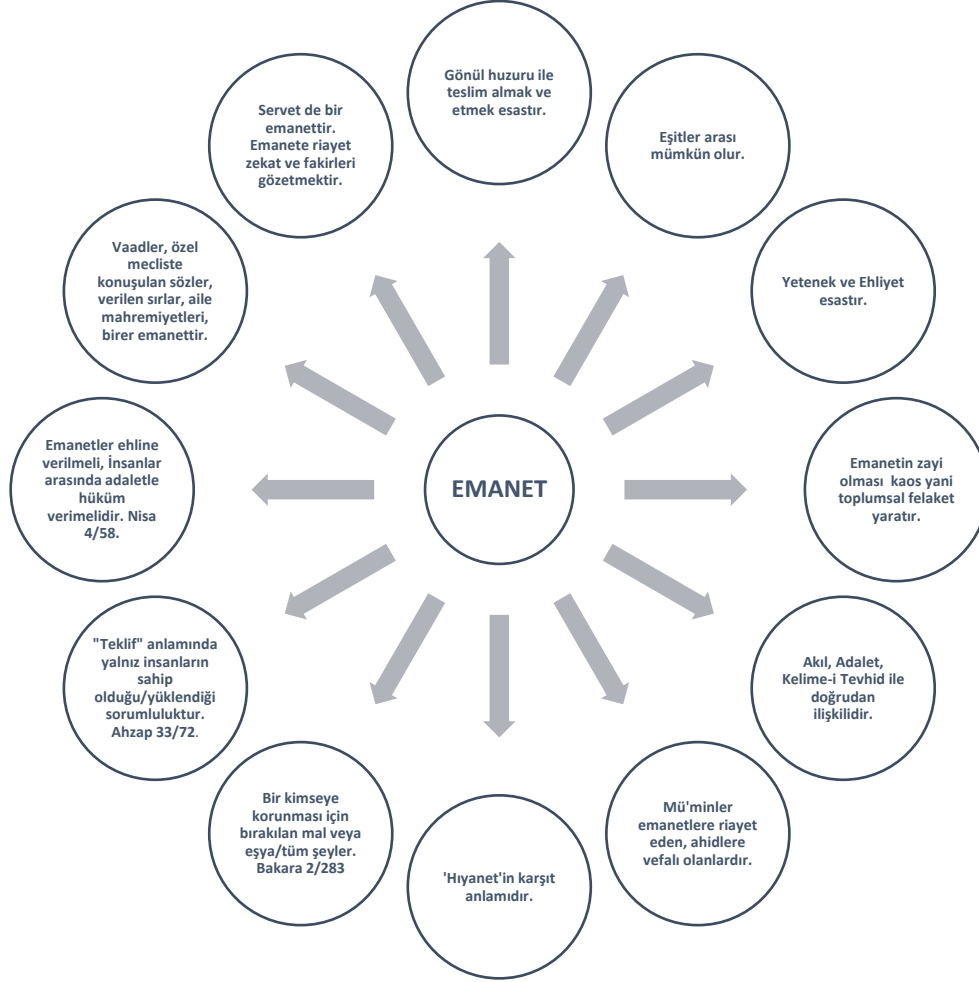
'M': Rasulullah'ı simgeler. Vahiy ve ilk örnek uygulama biçimi örnekliliğini O'ndan aldığımız için değerlidir. En büyük feraset sahibi olması dolayısıyla O, aynı zamanda akıl olanın da en önemli ve önde gelen temsilcisidir. Gelecekte dahi O'nun değerlerinden kaybedilmemesi gerekenler "şimdi"nin sorumlu bireylerinin istenç ve iradelerindedir.

'N': Akıl; vahiy ile güncel aklımızı birleştirip yeni ürettiğimiz bilgileri, uygulamaları ifade eder. Yeni deneyimleri tartan, tartacak olan ve tartmasından başka sığınağımızın olmadığı ölçüttür.

'P' - 'T': Akıl ile gelecek nesle miras bırakılacak olanın zamanla işe yararlılığı veya yaramazlığını ifade eder. Çözümün veya sorunun parçası olacağımızın zaman süzgecinde ayıklanmasıdır. Kur'an'ın korunmasını Allah garanti etmiştir. (el-Hicr 15/9).

İnsanı ayırt eden akıldır. Akıl yapan ise kalemdir. (el-Alak 96/4-5), (el-Kalem 68/1). Vicdanın meskeni kalbin İslam vahiy Kur'an ile akledilmesi, bağlanması, onun dönüşümlerinin haklı olmasını sağlar. Çünkü Kur'an'da akıl bir bağ, kalp ise değişim ve dönüşümün mekanı olarak anlamlandırılır. Bu münevver medeniyetin Esirgeyen, Bağışlayan Rabbi, Meliki, ilahı; Allah (c.c), en güzel örnekliliği, Rasulü, Nebisi ise Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir.

Grafik 7: Emanet Kavramı

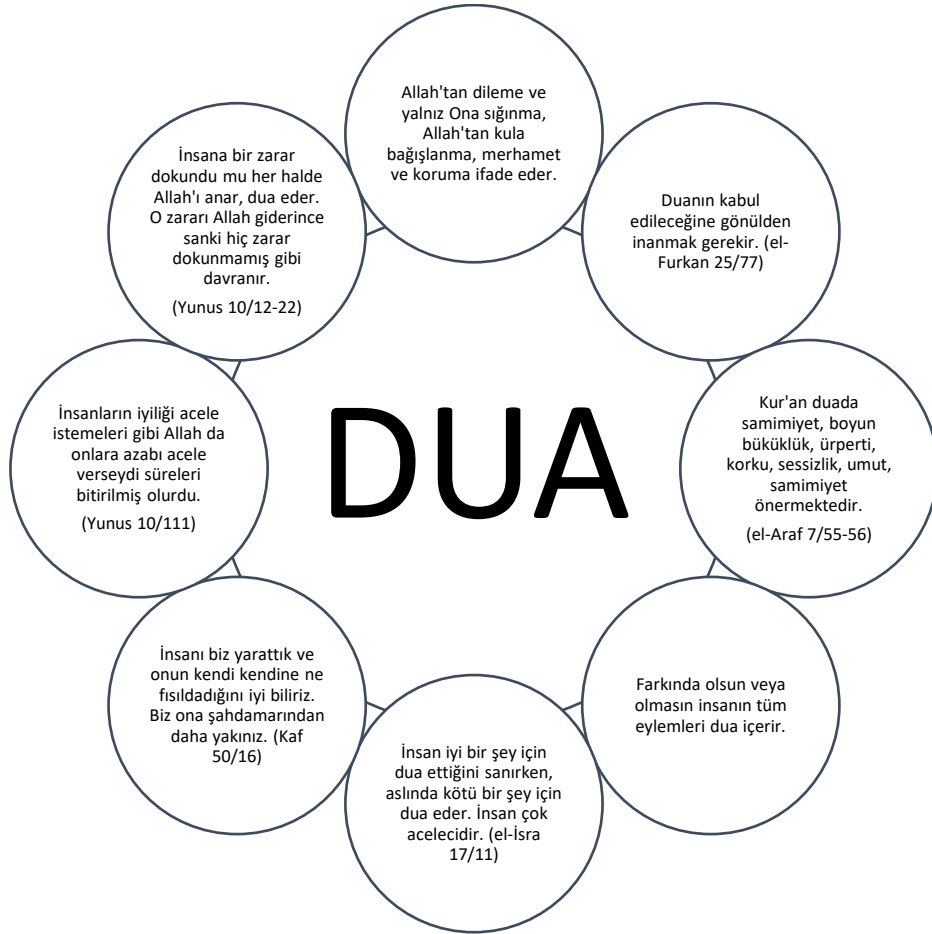


Grafik 8: Dua Kavramı

Şöyle yalvar: “Ey Rabbim! Gireceğim her işe doğruluk ve içtenlik üzere girmemi, bitireceğim her işten de doğruluk ve içtenlik göstererek çıkmamı sağla!”

(el-İsra 17/80)

“Rabbim ilmimi artır.” (Tâ-Hâ 20/114)



Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Alper, Hülya. "İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliği". *Milel ve Nihal* 7 (2), 7-29.
- Alvanî, Taha Cabir. *İrtidat*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987): 1-40.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar 5*. Ankara: Semih Ofset, 1995.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Nisan 1972):127-146. . https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000325.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2007.
- Berlin, İsaiah. "İki Özgürlük Kavramı", çev. Mustafa Erdoğan. *Liberal Düşünce*, 12 (2007) 59-72.
- Bıçer, Ramazan – Osman, Sezgin. "Teo-Psikolojik Açından Matürîdî'de İrade Özgürlüğü", *Bilig*, 2017, 80, 239-262.
- Cook, Michael. *Forbidding Wrong In Islam*. Cambridge. Cambridge University Press, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Descartes, Rene. *Meditations On First Philosophy*. New York: Oxford Universty Press, 2008.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantıkî Yapısı İlk dönem Sunnî Kelam Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Draz, Abdullah. *Kur'an Ahlakı*. çev. Emrullah Yüksel vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Ebenstein, William. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. çev. İsmet Özel. İstanbul: Şule Yayınları, 2001.
- Ebu Hanîfe. *Fıkh-ı Ekber*. çev. Hasan Basri Çantay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Elif, Mehmed. *en-Nuru'l Furkan fi Şerhi Lugatü'l Furkan*, ed. Eyyüp Tanrıverdi vd., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Gasset, Jose Ortega. *Avclık Üzerine*. çev. Ömer Türkömer İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

- Gurâbzâde, Ahmet Efendi. *Zübedü Asari'l-Mevahip ve'l-Envar*, ed. İsmet İpek vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Hart, Liddell. *II.Dünya Savaşı Tarihi*. çev. Kerim Bağrıaçık. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- İbn Hazm, Endelüsî el-Kurtubî. *et-Takrib li-Haddi'l-Mantık*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018.
- İsfahanî, Rağıp. *Müfredat*. çev. Abdülbaki Güneş vd. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kütahyevî, Hasan Tahsin. *Tarifât-ı Kaşifiye*. İstanbul: Dersaadet Necm Matbaası, 1911.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong?*. London: Phoenix, 2003.
- Libera, de Alain. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Mises, Ludwig Von. *Human Action*. Alabama: Ludwig Von Mises Institute, 1998.
- Mill, John Stuart. *Özgürlük Üzerine*. çev. Tuncay Türk. İstanbul: Roman Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Nesefî, Ömer. *Akaid-i Nesefî. İslam İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. 319-330. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1979.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2000): 299-308.
- Suyutî, Celâleddin vd. *Tefsîru'l-İmameyn el-Celaleyn*. thk: Muhammed Nihad Haşim Kurtubî.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *İslam Mezhepleri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Tâhâvî, Ebu Cafer. *Tâhâvî Akaid Risalesi*. çev. Ali Pekcan. *İslam Akaid Metinleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Toksarı, Ali. "Emanet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/81-82. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları.
- Qur'an. "The Quranic Arabic Corpus". (Erişim 30 Mart 2020). <http://corpus.quran.com/>.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
MÂTÜRÎDİYYE GELENEĞİNDE SENEVİYYE/DÜALİZM ELEŞTİRİSİ VE İSLÂM
KAYNAKLARINDA DÜALİZM İNANCI

Ali SATILMIŞ
Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli
Research Assistant, Kocaeli University Faculty of Theology, Kocaeli/Turkey
alisatilmis42@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5620-967X

Öz

Bu çalışma ana hatlarıyla İslâm kaynaklarında seneviyye/düalizm inancını ve Mâtürîdiyye geleneğinin bu inanç gruplarını eleştirisini konu edinmektedir. Çalışmada öncelikle kelâm ve dinler tarihi eserlerinden hareketle Seneviyye inancının fırkaları ile birlikte genel bir tasviri yapılmıştır. Daha sonra Mâtürîdiyye ekolünün erken, orta ve geç dönemlerinden seçilen belli başlı teliflerin Seneviyye'ye dair tasvirlerinin zaman içerisinde nasıl dönüşüme uğradığı çalışma boyunca tahlil edilmiştir. Seçilen teliflerden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i ve Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (öl. 460/1068) *Temhîd*'i mütekaddimîn dönemi teliflerinin örnekleri olarak ele alınmıştır. Müteahhirîn döneminin başlangıcı olarak kabul edilebilecek 6/12. yüzyılda telif edilen Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşîratü'l-Edille*'si ve Ebû's-Senâ' el-Lâmîşî'nin (öl. 522/1127?) *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*'i bu ekolün orta dönem teliflerinden kabul edilerek incelenmiştir. Ayrıca dönemin etkili isimlerinden olması hasebiyle Nûreddin es-Sâbûnî'nin (öl. 580/1184) *el-Kifâye*'si de dâhil edilmiştir. Geç dönemden ise Şemseddin es-Semerkindî'nin *es-Sahâifü'l-İlahiyye*'si örnek alınmıştır. Bunların yanı sıra Yeni İlm-i Kelâm döneminden incelenen belli eserlerdeki Seneviyye'ye dair bilgilere kısaca değinilmiştir. Mezkûr teliflerin tamamı taranarak Seneviyye yahut Seneviyye'nin fırkalarından birinin zikredildiği bölüm öncelikle genel olarak tasvir edilmiş, ardından Seneviyye'ye dair verilen bilgiler mukayeseli olarak incelenmiş ve varsa Seneviyye'ye yönelik eleştirilerin mahiyeti tahlil edilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümü ve kısa bir değerlendirme ile çalışma hitama erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Dinler Tarihi, Mâtürîdiyye, Seneviyye/Düalizm, Eleştiri.

THE CRITICISM OF THE MÂTURIDIYYAH TRADITION TO THE SANAWIYYAH/DUALISM
AND THE DUALISTIC BELİEF IN ISLAMIC SOURCES

Abstract

The main framework of this study will take into account the Thanawiya/dualism belief within Islamic sources and the criticism of the Mâturidiya tradition to such doctrines. Firstly, an overview of the Thanawiya belief and its sects have been taken into account with a general perspective from kalâm and history of religion works. Thereafter certain early, middle and late period works of the Mâturidi tradition regarding the Thanawiya transformation has been analysed throughout the study. Abû Manşûr al-Mâturidîs *Kitâb al-Tawhîd* and Abû Shakûr al-Sâlimîs *Tamhîds* examples are among such works chosen from the mutaqqaddimîn (early) period. In terms of the muteakhhirîn (late) period which is accepted to be 6/12. Century, works considered to be of the middle period such as Abû'l-Muîn al-Nasafîs *Tabşîrat al-'Adillah* and Abû'l-Thanâ al-Lâmîshîs *al-Tamhîd li Qawa'id al-Tawhîd* are also taken into account. Nûr al-Dîn al-Şabûnîs *al-Kifayah* has also been included due to it being an

important and influential work. With regards to the latter period, Shams al-Din al-Samarqandī's *al-Ṣahāif al-ilāhiyyah* work has been given as an example. Additionally, a brief information from works of the New Science of Kalām era has been mentioned. Upon researching the entire mentioned works regarding the Thanawīya or one of its sects, related sections from these works will be mentioned briefly by comparing with each other. The extent of criticism to the Thanawīya belief in such cases will be analysed.

Keywords: Kalām, History of Religion, Mātūrīdiyyah, Sanawīyyah/Dualism, Criticism.

Atıf / Cite as: Satılmış, Ali. "Mātūrīdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 284-317. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.721838>

Summary

This study examines dualism, translated into Arabic as Thanawīya, and the Mātūrīdī criticism of this belief. The general attitude of the school regarding the issue was determined based on certain treatises selected from the Mātūrīdiya school. In addition, the wide cognizance of this movement was reviewed as the major issues concerning the movement in Islamic resources, especially in works on history of religions, were discussed.

The Mātūrīdī school is a kalam school, emerged and flourished in the Transoxiana region. Abū Maṣṣūr al-Mātūrīdī (d. 333/944), the founder of the school, improves himself in terms of fiqh and kalam and becomes the pioneer of the Ahl al-Sunnah (Followers of Sunnah) kalam tradition with his work entitled *Kitāb al-Tawḥīd*. Mātūrīdī, originally from Samarkand, naturally reflected it in his Mātūrīdiya work in consequence of being a witness to the scholarly and religious life of the Transoxiana region. It was noted that Mātūrīdī who compiled his work according to the traditional trio classification was informed about the intellectual trends in his region. Seemingly, he was aware of philosophical debates, as well.

The issue of defending Islamic doctrines among the main aims of the kalam discipline is quite specific in compilations written during the first periods. The Muslims were faced with different cultures and beliefs in consequence of the widening of the Islamic state during the birth of the kalam discipline. Thereafter they entrusted the task of grounding the Islam doctrines and defending it against the opposite discourses to the theologians. Christianity and Judaism were among the most important religions Muslims met. A wide rebuttal literature formed in the first periods of Mu'tazila sheds light on this issue. In this context, Ḍirār b. 'Amr's (d. 200/815) *al-Radd 'alā al-Naṣārā* not reached until today, Abū al-Hudhayl al-'Allāf's (d. 235/849) *Kitāb 'alā al-Yahūd* and *Kitāb 'alā al-naṣārā*, al-Jāḥiẓ's (d. 255/869) *al-Radd 'alā al-Naṣārā wa al-Yahūd* could be stated as compilations of the first period.

Christianity and Judaism were among the religions with which Muslims mostly interacted as of the early periods. However, these religions were only two beliefs with which Muslims were in touch. The religions with a dualist character were also other religions that Muslims encountered with the conquest of Sasanid lands. Dualism having many sects

such as Zoroastrianism —the archaic gnostic religion of the Persians, Mazdakism —founded by a Zoroastrian priest, Manichaeism —spread up to the lands of the Uyghur Turks, and Marcionism and Bardaisanite —affected by Christianity. These sects were considered very seriously by theologians in the first periods.

Dualism, which could be translated as *ikicilik* into Turkish, refers to the commitment to two exclusive elements. Anaxagoras stating the duality of matter and spirit in the history of philosophy is accepted as the first dualist philosopher, although the episteme-doxa distinction in Socrates' analogies may be considered as a secret dualism. In the Post-Socratic period, Plato's distinction of reality and the visible universe was also accepted as the core of the dualist thinking system in philosophy. The dualistic perspective of the universe in Aristoteles appears in the duality of matter and form.

In the history of religions, the idea of *thanawīya* dates back to earlier than its philosophical manifestation. It is based on the creation and management of the universe upon the existence of archaic basic principles such as light-darkness or good-evil. According to the historians of religions, the understanding of *thanawīya* with its most basic characteristics is seen in the Iranian tradition based on Zoroastrianism and in Christian Gnosticism, especially represented by Manichaeism.

Kalam scholars have criticized Thanawīya for openly contradicting with the belief of monotheism, which is the main characteristic of Islam since the considerably early periods of Islam. The Mu'tazila was the first kalam school criticizing dualism. To the best of our knowledge, Wāṣil ibn 'Aṭā's (d. 131/748) work, entitled *Alf Mas'alah fī al-radd 'alā al-thanawīya*, which could not be reached today, is the earliest compilation. Abū al-Hudhayl al-'Allāf's compilations could not also reached until today. His books were known as *Kitāb 'alā al-macūs* and *Kitāb 'alā al-thanawīya* may be given as another example. Qāsim al-Rassī's (d. 246/860) treatise entitled as *al-Radd 'alā al-zindīq al-la'īn ibn al-Muqaffa'* and Abū 'Aisā al-Warrāq's (d. 247/861) compilation entitled as *İqtisāsu medhāhibi aṣhāb al-ithnayn wa al-radd 'aleyhim* may be stated among the earliest extant compilations. Our knowledge of Thanawīya in the later kalam and Maqālāt works were mostly transmitted from these two individuals.

When it comes to the Māturīdiya literature, Thanawīya was discussed in Māturīdī's *Kitāb al-Tawhīd*. Although the aim was to criticize these belief groups, Māturīdī first presented their opinions without criticizing. This was as a good example for dealing with opposing sects. In the works compiled in the Mutaqaddimīn (early) period, the method of Māturīdī was followed, and detailed criticism in those texts are considerably noticeable. On the other hand, it has been observed that these belief groups were not discussed in the Mutaakhhirīn (late) period. In this study, the historical progress of the Māturīdiya tradition was addressed and especially the first, middle and late period compilations regarding Thanawīya were examined. The perspective of the tradition was also analyzed.

Mâtürîdî's *Kitâb al-Tawhîd* and Abû Shakûr al-Sâlimîs *Tamhîds* were discussed as the examples of mutaqaaddimîn (early) period compilations. Abû-l'Mu'în al-Nasafîs *Tabşirat al-'Adillah* and Abû'l-Thanâ al-Lâmîshîs *al-Tamhîd li Qawa'id al-Tawhîd*, compiled in the 6/12th century accepted as the beginning of the muteakhhirîn (late) period and as the mid-phase compilations of this school. Moreover, Nûr al-Dîn al-Şabûnîs *al-Kifayah* was also included as one of the notable names of the period. As for the late period, Shams al-Dîn al-Samarqandîs *al-Şahâif al-ilâhiyyah* was considered as an example. Furthermore, information regarding Thanawîya in certain works from the era of the New Science of Kalam was briefly stated. While the expressions of the selected editors regarding Sanawiyyah were stated, their own wordings, i.e. the first source were generally presented. Thus, the aim of the study was to present the criticism to the reader from the primary sources and to offer a kalam scholar's style of criticizing by using the simplest language possible. The era of the New Science of Kalam was briefly addressed in order to provide a holistic analysis. Although the limitation of the sample made it difficult to address the school in general, the selection of works with a great power of representation enabled us to obtain important information.

Giriş

Mâtürîdiyye, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında şekillenen bir kelâm ekolüdür. İkinci yüzyılın ilk yarısından itibaren İslâm dünyasında Hz. Peygamber ve ashabının akide anlayışlarına uymadığı düşünülen telakkilerin yayılması sonucu Ebû Hanîfe'nin, söz konusu telakkilerin temsilcileri ile sözlü ve yazılı münazaralar yaptığı nakledilmektedir.¹ Ebû Hanîfe'nin akidevî birikimi ondan yaklaşık iki asır sonra yaşayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye intikal etmiş ve daha sonra kendi ismine nispet edilecek kelâm sistemini kurmuştur.²

Kelâm ilminin doğuş sebeplerinden ve gayelerinden birinin İslâm aleyhine söylemler barındıran akımlara karşı İslâm inanç sisteminin deliller ile ispatı olduğu bilinmektedir.³

¹ İbn Hacer'in aktardığına göre İbrahim b. İshâk, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: Doğudan bize iki habîs görüş (sahibi) geldi; sıfatları iptal eden (muattıl) Cehm ile teşbih ehli (müşebbih) Mukâtil. Yine Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini aktarır: Cehm tenzihte aşırıya gitti ve Allah için "şey" bile denilemeyeceğini iddia etti. Mukâtil ise ispatta aşırıya gitti ve Allah'ı yarattıklarına benzer kıldı. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud — Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Vizaretü'ş-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, ts.), 6/396. Ayrıca bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1119), 1/234.

² Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Bildiriler Kitabı)*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 439.

³ Kelâm ilminin konu ve gayesine yönelik yapılan tanımları için bkz.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Muhammed Enes Şerefâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 72; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/130-148; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî — Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968), 2/150; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunân*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 3/1197; Siddık Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 2/440-441; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm* (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 11; Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Ergin Kitabevi, 1959), 5; Yusuf Şevki Yavuz,

İlk dönemlerde İslâm toplumu mürtekeb-i kebîrenin durumu ve kader gibi konularda ayrılığa düşmüş ve bu konularda uzun iç tartışmalar yaşanmıştır. Bunun yanı sıra İslâm Devleti'nin sınırlarının doğuda İran, Hindistan ve Çin'e, batıda Suriye, Ermenistan ve Mısır'a değin hızlı bir şekilde yayılışı sonucu farklı kültürler ile karşılaşması, İslâm'ın kendini iyi bir şekilde sunması ve bulanık zihinlere gereken tatmin edici cevabın verilmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile âlimlerinin, kelâm ilminin sistematik kurucuları olarak İslâm akidesinin akli savunusunu üstlendiği bilinmektedir. Daha sonra Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile şekillenen ekollerle birlikte kelâm ilmi gelişimini sürdürmüştür.

İslâm inanç sistemine ters düşmeleri sebebiyle kelâmcıların muhatap aldığı dinlerden Hristiyanlık ve Yahudilik daha ilk dönemlerden itibaren sıkı bir eleştiriye tabi tutulmuştur.⁴ Zira bu dinler, vahyin kendilerine atfı yapması sonucu İslâm'ın doğuşundan itibaren yakın takibe alınmıştır. Sâsânî topraklarında hâkimiyetin sağlanması sonucu ise kadim Pers/Fars birikiminin kültürel ve siyasi boyutuyla karşılaşmış, birtakım gnostik ve mistik öğretiler barındıran eski inançlar ile yüz yüze gelinmiştir. İşte bu gnostik akımlardan biri de iki kadim aslı kabul eden Seneviyye yahut Düalizm inancıdır.⁵ İslâm akidesinin alamet-i fârikası konumunda olan tevhid inancı ile açıkça tezatlık arz eden Seneviyye yine erken sayılabilecek bir dönemde kelâm bilginlerince eleştiriye tabi tutulmuştur. Mu'tezile'nin önceliği teslim edilmekle birlikte Mâtürîdîyye ekolünün de - özellikle mütekaddimîn döneminde- bu doğrultuda çaba sarf ettiği görülmektedir. Bilindiği kadarıyla Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) *Elf mes'ele fi'r-red 'ale's-seneviyye* isimli günümüze ulaşmayan eseri bu konudaki en erken telif konumundadır. Ayrıca Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849) *Kitâb 'ale'l-mecûs* ve *Kitâb 'ale's-seneviyye* isimli yine günümüze ulaşmayan telifleri örnek verilebilir. Günümüze ulaşan en erken teliflerden ise Kâsım er-Ressî'nin (öl. 246/860) *er-Red ala'z-zındıku'l-la'în ibni'l-Mukaffâ'* ve Ebû İsâ el-Verrâk'ın (öl. 247/861) *İktisâsu mezâhibi ashâbi'l-isneyn ve'r-redd aleyhim* isimli telifleri sayılabilir. Daha sonraki kelâm ve makâlât eserlerindeki Seneviyye'ye dair bilgilerin bu iki şahıstan nakledildiği tahmin edilmektedir.⁶

"Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, "Kelâm ilmi", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 181.

⁴ Özellikle Mu'tezile'nin reddiye literatürü bu türden telifler ile doludur. Bu kabilden Dirâr b. Amr'ın (öl. 200/815) günümüze ulaşmayan *er-Red 'ale'nasârâ'sı*, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849) *Kitâb 'ale'l-yehûd* ve *Kitâb 'ale'n-nasârâ'sı*, Câhiz'in (öl. 255/869) *er-Redd ale'n-nasârâ ve'l-yehûd'u* ilk dönem telifleri arasında zikredilebilir.

⁵ Seneviyye/Düalizm Türkçe'ye ikicilik olarak tercüme edilebilir. Literatürde daha yaygın olması sebebiyle buradan itibaren düalizm kelimesi yerine *Seneviyye* ibaresi tercih edilecektir (y.n.).

⁶ Hayyât'ın (öl. 300/913) *el-İntisâr* isimli kitabındaki bilgiler hariç daha sonra gelen müelliflerin Seneviyye'ye dair bilgileri Ressî ve Verrâk'tan naklettiği düşünülmektedir. Mâtürîdî, İbnü'n-Nedîm, Bakillânî, Kâdî Abdülcebbar ve nihayet Şehristânî ayrıntılı bilgiler vermek suretiyle Seneviyye'den bahsetmişlerdir. Verilen bilgilerin paralellik arz etmesi hepsinin belli bir kaynaktan iktibas ettiklerini göstermektedir. Bu kaynak Şehristânî, Mâtürîdî ve İbnü'n-Nedîm tarafından 247'de vefat eden Ebû İsâ el-Verrâk olarak açıkça zikredilir. Mâtürîdî, nakillerinde ayrıca Muhammed b. Şebîb (öl. 3./9. yüzyıl?) isimli

Mâtürîdiyye literatüründe Seneviyye'nin ilk defa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ele alındığı görülmektedir. Eleştiri amacı güdülse de Mâtürîdî'nin bu inanç gruplarına özel bir temayül gösterip öncelikle görüşlerini hiçbir eleştiri serdetmeksizin ayrıntılı bir biçimde vermesi, kelâm bilginlerinin muhalif fırkalara karşı verdiği objektif mücadeleye güzel bir örnek teşkil etmektedir. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (öl. 460/1068) *et-Temhîd*'inde ise daha ziyade Mecûsiyye üzerinde durulduğu fark edilmektedir. Mâtürîdî'den sonra Ebû'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1114) ve Nûreddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184) ayrıntılı bir biçimde bu konu üzerinde durmuştur. İleride zikredeceğimiz üzere müteahhirîn döneminde ise bu inanç grubunun artık neredeyse ele alınmadığı görülecektir.

Çalışmada Mâtürîdiyye geleneğinin tarihi seyri incelenip özellikle Seneviyye'ye yer veren ilk, orta ve geç dönem teliflerinden en niteliklileri ele alınarak, geleneğin bu hususa dair bakışının analizi yapılmaya çalışılacaktır. Seçilen müelliflerin Seneviyye'ye dair ibareleri aktarılırken genellikle ilk kaynak olan kendi lafızları olduğu gibi verilmeye çalışılmıştır. Böylelikle okuyucuya eleştirinin ilk kaynaktan verilmesi amaçlanarak bir kelâm bilgininin hasmını eleştirme üslûbunun mümkün olduğunca yalın bir dille sunulması hedeflenmiştir. Yeni ilm-i Kelâm dönemine de kısaca değinilerek bütüncül ve sağlıklı bir değerlendirme amacı güdülmüştür.

Örneklemin sınırlı tutulması her ne kadar geleneğin tümü hakkında konuşmayı güçleştirse de Mâtürîdiyye'nin temsil gücü yüksek eserlerinin ayrıntılı analizi, bizi yine de konu hakkında bir şeyler söylemeye sevk etmektedir. Seneviyye eleştirisine geçmeden evvel Mâtürîdiyye ve haricindeki özellikle dinler ve mezhepler tarihini konu edinen eserlerden hareketle bu akımın teşekkülü, tarihi seyri ve fırkaları hakkında genel bir bilgi sunulacaktır. Çalışmanın ana konusu hakkında yapılan belli başlı tebliğler ve makaleler mevcuttur⁷ ancak çoğu İmam Mâtürîdî'ye hasredilmiştir. Mevcut çalışmaların hepsinin ehemmiyeti teslim edilmekle birlikte, yapılan bu çalışma, alanının ve kaynaklarının daha geniş tutulmasıyla temayüz etmektedir. Gayemiz bir ekol olarak Mâtürîdiyye'nin belli bir zaviyeden incelenip tarihi değişiminin söz konusu zaviye özelinde seyrine ışık tutmaktır.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Mu'tezilî bir şahıstan da söz etmektedir. Hayyât'ın ise Ressî ve Verrâk'tan daha önce vefat eden Mu'tezilî zevattan naklettiği tahmin edilmektedir.

⁷ Bu çalışmalar için bkz. Hilmi Demir, "İmâm Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 425-448; Hidayet Işık, "İslâm Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar Dergisi* VI, no. 18 (tarih yok): 149-172; Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013); Recep Önal, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Eleştirisi: Mecûsîlik Örneği", *Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu*. Nisan 2014, 28-30; Metin Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 380-423; Mustafa Sinanoğlu, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 311-328.

1. Seneviyye İnancı

Seneviyye kelimesi Arapça'da s-n-y kökünden türeyen bir ism-i mensûb olup, Türkçe'ye ikicilik olarak tercüme edilebilir. Genel manada birbirine indirgenemeyen iki asıl unsura bağlı olanlar senevî olarak nitelenmektedir. Batı'da ise Latince *duo* yani iki kelimesinden türetilen Düalizm kelimesiyle karşılanmaktadır.⁸

Felsefe tarihinde madde ve ruh ikilemini dile getiren Anaksogoras ilk düalist düşünür kabul edilmekle⁹ birlikte Sokrates'in analogilerindeki episteme-doxa ayrımı gizli bir düalizm sayılabilir. Sokrat sonrası dönemde Eflatun'un hakikat ve görünen âlem ayrımı da felsefede düalist düşünce sisteminin nüvesi kabul edilir. Aristoteles ile devam eden bu düşünce kendini madde ve form ayrımında göstermiştir. Orta Çağ boyunca düalist düşünce, özne ve yüklem ikiliğinden yola çıkan mantık tartışmalarında süregelmiştir. Yeni Çağ Felsefesinde ise Descartes'in zihin ve beden ikiliği bu dönemdeki ikinci anlayışa ışık tutmaktadır. Kant'ın bilgi felsefesindeki analitik-sentetik ve a priori-a posteriori ikilemi çağdaş felsefede halen devam eden özne-nesne ikiliğini ortaya çıkarmıştır.¹⁰

Dinler tarihinde ise Seneviyye düşüncesi felsefi olarak tezahüründen daha öncesine uzanmaktadır. Bu düşüncede kâinatın yaratılıp idare edilmesi, nur-zulmet veya iyilik-kötülük gibi kadim temel prensiplerin varlığına dayandırılmaktadır. Sümerlerin yer-gök tanrıları, eski Mısır'ın aydınlık ve karanlık ikilemiyle farklılaşan tanrı telakkisi, Çin geleneğinde diyalektik zıt kutuplu Yin ve Yang kavramı, Hint ve Fars kültüründe Tamas ve Satva isimli aydınlık ve karanlık güçleri farklı din ve geleneklerdeki karşıt ve birbirine indirgenemeyen temel prensiplerden bazılarını temsil eder. Fakat dinler tarihçilerine göre en temel hususiyetleri ile Seneviyye anlayışı Zerdüştiliğe dayalı İran geleneğinde ve -özellikle Maniheizm'in temsil ettiği- Hristiyan gnostisizmde görülmektedir.¹¹

Müslümanlar, İran ve Hint geleneğine dayalı senevî/düalist ve irfânî/gnostik inanç sistemleri ile hicri birinci yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleştirilen fetihler sonucu karşılaşmışlardır. Abbâsîler'in erken dönemlerinde Farısların kitleler halinde İslâm'ı kabul etmesiyle birlikte İslâm âlimleri Fars kültürüne bilhassa senevî düşünceye kaygıyla yaklaşmaya başlamışlardır. İran asıllı mühtedi mütercim İbnü'l-Mukaffa'ın (öl. 142/759) öldürülmesinin bu kaygının bir sonucu olduğu tahmin edilmektedir. Zira onun Kur'an ve İslâm inancını hedef alan bir kısım eserleri olup, kendisi Mazdek ve Fars kültürüne ait eserleri Arapça'ya çevirdiğinden dolayı zındıklıkla itham edilmiştir.¹² Yine Ebû İsâ el-Verrâk'ın erken dönemde Maniheizm görüşünü benimseyip buna dair eserler yazan

⁸ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/521.

⁹ Orhan Hançerlioğlu, "İkicilik", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1977), 3/38; Sinanoğlu, "Seneviyye", 521.

¹⁰ *AnaBritannica*, 16. Baskı, "Dualizm", 501.

¹¹ Sinanoğlu, "Seneviyye", 521; *AnaBritannica*, "Dualizm", 501.

¹² İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/131.

zevattan olduğu zikredilmektedir. Hayyât, *el-İntisâr* adlı eserinde bu zatı eleştirmiş; Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbâr ve Şehristânî gibi kelâmcılar Seneviyye'ye dair bilgilerini bu zattan naklettiklerini bildirmişlerdir.

İslâm kaynaklarında Seneviyye üst başlığı altında zikredilen inanç grupları incelendiğinde bu grupları ikili inanca sevk eden birtakım amiller öne sürülmüştür. Bunlardan en önemlisi olan kötülük probleminde dair sebep kayda değer görünmektedir. Onlara göre mutlak iyi bir kadîm varlığa kötülük nispet etmek imkânsızdır. Zira iyilik cevherinden yalnızca iyilik, kötülük cevherinden de yalnızca kötülük zuhur eder. Böylece kötülüğü mutlak iyi bir varlığa nispet etmek yerine ona eşit ve denk olan mutlak bir kötü varlık îcâd etmişlerdir. Mâtürîdî, onları ikiciliğe sevk eden bu amili şu şekilde zikreder:

Seneviyye grupları iyilik cevherinden kötülüğün ve kötülük cevherinden iyiliğin gelebileceğini kabul etmezler, kendilerini düalizme sevk eden şey de budur.¹³

Seneviyye'nin teşekkülüne sebep olan kötülük problemi tarih boyunca üzerinde tartışılıp çözümler üretilmeye çalışılan bir meseledir. Kötülük problemi bu çalışmanın sınırlarını aşacağından yalnızca işaret etmekle yetiniyoruz.

2. Seneviyye'nin Fırkaları

2.1. Maniheizm/Mâniyye/Menâniyye

Mezhepler tarihi kitaplarından edinilen bilgilere göre bu fırkanın kurucusu Mânî b. Fatik'tir. İbnü'n-Nedîm bu zatın künyesini şu şekilde verir: Mânî b. Fettak/Babek b. Ebî Berzâm el-Haskâniyye. Daha sonra nesebi ve hayatı hakkında oldukça geniş bilgiler zikreder. Bu fırkanın Hristiyanlık ve Mecûsîlik karışımı bir fırka olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mânî, Hz. İsa'nın müjdelediği "Faraklit" olduğunu iddia etmiştir.¹⁴

Maniheizm mensupları âlemin oluşumunu, tipik senevî anlayışında mevcut olduğu üzere birbirine indirgenemeyen iki temel asıl olarak nur ve zulmetin karışımı sonucuna bağlarlar. Nur ve zulmetin yapısıyla ilgili birtakım vasıflar vardır. Buna göre; nur ve zulmetin her ikisi de kuvvetli, hassas, idrak eden, duyan ve gören olmakla birlikte her ikisinin de nefste, surette, fiilde ve tedbirde zıt bulunup¹⁵ yer kaplama konusunda ise şahısla gölge gibi birbirine paralel olduklarını söylerler.¹⁶

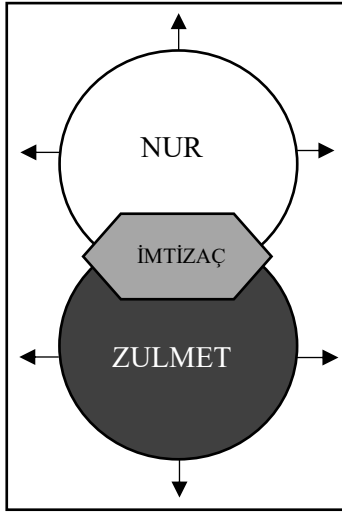
¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 88.

¹⁴ Ebû'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmi, 2009), 2/278-280.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. Mahmud Muhammed Kasım — İbrahim Medkûr (b.y. Dâru'l-Misriyye, ts.), 5/10.

¹⁶ Ebû'l-Feth Tâcüddin eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 223.

Nur cevheri güzel, saf, temiz, erdemli, cömert ve güzel görünümlü olup zulmet cevheri çirkin, noksan, bulanık, kötü manzaralı ve habistir. Dolayısıyla tüm iyi ve faydalı ayrıca düzenli ve sevinçli fiiller nur cevherinden; kötü, zararlı, dağınık ve üzüntülü fiiller de zulmet cevherinden kaynaklanmaktadır. Her ikisinin de beş cinsi vardır. Nurun cinsleri; ateş, nur, rüzgâr, ruh ve nesîmdir. Zulmetin cinsleri ise yangın, zulmet, zehirler ve sisler, duman ve ruhtur.¹⁷ Mâtürîdî nur ve zulmetin her birinin cinslerini kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık ve yeşillik olarak zikretmiştir.¹⁸ Zulmetin ruhunun ismi *hemame*¹⁹ isminde bir yılan olup kendi içinde nuru hapsedmek amacıyla âlemi hâkimiyeti altına almıştır.²⁰



Başlangıçta nur ile zulmet ayrı bulunuyordu. Ancak zulmetin bedenleri bir şekilde ruhundan gaflet etti. Zulmetin ruhu baktı ve nuru gördü ve bedenlerini nurla karışmaya yönlendirdi. Nur ise savunma amacıyla beş meleş bu bedenlere yollayınca karışma gerçekleşti ve şu görünen âlem işte bu karışmanın sonucu oluşmuştur.²¹ Nur âlemi üstte zulmet âlemi ise alttadır. Nur âlemi zulmet ile birleştiği güney yönünden sınırlı kuzey, doğu ve batı yönlerinden sınırsızdır. Zulmet âlemi de nur ile birleştiği kuzey yönünden sınırlı, diğer yönlerden ise sınırsızdır.²²

Kadim iki aslın bir şekilde karışmasından meydana gelen bu âlem daima iyi ve kötü, karanlık ve aydınlığın savaşına şahit olacaktır. En sonunda bu iki âlem

birbirinden ayrılacaktır. Maniheistleri diğer senevî fırkalardan ayıran husus bu karışımın kasdî ve ihtiyarî değil, tabî ve rastgele olduklarına inanmalarındır.²³

2.2. Deysâniyye

Kaynaklar Deysâniyye isminin mezhebin kurucusu kabul edilen Süryanî düşünür İbn Deysân'a (öl. 222) nispeten verildiğini zikretmektedir. Deysân aslında bir nehrin ismidir. Rivayete göre İbn Deysân'ın ebeveyni Nuhama ve Nahşiran, Suriye'de buldukları sırada ülkede çıkan bir kargaşa dolayısıyla İran'a kaçmak zorunda kalmışlar, Edessa'nın (Urfa) Deysân nehri kıyısına geldiklerinde burada doğan çocuklarına "Deysân nehrinin çocuğu" anlamında Süryânîce Bar Daysan adını koymuşlardır. Ailesi tarafından putperest bir rahibe verilen İbn Deysân bir papazın telkinleriyle Hristiyanlığa geçmiş ve kendinden önce yerleşmiş bulunan Marcion taraftarlarının²⁴ yerine farklı bir anlayış geliştirerek yeni

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 224; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/10.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244.

¹⁹ Şehristânî *hâmm* olarak zikretmektedir. Hayyât ise *hümame* şeklinde yazar.

²⁰ Ebû'l-Huseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisar* (Beyrut, Matbaatü'l-Katholikiyye, 1957), 31.

²¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 225; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244; Hayyât, *İntisar*, 32; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 5/10.

²³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 224; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244.

²⁴ Merkûniyye ya da Merkayûniyye, ileride bahsi gelecektir.

bir mezhep ihdas etmiştir. İbn Deysân'ın, Marcion ve daha sonra gelen Mani'nin zahidâne yaşayışlarına karşılık sosyal mevkii yüksek ve refah içinde bir hayat sürdürdüğü belirtilmektedir.²⁵

İbnü'n-Nedîm, Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr, Deysâniyye fırkasının görüşlerinin ana hatlarıyla Maniheizm'e benzediğini söylemişlerdir. Ancak iki aslın yani nur ve zulmetin karışımının keyfiyeti ve birtakım sıfatları hususunda bu fırka farklılık arz etmektedir. Bu fırkaya göre nur âlim, kâdir, diri, hassas ve idrak edicidir ve hareket ve hayat nurdan kaynaklanmaktadır. Zulmet ise ölü, cahil, cansız, fiil ve temyizi bulunmayandır. Fakat bir şekilde nur, zulmet ile karışmıştır. Yine bu fırkanın alamet-i farikalarından biri de nurun hayrı kasdî olarak doğurduğu, zulmetin ise şerri tabii olarak doğurduğudur.²⁶

Bazı kaynaklarda İbn Deysân'ın altı ezeli unsuru kabul ettiği ve bunların; nur, zulmet, hava, ateş, su ve bunların hepsinin üstünde uzayın ortasında yerleşmiş Tanrı olduğu da geçer. Bu elementlerden en ağırı olan zulmet rüzgârın gücü ile birbirine çarpmaya ve karışmaya başlayınca Tanrı saf şeyleri zulmetten ayırmak için kendinden yardım dileyen varlıklara kelimesini (logos) göndermiştir.²⁷ Bu ifadelere bakıldığında mezhebin Hristiyanlıktan etkilendiği anlaşılmaktadır.

Nur zulmetle kendisinden daha aşağı bir safhada zulmet ise nur ile kendisinden daha yukarı bir safhada karşılaşmıştır. Ancak nurun zulmetle karışımı ve bilahare ondan kurtuluşu hususunda kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Hemen hemen tüm ilgili teliflerde bu ihtilaftan bahsedilmektedir. Buna göre, bazıları nurun zulmete dâhil olduğunu, zulmetin nuru sertlik ve kabalıkla karşıladığını, bu durumdan rahatsız olan nurun ise onu inceltmek ve yumuşatmak suretiyle ondan kurtulacağını iddia etmişlerdir. Fakat bu durumun onların farklı cinsler olduğunu göstermediğini bilakis testere ve onun dişleri arasındaki sertlik ve yumuşaklık farkındaki gibi bir ayrılığın söz konusu olduğunu ve nihayetinde onların tek bir cins olduklarını söylemişlerdir. Diğer bazılarının göre ise zulmet bir yolunu bularak nurun aşağı safhasına tutunmuş nur ise ondan kurtulmak için çaba sarf etmiştir. Sonra çırpındıkça zulmete daha çok batmaya başlamıştır. Bu durumu bataklıktan kurtulmaya çalışan bir insan örneğiyle açıklamaya çalışmışlardır. Nihayetinde nur zulmetten kurtulacak bir zamana değin onunla karışmış bir biçimde duracağından âlemde zorunlu olarak kötü fiiller vukua gelecektir.²⁸

²⁵ Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/271; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/406.

²⁶ Kâsım er-Ressî, *Nakdül-müslimin li's-seneviyye ve'l-mecus maa'r-red ala İbnü'l-Mukaffa*, thk. Hanefi Abdullah (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000), 35; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252, Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 5/17, İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/407, Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 227.

²⁷ Öz, "Deysâniyye", 271.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 5/17; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 228; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/407.

2.3. Mazdekiyye/Mazdekizm

İslâm kaynaklarında Mazdekiyye olarak anılan bu fırkanın aslında Mecûsîlikten ayrılma bir fırka olduğu ve kurucusu olan Mazdek (öl. 524-528?) isimli rahibin Mecûsî din adamlarının lideri olduğu zikredilmektedir. Mazdek, Sasanî Kralı I. Kubad zamanında zuhur etmiş ve mezhebini ona kabul ettirmiştir. Ancak Kubad'ın oğlu Enûşirevan zamanında düşünceleri yüzünden öldürülmüştür.²⁹

Temelde Maniheizm ile paralellik arz eden fırkaya göre nurun fiilleri kasdî ve iradî olarak, zulmetin fiilleri ise rastgele ve tesadüfî olarak vücuda gelir. Nur bilgili ve hassas, zulmet ise cahil ve kördür. Karışmaları da birbirinden ayrılmaları da kast ve seçme yoluyla değil rastgele olacaktır.³⁰ Mazdekiyye fırkasının temayüz etmesine sebep olan görüşleri bugünkü manada komünist-sosyalist bir anlayışa sevk eden görüşleridir. Mazdek, insanları birbirine düşüren sebeplerin çoğunlukla kadınlar ve mallar olduğuna kani olmuş, kadınlar ve malların tüm insanlar arasında ortak olması gerektiğini savunmuştur. İnsanlar nasıl su, ateş ve ot konusunda müşterekse kadın ve mallar konusunda da öylece müşterek kılınmalıdır. Buna rağmen şerrinden ve kendisine zulmetin karışmasından kurtarılmak istenen insanları öldürmeyi emrettiği nakledilir.³¹ Mazdek, Enûşirevan tarafından öldürülünce karısı Hürrem b. Kâde tarafından görüşleri yaşatılmaya çalışılmış ve Hürremiyye adı altında bir hareketin öncüsü olmuştur. Azerbaycan dolaylarında ortaya çıkan Babek Hürremî'nin bu hareketin bir savunucusu olduğu bilinmektedir. Mazdek'in kendini peygamber ilan ettiği de kaynaklarda zikredilmektedir.³²

2.4. Merkayûniyye/Merkıyûniyye/Merkûniyye

Marcion isimli bir Hristiyan piskopos tarafından kurulmuş olan bu fırka Marcion taraftarları manasında Latince'de *Marcionista* olarak isimlendirilmiş, İslâm kaynaklarında da mezkûr ismin Arapça'ya tercüme edilmiş hali Merkıyûniyye olarak geçmiştir. Marcion miladi II. yüzyılın sonlarına doğru Sinop'ta doğdu. Babası Sinop piskoposu olan Marcion ruhban hayatı yaşamıştır. Kırk yaşlarında Roma'ya yolculuk yapmış ve Roma Kilisesi'ne kendini kabul ettirmiştir. Daha sonraları Suriyeli gnostik bir papazdan etkilenerek Hristiyanlığa aykırı bazı görüşleri benimsediği gerekçesiyle yaklaşık 144 yılında aforoz edilmiştir.³³ İlk heretik Hristiyan mezhebi sayılan Marcion hareketi üçüncü yüzyılın başlarında Roma kilisesinin baş rakibi konumuna gelmiştir. İbnü'n-Nedîm, Deysâniyye ve Maniheizm'den önce ortaya çıkmış olan bu fırkanın diğer ikisinden Hristiyanlığa en yakın olanı olduğunu belirtir.³⁴

²⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 226.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 5/16; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 226.

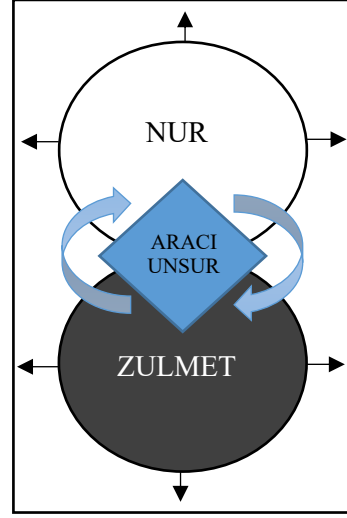
³¹ Ahmet Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 108; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 226; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 5/16.

³² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/415-420; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 5/16.

³³ Bülent Şenay, "Merkûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/207.

³⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/407.

Merkıyûniyye'yi diğer senevi fırkalardan ayıran en önemli görüşü iki kadim aslın arasında onları birleştiren ve karışıma uğramalarını sağlayan üçüncü bir unsuru kabul etmeleridir. Zira birbirine karşıt olan unsurlar ancak iki zıt unsuru da barındırmayan üçüncü bir birleştirici vasıtasıyla karışıma uğrayabilir. Yine nur yukarıda zulmet ise aşağıdadır.³⁵ Bu üçüncü unsurun mahiyeti hakkında ihtilafa düşmüşlerdir; bazıları onun hayat yani İsâ Mesîh olduğunu iddia etmişler, bazıları ise onun İsâ Mesîh'i gönderen bir unsur olup eşyayı yaratan ve tedbir eden asıl olduğunu söylemişlerdir.³⁶ Şehristânî'ye göre, nur ile zulmet arasında niçin aracı bir unsur ortaya koyduklarını da şu şekilde açıklamaktadırlar: Allah'ın kendisi olan nurun, zulmetin kendisi olan şeytanlarla karışması caiz olmadığından bir aracı koymak icap eder. Zira iki zıt unsur, tabiatı itibariyle birbirinden uzaklaşırlar. Şu hâlde nurun altında ve zulmetin üstünde bir aracı bulunması gerekir ki karışma mümkün olsun.³⁷



2.5. Mecûsîlik/Zerdüştlük

Mecûsîlik Zerdüş'tün tebliğ ettiği monoteist karakterli inancın eski İran düşünce ve gelenekleriyle karışmasından meydana gelen bir dindir. Sâsânîler döneminde etkin olan rahip sınıfı Mecî (Mecuş) isminden hareketle İslâm kaynaklarında *Mecûsîlik* adı altında, Batı kaynaklarında ise Zerdüş'ten hareketle *Zoroastrianizm* ya da Ahura Mazda'dan hareketle *Mazdeizm* şeklinde geçer.³⁸ Ayrıca ateş kültüyle yakından irtibatlı olmalarından dolayı kendilerinin *ateşperest* şeklinde de isimlendirildiği görülmektedir.

Mecûsî teolojisi ilk zamanlarında monoteist bir karakter arz etmekteydi. Zerdüş'te nispet edilen *Avesta* isimli kutsal kitaplarının *Gathalar* bölümünün monoteist bir karakter sergilediği bilinmektedir. Bu dönemde din, evrensel bir yayılma temayülü göstermiş ve İran'dan çıkıp Anadolu, Mısır ve doğuda Çin'e kadar yayılma istidadını gösterebilmiştir. Mecûsîlik özellikle kral I. Darius döneminin ardından eski İran dinî inançları ve civardaki çeşitli dinsel geleneklerden ve sonradan etkili olan Helenistik kültürden etkilenecek politeist bir yapı arz etmeye başlamıştır. Düalist karakterine ise tam anlamıyla Sasanîler döneminde kavuşmuştur.³⁹ İslâm kaynaklarında Mecûsîlik denilince işte bu düalist karakterli dinî gelenek kastedilmektedir.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261; Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 5/17; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 228; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/408.

³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/408.

³⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 229.

³⁸ Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/279.

³⁹ Gündüz, "Mecûsîlik" 280.

Mecûsîlik'te de sair düalist öğretilerde olduğu gibi iki zıt dünya ve bu iki dünyanın birbirine indirgenemeyen iki zıt yöneticisi bulunmaktadır. İyilik âleminin yöneticisi *Ahura Mazda* kötülük âleminin yöneticisi ise *Angra Mainyu*'dur. İslâmî literatürde bu isimler Yezdân (ya da Hürmüz) ve Ehrimen şeklinde geçer. İlk Zerdüştilik'te Angra Mainyu kabul edilmekle birlikte o, Ahura Mazda gibi kadîm değil bilakis sonradan yaratılmış olup muhdestir. Daha sonra Sâsânî Dönemi'ndeki dönüşüm ile Angra Mainyu da ezeli kabul edilmiştir. Yezdân ve Ehrimen'den her ikisi de kendi güç ve özlerinden yarattığı alt ilahî ruhları dünyada çeşitli görevler ile vazifelendirmiştir. İyi olan ilahî ruhlara *Yazatalar* kötü olan ilahî ruhlara da *Devalar* denilmektedir. Eskatolojileri de diğer düalist öğretilere benzemektedir; bu dünya iyilik ve kötülüğün savaşına şahit olacak, son savaşta Yezdân ve iyilik orduları galip gelecek ve kötülük tamamen ortadan kalkarsa da en azından kendi dünyasına hapsolunacaktır.⁴⁰

Ehrimen'in nasıl varlık bulduğu ve birtakım kozmolojik konularda Mecûsîler ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafın sonucunda kendi içlerinde birtakım mezheplere ayrılmışlardır, Şehristânî onlara ait üç adet fırkadan bahseder: Keyûmersiyye, Zürvâniyye ve Zerdüştiyye.

Keyûmersiyye, insanlığın ilk prensibi olarak adlandırılan Keyumers'e (Gayomart) nispetle bu şekilde adlandırılmıştır. Bunlara göre Yezdân kadîm ve ezeli, Ehrimen ise muhdes ve mahlûktur. Yezdân'ın kendi güzelliği hoşuna gitmiş ve kendisinin bir karşıtı olsaydı acaba ne olurdu diye düşününce, bu fikir nurun tabiatına uymayan kötü bir fikir olduğu için bu düşünceden Ehrimen ve sair zulmetler hâsıl olmuştur.⁴¹ Daha sonra uzun süre nuranî varlıklar ile zulmanî varlıklar arasında savaş meydana gelmiş ve sonunda sulh ilan edilmiştir. Yezdân insanlığın ilk örneği olan Keyumers'i ve hayvanatın ilk prensibi olan öküzü yaratmış, fakat Ehrimen her ikisini de öldürmüştür. Keyumers'in düştüğü yerden İbrahimî dinlerde Âdem ve Havva olarak bilinen Mîşe ve zevcesi Mîşâne ortaya çıkmış, öküzün öldüğü yerden ise diğer hayvanlar zuhur etmiştir. Âlemde süregelen Yezdân ve Ehrimen'in arasındaki savaş en sonunda iyilik tarafının kazanmasıyla son bulacaktır.⁴²

Zürvâniyye ise Yezdân ve Ehrimen'den önce zamanın kendisi olan Zürvân isimli bir üst ilahî varlığı kabul eden fırkadır. Bu fırkaya göre Ehrimen, Zürvân'ın bir kısım şeylerde şüpheye düşmesi sonucu oluşmuştur. Bazılarına göre ise büyük Zürvân bir oğlu olması için 9999 yıl terennüm etmiş, fakat oğlu olmayınca gama bürünmüş ve bundan dolayı da Ehrimen ortaya çıkmıştır. Hürmüz ise bir ilimden sadır olmuştur. Bazı anlatılara göre her ikisi de bir rahimde iken Ehrimen bir hile ile annesinin karnını yarararak daha önce çıkmış ve dünyayı kontrol altına almıştır. Şehristânî bu anlayışı eleştirmiş ve akli olan bir insanın buna inanmayacağını söylemiştir.⁴³ Kadîm Yunan mitolojisindeki zaman tanrısı Chronos

⁴⁰ Gündüz, "Mecûsîlik" 282.

⁴¹ Ebû Bekir Bâkılânî, *Temhîdû'd-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986), 87; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 212; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 5/71; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

⁴² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 213.

⁴³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 213; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 5/71; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

ve onun oğulları Zeus ve Hades tipolojisi yukarıdaki hikâye ile paralellik arz etmektedir. Bu paralellik muhtemelen Helenistik dönemdeki etkileşimlerin bir sonucudur.

Son olarak **Zerdüştiyye** fırkasını zikreden Şehristânî, bu meyanda Mecusîliğin ilk formu olan monoteist karakterli dini kastetmektedir. İlgili bölümde Zerdüş'tün doğumu ve dinini yayması esnasında meydana gelen bir takım tarihi olayları kaydeder. Ayrıca kutsal kitap literatürü hakkında bilgiler verdikten sonra efsaneleşmiş olan Zerdüş'tün yaratılışı ile ilgili bir makalesine yer vermektedir.⁴⁴

Fark edildiği üzere tüm Seneviyye fırkaları bir şekilde iyi ve kötünün mutlak ayrımını benimsemiş ve dünyanın iyilik-kötülük karışımı bir yapıda olduğu fikrine sahip bir teolojiye meyletmiştir. Kelâm bilginlerince yapılan eleştirilerin birçoğu bir sonraki kısımda görüleceği üzere Seneviyye'nin fırkalarına bakılmaksızın benimsediği düalist öğretiyeye karşı icra edilmiştir. Birkaç müellif hariç fırkaların tek tek görüşlerine giren yoktur. Ayrıca Mecûsiyye, Seneviyye'nin tipik temsilcisi olarak kabul edilmektedir.

3. Matürîdiyye Geleneğindeki Teliflerde Seneviyye Eleştirisi

3.1. Müttekaddimîn Dönemi Telifleri

3.1.1. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944): *Kitâbü't-Tevhîd*

Kitâbü't-Tevhîd incelendiğinde Seneviyye'nin ilk olarak ilahiyât bahislerinde “duyulur âlemin duyu ötesi âlem için delil teşkil etmesi” (kıyâsu's-şâhid 'ale'l-ğâib) meselesi altında âlemin ezeliği ve diğer bazı görüşlerinin eleştirilmesi bağlamında zikredildiğini görmekteyiz. Daha sonra “insanların kâinat hakkındaki görüşleri” meselesinin altında incelenip eleştirilmiş, son olarak da “Seneviyye'ye ait görüşlerin mahiyeti” başlıklı müstakil bir bölümde ele alınmıştır.

Seneviyye'nin âlemin ezeliğini kabul etmesi hususundaki temel eleştiri konusu onların nur-zulmet imtizacı inancıyla âlemin ezeliğinin açıkça çelişki arz etmesidir. Mâtürîdî bu konuda şöyle demektedir:

Zulmet ve nur diye iki tanrı benimseyenler de âlemin ezeliğini ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki böyle bir iddiaya en çok karşı çıkması gerekenler düalist görüş taraftarlarıdır. Çünkü onların kanaatine göre zulmetle nur birbirinden ayrı bulunuyorken *sonradan* birleşip karışmış, âlem de onların karışmasından hâsıl olmuştur. Bilindiği üzere karışma hâdistir, çünkü zulmetle nurun ayrılıkları önceydi ve o dönemde âlem diye anılmıyorlardı.⁴⁵

Mâtürîdî devamında Seneviyye'nin karışmanın mahiyeti hususundaki farklı telakkilerini zikretmektedir. Buna göre bazıları karışımın zulmetten ötürü olduğunu bazıları da bunun tabii olarak vuku bulduğunu iddia etmiştir. Mâtürîdî, bu durumda nur ve zulmetten her birinin ister tabii olsun ister irâdî; değişim, başkalaşım ve parçalara ayrılmaya müsait bulunduğunu böylelikle onların parçalarının tabiat ünitelerine karışımı sonucu, tabiatla

⁴⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 215-222.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85-86.

birlikte vücut bulup yine tabiatla birlikte yok olacaklarını söyler. Böylelikle bizzat bu asılların hudûsunu ispatlamak suretiyle âlemin ezeliğinin temelden yanlış olacağı kanaatine vasıl olur.⁴⁶

Karışmanın iyi mi yoksa kötü mü olduğunun sorgulanması eleştirinin bir diğer temel noktasını teşkil etmektedir. Her iki alternatifte de nur ve zulmetin -Senevîlerin iddiasının aksine- tabiatlarının hilafına bir fiili işlemesi söz konusu olur. Çünkü eğer karışma iyi ise karışma sebep olan zulmet olduğuna göre zulmetten de hayır sadır olmuş olur. Aynı şekilde karışma eğer kötüyse nurun bunu engellememesi nurdan da şer sadır olmasına sevk eder. Hâlbuki Senevîlere göre nur ancak hayra, zulmet ise yalnız şerre kadirdir. O halde karışımın ve ayrılığın mahiyeti, bize nur ile zulmetin kendileri dışındaki bir faktör ile gerçekleştiğini bildirmek suretiyle her iki aslın da sonradanlığını ispatlamış olmaktadır.

Bu bölümde asıllardan yalnızca kendi özlerine uygun fiillerin sadır olması da eleştirilmiştir. Buna göre nurun, zulmetin içinde hapsolacağını, yani zulmetin ona karışacağını bilememesi de bizatihi şerdir. Çünkü bilgisizliğin kendisi kötüdür. Hâlbuki nurdan ancak hayırlar sadır olabiliyordu. Yine Seneviyye'nin iddiası bir varlıktan hem iyilik hem de kötülük gelemeyeceği şeklindedir. Şu hâlde nasıl olmuş da nur ile zulmetten teşekkül etmiş bir âlem ve içinde hem iyiliği hem de kötülüğü barındıran insanlar var olabilmiştir? Kaldı ki, kendilerine Tanrı denilen nurla zulmetin karışması dahi ikisinin de kendilerine yaptıkları bilgisizliğin göstergesidir.⁴⁷

Mâtürîdî bu eleştirisinden sonra hasımdan gelebilecek bir soruya işaret eder: Hakîm olan bir Tanrı'dan hikmete aykırı bir fiilin gelebileceğini nasıl iddia edebiliyorsunuz? Bu soruya Mâtürîdî hikmet ve aklın sınırları arasında kurduğu irtibatı temel alarak şöyle bir cevap verir:

Bu, bizatihi hakîm olan Tanrı'dan gelmez, fakat bilgisi yeterli olmayan sözde Tanrı'dan gelir, sizin, nur hakkında zulmetin fonksiyonunu ve benzeri şeyleri söylemişiniz gibi. Yüce Allah bu (söyleminiz)den münezzektir. Ne var ki O, insan aklının hikmetini anlayamayacağı bir fiil işleyebilir, aksi taktirde Allah hikmetsizlikten beridir. Hikmet isabet demektir, yani her şeyin yerli yerine konulması ve her hak sahibine payının verilmesi kimsenin hakkının eksik bırakılmamasıdır.⁴⁸

Mâtürîdî'nin bu cevabı felsefe tarihinde kötülük probleminde theodiseci yaklaşımıyla tanınan Leibniz'i (1646-1716) akla getirmektedir. Görünen dünyanın *mümkün dünyaların en iyisi* olduğu kanaatinde olan Leibniz, dünyada olup biten tüm bu kötülüklerin aslında genel kozmik bir planın parçası olup Tanrı'nın hikmetine ters düşmediğini söylemiştir.⁴⁹

Mâtürîdî, Seneviyye'nin "insanların kâinat hakkındaki görüşleri" kısmındaki tenkitleri, önceki kısımda bahsettiğimiz âlemin ezeliği ile irtibatlı tenkidine paralellik arz

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 87.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 89-90.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 90.

⁴⁹ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017), 143-144.

etmektedir. Bu mesele ile ilgili tenkidin öne çıktığı noktayı ise şer-hikmet ilişkisinin izah edilmesi ekseninde getirilen eleştiriler teşkil etmektedir. Mâtürîdî, eleştirisinin başında Seneviyye'nin nur ve zulmetin tek bir tür fiile münhasır kılınması ile karışım sonucu oluşan dünyada anlamlı -bir bakıma hikmetli- konuşmanın imkânsızlığı üzerinde durur. Zira onlara göre insan hayır ve şerrin karışımından teşekkül etmiştir; belki de hikmeti sefeh, sefehî de hikmet diye algılamıştır ve kişi hangi cevheriyle konuştuğunu bilmemektedir. Öte yandan;

Nur ile zulmetten birinin zarara, diğèrinin de faydaya gücü yetmediğine göre ümitle korkunun yeri ortadan kalkar, buna bağılı olarak hikmetle sefehî tanınmanın yararından söz edilemez.⁵⁰

Mâtürîdî'nin Seneviyye için özel olarak ilgilendiğı kısım ise fırkalarının tek tek incelenmesi suretiyle görüşlerine değinip eleştirilerini serdettiğı kısımdır. Seneviyye'nin görüşlerine müstakil bir bölüm ayırması onun bu mevzuyla olan alakasını izhar etmektedir. Bu durum kendi yaşadığı muhitte Seneviyye mensupları ve İslâm toplumu arasındaki fikri faaliyetlerin canlılığını gösterir niteliktedir.

Mâtürîdî, **Menâniyye**'nin görüşlerini aktarmaya girizgâh kabilinden şu sözler ile başlar:

Menâniyye'nin iddiasını inceleyen kimse tamamını çelişkili bulur ve bu iddiayı çürütmek için onu olduğu gibi anlatmaktan başka herhangi bir kanıtlama zahmetine katlanmaya ihtiyaç duymaz.⁵¹

Oldukça iddialı bu girişten sonra Menâniyye'nin daha ziyade iki aslın karakteri ve onların imtizacı sonucu meydana gelen âlem öğretisi ekseninde eleştirilmeye çalışıldığını görüyoruz.

Menâniyye'nin ilk tenkit edildiğı husus, Mâtürîdî tarafından 'çarpıklık' olarak nitelendirilen sonlu-sonsuz karmaşasıdır. Buna göre, sonsuz olarak nitelendirilen asıllar karışmanın gerçekleştiğı yönden sonlu olarak nitelendirilmiştir.⁵² Hâlbuki bir yönden de olsa nihayete eriş bir sınırlılıktır. Sınırlılık ise yetkinlikten geri kalış bu ise başkasının tesirine açık olmayı gerektirmektedir. Böylelikle parça-bütün irtibatının mantığı kullanılmak suretiyle mezkûr görüş batıl olmuş olur.

Nurun karakteri yukarıda bulunmak, zulmetinki ise aşağıda bulunmak ise nasıl olmuş da aşağıda bulunan yukarıya yükselmiştir? Hâlbuki bu özellik yüce olanın yani nurun asıl karakteri idi. Sonuç olarak süflî olan zulmette ulvî bir vasıf belirmiş olup düalizmi benimsemeyi gerektirecek sebep ortadan kalkmıştır. Yine yükselme özelliğine rağmen nur bu görevi yerine getirememiş, kendisine uzanan zulmete engel olamamış ve hemâme tarafından hapsedilmiştir. Peki, düalistler nurun kurtulacağından nasıl ümitvâr olabilir?

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 187.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244.

⁵² Bilindiğı üzere Menâniyye'nin öğretisi nurun üstte olup kuzey, doğu ve batı yönünden sonsuz güneyden ise zulmetle birleştiğı için sonlu olduğu yönündedir. Aynı şekilde zulmet ise alta olup güney, doğu ve batı yönlerinden sonsuz, kuzey yönünde ise nurla birleştiğı için sonludur.

Oysaki hemâme aktif olup duyarlıdır, ancak nur kendisini kurtaracak güce sahip değildir. Çünkü ilk başta kendini koruyamamıştır. Senevî; hemâme onu serbest bırakacaktır, derse bu taktirde de onu iyilik yapan konumuna getirmiş olur. Her durumda düalizmin temeli çürütülmüş olmaktadır.⁵³

Menâniyye ile ilgili eleştiriler düalist inanç sistemleri için ileri sürülen eleştiriler ile benzeşmektedir. Seneviyye'nin âlemin ezeliği ve kâinata bakış açıları bölümlerinde değinilen; karışmanın yapısı ile sonsuzluğun imkânı, hayır ve şerrin imtizaç ile ilintili olarak nur ve zulmete nispetinin açmazı, farklı fiillerin tek bir nesneden gelebileceğinin “suçunu itiraf eden katil”⁵⁴ örneğiyle açıklanması, karışmanın iradi olmayıp tabii olmasının getirdiği çelişkiler, zulmetin fiilinin irdelenmesi sonucu ona hayır nispet edilebilmesi dolayısıyla düalizmi benimseyecek sebeplerin ortadan kalkması gibi hususlar aynı şekilde bu kısımda da zikredilmiştir.⁵⁵ Yukarıda saydığımız konulardan ayrı olarak Menâniyye özelinde, onların iddia ettiği beş cinsin⁵⁶ neden daha fazla olamayacağı paradoksuna değinilmiştir. Çünkü sonsuz kabul edilen asılların beş cins ile sınırlandırılması doğru değildir. Bu noktada Senevîlerin, bu bilgileri peygamberlerden edindiklerine dair muhtemel itirazına yer verilmiştir. Bu itiraza karşılık ise peygamberlerin kendilerindeki nur parçalarından neşet eden iyiliğin zulmet tarafından daima engellendiği bilindiği için verilen bilgilerin eksik ve hatalı olabileceği ihtimali öne sürülerek cevap verilmiştir.⁵⁷

Mâtürîdî, diğer fırka olan **Deysâniyye**'nin görüşünün temelde Menâniyye'den farklı olmadığını belirtir.⁵⁸ Buradan hareketle eleştiri konularının da esasında Menâniyye'den farklı olmadığını görmekteyiz. Bir önceki kısımda olduğu gibi öncelikle bu fırkanın ana hatlarıyla görüşlerine yer verir. Daha sonra Mâtürîdî eleştirisine; “Allah'a düşmanlığı tercih edip tâatinden yüz çevirene inen ilâhî gazabın boyutlarını anlayasınız diye Deysâniyye'nin görüşlerini naklettik”⁵⁹ sözleriyle başlayarak Menâniyye'de olduğu gibi iddialı bir üslup kullanmayı yeğler. İlk olarak düalist telakkinin hayır ve şer atfına eleştiri getirilir. İyiliğin kaynağını oluşturan tanrıdan kötülüğün gelemeyeceğini kabul ederek iki tanrı sistemini benimsedikleri, bunlardan her birinin cevherinin ötekinden ayrı olduğuna inandıkları, hayrın cevherini oluşturan tanrıyı şerrin son noktası, şerrin cevherini oluşturan tanrıyı da hayrın son noktası olarak kabul etme durumuna düştükleri belirtilir. Çünkü nur ilkesini, maruz kalacağı sonuçları bilmeyen bir varlık konumuna

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 245.

⁵⁴ Katletmek kötüdür, ancak kâtil bu suçunu itiraf ederse iyi bir iş yapmış olur böylece iki fiil yani hayır ve şer -Senevîlerin iddiasının aksine- bir cevherden sadır olabilir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247-251.

⁵⁶ Nur'un cinsleri; ateş, nur, rüzgâr, su ve nesîm olup zulmetin cinsleri; yangın, zulmet, zehirler, sisler ve dumandır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 224.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

düşürmüşlerdir. Nitekim Deysâniyye mezhebinde karışmanın mahiyetiyle ilgili iki görüşe⁶⁰ göre de nur cevheri zulmete karşı gelememiş ve yenilgiye uğramıştır.

Nur ile zulmetin arasında üçüncü bir aracı unsur kabul eden **Merkayûniyye** fırkasının görüşleri İbn Şebîb'den nakledildiği bizzat Mâtürîdî tarafından zikredilmektedir.⁶¹ Eleştiriye Merkayûniyye'nin duyu sahibi insandan ibaret diye nitelendirdiği aracı unsurun mahiyetinin sorgulanması ile başlanır. Buna göre bu aracı unsur ya kâinatın kendisinden oluştuğu bir tedbirdir (düzenleme/düzenleyici) veya nur ile zulmetin birleşmesi suretiyle evren yine bu aracıdan meydana gelmiştir. Eğer oluşum tedbir sayesinde gerçekleşmişse iki aslın karışması vuku bulmamış demektir. Çünkü tedbir onların arasında bulunmaktadır ve nur ile zulmetin birbirine karışmasını önleyen bir engel vardır. Ancak, tedbir sayesinde iki asıl karışacaksa sonuç değişir. Bu durumda tedbir her kötülüğün kaynağını oluşturur, çünkü kötülük onun düzenlediği karışımdan meydana gelmektedir. Her iki durumda da hayır ve şerrin yaratıcısının tek olduğu sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla Seneviyye'nin benimsenme sebebi ortadan kalkmaktadır. Mâtürîdî burada üçüncü bir ihtimale daha değinmektedir. Buna göre şayet nur ile zulmet güç kullanıp aracıyı etkisiz hale getirmişlerse o halde aracının varlığının bir anlamı olmamaktadır.⁶² Bu ihtimal ise özel olarak Merkayûniyye mezhebinin temelini tutarsızlığını beyan eder. Eleştirinin son kısmında Mâtürîdî, Senevîler ile Mu'tezile'nin hilkat hakkındaki görüşlerinin paralel olduğunu söyler. Çünkü Mu'tezile Cenâb-ı Allah'tan ayrı düşünülebilen halk ve kudret gibi sıfatları -teaddüd-ü kudemâ'dan kaçınmak için kabul etmemiştir. Bu durumda Senevîleri eleştirmeye hakları yoktur. Zira yaratmanın mahiyeti hususunda Senevîler ile aynı hataya düşmüşlerdir.⁶³

İmâm Mâtürîdî, son olarak **Mecûsiyye**'nin görüşlerini naklettikten sonra onların görüşlerinin diğer bütün Seneviyye mensuplarının görüşlerinden daha kötü bir durumda olduğunu söyler. Zira Seneviyye mensupları kâinatın yoktan yaratılmasını zihnen tasavvur edemeyerek onun ezeli olduğunu kabul etmişler ayrıca kötülüğün dünyada yergiyeye layık oluşundan hareketle tek Tanrıdan hem iyilik hem de kötülüğün gelebileceğini havsalarına sığdıramamışlardır. Hâlbuki Mecûsîler kâinatın temel bir madde olmaksızın meydana gelmesini mümkün görmüş, fakat iyilikleri yaratan tanrının şerri de yaratmakla nitelendirilmesini akıllarına sığdıramamışlardır.⁶⁴

Mecûsîler de sair Seneviyye gruplarında olduğu gibi kâinatın yaratıcısına kötülük fiilini görünürde nispet etmemişlerse de gerçekte O'nu kötülüğün kaynağı durumuna

⁶⁰ Karışmanın mahiyeti ilgili birinci görüş; nurun tamamıyla ölü olan zulmetle karıştığı yönde onun sertliğini hissetmesi ve yumuşatıcı bir tedbir olarak onunla karışmayı istemesidir. İkinci görüşe göre ise nur, zulmetin karışımından rahatsızlık duymuş onu kendisinden uzaklaştırmak isterken tıpkı debelendikçe çamura daha çok batan kimsede olduğu gibi ondan kurtulamamıştır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 227.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 262.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261-262.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

düşürmüşlerdir. Şöyle ki, yaratıcıya izafe ettikleri karamsar düşünce bir şerdir, bu düşünceden oluşan İblis/Ehrimen de zaten bilfiil şerdir. Böylece O'ndan hem hayrın hem de şerrin sadır olduğu sabit olmuştur ve böylece Mecûsîler görüşlerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Nitekim Mâtürîdî, Mecûsîler'i gerçek manada düalist saymamaktadır.⁶⁵ Mâtürîdî'ye göre şunu da eklemek gerekir ki, Mecûsî telakki çerçevesinde yaratıcıdan zaman zaman böyle karamsar düşüncenin sadır olmayacağından kimse emin olamaz. Eğer böyle bir durumun imkânsız olduğu ileri sürülecek olursa bunun geçmişte bir defa vuku bulmuş olması imkânsızlık iddiasını bertaraf edecek niteliktedir.⁶⁶ Öte yandan Allah (onların iddiasına göre Ahura Mazda), İblis (Ehrimen) ile yaptığı onu belli bir süreye kadar serbest bırakacağı hususundaki antlaşma sırasında; ya onun yapacağı kötülüğü bilmiyordu -ki bilgisizlik başlı başına bir şerdir-, yahut da İblis'in meydana getireceği tahribat da dâhil her şeyi bilmesine rağmen onu serbest bırakmıştır, şüphe yok ki bu da O'ndan zuhur eden bir şer konumundadır.⁶⁷ Böylelikle Mecûsîlerin iddiası geçersiz olmuştur.

Mecûsîler'in telakkilerine göre âlem, Allah'ın karamsar düşüncesi sonucu İblis'in meydana gelmesi ile hayır ve şerrin karışımında meydana gelmiştir ki bu görüşün eleştirisi zikredilmişti. Bir de İblis'in Allah'ı görmesi ve Allah'ın da dönüp ona bakması ve onunla antlaşma yapması ile şekillenen görüş vardır ki, Mâtürîdî bu konuda şöyle düşünmektedir:

Mecûsîler'in telakkilerine göre Allah'ın kendisiyle rekabet edecek birinden korkup endişelenmesi O'nun her şeyin rabbi olduğunu bilmemesini gerektirir. Yine İblis'in O'nu görmesi de aynı konumdadır, demek ki İblis'in gözü O'na zarar vermiştir. Gözün menfi olarak etkilediği, kudretini ortadan kaldırdığı ve ilmîni yok ettiği biri, kendi zatıyla değil ancak başkasının yardımıyla rab olabilir, başkasının yardımıyla yaratıcılık vasfı taşıyabilir. Buna göre Mecûsîler'in ma'bûdu için "O bir kuldur, ma'bûd değil" demek icap eder.⁶⁸

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Seneviyye ve fırkalarına özel bir temayül gösterip oldukça derin ve tafsilatlı bir eleştiri metodunu benimsemiştir. Onun bu metodu özellikle mütekaddîn döneminde numune telakki edilmiş ve Ebû'l-Mu'în örneğinde göreceğimiz üzere sadık bir biçimde takip edilmesini sağlamıştır.

3.1.2. Ebû Şekûr es-Sâlimî (öl. 460/1068): *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*

Sâlimî, bu telifinde Seneviyye'yi iki yerde zikretmektedir. Birincisi Cenâb-ı Hakk'ın zâti sıfatlarını ihtiva eden babın "Vahdaniyet" ile ilgili kısmındadır. İkincisi ise "Sünnet, Cemaat ve Bid'ate Karşı Reddiye" babının Mecûsîlere dair kısmındadır.

⁶⁵ Mustafa Sinanoğlu, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 322.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 264.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 264.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 265.

Vahdaniyet Hakkındaki kısımda kelâm teliflerinde sıklıkla karşılaşılan burhân-ı temânu⁶⁹ üzerinde durulmamış bunun yerine yaratıcının birliğini ispat etmek için felsefî kullanıma yakın istidlal yöntemleri zikredilmiştir. Örneğin batı felsefesinde karşılaştığımız *Ockham'ın Usturası*⁷⁰ anlayışına benzer bir biçimde en basit (burada en basit; en az sayıda ilah olarak alınacaktır) açıklamanın en uygun açıklama olduğu ifade edilmiştir. Sâlimî'ye göre gerek duyulmadıkça açıklama unsurları çoğaltılmamalıdır. Buna göre âlemin hadis olduğunu açıklayabilecek ve yaratma eylemini irca edebileceğimiz bir (1) ilah ile ilgili deliller var iken onun ikincisi yahut üçüncüsüne delil aramaya gerek yoktur zira zaten ortada böyle bir delil yoktur.⁷¹

Sâlimî'ye göre bir şeyin ispatının imkânsızlığı onun nefyine delil teşkil eder. Yine bir şeyin nefyinin imkânsızlığı onun ispatına delalet eder. Bu kaideleri zikrettikten sonra âlemin yaratıcısının iki yahut üç olmasının imkânsız olduğunu şu vecihle açıklamaya girişmektedir: Şayet yaratıcı iki yahut daha fazla olsa idi; ya birbirlerine bitişik(muttasıl) ya da birbirlerinden ayrı(munfasıl) olacaktı. Muttasıl oldukları vakit bir olmuş olmaları gerekir zira birbirlerinin arasında fasıla olmadığı için onları ayrı ayrı tanımlamak yahut işaret etmek imkânsız olacaktı o halde onların ayrı ayrı değil bir olmalarını söylemek gerekmektedir. Munfasıl oldukları vakit ise her bir munfasılın ayrı bir sınırının olmasını gerektirmektedir, her sınırlı olan şey ise başkası tarafından sınırlanmış olmalıdır o halde her birinin diğerini sınırlandırması imkânsız olduğuna göre onların sınırını belirleyecek tek bir ilah gerekmektedir.⁷² Bunun gibi daha birçok delil sunduktan sonra bilinen burhân-ı temânu'yu da kısaca zikretmiştir. Görüldüğü üzere Sâlimî, kelâm teliflerinde -o dönemde- görmeye alışık olmadığımız bir yöntem ile vahdaniyeti ispat etmeye çalışmıştır.

Seneviyye'den Mecûsiyye'nin zikri ilk kez "Mahiyet Hakkında Söz" kısmında bizleri karşılamaktadır. Buna göre Mecûsiyye, iki ilah edinmiş olup onların mahiyeti hakkında şunları iddia etmektedirler: Bütün hayırların, iyiliklerin ve nurların yaratıcısı Allah olup ismi (Mecûsiyye'nin nezdinde) Yezdân'dır. Bütün şerlerin, kötülüklerin ve karanlıkların yaratıcısı ise şeytan olup ismi Ehrimen'dir. Sâlimî bu kavillerin küfür olduğunu söyleyip onları reddeder. Buna göre:

⁶⁹ Burhân-ı temânu', evrenin birden fazla yaratıcısı olması durumunda ortaya çıkacak ihtimallerin imkânını tartışarak, rasyonel olanın evrende tek bir ilah olacağını ispat etmek için kullanılan delildir. Bu delil hemen hemen her kelâm telifinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında aynı meyanda kullanılan bir de burhân-ı tevârüd delili vardır ki diğeriyle aralarında kayda değer bir fark olmamakla birlikte burhân-ı tevârüd daha ziyade kudretin taallukuna vurgu yapmak suretiyle temayüz etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 52.

⁷⁰ Ockhamlı William (1287-1347) adındaki bir İngiliz papaz ve skolastik filozof tarafından geliştirilen bu yaklaşıma göre zorunlu olmadıkça varlıkları çoğaltmamak gerekir. Örneğin bir fenomeni açıklamak için kullanılacak olan iki ya da daha fazla açıklama arasından en basit olanı tercih edilmelidir (y.n.).

⁷¹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara; Beyrut: TDV Yayınları, 2017), 101.

⁷² Sâlimî, *et-Temhîd*, 102.

Şayet Allah ne şerri istiyor ne de şerri yaratabiliyorsa o halde şeytanın onu engellemesi mümkündür yine bunu engellemek istiyorsa hikmete binaen bir meleğini yollayıp şeytanı engellemesi gerekmektedir. Şayet buna gücü yetip de bunu yapmıyorsa o halde abes yapmış olacaktır, şayet gücü yetmiyorsa bu sefer de aciz olacaktır ki her iki (ihtimal) de bir ilah için imkânsızdır.⁷³

Mecûsiyye'nin ayrıntılı bir analizi ise "Sünnet, Cemaat ve Bid'ate Karşı Reddiye" kısmının Mecûsiyye'ye hasredilmiş bölümünde geçmektedir. Sâlimî'ye göre Mecûsiyye'nin altı adet fırkası vardır: Zemzemiyye, Şemsâniyye, Şemniyye, Zerdüştüyye, Mazdekiyye ve Enûşirevâniyye. Hepsinin görüşlerini ve nasıl ortaya çıktıklarını tenkit etmeksizin aktarmaktadır. Bunlardan Zerdüştüyye ve Mazdekiyye hariç diğer fırkaların isimlerine ve ayrıntılarına başka teliflerde rastlanmamaktadır.⁷⁴ Bunları kısaca özetlemek gerekirse; - müellife göre- Zemzemiyye fırkası ilk defa Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması sonucu insanların ateşe kutsallık atfetmesi ve yanmama olayının Hz. İbrahim'in ona tapmasına yolulması sebebiyle ortaya çıkmıştır. Bu insanlar da ahirette ateşin onları yakmaması için taptıklarını beyan etmişlerdir.⁷⁵ Bu gruba göre her iyi, güzel ve faydalı işler nûr olan Allah'tan; her kötü, zararlı ve karanlık işler ise İblis'tendir. Bu ikisi ezelden beri birbirlerine hasım olan iki kardeş Yezdan ve Ehrimen adıyla anılırlar. Sadece bu telifte rastladığımız başka bir hikâyeye göre ise Hz. Âdem'in oğullarından Kâbil'in sunduğu kurban, ateşe tapmadığı için yanmamıştır (kabul olunmamıştır). Hâbil'in sunduğu kurban ise ateşe taptığı için yanmıştır. Sâlimî'ye bu grubun inanlıları ateşin onların üflemeinden eziyet görmemesi için ona doğru üflemezler ve ateşin yanında uyumazlar, sönene kadar yanı başından ayrılmazlardı.⁷⁶

Şemsâniyye fırkası güneşe ve ateşe ibadet edip bunların En Yüce olan Allah'ın nurundan olduğunu söylemektedir. Şemniyye⁷⁷ fırkası ise güneş, ay, yıldızlar ve ateş gibi her tür ışığa ibadet etmektedirler. Bunlar tenasühe ve basit cevherden sudûra inanmaktadırlar. Onlara göre Allah; arştan, levhten ve göklerden âlemi yaratmazdan evvel tüm cisimler tek bir nur idi. Allah yaratmayı gerçekleştirdikten sonra bu nurlar ayrıldı. Fakat bu ayrılık sadece gören göze nispetledir. Hakikatte ise onlar birdirler. Sâlimî'ye göre Tibet Berâhime, Sümeniyye ve putperestleri yine Türkistan diyarının Hâkâniye bölgesinde yaşayan Hulûliyye mezhebinin görüşleri de bu yöndedir.⁷⁸

Mecûsiyye'nin Ehl-i Kitap hükmünde olduğunu beyan eden Sâlimî, bu hususa dair Hz. Ali'den gelen bir rivayeti delil göstermektedir. Bu rivayete göre Mecûsiyye mensuplarının yanında Allah'ın indirdiği bir kitap vardı. Onların bir de adil ve halk tarafından sevilen bir kralları vardı. Bu kral kız kardeşine âşık olmuş ve onunla birlikte olmuştu. Kız kardeşi bu durumu halka aktarınca insanlar krala isyan etmiş ve kral da

⁷³ Sâlimî, *et-Temhid*, 116.

⁷⁴ Örneğin Mâtürîdî, Şehristânî, Hayyât ve İbnü'n-Nedîm'den hiçbiri bu fırkaları zikretmemiştir.

⁷⁵ Sâlimî, *et-Temhid*, 365; Buna benzer bir açıklama için bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 231.

⁷⁶ Sâlimî, *et-Temhid*, 365.

⁷⁷ Yahut Şemsiyye ya da Şehbiyye (y.n).

⁷⁸ Sâlimî, *et-Temhid*, 366.

sarayına kaçmıştı. Kralın tüm insanların Hz. Âdem'in çocukları olduğunu ve onun getirdiği şeriatın daha evla olduğuna halkı inandırması sonucu insanlar kral ile kız kardeşini evlendirdiler. Bunun üzerine Cenâb-ı Allah kitabını o gece üzerlerinden kaldırmıştır.⁷⁹ Bu hikâye Maverdî'nin bir risalesinde de geçmektedir.⁸⁰

Zerdüş't hakkında, onun peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp Allah'tan olduğunu söylediği "Zend u ba-Zend" isimli bir kitaba sahip olduğunu söyleyen Sâlimî, diğerleri hakkında ise yalnızca isimlerini vermekle yetinmektedir. Ancak bu son üç fırkanın –yani Zerdüştiyye, Mezdekiyye ve Enûşirevâniyye- Ehl-i Kitaptan olabileceği kabul edilmektedir.⁸¹

Netice itibariyle bu telifin Seneviyye ismiyle özel olarak ilgili bir bölümü bulunmamasına rağmen Mecûsileri düalist görüşlerinden dolayı eleştirmekte ve hakkında bazı ayrıntılı bilgiler aktarmaktadır. Çoğu diğer teliflerde rastlanmayan bu bilgilerin nereden iktibas edildiği ise bilinmemektedir.

3.2. Orta Dönem Olarak Sayılabilecek Erken Müteahhirîn Dönemi Telifleri

3.2.1. Ebû'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1114): *Tebîratü'l-Edille*

Neseî'nin Mâtürîdiyye ekolünün sistemleşmesini sağladığına dair bir kanaat vardır. Bu nedenle onun bu eserini müteahhirîn dönemi içerisinde değil, müteahhirîn dönemini başlatan orta dönem içerisinde zikretmeyi uygun bulduk.

Fasillara ayrılan telifte Seneviyye'nin bahsi dördüncü fasıla hasredilmiştir. Bu fasıl da üçe taksim edilmektedir: (1) "Sâni'in Tevhidi Hakkında Söz" kısmında burhân-ı temânü' delili ayrıntılı bir şekilde zikredilmiştir. (2) "Mecûsilerin İddialarının İptali Hakkında Söz" kısmında Mecûsî teolojisi hakkında ayrıntılı bilgiler nakledilmiştir. (3) "Seneviyye'nin İddialarının İptali Hakkında Söz" kısmında genel olarak düalizm Mecûsî gruplardan ayrı olarak zikredilmiştir

Mecûsilerin Yezdân'ın kıdemi üzerinde ittifak ettiklerini ancak Ehrimen'in kadim mi yoksa hadis mi olduğunda ihtilaf ettiklerini aktarılmaktadır. Zürvâniyye fırkası Şehristânî'nin telifindeki paralel bilgiler doğrultusunda aktarılmıştır. Meshiyye⁸² namında diğer teliflerde adı geçmeyen bir fırkadan söz edilmektedir. Buna göre Yezdan önceleri mahza nur iken daha sonra onun bir kısmı çirkinleşip kokuşmuş [inmisâh] böylelikle zulmet hâsıl olmuştur. İşte karanlık ruhlu Ehrimen de bu zulmetten ortaya çıkmıştır.⁸³ Neseî, Mecûsilerin iki tane yaratıcı ilah edinmesinin temel sebebi olan kötülük probleminde deşindikten sonra eleştirisine başlamaktadır. Buna göre öncelikle Ehrimen gibi muhdes ve sefih olan bir varlığın ilah kabul edilmesi mümkün değildir. Zira ilah,

⁷⁹ Sâlimî, *et-Temhid*, 366.

⁸⁰ Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, "Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlilik", çev. Muhittin Özdemir, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı 9, 421.

⁸¹ Sâlimî, *et-Temhid*, 367.

⁸² Farklı bir şekilde geçen bilgiler için bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 214.

⁸³ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/242.

kemal sıfatlarla mevsuf olmalıdır. Hâlbuki sonradanlık ve sefihlik bir eksikliktir.⁸⁴ Onların hakîm olan Allah'tan böyle çirkin işlerin nasıl olacağına dair şüphelerine gelince Neseî cevap sadedinde şöyle demektedir:

Size göre kadîm olan nur için cehil, şüphe, vehim, bir oğula olan ihtiyaç, düşmanı (olan zulmet) tarafından aciziyet ve yenilgi sonrası onunla sulh ve ateşkes yapması caiz ise o halde ondan şerrin sadır olması da mümkündür. Hangi şer bundan daha kötü olabilir ki!⁸⁵

Eleştiriye Yezdan'da Ehrimen'in vücuda gelmesine sebep olan şüphenin mahiyetinin sorgulanması ile devam edilir. Bu şüphe ihtiyari mi yoksa zorunlu olarak mı hâsıl olmuştur? Şayet ihtiyari ise o zaman bu şüphe nur olanın isteğiyle ortaya çıkmış ve nurdan şer sadır olmuştur. Böylelikle düalizmi benimseme sebebi ortadan kalkmıştır. Şayet bu şüphe zorunlu ise o zaman kadim olan nur acizdir. Zira kendi isteğinin dışında kendisine müdahale edilmektedir. Aciz olan ise ilah olamaz. Bu şüphe ne ihtiyari ne de zorunlu olarak değil, kendi kendine hasıl olmuşsa, bunun geçersizliği de açıktır. Çünkü sonradan ortaya çıkan bir şeyin onu varlığa getiren biri olmadan ortaya çıkması mümkün değildir. Son olarak bu şüphenin geleceğinden Yezdan'ın haberdar olup olmadığı sorusu yöneltilmektedir. Eğer bilmiyorsa, cahillik yaratıcı olanın şanına yakışmayacaktır. Eğer biliyorsa bu sefer de bilmesi halinde bunu engelleyip engelleyemediğine dair başka bir soru yöneltilir. Evet, cevabı Yezdan'ı sefih kılar. Çünkü gücü yetmesine rağmen engellememiş ve kendisinden şer sadır olmuştur. Hayır, cevabı ise onu aciz kılar ki bu da şerdir.⁸⁶ Böylece Mecûsiyye'ye genel olarak, Zürvâniyye fırkasına ise özel olarak eleştiriler serdedildiği görülmüştür.

Daha sonra Meshiyye grubunun eleştirisi gelmektedir. Bilindiği üzere bu fırkaya göre Ehrimen Yezdan'ın bir kısmının bozulması sonucu ortaya çıkmıştır. Neseî burada ilk önce bozulmanın tabiatına değinerek başlar. Yezdan'ın bir cüz'üne uğrayan bozulmanın onun tümüne uğramasının önünde hiçbir engel yoktur. Böylece mahza nur tamamen zulmet olabilir. Bu mümkün olduğu zaman tüm şeytanların da nura dönüşmesi caiz olacaktır. Bu kısımdaki eleştirinin diğer bir noktasını da hakîm olan birinden şerler ve çirkinliklerin sadır olmasının imkânsızlığına yönelik eleştiriler teşkil etmektedir. Bu hükmün akli mi yoksa nakli mi olduğu sorusuna; nakli olduğu cevabı verilemez. Akli cevabı ise bedihi mi yoksa istidlâlî mi sorusuna sevk etmektedir. Bedihi olmadığı sabittir. Zira akıl sahipleri nezdinde bu hüküm üzerine ittifak yoktur. Şayet istidlâlî denirse, delil getirilmesi talep edilir. Neseî bu soruya verilecek muhtemel cevap olan "şerleri icad eden her şey şerdir" cümlesini, bu hükmün müşahede âleminde geçerli olduğunu, gayb âleminde böyle bir hükmün geçerliliğine dair bir delil bulunmadığını söyleyerek eleştirir.⁸⁷

Mâtürîdiyye ekolündeki meşhur eğilimdeki gibi kötülüklerin ardındaki hikmet kavramı ile kötülük problemine çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Neseî, şerlerin yaratılmasındaki

⁸⁴ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/243.

⁸⁵ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/244.

⁸⁶ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/244-245.

⁸⁷ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/245-246.

hikmeti dört vecihle açıklamaktadır: (a) Allah'ın emirleri ve nehiyleri, va'd ve va'idi zararlı ve faydalı şeyleri yaratmasına temel teşkil etmektedir. Zira bunların bilinmesi ve uygulanması ancak hayırlarla birlikte şerlerin de yaratılmasıyla mümkün olmaktadır. (b) Sadece hayırları yaratmak kemâle gölge düşürmektedir. Allah Teâlâ ikisini birlikte yaratarak kudretini izhar etmiştir. (c) Elemlerin ve zararlı bazı hususların yaratılması dünyada saltanat süren zalimlerin bunlar vasıtasıyla zelil düşmesi ve tebaasına adil davranmasına sevk etmektedir. (d) Zararlı ve şerli eşyanın yaratılması Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığına delildir. Zira O, bu âlemde faydalı şeyleri yaratması sonucu onlardan fayda görmekten ve zararlı şeyleri yaratmasıyla da zarar görmekten münezzehtir.⁸⁸

Üçüncü bölümde düalizm özellikle Mecûsi gruplardan ayrı olarak zikredilmiştir. Hâlbuki Matürîdî ikisini de genel olarak Seneviyye çatısı altında toplamıştı. Neseî'nin bu ayrımı yapmasında muhtemelen Mecûsîlerin karanlık tanrısı olan Ehrimen'in muhdes olmasının aksine Seneviyye'de ikisinin de baştan ezeli kabul edilmesi etkili olmuştur.

Neseî, Seneviyye'yi üç fırkaya ayırmaktadır; Mâneviyye, Deysâniyye, Merkiyûniyye.⁸⁹ Sonra hepsinin görüşlerini tek tek mukayeseli olarak zikretmektedir. Burada her bir fırkanın iddiaları ve tutarsızlıkları eleştiriye tabi tutulmuş ve hikmet kavramına sıkça atıf yapılmıştır. Buradaki görüşler ve eleştirilerin Mâtürîdî'den iktibas edildiği Neseî tarafından bizzat zikredilmiştir.⁹⁰ Neseî'nin, görüşlerin aktarılması kısmını kısa tuttuğunu ve eleştirileri daha anlaşılır kıldığını söyleyebiliriz. Bu noktada Neseî'nin Merkiyûniyye mezhebindeki aracı unsura yönelttiği eleştiriye farklı bir örnek kabilinden vermek istiyoruz. Neseî eleştirisine aracı unsurun tabiatının mahiyetine yönelik sorgulamayla başlamaktadır:

Merkıyûniyye'ye şöyle denilir: Nur ve zulmet arasındaki aracı unsurun tabiatı nedir? Eğer, o tamamıyla hayırdır, derlerse onu nur cinsinden kabul etmiş olurlar. O halde onu nurdan ayırmanın anlamı yoktur. Eğer, o tamamıyla şerdir, derlerse onu zulmet cinsinden kabul etmiş olurlar, yine böyle bir durumda onu zulmetten ayırmanın anlamı yoktur. Şayet, o hem hayrı hem de şerri yapar, derlerse bu sefer kendi mezheplerini temelden yıkmış olurlar.⁹¹

Neseî, eleştirisinin son kısmında kâinattaki aklın kavrayamayacağı nice hikmetin bulunduğunu söyleyerek insanın hayır bildiğinin şer, şer bildiğinin hayır olabileceğinin altını çizer.⁹²

3.2.2. Ebû's-Senâ' el-Lâmişî (öl. 522/1127?): *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*

Bu telifte Seneviyye ilk defa "Âlemin Hudûsü ve Sâni'i ve O'nun Kıdemi" faslında arazların varlığını inkâr eden taifeler içerisinde zikredilmiştir.⁹³ Seneviyye'nin asıl olarak

⁸⁸ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/248.

⁸⁹ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/249.

⁹⁰ Bkz. Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/255.

⁹¹ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/255.

⁹² Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/258-260.

zikredilmesi ise “Sâni’in Birliği” faslında kendine yer bulmuştur. İlk olarak Yaratıcı’nın birliğine muhalefet eden Mecûsiyye fırkası ele alınmış genel olarak görüşleri verildikten sonra onları iki tane ilah edinmeye sevk eden kötülük probleminde değinilmiştir. Hikmet kavramı yine bu meyanda kullanılmıştır. Lâmişî, Neseî’ninkine benzer bir açıklama ile hikmetleri saymaya başlar:

Şerhlerin yaratılmasında yetkin bir hikmet [hikmet-i bâliğa] vardır. En düşük derecesi; zorbalanın, sinek ve haşerat gibi en basit şeylerden (korunmaktan) dahi aciz kaldıklarını anlayıp, bunun mukabilinde Allah’ın orduları olan yaratılıştaki kuvvetli melekler ile birlikte (ahiretteki) azaba mukavemet edemeyeceklerini bilmeleri içindir. İkinci olarak, faydalı ve zararlı şeylerin yaratılması vaat ve tehdidin tahakkuku için (gerekli)dir. Zira nimetin lezzetini ve cezanın elemiğini anlamayan kimsenin Allah’ın emirlerine uyması beklenemez. Bu konuda sayılamayacak kadar çok hikmetler mevcuttur.⁹⁴

Neseî’nin telifindeki gibi Seneviyye ile Mecûsiyye ayrı olarak zikredilmiştir. Seneviyye’nin Maneviyye, Deysaniyye ve Merkiyûniyye fırkalarından kısa bir şekilde bahsedilip aralarındaki fark zikredilmiştir. Bunların iddialarının eleştirisi için burhân-ı temânu’ ve üstte açıklanan hikmet-i bâliğa kavramı üzerinde durulmuştur.⁹⁵

“Halku ef’âli’-‘ibâd” faslında ise Mu’tezile ve Mecûsiyye’nin benzerliğine dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber’in “Kaderiyye, bu ümmetin Mecusileridir” hadisi örnek verilerek niçin böyle bir benzetmenin yapıldığı açıklanmaya çalışılmıştır. Şerri Allah’a nispet etmektense Mu’tezile kula yüklemiş, Mecûsiyye ise ayrı bir ilah ihdas etmiştir. Bu faslın sonuna doğru yine hikmet kavramı ile mesele vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır.⁹⁶

Zeyl: Nureddîn Sâbûnî (öl. 580/1184): *el-Kifâye fi’l-Hidâye*

Bu kısımda müteahhirîn döneminin önemli teliflerinden olan Sâbûnî’nin *Kifâye*’sine değinmek istedik. Her ne kadar Seneviyye’nin zikri kısa da olsa dönemin etkili ve ekolün meşhur klasiklerinden olduğu için zikre şayan bulduk.

Hudûs-ü âlem kısmında ilk defa zikredilen Seneviyye; Dehriyye ve Mu’tezile’nin bir kısmı ile birlikte arazları inkâr edenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Asıl olarak zikredilen kısım ise –diğer teliflerde olduğu gibi- “Yaratıcı’nın Birliği” babıdır. Birden fazla ilah edinen gruplara karşı burhân-ı temânu’ delili serdedilmiştir. Seneviyye için özel bir pasaj ayrılarak her bir iddianın akabinde eleştiri ortaya konulmuştur.⁹⁷ Bu eleştirilerin neredeyse tamamı Neseî’nin telifindeki zulmetin nurdan nasıl ihdas edildiği konusundaki eleştirilerin aynısıdır. Lâmişî’de olduğu gibi “halku ef’âli’-‘ibâd” bahsinde Mu’tezile,

⁹³ Ebû’s-Senâ’ el-Lâmişî, *et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, thk. Abdülmecid Türki (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1995), 46.

⁹⁴ Lâmişî, *et-Temhîd*, 53-54.

⁹⁵ Lâmişî, *et-Temhîd*, 55.

⁹⁶ Lâmişî, *et-Temhîd*, 98, 102.

⁹⁷ Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 65.

Allah'tan başka yaratıcı (kul) ihdas etmiş gibi addedilerek Seneviyye ve Mecûsilerle olan bir benzerlikten söz edilmektedir.⁹⁸

3.3. Müteahhirîn Dönemi Telifleri

3.3.1. Şemseddin es-Semerkandî (öl. 702/1303): *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*

Bu telifte de meşhur olduğu üzere Seneviyye'nin zikri "Vahdâniyyet" babında geçmektedir. Semerkandî "ilahî sahifeler" ismini verdiği bu eserinde felsefî bir dil kullanmaktadır. Tayin ve taayyün, lazım ve melzûm ilişkisi üzerinden Yaratıcı'nın birliğini ispata girişmektedir. İki adet vâcibu'l-vücûd farz edilirse bunların ya taayyünlerinin yahut levazımlarının onları en sonunda tek olmaya götüren akli bir delil kullanılmıştır. Daha sonra burhân-ı temânu' delilinin bilindik versiyonunu "kelâmcıların" delili olarak zikretmektedir.⁹⁹

Vahdâniyyet kısmında müşrik taifelerinin tek tek açıklanması yer almaktadır. Burada Seneviyye'nin üçüncü taife olarak verildiği görülmektedir. Buna göre Seneviyye, iki kadimin ispatına kail olup (nur ve zulmet) nurun hayrı, zulmetin şerri ihdas ettiğine inanır. Mecûsiyye burada ayrıntılı olarak zikredilir. Buna göre âlemin iki faili vardır; Allah, hayırları ve faydalı canlıları yaratır, Şeytan şerleri ve kötü canlıları yaratır. Bu ikili taksime gitme sebepleri olarak şerri yaratanın kötü olduğu, dolayısıyla Allah'ın şerri yaratamayacağını düşünmeleri olarak zikredilmektedir.

Mecûsiyye'nin Allah'ı cisim kıldığı ve O'nun kadim olduğunda ittifak ettiği belirtilir. Şeytan'ın kıdemi hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bazısı onun da kadim olduğuna kail olmuştur. Zerdüştiyye bunu reddetmiştir. Aynı şekilde Şeytan'ın nasıl ortaya çıktığı konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Zerdüştiyye'ye göre, Allah'ın kendinin bir zıddının çıkabilme ihtimalinden korkması sonucu Şeytan hudûse gelmiştir. Bazılarına göre ise Allah'ın bundan şüphe etmesi sonucu meydana gelmiştir. Diğerlerine göre ise Allah'tan çürük/kokuşmuş bir şey ('ufn) hâsıl olmuş ve şeytan bu pislikten doğmuştur.¹⁰⁰

Semerkandî, yukarıdaki muhtasar bilgileri aktarırken bunları özel olarak eleştirmez. Yalnızca naklettikten sonra "Allah zalimlerin söylediklerinden münezzehtir" diyerek, "onların sözlerinin ne aklen ne de naklen sabit"¹⁰¹ olduğunu dile getirmektedir.

Müteahhirîn Dönemi telifleri incelendiğinde Seneviyye için en azından ayrı bir kısmın ayrılıp, görüşlerinin serdedilmesi durumu yalnızca Semerkandî'de görülmektedir. Örneğin bu dönemin meşhur müelliflerinden olan Rukneddîn el-Amîdî (öl. 614/1218) *el-Akîdetü'r-Rukniyye*'sinde Seneviyye'ye sadece değinmekle yetinmiş,¹⁰² İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) *Müsâyere* adlı eserinde ise Seneviyye'nin ismi dahi geçmemiştir. Dönemin

⁹⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 258.

⁹⁹ Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 310-311.

¹⁰⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 314.

¹⁰¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 315.

¹⁰² Rüküddîn el-Amîdî es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rukniyye*, thk. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 52.

diğer teliflerinden Hızır Bey'in (öl. 863/1459) *Kaside-i Nûniyye*'si üzerine yazılan bir şerhte ise Seneviyye'ye dair yalnızca tasviri bilgiler verilmiştir.¹⁰³

3.4. Yeni İlm-i Kelâm Dönemi Telifleri

3.4.1. Abdülatif el-Harpûtî (1841-1914): *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*

Harpûtî'nin yazdığı bu eser özellikle Anadolu Coğrafyasında Yeni İlm-i Kelâm hareketinin başlangıç evresinde telif edilmiş kurucu eser mesabesinde. Seneviyye'nin zikri "Cenâb-ı Hakk'ın Sıfatları ve Zâtı Hakkında Caiz Olan ve Olmayan Şeyler" babında Cenâb-ı Hakk'ın selbî sıfatlarından vahdâniyyet kısmında yer almaktadır. Tüm kelâm telifinde karşılaştığımız burhân-ı temânu' delili burada da kendine yer bulmaktadır.

Cenâb-ı Hakk'ın vahdâniyyeti konusunda sadece düalistler ihtilaf etmişlerdir, diye söze başlayan Harpûtî, burada O'nun zatının vahdâniyyetini kastetmiştir. Yaratıcılığının vahdâniyyetinin hilafına görüşleri olan akımlar konusunda Mu'tezile ve filozoflar örneğini vermiş, Cenâb-ı Hakk'ın ulûhiyetinin vahdaniyetinde ise putperestler, Sabîiler ve Hristiyanları örnek vererek üçlü bir vahdâniyyet ayırımına gitmiştir.¹⁰⁴ Buna göre -kendisi tasrih etmese de- Cenâb-ı Allah'ta üç tür vahdâniyyet/birlik mevcuttur: Zâtta birlik, sıfâta birlik ve ulûhiyette birlik.

Sâbiiler diğer kelâm teliflerinde düalizm içinde telakki edilmesine rağmen Harpûtî burada Sâbiileri putperestlere benzetmiş, Yaratıcı'nın bir olmasına karşın O'na yakınlaştırdığına inanılan yıldızlara vs. taptıkları bildirmiştir.¹⁰⁵ Hâlbuki Sâbiilik genel olarak düalistler içinde sayılabilecek teolojiler barındırmaktadır. Yine de Sâbiiliğin içine kapanık yapısı ve pek çok farklı grubun Sâbiî olarak telakki edilmesi dolayısıyla Harpûtî'nin bu konumlandırmasında belli bir gerekçesi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

3.4.2. İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946): *Yeni İlm-i Kelâm*

İzmirli, telifinde "Sıfât-ı Celîle-i İlâhiyye" faslının Tenzîhat kısmında, Allah'ın zati sıfatlarından vahdaniyeti açıklamıştır. Tevhidi öncelikle ikiye ayırır: Tevhid-i ilmî ve Tevhid-i Zat, Sıfat ve Ef'al. Tevhid-i ilmî'yi ilim ve kavilde tevhid olarak tanımladıktan sonra, tevhid-i iradi ve tevhid-i ameli nevilerine açıklamaya girişir. Tevhidin ikinci kısmı olan tevhid-i zatta; Allah'ın bir cüzü ve kısmının olmadığını, tevhid-i sıfatta O'nun benzeri olmadığını, tevhid-i ef'alde ise tek yaratıcının O olduğunu ikrar etmenin elzem olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁶ Vahdeti de üçe ayıran İzmirli, tevhid'in ikinci kısmından istinbat ettiği sonuca dayanarak Allah'ta üç tür vahdet (evcüh-i vahdet) olduğunu söylemektedir:

¹⁰³ Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfiî el-Melibârî, *Şerhu'l-Allâme el-Hayyâli ale'n-Nûniyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009), 165.

¹⁰⁴ Abdülatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 140-141.

¹⁰⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 141.

¹⁰⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 259-260.

Vahdet fi'z-zât, vahdet fi's-sıfât ve vahdet fi'l-ef'âl. Böylelikle Cenâb-ı Hakk'ın tevhidi üç cihetle gerçekleşecektir: vücûbu'l-vücûtta, hâlikiyette ve ma'bûdiyette.¹⁰⁷

Seneviyye -ismen- şirkin kısımları babında zikredilmektedir. Beş adet şirk türü vardır. (1) Şirk-i İstiklâl: Seneviyye ve Mecûsiyye gibi iki, müşrikler gibi çokça müstakil ilah edinenlerin şirkidir. (2) Şirk-i Teb'îz: Hristiyan itikadı gibi Yaratıcı'nın bir olduğunu kabul etmekle beraber O'nun mürekkep ilahlardan teşekkül ettiğini iddia etmektir. (3) Şirk-i Takrîb: İlk dönem câhiliyye putperestleri gibi evrenin yaratıcısının bir olduğuna kail olmakla birlikte O'na yakınlaştıran birtakım putlar edinenlerin şirkidir. (4) Şirk-i Taklîd: Başka birini taklit ederek Allah'tan başka putlar, ilahlar edinenlerin şirkidir. Son dönem câhiliyye Arapları gibi. (5) Şirk-i Esbâb: Tabiatı evreni meydana getiren asıl sebep olarak gören tabiatçı filozofların şirkidir. Ancak sebeplerin de bir yaratıcısı bulunduğu ve sebeplerin zorunlu olmasının Sünnetullah'tan olduğunu kabul etmek şirk değil belki tevhidin kendisidir.¹⁰⁸

İzmirli Ef'âl-i Bârî kısmının Tekvîn-i Âlem babında Seneviyye adında özel bir başlık açmaktadır. Ancak burada Seneviyye tabiri, iki ilah edinmek olan ıstilahî manasında değil ikicilik olan lugavî manasında kullanılmıştır.¹⁰⁹ Maddenin kadim olduğuna kail olan Aristo ve evvelki filozoflarca meşhur olan bu düalist anlayışa göre Allah da kadim olmakla birlikte kendisi gibi kadim olan maddenin hâlik ve mükevvinini değil belki nâzım ve musavviri kabul edilir. Bu anlayış da eleştiriye tabi tutulduktan sonra ıstilahî manadaki Seneviyye burhân-ı tevhidin tarihçesi kısmında İran'da ortaya çıkan görüş olarak zikredilmiştir,¹¹⁰ hâlbuki bu durumda Mecûsiyye isminin verilmesi daha uygun ve karışıklığın önlenmesine daha elverişli görünmektedir. Yine de ilk dönemde Mecûsî hareketinin Seneviyye'nin çatısı altında zikredilmesi bu kullanımın muhtemel bir beyanı olabilir.

3.4.3. Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971): *Muvazzah İlm-i Kelâm*

Ömer Nasuhi Bilmen, eserini klasik metinlerdeki taksime tabi tutarak ilahiyât, nübüvvât ve ahiret kısımlarına ayırmaktadır. Seneviyye'nin bahsi ilahiyât kısmının "Sıfât-ı İlahiyyeyi İspat" başlığında vahdaniyet sıfatının içinde zikredilmiştir.¹¹¹ Vahdaniyeti tanımladıktan sonra Bilmen, Harpûtî ve İzmirli gibi vahdaniyet taksimine gitmektedir. Ona göre vahdaniyetin -diğer iki âlimin aksine- dört veçhi vardır: (1) Zâtta vahdaniyet, (2) Sıfâtta vahdaniyet, (3) Ef'al ve hâlikiyette vahdaniyet, (4) Ulûhiyyet ve ma'bûdiyette vahdaniyet. Bu taksimden sonra Bilmen şu sözleriyle Seneviyye ve Mecusileri aynı çatı altında zikretmeyi uygun görmüştür:

Seneviyye ve Mecûsiler "Hâlik-ı hayr ve hâlik-ı şer" diye iki hâlikın mevcudiyetine mûtekid olduklarından vahdaniyet-i zatiyye itibariyle müşrik oldukları gibi Vesenîler ve

¹⁰⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 262.

¹⁰⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 266-267.

¹⁰⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 308.

¹¹⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 349.

¹¹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Ergin Kitabevi Yayınları, 1959), 108.

Sâbîler dahi putlara ve yıldızlara ibadet ettiklerinden vahdaniyet-i mabûd cihetiyle müşriktirler.¹¹²

Bu mülahazalardan sonra taaddüd-i ilah nazariyesindeki mahzurlara işaret eden Bilmen, burhân-ı temânu' ve tevârüd delillerini bu meyanda zikretmeyi uygun görmüştür.

Değerlendirme ve Sonuç

Yazdıkları eserler gözden geçirildiği zaman kelâm bilginlerinin yaşadıkları dönemin dinamiklerinin etkisiyle eser telif ettikleri fark edilmektedir. Her dönem ayrı dinamikler barındıran, farklı inanç ve düşüncelerin iniş-çıkışlarına şahit olan bir manzara olarak benzersizdir. Tarihi dönemlerde yaşanan bu sürekli değişim, çarpıcılığını en çok yaşadıkları dönemin bir nevi kapsülleri olan yazılı metinlerde hissettirmektedir.

Mâtürîdiyye ekolündeki metinlere Seneviyye eleştirisi zaviyesinden bakılınca söz konusu değişim açıkça fark edilmektedir. 4./10. yüzyılda Seneviyye hareketinin canlılığı ve etkisi sonucunda Mâtürîdî öncesi başlayan tenkit hareketi, aynıyla devam etmiş ve ilk/mütekaddim dönemde Seneviyye ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Mütekaddimîn döneminde Seneviyye'nin oldukça ciddiye alındığı fark edilmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ekolün sonraki telifleri için bir nevi kaynak konumundadır. *Kitâbü't-Tevhîd*'de Seneviyye eleştirisi şu hususlar üzerine yoğunlaşmıştır:

1. Âlemin ezelîliği görüşlerinin eleştirilmesi. Mâtürîdî bu görüşü bizzat Seneviyye'nin kendi sistemlerinde yer alan imtizaç/karışma prensibini kullanarak reddetmiştir.
2. Hayır ve şerrin nispeti hususu. Bu husus Senevîler'in en çok eleştirildiği ana meselelerden biridir. Hayır ve şerri ayrı varlıklara nispet etmenin tutarsızlığı, aleyhinde verilen örnekler –mesela filini itiraf eden kâtil örneği- ile çürütülmeye çalışılmıştır.
3. Kötülük probleminin hatalı çözümlenmeye çalışılması. Aslında bu husus hayır ve şerrin ayrı ayrı cevherlere hasredilmesi ile sıkı irtibat içerisindedir. İyilik ve kötülüğün farklı cevherlerden sadır olacağı ön kabulü ile kötülüğün hâl-i hazırda varlığı Senevîleri düalist bir anlayışa sevk etmiştir.
4. Kâinatın birbirine indirgenemeyen iki ilah tarafından sevk ve idare edilmesinin iptali. Mâtürîdî bu konuda burhân-ı temânu' diye anılan delilin farklı versiyonlarını kullanarak evrende tek bir yaratıcı ve idarecinin bulunmasının aklen vacip olduğunu beyan etmiştir.
5. Karışmanın mahiyeti hususundaki tezatlar. En başta karışımın sonlu-sonsuz karmaşasına sevk ettiğini bildiren Mâtürîdî, karışımın sonradanlığı ile nur ve zulmet âleminin sonsuz olmasının birbirine zıt durumlar olduğunu söylemiştir.

¹¹² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 109.

6. Nur ve zulmetin, cevherlerinin hilafına olan davranışları. Özellikle nur cevherinin karışmaya engel olamayarak cevherinin tabiatına tamamen zıt düştüğü kabul edilmiştir.

Mütekaddimîn döneminden örnek olarak aldığımız diğer telif olan Sâlimî'nin *Temhîd*'i ise bu döneme nispetle oldukça farklı bir görünüm arz etmektedir. Örneğin Allah'ın zati sıfatlarından vahdaniyetin ispatı kelâmcılar nezdinde meşhur olan burhân-ı temanu' ile delillendirilirken Sâlimî, tayin-taayyün ve lazım-melzûm ilişkisi üzerinden vahdaniyeti ispata girişmektedir. Bir diğer farklı husus ise Sâlimî'nin Seneviyye ibaresinden Mecûsîleri anlamasıdır. İki ilah kabul edenler grubuna Mecûsiyye'den başka fırkayı dâhil etmemiş ancak Mecûsiyye'yi oldukça ayrıntılı olarak ele almıştır. Nitekim dinler tarihi kitaplarında rastlamadığımız farklı Mecûsî fırkalardan bahsetmiştir.

Orta dönem olarak ele aldığımız erken müteahhirîn dönemine gelince; Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebîrâ'sı* kuşkusuz bu dönemin ekseninde yer alan telifdir. Nesefî, Seneviyye eleştirisinde büyük ölçüde ekolün imamı olan Mâtürîdî'yi takip etmiş ve hemen hemen aynı hususlar üzerinde yoğunlaşmak suretiyle eleştirisini icra etmiştir. Mâtürîdî'den farklı olarak Mecûsîleri özel bir babda zikrederek uzun eleştiriler serdetmiş ayrıca Meshiyye mezhebine de geniş yer ayırarak temayüz etmiştir. Seneviyye'nin fırkalarına - Mâtürîdî'de olduğu gibi- tek tek eğilmiş ve eleştirisini sunmuştur. Farklı olarak Merkûniyye mezhebine fazlaca eğilmiş görünmektedir. Nesefî'de de Mecûsiyye'nin Seneviyye'den tefrik edildiğini görmekteyiz. Bunun sebebi olarak daha önce zikrettiğimiz gibi Mecûsî telakkide kötülük tanrısının muhdes olmasını göstermek mümkündür. Netice itibarıyla Nesefî'nin küçük nüanslar dışında mezhep imamı Mâtürîdî'yi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Orta dönemin diğer telifi olan Lâmişî'nin *Temhîd*'inde Seneviyye'nin, sıfatlar konusunun vahdaniyet kısmında ele alındığını fark etmekteyiz. Şimdiye kadarki müellifler ise Seneviyye için özel bir başlık açmışlardı. Bu durum artık Senevî akımların etkisinin azaldığını dolayısı ile teliflerde Seneviyye hakkında pek tafsilata girilmediğini göstermektedir. Gerçekten de Lâmişî Seneviyye'ye dair oldukça muhtasar bilgiler vermekle yetinmiştir. Lâmişî de -Mâtürîdî'nin aksine- Seneviyye ve Mecûsiyye ayrımına gitmiştir. Ayrıca Sâbûnî'de olduğu gibi "halku ef'âli'l-'ibâd" bahsinde Mecûsiyye ve Mu'tezile benzerliğine dikkat çekmiştir. Lâmişî, kötülük problemine çözüm önerisi olarak "hikmet-i bâliğa" kavramını ortaya koymuştur. Esasında diğer teliflerde de hikmet kavramına sıkça atıf yapılsa da Lâmişî'nin bu kavramı ve sunduğu diğer çözümleri ile sistematik bir çözüm önerisi getirdiğini söylemek mümkündür.

Müteahhirîn dönemine gelindiğinde ise artık Seneviyye'nin deyim yerindeyse esâmîsi okunmamaya başlamıştır. Zira bu dönemde meşhur olan teliflerde Seneviyye ya hiç zikredilmemiş ya da sadece ismen değinilmiştir. Bu dönemden örnek olarak aldığımız Semerkandî'nin *Sahâifü'l-İlâhiyye*'si, oldukça felsefî bir eser olmasına karşın yine de Vahdaniyet babında Seneviyye'yi ele almış ancak sistemli bir eleştiri yapmamış sadece görüşlerini vermekle yetinmiştir. Bu durum Seneviyye eleştirisinden artık vazgeçildiği

yorumuna götürmektedir. Zira artık Seneviyye yeterince ele alınıp eleştirilmiş, etkisinin azalması ve yeni dönemin farklı dinamiklerinin de etkisiyle bu konuya ilgi azalmıştır. Cenâb-ı Hakk'ın birliğini kanıtlamak için burhân-ı temânu'dan dahi sarf-ı nazar edilmiştir. Çünkü bu dönem felsefenin etkisinin yoğun olduğu bir dönemdir ve felâsife nezdinde kelâmî delillerin zayıf kabul edildiği bilinmektedir. Nitekim Semerkandî, vahdaniyetin ispatı için önce oldukça felsefî olan kendi delillerini zikrettikten sonra “kelâmcıların delili” diyerek burhân-ı temânu'ya kısaca temas etmekle yetinmiştir.

Yeni İlm-i Kelâm döneminde ele aldığımız teliflerde ise Seneviyye artık karşı eleştiriye gerek kalmayan tarih sahnesinden çekilmiş bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni İlm-i Kelâm devrinin başlamasında muharrik görevi üstlenen Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm* adlı eserinde -müteahhirîn dönemindeki gibi- Seneviyye'yi vahdaniyet babında ele almıştır. Bu dönem modern dönemin yükselişe geçtiği, sanayileşmenin yaygınlaştığı, fikri bakımdan hümanizm ve pozitivizm anlayışının oldukça popüler hale geldiği bir dönem olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden kelâm bilginleri Yaratıcı'nın birliğinden çok varlığı ile ilgilenmişlerdir. Yine de İslâm'ın alamet-i farikası olan tevhitten bahsetmeden geçmemişlerdir.

Bu dönemde incelediğimiz eserlerin hepsinde fark edilen husus vahdaniyet taksimleridir. Harpûtî ve İzmirli Cenâb-ı Hakk'ın zatı, sıfatları ve fiilleri itibariyle üç tür birliği bulunduğunu söyleyerek vahdaniyeti taksim etmiştir. Bu durumun İslâm'ı bir şemsiye kavram kabul ederek tekfirden kaçınmanın bir sonucu olarak algılayabiliriz. Zira bu dönemde eski telifleri dolduran mezhepler arası tartışmaların gereksiz görülüp, kelâmı durağanlaştırdığı görüşü hâkimdir. Ömer Nasuhî Bilmen ise vahdeti dörde taksim eder; zatta, sıfatta, e'âl ve hâlikiyette, ulûhiyyet ve ma'bûdiyyette. Hemen hepsinde Senevîler'in zâtta vahdaniyetin hilafına inandıkları için müşrik olduğu zikredilmektedir. Mecûsiler tipik senevîler kabul edilerek diğer fırkalara hiç değinilmemiştir. Burada Harpûtî ve Bilmen'in Sâbiîleri yıldızlara taptıkları için Seneviyye'den değil putperest gruplardan addettikleri görülür. Hâlbuki Sâbiîlerin düalist inanca sahip oldukları bilinmektedir. Bu durumun pek çok fırkaya Sâbiî ismi verilmesinden kaynaklanan bir karışıklık olduğu söylenebilir. Ancak yine de İslâm âlimleri özellikle Harrânîler olarak isimlendirdikleri bir putperest grubu asıl Sâbiîlerden ayırmıştır. Asıl Sâbiîleri “Bataklık Sâbiîleri” ya da vaftiz ibadetini çokça icra ettikleri için “Muğtesile” diye isimlendirmişlerdir.¹¹³ Dolayısı ile mezkûr müelliflerin bu kullanımının yerinde olmadığını söyleyebiliriz.

Netice itibariyle Mâtürîdiyye ekolünde Seneviyye eleştirisinin ilk dönemlerde yoğunluğunu koruduğu, takip eden dönemlerde ise gittikçe azaldığı ve nihayet Yeni İlm-i Kelâm döneminde ise hemen hemen bu hususa hiç değinilmediği fark edilmiştir. Bu durumun her devrin dinamiklerinin ve konjonktürel dönüşümünün bir neticesi olduğu

¹¹³ Gündüz, “Sâbiîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/343-344; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 48.

ortadadır. Bu çalışmamız ile belli bir ekolün düşünce sisteminin muayyen bir zaviyeden değişimine dikkat çekmek istedik.

Kaynakça

Ak, Ahmet. “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Bildiriler Kitabı)*. Ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, 435-451.

Amîdî, Rüknuddîn es-Semerkindî. *el-Akâidetü’r-Rükniyye*. Thk. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

AnaBritannica. “Dualizm”. 16. Baskı, 501-503.

Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbü’t-Tehzîb*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud — Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Vizaretü’ş-Şuuni’l-İslâmiyye ve’l-Evkaf ve’d-Da’ve ve’l-İrşad, ts.

Bâkılânî, Ebû Bekir. *Temhîdü’d-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*. Beyrut: Müessetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1986.

Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Ergin Kitabevi Yayınları, 1959.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkif*. Çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Durmuş, İsmail. “İbnü’l-Mukaffa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/130-134.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi’l-İtikâd*. Thk. Muhammed Enes Şerefâvî. Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2012.

Hançerlioğlu, Orhan. “İkicilik”. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1977, 3/38-40.

Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/279-284.

Gündüz, Şinasi. “Sâbiîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/341-344.

Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm*. Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm*. Haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Hayyât, Ebû’l-Huseyn. *Kitabü’l-İntisar*. Beyrut: Matbaatü’l-Katholikiyye, 1957.

İbnü’n-Nedîm, Ebû’l-Ferec. *Kitabü’l-Fihrist*. Thk. Eymen Fuad Seyyid. 2 Cilt. Londra: Müessetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslâmi, 2009.

İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım — İbrahim Medkûr. 16 Cilt. B.y. Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Kahraman, Ahmet. *Mukayeseli Dinler Tarihi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. Çev. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Lâmîşî, Ebû's-Senâ'. *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* Thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. "Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlilik". Çev. Muhittin Özdemir. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2007), sayı 9, 415-442.
- Melibârî, Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfîi. *Şerhu'l-Allâme el-Hayyâli ale'n-Nûniyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebziratü'l-Edille*. Thk. Muhammed Enver Hâmid İsa. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1119.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa. "Deysâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 9/270-272.
- Ressî, Kâsım. *Nakdü'l-müslimin li's-seneviyye ve'l-mecus maa'r-red ala İbnü'l-Mukaffa'*. Thk. Hanefi Abdullah. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara; Beyrut: TDV Yayınları, 2017.
- Semerkandî, Şemseddîn. *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 198.
- Siddık Hasan Han. *Ebcedü'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36/521-522.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, 311-328.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Şenay, Bülent. “Merkûniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/207-208.

Taşköprülüzâde. *Miftâhu's-saâde*. Thk. Kâmil Kâmil Bekrî — Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968.

Topaloğlu, Bekir — Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25/196-203.

Warburton, Nigel. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çev. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

RICHARD SWINBURNE'ÜN DÜALİZM SAVUNUSU

Aykut Alper YILMAZ

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara

Research Assistant, Social Sciences University of Ankara, Ankara/Turkey

alper.yilmaz@asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3905-018X

Öz

Richard Swinburne, çağdaş din felsefesinin önde gelen isimlerinden olup özellikle ruh meselesine eğilmiş bir felsefecidir. O, insanın ruh ve beden olmak üzere iki farklı cevherden oluştuğunu öne süren düalist görüşün günümüzdeki önemli savunucularındandır. Kaleme almış olduğu *Ruhun Evrimi (The Evolution of the Soul)*, *Zihin, Beden ve Özgür İrade (Mind, Brain and Free Will)* ve *Bedenler miyiz yoksa Ruhlar mı? (Are we Bodies or Souls?)* gibi müstakil eserlerin yanı sıra makale ve kitap bölümleriyle de düalizmi, Descartes'tan itibaren ortaya çıkan yeni problemlere karşı savunmuş ve bu görüşü çağdaş zihin tartışmaları ekseninde güncellemiştir. Ben de bu çalışmada, ilk olarak Swinburne'ün düalizmini, Descartes'ın cevherci düalizmiyle aralarındaki bazı farklara da dikkat çekerek, ele alacağım. Akabinde, onun düalizmi savunmak adına ileri sürdüğü –biri “kavranabilirlik argümanı” (*conceivability argument*) olarak bilinen ve diğeri ise hayali bir beyin nakli vakasına dayanan– iki temel argümanı ve bu argümanlara yöneltilen bazı eleştirileri inceleyeceğim. Kısaca çalışmamın ana odağı, Swinburne'ün düalizme yönelik iki temel argümanı ve bu argümanlara yöneltilen bazı eleştiriler olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Swinburne, Descartes, Düalizm, Ruh, Cevher düalizmi, Düalizmin argümanları.

RICHARD SWINBURNE'S DEFENCE OF DUALISM

Abstract

Richard Swinburne is one of the most important figures in philosophy of religion who took special interest in the soul. Also he is one of the most prominent defenders of dualism –also known as mind-body dualism or substance dualism– that regards humans as composed of two different substances called body and the soul. He defended the dualist view against contemporary problems of dualism and contributed to it with his three books, namely *The Evolution of the Soul*; *Mind, Brain and Free Will* and *Are We Bodies or Souls?* alongside with other publications. In this paper, I will introduce Swinburne's version of Cartesian dualism and critically investigate whether it provides us some reasons to believe in the soul. For this reason, I will examine the two principle arguments Swinburne offers in the explanations of dualism –one of them is known as the conceivability argument and the other is based on an imaginary scenario from transplants– along with their critics. To sum up, the main point drawn in this paper will be Swinburne's arguments for dualism along with some of their critics.

Keywords: Swinburne, Descartes, Dualism, Soul, Substance dualism, Arguments for dualism.

Atıf / Cite as: Yılmaz, Aykut Alper. “Richard Swinburne'ün Düalizm Savunusu”. *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 318-343. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.722374>

Summary

Recent advances in neuroscience have profoundly affected the philosophy of mind. These advances have forced us to question our beliefs on mind-body relation and to develop new theories. These changes are especially important for philosophers of religion. It is because the theory of soul is one of the theories that especially religious people have defended throughout history.

Richard Swinburne is one of the most prominent dualists in contemporary philosophy. He has written considerable amount of books and articles to defend dualism. In this paper, I will introduce Swinburne's main arguments for Cartesian dualism and critically investigate whether they provide us good reasons to believe in the soul-body dualism. While doing that, I will also compare some of the differences between his dualistic view and that of Descartes.

Substance dualism is the view that there are two different kinds of substances in the universe. These substances are mind/soul and matter. One of the most well-known versions of dualism is Cartesian Dualism which is systematized by René Descartes. Descartes thought that matter and mind are fundamentally different and separate substances, because matter is extended and mind is not. According to Descartes, human beings are the only living species that have mind in the world. The other species are at most just material/physical mechanisms. The soul is the thinking and unextended part of a person. However, the soul does not have to be together with its body. The body and the soul are fundamentally distinct and separate things and are fused together by God for a limited time –this view sometimes called as 'creationism' about human nature. Thus, the mind and the body can exist independent of each other. This is the main area concerning the separation of the mind and the body presents some problems for Descartes's view of the mind.

Cartesian dualism is one of the most criticized views of human nature today, and thus, it is not an easy task to defend it. However, Swinburne has made contributions to the further development of Cartesian dualism by addressing some contemporary critiques.

There are two main arguments provided by Swinburne for the mind-body dualism. One of them is called "the conceivability argument" –which originally belongs to Descartes. According to this argument, no two things which can be conceived distinctly and separately from each another are numerically identical. I can conceive myself as distinct from my body (or any other material thing). So, the argument goes, I am not identical with my body (or any other material thing). In the second argument, Swinburne argues that the facts about the person are not exhausted by the facts about matter. Swinburne utilizes a thought experiment to show this point. Assume that a surgeon separates your brain hemispheres from each other and transplants them into empty skulls of different bodies. Your left hemisphere goes to a body, call it L, and the other hemisphere goes to another, call it R. The result of the operations is two people, each resultant person –both

L and R- claim that he or she is the original person who transplanted from the original body to this one. Then, Swinburne asks, "how could you know that which person is you?" Are you L or R? According to Swinburne it is not possible to understand which one is you just by examining the hemispheres. Therefore, he concludes, brain facts (or facts about matter) do not determine what happens to the person. If the facts about matter do not exhaust the facts about person, then the person must be different from matter.

Critics of these arguments find some of the assumptions in these arguments dubitable. Some deny that anyone can actually conceive himself/herself apart from his/her body. Even though, it seems that we can conceive ourselves without our body (or some other matter), it is still possible that we could make mistakes about the real nature of ourselves. Some other philosophers think that even if we assent that we can conceive ourselves without a body, we cannot reach to the conclusion that we are not identical with it. About the second argument, some deny that there are facts about person that is not determinable by observing what happens to matter. Some, on the other hand, do not agree with Swinburne in his view of person. Recently Swinburne has revised his arguments in light of the critics and challenged them. His main claim is that we cannot be mistaken about ourselves –or our real nature. When we think that we are imagining ourselves apart from a body we cannot be wrong. This is because we are the closest person to observe ourselves –according to him. In this paper, I will argue that his new arguments do not contribute much to the debate –at least convincingly– and we still may not know what we really are. To sum up, the main point drawn in this paper will be these arguments along with Swinburne's replies.

Giriş

İnsanoğlunun kendini tanıma çabası oldukça eskilere dayanır. İnsan türüne ait bireyler olarak, kendimizle ilgili merak ettiğimiz hususlardan biri de, tabiatımızın ne olduğudur. Kimilerine göre, insanın ne olduğu sorusunun cevabı, insan organizmasında ve/veya bu organizmanın çevreyle etkileşiminde gizlidir. Kimileri ise beden, beyin ve çevre gibi maddi nesnelere insanı anlamak için yeterli olmadığını düşünür. Genel olarak maddenin insanı açıklama konusunda yetersiz olduğunu öne süren bir düşünceye göre insan, gayri-maddi bir unsura daha sahiptir. Yunan tarihçi Herodot'un, Yunanlılardan çok daha öncesine, Eski Mısır'a kadar uzandığını belirttiği bu kadim düşünceye göre insan, gördüğümüz maddi bedenden fazlasıdır.¹ Bu düşünceye göre her insan, maddi bedenin yanı sıra bir de gayri-maddi bir unsura yani ruha sahiptir. İnsanı farklı iki tür unsurdan (maddi ve gayri-maddi) müteşekkil bir varlık olarak görmesi sebebiyle bu düşünce, düalizm/ikicilik olarak isimlendirilmiştir.

İkiciliğin çoğu versiyonuna göre kişi, her ne kadar iki farklı türde cevherden müteşekkilse de, onun için asıl ve özsel olan gayri-maddi cevherdir. Zira düalizme göre kişinin, bedenden ayrı bir şekilde de var olması, en azından mantıksal olarak, mümkündür. Hatta

¹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 2/125.

Platon, ruhların bedenden bedene geçtiklerini (reenkarnasyon) ve yaşamlarına farklı bedenleri kontrol ederek devam edebildiklerini savunmuştur. İslam gibi teistik geleneklerde ise reenkarnasyon düşüncesi bâtil bir inanç olarak görüldüğünden, düalizmin yol açabileceği bu türden inançların önü alınmaya çalışılmıştır. Örneğin İbn Sinâ ve el-Fârâbî, ruhun yalnızca bir bedenle özel bir bağ kurduğunu iddia ederken, el-Ğazâlî ise onlara itiraz ederek, ruhun yalnızca ilahi bir müdahale sayesinde farklı bir bedenle bağ kurabileceğini savunmuştur.²

İnsanın iki farklı türde bileşenden oluştuğunu öne süren düalizm, kimilerine göre modası geçmiş bir fikir, hatta tarihin tozlu raflarına kaldırılması gereken bir düşünce olarak değerlendirilse de,³ onun günümüzde oldukça önemli bazı bilim adamları ve felsefeciler tarafından savunulduğu ve halk arasında oldukça yaygın bir düşünce olarak varlığına devam ettiği söylenebilir.⁴

Richard Swinburne⁵, Kartezyen (Descartesçi) düalizm olarak bilinen düşüncenin günümüzdeki en önemli savunucularından biridir –belki de en önemlisidir.⁶ O, düalizmle ilgili akademik çalışmalarda sıklıkla referansta bulunulan bir yazar olmakla birlikte, pek çok müstakil eseriyle ve derleme eserlerde Kartezyen düalizmi savunmuştur.⁷ O, Kartezyen düalizmi hem güncellemiş hem de bu düşüncede bazı değişiklikler yapmıştır. Savunmuş olduğu düalizmin, dini inançların bir gereği olmayıp akla dayalı olduğunu ve bu nedenle de yalnızca teistlerce değil ateistler tarafından da benimsenmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸

Swinburne cevher düalizminin yalnızca teistler için değil, ateistler için de en makul görüş olduğunu ifade eder.⁹ Bu bağlamda, düalizmin her kesime hitap ettiğini belirten Swinburne, ruh kavramını itici bulan kimselerin bunun yerine benlik (*self*) kavramını

² Ebû Hâmid Muḥammed El-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: TYEK Yayınları, 2014), 330–331.

³ Daniel C. Dennett, *Akılın Türleri*, çev. Handan Balkara (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 35.

⁴ Brandon Rickabaugh - C. Stephen Evans, “Neuroscience, Spiritual Formation, and Bodily Souls: A Critique of Christian Physicalism”, *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, ed. Keith Loftin & Joshua Farris (New York: Lexington Books, 2018), 236.

⁵ Oxford Üniversitesi'nin Hristiyan felsefesi için ayrılmış olan Nolloth profesörlüğü kürsüsünden emekliye ayrılan Swinburne, hala felsefi çalışmalarına devam etmektedir.

⁶ Julian Baggini, *Ego Aldatmacası: Seni Sen Yapan Nedir?*, çev. İstem Erdener (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015), 95.

⁷ Kendisine yazdırılan bölümler arasında, farklı düalist bakış açılarını bir araya getirmesi bakımından son zamanların önemli eserlerinden olan *The Blackwell Companion to Substance Dualism* adlı derleme eserin “Kartezyen Cevher Düalizmi” (*Cartesian Substance Dualism*) başlıklı makalesi ve *Çağdaş Düalizm: Bir Savunu* (*Contemporary Dualism: A Defense*) isimli derleme kitaba Kartezyen Düalizm ana başlığı altındaki ilk makale sayılabilir. Richard Swinburne, “Cartesian Substance Dualism”, *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 133–152; Richard Swinburne, “What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism”, *Contemporary Dualism: A Defense*, ed. Andrea Lavazza vd. (New York, NY: Routledge, 2014), 139–154.

⁸ Baggini, *Ego Aldatmacası*, 87; Richard Swinburne, *Are We Bodies or Souls* (New York: Oxford University Press, 2019), 1–3.

⁹ Richard Swinburne, *Are We Bodies or Souls* (New York: Oxford University Press, 2019), 2.

koyabileceklerini belirtir.¹⁰ Zira ona göre insan hakkında en makul görüş, dini ya da politik arka plandan bağımsız bir şekilde, cevher düalizmidir. Bu görüşü savunabilmek adına o, bazılarını Descartes'tan ödünç alarak güncellediği, bazıları ise kendisine özgü olan argümanlar ileri sürmektedir.

Ben bu argümanlardan yalnızca ikisini burada inceleyeceğim. Bu çalışmada Swinburne'ün düalist anlayışını, bu anlayışın günümüz zihin felsefesinin problemlerine bakış açısını, Descartes'ın düşüncesine hangi noktalarda yenilikler getirdiğini ortaya koymakla birlikte, bunlara dair bazı değerlendirmelerde bulunacağım. Her ne kadar onun düalizm için ortaya koyduğu argümanların ikna gücüne ilişkin bazı eleştirilerde bulunacak olsam da Swinburne'ün düalizm savunusunun sağduyusal olarak oldukça güçlü olduğu kanaatimi belirtmeliyim. Yine de onun argümanları bazı şüpheli varsayımları barındırmaktadır.

1. Swinburne ve Kartezyen Düalizm

Öncelikle, çalışma içerisinde sıkça kullanmak zorunda olduğum “nitelik, cevher, zihinsel nitelik ve fiziksel nitelik” gibi kavramları açıklamalıyım. Swinburne, nitelikleri tümeler olarak, cevherleri ise ‘evrenin bileşenleri’ şeklinde tanımlar. Bu bağlamda ‘Ağrı dağı, Karadeniz, güneş, elektron ve at’ birer cevherken, ‘kırmızılık, uzunluk ve akıllılık’ birer niteliktir. Nitelikler (tümel olmaları sebebiyle) birden fazla şeye atfedilebilirler. Oysa cevherler, örneğin güneş, yalnızca bir şeye yani tikel bir varlığa işaret eder.¹¹

Cevher düalizmi, maddi ve gayri-maddi iki farklı türde cevherin olduğunu ileri süren görüştür –bunun detaylarına birazdan değineceğiz. Bu görüşe göre yalnızca cevherler değil, nitelikler de iki türe ayrılır. Dolayısıyla cevher düalizmi, nitelik düalizmini de içerir.¹² Ağrı hissi, zihindeki kırmızı imgesi, vanilyalı dondurma arzusu gibi duygu ve düşünceler zihinsel nitelikler kategorisine girerken, uzunluk, kütle ve ağırlık gibi niteliklerse fiziksel nitelikler olarak sınıflandırılır. Descartes, cevherleri, bu nitelikler bağlamında ikiye ayırmıştı: Düşünen şey (*res cogitans*) ve yayımlı şey (*res extensa*). Ona göre, düşünen yani zihinsel cevherler, düşünme niteliğine özsel olarak sahipti. Madde ise yayımlı olan, yani yer kaplayan her şeyi kapsıyordu. Diğer bir ifadeyle, üç-boyuta konu olan bu (maddi) varlıklar, yalnızca fiziksel niteliklere sahip olabiliyordu. Ancak onların düşünmesi, hayal etmesi veya bir şeyi arzulaması mümkün değildi. Diğer taraftan düşünen hiçbir varlık da mekânda yer kaplamadığından maddi bir varlık olamıyordu. Kısacası madde ve zihin, sahip oldukları özsel nitelikler nedeniyle birbirinden farklı olmak zorundaydı.

Ancak zihinsel ve fiziksel varlıklara ilişkin bu tanımlar, bazı problemlere yol açıyordu. Zihinsel cevheri, özsel olarak düşünen şekilde tanımlamak, böyle bir cevherin, var olduğu süre boyunca sürekli olarak düşünüyor olması gerektiğini ima ediyordu.¹³ Oysa bir

¹⁰ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 2.

¹¹ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 13–14.

¹² David M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), 11.

¹³ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 75.

insan, rüyasız bir uykudayken veya bilincin yitirilmesine sebep olan bir koma esnasında bilinçli değilmiş gibi gözükür. Ancak düşünme bir varlığın özsel niteliğiye, bu, düşünmenin olmadığı anlarda o varlığın da yok olacağı anlamına gelir. Belki de bu nedenle Descartes, bilincimizi kaybettiğimizi zannettiğimiz böyle zamanlarda da aslında bilinçli olduğumuzu ama uyandıktan sonra bunları hatırlamadığımızı iddia etmiştir.¹⁴

Descartes'ın düalizmindeki bu sorun, Descartes daha hayattayken fark edilmiş ve sonrasında da farklı filozoflar tarafından tekrar tekrar dile getirilmiştir. Pierre Gassendi, John Locke ve Gottfried Leibniz gibi felsefeciler de Descartes'ın ruh anlayışını bu yönüyle eleştirmişlerdir.¹⁵ Swinburne ise, Descartes'ın aksine, zihinsel cevherin var olmak için sürekli olarak düşünmesi gerektiğini öne sürer. Ona göre, ruhun potansiyel/bilkuvve olarak zihinsel niteliklere konu olabilmesi var olması için yeterlidir. Dürterek uyandırabileceğiniz veya tıbbi müdahalelerle bilinçli hale geri getirilebilir olan kimselerin durumu böyledir.¹⁶ Hiçbir zihinsel faaliyet göstermeyen (derin bir uykudaki veya komadaki) bir kimse, –mevcut tıbbi imkânlar yetersiz olsa bile– ilkesel olarak tekrar bilinçli olabilme potansiyeline sahip olduğu sürece varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda Swinburne, Descartes'ın kişi tanımına ilişkin ufak bir değişiklikle bulunarak şunu söyler, “Ben, tek özsel niteliği düşünebilme kapasitesine sahip olmak olan bir cevher, bir ruhum.”¹⁷ Yani ona göre kişi, düşünme kapasitesine sahip zihinsel bir cevherdir.

Diğer taraftan fiziksel cevherin yani maddenin, ‘yer kaplayan’ şeklindeki tanımı da, özellikle atom altı parçacıklara ilişkin bulgular sebebiyle şüpheli hale gelmiştir. Zira yeni fizikte kabul edilen atom altı parçacıklar, bazı nedensel işlevler üstlenen teorik varlıklar olarak görev yapmaktadır. Bu teorik nesnelere, gerçek anlamda bir yeri işgal ettiklerini söylemek ise oldukça güçtür.¹⁸ Ancak tüm bunlar, düalizm için köklü bir değişikliğe gitmeyi gerektirmemektedir. Swinburne gibi günümüz düalistleri, madde ve zihnin tanımına dair bazı değişikliklerle bu durumun üstesinden gelirler. Şimdi Swinburne'ün zihinsel ve fiziksel nitelikleri nasıl ayırdığına daha yakından bakabiliriz.

Swinburne, zihinsel ve fiziksel nitelikleri, öznellik ve nesnellik bağlamında ikiye ayırır. Aslında onun öznel ve zihinsel olanı tarif etmek için kullandığı kavram, imtiyazlı erişimdir (*privileged access*). İmtiyazlı erişimin tanımını ise o şöyle yapar; imtiyazlı erişim, kişinin, bazı niteliklerine, diğer gözlemcilere açık olmayan ve yalnızca kendisine özgü bir erişime sahip olması anlamına gelmektedir.¹⁹ Örneğin, öznel bir acı hissini düşünün. Diğer insanlar sizin acı çektiğinizi davranışlarınıza veya beyninizdeki bazı olaylara bakarak tahmin edebilse bile, sizin bunu anlamak için –diğerlerine kapalı olan– fazladan bir

¹⁴ Şahabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009), 47.

¹⁵ Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, 45–47.

¹⁶ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 39; Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997), 175–176.

¹⁷ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 75.

¹⁸ Jim Holt, *Dünya Neden Var?*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Aylak Kitap, 2013), 218–219.

¹⁹ Richard Swinburne, *The Existence of God* (New York: Oxford Clarendon Press, 2004), 193–194.

anlama yönteminiz daha bulunmaktadır: Doğrudan tecrübe. Siz, kendi acılarınızı, doğrudan deneyimleyerek bunlar hakkında bilgi sahibi olabilirsiniz. Bunun için kendi davranışlarınızı veya beyin görüntülerinizi inceleyerek dolaylı bir çıkarımda bulunmanız gerekmez. Ancak bir başkasının, sizin acınızı doğrudan deneyimlemesi mümkün değildir. Swinburne'e göre, zihinsel nitelikler, zorunlu olarak bir özneyi gerektiren deneyimsel niteliklerdir. Fiziksel nitelikler ise tam aksine, hiçbir koşulda herhangi bir kişinin imtiyazlı erişimine konu olamayan şeylerdir. Thomas Nagel'ın meşhur ifadesiyle zihinsel olaylar, "öyle olmanın nasıl bir şey olduğu"na dair öznel bir deneyimi içerirler.²⁰ Fakat fiziksel olaylar hakkında böyle bir öznellikten bahsedilemez.²¹ Bu nedenle de fiziksel şeylerin kendi deneyimleri yoktur. Bir tahta olmanın nasıl bir şey olduğu deneyiminden bahsetmek –bir panpsişist²² değilseniz– mümkün değildir.²³

Fiziksel ve zihinsel nitelikler bu şekilde ayrıldığında, bu iki niteliği birbirine indirgemek imkânsız bir hal almaktadır. Zira zihinsel niteliklerin, tanımları gereği sahip olduğu 'o olmak nasıl bir şeydir' deneyimi, fiziksel olarak ifade edilememektedir. Herhangi birini diğeriyle açıklamaya kalkmak, arada bazı anlamların (deneyim, öznellik veya nesnellik gibi) yitirilmesine sebep olacaktır. Bu nedenle, zihinsel ve fiziksel nitelikler, Swinburne'e göre, indirgenemez. Dolayısıyla, zihinsel nitelikler, fiziksel olamazlar ve gayri-maddidirler –yani zihinsel nitelikler gayri-maddi niteliklerdir. Bu bağlamda o, tıpkı Nagel gibi, nitelik düalizmini benimsemekle birlikte, bu nitelikler üzerinden cevherleri de kiye ayırdığı için –Nagel'dan farklı olarak– cevher düalizmini de kabul etmektedir.

Swinburne, zihinsel niteliklerin kendisine yüklenebildiği yani zihinsel niteliklere konu olabilen tikel varlıkları, zihinsel cevherler olarak adlandırmaktadır. Bu zihinsel cevherin klasik isimlendirmesiyle ruh kavramına tekabül ettiğini de belirtir. Öte yandan herhangi bir imtiyazlı erişim imkânı olmayan fiziksel niteliklere sahip varlıklar ise maddi cevherlerdir.²⁴

İnsanın birbirini dışlayan bu iki niteliğe sahip olabilmesi, Descartes'a göre, onun iki farklı türde varlıktan müteşekkil olması sayesindeydi. Descartes'ın ifadeleriyle, "kendi bedenimde bir kaptanın gemisinde bulunduğu şekilde bulunmadığımı, aksine ona sınıksız kenetlenmiş olduğumu, **yani onunla tek bir varlık oluşturacak şekilde** kaynaşmış olduğumu" doğa bize öğretiyordu.²⁵ Yani insan, her ne kadar bedeninden ayrı bir şekilde var olması imkânsız değilse de, yalnızca ruhtan ibaret değil, ruh ve beden toplamından

²⁰ Thomas Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?", çev. Füsun Doruker, *Aklın Gözü*, ed. Daniel C. Dennett vd. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), 377–390.

²¹ Aykut Alper Yılmaz, "Richard Swinburne. Are We Bodies or Souls?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/2 (2019), 426.

²² Var olan her şeyin (taş, toprak, elektron vd.) fenomenal bilinç deneyimi olduğunu öne süren görüştür. Bu düşünceye göre, her varlığın (mesela yuvarlanmakta olan bir taşın) öznel deneyimi insanınki kadar karmaşık olmasa bile, kendine göre kısmi bir bilinçli deneyimine sahip olduğu söylenebilir.

²³ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 29; Richard Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will* (New York: Oxford University Press, 2013), 2–3; Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 6.

²⁴ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 22.

²⁵ René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürtüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 114.

oluşan bir bütündür. Bu bileşim sayesinde insan, birbirini dışlayan niteliklere aynı anda sahip olabiliyordu. Ruhu sayesinde zihinsel, bedeni sayesinde de fiziksel nitelikler sergiliyordu. Yine de kişi, beden yok olsa bile, ruhu sayesinde bu durumdan sağ çıkabiliyordu.

İnsanın ruh ve bedenden oluştuğunu savunan bu düalizm türü, “bileşik düalizm” (*composite dualism*) olarak da adlandırılmaktadır. Diğer taraftan, Dean Zimmerman gibi düalistlerin “pür/saf düalizm” (*pure dualism*) olarak adlandırdıkları düşünceye göre ise insan, yalnızca ruhtan ibaret olmakla birlikte bedenle arazi bir ilişki içerisinde. ²⁶ Swinburne, bu konuda Descartes’ı takip ederek, ²⁷ insanın ruh ve bedenden oluşan ikili bir yapı olduğunu savunur. ²⁸ Yine de bizler, Swinburne’e göre, özsel olarak yalnızca ruhlarızdır. Dolayısıyla, özsel parçamız yalnızca ruh olduğu için, bedenimizden ayrı var olmamız da mantıksal olarak mümkündür. Onun ifadeleriyle, “Bir mucize sayesinde varlığımızı bedenimiz olmaksızın da sürdürebiliriz ama hiçbir mucize, ruhumuz olmaksızın var olmamızı mümkün kılamaz.” ²⁹ Yine o, beden ve ruhu karşılaştırarak şunları söyler, “Bedenlerimiz, çoğu parçası itibarıyla oldukça karmaşık makineler olabilir; ama bizler böylesi makineler değil, özsel olarak gayri-maddi varlıklarız: Bedenleri kontrol eden ruhlarız.” ³⁰

Pekâlâ, düalizmin doğruluğunu kabul etmek için iyi gerekçeler ve argümanlar var mıdır? Aksi halde, niçin insanların yalnızca gözlemlediğimiz bedenlerden ibaret olmadığını ve görmediğimiz tabiat ötesi bir unsura daha sahip olduklarını düşünelim? Şimdi Swinburne’ün, cevher düalizmini savunmak adına öne sürdüğü bazı argümanları inceleyelim.

2. Düalizmin Argümanları

Düalizm lehine ve aleyhine birçok argüman öne sürülmüş olmakla birlikte, burada, Swinburne’ün de üzerinde önemle durduğu iki temel argümana değinilecek. Bunlardan biri, kişilerin ve bedenlerin birbirinden ayrı gözükiyor olmasını temel alarak, ikisinin ayrı varlıklar olması gerektiği sonucuna ulaşan kavranabilirlik argümanıdır (*conceivability argument*). Diğeri ise Swinburne’ün, bir düşünce deneyine dayanan “beyin nakli argümanı”dır. Şimdi bu argümanları daha yakından inceleyelim.

²⁶ Dean W. Zimmerman, “Dualism in the Philosophy of Mind”, *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 2007), 115.

²⁷ Descartes’ın bu konuda net olmadığını ve iki görüş arasında (pür ve bileşik düalizm) gidip geldiğine dair yorumlar mevcuttur. Yine de hem bu karmaşıklık bu çalışmanın konusu olmadığından hem de Descartes genellikle bileşik düalist olarak yorumlandığından bu konu üzerinde durmayacağım. Bkz. Igor Gasparov, “Substance Dualism and the Unity of Consciousness”, *Forum Philosophicum* 18/1 (2013), 113.

²⁸ Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 145.

²⁹ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 1.

³⁰ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 1.

2.1. Kavranabilirlik Argümanı

Kartezyen düalizmin belki de en meşhur argümanı, kavranabilirlik/tasavvur edilebilirlik argümanı olarak bilinen ve kişi ile bedenın birbirinden ayrı tasavvur edilebilir olmasına dayanan argümandır. Bu argümana göre, birbirinden ayrı düşünölebilen iki şey gerçekte de ayrı olmalıdır –özdeş olmamalıdır. Yani kendimi bedenimden ayrı olarak tasavvur edebiliyorsam, bu, bedenimle özdeş olmadığım anlamına gelir. Eğer bu akıl yürütme doğruysa, buradan hareketle insanın gayri-maddi bir varlık olduğu sonucuna ulaşmak oldukça kolaydır. Zira kendinizi her türlü maddi varlıktan ayrı olarak hayal edebilirsiniz. Örneğin, bir aynanın karşısındayken aynadaki silüetinizin yavaş yavaş yok olduğunu hayal edebilirsiniz. Ardından korkuyla kendi bedeninize bakmaya çalıştığınızda orada maddi hiçbir şey göremediğinizi tahayyül etmek de imkânsız değildir. Hatta hayalinizde, bambaşka bir bedenle ya da bedensiz olarak insanlar arasında dolaşabilirsiniz. İkna olmadıysanız, Kafka'nın *Dönüşüm* romanındaki Samsa karakterinin hamam böceğine dönüştüğü kısmı hatırlayın. O, tüm bedeni değişmesine rağmen aynı kişi olarak varlığına devam etmekteydi. Muhtemelen ne Kafka'nın kendisi ne de kitabı okuyanlar, böyle bir senaryo tasavvur etmenin imkânsız olduğunu düşünmemişti. Kartezyen düalizme göre bu durum, kişi ile bedenın özdeş olmadığının bir göstergesidir. Kavranabilirlik argümanını, Swinburne'ün formüle ettiği haline bir bakalım;

- 1- Ben düşünen bir cevherim.
- 2- 'Ben düşünüyorken, bedenimin bir anda yok olması' tasavvur edilebilir (*conceivable*).
- 3- 'Ben düşünüyorum ve ben var değilim' tasavvur edilemez.
- 4- (Yardımcı önerme): Ben, bedenim bir anda yok olduğunda da hayatta kalabilen bir cevherim –bu tasavvur edilebilir.
- 5- Bir cevherin tüm parçalarını aynı anda kaybettikten sonra varlığına devam etmesi tasavvur edilemez.
- 6- O halde ben, tek özsel niteliği düşünme kapasitesine sahip olmak olan bir ruh, bir cevherim.³¹

Pekâlâ, bu Kartezyen akıl yürütme doğru mudur? Kavranabilirlik argümanını eleştirenler, burada birden fazla kusur bulurlar. Ancak bu argümana karşı en temel eleştiri, ayrı ayrı tasavvur edebilmenin, her zaman, tasavvur edilen şeylerin ayrı olduğunu göstermediği şeklindedir. Örneğin, Süpermen hikâyesinde Süpermen ve Clark Kent'in aynı kişi olduğunu bilmeyenler, bu ikisinin farklı kişiler olduğunu düşünürler ve bu ikisini ayrı tasavvur ederken de hiçbir zorluk çekmezler. Ancak gerçek böyle değildir yani Süpermen ve Kent aynı kişidir. Bir diğer örnek ise, suyun H₂O ile özdeş olmasıyla alakalıdır. 18. yüzyıldan önce insanlık, suyun hidrojen ve oksijen elementlerinden oluşan bir molekül olduğunu bilmiyordu. Bu nedenle de suyu H₂O olarak tasavvur etmekle XYZ olarak

³¹ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 78–79.

düşünmek, tasavvur edebilme açısından, onlar için çok da farklı değildi. Fakat su moleküllerinin daha yakından incelenmesi sonucunda su ile H₂O'nun özdeş olduğu ve diğer elementlerin bir bileşimi olamayacağı ortaya çıktı. Buradan hareketle kavranabilirlik argümanını eleştirenler, belki bir gün, zihin hakkında keşfedeceğimiz yeni veriler sayesinde onun maddeyle özdeş olduğunun ortaya koyulabileceğini iddia etmektedir. Her ne kadar bugün bu özdeşliğin nasıl olabileceğini tasavvur edemiyor ve bu ikisini rahatlıkla ayrı varlıklar gibi tasavvur edebiliyor olsak da, ilerde bunların aslında o kadar da farklı olmadıklarının ortaya konulması mümkündür.³²

Swinburne'e göre ise böyle bir itirazın geçerli olabilmesi için ayrı ayrı tasavvur edilen iki şeyin tabiatına dair bilmediğimiz bazı şeylerin olması gerekir. Mesela, Süpermen ve Kent'in ya da su ve H₂O'nun aslında aynı şeyler olduğunu bilemeyişimizin sebebi, bunların bilmediğimiz bazı yönleri sahip olmasıdır. Kent'in çantasında Süpermen kostümü taşıdığı, bazen telefon kulübesine girerek kostüm değiştirdiği ve süper güçlerinin bulunduğunu öğrendiğimde veya suyun moleküllerini daha yakından inceleme fırsatı bulduğumda bunların niçin diğerleriyle (Süpermen ve H₂O ile) özdeş olduğunu anlayabilirim. Fakat Swinburne'e göre, zihin ve madde özdeşliği hakkında benzer bir durum geçerli değildir. Çünkü Süpermen ve Kent'i daha fazla inceleyerek onların özdeş olduğu gerçeğine ulaşabilirsek de zihin ve maddeyi ne kadar incelersek inceleyelim, Swinburne'e göre, onların aynı şeyler olduğu sonucuna ulaşamayız. Zira madde, tanımı gereği herkesin gözlemine açık olan ve fiziğin, evrendeki birtakım nedensel ilişkileri açıklamak için ortaya atılmış olduğu parçacıklar ve bunlar arasındaki ilişkilerden fazlası değildir. Oysa zihnimiz, nitelikleri itibarıyla, yalnızca kendi doğrudan erişimimize açık, doğrudan bir gözlem imkânını daha içerir. Zihinsel durumlarımızı (örneğin kırmızı algımızı) o kadar yakından ve doğrudan deneyimleriz ki, Swinburne'e göre, hiçbir bilimsel araştırma bize onun tabiatına ilişkin daha iyi bir gözlem yapmamızı sağlayamaz. Bu nedenle, Kent'i ve Süpermen'i araştırdığımız gibi, zihnin tabiatını bize daha yakından gösterecek bilimsel yöntemlerle inceleyemeyiz. Zihni yakından gözlemlediğimiz için onun maddeyle özdeş olduğunu bize gösterecek daha yakın bir gözlemin, bilim tarafından ortaya koyulması mümkün değildir. Eğer ben, kendi zihinsel niteliklerimi ve dolayısıyla da bu niteliklere sahip olan kendimi –ki her cevher nitelikleri aracılığıyla bilinir-maddeden farklı bir şey olarak gözlemliyorsam, bu doğrudur. Bu nedenle, Swinburne'e göre, Kartezyen argüman hala geçerlidir. Yani kendimi bedenimden ayrı tasavvur edebildiğimi söylerken kendi tabiatıma ilişkin bir hata yapmamaktayım. Kendimi bedenimden ayrı bir şey olarak tasavvur edebiliyorsam, bu doğrudur ve bunu bilimsel bir verinin yanlışlanması beklenemez.³³

Swinburne'ün bu cevabını daha iyi anlayabilmek adına bazı felsefi terimlere yer vermemiz gerekmektedir. Bunlar özdeşliği belirlemek için kullanılan “bilgilendiren

³² Eric T. Olson, “Swinburne's Brain Transplants”, *Philosophia Christi* 20 (2018), 24–25.

³³ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 107.

tanımlayıcı” (*informative designator*) ve “bilgilendirmeyen tanımlayıcı” terimleridir. Şimdi bu felsefi terimler eşliğinde Swinburne’ün cevabına tekrar bakalım.

Su ve H₂O örneğine dönersek, suyun H₂O olduğunu bilmediğimiz zamanlarda insanların suya ilişkin yargısı şuna benzer bir şeydi; “ırmakları, nehirleri ve denizleri dolduran, çeşmelerden akan ve içilebilen sıvı.” Ancak bu maddenin moleküler yapısına ilişkin bir şey bilinmediğinden, onun aslında ne olduğuna ilişkin insanların bir fikri yoktu. Başka bir mümkün dünyadan, tıpkı suya benzeyen (ırmakları, nehirleri ve denizleri doldurabilen, çeşmelerden akabilen ve içilebilen) ama XYZ moleküllerinden oluşturulan bir sıvı getirilse, bu insanlar bunun su olmadığını anlayabilecek bir yöntemle sahip değildi. Suyu dair bu tanım, tıpkı “köşedeki adam benim babam” demek gibiydi. Ancak köşedeki adam ifadesi birden fazla şey için geçerli olabiliyordu. Tıpkı suyun hem XYZ hem de H₂O için geçerli görünmesi gibi. Ancak daha sonra suyun H₂O olduğu keşfedildi ve artık XYZ’yi insanlara sunduğunuzda, onlar bunun aslında su olmadığını anlayabilecek bir konumdaydılar. Dolayısıyla H₂O tanımı, suyun tabiatına ilişkin tam bir tanım yapıyor ve her durumda suyun kendisine referansta bulunuyordu.³⁴ Bu sebeple, suyun “H₂O” olarak tanımlanması, bilgilendiren tanımlayıcı olurken “nehirleri dolduran ve içilebilen sıvı” şeklinde tanımlanması ise bilgilendirmeyen tanımlayıcı olarak isimlendirilir. Bu bağlamda “köşedeki adam” tanımı de babam için bilgilendirmeyen tanımlayıcıdır. Dolayısıyla, ayrı ayrı tasavvur edilebilen iki şeyin özdeş olabilme ihtimali taşınması için en az birinin bilgilendirmeyen bir şekilde tanımlanmış olması gerekir. Aksi takdirde, tabiatına dair tam bir bilgi sahibi olduğum yani bilgilendiren tanımlayıcılarıyla bildiğim iki ayrı şeyin özdeş çıkması söz konusu değildir. Çünkü onlar, olası her durumda (yani her mümkün dünyada) aynı şeye referansta bulunurlar.³⁵

Bu bağlamda benimle bedenimin (veya başka bir maddenin) özdeş olabilmemiz için, kendimi, bilgilendirmeyen tanımlayıcılarıyla biliyor olmam gerekir. Yani ben, aslında sandığımdan çok daha farklı bir varlık olmalıyım. Fakat Swinburne’e göre bu mümkün değildir. Zira ona göre, biz, kendimizi en iyi bilen varlıklarız, çünkü kendimizi doğrudan deneyimleriz. Diğerleri ise bizi ancak bazı dolaylı gözlemler –fiziksel niteliklerim ve fikirlerim gibi– aracılığıyla bilebilir. Bu bağlamda, üçüncü kişi perspektifinden bakmak zorunda olan bilimsel yöntemler de kendimizi gözlemlemek için bize en fazla bazı dolaylı yöntemler sunabilir. Biz ise kendi zihnimizi gözlemlemek için imtiyazlı bir konuma sahip olduğumuzdan, ayrıyeten bu tür dolaylı yöntemlere gereksinim duymayız. ‘Ben’ dediğimiz her durumda, kendimizin neye tekabül ettiğini doğrudan biliriz ve kendimize referansta bulunmak için birtakım fiziksel özelliklere başvurmayız. Diğer bir ifadeyle, kendimizi gözlemlemek için bilimin sunduğu ve sunabileceği dolaylı yöntemlerden daha iyi bir konuma zaten sahibiz. Çünkü hiç kimse, Swinburne’e göre, beynimizi mercek altına yatırarak zihinsel durumlarımızı bizden daha iyi gözlemleyemez. Hatta beynimizi

³⁴ Elbette ki ileride de H₂O’nun başka bileşenleri bulunarak onun da daha iyi tanımlayıcılarının olduğu düşünülebilir. Ancak burada argüman hatırına bu tür ihtimalleri dışarıda tutarak, H₂O’nun bilgilendiren tanımlayıcı olduğunu varsayıyoruz.

³⁵ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 104–105.

inceleyen bir uzman nörofizyolog, o an ne düşündüğümüzü tespit edebilse bile, zihin dünyamızı bizim gibi doğrudan deneyimleyemez. Onun en fazla yapabileceği şey, fiziksel durumlarımızı inceleyerek deneyimlerimize ilişkin dolaylı bazı çıkarımlarda bulunmaktır.³⁶

Bu bağlamda, Swinburne'e göre, kendimi doğrudan biliyor oluşumun göstergesi, "ben" kelimesini farklı durumlarda doğru bir şekilde kullanabiliyor olmamdır. Diğer insanlar bana "sen" diye hitap ederken genellikle zihinsel niteliklerime ve karakteristik bazı davranışlarıma gönderme yapıyorlarsa da benim, kendime referansta bulunurken bu tür şeylere ihtiyacım yoktur. Bu durumu kendiniz açısından da düşünebilirsiniz. Siz bir başkası hakkında düşünürken genellikle aklınıza onun bazı karakteristik fiziksel özellikleri ya da davranışları gelecektir. Ancak o kişi, kendisi hakkında düşünmek için bu tür şeyleri sürekli aklında tutmak zorunda değildir. Nasıl görüldüğünü unutmuş bile olsa, "ben" dediğinde neyi kastettiğinin farkındadır ve "ben" ifadesini her zaman doğru kullanır. Swinburne'ün ifadeleriyle, "tıpkı 'yeşil' ve 'kare' kelimelerini kullanmayı bildiğim gibi 'ben'i kullanmayı da biliyor oluşum, bu kelimeyi kullanırken onun tabiatını da bildiğim anlamına gelir."³⁷ Dolayısıyla, kendimi en iyi yine kendim tanıyor olmam, kendi tabiatımı da bildiğimi gösterir. Bir kelimenin referansını her durumda doğru seçebiliyor olmak, Swinburne'e göre, onu bilgilendiren tanımlayıcı yapan temel bir unsurdur.³⁸

Bu argüman sağlamsa, Descartes'ın argümanı da doğrulanmış olur. Zira Descartes, "ben" kendimi bedenimden ayrı tasavvur edebiliyorum derken, aslında kendisinin ne olduğunu yani kendi tabiatını bilmektedir. Bu nedenle de, kendisini bedeninden ayrı tasavvur edebildiğini söylediğinde, aslında yanlış bir kurgudan bahsetmiyordu. Böylelikle benim bedenimden ayrı bir varlık olduğum sonucu yani düalizm doğrudur. Bu nedenle Kartezyen argüman, Swinburne'e göre, geçerlidir.

Burada Swinburne'e şöyle bir itirazda bulunulabilir: Zihinsel içeriklerimi doğrudan gözlemliyor olsam bile, kendimi doğrudan gözlüyor oluşum aynı şekilde açık değildir. Bir zamanlar Hume'un da ifade ettiği gibi, içe bakışla kendime yöneldiğimde ve kendimi incelediğimde, orada birçok algıya rastlasam bile, 'ben' dediğim sabit bir şeye rastlayamam.³⁹ Dolayısıyla kendimi hiçbir zaman doğrudan gözlemleyemem. Kendimi doğrudan deneyimlemiyor oluşum sebebiyledir ki, pek çok kimse, "ben" dediğim şeyin ne olduğu hakkında pek çok farklı kuram ortaya atmıştır. Bunlar arasında "ben bir bedenim, ben bir beyinim, ben bir organizmayım veya ben bir yanılsamayım" gibi çok sayıda farklı teori sayılabilir. Bunların tümünün işaret ettiği şey, kendi tabiatım hakkındaki bilgimin – en azından herkes için– kesin olmadığıdır. Hatta birçok kimse düalizmin insan tabiatı

³⁶ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 107.

³⁷ Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, 158.

³⁸ Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, 12.

³⁹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 174.

hakkında yanlış bir düşünce biçimi olduğu düşünüldüğünde, düalizmin mantıksal bir zorunlulukla ortaya konulma çabası daha da şüpheli bir hal almaya başlar.

Hume'un itirazı şöyle devam eder; kendimi ne kadar gözlemlersem gözlemleyeyim, "ben" dediğim şeye rastlayamam. Gözlemediğim tek şey tikel algılardır. Dolayısıyla benlik dediğim şey de bu algıların toplandığı bir yer kurgusundan ibarettir. O, zihinsel niteliklerin toplandığı bir zeminin varsayılmasından başka bir şey değildir. Zihinsel niteliklerin var olduğunu ve maddi olmadığını kabul etsek bile, ben denen şeyin ne var olduğundan ne de maddi olmadığından bahsedilebilir.

Swinburne'e göre Hume'un hatası, algıların yani zihinsel niteliklerin kendi başlarına var olabileceklerini varsaymasıdır. Oysa hiçbir nitelik, bir cevher olmaksızın kendi başına var olamaz. Kırmızı bir boyadan, resimden veya duvardan bahsedebilirsek bile, 'kırmızılığın' kendi başına orada olmasından bahsedilemez. Bu tür niteliklerin tikel bir varlık olarak ortaya çıkabilmesi, onun en az bir cevhere yüklenmesiyle mümkündür. Dolayısıyla, zihinsel nitelikler hakkında da yalnızca algılarımdan bahsedip kendimden veya bu niteliklere sahip olan bir cevher öznenen bahsetmemek hatalı olacaktır. Swinburne'e göre, biz, kendimizi doğrudan gözlemleyebildiğimiz nitelikler aracılığıyla bildiğimizden, diğer herkesten daha iyi biliriz. Teknoloji ve bilim, ne kadar gelişirse gelişsin, bana zihnimin tabiatı hakkında fazladan bir bilgi sağlayıp benim ve bedenimin (veya başka maddi şeylerin) özdeş olduğunu gösteremez. Zihinsel niteliklerin taşıyıcısı olarak öznenin kendisi de, tıpkı bu nitelikler gibi, gayri-maddi olmalıdır.⁴⁰

Burada Swinburne'ün Hume'a karşı itirazı geçerli olsa bile, yani zihinsel nitelikler bir cevhere ihtiyaç duysa dahi, bu durum yalnızca bir öznenin var olduğu anlamına gelir, kendimi doğrudan gözlemediğim anlamına değil. Yani Swinburne, aslında kendisini doğrudan bir gözleme dayalı olarak tanımamakta, daha ziyade, zihinsel niteliklerin varlığından hareketle bunlara ait bir mahal olarak kurgulamaktadır. Bu doğru olabilir. Fakat bu durum, zihinsel niteliklerin taşıyıcısının da zihinsel ve gayri-maddi bir cevher olması gerektiği anlamına gelmez. Hem zihinsel niteliklerin hem de fiziksel niteliklerin taşıyıcısı tek bir maddi cevher olabilir.

Swinburne'e yöneltilen diğer bir itiraz da "ben" kelimesini doğru kullandığımızdan emin olamayacağımız şeklindedir. Yani kendimizi doğrudan deneyimlediğimiz ve bu durumun "ben" kelimesini bilgilendiren bir tanımlayıcı yaptığı doğru olmayabilir. Lynne Rudder Baker'ın "ben" kelimesinin referans alanıyla alakalı bazı itirazları şu şekildedir. Öncelikle bir kimse, pratik olarak hemen her durumda "ben" kelimesini doğru kullanıyor olsa ve "ben" dediği her zaman kendisine referansta bulunuyor olsa bile, bu durum gerçekten de "ben" in tabiatını bildiği anlamına gelmez. Dolayısıyla "ben kendimi bedenimden ayrı tasavvur edebiliyorum" derken kendime referansta bulunsam bile, bu durum, "ben" dediğim şeyin gerçekten de bedenden ayrılabilir bir şey olduğu anlamına gelmez. Ayrıca, bu durumu H₂O örneği üzerinden incelersek, suyun aslında H₂O olduğunu bilmeyen bir

⁴⁰ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 104–107.

çocuk, “su” kelimesini kullanırken hemen her durumda doğru şeye referansta bulunuyor olabilir. Hatta yaşamı boyunca çok yetkin bir biçimde bu kelimeyi doğru durumlar için kullanıyor olabilir. Baker’ın da ifade ettiği gibi, “Genç bir çocuk ‘su’yu (mevcut kullanımıyla) H₂O olduğunu bilmeden yetkin bir biçimde kullanabilir; şu halde ‘su’ çocuğun ağzında bilgilendirmeyen bir tanımlayıcıdır ama onun H₂O olduğunu bilen annesinin ağzında ‘su’ bilgilendiren bir tanımlayıcıdır.”⁴¹ Dolayısıyla bir kelimeyi doğru durumlarda kullanmak onu bilgilendiren tanımlayıcı yapmaz. Benzer şekilde “ben” kelimesini kullandığındaki doğruluk oranına bakarak kendi tabiatımı en iyi kendimin bildiğini zannediyor olsam da aslında hakiki tabiatıma dair bir şeylerin farkında olmamam mümkündür.

Swinburne’ün düalizmini hedef alan itirazlar, genellikle, bilimsel metodların, kişinin ve zihnin tabiatına dair bir şeyler öğretemeyeceği şeklindeki varsayımı hedef alırlar. Birçok felsefeci ve bilim insanı, zihin de dâhil herhangi bir fenomeni bilimin açıklayamayacağı fikrinden sonuna kadar kaçınmaya niyetlidir. Dolayısıyla onlar, zihnin, gözlemlediğimiz yani maddeyle açıklayamadığımız bu gizemli halinden farklı olması gerektiğini, en azından arka planında farklı birtakım maddi sebeplerin bulunması gerektiğini düşünürler. Swinburne’e ve kavranabilirlik türü argümanlara yöneltilen genel itiraz, bizim bir şeye erişim tarzımızın veya onu algılayış biçimimizin, o şeyin tabiatına dair kapsamlı bir bilgi vermeyebileceği şeklindedir. Kendimi fiziksel bir şey gibi algılamıyor oluşum, benim gayri-maddi bir şey olduğum anlamına gelmez. Timothy O’Connor ve Kevin Kimble’in ifadeleriyle, “Bir çocuğun, gözlemlemekte olduğu şeklin sekizgen olduğunu fark edememesi, onu sekizgen-olmayan bir şekil olarak fark ettiği anlamına gelmez.”⁴²

Ayrıca, William Jaworski’nin de belirttiği üzere, kişinin özsel olarak zihinsel bir varlık olduğunu düşünsek bile, onun tek özsel niteliğinin bu olmama ihtimali vardır. Kendimi gayri-maddi bazı niteliklerimle algıladığımı düşünelim. Argüman hatırına, benim kırmızı, acı, tatlı gibi algılarım ve düşüncelerim gayri-maddi nitelikler olsun. Şu durumda, kendimi, bazı algılara ve düşüncelere sahip bir varlık olarak algılıyor olabilirim. Ancak buradan hareketle başka türden bilişsel niteliklere sahip olamayacağım yargısına varmak doğru değildir. Yine kendimi zorunlu olarak fenomenal bilinç sahibi bir varlık olarak düşünebilirim. Fakat bu durum, benim tek özsel niteliğimin fenomenal bilinç olduğu anlamına gelmez. Gözlemime konu olmayan başka niteliklerimin olma ihtimali de mevcuttur.⁴³ Kısaca, kendime dair gözlemim zihinsel niteliklerden ibaret olsa da, kendim zihinsel niteliklerimden fazlası olabilirim. Fakat Swinburne’e göre, eğer bu tür özsel niteliklerim olsaydı, kendime dair bilgilendiren tanımlayıcı olan “ben”e dair

⁴¹ Lynne Rudder Baker, “Swinburne on Substance Dualism”, *European Journal for Philosophy of Religion* 6/2 (2014), 8.

⁴² Timothy O’Connor - Kevin Kimble, “The Argument from Consciousness Revisited”, *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2011), 3/119.

⁴³ William Jaworski, “Swinburne on Substances, Properties, and Structures”, *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014), 23–25.

gözlemimde bunları görebilmem gerekirdi.⁴⁴ Fakat belirtildiği üzere “ben”in bir bilgilendiren tanımlayıcı olup olmadığı ve eğer böyleyse bile tüm özsel niteliklerimi içerip içermediği tartışmalıdır.

Yakın zamanda Dean Zimmerman bu argümana farklı bir itiraz geliştirerek, kişinin, kendisini maddeden ayrı düşünebildiği gibi, maddi bir varlık olarak da düşünebileceğini iddia etti. Ona göre kişi, kendisini herhangi bir şeyle özdeş olarak tasavvur edebilmekte ve bu şey yok olduğu takdirde, onunla birlikte yok olması gerektiğini düşünebilmektedir. Zimmerman’a göre, bu durum iki yönlü işlemektedir. Hem kendimi maddeden ayrı hem de maddeyle özdeş olarak düşünebiliyorsam, o halde bu argüman, kişinin gayri-maddi olduğunu ispatlamak için kullanılabilir gibi maddi olduğunu ispatlamak için de kullanılabilir. Ancak her ikisi de doğru olamayacağından argüman geçersizdir. Onun ifadeleriyle “Eğer kendimi tamamen fiziksel bir şey olarak varsaymam bedensiz olarak varsayabilmem kadar makulse, o halde her iki önerme için de benzer kanıtlara sahibim. Fakat her ikisi de mümkün olamaz. Bu nedenle kavranabilirlikten çıkarılan kanıt her iki yolu da tıkayarak kendisini fesheder.”⁴⁵

Charles Taliaferro ve Stewart Goetz gibi düalistler, Zimmerman’ın bu argümanına karşı, modal argümanın yalnızca tek yönlü işlediğini iddia ederler. Yani onlara göre kişinin kendisini bedenden ayrı tasavvur edebiliyor olması, beden ve kişi arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını göstermektedir. Özdeşlik ilişkisi ise bir zorunluluk ilişkisi kurduğundan, modal argümanın önemi, zorunluluğa aykırı bir gerekçe sunmasıdır.⁴⁶ Fakat bu itirazın iddia ettiği gibi modal argümanın niçin tek taraflı işlediğini anlamak zordur. Tam tersine, kendimi maddi bir şeyle özdeş düşünebiliyor olmam da, arada zorunlu bir ilişki olabileceğine dair bazı sezgiler niçin sağlamasın? Burada olası diğer bir itiraz, iki farklı tasavvurdan birinin daha net bir şekilde tasavvur edilebildiği ve dolayısıyla yalnızca birinin doğru olması gerektiği şeklindedir. Diğer bir ifadeyle, kişinin, kendisini bir maddeyle özdeş görmesinin diğerine (ondan ayrı görmesine) nazaran daha zor olduğu söylenebilir. Yani kişi, kendisini bedeninden ayrı kolaylıkla tasavvur edebilse bile kendisini aynı kolaylıkla bedeniyle özdeş olarak göremez şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Fakat bu durumda da Zimmerman’a göre, tasavvura bağlı olarak neyin mümkün olduğuna ilişkin modal (imkânlılıkla ilgili) sezgilerimizi bir bataklığa sürüklemiş oluruz. Bu bataklıkta ise kendimizi, farklı kimselerin tasavvurunun netliği üzerinde bir tartışma içerisinde çırpınırken bulmamız mümkündür.⁴⁷

2.2. Beyin Nakli Argümanı

Swinburne’e göre, kişinin, maddi bir varlık olmadığına işaret eden hususlardan biri de maddi varlıkların, en azından bazı kurgusal senaryolarda, kişiyi tespit etmemize elverişli olmamasıdır. Oysa materyalist bir kuram, maddenin geçirdiği değişimleri bildiğimiz her

⁴⁴ Richard Swinburne, “Response to Reviewers”, *European Journal for Philosophy of Religion* 6/2 (2014), 55.

⁴⁵ Zimmerman, “Dualism in the Philosophy of Mind”, 119.

⁴⁶ Stewart. Goetz - Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 96-97.

⁴⁷ Zimmerman, “Dualism in the Philosophy of Mind”, 119.

ortamda, kişinin nerede olduğunu da söyleyebilmelidir. O, Bernard Williams'ın kurguladığı bir düşünce deneyine dayalı olarak, kişinin aslında maddi bir varlık olmadığını göstermeye çalışır.⁴⁸ Bu düşünce deneyi şöyledir. Çılgın bir cerrahın sizi kaçırdığını ve beyninizdeki yarı-küreleri farklı bedenlere yerleştirmeyi planladığını varsayın. Bu çılgın cerrah, işleri daha da ilginç hale getirmek adına size; beyninizin yarı kürelerini yerleştireceği bedenleri göstererek, bunlardan hangisine beyninizin sol yarı-küresini (buna B₁ diyelim) ve hangisine sağ yarı-küresini (B₂) yerleştireceğini de belirtiyor. Sonrasında ise şöyle bir açıklamada bulunuyor: “Beyin-naklinden sonra bu bedenlerden birine bir milyon dolar ödül vererek onu serbest bırakacağım. Diğerini ise nakilden sonra bir mahzene kapatıp aralıksız işkence edeceğim. Şimdi hangisine ödül vereceğimi hangisine işkence edeceğimi seç bakalım.”⁴⁹

Şimdi, böyle bir durumda kaldığımızı ve –argüman hatırına etik sorunları bir kenara bırakarak– bencilce davranmak istediğinizi varsayalım. Böyle bir senaryoda bir milyonu alıp oradan ayrılan şanslı kişi olmayı nasıl garantileyebilirsiniz? Bu soruyu cevaplayabilmek için, nakilden sonra kendinizin B₁ mi yoksa B₂ mi olacağını bilebilmeniz gerekir. Fakat böyle bir nakil işleminde hangisinin önceki kişiyle aynı olacağını nasıl bilebiliriz? Bunu belirlemenin bir kriteri var mıdır? Swinburne'e göre eğer kişi maddi bir şeyse, onunla ilgili maddi gerçekler/olgular da olmalıdır. Dolayısıyla, bir kişinin varlığına devam edip edemeyişi, maddi olgulara bakılarak anlaşılabilir olmalıdır. Bu durumu Williams'ın senaryosuna uygulayan Swinburne, kişinin maddi olması durumunda, onun hangi bedene geçeceğini belirleyen şeyin de beyne bakılarak anlaşılabilir olması gerektiğini ifade eder. Örneğin Williams'ın senaryosunda kişinin hangi yarıküreyle birlikte hangi bedene aktarılacağını bize söylemelidir. Bu bağlamda bazı güncel ve popüler özdeşlik kriterlerini ele alan Swinburne –birazdan bunların açıklamalarına değinilecek– söz konusu senaryo ekseninde, beyne bakarak kişiye ne olacağını belirleyemeyeceğimizi ifade eder. Dolayısıyla, maddeci görüş yanlış olmalıdır.⁵⁰

Swinburne, kendi düalist özdeşlik kriterini, “kısmi özdeşlik” (*partial identity*) olarak betimlediği ve Derek Parfit, Robert Nozick ve David Lewis gibi filozoflara atfettiği özdeşlik fikriyle karşılaştırır.⁵¹ Parfit'in isimlendirmesiyle bu teoriler, “karmaşık kişisel özdeşlik teorileri” (*complex theories of personal identity*) ya da kısaca “karmaşık görüş” olarak da bilinmektedir.⁵² Karmaşık özdeşliğin ayırt edici özelliği, onun, kişilerin özdeş olup

⁴⁸ Bernard Williams, “The Self and the Future”, *Philosophical Review* 79 (1970), 161–180.

⁴⁹ Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 149.

⁵⁰ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 61–62.

⁵¹ Her ne kadar bu filozofların kişisel özdeşlik anlayışları arasında önemli farklar bulunsa da, örneğin Lewis ve Parfit arasında kişisel özdeşliğin bir sağ kalım meselesi olup olmadığına ilişkin farklı tartışmalar olsa da, onların ortak yönü, kişisel özdeşliğin bir derece meselesi olduğudur. Swinburne'ün anlatımına sadık kalarak bu düşünürlerin görüşleri arasındaki farklara değinmeyeceğim. David K. Lewis, “Survival and Identity”, *The Identities of Persons*, ed. Amélie O. Rorty (Berkeley: University of California Press, 1976), 19–20, 32.

⁵² Derek Parfit, “Personal Identity and Rationality”, *Synthese* 53/2 (1982), 227.

olmadığını sahip oldukları çeşitli nitelikler üzerinden belirlemeye çalışmasıdır.⁵³ Kişinin özdeşliğinin fiziksel ve psikolojik niteliklerde aradığı için bu görüş, indirgemeci görüş olarak da nitelendirilir. Bu düşünce açısından yukarıda anlatılan nakil işlemi, tıpkı bir masanın veya arabanın parçalarını değiştirmeye benzer. Parçalarını değiştirdiğiniz bir masa veya araba, eski masanızla veya arabanızla kısmen (değiştirmedığınız parçalar kadar) özdeş olacaktır. Buradaki özdeşlik, “kısmi özdeşlik” olarak da ifade edilebilir. Zira bu düşüncenin özdeşlik hakkındaki temel sorusu, bir nesnenin farklı zamanlarda ne dereceye kadar aynı olduğudur. Bu bağlamda Parfit, beyin naklinden önceki ve sonraki kişilerin aynı olup olmadığını sormanın anlamsız ve boş bir soru olduğunu söyler.⁵⁴ Diğerlerine göre ise bu soru, nakilden sonraki kişiler arasından hangisinin psikolojik ve fiziksel açıdan önceki kişiyle en çok benzerlik taşıdığıyla alakalıdır. Örneğin, Nozick’in “en yakın süregiden” (*closest continuer*) teorisine göre, bir öncekiyle en yakın/benzer fiziksel ve zihinsel özelliklere sahip varlık, onunla özdeş olmaya en layık olandır.⁵⁵ Her iki kısmi özdeşlik fikrine göre de kişisel özdeşlik bir “ya hep ya hiç meselesi” değil derece meselesidir. Asıl önemli soru, kişinin psikolojik özelliklerinin sonraki kişiye ne derece aktarıldığıdır. Zira bu teorilere göre, tıpkı bir masa veya araba hakkında, eskisiyle %70 veya %55 aynılıktan bahsedilebildiği gibi kişi hakkında da böyle bir derecelendirme mümkündür.⁵⁶ Beyin nakli örneğine dönersek, kısmi özdeşlik teorisine göre iki ihtimalden bahsedilebilir: Birincisi bedenlere nakledilen kişinin iki ayrı bedende farklı oranlarda yaşamına devam ettiği (Parfit) ya da psikolojik ve fiziksel benzerlik oranı en yüksek olan kişinin öncekiyle aynı olduğu (Nozick) söylenebilir.⁵⁷ Karmaşık özdeşlik görüşleri kendi içlerinde önemli farklar barındırsalar da Swinburne’ün eleştirisi, bu düşüncelerin ortak fikri olan kişinin dereceliliği meselesine odaklandığı için bu ayrımları göz ardı edebiliriz.

Swinburne’e göre bu tür teorilerin temel problemi, kişiden azalıp artabilen ya da eksilip çoğalabilen parçalı bir yapı gibi bahsetmeleridir. Fakat ona göre, kişinin kısmi özdeşliğinden veya belli oranlarda hayatta kalmasından bahsetmek anlaşılabilir bir şey değildir. Masalar veya arabalar hakkında dereceli bir özdeşlikten bahsedilebilse bile, kişilerin bilinçli yaşamlara sahip oldukları göz önünde bulundurulduğunda tür bir özdeşlikten bahsetmek makul gözükmemektedir.⁵⁸ Zira onlar masalar ve arabaların aksine, gelecekte kendilerine ne olacağı hakkında endişeli ve basiretlidirler. Dahası onların bu endişeleri, kendilerinin ne oranda devam edeceklerine ilişkin değildir. Bir beyin naklinden sağ çıkıp çıkmayacağını merak eden kimse, hangi niteliklerinin hangi oranlarda ve hangi bedenlerde devam edeceğinden ziyade, kendisinin sağ kalıp kalmayacağını umursar. Bu bağlamda Parfit gibi düşünen bir doktorun şöyle bir açıklama

⁵³ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 42.

⁵⁴ Derek Parfit, *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1984), 234–236, 245–274.

⁵⁵ Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), 60–61.

⁵⁶ Douglas Hofstadter, *Ben Bir Garip Döngüyüm*, çev. İlkay Alptekin Demir (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 422–423.

⁵⁷ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 58–62. Swinburne’ün anlatımıyla bu filozofların verebilecekleri cevaplara değinildi.

⁵⁸ Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, 154.

yaptığımı düşünelim, “beynin x oranında L bedeninde, y oranında da R bedeninde yaşamına devam edecek.” Bu açıklama hasta için anlamsızdır. O hala kendisinin sağ kalıp kalmayacağını merak etmektedir. Cevabı değiştirerek “sen x ve y oranlarında farklı bedenlerde yaşayacaksın” demek de hasta için çok fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Buradan hareketle Swinburne, sağ-kalımın (*survive*) herkes için tek bir anlamı olduğunu ve bunun da “ya hep ya hiç” yaklaşımı olduğunu ifade eder.⁵⁹ Bu nedenle, ona göre, zihinsel ve fiziksel özelliklerinin ne oranda korunduğu, bir kişiyi diğeriyle özdeş kabul etmek için doğru kriterleri sağlamaz. Bir insanın zihinsel veya fiziksel nitelikleri büyük oranda -hatta tamamen- değişse bile bu durum, kişinin de değiştiği anlamına gelmez. Kişinin varlığı hakkında yalnızca iki durumdan bahsedilebilir: O, ya vardır ya da yoktur. Kişi, eğer varsa, özdeşliğini tam olarak korumaktadır, kısmen değil. Dolayısıyla, kişinin sürekliliği veya zamansal özdeşliği, bir derece meselesi değil, varlık ya da yokluk meselesidir. Parfit, bunun “inanması zor”⁶⁰ bir görüş olduğunu ifade etse de, Swinburne’e göre makul olan düşünce budur.⁶¹

Fakat kişi hakkındaki “ya hep ya hiç” yaklaşımı doğruysa, örnekteki gibi bir beyin naklinden sonra kişinin varlığını sürdürüp sürdürmediğine ve sürdürüyorsa hangi yarıkürede yaşamına devam ettiğine ilişkin net bir cevap verilebilir olmalıdır. Zira aranan cevabın sınırları oldukça keskindir ve ortada derecelere ayrılmış kişiler ve kişisel özellikler yoktur. Swinburne’ün ifadeleriyle, “kişisel özdeşlik bir derece meselesi değilse (ki ben bu görüşü niçin reddettiğime dair bazı argümanlar sundum...) bu sorunun bir cevabı olmalıdır.”⁶² Ayrıca, karmaşık ya da kısmi özdeşlik teorilerinin temel iddiasının, kişinin zamansal özdeşliğinin fiziksel ve psikolojik devamlılıktaki orana (özelliklerin kaçta kaçının devam ettiğine) bağlı olduğu düşünüldüğünde, verilen senaryoda bu bilgiler de mevcuttur. Yani hangi parçaların nereye hangi oranlarda dağıldığı da örnek içerisinde verilebilir. Fakat yine de nakilden sonra hangisinin gerçek kişi olduğunu tespit etme noktasında keyfi bir cevaptan fazlası yani kesin bir şekilde “şudur” gibi bir cevap verilememektedir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki kısmi özdeşlikçiler, verilen beyin nakli gibi örneklerde, bu türden kesin cevapların aranmaması gerektiğini düşünür. Onlara göre kişiye gerçekte ne olduğu sorusu anlamsızdır. Basitlik adına bu konudaki popüler bir kitaba başvurursak, Swinburne’le yaptığı düalizm hakkında bir görüşmenin ardından onun beyin naklini değerlendiren Julian Baggini şunları söyler: “Swinburne tarafından tartışılan, şu tuhaf beyin nakli vakasını ele alalım... Soru şuydu: Eğer bu işlemi benim beynime uygulayabilseydik Solak ve Sağlak olarak iki aynı kişi mi olurdum; sadece ikisinden biri mi benimle aynı kişi olur yoksa hiçbiri mi? Mutlak bir mantıkla çoğunluğun vereceği cevap hiçbiri olur. Ama varoluşsal bir yaklaşımla, ki burada önemseydiğimiz yaklaşım bu, cevap

⁵⁹ Richard Swinburne, “How to Determine Which is the True Theory of Personal Identity”, *Personal Identity: Complex or Simple?*, ed. Georg Gasser - Matthias Stefan (New York: Cambridge University Press, 2012), 106.

⁶⁰ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 239.

⁶¹ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 61-62.

⁶² Swinburne, “Response to Reviewers”, 60.

“duruma göre değişir” olacaktır. Bazı açılardan öylesinizdir, bazı açılardan değilsinizdir.”⁶³ Fakat Swinburne kişi konusunda böyle bir yaklaşımın makul olmadığını söyleyecektir. Daha önce de belirtildiği gibi, ona göre, sürekliliğin veya sağ-kalımın “duruma göre değişebilen” cevaplarından bahsetmek, kişinin psikolojik yaşantısı düşünüldüğünde makul olmayacaktır.

Swinburne'e göre karmaşık/kısmi özdeşlik teorilerinin yanlışlığının işaret ettiği sonuç, kişinin maddi ve psikolojik ilişkiler bütünü olmadığınıdır. Yani kişi, bu tür karmaşık ilişkilerle açıklanabilen bir şey değildir. Bu durum ise, iki şekilde düalizmin doğruluğuna işaret eder. Birincisi, kişi hakkındaki tüm gerçekliğin maddi olmadığını göstererek bunu yapar. Eğer mevcut herhangi bir olgu veya gerçeklik, maddi olgular tarafından kapsamlı bir şekilde açıklanamıyorsa, bu durum, maddeye ilişkin olguların tüm gerçekliği kapsamadığı anlamına gelecektir. En azından bir olguyu açıklayan ve maddi olmayan bir gerçeklik bulunmalıdır. Bu bağlamda, kişiye ilişkin tüm olgular, fiziksel veya psikolojik birtakım nitelikler ve ilişkiler tarafından belirlenmiyorsa –ki Swinburne verdiği örneğin bunu kanıtladığını düşünür– o halde kişiye dair tüm olgular maddi değildir. İkincisi ise kişinin karmaşık olmayan yani basit bir yapıya sahip olduğunu göstererek; ki düalizmin özdeşliğe bir kriter olarak öne sürdüğü ruhun parçalanamayan ve başka şeylerle –maddi veya psikolojik olgularla– analiz edilemeyen yapısı göz önünde bulundurulduğunda, düalizmin özdeşlik anlayışı beyin nakli gibi vakalarla daha uyumludur. Şimdi ilki üzerinde daha detaylı duralım.

Beyin nakli senaryosunda kişiye ne olduğunu tespit etmedeki zorluğun nedeni, Swinburne'e göre, kişi anlayışımıza dair sezgilerimizin yanlış olması değil, materyalizmin kişiyi anlamak için yetersiz olmasıdır. Zira yalnızca beyni ya da bedeni (veya herhangi başka bir maddeyi) inceleyerek kişiye ne olduğuna ilişkin soruların cevabını bulmak her zaman mümkün değildir. Çünkü kişiler, ona göre, maddi olmayan varlıklardır. Bu nedenle beyne ya da bedene bakarak elde ettiğimiz veriler, nakilden önceki kişinin şu an nerede olduğunu anlamaya elverişli değildir. Hatta mevcut bilimsel yöntemlerimiz çok daha gelişmiş olsaydı ve beyin hakkında çok daha fazla şey bilseydik bile, Swinburne'e göre, böyle bir senaryoda kişiye ne olacağını bunlardan çıkarsayamazdık.⁶⁴ Onun ifadeleriyle, “yalnızca beyinlere, bedenlere ya da maddi başka bir şeye ne olduğuna ilişkin bilgiler, kişiye ne olduğunu size söylemez.”⁶⁵

Kişiye ne olduğunu beyne bakarak anlayamıyor oluşumuz, ona göre, kişinin maddi bir varlıktan fazlası olduğuna işaret etmektedir. Zira kişinin maddi bir varlık olduğu doğru olsaydı, insanın ve insana dair her şeyin de maddi bir açıklaması olur, dolayısıyla kişiye dair de maddi açıklamaların olması gerekirdi. Oysa bu düşünce deneyi, kişiye dair birtakım olguların maddi olarak açıklanamadığını gözler önüne sermektedir. Şu halde, kişiye dair bazı gerçekler maddeye indirgenemez olmalıdır. Aksi halde, bu tür vakalarda

⁶³ Baggini, *Ego Aldatmacası*, 162.

⁶⁴ Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 149; Swinburne, *The Existence of God*, 198.

⁶⁵ Swinburne, *The Existence of God*, 197.

kişiyne ne olduğuna ilişkin maddi açıklamalar yapabiliyor olurduk. Hatta böyle bir açıklama yapamıyor olmamız nedeniyledir ki günümüzde çok sayıda felsefeci, kişiyne anlayışımızın yanlış olması gerektiğini iddia edebilmektedir.⁶⁶ Fakat daha önce de ifade edildiği gibi bu durum, Swinburne'e göre, kişiyne dair "ya hep ya hiç" yaklaşımımızın yanlışlığından kaynaklı değildir. Yanlışlık, insanı yalnızca maddi sınırlar içerisinde ele almamızdan kaynaklanmaktadır. Beyin nakline ilişkin bu tür senaryolar, fiziksel olguların dışında maddi-olmayan olguların varlığını da dikkate almamız gerektiğini göstermektedir.⁶⁷ Kişinin nerede olduğunu belirleyen bu fazladan şey, Swinburne'e göre, gayri-maddi bir varlık yani ruh olmalıdır.⁶⁸

Kişinin karmaşık bir yapıya sahip olmadığı düşünülüğünde ise basit bir özdeşlik anlayışı öne süren düalizm gibi anlayışlar daha cazip bir hale gelecektir. Zira düalizme göre kişinin sürekliliği, basit bir yapıya sahip olan, yani bölünemeyen ve maddi ya da psikolojik faktörlere indirgenemeyen bir varlığa (ruh) bağlıdır. Beyin nakli gibi durumlarda kişiyne ne olduğunu tespit edemeyişimizin nedeni, düalist anlayışa göre, ruha ne olduğunu bilmeyişimizden kaynaklanır. Düalist iddia, Swinburne'e göre, vakayla daha uyumludur. Zira eğer kişiyne maddi bir şey olsaydı veya başka faktörlere indirgenebilir bir şey olsaydı, bu durumda, kişiyne ne olduğunu anlamak için bu tür faktörler yeterli olacaktı. Oysa beyin nakli senaryosu, bunun aksini göstermektedir.

Swinburne'ün bu argümanına karşı bir itiraz, onun, kişiyne konusunda fazlasıyla sezgisel yargılarda bulunduğuyne şeklinde olabilir. Zira o, karmaşık özdeşlik teorisini savunan Parfit gibi felsefecileri, reddetmiş oldukları "ya hep ya hiç" yaklaşımını kabul etmeye zorlamakta ve sonrasında onların teorilerinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Fakat bunu yaparken de, yalnızca kişinin sürekliliğine ilişkin sezgisel bir takım çıkarımlara dayanmakta ve bunun için fazladan bir argüman öne sürmemektedir. Elbette ki Parfit gibi düşünenlerin reddettikleri "ya hep ya hiç" yaklaşımını yanlışsa, teorilerinin kalan kısmının da pek bir anlam ifade etmemesi oldukça doğaldır. Önemli olan, onların "kısmi veya karmaşık özdeşlik" yaklaşımlarının yanlışlığının kesin bir şekilde gösterilip gösterilemediğidir. Swinburne bu noktada sezgilerimize başvurmadan fazlasını yapmıyor gözükmektedir.

Beyin nakli gibi senaryolardan hareketle düalizmin doğruluğuyne sonucuna ulaşan argümanlara diğeryne bir itiraz Zimmerman tarafından yöneltilmiştir. O, aslında bu tür argümanlara sıcak baktığını belirtmekle birlikte, bunların düalizmi kanıtlayma konusunda kesin bir sonuca vardiymadığını ifade eder. Bu tür düşünce deneyleri, bize bazı sonuçları kabul edilebilir kılma noktasında –en azından onu reddetme konusunda farklı gerekçelerimiz yoksa– yardımcı olabilir.⁶⁹ Fakat insanın tabiatına ve sahip olduğuyne özel

⁶⁶ Susan Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Oğuz Akçelik (İstanbul: İstanbul Kültür Üni. Yayınevi, 2019), 82.

⁶⁷ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 57–62.

⁶⁸ Swinburne, *The Existence of God*, 198.

⁶⁹ Dean W. Zimmerman, "Materialism, Dualism, and 'Simple' Theories of Personal Identity", *Personal Identity: Complex or Simple?*, ed. Georg Gasser - Matthias Stefan (New York: Cambridge University Press, 2012), 219.

niteliklerine ilişkin bir karara vardırma noktasında belirleyici değildir. Zimmerman'ın ifadeleriyle; “Birkaç itirafla bitirmek istiyorum... Eğer kişilerin ve bedenlerin düalizmine inanmak için argümanlarım yalnızca *bölünme* ve *belirsizlikten* geliyorsa (bununla Zimmerman beyin naklini ve kişinin belirsiz olduğu senaryoları kastediyor) o halde ben bu iddiayı sonuçsuz sayıyorum.”⁷⁰ Zimmerman temelde tasavvur edilebilir olmaya dayanan bu tür argümanların “özellikle de şimdiki konuda olduğu gibi tikel bireylere özsel nitelikler atfetmek için delil olarak kullanıldığında” kesin sonuçlara ulaştırmama riskini göz ardı etmemek gerektiğini belirtir.⁷¹

Değerlendirme ve Sonuç

Swinburne'e göre bilim, evren hakkındaki tüm olguları açığa çıkarmaya çalışmalıdır. Ancak günümüzün hâkim paradigması olan natüralizmin, evrendeki tüm olguların maddi olması gerektiği şeklindeki varsayımını doğru kabul ettiğimizde, bazı olgular açıkta kalır. Bu maddeci paradigmanın açıkta bıraktığı hususların en göze çarpanı, Swinburne'e göre, bilincin fenomenal yapısı ve kişiye dair olgulardır. O, hem beyin nakline dayanan düşünce deneyiyle hem de zihinsel durumların öznel yapısının maddi açıklamaya elverişli olmadığı teziyle, fiziksel açıklamaların ötesinde bir gerçekliğin var olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Aksi takdirde bilincin fenomenal yanını maddeyle anlayamıyor oluşumuzu ve kişiye –özellikle de bazı kurgulanmış durumlarda– ne olacağını bilemediğimiz senaryoların varlığını anlamak mümkün olmayacaktır. Bu tür durumları anlamadaki zorluk, Swinburne'e göre, kişinin gayri-maddi tabiatından kaynaklanır. Eğer kişi maddi bir şey olsaydı, kişiye ne olduğunu anlamak, maddeye ne olduğunu anlamaktan fazlasını gerektirmeyecekti. Oysa kişiye dair gerçeklerle maddi olgular örtüşmüyor gözükmektedir.

Fakat maddi olgularla zihinsel olguların örtüşmediği şeklindeki yargıyı düalizm lehine kullanırken, maddeye ilişkin her şeyi bilmediğimizi göz önünde bulundurmamız gerekir. Dolayısıyla Swinburne'ün argümanı, maddeye ve zihne dair mevcut bilgilerimizle, kişi ve fenomenal bilince dair çıkarsayamadığımız olguların bulunduğu, bu nedenle de kişiye ve bilince dair her şeyin maddi olmadığı şeklindedir. Ancak argüman böyle okunduğunda, maddeye veya zihne dair bildiğimiz kadarıyla düalizm doğru olabilse de, onlar hakkında bilmediğimiz bazı hususlar nedeniyle bunların gerçekte farklı şeyler veya zannedildiği kadar ayrı şeyler olmama ihtimali ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Swinburne, bilimin zihin hakkında bize fazladan bir şey öğretemeyeceğini, zira zihne dair imtiyazlı erişimimiz sayesinde zaten onu tam olarak –yani bilgilendiren tanımlayıcılarıyla– bildiğimizi iddia etse de bu iddianın kabul edilebilirliği oldukça tartışmalıdır.

İmtiyazlı erişim açıklaması doğrusa, zihinsel niteliklerimizi en yakından gözlemleyebilecek tek kişi kendimizdir. Zihnimdeki bir kırmızı imgesine odaklandığımızda, kırmızı deneyimine sahip olmanın ne demek olduğunu doğrudan bir

⁷⁰ Zimmerman, “Materialism, Dualism, and ‘Simple’ Theories of Personal Identity”, 234.

⁷¹ Zimmerman, “Materialism, Dualism, and ‘Simple’ Theories of Personal Identity”, 234.

şekilde bilirim ve onu, en az bir özsel niteliğiyle tanırım. Bu sebeple de o, benim deneyimlediğimden farklı bir şey olamaz –ki dışarıdaki hiçbir fiziksel nesneye benzemediğinden fiziksel bir nitelik de değildir. Pekâlâ, buraya kadarını kabul etsek bile bu durum düalizmin doğru olduğu anlamına gelir mi?

İlk olarak, zihinsel niteliklere doğrudan erişim sağlıyor olmamın, onun tabiatına ilişkin her şeyi bilmemi sağlayacağı iddiasını inceleyelim. Bir şeyi ne kadar iyi bildiğimizi düşünürsek düşünelim, onun bilmediğim bazı niteliklere de sahip olması mümkündür. Süpermen ve Kent örneğine dönersek, onlardan herhangi birini, ötekini tanımıyor olmama rağmen, çok iyi tanıyor olduğumu düşünebilirim. Fakat bu durum, onun başka hiçbir niteliğe sahip olmadığı anlamına gelmez. Diğer bir örnekle, 2 sayısını çok iyi bildiğimi düşünebilirim. Hatta onu alışveriş, sayı sayma, çarpım tablosu ezberleme gibi birçok iş için doğru bir şekilde kullanmış olabilirim. Yaptığım işlemlerin zorunlu olarak doğru olduğunu bildiğimden, bu sayı hakkında önemli bir takım şeyler bildiğimi düşünmem de doğaldır. Fakat bir şekilde, matematik derslerini kaçırdığım için 2 sayısının $\sqrt{4}$ sayısı ile özdeş olduğunu bilemiyor olabilirim. Hem de bu iki sayı zorunlu olarak birbirinin aynısı olmasına rağmen. Tıpkı bunun gibi, zihnim hakkında da, onun deneyimsel yönünü doğrudan bir şekilde biliyor olmam, başka özsel niteliklerinin de olmayacağı anlamına gelmemektedir. Belki de ben, onun yalnızca bir yönünü biliyorumdur.⁷²

İmtiyazlı bir erişimin sonucunda bile olsa, benliğin tabiatına ilişkin kapsamlı bir gözlem yapamayabiliriz. Pratik olarak her durumda kendimi doğru yerde tespit edebiliyor olmam ve “ben” dediğim her zaman kendime işaret edebiliyor olmam, kendi tabiatımı çok iyi bildiğim anlamına gelmeyebilir. Pek çok nesnenin ismini hemen her durumda doğru kullanıyor olabilsem bile bu, onun tabiatını iyi bildiğim anlamına gelmez.

Diğer taraftan, Swinburne’ün benliğin varlığı için öne sürdüğü argümanlardan biri olan, zihinsel niteliklerin de bir cevhere ihtiyaç duyduğu şeklindeki iddianın da kişiye dair dolaylı bir çıkarım olduğuna dikkat etmek gerekir. Hatırlanacağı üzere, Swinburne’e göre, zihinsel nitelikler kendi başlarına var olmayacaklarından bir cevhere ihtiyaç duyuyordu. Bu nedenle de gayri-maddi olan bu nitelikler, gayri-maddi bir cevherde bulunmalıydı. Bu durum, Swinburne’e göre, gayri-maddi bazı cevherlerin var olduğu anlamına geliyordu. Kendimizi doğrudan bir gözlemlerle bilmiyorsak da, zihinsel niteliklerin tutunması gereken bir mahal olarak bu cevheri varsaymalıydık. “Ben” dediğimiz şey, zihinsel nitelikler için varsayılan gayri-maddi bir merkez konumundaydı. Burada Swinburne, maddi cevherler de dâhil olmak üzere her bir cevheri yalnızca nitelikleriyle inceleyebildiğimizi, dolayısıyla zihinsel nitelikleri inceliyor olmamızın onlara sahip olan cevheri de incelemek anlamına geleceğini ifade edebilir. Fakat bu çıkarım doğru olmayacaktır. Zihinsel niteliklerin tutunacak bir cevhere ihtiyaç duyduğunu varsaysak bile, bu cevherin gayri-maddi bir cevher olması gerekmez. Her ne kadar kendimi yalnızca zihinsel niteliklerin bir merkezi olarak görsem ve fiziksel nitelikler olmadan kendimi hayal ettiğimi düşünsem bile,

⁷² Dale Jacquette, *Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness* (Cornwall: Continuum, 2009), 13–14.

gözden kaçırdığım fiziksel niteliklerim olabilir. Zira bir cevherin bazı niteliklerini gözlemlerken (hatta bunlar özsel nitelikler de olabilir) diğer bazılarını ise gözden kaçırmam oldukça doğaldır. Bir yönüyle gözlemlediğim hiçbir cevherin tek yönü o olmak durumunda değildir. Dolayısıyla, zihinsel nitelikleriyle incelediğim bir cevherin benim gözlemimden kaçan fiziksel boyutları da olabilir. E. J. Lowe'un da belirttiği gibi, zihinsel niteliklerin maddi cevherlerde bulunamayacağını varsaymak için iyi bir argümanımız bulunmamaktadır.⁷³ Belki de hem zihinsel niteliklere hem de fiziksel niteliklere, tek bir cevher sahip olabilmektedir.

Ayrıca, zihinsel niteliklerin yalnızca gayri-maddi cevherlere ait olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkan bir diğer sorun insanın bütünlüğü hakkındadır. Swinburne'ün bileşik düalizmine göre, insanın ruh ve bedenden müteşekkil tek bir varlık olduğu düşünüldüğünde, biri maddi ve diğeri ise gayri-maddi olan iki cevherin, bir araya gelerek bütüncül bir yapı oluşturması çoğu kimseye mümkün görünmemektedir. Zira bu, tahta parçalarını bir araya getirerek bir sandalye oluşturmaktan oldukça farklıdır. Bu nesnenin (insan) bir parçası gayri-maddi yani mekânda bulunmayan ve yer kaplamayan bir şey iken diğer kısmı ise maddi ve mekânsal bir şeydir. Hâl böyle olunca, bu ikisinin nasıl sürekli bir arada durduğu ve nasıl etkileşimde buldukları gibi birçok problem açığa çıkmaktadır. Fakat burada, düalizm eleştirilerinde çaplı bir literatürün oluşumuna sebebiyet vermiş bu tür problemlerin detaylarına giremeyeceğim.⁷⁴

Tüm bu itirazlara rağmen, Swinburne'ün düalizm savunusunun oldukça sağduyusal bazı gözlem ve çıkarımlara dayandığını ifade edebiliriz. Gündelik dilimize de yansıdığı gibi, genellikle kendimiz ve bedenimizden iki ayrı varlık gibi bahseder, bedendeki değişimlere rağmen aynı kişi olarak kaldığımızı düşünürüz.⁷⁵ Tecrübi olarak da kendi öznel algılarımıza en yakın kişi olduğumuzu ve dolayısıyla kendimizi gözlemlemeye de en yakın kişinin yine kendimiz olduğunu düşünürüz. Kendi deneyimlerimizle dolaysız bir şekilde baş başayızdır ve bunları başkalarına, olduğu gibi anlatmakta zorlanırız. Bu bakımdan Swinburne'ün düalizm savunusunun önemli ölçüde sağduyuya yakın olduğu ifade edilebilir. Elbette ki bir düşüncenin sağduyuya yakınlığı, onun doğru olduğunu göstermez. Ayrıca, kendimizi bazı yönlerden en iyi kendimiz biliyor bile olsak, bu durum kendimize dair bilmediğimiz veya başkasının daha iyi bilebileceği bir yönümüzün bulunmadığı anlamına gelmez. Yine de aksi ispatlanana kadar sağduyusal inançlara sarılma eğilimimiz göz önünde bulundurulduğunda, düalizmin –her ne kadar akademik camiada bir kenara itilmeye başlanmışsa da– ikna edici gücünü hala koruduğu söylenebilir.

⁷³ E. Jonathan Lowe, "Real Selves: Persons as a Substantial Kind", *Royal Institute of Philosophy Supplements* 29 (1991), 105.

⁷⁴ E. Jonathan Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 170.

⁷⁵ Paul Bloom, "Natural-Born Dualists", *Edge.org* (Erişim 14 Nisan 2020).

Kaynakça

- Armstrong, David M.. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & Kegan Paul, 1. Basım, 1968.
- Baggini, Julian. *Ego Aldatmacası: Seni Sen Yapan Nedir?*. çev. İstem Erdener. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015.
- Baker, Lynne Rudder. "Swinburne on Substance Dualism". *European Journal for Philosophy of Religion* 6/2 (2014), 5–15.
- Blackmore, Susan. *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*. çev. Oğuz Akçelik. İstanbul: İstanbul Kültür Üni. Yayınevi, 2019.
- Bloom, Paul. "Natural-Born Dualists". *Edge.org*. Erişim 14 Nisan 2020. https://www.edge.org/conversation/paul_bloom-natural-born-dualists
- Dennett, Daniel C.. *Aklın Türleri*. çev. Handan Balkara. İstanbul: Varlık Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Gazālī, Ebū Hāmid Muḥammed. *Tehāfutu'l-felāsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Gasparov, Igor. "Substance Dualism and the Unity of Consciousness". *Forum Philosophicum* 18/1 (2013), 109-123.
- Goetz, Stewart - Taliaferro, Charles. *A Brief History of the Soul*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Hofstadter, Douglas. *Ben Bir Garip Döngüyüm*. çev. İlkay Alptekin Demir. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Holt, Jim. *Dünya Neden Var?*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Aylak Kitap, 2013.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Jacquette, Dale. *Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness*. Cornwall: Continuum, 2009.
- Jaworski, William. "Swinburne on Substances, Properties, and Structures". *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014), 17-28.
- Lewis, David K.. "Survival and Identity". *The Identities of Persons*. ed. Amélie O. Rorty. 17–40. Berkeley: University of California Press, 1976.

- Lowe, E. Jonathan. "Non-Cartesian Substance Dualism". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd.. 168-182. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018. <https://doi.org/10.1002/9781119468004.ch11>
- Lowe, E. Jonathan. "Real Selves: Persons as a Substantial Kind". *Royal Institute of Philosophy Supplements* 29 (1991), 87-107.
- Nagel, Thomas. "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?". çev. Füsün Doruker. *Aklın G'özü*. ed. Daniel C. Dennett vd.. 377-390. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- O'Connor, Timothy - Kimble, Kevin. "The Argument from Consciousness Revisited". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. ed. Jonathan Kvanvig, 3/110-142. New York: Oxford University Press, 2011.
- Olson, Eric T.. "Swinburne's Brain Transplants". *Philosophia Christi* 20 (2018), 22-29.
- Parfit, Derek. "Personal Identity and Rationality". *Synthese* 53/2 (1982), 227-241.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1984.
- Rickabaugh, Brandon - Evans, C. Stephen. "Neuroscience, Spiritual Formation, and Bodily Souls: A Critique of Christian Physicalism". *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*. ed. Keith Loftin & Joshua Farris. 231-256. New York: Lexington Books, 2018.
- Swinburne, Richard. *Are We Bodies or Souls*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Swinburne, Richard. "Cartesian Substance Dualism". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd.. 133-152. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018. <https://doi.org/10.1002/9781119468004.ch9>
- Swinburne, Richard. "How to Determine Which is the True Theory of Personal Identity". *Personal Identity: Complex or Simple?*. ed. Georg Gasser vd.. 105-122. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Swinburne, Richard. *Mind, Brain, and Free Will*. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 2013.
- Swinburne, Richard. "Response to Reviewers". *European Journal for Philosophy of Religion* 6/2 (2014), 51-63.
- Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 1997.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. New York: Oxford Clarendon Press, 2. Basım, 2004.
- Swinburne, Richard. "What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism". *Contemporary Dualism: A Defense*. ed. Andrea Lavazza vd.. 139-154. New York: Routledge, 2014.
- Williams, Bernard. "The Self and the Future". *Philosophical Review* 79 (1970), 161-180.

Yalçın, Şahabettin. *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2009.

Yılmaz, Aykut Alper. "Richard Swinburne. Are We Bodies or Souls?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/2 (2019), 425-432.

Zimmerman, Dean W.. "Dualism in the Philosophy of Mind". *Encyclopedia of Philosophy*. 113-122. New York: Macmillan, 2007.

Zimmerman, Dean W.. "Materialism, Dualism, and 'Simple' Theories of Personal Identity". *Personal Identity: Complex or Simple?*. ed. Georg Gasser vd.. 206-236. New York: Cambridge University Press, 2012.



TERCÜME MAKALE/TRANSLATION

**KUR'ÂN'IN "KONUŞMACI BOYUTLARI" NIN ANALİZİ - TEKFİR SORUNU: KİM,
KİMİ, HANGİ YETKİYLE TEKFİR EDEBİLİR?**

"Inam, Ahmet. "Analyse der Sprecherdimensionen im Koran: das takfir-Problem: Wer darf wen mit welcher Legitimation einen Ungläubigen nennen?". *Journal of Religious Culture* 244 (2019), 1-18.

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/50823>"

Tercüme: Ahmet ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Erzincan Assistant Prof., Erzincan B. Y. University Faculty of Arts and Sciences Department of Sociology, Erzincan/Turkey

ahmet.aslan@erzincan.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1657-9662

Öz

Bu çalışmada klasik ve çağdaş tefsirlerin Kur'ân'da Allah'ın doğrudan ifadeleri ile O'nun alıntı yaptığı ifadeler arasındaki farklar anlamındaki "konuşmacı boyutları"na yeterli ve tutarlı bir şekilde değinilmediği savunulmaktadır. Bu doğrultuda bu kategorik ayrımların geçmiş dönemlerde yapılmamış olması sebebiyle konuyu açıklamaya yönelik sayısız, bazen de zorlama yorumların yapıldığı iddia edilmektedir. Makalede hem Müslümanlar arası tarihî, hem de kültürler arası güncel öneme sahip *tekfir* konusu ele alınmaktadır. Bu konu vasıtasıyla *tekfir* pratiği, Kur'ân'daki çeşitli hitap boyutlarının dikkate alınmasıyla hem Müslümanlar hem de Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkiye dair bambaşka görünüm arz etmektedir. Çalışmada "konuşmacı boyutları"nın kategorik ayrımı yöntemi, Kur'ânî bir kavram olarak *kâfirûn* ve onun türevleri (ve kısmen *müşrikân*) üzerinde, yani Müslüman olmayanlara imansız(kâfir) diye hitap edilmesi üzerine uygulanmaktadır. Bu makalenin temel sorusu ise şudur: Herhangi bir Müslüman'ı veya başka inançtan olan kimseyi kâfir olarak nitelemeye (tekfir etmeye) kim, nasıl yetkilidir? Kur'ân'daki peygamber kıssalarından anlaşılmaktadır ki Tanrı'nın ve O'nun peygamberlerinin farklı konuşmacı boyutlarını kullanmaları Tanrı'ya ve peygamberlere farklı iletişim biçimleri ve meşruiyetleri vermektedir. Bu durum özellikle Hz. Muhammet ve Hz. Mûsâ'nın uygulama örneklerinde ve tepkilerinde açıklığa kavuşturulmaktadır. Konuşmacı boyutlarının kategorik ayrımı bizim, *tekfir* pratiğini uygulamanın yanlış olduğunu ve hiçbir meşruiyete dayanmadığını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Başkalarının âhiret hayatını etkileyebilecek türden *kader*-hükümünü vermemek ve bu işi Tanrı'ya bırakmak her Müslüman'ın görevi olmalıdır. Bir Müslüman, muhalif görüşlere dair yargılarında insan onuruna yaraşır ölçüleri koruyan peygamberlerin örneğine güvenmelidir. [Mütercim]

Anahtar Kelimeler: Konuşmacı boyutları, Tekfir, Kur'ân bilimleri, Tefsir, Kur'ân'da hitap, Peygamberlerin hitabı.

ANALYSIS OF THE “SPEAKER DIMENSIONS” OF THE QUR'ANTEKFİR PROBLEM: WHO, WHO AND WHICH AUTHORIZATION CAN MAKE TEKFİR?

Abstract

In this study, it is argued that classical and contemporary interpretations are not sufficiently and consistently addressed in terms of the differences between the direct expressions of Allah in the Qur'an and the expressions he cites. In this respect, it is claimed that numerous, sometimes coercive comments were made to explain the subject since these categorical distinctions were not made in the past. The article deals with the issue of historical and intercultural procurement, among the Muslims. Through this issue, the practice of tekfir offers completely different views on the relationship between both Muslims and Muslims and non-Muslims, taking into account the various aspects of the address in the Qur'an. In the study, the categorical separation of “speaker dimensions” is applied on the Qur'an and its derivatives (and partially polytheist) as a concept, namely non-Muslims as unbelievers /infidels. The main question of this article is: Who is authorized to qualify (denounce) any Muslim or anyone of other faiths as an infidel? It is understood from the stories of the prophets in the Qur'an that the use of different speaker dimensions of God and His prophets gives different ways of communication and legitimacy to God and prophets. This situation especially Hz. Muhammad and Hz. It clarifies in the practice examples and reactions of Moses. The categorical distinction of speaker dimensions helps us to understand that it is wrong to practice the repetition-practice and is not based on any legitimacy. It should be the duty of every Muslim to not give the fate-order that can affect the life of others in the hereafter and leave this work to God. A Muslim should rely on the example of the prophets who maintain the dignity of human dignity in their judgments of dissenting views. [Translator]

Keywords: Speaker dimensions, Tekfir, Qur'an sciences, Tafsir, Addressing in the Quran, Addressing the prophets.

Atf / Cite as: Inam, Ahmet. “Kur’ân’ın ‘Konuşmacı Boyutları’nın Analizi - Tekfir Sorunu: Kim, Kimi, Hangi Yetkiyle Tekfir edebilir?”. çev. Ahmet Aslan. *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 344-361. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.714717>

Giriş

Bu dizinin ilk makalesinde¹ “başkasının günahını yüklenme” konusunda Kur’ân’da anılan tarihî bir örnekle Müslüman bilginlerin çoğunluğunun; çeşitli Kur’ân ayetlerinin karşılaştırılmasından oluşan bir kıyastan ziyade doğrudan Allah’ın hitabıyla vahyedilen ayete, daha fazla dikkat kesildikleri ortaya konulmuştu.

Bununla birlikte klasik ve çağdaş tefsirlerin Kur’ân’da Allah’ın doğrudan ifadeleri ile O’nun kişilerden yaptığı alıntılar arasındaki farklar anlamındaki ‘konuşmacı boyut’larına yeterli ve tutarlı bir şekilde değinmedikleri de açıklığa kavuşturulmuştu. Eğer bu kategorik ayrımlar geçmiş dönemlerde yapılmış olsaydı, söz konusu konuyu açıklamaya yönelik sayısız, bazen de çaresiz görünen teviller büyük ölçüde gereksiz olurdu. Ve bu durumda Tanrı’nın normatif hitabı otoritesi, özgünlüğü ve açıklığı ile daha güçlü ve doğrudan bir şekilde iletilebilirdi.

¹ Ahmet İnam, “Analyse der Sprecherdimension im Koran: die Thematik der Sündenübertragung Hâbil und Qâbil: Wer sagt was und wer verurteilt wen?”, *Johann Wolfgang Goethe-Universität*, 2019, <https://www.irenik.org/nr-241-2019/#more-2093> (Erişim 08.04.2020).

"Konuşmacı boyutlarının analizi" dizisinin bu ikinci makalesinde, hem Müslümanlar arası tarihî, hem de kültürler arası güncel öneme sahip *tekfir* konusu ele alınmaktadır. Bu konu vasıtasıyla Kur'ânî bakış açısından açıklığa kavuşturulmalıdır ki *tekfir* pratiği, Kur'ân'daki çeşitli hitap boyutlarının dikkate alınmasıyla hem Müslümanlar hem de Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkiye dair bambaşka görünüm arz etmektedir. Bu bağlamda Müslüman olmayanların bazı radikal çevrelerde genellikle aşığılama amaçlı² inançsız kimseler (kâfirler) olarak ele alınıp nitelenmesi, yalnızca Kur'ânî beyanların muradına değil aynı zamanda Hz. Peygamber'in örnek yaşantısına (*sünnet*) da ters düşmektedir.

Konuşmacı boyutlarının kategorik ayrımı yöntemi, aşağıda Kur'ânî bir kavram olarak *kâfirûn* ve onun türevleri (ve kısmen *müşrikûn*) üzerinde, yani Müslüman olmayanlara imansız (kâfir) diye hitap edilmesi üzerine uygulanmaktadır. Burada da, Tanrı'nın doğrudan yetkili (kati) hitabı ile O'nun tarafından yalnızca alıntılanan ifadeler ve Hz. Peygamber'in Müslüman olmayanlara yönelik nitelemeleri arasındaki temel farklılaşma üzerinde durulacaktır. Bu makalenin temel sorusu ise şudur: Herhangi bir Müslüman'ı veya başka inançtan olan kimseyi kâfir olarak nitelemeye (tekfir etmeye) kim, nasıl yetkilidir?

Teknik olarak Kur'ân'daki peygamber kıssalarının kronolojisine göre ilerlenecektir. Ancak hepsinde "kâfir(ler)" ibaresi geçmediği için bütün peygamber kıssaları incelenmeyecektir. Bu makalenin amacı; peygamberlerin ilâhî mesajı tebliğ görevlerini yerine getirirken inkâr ve şirk günahını şiddetle reddettiklerini, kınadıklarını; inançsızlığı suçladıklarını, inanmayanları eleştirdiklerini (yani günahkâr eylemleri kınadıklarını) ama bunları yaparken tahkir söyleminde bulunmadıklarını açıklığa kavuşturmaktır. Peygamberler, Müslüman olmayanları hitap eder ve determine edici tarzda "inanmayanlar" olarak etiketlemede Tanrı'nın önüne geçmiyorlardı. Çünkü İslâm'a göre bu şekilde hayatî öneme sahip ve kaderi belirleyici bir yargıda bulunmada tek yetkili Tanrı'dır. Diğer bir deyişle peygamberler, *Hâricîler*'in edasıyla kendilerini otorite olarak görüp bilinçsizce Tanrı'nın sözcüsü gibi davranmamışlar, bilakis Tanrı'nın kendilerine açık olarak emrettiklerine bağlı kalmışlardır "(İnsanları) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde (veya: daha güzel şekilde [onların sana yaptıklarından daha güzel]) mücadele et. Çünkü senin Rabbin kendi yolundan sapan kimseyi de, doğru yola yöneleni de en iyi bilendir."³

Kur'ân Bilimlerinde (*Ulûmül-Kur'ân*) Hitap Biçimleri

Kişisel hitap, kararsız (ambivalente) bir iletişimsel eylemdir. Bu iletişimsel eylem muhataba bir konuşma teklifi formundadır. A, B'ye "sen" der ve onu dilsel bir etkileşime davet eder. Böylece B, bir iletişim ortağı olarak tanınır ve -en azından konuşmanın iç anlamına göre- A'nın söylediklerini onaylama ya da reddetme şeklinde bir cevap verme fırsatı elde eder. Habermas'ın tahakkümsüz diyalog (diskurs) olarak adlandırdığı,

² Bkz. Andrew Zick (v.d.), *Lasset uns insha'a Allah ein Plan machen* (Wiesbaden: Springer VS, 2018), 80-81.

³ en-Nahl 16/125.

konuşulmanın bir muhatap olarak tanındığı ve konuşmaya katılmak için eşit fırsatların olduğu bu ideal(tipik) durumun aksine “ampirik konuşma durumu”, bu kurallara gerçekte ne ölçüde uyulacağına karar verir. Bu konuşma durumunda yetki, güç, statü ve menfaatler genellikle iletişimsel sürece müdahale eder ve fırsat dengesini değiştirir. Burada kişisel hitabın belirsiz çevirme tarafı kendini gösterir. Bu hitap yüzleşme biçiminde uyarının, tehdidin veya indirgeme yoluyla dışlamanın bir aracı olabilir, hatta bu şekilde birinden dolayı olarak bahsetmekten çok daha etkilidir. Bu özel işlev nedeniyle, bu makalede hitap biçimine ve onun çeşitli konuşmacı boyutlarındaki görünümüne özel önem verilmektedir.

Kur’ân-bilim’in klasik ve çağdaş eserlerinde, hitap konusu (*muhâtabât*, *hitâb*) önemli bir konudur. Süyûtî’nin [ö. 911/1505, ç.n.] *el-İtkân* adlı klasik eserinde Kur’ân’daki hitap çeşitlerinin, ilgili çağdaş literatürün hâlâ koruyup esas aldığı birbirlerinden farklı otuz dört türü sıralanmaktadır. Bu tasnife göre türler sırasıyla üç gruba ayrılır: yalnızca Peygamber’e yönelik hitaplar, Peygamber’e değil de diğer insanlara yönelik hitaplar ve tüm olası muhataplara (Peygamber’e ve diğer insanlara) yönelik hitaplar. Burada “genel/evrensel hitap” (*hitâbü’l-âm*) ve “özel hitap” (*hitâbü’l-hâs*) arasındaki ayrım özellikle dikkat çekicidir.

Süyûtî, *kâfirûn* ve *yâeyyühellezinekeferû* (“Ey inkâr edenler!”) hitap şeklini, “kınama, aşağılayıcı değerlendirme hitabı” anlamına gelen “*hitâbüz-zemmi*” kategorisine yerleştirmektedir.⁴ O, doğrudan ve özel olarak inanmayanlara yönelik bu hitap formunun; Kur’ân-ı Kerîm’de 66. surenin 7. ve 109.sûrenin 1.ayetlerinde olmak üzere yalnızca iki yerde geçtiğini belirtmektedir. 66. sûrenin 7. ayetinde inançsızlara âhirette, yani inanmayanlar olarak hesap gününe ulaştıklarında ilk olarak böyle hitap edilmektedir. 109. surenin 1. ayetindeki hitabı, Süyûtî’nin neden “*hitâbüz-zemmi*” kategorisinde sıraladığı açık değildir. Bu ayetin öteki dünyaya yönelik, kadere ilişkin oluşu muhtemel bir açıklama olarak kabul edilebilir. Allah, Hz. Peygamber’e: “*De ki: ‘Ey inançsızlar! Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk etmem. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz. Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk edecek değilim. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.’*” şeklinde seslenmesini emrettiğinde “*Ey İnançsızlar/kâfirler*” hitabının kuvvet ve etki gücü tamamıyla kendini gösterir. Bu ayetlerin, tarihsel bağlam dışında ve evrensel bir okuma (‘*âm*) olmaksızın, farklılık ve eşitsizlik vurgusuyla hoşgörüyü ve dinlerin bir arada yaşamasına evrensel bir çağrı olarak anlaşılması mümkündür⁵. Ancak diğer taraftan Râzî’nin [ö. 606/1210, ç.n.] yaptığı, Süyûtî’nin de ima ettiği gibi tarihsel bağlamında, hitap yönü dikkate alınarak vetarihsel-bağlamsal (*hâs*) bir okumayla bu ayetlerde Tanrı’nın Peygamber üzerinden çok-tanrıci Mekkelileri açıkça kınaması söz konusudur (ayrıca aşağıya bkn.). “*Ey inançsızlar/kâfirler!*” başlangıç ifadesi burada yanlış anlamalara izin vermeyecek şekilde “*Siz*

⁴ Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Suudi Arabistan: Merkezü’l-dirâsâti’l-Kurâniyye, t.y.), 4/1496.

⁵ Krş. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/K%C3%A2fir%C3%BBn-suresi/6208/1-6-ayet-tefsiri> (Erişim: 01.02.2019).

yanlış inanca sahiptiniz." anlamına gelir ve sûrenin geri kalanı bu bakış açısıyla anlaşılmalıdır.⁶

"İnançsızlar/Kâfirler" anlamına gelen nitelendirmelerin çoğu karşımıza, Tanrı'nın söz konusu kimselere doğrudan hitap etmediği ancak peygamberler üzerinden vahyin muhatapları olarak belirlenen, Süyûtî'ye göre görmezlikten gelen/hiçe sayan bir retorikle anılan(O kimseler ki, inançsızlar.) ve böylelikle doğrudan muhatap olmakla ödüllendirilmeyenler şeklinde çıkmaktadır. Muhatap olarak onurlandırmayan bu dışlayıcı üslup, yukarıda zikredilen iki Kur'ân ayetinde de görülmektedir. Çünkü ilk örnekte hitap eden anonimdir, tanınmaz. Âhiretteki inançsızlara bu şekilde kimin hitap edeceği belirgin değildir. İkinci örnekte ise Peygamber yine arabulucu sözcü görevi ifa etmektedir.

Yukarıda örnek olarak sunulan iki ayet,konuşmacı boyutlarını göz önünde bulundurma yöntemiyle yorumlandığında küfür ve şirk günahını hakkıyla değerlendirip tavsif etme yetkisinin hatip ve davacı olarak yalnızca Tanrı'ya ait olduğu görülecektir. Kısacası kimin imansız olduğuna, ona bu vasfıyla hitap edilip edilemeyeceğine ya da ona nasıl hitap edileceğine yalnızca Tanrı karar verir. Çünkü "...yolundan sapanı da doğru yolda gidenleri de en iyi bilen..."yalnızca Tanrı'dır. Bu bağlamda "hakkıyla" vurgusu,"şey"leri hak ettikleri şekilde adlandırmayı ifade eder. Zira Müslüman olmayan, aşağılayıcı anlamda inançsız bir kimse olarak kabul edildiğinden Tanrı'ya iletişim ortağı statüsü vermemektedir ve ona ya anonim ya da Peygamber üzerinden hitap edilmektedir.

'Konuşmacı boyutları' anlamında hitap biçimlerinin farklılaşması ve kategorik ayrımı bu makalede ele alındığı şekliyle ne Süyûtî'de, ne de bizim ulaşabildiğimiz günümüz Kur'ân bilimleri eserlerinde görülmektedir.⁸

Tarihsel ve Sosyal Perspektiften Tekfir Pratiği

İslâm tarihinin erken dönemlerinde ilk olarak siyasî bölünmeler⁹ sebebiyle farklı düşüncelere sahip Müslümanları cemaatten dışlama eğilimi gelişmiştir. Bu dışlanmanın en uç şekli inançsızlık iddiası (iftirası), yani "tekfir etme"ydi. Genç İslâm cemaati içindeki ilk büyük tefrika, farklı düşünenlerin teolojik olarak kodlanarak dışlanması uygulaması olarak Hâricîler'in, Halife Alî'ye ve onun siyasî muhalifi Muâviye'ye karşı olan tekfir suçlamasıydı.¹⁰ Bu anlaşmazlığın ana problemi teolojik değil politikti, ihtilaf dinî olarak kodlandı ve propaganda gücüne sahip sloganlarla donatıldı.

Kodlama Kur'ân ayetlerinden başka bir şeyle yapılmadı. Ayetten üretilen"*Yalnızca Tanrı hüküm verme yetkisine sahiptir (lâ hükme illâ lillâh).*"sloganı, Hâricîlerce meşruiyet aracı

⁶ Krş. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb/ et-Tefsîru'l-kebir*(Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 32/136-144.

⁷ en-Nahl 16/125.

⁸ Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y. 2009); İ. Lütfi Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: y.y. 1971).

⁹ Krş. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*(Darmstadt: y.y. 1963), 191.

¹⁰ Krş. Toshihiko Tzutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: a semantic analysis of iman and islam* (Salem / New Hampshire: 1988), 3 vd.; Ebûl-Feth Muhammed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Almancaya çev. Theodor Haarbrücker, *Religionspartheien und Philosophenschulen* (Halle: 1850), 128 v.d.; Karl Heinz Pampus, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam, Über die Rolle der Hâriğiyaim frühen Islam*(Wiesbaden: 1980), 7 vd.

olarak kullanıldı.¹¹ Hâricîler, Halife'yi ve Mu'âviye'yi, Edrûh'un sözde hakem heyetine - yani beşerî bir hükme- boyun eğdikleri iddiasıyla inançsızlıkla suçladı.¹² Hüküm yalnızca Tanrı'ya aitken¹³ Halife nasıl olur dabeşerî bir hükme boyun eğebilirdi, onların Ali aleyhine köktenci, meydan okuyucu, ağır hükümleri buydu. Hâricîler, hüküm verme ile küfrü ilişkilendiren Kur'ân'ın 5. suresinin 44. ayetini kendi amaçları doğrultusunda kullanarak tekfirin genişletilmiş bir formunu dünyaya sunmuş oldular. Bu ayette: "...Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kafirlerin ta kendileridir..." buyrulmaktadır. Söz konusu dinî çağrışımlı anlaşmazlığın siyasî yekûnu, kendi inandırıcılığını korumaya çalışmak ve iktidarlarını güçlendirmektir, lakin bu İslâm ilâhiyat tarihinde bitmek tükenmek bilmeyen derin tartışmalara yol açtı. Bir beşerin hükmünü Tanrı'nın hükmüne tercih eden bir Müslüman, bu fırkanın ayrılık yaratan mantığına göre büyük bir günahkâr hatta inançsız sayılmaktadır. Tanrı'nın otoritesine karşı geldiği iddia edilen bu günahkâr, böylelikle inançsız olarak damgalandı. Hatta bazı Hâricî grupların bu doğrultuda şiddete başvurmaları hiç de nadir değildi.¹⁴ Her ne kadar bu siyasîfirka uzun süre varlık gösterememiş ve bilginlerin büyük çoğunluğu tekfir pratiğinin bu araçsallaştırıcı formuna¹⁵ karşı çıkmış olsalar da ayrımcılık ve bölünmenin bu biçiminin felaketi Müslüman dünyasındaydı ve her tarafa yayıldı.

İlk olarak Mürciyenin ve biraz daha sonra teşekkül eden Ehl-i sünnet ve'l-cemâat, Şia ve Mu'tezile gibi itikadî ve siyasî fırkaların öncü bilginleri Hâricîler'in bu radikal tutumlarına karşı deliller sunsalar da bu radikal pratiğin etkileri, son sayılan ekollerde de, günümüze kadar gelmiştir. Mesela Mu'tezile anlayışında büyük günah işleyen bir Müslümanın, Müslüman cemaati içerisinde yaşamaya devam etmesine izin verilse de günahtan yüz çevirmediği müddetçe dinî açıdan inançlı sayılamayacağı yaklaşımı yer bulmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda ağır bir günah işleyen ve ani ölüm sebebiyle tövbe imkânı bulamayan Mümin bir kimsenin âhirette cehenneme gireceği ya da kâfirlerden sayılacağı anlamına da gelebilir. İbn Teymiyye'ye[ö. 622/1225, ç.n.]göre Mu'tezile kelâmı bu açıdan mantıksal olarak Hâricîler'in yaklaşımına benzemektedir.¹⁶ Hâricî ve Mu'tezilî tanımlar arasındaki fark; Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen (fâsık) kimsenin âhirette inançsız (kâfir) olarak niteleneceği halde bu dünyada böyle nitelenemeyecek olmasıdır.¹⁷

¹¹ Krş. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 132; Andrew Rippin, *Muslims: Their religious Beliefs and practices* (New York: 2005), 75.

¹² Krş. Goldziher, *Vorlesungen*, 191; Pampus, *Über die Rolle der Hâriğiyaim*, 7 vd.

¹³ el-Mü'min 40/12.

¹⁴ Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 131; Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, İngilizceye çev. Kate C. Seelye, New York: 1920, 1/74 v.d.

¹⁵ Ahmet İnam, *Die theologischen, juristischen und sozialen Dimensionen der Sünde im Koran* (Köln: 2016), 91-96.

¹⁶ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-îmân* (Dâru'l-furkan, trs.), 27 vd.

¹⁷ İnam, *Dimensionen der Sünde*, 93 v.d. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Cornelia Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik: Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlusslehre* (Leiden: 2005); Wilferd Madelung, "Der Kalâm", in: *Grundriß der arabischen Philologie*, Hrsg. Helmut Gätje (Wiesbaden: 1987); Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin/New York: 1991-1997).

Bütün büyük Sünnî amelî ve kelâmî mezhepler tarafından şiddetle reddedilmesine rağmen tekfir; Müslümanların tarihinde, özellikle siyasî çıkarlar veya bireysel rekabetlerin etkili olduğu dönemlerde etkisini gösterdi. Meselâ Sünnî bilginlerden Eş'arî[ö. 324/935-36, ç.n.]ve Bâkîllânî[ö. 403/1013, ç.n.]Mu'tezilî bilginlerden Nazzâm'ı [ö. 231/845, ç.n.]inançsızlıkla suçladı ve hakkında tenkitler yazdı. Çeşitli Sünnî fırkalar da - başta Selefiyye olmak üzere- zaman zaman bu dışlama uygulamalarını kullandı. Selefler'in tekfir uygulamaları genellikle Sufizim bağlılarıymadı. Buna karşın Selefler de Sünnî kelamcılar (*mütekellimûn*) ve Sûfilerden gelen suçlamalarla mücadele etmek zorunda kaldılar. Bugüne kadar özellikle farklı Sûfî tarikatların ve Selefler'in/Vehhâbîler'in takipçileri arasında, Selefler -sadece sûfilerekarşı olmamakla beraber- daha açık bir şekilde öne çıksalar da, birbirlerine karşı tekfir pratiği konusunda fazla bir şey değişmedi.¹⁸

Peygamberler ve Onların Kavimlerine Hitabı

Hz. Nûh ve Kavmi

Kur'ân'a göre, halkına ilâhî vahyi tebliğ görevi verilen ilk peygamber Hz. Nûh'tu. O'nun kıssasından peygamberlerle çeşitli muhalifleri arasındaki daimî yüzleşmenin başlangıcını okuyabiliriz. Aynı zamanda peygamberlik tavrının tipolojisi bu ilk kıssadan elde edilebilir.

Nûh, halktan biridir¹⁹ ve bundan dolayı çevresine hep "Ey halkım!(yâ kavmî)" diye hitap etmektedir²⁰. Allah'ın bir elçisi olarak O, kavmine tek Tanrı inancını (*tevhîd*) tebliğ etmiş ve karşılığında dünyevî hiçbir karşılık beklememiştir²¹. O, halkını yaklaştırmakta olan bir azaba karşı uyarılmış²²ve apaçık bir sapıklıkta olmak (*dalâlin mübîn*), ayrıcalıklar (*yetefeddale*) elde etmeye çalışmak ve delirmiş olmak (*cinnet, mecnûn*)²³gibi iftira ve eleştirileri göğüslemek zorunda kalmıştır. Kavmine göre O'nu her hâlükarda yalnızca "toplumun en alt tabakasından olan, aşağılanmış"(*erzelûn*)²⁴kimseler izlerdi. Toplumun önde gelenleri (*mele*) tarafından yapılan bu iddialar karşısında Nuh,halkını belalara karşı uyardıya devam etmiş ve Tanrı'nın merhametinin onları kuşatmasını dilemiştir. Ancak Nûh'un tebliğ ettiği ilâhî mesajı, değil sadece toplumun önde gelenleri nerdeyse tamamı reddetmiştir. Sadece birkaç kişi ona tabi olarak gemi ile tufandan kurtulabildiler.²⁵ Yine de Nûh'un halkına "Ey inanmayanlar/kâfirler!" ya da "Ey (çoktanrıcular) müşrikler!" şeklinde hitap ettiği bir örnek bulunmamaktadır.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Tekfir", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2011),40/ 350-356.

¹⁹ bk. mesela el-A'râf 7/63.

²⁰ el-A'râf 7/59, Yûnus 10/71, Hûd 11/28-29, Nûh 71/ 2, 5.

²¹ bk. mesela Hûd 11/9.

²² Hûd 11/26.

²³ el- Mü'minûn 23/5, el-Kamer 54/9.

²⁴ eş-Şu'arâ 26/111.

²⁵ İnam, *Dimensionen der Sünde*, 199-202.

Nûh halkıyla veya halkın ileri gelenleriyle konuştuğunda, söyleyeceklerini açıkça, uyarıcı bir tonla ve eleştirel²⁶ olarak söyledi ama onların alaylarını²⁷, asosyal taleplerini (alt tabakadan kimseleri reddetmesi talebi²⁸ ve risâleti yalanlamalarını (*kezzebet*),²⁹ da sükûnetle ve sabırla/müsamahakâr (*nachsichtig*) karşıladı.

Öte yandan Tanrı'nın bu halk için açık ve belirleyici ifadeleri ve unvanları vardı: Bu halkın üyelerini kör topluluk (*kavman'emin*),³⁰ günahkar/haksızlık yapan (*zalemû, kavmi'z-zâlimîn, zâlimûn*)³¹, aptal/cahil (*câhilîn*),³² kötü halk (*kavme sev'm*)³³, günahkar/affedilmez topluluk (*kavmen fâsikîn*)³⁴ ve nihayet kafirler olarak (*ellezîne keferû*)³⁵ nitelendirmiştir.

Nûh halkına karşı -Tanrı'nın peygamberlerden beklediği gibi- eleştirel, uyarıcı ama aynı zamanda sakin ve sabırlı bir tutum sergilerken Tanrı, bu toplumu vahye ve elçisine karşı tutumları ve toplumun zayıf kesimlerini aşağılayıcı tavırları sebebiyle açık nitelendirmeler ve yargılarla tavsif etmiştir.

Ancak bu kıssada, aşağıda da görüleceği gibi, yukarıdaki durumlardan farklı olan istisnalar vardır. Kıssanın iki yerinde Nûh'un kendisi kavmini inançsız olarak nitelendirmektedir. Bunların ilki, Nûhile dağlara çıkarak kendisini tufandan kurtarmayı uman oğlu arasındaki kısa diyalogda yer almaktadır. Burada Nûh, oğluna "Oğlum! Bizimle birlikte gemiye bin ve inanmayanlarla birlikte kalma!"³⁶ diye seslenmektedir. İkincisi ise Tanrı ile yapılan bir diyalogda geçmektedir. Burada Nûh, ümidini tamamen yitirmiş ve halkının gelecekte daha da kötüleşeceğini düşünerek sonunda Rabbine şöyle yakarmaktadır: "Rabbim, yeryüzünde inkârcılardan/kâfirlerden hiç kimseyi sağ bırakma! Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; günahkâr nankör nesillerden başkasını da yetiştirmezler."³⁷

Bu iki istisnada Nûh'un kavmini neden inançsızlar (kâfirler) olarak nitelendirdiği hakkında çeşitli yorumlar yapılabilirse de kıssanın akışına dayanarak şu hususlar kesin olarak söylenebilir: Birincisi hiçbir yerde Nûh, halkına ve muhaliflerine, onları inanmayanlar (kâfirler) olarak niteleyen ya da onlar hakkında yargılayıcı ifadeler içeren bir tarzda hitapta bulunmaz. İkincisi, mezkûr iki bağlam da ilahî hükmün ve gemi inşa etme emrinin verilmesinden, yani kâfirlerin inançsızlar olarak ölecekleri hükmünün (kaderin) verilmesinden sonraki zamana aittir. Kısacası Nûh, Tanrı'nın hükmüne uygun davranır, O'nun hükmünü kendi(ne) uydurmaz.

²⁶ "Siz aptalca davranan/cahil insanlarsınız!", Hûd 11/29.

²⁷ Hûd 11/38.

²⁸ Hûd 11/29.

²⁹ eş-Şu'arâ 26/105.

³⁰ el-A'râf 7/64.

³¹ Hûd 11/37,44; el-Mü'minûn 23/27-8; el Furkân 25/37; e-Ankebût 29:14,5.

³² Hûd 11/46.

³³ el-Enbiyâ 21/77.

³⁴ ez-Zâriyât 51/46; el-Hadîd 57/26.

³⁵ el-Mü'minûn 23/24; Sâd 38:2, Tahrîm 66/10.

³⁶ Hûd 11/42.

³⁷ Nûh 71/ 26-27.

Hz. Hûd ve Kavmi

Kur'ân kronolojisine göre, Hûd Peygamber, Nûh'un takipçisidir.³⁸ Hûd da kavmine her zaman Nûh ile aynı şekilde hitap eder ("Ey halkım! 'yâ kavmi'")³⁹ ve vahyin tebliğ edilmesinde aynı görevi üstlenir.⁴⁰ Ancak Hûd, selefenden daha eleştirel ve daha net ifadelerle konuşuyor görünmektedir. Bu yüzden halkını yalan uyduranlar, yalancılar⁴¹ düşünenler⁴² ve cahil bir kavim⁴³ şeklinde eleştirir. Ayrıca şirk koşma günahından açıkça, şu sözlerle bahseder: "Ben Allah'ı şahit tutuyorum; siz de şahit olun ki sizin Allah'ı bırakıp da O'na ortak koştuklarınızdan uzağım..."⁴⁴ Hûd, dünyevîleşme ve kibir gibi günahlara yönelme söz konusu olduğunda açıkça, daha doğrusu Tanrı'nın Hûd peygamberin sözlerinden iktibas ettiği şekliyle daha açık ifadelerle kavmine: "Siz boş şeylerle uğraşarak her yüksek yere bir anıt mı dikersiniz? Temelli kalacağınızı umarak mı büyük konaklar yaparsınız? Gücünüzü hep zalim zorbalara gibi mi kullanırsınız?..."⁴⁵ diye seslenmektedir. Buna karşın o, muhaliflerinden "aptal ve yalancı"⁴⁶ ve hatta Tanrı adına yalan uydurmak itham ve iddialarını duymak durumunda kalmıştır.⁴⁷

Nûh'un aksine Hûd, hiçbir yerde; Tanrı ile diyalogda veya özel bir sohbetle, çoktanrıcılık eleştirisi açık olan bağlamlarda bile, kavminden veya onların soylularından (*mele'*) inanmayanlar (*kâfir*) veya çoktanrıcılar (*müşrik*) olarak bahsetmez. Onları yalan uyduranlar olarak tanımlar (*müfterûn*).⁴⁸ 11. surenin 52. ayetinde yer alan "günahkârlar" veya "kötülük yapanlar" (*mücrimîn*) ifadesi, Tanrı'nın vahyinden veya Tanrı'dan yüz çevirme tarzında değil bir dilek veya uyarı formunda kullanılmaktadır.

Öte yandan bu kavmi kâfir, daha belirgin "inkâr eden soylular" (*el-mele'u'l-lezînekeferû*)⁴⁹, "iman etmeyenler" (*mâ kânümü'minîn*), "Tanrı'nın ayetlerini yalanlayanlar" (*kezzebû bi-âyetinâ*),⁵⁰ "Tanrı'nın ayetlerini reddedenler" (*cehedû, yechedûn*, 11:59), günahkarlar/haksızlık yapanlar (*zâlimîn*)⁵¹, kötülük yapanlar (*mücrimîn*)⁵² veya "kibirli davrananlar" (*festekberû*)⁵³ şeklinde sert karakteristik özelliklerle niteleyen yine sadece Tanrı'dır.

³⁸ el-A'râf 7/69.

³⁹ el-A'râf 7/65.

⁴⁰ el-A'râf 7/69.

⁴¹ Hûd 11/50.

⁴² Hûd 11/51.

⁴³ el-Ahkâf 46/23.

⁴⁴ Hûd 11/54-55.

⁴⁵ eş-Şu'arâ 26/128-131.

⁴⁶ el-A'râf 7/66.

⁴⁷ el-Mü'minûn 23/38.

⁴⁸ Hûd 11/50.

⁴⁹ el-A'râf 7/66, el-Mü'minûn 23/33.

⁵⁰ el-A'râf 7/72.

⁵¹ el-Mü'minûn 23/41.

⁵² el-Furkân 25/22.

⁵³ Fussilet 41/15.

Hûd Peygamber örneğinde de bir insan hakkında, onu sosyal hayatta damgalayıcı ve hidayetini perdeleyici tarzda “inançsız/kâfir” gibi ağır bir yargıda bulunma hakkının yalnızca Tanrı’ya ait olduğunu görüyoruz.

Hz. Sâlih ve Kavmi

Hz. Sâlih ve Semûd kavmi hakkındaki Kur’ânî kıssada, Sâlih’in kavmine yönelik “Ey halkım!” şeklinde hitabı yer almaktayken halkın inançsızlığına dair bir içeriğe sahip hiçbir hitap şekli olmadığı gibi -bir istisna dışında- Tanrı’nın bir ayeti olan “dişi deve”yi öldürmeleri durumu da dâhil olmak üzere olumsuz üsluplu bir hitap şekli de bulunmamaktadır.⁵⁴ Bunun yerine Sâlih, uyarıcı ve öğüt verici bir tarzda konuşmaktadır. Bunun tek istisnası egemen sınıfla ilgili açık sözleridir: “Yeryüzünde düzeni bozan ama düzeltmeye yanaşmayan aşırıların istediklerini yapmayın.”⁵⁵

Diğer taraftan Allah, Semûd kavmini 22. surenin 44. ayetinde, Nûh, Hûd, İbrâhim, Lut, Şuayb ve Mûsâ peygamberlerin kavimleriyle -Mûsâ bağlamında Mısırlılar- birlikte inanmayanlar (kâfirûn) olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Semûd kavmi ve bu kavmin soyluları (mele’) mesela nankör/inançsız (keferû),⁵⁶ kibirli (istekberû, krş. 7:75-76) ya da haksızlık yapan (zalemû)⁵⁷ kimseler olarak adlandırılmaktadır. Semûd kavmi, hidayete sırt çevirdiğinden 41. surenin 27. ayetine göre azaba müstahak olmuştur.

Hz. İbrâhim ve Kavmi

Hz. İbrâhim ile babası arasındaki diyalog birçok surede geçmektedir. Müşrik ve aynı zamanda put yontan babasına İbrâhim, el-En’âm6/74’te alıntılanmış şekliyle şöyle demektedir: “...Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapkınlık içinde görüyorum.” (dalâlin mübîn). Yine İbrâhim’in dalâl ve onun türevlerini içeren ve Tanrı tarafından alıntılanan ifadeleri el-En’âm6/77., İbrâhim 14/36., el-Enbiyâ 21/54. veeş-Şu’arâ26/86. ayetlerinde aktarılmaktadır. İbrâhim eleştirilerini açıkça söylemektedir ve mesela o, putlara tapmayı şeytana tapmakla eş değer görmektedir.⁵⁸

Hz. İbrâhimde kâfir (inanmayan/inkâr eden) hitabını kullanmaz. Onun kıssasında özellikle ön planda tutulan “ortak koşma günahını (şirk)” işleyen kişilere hitaben kullanılacak müşrik (çoktanrı) hitabı, tek bir istisna dışında kıssada geçmez. İbrâhim’in kendisi için açıkça reddettiği ve inançsızlık, daha doğrusu inançsızlığın bir kategorisi olarak betimlenen ortak koşma günahından kıssada sıkça bahsedilir. Tanrı, İbrâhim’in ifadelerini şöyle alıntılar: “Ey kavmim! Ben, sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.”⁵⁹ Bu günahın aynı doğrultuda betimlenmesi ve reddedilmesi Kur’ân’ın aşağıdaki ayetlerinde yer almaktadır.⁶⁰ Ve 6. surenin 79. ayetinde biraz önce söz edilen istisna durum

⁵⁴ el-A’râf 7/77.

⁵⁵ eş-Şu’arâ 26/151-152.

⁵⁶ Hûd 11/68.

⁵⁷ Hûd 11/67.

⁵⁸ Meryem 19/44-45.

⁵⁹ el-En’âm6/78.

⁶⁰ el-En’âm6/79-81; İbrâhîm 14/35.

bulunmaktadır. Her ne kadar buradaki *müşrikûn* nitelemesi İbrâhim tarafından kullanılıyor olsa da bir hitap şeklinde değil, kendisiyle çoktanrıcular (müşrikler) arasında - ki İbrâhim kendisini onlardan hep soyutlar- ayırt edici bir özellik olarak kullanılmaktadır.

Daha öncekilerde olduğu gibi bu kıssada da (kişiler hakkında) açık yargılar ve kesin etiketlemeler doğrudan Tanrı'nın hitabında yer bulur. *Küfür* kelimesi 2. surenin 258. ayetinde Tanrı'nın bir nitelemesi olarak İbrâhim ile kavga eden kraldan bahsedildiği yerde geçer: "Bunun üzerine inkârcı (*ellezî keferu*) ne diyeceğini bilemedi." 29. surenin 23. ayetinde başka bir örnek "*vellezîne keferû*" şeklinde benzer bir formda yer alır.

Lût ve Kavmi

Kur'ân'da özellikle eşcinsellik günahına karşı mücadele vermiş olan Lût'un kavmine yönelik eleştirileri anlatılmaktadır. Bu doğrultuda Lût'un kavmi hakkındaki betimlemeleri Tanrı tarafından şöyle aktarılır: ölçüsüz/aşırı (*müsrifûn*, 7:81), akli başında olmayan (*eleyseminküm racul^{în} reşîd*),⁶¹ haddini aşan bir kavim (*kavm^{în}âdûn*),⁶² nefret edilecek şeyler yapan (*innîli-^çamelikum mine'l-kâlîn*),⁶³ hayâsızlık yapan (*etetûna fâhişa*),⁶⁴ aptal/cahil kavim (*kavm^{în} techalûn*),⁶⁵ ahlaksızlık yapanlar (*münker*),⁶⁶ ve bozgunculuk yapanlar (*müfsidîn*).⁶⁷

Doğrudan Tanrı tarafından ifade edilen eleştiri noktaları ise şunlardır: günahkarlar/kötülük yapanlar (*mücrimîn*),⁶⁸ çirkin işler yapanlar (*ye^çmelûne's-seyyiât^{în}*),⁶⁹ haksızlık yapanlar (*zâlimîn*),⁷⁰ çirkinlikler yapanlar (*te^çmelü'l-habâ'ise*),⁷¹ kötülük yapan/günahkar kavim (*kawmesev'in fâsikîn*),⁷² yoldan sapmış kimseler (*kavm^{în} ye^çdilûn*).⁷³

İbrâhim ve elçilerle, daha doğrusu Lût'un kavmini cezalandırmak için görevlendirilen meleklerle ilgili kıssada meleklerin dilinden Lût'un kavmi hakkında şu ifadeler yer bulmaktadır: sapkın/haksızlık yapan bir halk (*ehlehâkânûzâlimîn*),⁷⁴ günahkar/kötülük yapan bir kavim (*kavm^{în}mücrimîn*),⁷⁵ ve ölçüsüz/aşırıları (*musrifîn*).⁷⁶

⁶¹ Hûd 11/78.

⁶² eş-Şu'arâ 26/166.

⁶³ eş-Şu'arâ 26/168.

⁶⁴ en-Neml 27/54, el-Ankebût 29/28.

⁶⁵ en-Neml 27/55.

⁶⁶ el-Ankebût 29/29.

⁶⁷ el-Ankebût 29/30.

⁶⁸ el-A'râf 7/84.

⁶⁹ Hûd 11/78.

⁷⁰ Hûd 11/83.

⁷¹ el-Enbiyâ 21/74.

⁷² el-Enbiyâ 21/74.

⁷³ en-Neml 27/60.

⁷⁴ el-Ankebût 29/31.

⁷⁵ ez-Zâriyât 51/32.

⁷⁶ ez-Zâriyât 51/34.

Her ne kadar bu kavim hakkında yukarıdaki gibi açık sözler söylenmiş, eleştiriler yapılmış olsa da ilginç bir şekilde kıssanın bölümlerinde onlar hakkında ne inançsızlık (küfür) ne de ortak koşma (şirk) eleştirisi yapılmaktadır. Bununla birlikte bu kavmin inanmayan/kâfir bir insan topluluğu olduğu, Lût'un karısının (Nûh'un karısıyla birlikte) Allah tarafından doğrudan inançsızlık örneği (*ellezîne keferû*)⁷⁷ olarak gösterilmesinden ve onların dâhil olduğu bazı kavimlerin inançsız olarak nitelenmesi ve bundan dolayı cezalandırıldıklarının bildirilmesinden⁷⁸ anlaşılmalıdır.

Kronolojik sıralamaya göre yukarıdaki peygamberlerden sonra gelen İsmâil, İshâk, Yakûb ve Yûsuf peygamberler, ya sadece ismen anılmaktadırlar ya da onların önceki peygamberinkine benzer bir tebliğ vazifeleri yoktur. Yakûb peygamber, 12. surenin 87. ayetinde oğullarına "...Çünkü inkâr edenlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez!" hatırlatmasını yaparken *kavmü'l-kâfirûn* ifadesini kullanır. Bu kullanım hitap ifadesi değildir ve burada belirli bir inançsız topluluk kastedilmez. Bu tavır da terimin genel kullanımının -belirli bir insan topluluğunu hedeflemeden, onların yazgısını belirlemeden veya onlara hakaret etmeden- bir uyarı, ayırt edici bir özellik ve benzetme çerçevesinde olabileceğini göstermektedir.

Şuayb ve Kavmi

Bu kıssanın seyri önceki peygamberlerin kıssalarına benzemektedir. Şuayb da tevhidinancını tebliğ etmiştir. O, kavminin durumu hakkında sadece eleştirilerde bulunurken Tanrı -yalnız kendisi- onları inançsızlar olarak nitelemiştir.⁷⁹

Bu kıssada Şuayb'ın "...Artık kâfir bir kavme nasıl acırım!"⁸⁰ sorusunu sorduğu Kur'ân ayeti bir istisna teşkil etmektedir. O, bu ifadeyi kavminden yüz çevirip ayrıldığında kullanmaktadır. Bu yüz çevirmenin tam olarak ne zaman olduğu, yani ilahi azaptan önce mi, yoksa sonra mı olduğu tefsir kaynaklarında ihtilafli bir konudur. Kelbî'den(ö. 633/1235) bir rivayetle Râzî, Şuayb'ın kavminden yüz çevirmesinin ve o soruyu sormasının ilâhî azaptan sonra olduğunu savunmaktadır. Tefsir bilginlerinin çoğu da aynı görüştedirler. Râzî'ye göre Şuayb'ın sorusu bir çeşit kendini teselli etme olarak anlaşılmalıdır. Çünkü söz konusu ayette geçen 'âsâ ifadesi sıradan bir üzüntü anlamında değil bilakis yoğun bir üzüntü/hüzün (*şiddetü'l-hüzn*) anlamına gelmektedir. Kısacası Şuayb, uzun yıllar süren arayışlarına rağmen kavminin hidayet yolunu tercih etmemesi üzerine çok üzüntülüdür ve bir teselli yolu aramaktadır.⁸¹ Dolayısıyla Şuayb'ın söz konusu sorusu ve "*kavmü'l-kâfirûn*" ifadesini kullanması zannedileceği şekliyle doğrudan kendi kavmine yönelik değildir. Onun sorusu kavminin inanmayanlar olarak nihâî durumları ortaya çıktıktan sonra kendi kendisine yönelttiği bir sorudur.

⁷⁷ et-Tahrîm 66/10.

⁷⁸ el-Hac 22/44.

⁷⁹ el-A'râf 7/90, el-Hac 22/44.

⁸⁰ el-A'râf 7/93.

⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14 /190.

Ayrıca Onun halkına hitap şekli daima önceki peygamberlerin hitabı gibi, "Ey halkım! (ya kavmi)" şeklinde olmuştur.

Mûsâ, Firavun ve İsrâiloğulları

Hz. Mûsâ'nın kıssası, Kur'ân'da en çok anlatılan, en uzun kıssadır ve aynı zamanda bizim konumuza ilişkin birçok ilginç gerçek ve bakış açısı ihtiva etmektedir. Mûsâpeygamberlik öyküsü iki bölümde incelenebilir: Mısır'da, Firavun örneğinde inançsızlığın açıkça ortaya çıktığı "çıkıştan" (*Exodus*) önceki peygamberlik ve buzağı öyküsüne özel bir vurguyla başlayan "çıkıştan" sonraki peygamberlik.

İlginçtir ki Mûsâkıssasında *küfür* kelimesi ve türevleri sezgisel olarak beklenebileceği kadar sık görünmüyor. Bu kelimenin Tanrı tarafından doğrudan kullanılması da sadece Firavun'a ve kavmine yönelik değildir. Firavun ve halkı bazı ayetlerde⁸² kâfir olarak nitelendirilirken, 2. surenin 93. ayetinde İsrâiloğullarından bazılarının kalplerindeki inançsızlık, "*İnkârları (küfrihim) yüzünden kalpleri buzağı sevgisiyle dopdoluydu.*" şeklinde dışa vurulmaktadır. Bir diğer inançsızlık ifşası da 2. surenin 61. ayetinde onlar tarafından ayetlerin inkâr edildiğinin ve bazı peygamberlerin öldürüldüğünün belirtildiği yerde yapılmaktadır. Bu ayetlerin açıkça Mûsâ'nın hikâyesi ile ilgili olduğu not edilmelidir. Buna karşın Kur'ân'da, Tanrı'nın İsrâiloğulları'ndan bazılarını, İsâ'ya ve Muhammed'e inen vahiyleri reddetmelerinden dolayı inançsız olarak nitelediği başka ayetler de bulunmaktadır.

Mûsâyaptığı bir açıklamada *küfür* kelimesini kullandığı Tanrı tarafından bildirilmektedir. Bu kullanımların Firavun'a yönelik değil de İsrailoğulları'na yönelik olması da aynı derecede ilginçtir. Ancak burada söz konusu olan inançsızlığa düşmemek için yapılan hatırlatmalardır.⁸³ Ve yine Mûsâ'nın, halkının kendisini inançsızlığa ve çok-tanrıcılığa davetini reddetmesidir⁸⁴ söz konusu olan. Ancak inanan bir Mümin için korkunç olan bu davet karşısında daveti yapanlar yine de kâfir olarak etiketlenmez. Mûsâkavmini, daha doğrusu kavminin bir kısmını, onların inançsızlığı (küfrünü) ve ortak koşma (*şirk*) günahları buzağı heykeli yapımlarıyla açıkça ortaya çıkmış olmasına rağmen kâfir veya müşrik olmakla suçlamamaktadır. Bunun yerine Mûsâ onları *zulüm* gibi kavramlarla eleştirmekte, kendi kendilerine haksızlık yaptıklarını düşünmelerini istemektedir.⁸⁵ Başka bir yerdeo, kavmini Tanrı'nın şehre girme emrini yerine getirmediği için *fâsikîn* (günahkar/yoldan çıkmış)⁸⁶ olarak nitelendirmektedir. Hatta İsrâiloğulları'nın Mûsâ'dan kendileri için bir tanrı yapmasını (*ic'al*)⁸⁷ istemelerinde bile Mûsâ, bu davranışı bazı

⁸² el-Enfâl 8/52, el-Hac 22/44, en-Neml 27/14, el-Mü'min 40/25.

⁸³ İbrâhîm 14/7.

⁸⁴ el-Mü'min 40/42.

⁸⁵ el-Bakara 2/54.

⁸⁶ el-Mâide 5/25.

⁸⁷ *İnançlı İsrailoğulları'nın Mûsâ'dan kendileri için bir tanrı yapma talebi (el-Arâf 7/138) ve aynı zamanda Tanrı'yı görme isteği (el-Bakara 2/55) -Mekkeli müşriklerin de aynı şekilde davranmaları...(el-Bakara 2/118; el-Furkân 25/21)- bu açıdan bakıldığında henüz terk edilemeyen bir alışkanlıktan -Mısır'daki hayatın hatırası zihinlerde tazedir. - ya da iyi niyetli, cahilce bir tutumdan kaynaklanmaktadır.bkz. Inam, Dimensionen der Sünde, 170.*

radikal çevrelerin bugün olumlayarak uygulayacağı şekilde kâfirlikle suçlamamakta; bunun yerine onlara aptal/cahil insanlar olduklarını (*innekom kavmⁱⁿtechelûn*)⁸⁸ söylemektedir. O, ne inançsız Mısır halkını, ne de Firavun'u kâfirler/inançsızlar olarak etiketlemekte, buna karşın ilginç bir şekilde Firavun, Mûsâ'yı nankör anlamıyla⁸⁹ da olsa *kâfir* hitabıyla suçlamaktadır.

Tanrı'nın İsrâiloğulları'nı ve Mısırlıları kusur ve günahlarından dolayı azarlamasının başka birçok formu bulunmaktadır. Ancak bunlar üzerinde daha fazla ayrıntıya girmek çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bu sebeple şu örneklerle yetinilmiştir: haksızlık yapanlar (*zâlimîn*)⁹⁰,günahkar/yoldan çıkmış (*fâsık*)⁹¹, kibirliler ve kendilerini büyük görenler (*festekberû, kavmen^âlîn*).⁹²

Süleyman ve Sebe Kraliçesi

Konumuz açısından önem arz eden bir sonraki peygamber kıssası, Süleyman'ın kıssasıdır. O'nun kıssasında Sebe halkının, soyluları ve kraliçeleriyle güneşe ibadet ettikleri ve bu ortak koşmanın Hüdühüd'ün getirdiği haberde zikredildiği belirtilmesine rağmen, Süleyman onlara yönelik inançsız gibi herhangi bir belirleyici hitap ve etiketleme kullanmamaktadır.

Buna karşın Sebe halkı, Tanrı tarafından inançsız bir halk olarak nitelenmektedir (*kavmⁱⁿ kâfirîn*).⁹³

Yûnus ve İlyâs'ın kısa öykülerinde peygamberlerin tebliğ vazifelerinden kısaca bahsedilmektedir. Bu öykülerde de peygamberler tarafından doğrudan kavimlerine yönelik *küfür* ve *şirk* ifadeleri kullanılmamıştır.

İsâ, İsrâiloğulları ve Hıristiyanlar

İsâ'dan, onun konuşma ve ifadelerinden söz eden pek çok Kur'ân ayetinde *küfür* ve *şirk* sözcükleri ile bunlardan türetilmiş sözcükler, belli insanlara yönelik olarak bir kez bile kullanılmamaktadır. Buna karşın İsrâiloğulları'na ve Hıristiyanlara yönelik Tanrı'nın net inançsız/kâfir adlandırması ayetlerde yer almaktadır. Diğer başka ayetlerde⁹⁴ de onlar, hepsi dâhil edilmese de *küfür* kavramıyla ilişkilendirilmektedir. İsrâiloğulları'nın bir kısmı

⁸⁸ el-A'râf 7/138.

⁸⁹ eş-Şuarâ 26/19.

⁹⁰ el-Bakara 2/51, 92,246; el-Enfâl 8/54.

⁹¹ el-Mâide 5/26, Neml 27/12.

⁹² el-Mü'minûn 23/46.

⁹³ es-Sebe' 34/7'de Sebe halkının inançsızlıklarından (*kefûra*) dolayı cezalandırıldığı bildirilmektedir. Tefsirlere göre burada söz konusu olan halk; Belkis olarak meşhur olan kraliçenin halkı değildir. bkz. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: 1985), 17 / 287 v.d.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/55, en-Nisâ 4/156-159, es-Sâf 61/14.

İsâ'nın mesajını kabul etmedikleri ve O'nu öldürmeye çalıştıkları⁹⁵ içinyine Hıristiyanların da bir kısmı Tanrı'nın oğlu ve teslis öğretisi sebebiyle aynı hükme dâhil edilmektedir.⁹⁶

Hız. Muhammet ve Mekkeliler

İslâm'ın son peygamberi Muhammet'e gelince Kur'ân'da, *küfür* kelimesi ve türevlerinin konumuz bağlamında, Hız. Muhammet tarafından belli insanlara yönelik olarak kullanıldığı vaki değildir. Hız. Peygamber'den gelen rivayetlerde de -ondan önceki peygamberlerde olduğu gibi- *küfür* ve *şirk* ifadeleriyle hitap etme pratiği yoktur. Tarafımızdan gerçekleştirilen doktora çalışmasında Kur'ân'da geçen günah kavramları - *küfür* kavramı da dâhil olarak- incelenmiş ve bunların kullanımlarıyla rivayetlerdeki kullanımlar karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmada Wensinck'in "Concordance et Indices de la Tradition Musulmane (1936)" adlı eseri kullanılmış ve içinde *küfür* kavramı ve türevleri geçen rivayetler incelenmiştir. *Kâfirûn (inanmayanlar)* formu yalnızca Hız. Muhammet'in Müslümanları, bir mümini *kâfir* olarak niteleme konusunda, "Eğer nitelenen *kâfir* değilse, niteleyenin kendisi *kâfir* olabilir."⁹⁷ şeklinde uyardığı bir rivayette (farklı rivayet zincirleri ile ama içerik olarak aynı versiyon) geçmektedir. Bu, Hız. Muhammet'in hiçbir zaman kendi rızasıyla Müslümanları veya Müslüman olmayanları inkâr edenler olarak nitelendirmediği anlamına gelmektedir. Yaptığı uyarı O'nun, insanları "inançsız" olarak karakterize etmenin tesir gücünü ve ölümcül ağırlığının/kaderciliğin bilincinde olduğunu gösterir.

Eğer Hız. Muhammet, *el-Kâfirûn* sûresinde yer alan hayatî ve kaderi betimleyici önemde ciddi bir kavramı her şeye rağmen doğrudan insanlara yönelik bir hitap olarak kullanıyorsa, bunu Tanrı'nın "De ki! (*kul*)" emrignereğince yapmaktadır. *El-Kâfirûn* suresinin iniş sebebi (*esbâbü'n-nüzûl*) şu şekildedir: Çoktanrıçı/Müşrik Mekkeliler, Hız. Muhammet'e İslâmî bakış açısından korkunç olan; bir yıl onun Tanrısı'na, bir yıl Mekkelilerin tanrılarına ibadet edilmesi teklifini sunarlar. Buna karşılık Hız. Peygamber sessiz kalır ve ardından bu sure teklifin kat'î olarak reddi olacak şekilde vahyedilir. Râzî'nin tefsirinde bu hitabın kırk üç muhtemel açıklaması yapılmaktadır. 'Konuşmacı boyutları'nın ayrımı konusu bağlamında ilginç olan bir tefsir şöyledir: Peygamberin kendisi hoşgörü ve yumuşaklıkla mükellef olduğundan ve "*kâfirûn*" hitabı -diyor Râzî- çirkin (*eşna'*) ve iğrenç (*ebşa'*) olduğundan; Tanrı bu ayetin başına, Mekkelileri inancsızlar olarak niteleyen Muhammet olmadığı fark edilsin, bu hitabı kullanması emrini Tanrı'nın verdiği hususu açıklığa kavuşsun diye emir kipi "*kul*" yerleştirdi. Eğer ayetin başlangıç kısmı olmasaydı -diye devam ediyor Râzî- Mekkeliler, Muhammet'in ağzından inancsızlar gibi bir tepki beklemediklerinden hakarete uğramış olacaktı. Ayrıca buradaki "*kâfirûn*" hitabı sadece, Peygambere söz konusu teklifi yapan Mekkelilere yönelik olarak kullanılmaktadır.⁹⁸

⁹⁵ el-Bakara 2/87, Âl-i İmrân 3/55, et-Tevbe 9/30-31.

⁹⁶ el-Maide 5/17, 72-75, 116-118, et-Tevbe 9/30-31.

⁹⁷ Inam, *Dimensionen der Sünde*, 218.

⁹⁸ Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32 /136-144.

Peygamber, inananların bireysel davranışları toplumda ciddi suçlamalara yol açtığına bile Tanrı'nın konuşmacı boyutuna dayanan bu düstura uyuyordu. Büyük norm ihlalleri söz konusu olduğunda dahi o, ilgili kimseler hakkında (yalnızca kendisinin bildiği münafıklar da dahil olmak üzere) inançsızlık/kâfirlik veya ikiyüzlülük (münâfiklik) ile betimlemedi. Bunun yerine onları Müslüman cemaatin bir parçası olarak görmeyi tercih etti.⁹⁹

Sonuç

Bu makalede "Kim, kimi, hangi meşruiyetle kâfir diye adlandırabilir?" temel sorusuna dayanarak yapılan açıklamalar, "küfür" teriminin hiçbir şekilde olgusal bir saptama olmadığını, sadece ağır bir değer yargısı olduğunu göstermektedir. *Kâfir* kavramı, türevleriyle birlikte İslamî gelenekte ve Kur'ân'da, bu şekilde nitelenen kimsenin hem bu dünyada hem öbür dünyadaki kaderine dokunan çağrışımlara sahiptir. Bu sebeple sadece bu sorunun aşkın boyutuna duyulan saygıdan değil, aynı zamanda bütün peygamberlerin bu sorun karşısında neden geri durmaya yönlendirdiklerinin sebebini de açıklayan Tanrı'nın kulları üzerinde yalnızca O'nun tasarrufa sahip olduğunun açık, mütevazı ve ilham veren bilinciyle bu konuya yaklaşılması gerekmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda Tanrı'nın konuşmacı boyutu karşısında duyulan huşu ve korku olarak da anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in tutumu ve pratiği, Kur'ân'daki diğer peygamberlerin kıssalarındaki tutum ve pratiğini de temsil eder. Böylelikle Tanrı'nın elçilerinin ahenkli ve tutarlı davranma şekli (*sünnet*) oluşmaktadır. Onlar, Tanrı'nın hükmünün önüne geçmediler, bilakis onuniyi örneklerin gerçekleştirilmesi konusundaki talimatlarına uydular, hoşgörü gösterdiler ve iyiliği emrettiler.¹⁰⁰ Bu bağlamda "konuşmacı boyutu" yaklaşımı, *tekfir*-sorunsalının düzgüsellğinde (Normativität) önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü Müslümanlar için Kur'ân'da konuşan Tanrı'dır ve her şeye kadir ve her şeyi bilen Tanrı olarak O, inanç ve öbür dünya saadeti konusunda kesin, kural koyucu bir iradeye sahiptir. Böylelikle her şeyi layık olduğu adla adlandırma/tanımlama hak ve yetkisi O'nundur. Bu sebeple inançsızların Kuran'da özgürce ve açıkça bu şekilde isimlendirilmiş olmaları ve kendilerine dolaylı olarak böyle hitap edilmiş olması ve kıyaslandığında farklı bir konuşmacı boyutunda olan peygamberlerin bu ayrıcalığı kullanamaması şaşırtıcı değildir. Çünkü onlar yumuşaklık ve hassasiyet göstermekle mükelleftirler ve bu tutum onların karakterlerine uygundur.¹⁰¹ Buna karşın inançsızların günahkar durumları daha doğrusu eylemleri peygamberler tarafından defalarca açıkça dile getirilmiş, eleştirilmiş ve kınanmıştır. Onların bu hal ve eylemleri "*kâfirûn*" ifadesine kıyasla hiç de sadra şifa olmayan ve bir insanın öbür dünyadaki durumu hakkında yargı içermeyen -ki buna sadece Tanrı yetkilidir- sözlerle değerlendirilmektedir. Bu çerçevede peygamberlere ait hitap formları genellikle günahkârlar/haksızlık yapanlar (*zâlimîn*) veya ölçüsüz/aşırıları (*müsrifîn*) ve benzeri şekillerdedir.

⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/ 455-457; Sadık Kılıç, *Kur'ân'a Göre Nifâk* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 41 v.d.

¹⁰⁰ el-A'râf 7/157, 199.

¹⁰¹ el-Enbiya 21/107; Âl-i İmrân 3/159; et-Tevbe 9/128.

Kur'ân'daki peygamber kıssalarından ve peygamberlerin Tanrı tarafından alıntılanan ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, Tanrı'nın ve O'nun peygamberlerinin farklı konuşmacı boyutlarını kullanmaları Tanrı'ya ve peygamberlere farklı iletişim biçimleri ve meşruiyetleri vermektedir. Bu durum özellikle Hz. Muhammet ve Hz. Mûsâ'nın uygulama örneklerinde ve tepkilerinde açıklığa kavuşturulmaktadır. Hz. Muhammet münafıklıklarını bildiği kimseleri ifşa ederek tezyif etmemiş veya onları imha edilesiler olarak sınıflandırmamış; Hz. Mûsâ da buzağıya tapan kavminden kimseleri bu yaptıkları açık bir inkâr olsa da kâfirler olarak yargılamamıştır. Ancak İslâm tarihinde *tekfir* pratiği uygulayan birçok Müslüman ve bilgin bu örnek duruşu gösterememiştir. Onlar; Tanrı'nın kelamındaki konuşmacı boyutlarını karıştırmışlar, peygamberlerin bu konudaki itina gösteren tutumlarını (*sünnet*) izlemek yerine Tanrı'nın ifade biçimini taklit etmişlerdir. O'nun ifade biçiminin özümsemesi ise yakından bakılırsa Tanrı'dan rol çalmaya çalışmak, O'nun otoritesine ve insanlar üzerindeki gücüne öykünmektir. Elbette böyle müstağni bir tutumu hiçbir Müslüman tercih edemez ve bilinçli olarak deneyemez. Konuşmacı boyutlarının kategorik ayrımı bizim, *tekfir*-pratiğini yalnızca Müslümanlara karşı değil başka inançtan kimselere de uygulamanın yanlış olduğunu ve hiçbir meşruiyete dayanmadığını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Başkalarının âhiret hayatını etkileyebilecek türden *kader*-hükümünü vermemek ve bu işi Tanrı'ya bırakmak her Müslüman'ın görevi olmalıdır. Bir Müslüman, muhalif görüşlere dair yargılarında insan onuruna yaraşır ölçüleri koruyan peygamberlerin örnekliğine güvenmelidir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-firak*. İngilizceye çev. Kate C. Seelye. New York: 1920.
- Cerrahoğlu, İ. Lütfi. *Tefsir Usûlü*. Ankara: 1971.
- Goldziher, Ignaz. *Vorlesungen über den Islam*. Darmstadt: y.y. 1963.
- İbn Teymiyye. *Kitabü'l-îmân*. Dâru'l-furkân, ts.
- İnam, Ahmet. *Die theologischen, juristischen und sozialen Dimensionen der Sünde im Koran*. Köln: y.y. 2016.
- İnam, Ahmet. "Analyse der Sprecherdimension im Koran: die Thematik der Sündenübertragung Hâbîl und Qâbîl: Wer sagt was und wer verurteilt wen?". *Johann Wolfgang Goethe-Universität*, 2019.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology: a semantic analysis of iman and islam*. Salem/New Hampshire: 1988.
- Kılıç, Sadık. *Kur'ân'a Göre Nifâk*. İstanbul: Furkan, 1982.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-hkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: 1985.

- Pampus, Karl Heinz. *Studien zum Minderheitenproblem im Islam, Über die Rolle der Ḥārīġiyaim frühen Islam*. Wiesbaden: 1980.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb / et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Rippin, Andrew. *Muslims: Their religious Beliefs and practices*. New York: 2005.
- Şehristânî, Ebûl-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. Almancaya çev. Theodor Haarbrücker, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle: 1850.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fi'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y. 2009.
- Schöck, Cornelia. *Koranexegese, Grammatik und Logik: Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlusslehre*. Leiden: 2005.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Suudi Arabistan: Merkezü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1496.
- Madelung, Wilferd. "Der Kalâm" in: *Grundriß der arabischen Philologie*. Yayınlayan: Helmut Gätje, Wiesbaden: 1987.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin/New York 1991-1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: 2011.
- Zick Andrew (v.d.). *Lasset uns insha'a Allah ein Plan machen*. Ed. Michael Kiefer (vd.). Wiesbaden: Springer VS, 2018.



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

MUHAMMED B. YÛSUF ES-SENÛSÎ VE AKAİDİNE DAİR BİR İNCELEME

“Yılmaz, Mustafa Selim. *Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Akaidine Dair Bir İnceleme*. İstanbul: Köprü Kitap, 2020, 79 s.”

Harun ASLAN

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul
Research Assistant, Marmara University Faculty of Theology, İstanbul/Turkey

harunilahiyat04@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0737-3454

Öz

Bu yazıda, “Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Akaidine Dair Bir İnceleme” adlı eserin tanıtımı yapılmaktadır. Senûsî, Mağrib coğrafyasında Eş’arî ve Sûfî kimliğini kökleştiren önemli bir şahsiyettir. O, sağlam ve tutarlı duruşuyla içinde bulunduğu toplumu iyi okumuş ve bu bağlamda inanç sorunlarını çözümleyici bir söylem geliştirmiştir. Ele alacağımız eser, Türkiye’de hakkında pek az çalışmanın olduğu bu değerli âlimi tanıtmayı ve risâlelerinde inançla ilgili vurguladığı hususları genel hatlarıyla zikretmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Senûsî, Mağrib, Akîde, Eş’arîlik, Kelâm.

Abstract

This paper is to introduce the work titled “*Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Akaidine Dair Bir İnceleme (Muhammad b. Yûsuf al-Sanûsî and an Analysis on His Work on Aqâid)*”. Al-Sanûsî is an eminent figure in the development of of Ash’arî and Sufi identity in the Maghreb. Having a good understanding of his society, he developed his own discourse aiming to resolve several belief problems in his works. Here, the work to be reviewed aims for two: to introduce this eminent scholar on whom only very few studies were done in Turkish academia and to elaborate the creedal issues he emphasized in his writings.

Keywords: al-Sanûsî, Maghreb, Aqidah, Ash’arite, Kalam.

İslam coğrafyasını bir bütün olarak kabul etmemiz sebebiyle herhangi bir ilimde araştırmada bulunurken bu ilmin tarihi sürecini bütün bölgeleri göz önüne alarak tahlil etmemiz gerekir. Çünkü fikri akımlar, farklı şekillerde herhangi bir yolla ortaya çıktıkları yerin çok ötesine taşınabilirler. Eş’arîliğin Mağrib’deki yorumcusu olarak kabul edebileceğimiz Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), bu yönden önemli bir şahsiyettir. Ancak Türkiye’de Senûsî’nin kelâmî düşüncesi bağlamındaki tek doktora çalışmasının sahibi olan Ahmet Çelik’in de ifade ettiği üzere maalesef ilmi çalışmalarda bu

bütünlük göz ardı edilmiş, daha çok doğudaki (Maşrik) gelenek ve alimleri üzerinde çalışmalar yapılmış ve batı (Mağrip) ihmal edilmiştir.¹ Dolayısıyla Eş'arîliğin Mağrib'deki önemli bir temsilcisi olan Senûsî de üzümlere belirtmeliyiz ki Türkiye'de hakkında çok da bilgi sahibi olmadığımız bir şahsiyettir. İşte tanıtımını yapacağımız bu eser, Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz tarafından, kelâm tarihinde önemli bir yere sahip olan Eş'arî düşüncesinin Mağrib'deki en önemli temsilcilerinden Senûsî ve onun inançla ilgili risalelerinden oluşan *Akaid*'ini konu edinmektedir. Yazarın daha önce yapmış olduğu çalışmaların bir araya getirilmesi sonucunda hazırlanan bu kitap, Muhammed b. Yûsûf es-Senûsî'nin yaşadığı ortamın tarihi çözümlemesi, ilmi miras bakımından öncesi ve sonrasıyla fikri etkileşimi, kelâmî perspektifi ve bu bakış açısının değerlendirilmesi; sonrasında ise *Akaid*'inin tahlilini içermektedir. Bu açıdan yazar, amacının Türkiye'de hakkında yeterince çalışma olmayan ve bulunduğu bölgede kendisinden sonra derin izler bırakan Senûsî hakkında genel bilgiler vermek ve onunla ilgili akademik araştırmalara teşvik etmek olduğunu ifade etmektedir. (s. 8)

Yazar, giriş bölümünde genel olarak Senûsî'nin yaşadığı bölgedeki etkisini ve kendinden sonra bıraktığı ilmi mirası vurgulamaya çalışır. Buna mebni olarak ilmi mirasının taşıyıcısı konumunda olan öğrencileri ve bu kişilerin hocalarının eserlerine yazdıkları şerhler hakkında bilgi verir. Bu anlamda akla ilk gelen kişi *Ummu'l-Berâhîn (el-Akaidetu's-suğrâ)* adlı esere şerh yazan Muhammed b. Ömer el-Mellâlî'dir (ö.898/1492). (s. 11) Kelamcı hususiyetleri ile bilinen diğer öğrencileri ise *Mukaddimet'u-suğrâ/kübbrâ* eserlerinin yayılmasında etkili olan Muhammed b. Ebî Medyen et-Tilimsânî (ö. 915/1510) ile *Senûsî Akaid*'ini manzûm halinde sistematize eden ve bu şekilde öğretimini sağlayan Ahmed b. Muhammed el-Beyderî'dir (ö.934/1524).² Maalesef Senûsî'nin düşünce sistemi konusunda önemli bir kaynak olan bu alimler hakkında Türkiye'de herhangi bir çalışma yoktur.

Yazar, eserinde Senûsî üzerinde derinlemesine bir incelemeyi esas almadığını vurgulayarak, bu âlim hakkında genel bilgiler vereceğini ve içinde yaşadığı coğrafya hakkında fikir-hâdiseler irtibatını göz önüne alarak bazı değerlendirmelerde bulunacağını ifade etmektedir. Yazarın fikir-hâdiseler irtibatından kastı, Senûsî'nin fikirlerinin içerisinde bulunduğu sosyal ve siyasal ortamlarla bağlantısıdır. Bu yöntem, tarihi problemleri çözmede ve belirli bir tarihte yaşamış önemli şahısların fikirlerinin çözümlenmesi konusunda önemli bir yere sahiptir. Bu minvalde öncelikle Senûsî'nin hayatının neredeyse tamamını geçirdiği Tilimsân bölgesi hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Senûsî, yaşamı sırasında farklı iktidarların yönetimine şahit olmuş, ancak bu dönemde en çok etki muvahhidler tarafından gerçekleştirilmiştir. (s. 16) Mağrib'in Mâlikî, sûfî ve Eş'arî kimliğinin kaynağının Senûsî'nin yaşadığı asırdaki iktidarların benimsediği din anlayışı olduğu kabul edilse de, bu anlayışı tam manada kökleştiren ve bulunduğu bölgenin halkının

¹ Ahmet Çelik, *Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'in Kelâm Anlayışı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 1.

² Yusuf Şevki Yavuz, "Akaidü's-Senûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/219.

anlayabileceği bir şekilde revize eden Senûsî olmuştur. Diğer yandan Muvahhidler ve Murabitlar arasındaki çekişmelerin Malikîliğin kökleşmesinde önemli bir etken olduğu görüşü³ yazar tarafından aynen kabul edilmektedir. Bunların neticesinde Senûsî'nin yaşadığı devirde Mağrib'de birçok yönden kırılmalar yaşanmış ve Endülüs'teki Müslümanların sığınağı Kuzey Afrika olmuştur. Yazara göre işte böyle bir ortamın meydana getirdiği kargaşa ve umutsuzluğun karşısında Senûsî gibi âlimlerin temel hedefi, müslümanların birlikteliğini sağlayacak bir söylem oluşturmaktır. (s. 18) Yazarın da ifade ettiği gibi, bu âlimlerin ortaya koyduğu söylem doğrudan hayata dokunan ve pratikte Müslümanları bir arada tutan bir vazife görmektedir. Aslında Senûsî'nin bu dönemde Eş'arî düşüncesini donukluktan kurtaran fikirleri ileri sürmesi ve bu anlamda ılımlı bir söylem geliştirmesi, içerisinde bulunduğu ortam göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. (s. 19) Bu bilgiler ışığında aslında Senûsî'yi Kuzey Afrika'da Eş'arîliğin en önemli temsilcisi kılan şey, onun teoriyle pratiği buluşturması ve yaşamında da bu anlamda zühdüyle, samimiyetiyle bunu ifade etmesidir. Özellikle de siyasetten uzak durması, onun tutarlı bir söylem geliştirdiğinin en önemli göstergelerinden biri olmuştur. (s. 20) Yazara göre Senûsî'nin bu tutarlılığının ve içerisinde bulunduğu toplumun sorunlarının çözümüne yönelik söyleminin en net biçimde takip edilebileceği eserleri, *Senûsî Akâidi* başlığında toplanan müellefâtıdır. Nitekim yazar, buna istinaden Senûsî'nin eserleri hakkında genel bilgiler vermektedir. (s. 21)

Bir sonraki bölümde Senûsî'nin *Ummu'l-Berâhîn* adıyla şöhret bulan *el-Akâidetü's-Suğrâ*, kadınlar ve çocuklar için yazdığı *el-Müfîde* ve yine Senûsî'yi konu alan Osmanlı dönemi anonim bir risalenin tercümesi verilerek, bunlar hakkında genel bir değerlendirmede bulunulmuştur. Yazarın bu bölümde özellikle vurguladığı temel husus, Senûsî'nin kelâm ilmine atfettiği değerle ilgilidir. Bu açıdan o, Senûsî'nin nezdinde kelâmın, kitap ve sünnetin açıklamasından ibaret olduğunu belirtir. (s. 45) Doğrusu, Senûsî'nin bu bakış açısı aslında temel esasları belirten Kur'ân ve onun tatbiki görevini üstlenen sünnete verdiği ehemmiyeti net bir şekilde gösterir. Bu bakış açısından olsa gerek ki yazarın da ifade ettiği üzere bu âlimin metinlerine bakıldığı zaman merkeze alınan şeyin hidayetin kaynağı olan Allah Teâlâ olduğu görülür. Onun eserlerinin ulûhiyyet merkezli olması, aynı zamanda bu hidâyete vesile olan peygamberin de tanınmasını gerektirir. Bu sebeple Senûsî, bu iki esâsı kelime-i şehâdet üzerinde durarak işler. (s. 46.) Onun sistemini kelime-i şehâdet üzerine bina edişinin tezahürleri ise akâid metinlerini sıfatlar konusunu ele alan *ahkâmu'l-ulûhiyye* ve nübüvveti açıklayan *ahkâmu'n-nübüvve* şeklinde kısımlandırmasında net bir şekilde görülmektedir. (s. 47) Senûsî'nin akâid metinlerinin *tevhid* meselelerini kısa ve öz olarak ele alması, Kuzey Afrika'dan Malay dünyasına kadar uzanan coğrafyada temel ders kitabı olarak okutulmasına vesile olmuştur. Bu açıdan zikrettiğimiz coğrafyada Osmanlı'daki *Nesefî metni* mertebesinde bir şöhret kazandığını net bir şekilde

³ Çelik, *Ebû Abdillâh, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'in Kelâm Anlayışı*, 17.

ifade edebiliriz.⁴ Günümüzde de *Senûsî akaidi* bu bölgede Eş'ariliğin temel bir metni olarak halen okutulmaya devam edilmektedir.

Senûsî'nin akâid metinlerinin Kuzey Afrika'da bu derecede tutulması ve inanç öğretiminde temel bir metin olmasından hareketle yazar, bu metinlerin içeriği hakkında kısa ve öz bilgiler vermektedir. (bk. s. 48-50) Kanaatimizce burada içeriği hakkında kısa bilgiler verilmesi gereken risaleler, yazar tarafından eserde tercümeleri verilen *Ummu'l-Berâhîn*, *Müfîde* ve *anonim risale* olmalıdır. *Ummu'l-Berâhîn* olarak anılan *Suğra* adlı metin kelime-i şehâdetin şerhi niteliğindedir. Eserde konular, vacip, mümkün ve müstahil olmak üzere üç başlık altında taksim edilmiştir. (s. 49) Yazara göre *el-Müfîde* adlı eserde inançla ilgili konular bir çocuğun bile anlayacağı bir seviyede işlenmiştir. Bundan hareketle Senûsî'nin toplumun her kesimini dikkate alan bir söylem benimsediğini ifade etmek mümkündür.

Yazarımızın ifade ettiği üzere Senûsî'nin inançla ilgili meseleleri ele alırken yaptığı açıklamalardan onun İslami ilimlere dair derin vukufiyeti çok net bir şekilde göze çarpar. Örneğin a'râz kelimesinden bahsederken diğer dinlerin sıfat anlayışına vurgu yapması ve bu kavramı Hristiyanlık açısından da değerlendirmesi, onun meseleleri geniş bir bakış açısıyla tahlil ettiğini bizlere göstermektedir. (s. 51) Yazar, Senûsî'nin; ilahiyât ve nübüvvet bahislerinde her mükellef birey tarafından özellikle bilinmesi gereken sıfatları vâcib, mümkün ve müstahil olmak üzere üç ana başlık altında ele aldığını vurgular. Senûsî, bu başlıklar altında Allah'a ve peygambere ait sıfatları kelâm geleneğindeki metodu izleyerek açıkladığı gibi, hitap ettiği kesimin anlayış seviyesini de dikkate alarak akli değerlendirmelerde bulunur. (s. 52-56)

Yazar, son olarak ise Osmanlı ilim muhitinde 17. yy'dan sonra yazıldığı tahmin edilen bir risâlenin metnini ve bizzat kendisi tarafından yapılan tercümeyle vermektedir. Yazara göre bu risâlede Senûsî'nin fikirlerinin Ehl-i Sünnet'e uygun olduğunun savunulması ve Senûsî'nin bazı ifadelerinin bizzat Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risalesindeki ifadelerle uyduğunun vurgulanması, onun ilim çevrelerince ne derece önemsendiğini açık bir şekilde göstermektedir.

Yazarın bizzat yazılarının derlemesinden ve bunlara yapılan bazı eklemelerden oluşan eser; haddi zatında kısa ve öz olsa da ele aldığı meselenin kıymeti bizleri bu eseri tanıtmaya sevk etmiştir. Zira başta da ifade ettiğimiz üzere bu eserin telifindeki asıl gaye, bulunduğumuz bölgeden çok uzaklarda olan ancak medeniyetimizin derin izlerini taşıyan bir şahsiyetin varlığını hatırlatma ve hakkında akademik olarak çalışmaların yapılması gerektiğini vurgulama çabasıdır. Eser, Senûsî konusunda giriş kitabı niteliğinde yazılması hasebiyle ele aldığı konuları genel hatlarıyla verse de Türkiye'deki bu değerli âlim hakkındaki çalışmalarını ve bu alandaki eksiklikleri belirtmesi açısından önemlidir. Bunun için de kitabın düşünürümüz hakkında araştırma yapmak isteyenlere rehber olabilecek bilgiler içerdiğini belirtmemiz gerekir. Bu sebeple de kanaatimizce zikrettiğimiz amaca

⁴ Yavuz, "Akâidü's-Senûsî", 2/220.

binaen eserde vurgulanan hususlara özellikle dikkat edilmelidir. Son olarak temennimiz, Türkiye’de Senûsî ve yaşadığı bölgeyle ilgili İslami ilimler çerçevesinde araştırmaların artmasıdır.

Kaynakça

Çelik, Ahmet. *Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’in Kelâm Anlayışı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akâidü’s-Senûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/219-221. Ankara: TDV Yayınları, 1989.



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

AHLAK TANRI VE YASA: DİN-AHLAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İLAHÎ EMİR VE DOĞAL YASA TEORİLERİ

“Çakmak, Mustafa. *Ahlak, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 288 s.”

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Araştırma Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,, İzmir
Research Assistant, Dokuz Eylül University Faculty of Theology, İzmir/Turkey
mbilal.ozturk@deu.edu.tr, gocmenbey@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6879-2620>

Öz

Bu yazı “Ahlâk, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlak ilişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri” isimli kitabın tanıtımını içermektedir. Kitap, ilâhî emir ve doğal yasa teorilerini analiz etmektedir. Bu iki teori, ahlak felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Kitap, bu teorileri, Hıristiyan Skolastik düşünce geleneğinden ve modern ahlak felsefesinden seçilmiş örneklerle ele almaktadır. Kitap teorilerin kökenlerini ve gelişimlerini tartışmaktadır. Kitap ahlak felsefesine yeni bir boyut katmaya adaydır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Tanrı, Yasa, İlahi Emir, Doğal Yasa.

Abstract

The aim of this paper is to review the book, “Ahlak Tanrı ve Yasa: Din-Ahlak ilişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri (Ethics, God and Law: Theories on Divine Command and Natural Law in the Context of the Relationship between Religion and Ethics)”. The book analyzes divine command and natural law theories. These two theories have an important place in ethics. The book addresses these theories with examples selected from the Christian Scholastic tradition and modern moral philosophy. The book discusses the origins and development of ethical theories. The book is a candidate to add a new dimension to moral philosophy.

Keywords: Ethics, God, Law, Divine Command, Natural Law.

Tanrı ile evren irtibatı varlık, bilgi ve değer açılarından irdelenebilmektedir. Varlık ve bilgi üzerine bina edilen değerlerin, Tanrı’yla ilişkisi önemli bir sorundur. Felsefe tarihinde bu sorun, “Euthyphron dilemması” adıyla şöhret bulmuştur. Bu dilemma, Tanrı ile değer alanını sorunsallaştırmaktadır.

Bir şey, Tanrı emrettiği için mi, iyidir? Yoksa iyi olduğu için mi Tanrı, onu emretmiştir? Bu soru farklı biçimlerde kurgulanabilir. Tanrı, bir şeyi iyi kıldığı için mi, o şey iyidir?

Yoksa bir şeyi, Tanrı'nın iyi kılmasına gerek yok mudur? Tanrı'dan bağımsız iyilik olur mu? Var olanlar, evren, doğa, insan Tanrı'ya bağımlıysa değerler de Tanrı'ya bağımlı olmak zorunda mıdır? Ahlaklı olmak için Tanrı'ya inanmak şart mıdır?

Tanrı, iyi ve emir kavramlarının karşılıklı kurgusuna dayalı bu soruların yanıtını verebilmek, beraberinde insan, Tanrı ve ahlak ile ilgili birçok felsefi, teolojik değişik sorunları sökün ettirmiştir.

Medeniyet ve toplumdaki uzak yetişmiş insan düşünelim. Hayal ürünü sayılan bu insan, herhangi ilahi bildirimle karşılaşmamış olsun. İslam felsefesinde Hay b. Yekzân ile sembolleşen kurguyu aklımıza getirebiliriz. İnsan ıssız bir adada tek başınadır. Bu durumda bireysel olarak insanın ahlakından bahsedilebilir miydi? Bu yalnız insan, Tanrı'yı bulabilir miydi, bulmakla sorumlu muydu? Şeklindeki felsefi ve kelâmî içerikli sorular, aslında insanlığın tamamını ilgilendiren, ahlâkın kökeniyle de ilişkilidir.

"Ahlâk, Tanrı ve Yasa" ismini taşıyan kitap, insan için bu hayatî soruları, akademik düzeyde ele almaktadır. Hıristiyan dini geleneği ile batı felsefe tarihi birikimden maksimum derecede yararlanarak yukarıda sıralanan sorulara, entelektüel yanıtlar geliştirmektedir.

Kitabın temel amacı sözü edilen ikilemin çözümlenmesine dayalı doğal yasa ve ilahî emir teorilerinin, Hıristiyan Skolastik düşünce geleneğiyle birlikte modern ahlak felsefesindeki kavranış ve temellendiriliş biçimlerini temsil gücü yüksek örnek şahıslar üzerinden tartışmaktır.

Din ve ahlâk ilişkisi bağlamında ilahî emir ve doğal yasa teorilerinin incelendiği bu kitap, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte ahlak düşüncesinin farklı medeniyet ve kültürlerdeki ortak tartışma zeminlerine işaret edilerek yürütülecek araştırmanın alanı daraltılmakta ve yönteminin çerçevesi çizilmektedir. Kitabın başlığında yer alan ahlak kelimesi Tanrı, emir, insan, doğa, din ve yasayla ilişkilendirilerek bunlar arasında kurulabilecek bağlar birer felsefi mesele kıvamına getirilmiştir. Böylece ahlâkın temellendirilmesi sürecinde vazgeçilmez ilkelerin ve kavramların derinlemesine tartışılması imkânı elde edilmiştir.

Birinci bölüm Hıristiyan Ortaçağında hayat sürmüş **Aquinas, Scotus ve Ockham** düşüncesinde doğal yasa ve ilahî emir teorilerini ele almaktadır. Eserde bu tarihi şahsiyetlerin ölüm tarihlerinin kronolojik sıralamasına uygun biçimde düşünceleri işlenmekte ve yer yer fikirlerin birbirleriyle karşılaştırmalarına gidilmektedir. Böylelikle farklı düşünce tarzlarının karşılıklı analizlerini harmanlayarak okuyucuya başlıkları bir arada değerlendirme fırsatı sunmaktadır.

Birinci bölümde sözü edilen tarihi kişilerin savdukları teoriler çerçevesinde insan doğası, On Emir özelinde din bildirimleri ve aşkın Tanrı'ya dair bakış açıları analiz edilerek belirginleştirilmektedir. Aquinas'ın doğal yasa, Ockham'ın ilahî emir, Scotus'un ise ılımlı ilahî emir teorisyeni olduğu vurgulanmaktadır. Bu bölümün en dikkat çekici yönlerinden biri, Ortaçağda kurgulanmış bu teorilerden hiçbirinin teolojiden ve Tanrı'dan bağımsız olmadıklarına dikkat çekilmesidir. Elbette bu üç ismin kendi

metinlerinin, tarihsel derin kökleriyle bağlantılarına temas edilmiştir. Bunun yanında onlar hakkında modern araştırmacıların birbirinden değişik yorumları da kritik edilmiştir. Tüm bu sunular; ahlakî değerlerin kökeni ve bu değerlerin insan doğasıyla, doğal yasayla, ilahî emirlerle ve Tanrı'yla karşılıklı ilişkilerin değerlendirilmesine yönelik yürütülmüştür.

Birinci ve ikinci bölümde yer alan ilahî emir ve doğal yasa teorisyenlerinin tarihi yaşamını içeren hayat hikâyelerinden kısa kesitler sunularak, kuramlarla birlikte kurucularının hakkında yeterince bilgi verilmiştir. Üstelik bu anlatım tarzı teorik meselelerin soğukluğunu ve yavanlığını gidermede oldukça etkili olmuştur. Birbirine tarihi görüşmeleri olmayan üç teologun metinleriyle birlikte, bu teologlar hakkında birbirinden değişik yorum yapan modern araştırmacıların bakışlarına değinmek çalışmada ihmal edilmemiştir. Bu yöntemle okuyucuya tek bir metnin farklı okuma tarzlarının çeşitliliği gösterilmek istenmiştir.

Yazarın İslam düşüncesinde ahlaki değerlerin kökenine dair hüsün-kubuh bağlamında yürütülen Mâtürîdî kelam ekolünün dizgesiyle Scotus'un savunduğu öğreti arasında paralellikler taşıdığı farkında olması, farklı kültür ve medeniyetlerin ortak birikimine yönelik hâkimiyetinin bir yansıması olarak addedilebilir niteliktedir.¹

Yazarın bu altyapısı sayesinde felsefe, din ve ahlak felsefesi disiplinleri yanında kelam ilmindeki tartışmaları da değişik açılardan değerlendirme fırsatı yakalanabilmektedir. Meseleye İslam düşüncesi zaviyesinden bakıldığında Ockham'ın ilahî emir teorisini okurken Eş'arî, akılcı Aquinas ile Mutezile dizgelerinin yakınlıklarını ve benzerliklerini sezinlemek elde değildir.

Bu yönüyle kitap, bilimsel belgelere dayanarak, farklı kültür ve medeniyete mensup teologların felsefî ve kelâmî tavırları arasında bir uçurumun olmadığını bilakis benzerliklerin bulunduğunu tarihî metinlerden hareketle gözler önüne sermeye imkân tanımaktadır. Üstelik bu benzerlikler kimi tavırların ötesinde sözü edilen teorinin kabul ve ret bakımından savunulmasında kullanılan kanıtlama tarzları üzerinde dahi kendisini gösterebilmektedir.

İkinci bölümde tarihte teşekkül etmiş doğal yasa ile ilahî emir teorilerine ait yeni sürümlerin geliştirilişi ve ayrıntılandırılış biçimleri Postmodern dönemden seçilmiş örnek isimler üzerinden gözler önüne serilmektedir. Yazar bu bölümde doğal yasa teorisinin metafizik bağlarından kopararak **Grisez, Boyle ve Finnis** tarafından üretilen yeni sürümünün güçlü ve zayıf yönlerini göstermektedir. Yeni doğal yasa teorisyenlerinin ahlakın nesnesiyle ilgili temel iyiler kavramlaştırmasının önemine işaret etmektedir.

¹ Mustafa Çakmak, "Analogies between al-Mâtürîdî's and Duns Scotus's Ethical Perspectives", *Islam and Christian-Muslim Relations* 28/4 (2017), 473-491. Ayrıca yazarın mevzubahis edilen problem hakkında daha başka çalışmaları da mevcuttur. Bkz. Mustafa Çakmak, "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlakî Değerler ile İnsan Doğası Arasındaki İlişki", *Toplumsal Bütünleşmede Değerler ve Eğitimi: III. Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Hasan Meydan (Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018), 1, 105-119.

Yazar, bu temel iyilerin insan doğasıyla, ahlakın kaynağı olmakla ve insan özgürlüğüyle kurulabilecek bağlantılarını sorgulamaktadır. Bu noktada yazar, bir yol ayrımına giderek revize edilmiş bu doğal yasa teorisini; vurguladığı temel iyileri kavrayan insanı ahlaklı olmaya motive edecek metafizik kaynaktan mahrum oluşla eleştirmektedir.

İkinci bölümde teolojiden arındırılmış modern doğal yasa teorisinin eksikliğini giderme çabalarına **Porter** çerçevesinde temas edilmektedir. Bu meyanda doğal yasa ile ilahî emir teorilerinin birbirini dışlayan formundan kurtararak birbirini tamamlar mahiyette anlaşılabilmesinin imkânları aranmaktadır. Ardından **Adams** tarafından ileri sürülen ılımlı ilahî emir teorisinin ahlakî iyi ve ahlakî zorunluluklarından birinin Tanrı'nın sevgi dolu doğası ile diğerinin Tanrı'nın emirleriyle temellendirilme yolları işlenmektedir.

İkinci bölümün son ismi yazarın birebir karşılaştıkça fikir teatisinde bulunduğu, ahlakî boşluk kavramıyla ilahî emir teorisini geliştirmeye çalışan **Hare**'dir. Buna göre ahlak ile insan doğası arasında bulunan hayalî boşluk ancak Tanrı'nın emirleriyle kapatılabilecek bir yapı arzeder. Ayrıca **Hare** doğal yasa ile ilahî emir teorileri arasında bir çekişmenin değil tahmin edilenin ötesinde bir örtüşmenin üzerinde durulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Bölümler arası geçişte yazarın, önceki bölümle sonraki bölüm arasında bağlantıları kurabilmek adına öne sürdüğü çetin sorular, okuyucusunda merak uyandırmakta, ayrıca keskin bir siren etkisi yaratmaktadır.

Üçüncü bölüm meselenin derin köklerine uzanarak, bir ahlak felsefesi problemi olarak tebarüz eden "Euthyphron Dilemması" tartışmasının çeşitli sunuluş biçimlerine modern araştırmacılar üzerinden değinmektedir. Akabinde ilahî emir teorisinin klasik versiyonu dikkate alınarak bu teoriye yöneltilecek felsefî ve teolojik içerikli itirazlara yer verilmektedir. Nitekim olgu ve olayları anlamada ve anlamlandırmada kullanılan kuramlar, açıklama güçlerini, karşılaşılabilecekleri muhtemel itirazlara geliştirebildikleri makul yanıtlardan almaktadır.

Yazar, sorunlarla ilgili nitelikli düşünmenin yollarını aramaktadır. Bu yolların itirazları ciddiye almaktan geçtiğinin bilincindedir.(s. 249) Bu bilinçle hareket eden yazar, makul bulmadığını bizzat ifade etmesine rağmen bilhassa ilahî emir kuramına karşı öne sürülen itirazların ayrıntılı irdelemesini ve sorgulamasını yapmaktadır.

Yazar bu itirazları, keyfîlik ve anlamsızlık, epistemik itiraz, ahlaki otonomi, korkunç emirler, ahlakî çoğulculuk ve nihilizm itirazı olarak başlıklandırarak her bir karşı çıkışı etraflıca tahlil etmektedir. Yazara göre bu itirazlara karşı geliştirilen yanıtlar, klasik ilahi emir teorilerinin, ılımlı ilahi emir teorilerine doğru evrilmesine uygun zemin hazırlamıştır.

Tüm bunların ardından yazar kitabı, eleştirel bir üslupla kaleme alınmış geniş bir sonuç ve değerlendirmeye sonlandırmaktadır. İlahî emir teorisine karşı ileri sürülen itirazlara bu bölümde özel bir yer ayıran yazardan, aynı şekilde doğal yasa teorisine karşı getirilen itirazlara da başlıklar halinde yer vererek incelemiş olması beklenebilirdi.

Doğal yasa teorisi birtakım iyi ve kötü değerlerinin Tanrı da dâhil olmak üzere herhangi bir özneye bağlı olmaksızın evrensel, nesnel, değişmez karaktere sahip olduklarını temellendirmektedir. Bu nedenle doğal yasaya göre değerler, eylemlerin özüyle ilgilidirler. Adaletli olmak, doğru sözlü olmak, vefalı olmak, yaratıcıya iman etmek, nimet verene şükür etmek vb. eylemler, iyi olmak değerini yine hiçbir gelenek, tarihî tecrübe, zihni çıkarım dikkate alınmaksızın kendinden almaktadır. Oysa ilahi emir teorisi bu bakış açısının tam karşısında konumlanmaktadır.

Bu teori; varlık ve bilgi bakımından insanın kendi dışında kalan başka şeylere veya kimselere muhtaç olan yapısını değer/aksiyoloji alanına taşıyarak ahlakî iyi ve kötü değer çiftlerinin kendinden kaynaklanan özünün bulunmadığı üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla ister Tanrı'nın, ister insanın eylemleri olsun bu eylemlerin hiçbirinde evrensel, nesnel, değişmez bir öz bulunmaz. Her eylem değerlerini değişken bağlamlarından ve izafetlerinden zamanla kazanmaktadır. Eylemlere iyi veya kötü değerleri ilahi bir emirle sonradan enjekte edilmektedir.

Bu kuramın bir gereği olarak adalet-zulüm, iman-küfür, yalan, nankörlük gibi kavramlar kendi özlerinden beslenen bir değişmez değerlere sahip değildir. Tanrı dilerse farklı bir değerler dünyası içinde kendinden nefret edilmesini veya kendisine iman edilmemesini dahi iyi bir değer olarak vaz edebilir; adaleti kötü, işkenceyi iyi kılabilir.

İnsanlar tarafından ahlakî eylemlere evrensel addedilen değerleri yükleyen Tanrı'nın kendisi olduğu düşünülür. Nasıl ki Tanrı'dan başka var olanların istisnasız tamamı, kendi varlıklarını doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı'dan almakta olduğu gibi aynı şekilde değerler hiyerarşisini eylemlere yerleştiren de Tanrı olmalıdır. Bu bağlamda Tanrı'nın insanlara bildirimleri onlara iyi-kötüyü gösteren veya bildiren konumundan, eylemlere yapısını ve formunu veren, ahlâkî değerleri inşa eden konumuna yükseltilmektedir.

Yazar, insan doğasını merkeze alarak kurulan doğal yasa kuramıyla, Tanrı'nın buyruklarını markaja alan ilahî emir şeklindeki her iki kuramın klasik ve modern kavramş biçimlerinin yanında kendi içlerinde katı ve ılımlı sürümlerinin imkânlarını kitap boyunca gayet sade bir dille sunmaktadır.

Bunlara ilaveten bu teorilerin temel ilkelerinden ödün vermeden, yalnızca birkaç modifikasyonla yeniden güncellenebileceğini ve aralarında birbirini dışlama, ayrışma değil, tamamlama ve bütünleşme ilişkisine dayalı sentezci yorumların kurulabileceğini göstermektedir. Bu doğrultuda o, ahlaki iyi ile ahlaki ödev ve zorunluluk ayırımına gidilebileceğini farklı açılardan desteklemektedir. (s. 229) Tüketilmesi veya tükenmesi oldukça zor görünen ezeli ikilemi yakından tahlil eden bu kitap, dini ve felsefi içerikli tartışmalara ve literatüre yeni bir boyut kazandırmayı vaat ediyor gözükmektedir.

Kitabın içeriğinden bağımsız biçimiyle ilgili kısa bir söz söylenebilir. Metin içi dipnot sistemi kullanılan kitapta yer alan her alt başlık kısa bir sonuç yazısıyla bitirilmiştir. Ancak bu sonuç kısmının başlığı içindekilerde gösterilmemiştir. Kitabın dizilimini ve genel akışını okuyucuya takip ettirebilmek adına, (sonuç gibi) kullanılan tüm alt

başlıkların giriş sayfasındaki içerikte verilmesi yerinde olabilirdi. Elbette bu yazarın değil, belki yayıncılıkla ilgili bir eksiklik. Sonuç kısmın muhtevası ise daha çok önceki sayfaların kısa birer özeti niteliğindedir. Aslında sonuç kısımlarının genel içeriklerinden beklenen husus; ilgili uzun yazıyı kısa özetlemek yerine ilgili konunun veya teorinin eleştiri süzgecinden geçirildiği, özgün kanaatlerin ve ulaşılan neticelerin paylaşıldığı yer olmalıydı.

Bu yazının son sözü olarak insanın kendini, kendi içinde bulunduğu evreni başlangıç, süreç ve sonuç bakımından anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştıkça Tanrı fikrine uğramaması olası gözükmemektedir.



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

**MEHDİLİK VE NÜZÛL-İ İSÂ TARTIŞMALARI -İSLAM'IN KLASİK ÇAĞINDA
ESKATOLOJİK KURTARICI İNANCI-**

“Şimşek, Özkan. *Mehdilik ve Nüzûl-i İsâ Tartışmaları -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnanç-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019, 295 s.”

Sümevra ŞERMET

Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Balıkesir
Master Degree Student, Balıkesir University Faculty of Theology, Balıkesir/Turkey
sumeyyrasermet@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0739-9168

Öz

Hız. İsâ'nın akıbeti ekseninde tartışılan önemli konuların başında İsâ'nın nüzûlü meselesi gelir. Ayrıca Hız. İsâ'nın dünyaya gelişinin kıyametin bir alameti olarak kabul edilip edilmeyeceği konusu da “Nüzûl-i İsâ” başlığı altında incelenmiştir. Kaynakların çoğunda Hız. İsâ'nın dünyaya tekrar gelişi büyük kıyamet alametleri arasında zikredilmiştir. Tanıtımını yapacağımız bu eser, yukarıda özetlemeye çalıştığımız konuyu ele almakta ve klasik âlimlerinin konuya yaklaşımlarını sistematik olarak incelemektedir. Günümüze yansımaları bakımından çalışmanın Hız. İsâ ile ilgili yürütülen tartışmaların tarihî seyrini anlamada başvurulması gereken bir kaynak olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Mehdî, Mesih, İsâ, Eskatolojik Kurtarıcı.

Abstract

The resurrection of Jesus is among the most controversial issues. In addition, whether Jesus' coming to the world would be accepted as a sign of the apocalypse was also examined under the heading Nüzûl-i İsâ. Even in most of the sources, the return of Jesus to the world was conveyed as one of the signs of the great apocalypse. It can be said that this work which we will introduce is a resource that should be used in understanding the historical course of the discussions on the subject.

Keywords: Islam, Mahdi, Messiah, Jesus, Eschatological Savior.

Kur'an-ı Kerim'in yirmi üç yıllık nüzul süreci Mekke ve Medine merkezli şekillenmiştir. Allah, İslam'ın ilk muhatapları nezdinde bize ve kıyamete kadar geçecek olan süreçte tüm insanlara seslenmiştir. Dolayısı ile ilahî mesaj, asr-ı saâdet dışında birçok zamana ve Hicaz Bölgesi dışında da birçok mekâna ulaşmıştır. İslam dininin aslî kaynağı Kur'an, bu ilahî mesajın muhatapları tarafından el üstünde tutulmuş, peygamberin sünneti ile de desteklenerek hayata tatbik edilmeye çalışılmıştır. Ancak tüm noksanlıklardan münezze

olan Allah'ın mükemmel kelamı; tekdüze bir metin olmayışı, muhataplarının farklı anlayış kabiliyetleri, farklı kültür ve bölgelerde geçirmiş oldukları yaşantıları kimi zamanda insanî zaafı sebebiyle tek bir mana ifade edememiştir. Asr'ı saâdetten uzaklaştıkça artan anlayış farklılıkları tarihin her döneminde tartışılmalıdır. Özellikle hicri birinci asır ve sonrasında meydana gelen siyasî hadiseler bu tartışmalara farklı bir boyut kazandırmıştır.

İslam dini ilk yıllarından itibaren hem mülhidlere hem de ehli kitaba yönelik ihtilalci bir tutum sergilemiş ve yanlış inançları ile mücadele etmiştir. Bunlardan akıl ve sağduyusunu kullananların ihtida ettikleri malumdur ki bu aynı zamanda kültür aktarımına da sebep olmuştur. Nitekim İslam'a mal edilen kimi meselelerin farklı kültür menşeli olduğu âlimler tarafından dile getirilmektedir. Din olgusunun kültür mefhumundan ayrı düşünülmeceğini göz önüne aldığımızda da bu aktarımın kaçınılmaz olduğu fark edilmektedir. Şüphesiz bu konuda verebileceğimiz en güzel örneklerden biri mehdi-mesih inancıdır.

Yeryüzünde mevcut olan din ve dinî hareketlerin genelinde, âhir zamanda veyahut herhangi bir zaman diliminde beklenen bir kurtarıcı bulunmaktadır. Araştırmalara göre siyasî-sosyal sıkıntılardan kaynaklanan bu düşünce insanları pasifize etmekte aynı zamanda geleceğe dönük motive unsuru olmaktadır. İslam dininin temel ilkeleri ile bağdaştırılamayan, hakkında açık manada ayet bulunmayan ve delil gösterilen çoğu rivayetin de problemliliği olduğu bu düşünce, özellikle son dönem âlimlerini farklı 'kültürlerden aktarıldığı' fikrine götürmektedir. Tanıtımını yapacağımız eser ele aldığımız bu meseleyi açıklar mahiyettedir.

Araştırma görevlisi Özkan Şimşek tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan ve basımı yapılan bu eser; bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, hemen hemen her kültürde mevcut olan kurtarıcı fikrine değinilmiş, bu fikrin İslam düşüncesine yansımaları olarak da mesih ve mehdi inancı gösterilmiştir. Konunun seçilme sebepleri sıralanmış, çalışma yönteminden bahsedilmiş ve çok boyutlu olan konuda sınırlamaya gidilmiştir. Yazar, şahsî kanaatlerini paranteze aldığını ve özellikle ele alacağı mezheplerin görüşlerine tarafsız olarak ulaşma adına, kendi kaynaklarından yararlanmaya çalıştığını da eklemiştir.

Birinci bölümde, "Eskatolojik Kurtarıcı Tartışmalarının Tarihsel Arka Planı" başlığı altında; nüzûl-i İsâ ve zuhûr-i mehdî kavramsal olarak incelenmiş, eskatolojik kurtarıcı teriminin seçilme sebebine değinilmiş, özellikle hicri ilk üç asrın gaybet ve rec'at düşüncesinin gelişimi açısından öneminden bahsedilmiştir. Benî İsrail cemaatinin dile getirdiği Tanrının Krallığı mitosuna benzer bir fikir olarak Şîa'nın mehdîlik anlayışından bahseden yazar, İslam düşüncesinde yer alan mesih-mehdî inancının kaynağı problemini özellikle klasik dönemde verilen cevaplar eşliğinde ele almaya çalışmıştır. Aynı zamanda beklenen kurtarıcı fikri düşünceler ideolojisi olarak nitelendirilmiş, Müslümanların asr-ı saâdetten uzaklaştıkça bozulan dünya şeklindeki algısından hareketle zaman tasavvurları

incelenmiş ve son olarak da rivayetlerde mesih ve mehdînin uğrak yeri olarak tanımlanan mekânların zikredilme sebeplerine dikkat çekilmiştir.

İkinci bölümde, “Tarihsel Süreçte Eskatolojik Kurtarıcıya Yönelik Yaklaşımlar” başlığı altında; çalışmaya konu edilen Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile, Hâricîlerin ılımlı kolu İbâdiyye ve Sünnî çizgiye yakın fikirlere sahip Zeydiyye ekollerinin konu bağlamındaki yaklaşımları, sözlü bir tablo şeklinde okuyucuya sunulmuştur. Eskatolojik kurtarıcı fikrini kabul edenler, reddedenler ve yorumlayanlar şeklinde yaklaşımları tasnifleyen yazar her birini özellikle mezhep âlimlerinin eserlerinden aldığı pasajlarla açıklama yoluna giderek objektifliğini korumuştur. Özellikle bu konu hakkında âlimlerin bir eserinden yola çıkılarak ret veya kabulüne yönelik bir söylemin yanıtıcı olabileceğinin altını çizmiş yine bir âlimin fikrinin tüm mezhebe mal edilmesini de eleştirmiştir. Nitekim aynı mezhebe bağlı âlimlerinin birbirinden farklı görüş benimsemeleri ve hatta bazı âlimlerin kendi mezhep sistematığından uzaklaşması yazarın bu eleştirisini haklı çıkarmaktadır.

Üçüncü bölümde ise “Eskatolojik Kurtarıcı İnancı Bağlamında Yapılan Tartışmalar” başlığı altında; özellikle bu inancı kabul etmeyenler tarafından öne sürülen Hâtm-ı nübüvvet, temel sorunsal olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu, Nüzûl-i İsâ’nın vaki olması durumunda hangi vasfa sahip olacağı ve ne gibi davranışlar sergileyeceği şeklinde sorular dile getirilmiş, cevap aranmıştır. Sorulara verilen cevaplarda mezhep taassubunun izlerine rastlanılması meselenin kaynağının İslam dini olup olmadığı noktasında okuyucuya ipucu verir niteliktedir.

İkinci tartışma konusu olarak ele alınan teklifin inkıtaya uğraması daha çok eskatolojik kurtarıcı inancını kabul edenler tarafından öne sürülmüştür. Özellikle Mu‘tezilî düşüncede yer alan mucize telakkisinin etkisinde kalınmış, nüzûl-i İsa’nın ve Deccâl’in olağanüstü hadiseler olduğu ancak teklifin ortadan kalkması durumunda meydana gelebileceği öne sürülmüştür. Bu tartışma hakkında da alıntı ve farklı fikirlere yer verilmiştir.

Üçüncü tartışma konusu olarak da bazı kesimlerin mesih-mehdî inancını mütevâtir haber olarak nitelermeleri, aynı zamanda ümmetin icmâını delil göstermeleri zikredilmiştir. Mesih-mehdî inancını kıyamet alametleri bağlamında icmân gerçekleştiği konulara dâhil eden ilk kişinin kim olduğu, çoğu âlim tarafından haber-i vâhid yahut meşhur olarak belirtilen rivayetlerin nasıl mütevâtir seviyesine çıkartıldığı incelenmiş ve bu konuda alanın uzmanlarından alıntılara yer verilmiştir. Aynı zamanda icmâ ve mütevâtirlik iddialarının ortaya atılma sebepleri eserin başından itibaren işlenmiş, meselenin hem kadim dönemde hem de modern dönemde tartışma konusu olduğu delillendirilmiştir. Yine yazarın konuyla ilgili olarak Dırar b. Amr’ın (ö. 200/815), *Kitabü’t-Tahriş*’ine başvurması da dikkate değerdir.

Dördüncü tartışma konusu Hz. İsa hakkında ayette yer alan ref olgusudur. Konuyla ilgili ayet bağlamında Allah’a bir mekân isnadı olduğu gerekçesiyle kimi kesimler te’vil yoluna gitmiş, kimi kesimler ise mezhep prensiplerine de bağlı olarak ayeti literal manasıyla

anlamıştır. Her iki anlayışa da bizzat âlimlerin eserlerinden alıntılarla örnekler verilmiştir.

Beşinci tartışmada kıyamet alametleri ve kıyametin vakti problemi ele alınmıştır. Doğrudan kıyamet alametlerine değinen bir ayetin bulunmadığını söyleyen yazar, bu konunun rivayet merkezli olduğunu dile getirmektedir. Kıyametin zamanı hakkında ise ayetlerde “ansızın” ifadesinin yer aldığı dolayısı ile İsâ'nın nüzûlü, mehdînin zuhûru gibi hadiselerin kıyametin zamanı hakkında fikir verdiğini bunun da ansızın gerçekleşmeye mani olduğuna dikkat çekmekte ve bu görüşünü çeşitli âlimlerin görüşlerine de yer vererek temellendirmeye çalışmaktadır.

Son olarak Hıristiyan-Müslüman polemiklerinde Nüzûl-i İsâ konusunu inceleyen yazar Müslümanları eleştiren Hıristiyan âlimlerin ifadelerine yer vermiş ve bu mesele hakkında dillendirilen rivayetlerin iki din arasındaki tartışmalar paralelinde şekillenme ihtimalini belirtmiştir. Örnek olarak da rivayetlerde yer alan haçın kırılması gibi ifadelere yer vermiştir.

Yazar çalışmanın sonuç kısmında genel bir tekrara yer vermiş, mezhep yaklaşımlarını genel bir çerçeveye ile özetlemiştir. Bu bağlamda reddedenler, kabul edip iman esası haline getirenler, fikrini müphem bırakanlar ve kabul eden ancak iman esası olarak benimsemeyenler mevcuttur. Dolayısı ile Müslümanlar arasında icmâın olmadığı malumdur. Yazar mesih inancının farklı kültürlerden aktarıldığı; mehdî inancının da siyasî ve sosyal nedenler sebebiyle özellikle Şîî kesimlerde ortaya çıktığı şeklindeki ifadelerin son dönem araştırmaları ile de desteklendiğini belirtmektedir.

Tanıtıma çalıştığımız eserin geneline bakıldığında konuyla ilgili ayet ve rivayetlere yeteri kadar yer verilmediği görülmektedir. Bu durum ilk bakışta bir eksiklik olarak algılanabilmektedir. Zira kelâm, hadis ve tefsir alanlarının problemleri arasına dâhil olan bu konu çoğu zaman ayet ve rivayet merkezli işlenmiştir. Ancak yazarın giriş bölümünde yer verdiği ifadeleri dikkate alındığında bunun bir eksiklikten ziyade bir yetkinlik çabası olduğu anlaşılacaktır. Yazara göre bu konunun ayet ve rivayet merkezli işlendiği çalışmalarda çoğu zaman olay ufku ihmal edilmekte ve çalışma salt tartışmadan öteye gidememektedir. Bu sebeple yazarın bu çalışmadaki hareket noktasını *Müslümanların tarihî tecrübesinde tartışma ne zaman başladı?-Tartışma nasıl bir ortamda cereyan etti?- Konu nasıl ele alındı?-Klasik dönemde itirazlar var mıydı?* gibi sorular oluşturmaktadır. Buradan hareketle çalışmada esas amacın eskatolojik kurtarıcı gelecektir ya da gelmeyecektir gibi bir sonuç önermesine ulaşmak olmadığı aksine tarihî süreç boyunca konunun hangi merhalelerden geçtiğinin tespiti olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda yazar seçmiş olduğu bu konu ve konuyu işleyiş tarzı ile eskatolojik kurtarıcı inancının reddine yönelik yaklaşımların iddia edilenin aksine son dönemde hadisler karşısında değişen paradigmanın bir sonucu olmadığını, ilk dönemlerden itibaren bu inancı reddedenlerin bulunduğu realitesini ispatlama amacı taşımaktadır.

Yazar amacına yönelik olarak aralarında ilk kaynakların bulunduğu pek çok klasik esere başvurmuştur. Bu kaynaklardan yaptığı alıntılar, kimi zaman metnin takibini zorlaştırırsa da bu durumun genel manada konunun tüm yönlerini aydınlatma çabası taşıdığı görülmektedir. Yine yazarın tezi ve kitabı karşılaştırıldığında kimi yerlerde değişiklikler kaydedilmektedir ki yazarın önsöz bölümünde kullandığı şu samimi ifadeler bu duruma açıklık getirmektedir:

“Gördüm ki, bir gün bir kitap yazıp da ertesi gün şurası farklı yazılsaymış daha iyi olurmuş, şu da eklenseymiş daha güzel olurmuş, bu konu daha öne alınıp zikredilseymiş daha hoş olurmuş, bu husus burada hiç anılmamış olsa daha güzel olurmuş demeyen kimse yok. Bu ders alınabilecek en güzel durum. Bu durum da, her insanın eksikliğinin bir göstergesi.”

Elbette yazarın farkında olduğu gibi okuyucuların da farkında olması gereken husus; tüm eksikliklerden münezzehe olan hâdis insan değil vâcibü'l-vücûd olan Allah'tır.

Tanıtıma çalıştığımız bu eserde konu sınırlamasının başarılı bir şekilde yapıldığı, ele alınan konunun objektif olarak okuyucuya sunulduğu görülmüştür. Eser konu hakkında mevcut bilgileri bütüncül bir yapıya kavuşturmuştur. Hakkında kat-î delillerin olmadığı meselelerin iman esasları gibi değerlendirilip tekfir mekanizmasının devreye sokulması, İslam'ın gelişmesine ve amacını gerçekleştirmesine manidir. Yazarın da son kısımda belirttiği gibi *“bu meseleler iman-küfür sınırında ele alınabilecek bir akaid konusu olmaktan öte doğru-yanlış sınırında tartışılacak kelâmî meseleler olarak görülmelidir.”*

Mehdî-mesih konusu başta olmak üzere inanç esasları olma şartlarını taşımayan bu gibi konuların İslam ümmetini ayırtmaması ve aydınlatılmasını hedefleyen çalışmaların artması temennisiyle.



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 (dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç) 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce öz (150-250 kelime arasında) ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ Makalelerin değerlendirme sürecine alınabilmesi için giriş, yöntem, bulgular, değerlendirme ve ulaşılan sonuçlar dâhil olmak üzere araştırma içeriğini yansıtan en az 750 kelimelik genişletilmiş İngilizce özet eklenmiş olmalıdır.
- ◆ *Kader*'in yazı dili Türkçedir. Bununla birlikte her sayıda yayınlanan makalelerin üçte birini aşmayacak bir oranda İngilizce ve Arapça makaleler yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)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 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 “Gentium Plus” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bu yazı karakteri İSNAD atıf sistemi sitesinden [indirilebilir](#). 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 atıf sistemi 2. Edisyonu kullanılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ Yazar telif hakkı devir formu imzalayarak sisteme yüklemelidir. ([Telif hakkı devir formu](#))
- ◆ **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.
- ◆ **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**
- ◆ KADER, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

YAYIN ARALIKLARI VE MAKALE KABUL TARİHLERİ

Haziran (30 Haziran)

Makale kabul tarihleri: 1 Ocak - 15 Nisan

Aralık (31 Aralık)

Makale kabul tarihleri: 1 Temmuz - 15 Ekim

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 yayıncı 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 gereksiz 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, editöryal 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.
- Körleme 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 çalışmalarını 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 çalışmalarını 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, siyasal 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 adresine e-posta yoluyla bildiriniz. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, 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.	Karşılaştırmız
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.
- ◆ Papers may not exceed 10.000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. (and excluding keynotes, bibliographies, abstracts and summaries in English). Papers must be submitted with abstracts both in Turkish and English (at least 150-250 words) along with key words (5-7 words).
- ◆ Prior to the evaluation process, an extended summary of the paper comprising the introduction, methodology, findings, discussions and conclusion sections briefly at least 750 words must be included.
- ◆ The language of KADER is Turkish. However, each issue may include papers in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of papers in the issue.
- ◆ The editorial board peruses the submitted paper 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 paper is sent to two referees. If the paper is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any paper 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 a paper to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their papers.
- ◆ The authors have to take notice of referees' report. The authors assume the responsibility of the paper with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. The texts submitted to the journal are not returned, even if they are not accepted for publication. The published texts of the authors could be removed from publication in accordance with the decision of the board. They could not be withdrawn from the journal without the decision of the board. The copyright fee is not paid for the texts.
- ◆ All texts published in KADER are copyrighted by the journal; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in "word" file format without specifying name and surname, after being a member of KADER, by paper sent button.
- ◆ The texts submitted for publication should be written in A4 size with white space at the top, bottom, right 4 cm and 5 cm from the left side with at least 12nk line spacing, two sides, without line hyphenation and 10 points Gentium Plus font ([Download](#) the font). However, the submitted tables, figures, pictures, graphics and etc. should not exceed 12X17 cm in order that they will not go beyond the edges of the page and will be for easy usage. Therefore, smaller points and single space could be used in tables, figures, pictures, graphics and etc. [the ISNAD Citation Style](#) 2nd Edition is highly required in footnotes and references.
- ◆ Papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not.

The information below must be given:

- ◆ The title of the paper (both in Turkish and English), the name and surname of the author, his/her title and institution and ORCID ID number must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

Processing Charges

- ◆ KADER does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30th June)

Submissions: 1st January – 15th April

December (31th December)

Submissions: 1st July – 15th October

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

KADER highly requires the authors to use [the ISNAD Citation Style](http://www.isnadsistemi.org/en/guide/) 2nd edition. For more information you can visit the website <http://www.isnadsistemi.org/en/guide/> and download the handbook and templates from <http://www.isnadsistemi.org/en/downloads/>.

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.

1. 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.

2. 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.

3. 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.

4. 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.

5. 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.

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#) 2nd edition. 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