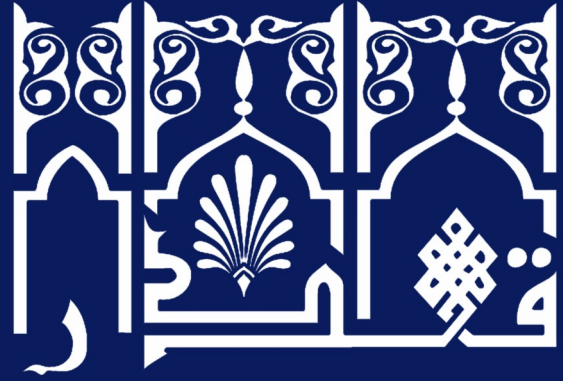


e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 19

Sayı | Issue : 2

Aralık | December : 2021

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



Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 19

Sayı | Issue: 2

Aralık | December 2021

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 BULGEN

Editörler / Editors

Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

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

Dr. Ömer SADIKER / osadiker@gmail.com
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

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

Dr. Tuğba GÜNAL / t_gunal@hotmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eylul980@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Dr. M. Mustafa SANCAR / snrc.mustafa@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Türkiye

Arş. Gör. Abdullah YILDIZ / abdullahyldz111@gmail.com
Selçuk University Faculty of Islamic Sciences - Konya/Türkiye

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

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ / alisatilmis42@gmail.com
Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

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

Arş. Gör. Harun ASLAN / harunilahiyat04@gmail.com
Kırşehir Ahi Evran U. Faculty of Islamic Sciences - Kırşehir/Türkiye

Arş. Gör. Kamile AKBAL / kamileakbal@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

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

Arş. Gör. Mehmet Akif KAHVECİ / mak743@hotmail.com
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Türkiye

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

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / oguzbozoglu@gmail.com
Karabük University Faculty of Islamic Sciences - Karabük/Türkiye

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

Arş. Gör. Semra CEYLAN / semraceylan19@gmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Zonguldak/Türkiye

Arş. Gör. Sercan YAVUZ / sercanyavuz2654@gmail.com
Eskisehir Osmangazi U. Faculty of Theology - Eskişehir/Türkiye

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

Bilal KIR (Doktora Öğr.) / bilal_086@hotmail.com
Marmara University - İstanbul/Türkiye

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

Zeliha ULUYURT (Doktora Öğr.) / zelihauluyurt89@gmail.com
Marmara University - İstanbul/Türkiye

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim ASLAN / aslanteolog@hotmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / metin.yurdagur@isam.org.tr
Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies - İstanbul/Türkiye

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

Prof. Dr. Osman DEMİR / demir.osman@hby.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli U. Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

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

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

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

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

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / huseyinmaraz78@hotmail.com
Bilecik Şeyh Edebali U. Faculty of Islamic Sciences - Bilecik/Türkiye

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE / maytepe33@hotmail.com
Mersin University Faculty of Islamic Studies - Mersin/Türkiye



Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / smutekellim@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology - Karabük/Türkiye

Doç. Dr. Muzaffer BARLAK / muzaffer_barlak@hotmail.com
Sinop University Faculty of Theology - Sinop/Türkiye

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ / murat_kilavuz@hotmail.com
Bursa Uludağ University Faculty of Theology - Bursa/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH
sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz
Akhmet Yassawi University - Kazakhstan

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdel MEGUID / a_meguid@aucegypt.edu
The American University in Cairo - Egypt

Dr. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eylu980@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

*Editörler ve alan editörleri yayın kurulunun doğal üyesidir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ / ckaradas@uludağ.edu.tr
Uludağ University - Bursa/Türkiye

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Mahmut AY / mav@ankara.edu.tr
Ankara University - Ankara/Türkiye

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

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / ramazanaltintas9@hotmail.com
Necmettin Erbakan University - Konya/Türkiye

Prof. Dr. Sinan ÖGE / sinanogge@atauni.edu.tr
Atatürk University - Erzurum/Türkiye

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

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

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

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

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH /
sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz
Akhmet Yassawi University - Kazakhstan

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdel MEGUID / a_meguid@aucegypt.edu
The American University in Cairo - Egypt

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

Editör İletişim / Editorial Contact

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

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 (350-400 kelime), muadili İngilizce özet, 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 Arapça ve İngilizce gibi diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yazıların yayımlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Yazarlar, Kader'de yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır. Bu lisans, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

XIII Editörden
Editorial

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 446-470 Doç. Dr. Abdulnasır SÜT
Kelâm'da Zanla İstidlâlin İmkân ve Değeri
The Availability of Conjectural Knowledge and Its Epistemic Value in Kalam
- 471-493 Dr. Öğr. Ü. Hilmi Kemal ALTUN
Bir Kalam Problemi Olarak İlâhî Vahyin Korunmuşluğu Meselesi
The Issue of the Preservation of Divine Revelation in Kalâm
- 494-521 Doç. Dr. Fatih İBİŞ
Nevâbitten Bir Mütakallim: Dirâr b. 'Amr – Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-
A Mutakallim from Nawâbit: Dirâr b. 'Amr -A Prototype for New Kalâm-
- 522-548 Dr. Meliha BİLGE
Câhiz'in Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme
Jâhiz's Understanding of The Miracle: An Analysis Within The Framework of Jâhiz's Theory of Nature and Understanding of Custom
- 549-582 Dr. Öğr. Ü. İhsan TİMÜR
Mâtürîdî Bir Âlim Olarak Gaznevî ve Faaliyeti
Ghaznawi and His Activity as a Maturidi Scholar
- 583-599 Dr. Öğr. Gör. Tarık TANRIBİLİR
Ontoloji-Epistemoloji İlişkisinde Uzlaştırıcı Bir Kavram Önerisi: Şemseddin es-Semerkandî'de
İtibârî Vücûdî Mâhiyet
The Suggestion of a Reconciliatory Concept in The Relation of Ontology-Epistemology: The Hypothetical Existential Essence in Shams al-dîn al-Samarqandî
- 600-630 Arş. Gör. Zeynep ÖNDER DEMİRER
Kendini Sınırlayan Tanrı Tasavvurunun İmkânı ve Mu'tezile
The Possibility of The Self-Limited God Imagine and Mu'tazila



- 631-644 Doç. Dr. Seyithan CAN
Kelâm Ekollerinin İnsan Kudretinin Mahalli Tartışmalarına Anatomik ve Fizyolojik Bir Analiz en-Nîsâburî'nin Cevapları
An Anatomic and Physiologic Analysis of the Discussions on the Locus of Human Power among the Schools of Kalâm
- 645-677 Doç. Dr. Mebrure DOĞAN
Üniversite Öğrencilerinin Kader Algıları: Metaforik Bir Araştırma
The Perception of Fate (Qadar) among the University Students: A Metaphorical Analysis
- 678-701 Yüksek Lisans Öğr. Esra DÜZENLİ
Bir Son Dönem Osmanlı Âlimi Halil Şükrü el-Boyâbâdî ve Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-Kader Adlı Risalesi
A Late Ottoman Scholar Khalil Shukru al-Boyâbâdî and His Risâlah Named Kitâb al-Qadâ wa'l-Qadar
- 702-726 Doç. Dr. Ali ÇETİN
Erken Dönem İslâm Düşünce Geleneğinde Fârâbî Felsefesi ve Mantığı
Al-Fârâbî's Philosophy and Logic in the Early Period of Islamic Thought Tradition
- 727-756 Dr. Öğr. Ü. Osman DEMİRCİ
Modern Evrim Teorisinin Muhammed İqbal'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım
Role of Modern Evolution Theory over Mohammad Iqbal's Thoughts: A Critical Approach
- 757-784 Dr. Öğr. Ü. Ertuğrul CESUR
Enigma ve Paradigma Arasında Nedensellik, Batı ve Biz
Causality Between Enigma and Paradigm, West and Us
- 785-812 Dr. Öğr. Ü. Asiye TIĞLI
İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu
The Hierarchy of al-Âlam and the Fall of Adam in Classical Ismâîlî Thought
- 813-854 Arş. Gör. A. İskender SARICA - Arş. Gör. Serkan ÇETİN
Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in Haqâ'ıku'l-eshyâ' Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi
Terms in Zaydî-Mu'tazilî Thought: Critical Edition and Translation of Ibn Sharwîn's Haqâ'iq al-ashyâ' Treatise



Kitap Kritikleri – Book Reviews

855-864 Doktora Öğr. Fatıma Nur DEMİR
Mehmet Evkuran, Ebû Hanîfe: Doğruyu Arayanların Önderi

Doktora Tez Özetleri – Doctoral Dissertation Summaries

865-867 Dr. Sibel KAYA
Mehmet Evkuran, Ebû Hanîfe: Doğruyu Arayanların Önderi

868-887 *Yayın Esasları*
Publishing Policy



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli KADER okurları,

İnsanlık tarihi; akleden, kavram üreten ve buna göre inşa eden yapısı itibariyle insanın anlam arayışında devasa bir mirasın ortaya konmasının ifadesidir. Evveleminde bu mirasa bakıldığında insanın, sınırsızlığı arzulamakla birlikte sınırlı bir tabiata yazgılı olduğu ve çatışkı ile uzlaşma arasında giden düşünsel ve eylemsel bir akışa sahip olması nedeniyle dünyaya bakışının farklılaştığı, sonuç itibariyle geniş bir skalada çeşitli anlam ve yaşam evrenleri oluşturduğu görülecektir. Günümüz ise bir anlamda bu evrenlerin önemli ölçüde belirlediği farklı kimliklerin çeşitli düzeyde tekamülünü ifade eden bir gerçekliktir. Bu noktada şu soruyu sormak gerekir: “Günümüzü, geçmişten farklı kılan yön nedir?”

Bu soruya birbirinden farklı birçok cevap vermek mümkündür. Bununla birlikte bizim kadrajımızdan yansıyan yanıt ise “inanılmaz ölçüde kesif bir işlenmemiş bilgi boranına ve tarihin hiçbir döneminde şahit olunmayan bir seviyede çok hızlı değişim ve dönüşümlere muhatap kalmak” şeklinde olacaktır. Böyle bir durum da insanın sürdürülebilir bir çözüm anlayışı ortaya koyabilmesi için daha güçlü bir analitik-sentetik bakış açısını benimsemesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bu dönemde “hakikate talip olan” diye kısaca tanımlayabileceğimiz ilim karakterine daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Sonuç itibariyle bu karakterin ev sahibi olması gereken akademi yuvaları, bu sorumluluğu derinden hissetmeli ve gerek eğitim gerekse de sistematik bilgi üretimi noktasında, dünyada yaşanan hızlı dönüşümlere sağlıklı bir şekilde ayak uydurabilecek, daha ötesi, bunlara dair öngörü sahibi olup bilimin rehberliğini sunabilecek bir kıvraklığa sahip olmalıdır.

Her geçen gün yükselen bir grafikte, siz değerli okuyucularımıza, daha nitelikli bir yayın yelpazesi sunma gayretinde olan KADER dergimizin, kendisini güncelleyen bir bilinçle ilim dünyasına yaptığı katkılar dikkatleri çekmektedir. Daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmak amacıyla periyodik yayın dizgemizden ayrı olarak her yıl Aralık ayında İngilizce dilinde makaleleri içeren bir özel sayı çıkarılması planlanmış ve bu çabanın sonucu olan ilk özel sayımız meraklılarıyla buluşmuştur. Diğer taraftan periyodik sayılarımızın hacminde nitelikli bir artışın olduğu göze çarpmaktadır. Bu sayımızda klasik kelâmın konularının çözümlenmesinden güncel kelâm problemlerinin tartışılmasına

kadar geniş bir skalada dikkat çeken konular ve ayrıca kelâm ilminin derinliğini artıran alimleri ele alan önemli yazılar ilginize sunulmaktadır.

KADER dergimizin bu son derece nitelikli ve zengin içeriğiyle sizlere ulaşmasında katkıları olan değerli yazarlarımıza şükranlarımı arz ederim. Bu içeriğin sizlere ulaşmasını sağlayan süreçleri büyük bir özen ve titizlikle yürüten ve emeklerini esirgemeyen dergimizin kıymetli editoryal ekibine teşekkür etmeyi ayrıca bir borç bilirim.

Bilvesile 2022 yılının tüm insanlığa sağlık, esenlik, hayır ve bereketler getirmesi dileğiyle KADER dergimizin son sayısını ıttılınıza sunarım.

Editörler a.

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ



Kelâm'da Zanla İstidlâlin İmkân ve Değeri

The Availability of Conjectural Knowledge and Its Epistemic Value in Kalam

Abdulnasır SÜT

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bingöl/Türkiye
Associate Professor Dr., Bingöl University, Faculty of Islamic Studies, Bingöl/Türkiye
nasr_12@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-5971-0611 | ror.org/03hx84x94

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
20 Ağustos 2021	20 August 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
28 Aralık 2021	28 December 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 December 2021

İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Abdulnasır Süt).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdulnasır Süt).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

Süt, Abdulnasır. "Kelâm'da Zanla İstidlâlin İmkân ve Değeri". *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 446-470. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.984910>

Öz

Kelâmcılar arasında zannî bilginin dinin temel itikadî ilkelerinin tespitinde belirleyici ve bağlayıcı olarak esas alınamayacağı görüşü hâkimdir. Bununla birlikte kesinlik ifade eden bilginin hangi kaynaklardan ve nasıl elde edileceği ve hangi bilgi türlerinin kat'î olduğu hususu yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Kat'î ve zannî bilgi, delile dayanma açısından ortak bir noktada buluşmaktadır. Zannî bilgi, kesinlik ifade etmeyen akli ve/veya naklî delille elde edilmektedir. Zan, mahiyet açısından vehim, şek, itikat ve ilim kavramlarıyla ilişkilirken değer açısından ise daha çok ilim ve itikat kavramlarına yakın durmaktadır. Bir bilgi/hüküm zannîlik açısından derecelendirmeye tabi tutulduğunda, doğruluk tarafı ağır basıyorsa zan, zayıf kalıyorsa vehim vasfını almaktadır. Doğru olup-olmadığı eşit düzeyde ise bu hüküm şek ismiyle anılmaktadır. Akli delilden elde edilen bilgi/hüküm sabit, değişmez ve uygunluk yönünden başka şekilde olmasına imkân vermeyecek bir kesinlikte olması halinde kat'î bilgi adını alır. Kelâmcılar ulûhiyet bahislerinde (Allah'ın varlığı, birliği, kadim oluşu, sıfatların zat ile ilişkisi, Allah'ın âlemle ilişkisi, âlemin hadis oluşu gibi), nübüvvetin imkân ve ispatında bu tür bilgi sağlayan kıyas, istikra, sebr ve taksim gibi akli istidlal yöntemlerine başvurmuşlardır. Delil kesin bilgi sağlamıyorsa zan ifade eder, bu delil ayrıca zannî delil, emare olarak da nitelenir. Kelâmcılar akli açıdan zan ifade eden meşhûrât, müsellemlât, makbûlât ve temsilden oluşan bilgi türlerinin dinin temel itikadî konularını temellendirmekten ziyade muhataplarını ikna etmek ve muarızlarını ilzâm etmek için kullanmışlardır. Kelâmcılar temel itikadî konuların başında yer alan ulûhiyet bahislerinde daha çok akli delilleri kullanmakla birlikte dinin temel konularını belirleyen nakle de önemli ölçüde yer vermişlerdir. Bu bağlamda kelâmcılar sübût ve delalet açısından kat'î olan naklî delili bağlayıcı ve belirleyici kabul etmişlerdir. Nitekim dinin temel itikadî ilkeleri sonuç itibarıyla bu tür naklî delillere dayanmaktadır. Bununla birlikte kelâmcılar her ne kadar sübût ve delâlet açısından kat'î olmayan haber-i vâhid gibi delilleri bağlayıcı kabul etmemişlerse de bazı sem'î konularda bu türden delillerle istidlâlde bulunmuşlardır. Bu perspektiften hareket eden kelâmcılar ahiret ahvali kapsamında yer alan kabir azabı, mizan, şefaet, sırat gibi sem'î konuları akli istidlalden ziyade naklî delille temellendirmeye çalışmışlardır. Bu çalışma klasik kelâmî kaynaklarda tartışılmalı zannî bilginin istidlal değerini ve kullanım alanını konu edinmiş ve elde edilen veriler nitel bir yöntemle farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu cümleden olmak üzere zannî bilginin bazı tâli itikadî konularda geçerli olduğu ve kelâmda zannın istidlal değerinin olmadığı yönündeki söylemin mutlak olmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İlim, Yakîn, İtikad, Zan, Delil.

Abstract

There is a prevailing opinion that conjectural knowledge (*zann*) cannot be taken as a basis in determining the fundamental theological principles among the theologians. However, from which sources and how to obtain certainty (*yaqîn*) and which types of knowledge are definitive (*qat'î*) have been discussed extensively. Certain and conjectural knowledge meet at a common point in terms of relying on evidence. Conjectural knowledge obtained via reasoning and/or religious scripture that do not express certainty. While conjectural knowledge has been essentially related to the concepts of estimation, doubt, belief and knowledge, by its in term of value, it is stands closer to the concepts of knowledge and belief. Conjectural knowledge contains different degrees of certainty. When it is chosen to be more certain, it is considered as a valid conjecture, when it is disregarded, it is considered as erroneous conjecture. If there is no choice for its certainty, then it is called doubt (*shakk*). If the information/judgment obtained through reasoning becomes fixed, unchangeable and in a coherence that does not allow it to be otherwise, then it is called definitive (*qat'î*) knowledge. To achieve that, theologians generally used methods of argumentations like syllogism, induction, exhaustive investigation and disjunction (*al-sabr wa'l-taqîm*) to provide such knowledge about divinity and prophethood. Theologians have used conjectural knowledge, which are based on endoxic (*mashhûrât*), already granted (*musallamât*) and acceptance of authority (*maqbulât*), in their dialectics to persuade their discussants, rather than to justify the fundamental theological issues of religion. While theologians mostly use rational proofs in theological issues, they also gave significant place to the scriptural narrative that determines the creed. In this context, theologians accepted the narrated evidence as binding and decisive, as long as it is certain in terms of both authenticity and implication. Ultimately, the fundamental theological principles of religion are based on these narrative evidences. Although the theologians do not accept single reports (*khabar al-wahid*) for their questionable authenticity, they also made inferences regarding subjects of traditions (*sam'iyyât*). Acting from this perspective, theologians tried to justify with narrative evidence rather than rational arguments on these issues such as torment in grave, intercession (*shafâ'ah*) and *sirât*, which are mostly matters of eschatology and the unseen (*ghayb*). Finally, it has been concluded that the conjectural knowledge is still valid in some secondary theological issues and the assumption that the conjectural knowledge has no deduction value in theology is not absolute.

Keywords: Kalam, Knowledge, Certainty, Belief, Conjecture, Argument.

Giriş

Bilginin Müslüman kelâmında ele alınan temel konular arasında yer almasının başat nedeni, doğru bir inanca ulaşmanın kesin bir bilgiye dayanmasıdır ki bu tür bir bilginin elde edilmesi ancak onu oluşturan kaynaklar ve bunların kesinlik değerinin tespitiyle mümkündür. Bu bağlamda hangi bilgi kaynaklarının ve hangi yöntemlerin kesin bilgi ve inanç sağladığına ilişkin kelâmında var olan zengin literatür kelâmî epistemoloji açısından oldukça önemlidir.

Kelâmı oluşturan konuların başında dinin asli konularını teşkil eden itikadî mevzular olması hasebiyle bu mevzuların temellendirilmesinin kesinlik ifade eden bilgiye dayandırılması kelâmcılar tarafından temel konular arasında sayılmıştır. Bu kesinliğin nasıl sağlanacağı hususunda teorik ve ilkesel düzeyde kelâmcılar arasında bir görüş birliği olduğu da söylenebilir. Kelâmcılar, kesin deliller (yakîni deliller) aracılığıyla itikadî hükümlerin temellendirilmesinin gerekli olduğunu ilkesel olarak kabul etmişlerdir.¹ Onlara göre "itikadî konularda zanniyâta itibar edilmez."² Ancak hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezilî kelâmcılarının nazari düzlemde kabul ettikleri "itikadî hükümler, sübûtu ve delâleti kat'î delille belirlenir" veya "itikadda zannî delil ile istidlalde bulunulmaz" şeklindeki söylemlerine itikadî ilkelerin belirlenmesinde ve temellendirilmesinde hakkıyla riayet edip-etmedikleri tartışmaya değer bir konudur. Kelâmî literatüre bakıldığında esasın belirlenmesinde kabul edilen usul, belirlendiği şekliyle uygulanmış mıdır? Hangi istidlal yöntemlerinin kesin bilgi sağladığı ve hangi bilgilerin yakîni olduğu konusunda bir görüş birliği var mıdır? Zannın hiçbir şekilde esas alınamayacağı -akîde/itikad gibi- özel alanlar var mıdır? Bir başka ifadeyle zannî bilgiler itikadî hükümlerin tespit edilmesi ve bağlayıcı kabul edilmesinde kullanılmış mıdır? Çalışmada bu konularda kelâmcıların görüşleri üzerinde durularak bazı değerlendirmeler yapılacaktır. İtikadî konularının belirlenmesinde ve delillendirilmesinde zannî bilginin değerini ve rolünü ortaya koymak kelâmî ekollerin niçin farklı itikadî görüşlere vardıklarını da kısmen açıklamış olacaktır.

Bir bilginin/hükümün doğrulanma durumuna ve kişinin mutmain olma seviyesine, diğer bir deyişle bilginin kesinlik derecesine bağlı olarak üç hali/hükümü olduğu söylenebilir. Bilginin kesinlik değerine ve derecesine bağlı olan bu üç hüküm; kesin (yakîn), itikad (itikad-i câzim) ve zan (zannî) şeklindedir. Bilginin kesinlik vasfına halel getiren unutmama, yanlışlama ve karıştırma gibi durumların ilişmediği bilgi *yakîn/kat'î* kavramıyla ifade edilmiştir. Bu tür bir bilgi, hüküm verenin zihninde kesinlik taşıdığı gibi vakiyaya da mutabıktır. Böyle bir bilginin hilafı/zıddı mümkün değildir. İkinci hal ise kesin olduğuna inanmakla beraber sonraki süreçte daha güçlü bir delil nedeniyle farklı inanmaya açık olan hüküm, *itikad-i câzim* kavramıyla ifade edilmiştir. Bu durumda bulunan kişi, verdiği hükümde hiçbir şüphe duymayacak ve çelişğini hissetmeyecek olsa da bu hükümde duraksama ve yanlışlama ihtimali söz konusu olabilmektedir. Üçüncü hal ise

¹ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 92-93. Kelâm ilminin tanımı yapılırken kat'î delil vurgusu zannî delille itikadın inşa edilemeyeceğini vurgulamak için yapılmaktadır.

² Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr* (Kahire: Darü'l-hadîs, 2012), 1/375; Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/29.

bilgiyi/hükmü kabul etmekle beraber çelişğine imkân veren durumlardır ki bu da genel olarak zan kavramıyla ifade edilmiştir.³

Şüphesiz zan, insanoğlunun bilişsel süreçlerinin en önemli unsurlarından biridir. Müslüman düşüncesinin gelişim ve kurumsallaşmasında zannî bilgiler önemli bir yer tutmaktadır. Diğer bir deyişle dinî ve fikri literatürün teşekkülünde zannî bilginin işlevi ve önemi büyüktür. Düşünce; sanı ve kanı üzerine inşa edilen bir zihni faaliyettir. Bugünkü bilimsel faaliyet için kullanılan varsayım, sav, tez, hipotez ve teori gibi kavramlar ön kabule bir başka deyişle zanna dayandığı gibi Müslüman düşüncesinin gelişiminin temel kavramları olan nazar, rey, içtihat, kıyas, tevil ve tefsir kavramları da zannîlik taşıyan bilişsel süreçleri ifade eden kavramlardır. Bugün elimizdeki düşünsel mirasın önemli bir kısmı zannîlik taşıyan bu aklî süreçler neticesinde oluşan bilgilerden meydana gelmektedir. Ekollerin ve âlimlerin görüş farklılıkları onların usullerine ve bu usullere dayanan yorum farklarına bağlı olarak oluşmaktadır. Zaten Müslüman düşünce geleneğinde zannî bilginin şer'î-amelî alanda bağlayıcı olduğu konusunda bir fikir birlikteliği vardır.⁴

Zan; kuşkulanmak, kesinleşmemiş kanaat veya bilgi için kullanılan bir kavramdır. Râgıp el-İsfahânî zannı; "bir emâreden hâsıl olan kanaat" şeklinde tanımlamakta, şayet emâre/karine güçlü olursa bu durumda zannın bilgi, zayıf olursa vehim olacağını ifade etmektedir.⁵ Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî (ö. 816/1413) zannı "nakîzi/çelişği mümkün olmakla beraber doğruluk tarafı ağır basan kanaat (itikad),⁶ şeklinde tarif ederken Âmidî (ö.631/1233), "nefisteki iki karşıt mümkünden birinin diğerine tercih edilmesi" şeklinde tanımlamaktadır.⁷ Zannın, yakîn, şek ve vehmi de kapsayıp-kapsamadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur.⁸ Cürcânî, zannın hem doğruluğu kuşkulu hem de kesin kabul edilen bilgiyi ifade ettiğini söylemiştir.⁹ Zannın geniş olan bu anlam yelpazesi Kur'an-ı Kerim'den de çıkarılabilir. Bazı ayetlerde zan kavramı töhmet, su-i zan, cehalet gibi olumsuz, bazı ayetlerde ise kanaat, iman ve yakîn gibi olumlu anlamda kullanılmıştır.¹⁰ Ancak Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) bir hükme, doğruluk tarafı ağır basıyorsa zan, zayıf kalıyorsa vehim, eşit durumda ise şek adını vermekte ve bu bilgi mertebeleri arasında zannîlik yönünden bir derecelendirme yapmaktadır.¹¹ Şüphesiz zan kavramının epistemolojik değerinin yanında ahlakî bağlamda önemli bir kavram olduğu da açıktır. Kişinin su-i zan veya hüsnü zan sahibi olmasının, onun düşünce, duygu ve fiillerinde önemli bir etkiye sahip olacağı bilinmektedir.

³ Ebu Hamid Gazzâlî, *Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/58; Mustafa Çağrırcı, "Zanniyat" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013), 44/124.

⁴ Bedreddin ez-Zerkeşî, *Luktatü'l-'aclân*, thk. Muhammed Cemaleddin el-Kasimi ed-Dimeşkî (Kahire: Medresetü Valideti Abbasi'l-Evvel, 1908), 61.

⁵ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi'elfâzi'l-Kur'an*, ed. Safvan Adnan Davûdi (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 2009), 539.

⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beirut: Daru'n-Nefâis, 2007), 219.

⁷ Seyfuddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, ed. Ahmed Ferid Mezidi (Beirut: Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2003), 1/57.

⁸ M. Muaz Mustafa el-Hın, *el-Kat'î ve'z-zannî fi's-sübût ve'd-delâle 'inde'l-usûliyyîn* (Dimaşk: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 2007), 76-77.

⁹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 219.

¹⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 539-540.

¹¹ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 44.

Müslüman düşünürler, bilginin zannîlik derecesine bağlı olarak farklı türlerinin olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu zan türleri içerisinde kesinliğe yakın olanı en açık zan, şekke yakın olanı en gizli zan ve bu iki derece arasında yer alanı da orta zan şeklinde tasnif etmişlerdir. Yine kaynaklarda kesin bilgiye yakın olana zann-ı galip, şekke yakın olana da zann-ı âdî şeklinde nitelemeler mevcuttur. Bu, bilginin doğruluğuna olan inanç seviyesinin artma, kalbinin sükûn bulma ve tasdik etme keyfiyetine/oranına bağlı olarak tahakkuk etmektedir.¹² Zannın doğruluk derecesinin artması, bilginin doğruluğunu gösteren emârelerin artmasına bağlıdır.¹³

Bilginin kesinlik derecesini belirleyen unsur, delildir. Bazen hüccet, burhan, beyan ve sultan kavramları da delil manasında kullanılmıştır.¹⁴ Bilginin kat'î veya zannî oluşunu belirleyen etmen, aklî ve naklî delilin kat'îliği ya da zannîliğidir. Delil de kapsam (icmâlî/tafsîlî), dayanak (aklî/naklî) sübut ve delâlet (kat'î/zannî) açısından taksim edilmiştir.¹⁵ Lügatte yol gösterici (mürşid) manasında olan delil, ıstılahta onu bilmekle başka bir şeyi bilmeyi gerekli kılan şey manasındadır.¹⁶ Genel olarak kelâmcılar aklî delilde öncülleri kesin bilgilerden oluşan kıyas ile naklî delilde delâleti kat'î olan kitap, mütevâtir haber ve icmâdan oluşan delillerin kat'î bilgi sağladığı görüşünde olmuşlardır.¹⁷ İcmâ delilinin inanç konularına nasıl taalluk ettiği yönünde bir uzlaşma ve detaylı bir bilgi yoksa da bununla icmânın sağladığı bilginin kesinlik ifade ettiği vurgulanmak istenmiştir.

Kelâmcılar kesin bilgi ile zannî bilgiye ulaşma aracını farklı nitelemişlerdir. Onlara göre "delil ile ulaşılan hükme ilim, emâre ile ulaşılan hükme de zan" denilmektedir.¹⁸ Fahreddin Râzî bu hususu şöyle ifade etmektedir: Delil, medlûlün varlığının bilgisini kesin düzeyde, emâre ise medlûlün varlığının bilgisini zannî düzeyde ifade eder.¹⁹ Yukarıda da ifade edildiği üzere İsfahânî bu ayrımı emârenin/delilin güçlü ve zayıf oluşuna bağlamaktadır. Ona göre emâre güçlü olursa bilgi, zayıf olursa zan olur. Kelâmcılar teorik düzeyde bilgiyi sağlayanın delil, zannî bilgiyi sağlayanın emâre olduğunu ifade etmekle beraber eserlerinde genellikle her ikisi için de delil kavramını (kat'î veya zannî delil) kullanmışlardır. Mukallidin imanının geçerliliğinin tartışılması da taklidin zan içerip içermemesinden kaynaklanmaktadır.²⁰

İslam düşüncesindeki ilmi disiplinlerde yakîn kavramı bilgi ve inançta kesinliği ifade eden bir kavramdır. Nitekim Cürçânî yakîni sözlükte "beraberinde şüphe olmayan kesin ilim"; ıstılahta ise "bir şeyin vakıya uygun, değişmesi ve başka şekilde düşünülmesi mümkün olmayacak şekilde itikat etmektir" biçiminde tanımlamaktadır.²¹ İsfahânî yakîni; marifet, dirayet ve benzerlerinin üstünde

¹² Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/59.

¹³ el-Hın, *el-Kat'î ve'z-zannî*, 84.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, thk. Abdulhamit b. Ali Ebû Zeyd (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/207.

¹⁵ bk. el-Hın, *el-Kat'î ve'z-zannî*, 32; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 1/408.

¹⁶ Cürçânî, *Ta'rîfât*, 175; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006), 88.

¹⁷ bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 88; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 1/221-222; el-Hın, *el-Kat'î ve'z-zannî*, 21.

¹⁸ el-Hın, *el-Kat'î ve'z-zannî*, 31.

¹⁹ Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş: (el-Muhassal)*. (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 37.

²⁰ Mahmud İbn Muhammed Melâhimî, *Kitâbü'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Muessesatü mütal'âti İslami Danişgâhi Âzadi İslami Berlin, 2012), 19.

²¹ Cürçânî, *Ta'rîfât*, 363.

bir bilme sıfatı olarak nitelemekte ve "*hükümün sabit olmasıyla zihnin sükûna ermesi*"²² şeklinde tarif etmektedir. Yakîn ile bilgi arasında zorunlu bir ilişki mevcuttur. Yakîn şüphenin, bilgi cehaletin zıddı olarak ele alınmışsa da yakîn kavramı hem kesinlik ifade eden bilgi hem de inanç için kullanılmaktadır. Bilginin tanımlarından biri olan "*anlamlar arasında çelişğine ihtimal kalmayacak şekilde ayırım gerektiren bir sıfattır*"²³ şeklindeki tanım, kesin olmayan bilgi türlerini dışarda bırakmaktadır. Kelâmcılar genelde yakîn kavramını kesinliği ifade etmek için kullanmışlardır. İnancın yakîn derecesine ulaşması için şüphe, zan, cehalet ve taklit gibi doğru veya yanlış olma ihtimallerinden arındırılması gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Fahreddin Râzî, Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî gibi kelâmcılar da yakîni, şüpheyi barındırmayan bilgi olarak tanımlamıştır.²⁴ Bilgi dışındaki bilme biçimlerinde farklı seviyede de olsa tam, net ve kesin olarak bil(e)meme durumu söz konusudur. Cüveynî (ö. 478/1085) cehalet, şek ve zannı kesinlik ifade etmemeleri açısından bilginin zıddı olarak da ele almaktadır.²⁵ Seyfeddin Âmidî bilginin zıddı olarak cehalet, şek, zan, gaflet, zühul, uyku, nazar ve ölümü saymaktadır.²⁶ Bunların hiçbirisinin bilgiyle birleşmesi mümkün olmadığından bilgi gibi kesin olma vasfı taşımaz.

Kelâmî epistemolojide zannın epistemik değeri ve kurucu/inşâi yönü hakkında doğru bir değerlendirme yapabilmek için zan, itikad ve ilim kavramlarının birbirleriyle ilişkisi konusunda bir değerlendirme yapmak gerekir. Bu değerlendirmeyi yapmak, zannî bilginin kelâmdaki işlevi ve değeri konusunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

1. Zan-İtikad-İlim İlişkisi

Zan, itikad ve ilim (kesin bilgi) arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi görmek, zannın epistemik değerini daha anlaşılır kılacaktır. Hem zan hem itikad hem de ilimde idrak ve tasdik söz konusudur. Ancak idrak veya tasdikin vakıya uygunluğu, doğruluğu ve dayandığı delil yönünden farklı durumları mevcuttur. Kat'î delile dayanan, vakıya uygun ve doğruluğu kesin olan idrak ve tasdik ilimdir. Şekkin ortadan kalkmasıyla zihnin ve kalbin itminanına dayanan tasdik ise itikattir. Zanda ise bir hükümde bulunmakla beraber kat'î delile dayanmaması nedeniyle vakıya uygunluk yönünden bir kesinlik bulunmamaktadır.²⁷

Kelâmî epistemolojide merkezi bir role sahip olan nazar kavramı, kat'îlik ve zannîlik açısından farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Nazarın tanımı "kendisiyle bilgi ya da zan elde edilmek istenen fikir" şeklinde yapılmıştır.²⁸ Kelâmcıların nazar üzerinde önemle durmalarının temel nedeni, başta ulûhiyet ve nübüvvet gibi dini konuların ispatının yanında güvenilir bilgi elde etme imkânının ancak nazarla gerçekleşebileceğini savunmalarındır. Onlar Allah'ın bilinmesi ve bununla ilgili hususları nazara dayandırmaktadırlar.²⁹ Kelâmcılara göre eşyanın varlığını ve temel itikadî hükümlerini bilmenin en önemli aracı nazardır. Cüveynî nazarı, bilgiyi arama ve

²² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 892.

²³ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 98.

²⁴ Osman Demir, "Yakîn" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013), 43/271.

²⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâtü'l-edilleti fi usûli'l-istikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 14-15.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/52-61.

²⁷ el-Hın, *el-Kat'î ve'z-zannî*, 58-59.

²⁸ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 106.

²⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zevahiri, *Tahkîkü't-tâm fi ilmi'l-kelem* (Kahire: Mektebetü'l-Hicazi, 1939), 13.

ona ulaştırma süreci olarak tarif etmektedir. Nazar kişiyi ya bilgiye ya da zann-ı galibe ulaştırmaktadır. Şartları haiz olmayan ve fasid nazar olarak bilinen kısmı bilgi ifade etmezken sahih nazar kişiyi kesin bilgiye götürmektedir. Yine Cüveynî, nazarın bilgi, cehalet ve şüphenin zıddı olduğunu ifade etmektedir. İlim kesin, cehalet bir şeyi hakikatinden farklı bilme ve şüphe ise iki inanç arasında karar verememe durumu olduğu için bu durumda nazar olmaz. Bilgi, cehalet ve şüphede hakikati arama durumu söz konusu olmadığından nazar da gerçekleşmez. Bu nedenle bunlar nazara zıttır.³⁰ Çünkü nazarda, bilgiye ulaşma süreci ve çabası söz konusudur ve bu nedenle henüz varılmış bir hüküm yoktur.

Fahreddin Râzî'ye göre kesin ve zannî önermelerin tertibi olan nazar ile kişi kesin bilgi veya zannî bilgiye ulaşır. Nazar doğru ve kesin öncüllerden oluşursa bu durumda nazar ilim ya da doğru bir itikadı gerekli kılar.³¹ Râzî bilgiyi tasavvurî ve tasdikî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, tasdikî ya bedihî/kesin veya nazarî olduğuna vurgu yapar ve bu konuda değişik tasniflere yer verir.³² Aynı şekilde bilginin tasavvurî veya tasdikî olduğunu belirten Teftâzânî, his ve akılla idrak edilen bilginin yakîn/kesin olabileceği gibi olamayabileceğine de dikkat çekmektedir. Yine yaptığı bir diğer tarife göre bilgi sahibine nakzedilme ihtimali vermeyecek şekilde ayırıştırma sağlayan bir sıfattır. Bu son tanım yakîni olmayan bilgileri kapsam dışında bırakmaktadır.³³ Görüldüğü üzere kesin bilginin temininde önemli bir vurguya sahip olmalarına rağmen hangi bilgi kaynağı ve yöntemle bunun sağlanacağı hususunda bir ittifaktan söz edilemez.

İlim, inanç ve zan arasında kesinlik/cazım, uygunluk/mutabık ve değişmezlik/sabitlik yönünden farklı hükümler/haller bulunmaktadır. Bu farklı hallerden dolayı ilim, cehalet, taklit, zan, şek, vehim ve hayal gibi değişmezlik, kesinlik ve uygunluk yönünden farklı seviyelerde bilgi mertebeleri söz konusudur.³⁴ Hükümde kesinlik, uygunluk ve değişmezlik varsa yakîni bilgi (el-ilm) söz konusu olur. Buradaki bilgide nakzedilme/yanlışlanma ihtimalinin olmaması kaydı cehalet, vehim ve zan gibi yakîni olmayan hükümleri tarifin dışına çıkarmak içindir.³⁵ Hükümde kesinlik söz konusu olmakla beraber -zayıf bir ihtimal de olsa- uygunluk ve değişmezlik durumunun olmama ihtimali halinde itikat gerçekleşmiş olmaktadır. Kesinlik, uygunluk ve değişmezlik değeri açısından bir netliğin oluşmaması durumunda ise zan tahakkuk etmektedir.³⁶ İlim kesinlik ile zan, şüphe ve vehimden ayrılırken; uygunluk ile cehaletten ve malumun değişmesiyle de mukallidin imanından ayrılır.³⁷ Ancak tasavvurî bilgilerde vakıya mutabakat veya adem-i mutabakattan bahsedilemez.³⁸ Çünkü tasavvurî bilgilerde hüküm yoktur.

³⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 3-6.

³¹ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 44-46.

³² Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 44.

³³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV, 2017), 61.

³⁴ Mustafa İbrahim ez-Zelmî, *el-Mantıku'l-kânûni fi't-tasavvurât* (yy: yy, 2011), 28-31.

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 61.

³⁶ Tâceddin Abdulvehhâb b. Ali Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2003), 15.

³⁷ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyad el-Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, 1997), 83; Zevahiri, *Tahkikü't-tâm*, 5.

³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 63-65.

İdrak mertebeleri (merâtibü'l-idrâk) açısından zannîlikten kat'îliğe doğru bir sıralama yapıldığında cehalet-vehim-şek-zan-itikad/ilim şeklinde bir sıralama yapılabilir. Bir bilginin doğruluk değeri ve derecesi bilgi doğrusu üzerinde şöyle gösterilebilir:

Cehalet --> Vehim --> Şek --> Zan --> İtikat/Bilgi

Bu bilgi doğrusu varlığın bilgisi hakkında verilen hükümlerin doğruluk değeri ve kesinliği konusunda artan bir derecelendirmenin var olduğunu göstermektedir. Cehalet, bu idrak mertebelerinden hiç birisinin bulunmamasını ifade etmek için bilgi doğrusu üzerinde vehimden önceye konulmuştur. Cehalet, bilginin yokluğunu ifade ettiğinden bilgi değeri taşımamaktadır, ancak bilginin zıttı olarak bilgi doğrusu üzerinde gösterilmiştir. İlmin yokluğuna veya zıddına cehalet, doğruluk payı %50'nin altında olanına vehim, %50 olanına şek, %51 ile %99 arasına tekabül edenine de zan adı verilmektedir. Doğruluk değeri ilme yakın olana zann-ı galip/kuvvetli zan, şekke yakın olana ise zann-ı âdi/sıradan zan denilmektedir. Görüldüğü üzere zannın kapsam alanı kesin bilgiye doğru ilerleyen geniş bir bilgi derecelendirmesini ve kesinlik değerini ifade etmektedir. Şek ve vehmi de zan kategorisinde değerlendirenlerin olduğuna yukarıda işaret edilmişti.³⁹

Şek veya vehim anlamında kullanılacak olan zannın bir değeri olmadığı gibi bağlayıcılığı da söz konusu değildir. Çünkü şek ve vehimde iki ihtimalden birini diğerine tercih etmenin bir delili, emâresi veya gerekçesi yoktur. Ancak şek, kişiyi inançta küfre düşürürken hukukta bazı durumlarda masumiyet karinesi olarak suç isnadını düşürmektedir. Zanda ise durum farklıdır. Hukuki hükümlerin çoğu zanna dayandırılmakta ve amel noktasında bağlayıcı bir nitelik taşıyabilmektedir.

Gazzâlî (ö.505/1111), itikat ile bilgi arasındaki ilişkiyi değerlendirirken bilginin itikattan farklı olduğuna vurgu yapmaktadır. O, bunu şu şekilde ortaya koyar: "İtikat, şâkkın (şüphe içerisinde olanın) iki itikadından birisinin öne çıkması olup, kişi bu itikada, bunun zıddını aklına getirmeksizin ve bu zıddın nefse girmesine imkân vermeksizin vakıf olmuştur." Kesinlik açısından bilgi ile kıyaslandığında itikadın da zannın bir türü olduğunu; ancak taşıdığı görecelik açısından ondan ayrıldığını belirtir.⁴⁰

İtikadın aynılık, ayrılık, içlem ve kaplam açısından zan ve bilgiyle ilişkisi değerlendirildiğinde zan mı yoksa bilgi mi olduğu akla gelmektedir. Bu konuda Müslüman kelâmında önemli tartışmalar vardır. Mu'tezile ekolünün ve Teftâzânî'nin bilgiyi itikad üzerinden tanımlaması dikkati celbeden bir yaklaşımdır. İtikad ile bilgi arasında doğruluk, kesinlik ve uygunluk açısından çok yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda itikat ile bilgi arasında bir geçirgenlik ve esneklik söz konusudur. İlim inanç, inanç ilim olabilmektedir. Ancak ilmin itikat üzerinden tanımlanması Mâtürîdî ve Eş'arî gelenekte ciddi bir şekilde eleştirilmişse de⁴¹ i'tizâlî

³⁹ Bk. Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 44; el-Hım, *el-Kat'î ve'z-zannî*, 79-83.

⁴⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/33. Gazzâlî, mu'tekid, şâk ve cahil kişinin durumuna şunu örnek verir. Şâk, "Âlem hadis midir yoksa değil midir? der. Mu'tekid kanaati belirlendiği için "Âlem hadistir" der ve kıdemin imkânına gönlünde yer vermeksizin bu inanç üzerine devam eder. Cahil ise "Âlem kadimdir" der ve bu inanç üzerine devam eder. Bk. *Mustasfa*, 1/33.

⁴¹ Bk. Ebu'l-Muin Meymun b Muhammed en-Nesefi, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn.*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/9-30.

düşünce de bu itikad, nazar ve delille gerekçelendirilmesi ile mu'tekidin/inananın duyuşal ve zihinsel itminanı sağlaması durumunda bilgiye dönüşmektedir. Bu yaklaşım bugün çağdaş batı epistemolojisinde de "bilgi doğrulanmış inançtır" (*the knowledge is justification belief*) şeklinde kendisine yer bulmaktadır.⁴² Tüm bu değerlendirmeler ilmin mutlak olarak inançtan ve zandan bağımsız olarak ele alınamayacağını ve bu kavramlar arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu göstermektedir.

Verilen bu temel ve genel bilgilerden sonra İslam düşüncesinde zannî bilgi kategorisinde ne tür bilgilerin yer aldığına değinebiliriz. Bilgileri, zannîlikten kesinliğe/yakînilیđe doğru bir derecelendirmeye tabii tuttuğumuzda hangi aklî ya da naklî bilgilerin zan, hangilerinin yakın (itikad/bilgi) ifade ettiği konusunda kelâmcılar görüş birliğine sahip değildirler. Konumuz aısından önemli olan zannî bilgilerin neler olduğu ve bu bilgilerin nasıl değerlendirildiğidir. İslam düşüncesinde zannî bilgi kategorisinde sayılan bilgiler iki ana başlık altında ele alınabilir. Bunlar; akla dayalı zannî bilgiler ve nakle dayalı zannî bilgilerdir.

2. Aklî Bilgilerin Zannîliği ve Değeri

Bilgi kaynaklarının ve istidlal yöntemlerinin sağladığı hükümlerin kesinliği ve zannîliği bağlamında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bilindiği üzere kelâmda bilgi kaynakları duyu, haber ve akılla sınırlandırılmıştır. İlham, rüya, vicdan, hads gibi bilgi kaynakları güvenilir, objektif ve kesin bilgi sağlamadıklarından bağlayıcı kabul edilmemiştir.⁴³ Kelâmî epistemolojide selim akıl, sağlam duyu ve sadık haberin kesin bilgi sağladığı hususunda görüş birliği söz konusudur. Kelâmcılar; sofistler ve Sümeniyye'nin bu bilgi kaynaklarının objektif ve kesin bilgiler sağlamadığına yönelik eleştirilerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Kelâmcılara göre onların bilgi kaynaklarını kullanırlarken objektif ve kesin bilgilere erişmemelerinin asıl nedeni, istidlal araçlarını doğru bir şekilde (sahih nazar) kullanamamalarıdır.⁴⁴

Aklın epistemik değeri ve rolü konusunda Müslüman düşünürler arasında birçok farklı görüş mevcuttur.⁴⁵ Filozoflar, mantıkçılar ve kelâmcılar nakilden bağımsız aklî temelde kesinlik ve zan ifade eden önerme ve bilgi türlerini ele alırlarken hangi bilgi ve yöntemlerin kesin bilgi sağladığına ilişkin bir görüş birliği içinde olmamışlardır. Bununla beraber genel olarak geçerli aklî/mantık ilkelerine dayanan istidlal yöntemlerinin (kıyas/tümdengelim, istikrâ-i tam/bütün tikellerden hareketle tümevarım) kesin bilgi sağladığı hususunda görüş birliğinde olmuşlardır.⁴⁶ Öncülleri bedihiyyât ve yakîniyattan oluşın burhanî bilgi sübjektif/zannî değil, aksine objektif ve genel geçer bir bilgidir. Kelâmcılara göre doğru kurulmuş kesin önermelerden zorunlu olarak kesin bir bilgi ortaya çıkar. Böyle bir bilginin doğruluğundan şüphe edilmez; çünkü doğrudan

⁴² V. W. Quin - J. S. Ullian, *The Web of Belief* (Newyork: McGraw-Hill Education, 1978). Bu kitabın Türkçeye "Bilgi Ağı" şeklinde tercüme edilmesi de -ki orijinali "İnanç Ağı"dır- dikkati celbeden bir durumdur. V. W. Quin - J. S. Ullian, *Bilgi Ağı*, çev. Hadi Adanalı (Ankara: Kitabiyat, 2001).

⁴³ Kelamda bilgi kaynakları ve problemine ilişkin genel bilgi için bk. Harun Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / , Doktora, 2009); Murat Memiş, *Kâdı Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2007).

⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 62.

⁴⁵ Bk. Ramazan Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2001), 97-130.

⁴⁶ Bu konularda detaylı bilgi için bk. el-Hın, *el-Kat'î ve'z-zannî*, 29-30; Zevahiri, *Tahkikü't-tâm*, 15-21; Metin Özdemir, "Kelâmî İstidlâlın Problematiği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 180.

başka bir ihtimali yoktur. Kelamcılar genel olarak şu bilgi türlerinin yakîni bilgi sağladığını dile getirmişlerdir: Bedihiyyât (apaçık ve kesin bilgiler), müşahedât (duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler), fitriyyât (zihinde mevcut olan bilgiler), mücerrebât (tecrübeye dayalı bilgiler), mütevâtirât (yalanlanması aklen mümkün olmayan haberler) ve hadsiyyât (akli sezgi) türü bilgileri bu kabilden saymışlardır.⁴⁷ Bununla birlikte bu tür bilgilerin kesbi ya da zorunlu olduklarına dair tartışmalar yapılmıştır.⁴⁸

Aklî istidlale dayandığı halde doğru olmama ihtimali bulunan önerme ve bilgi türleri de mevcuttur. Râzî, iki kesin önermenin neticesinin kesin, bir veya iki zannî önermenin neticesinin zannî olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁹ Zannî bilgiden zannî bilgiye erişim imkânı varken zannî bilgiden kesin bilgiye erişim imkânı yoktur. Yine bütün tikellerden hareketle varılan tümel bilgi şeklinde tanımlanan istikrâ-i tam ile yapılan aklî istidlal kesin bilgi, bir kısım tikellerden hareketle elde edilen tümel bilgi olan istikrâ-i nakıs ise zannî bilgi ifade eder.⁵⁰ Zanniyyattan olan bu tür bilgiler farklı ad ve tasniflere tabi tutulmuştur.

İslam felsefesinde ve müteahhirûn kelâmında genel olarak aklî kategoride zannî kabul edilen başlıca bilgi/önerme türleri şunlardır: Meşhûrât; halk arasında yaygın olarak kabul edilen bilgilerdir. Bu tür bilgiler/hükümler toplumun din, kültür, gelenek ve eğitim anlayışı gibi unsurların etkisiyle benimsenir ve yaygın bir kabul haline gelir. Meşhûrât kategorisindeki bilgilerin doğruluğundan şüphe edilmese bile aklın kesin olarak bildiği delillere dayanmadığından yakîniyattan sayılmaz. Bu bilgilerin veya hükümlerin yanlış olma ihtimali vardır. Meşhûrâta genelde “adaletin iyi”, “zulmün kötü” olduğu bilgisi örnek verilir. Müsellemât; muarızın benimsediği bir ilkeyi veya görüşü esas alarak kendi görüşünün doğruluğunu bina ettiği hüküm veya bilgidir. Her ilmi disiplinin kendine ait müsellemâtı vardır. Bu tür bilgiler daha ziyade cedeli kıyasta kullanılır. Makbûlât kategorisindeki bilgiler nebi ve veli örneklerinde olduğu gibi dinde ya da herhangi bir alanda otorite kabul edilen şahıslardan alınan bilgilerdir. Makbûlât, güvenilir kabul edilmekle birlikte kesinlik taşımaz ve yanlış olma ihtimali vardır. Maznûnât; başka ihtimallere açık olmakla beraber aklın tercih ettiği önermelerdir. Vehmiyyât; insanın vehim gücüyle doğru kabul ettiği bilgiler veya hükümlerdir. Muhayyelât kategorisindeki bilgiler ise insanın psikolojik durumuna bağlı olarak gelişen bilgilerdir. Bu bilgilerin objektifliği olmadığı gibi mantığı yönü de yoktur. Retorikte hayalin ürettikleri öncüller

⁴⁷ Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 102; Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/59-61. Gazzâlî, bunları evveliyat, bâtinî müşahedeler, dış duyular, tecrübi şeyler ve mütevâtir bilgiler olarak nitelemektedir. Cürcanî ise zorunlu kesin önermelerin yedi tane olduğu ifade etmektedir: Evveliyat, kıyasları beraberinde olan önermeler, müşahadât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât ve duyulardaki vehmiyyâttır. Cürcânî bunlar arasında bile bir derecelendirme yapmakta, evveli bilgileri en başa, sonra kıyasi önermeleri, müşahadât ve vehmileri almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b Ahmed b Abdülgaflar İcî, *Kitâbü'l-Mevakîf* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 1/196-198.

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/70-75; Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/59; Ali Mahmood Al-Omarî - Hakan Kutlu, “Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan İstidlâl Metotları”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/2 (28 Aralık 2019), 125-144; Zevahiri, *Tahkîkû't-tâm*, 8-9.; Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/59; Ali Mahmood al-Omerî ve Hakan Kutlu, “Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan İstidlâl Metotları”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 3/2, ss. 125-144; Muhammed Hüseyini, *Tahkîkû't-tam fi ilmi'l-kelam*. 8-9.

⁴⁹ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 48.

⁵⁰ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 108.

sıklıkla kullanılır.⁵¹ Gazzâlî vehmiyyat ve meşhûrâtın burhan kategorisinde olduğunun vehmedildiğini; ancak bunların gerçekte yakîn ifade etmediğini, zan ifade ettiğinden fıkıh ve cedeli kıyasta kullanılabileceğini belirtmektedir.⁵²

Yukarıda bahsedilen bilgi türleri İslam felsefesi ile müteahhirûn dönemi kelâmında aklî istidlalde ve diyalektikte kullanılmaktadır. Mantıkçılar da meşhûrât ve makbûlât türünden bilgileri cedeli kıyasta argüman olarak kullanmışlar; ancak bu tür bilgiler onlara göre zan ifade ederler. Müteahhirûn dönemi kelamcılarının, filozofların tesirinde kalarak kullandıkları istidlal yöntemlerin sonucunda ulaşılan bilgilerde de farklı düzeylerde zannîlik söz konusudur. Kelamcılar, bahsedilen bilgi türlerinden hangilerinin kesinlik ve zannîlik sağladığı noktasında farklı görüşlerde olmuşlardır.⁵³ Gazzâlî, meşhûrât ve kıyasın zan ifade ettiğini ve fıkıhta fayda sağladığını dile getirmektedir.⁵⁴ Seyfeddin Âmidî zannî bilgi yelpazesini daha geniş tutmakta, tûmdengelim (kıyas) dışındaki aklî istidlal çeşitleri olan istikra, temsil, in'ikas-ı edille, kıyasü'l-gaib ale'ş-şahid gibi delillerin zan ifade ettiğini belirtmektedir. Âmidî, meşhûrât, müsellemlât ve makbûlât gibi iknaî ve hatâbî delillerin itikadî konularda delil olarak kullanılamayacağını; ancak fıkıhta kullanılabileceğini vurgulamaktadır.⁵⁵ Cürcânî, sadece emârede kullanılan zannî önermelerin dört olduğunu ifade etmektedir. Bunlar; müsellemlât, meşhûrât, makbûlât ve karinelerle varılan (makrûnetü bi'l-karaîn) hükümlerdir.⁵⁶

Kelâmcılar Allah'ın varlığı, birliği, ilahi sıfatların zat ile ilişkisi, Allah'ın âlemle ilişkisi ve âlemin hadis oluşu gibi konularda naklî delillerden ziyade aklî istidlal süreçlerini işletmişlerdir. Yerine göre kıyas, istikra, sebr ve taksim ve istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib gibi aklî istidlal yöntemleri ile bu konuları temellendirmişlerdir. Ancak burhan değil de hatâbe kabilinde sayılan yukarıdaki paragraftaki önermeler, kelâmcılar tarafından akîdenin ana konularının savunusunda veya cedeli tartışmalarda yardımcı argüman olarak kullandıkları söylenebilir. Müteahhirûn kelâmı epistemolojisi, felsefe ve mantığın istidlal biçimlerinden önemli oranda etkilendiği için bu kavramlar İslam kelâmının umur-u amme bahislerine dâhil edilmiştir. Ancak kelâmî meselelerin temellendirilmesinde bu tür argümanları çok sık kullandıklarını söylemek doğru değildir. Teftâzânî, mütekaddimûn dönemi kelamcılarının ziyade müteahhirûn dönemi kelâmcılarının İslam filozoflarından etkilenecek atıfta bulunduğu vicdaniyat, bedîhiyyât, hadsiyyât, tecrübiyyât ve nazariyat türü bilgilerin akıl vasıtasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁵⁷ Burhan seviyesinde olmayan bu tür önermeler, cedel ve münazaralarda muhatabını ilzâm ve/veya ifhâm etmenin (ikna edip susturma) yanında kendi görüşlerini haklı çıkarmak gayesiyle destekleyici argümanlar olarak kullanılmıştır. Her ne kadar bu tür önermeler zorunlu veya kesin bilgi ifade etmese de akıl, zannî bilgiyle amel etmenin gerekli olduğuna da hükmeder. Çünkü akıllı kişi, iki delilden doğruluğuna kanaat getirdiği delili (râcih) bırakıp zayıf olanla (mercûh) amel etmez.

⁵¹ Hüseyin Şahin, "Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (13 Şubat 2015), 465-466; Çağrı, "Zanniyat", 44/124.

⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hamid Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *el-Mustesfa min ilmi'l-usul*, thk. Muhammed Yusuf Necm (Beyrut: Dâru Sadr, 2010), 1/55-60.

⁵³ Bk. Özdemir, "Kelâmî İstidlâlin Problematikliği", 179-185.

⁵⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/64; Al-Omarî - Kutlu, "Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan İstidlâl Metotları", 132.

⁵⁵ Vezir Harman, "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (15 Temmuz 2012), 132.

⁵⁶ Bk. İcî, *Kitâbü'l-Mevakif*, 1/199-200.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 62-63.

Dolayısıyla bu kabilden zannî bilgilere her zaman kişinin düşüncesini, duygularını ve eylemlerini yönlendirme ve belirleme gücüne sahip olduğu için muhatabını veya muarızını ilzâm etmek için başvurulmuştur.

Mutekaddimûn dönemi kelâmında Mu'tezile ve Eş'ari kelâmcılar tarafından özellikle ilahi zat ve sıfatların izahında müracaat edilen aklî bir istidlal yöntemi olan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib, önce Cüveynî, sonrasında Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi düşünürlerce kıyasın formu ve unsurlarını tam taşımadığından kesin bilgi sağlamadığı ve yanlış yargılara götürebileceği yönünde eleştiriler yapılmıştır. Yine mütekaddimûn kelâmcılarla kullanılan naklî delil ve in'ikâsı edille gibi deliller de Gazzâlî ve Râzî gibi müteaahhirûn kelâmcılar tarafından kesinlik sağlamadığı yönünde tenkitlere konu olmuştur.

3. Naklî Bilginin Zannîliği ve Değeri

Naklî bilginin doğruluk değeri hususunda farklı ihtimaller söz konusu ise bu bilgi zannîdir. Kavramsal olarak "doğru ve yanlış olma ihtimali olan söz" diye tarif edilen haber, tanımı gereği yakîn ifade etmez. Bir haberin yakîn ifade etmesi için bazı şartlar aranmış ve doğru haberi tespit etme gayesiyle bazı hususlar gerekli görülmüştür. Temel bilgi kaynağı haber olan tarih ve hadis gibi disiplinler bu konuda daha fazla yöntem arayışına girmişlerdir. Doğru haberin tespiti gayesiyle eleştirel ve tenkitçi metodolojiler oluşturmuşlardır.

Kelâmcılar, naklin/haberin epistemik değerine büyük önem atfetmiş, haberin yakîn mi zan mı ifade ettiği konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Kelâmcıların haberin epistemik değeri üzerinde önemle durmalarının asıl nedeni dini inancın dayandırıldığı nas olan ayet ve hadislerin haber yoluyla aktarılmasıdır. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatını sağlayan mucize haber yoluyla aktarılmıştır. Dolayısıyla haberin epistemik değeri konusunda kelâmcıların "haber zorunlu bir şekilde bizde oluşur ve kesinlik ifade eder" görüşü önem arz etmektedir.⁵⁸ Haberin kesin bilgi ifade ettiğini temellendirmek için sadece dini bilginin haberle elde edildiğini değil, aynı zamanda tarihi bilgilerin, uzak beldelerin, geçmiş milletlerin ve şehirlerin bilgisinin de haberle elde edildiğini ileri sürerek epistemik değerini ortaya koymuşlardır. Ancak yine de kelâmcılar, haberî bilginin zannî olduğu yönünde değerlendirmeler yapmışlardır. Bu tür değerlendirmelerin daha ziyade felsefe ve mantıktan etkilenen müteaahhirûn kelâm döneminde yapıldığı görülmektedir. Ancak haberin zandan çıkıp yakîn ifade etmesinin imkân ve yollarını ortaya koymuşlardır.⁵⁹ Bunun hem aklî temelini hem de pratik yönlerini göstermişlerdir. Peygamberin haberiyle sabit olan bilginin vakiya uygun, kesin ve değişmez bir nitelikte olması gerekir. Aksi takdirde bu niteliklerin sırasıyla zıddı olan cehalet, zan ve taklit olması icap eder.⁶⁰ Bunlar da kesin bilginin zıt ve çelişiklerini oluşturmaktadır.

Kelâmcılar haberi; doğruluk ve yanlışlık ile kesinlik ve zannîlik yönleri itibariyle taksim etmişlerdir.⁶¹ Bilindiği üzere kelâmcılar genel olarak mütevâtir haberin kesin, âhâd haberin ise zan ifade ettiğini kabul etmektedirler. Kelâmcılar arasında mütevâtir haberin bilgi ve delil değeri

⁵⁸ Cemalettin Erdemci, "Kalam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (01 Ağustos 2006), 154.

⁵⁹ Bk. Râzî, *Kelam'a Giriş*, 38.

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 83.

⁶¹ Bk. Erdemci, "Kalam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", 161.

konusunda bir görüş birliğinden söz edilebilir.⁶² Fakat mütevâtir haber sonucunda oluşan bilginin zorunlu mu yoksa kesbi mi olduğunu tartışmışlardır. Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) mütevâtir haberin zorunlu, Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ise kesbi olduğunu ifade etmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basri'ye (ö. 436/1044) göre mütevâtir haberle elde edilen bilginin durumu istidlalle elde edilen bilgi gibi olduğundan o da kesbidir.⁶³ Ebü'l-Hüseyin ve Cüveynî, mütevâtir haberin nazari bilgi ifade ettiğini söylemişlerse de diğer kelâmcılara göre mütevâtir haber zorunlu olarak oluşur ve kesin bilgi ifade eder. Her ne kadar mütevâtir haberdeki her bir râvinin rivayeti zan ifade etse de yalan söylemeleri üzerinde ittifak etmeleri aklen ihtimal dışı olan farklı kişilerin rivayetinden oluşan bu haber kesinlik oluşturur.⁶⁴

Fahreddin Râzî başta olmak üzere kelâmcılar genel olarak naklî delilin zannî aklî delilin ise kesinlik ifade ettiğini belirtmiştir.⁶⁵ Râzî'ye göre naklî delil aklî delile kıyasla fer konumundadır ve zan ifade eder. Çünkü nakilden oluşan bir haber; müşterek, mecaz, takdir, anlam kayması, tahsis, takdim-tehir, nesh gibi dildeki bu anlam ihtimallerini taşıdığı için yakini bilgi ifade etmez.⁶⁶ Râzî'ye göre naklî delilin yakîn ifade edebilmesi ancak naklin delâletinin kesinliği ile mümkündür. Bu da naklin yukarıda zikredilen dilsel niteliklerin hiç birisini barındırmaması durumunda mümkün olabilir.⁶⁷ Bu yaklaşım, naklî delil olan Kur'an'ı da kapsadığından problemlili bir durum arz etmektedir. Zannîlik ifade eden âhâd haberin kelâmcılar tarafından delil olarak kullanılması ilkesel olarak kabul görmemişse de özellikle sem'iyât bahislerinde sık sık kullanıldığı ve bu tür haberlerle istidlalde bulunduğu bir gerçektir. Başta Mâtürîdî (ö. 333/944) olmak üzere kelâmcılar haber-i vâhidin bilgi değerinin varlığını kabul ederler.⁶⁸

Râzî'ye atfedilen cümlelerde onun neyi kastettiği tartışılmış, onun bu ifadeleri tevil edilmiş ve bazı âlimlerce eleştiri konusu yapılmıştır. Zerkeşî (ö. 794/1392), Râzî'nin naklî bilginin dilin farklı anlam ihtimallerinden dolayı kesinlik ifade etmediği görüşünün doğru olmadığına dikkat çekmekte ve İcî'nin (ö. 756/1355) bunu güçlü bir şekilde reddettiğini vurgulamaktadır. Bir dilde kullanılan kavramların kesinlik ifade etmediğini söylemek toplumsal iletişimin ve uyuşumun/muvazaanın mümkün olmadığını söylemekle aynı anlama gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber zamanından günümüze değin dilciler tarafından birçok kavram aynı anlamları ihtiva ederek kullanılmıştır. İcî ve Teftâzânî, naklî delillerin bazen kendisinden nakil yapılan şeyde gözlemlendiğini veya tevatür yoluyla nakledilmiş haberlerin yakîn ifade ettiğini vurgulamaktadır. Bu tür karineler farklı anlam ihtimallerini ortadan kaldırmaktadır.⁶⁹

⁶² Bk. Mustafa Selim Yılmaz, "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberinin Bilgi ve Delil Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 199-223.

⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 75; Erdemci, "Kelâm İlminde Haberinin Epistemolojik Değeri", 163.

⁶⁴ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72-75; Erdemci, "Kelâm İlminde Haberinin Epistemolojik Değeri", 162-164.

⁶⁵ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 50.

⁶⁶ Bk. Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 50; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 38; Erdemci, "Kelâm İlminde Haberinin Epistemolojik Değeri", 173.

⁶⁷ Bk. Zerkeşî, *Luktatü'l-'aclân*, 36-37.

⁶⁸ Bk. Nuri Tuğlu, "İmâm Mâtürîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 2014), 583-588.

⁶⁹ İcî, *Kitâbü'l-Mevakıf*, 1/209; Zerkeşî, *Luktatü'l-'aclân*, 37-38.

Âmidî, naklî delilin kesin bilgi ifade edip etmediği konusunda iki tutumun var olduğuna dikkat çeker. Bu iki tutumdan biri naklî delilin yegâne kesin ve mutlak delil olduğunu savunan Haşevî görüşü; diğeri ise haberin zan ifade edişinden hareketle naklî delilin zan ifade ettiğini savunan görüştür. Ancak Âmidî, bu iki yaklaşıma karşı temkinli bir tutum takınmaktadır.⁷⁰ O, sem'iyât konularında naklî delillerin esas alınması gerektiğini, çünkü aklın tek başına anlayamayacağı konuların var olduğunu belirtmektedir. Dinin ilkeleri, ibadet şekilleri, vakitleri, insanın iki dünya saadetine taalluk eden şeylerin bilgisi ancak resulün haberi ve hadisi ile mümkün olabilmektedir.⁷¹

Âhâd haberin kesin bilgi ifade edip-etmediği veya itikatta bağlayıcı delil olup olamayacağı konusunda tartışmalar olmakla beraber Mutezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğu, tercihlerini kesin bilgi ifade etmediği yönünde ortaya koymuşlardır. Ancak başta selef, ehl-i hadis ve zahiri âlimler ise âhâd haberin delil olarak kullanılması gerektiğini savunmuşlardır.⁷² Kelâmcıların aklî meseleler arasında yer verdikleri Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi itikadî hususlara selef âlimleri naklin kapsamında yer vermişlerdir. Onlar, birçok ayetin haber-i vahid ile ameli vacip kıldığını ve itikad ile ibadetin haber-i vahid ile sabit olma noktasında herhangi bir farkın söz konusu olmadığını ifade etmektedirler.⁷³

Cüveynî, tevatür derecesine ulaşmamış bir habere aklî bir delilin eşlik etmesi veya bir mucize ya da mucize sahibinin sözü ile desteklenmesi durumunda bilgi ifade edeceğini aksi durumda tek başına kesin bilgi ifade etmeyeceğini söylemektedir.⁷⁴ O, kesinlik isteyen konularda âhâd haberin kullanımının doğru olmadığına, çünkü haberin Hz. Peygambere nispetinin kesin olarak tespit edilemeyeceğine ve bu durumda haberin, sübût açısından kesinlik taşımadığına vurgu yapmıştır. Teftâzânî de âhâd haberin kesin bilgi ifade etmemesini Peygamberin haberi olması itibarıyla değil, aktarılan haberin peygambere aidiyeti konusunda oluşan şüpheden kaynaklandığını aktarmaktadır.⁷⁵ Teftâzânî, adil kişilerin rivayet ettiği âhâd haberler ile müctehidi taklit etmenin, zan ve değişebilen bir itikad olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makâsid*'daki "akîde konularında zanniyyâta itibar edilmez" cümlesi şöyle tevîl edilmiştir: Bu durum, kesin itikadî hükümler ve kesin hüküm gerektiren durumlar için doğrudur. Ancak bununla "zannî bilgilere ulaşılmaz" kast edilirse bu geçersiz bir görüş olur.⁷⁷ Teftâzânî ve diğer

⁷⁰ Harman, "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller", 140.

⁷¹ Harman, "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller", 131.

⁷² Haberi vahidin belli kriterlere uyması durumunda (râvinin adalet ve zabtı gibi) kesin bilgi ifade ettiğini savunan İbn Hazm, İmam Malik, İmam Şafi, Ahmed b. Hanbel, Muhasibi, Davud ez-Zahiri, İbn Hacer el-Askalani, Hişam b. Amr el-Fuvati, İbrahim en-Nazzam ve İbn Teymiyye gibi farklı itikadî anlayışları temsil eden âlimler olduğu gibi, âhâd haberin kesin bilgi ifade etmediğini, zan veya zannı galib ifade ettiğini savunan âlimler de olmuşlardır. Bu son görüş, Ehl-i sünnetin çoğu, Mu'tezile ve Haricilerin tamamını kapsayan Cumhurun görüşüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rıza Korkmazgöz, "Kelam İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (31 Mayıs 2018), 225-258.

⁷³ Bk. Ahmed Adil el-Garib, *Tesbîtu hücciyeti haberi'l-vâhid*. (yy: Merkezi Tefekkür li'l-Buhus ve'd-Dirasat, 2016), 178.

⁷⁴ Bk. Erdemci, "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", 165.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 83.

⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 96.

⁷⁷ Muhammed Salih b Ahmed Garsî, *Menhecü'l-Eş'aireti fi'l-akide beyne'l-hakâik ve'l-evhâm*. (İstanbul: Ravza Yayınları, 2006), 91.

kelâmcıların zannıyyâta itibar etmedikleri konular temel inanç konularıdır. Özellikle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvetin imkânı ve gerekliliği gibi aklî istidlal gerektiren konulardır.

Erken dönem Mu'tezilî kelâmcılar -İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Eb'ül-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Ebu Ali el-Cübbâî gibi- âhâd haberlerin itikatta delil olarak kullanılmasına pek yer vermemişlerdir. Ancak bu durum geç dönem Mutezilî bilginler için geçerli değildir. Söz gelimi Kâdî Abdülcebbâr kabir azabının varlığının hak olduğunu ve buna inanma delilleri olarak delâlet açısından kesin olmayan bazı ayetlerin yanında bazı hadisleri sunmaktadır.⁷⁸ Bununla birlikte o da diğer kelâmcılar gibi ilkesel olarak itikadî meselelerde âhâd haberlerin kullanımına rezerv koymaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, haberi kesin olarak doğru, kesin olarak yalan ile doğru ve yalan oluşu kesin olarak bilinmeyen haber şeklinde üçe ayırmakta ve bunları örneklerle izah etmektedir. O âhâd haberi doğru ve yalan oluşunun kesin olarak bilinmeyen haber kategorisinde ele almaktadır. Ona göre haber gerekli şartları taşıyorsa ibadet ve amelî konularda itibara alınır ancak itikadî meselelerde itibara alınmaz.⁷⁹

Kelâm ilminde nakli/haberi bilgiler sübût ve delâlet açısından değerlendirmeye konu olmuştur. Kelâmcılara göre haberi bilginin itikadî açıdan bağlayıcı olmasının temel koşulu "hem sübût hem de delâlet açısından kat'î olması" gerektiğidir. Sübût açısından haberi bilgiler arasında bir derecelendirme yapılabildiği gibi delâlet açısından da bir derecelendirme yapılabilir. Sübûtta kat'îlik bilginin varlığına ilişkin bir kesinliğe götürürken delâlette kat'îlik, anlam yönünden bir kesinliğe götürmektedir.⁸⁰ Sübût ve delâlet açısından kat'î olan haberi bilgi bağlayıcı olmaktadır. Sübût açısından kesinlik olmadığı takdirde bilginin kaynağı, delâlet açısından kesinlik olmadığı zaman bilginin kendisinde/anlamında bir kesinlik oluşmaz. Aksine zannîlik oluşur. Kesin bilgi ile zannî bilgi arasında delile dayanma açısından ortaklık söz konusudur. Her ikisinde de delil olmalıdır.⁸¹ Ancak yakîni bilgide delil hem sübût hem de delâlet açısından kesinlik ifade ederken zannî bilgide ya sübût ya delâlet ya da her ikisi açısından kesinlik ifade etmemektedir. Yakîni bilgide farklı ihtimaller söz konusu değildir, hüküm sabit, vakıya mutabık ve kesindir; ama zannî bilgide bütün bu yönler açısından farklı ihtimaller ve değerlendirmeler söz konusu olabilmektedir. Yakîni bilgide farklı mertebeler yoktur, hüküm sabit ve değişmezdir. Oysa zannî bilgide derecelendirme ve tercih söz konusu olabilmektedir. Yakîni bilgide bir çatışma ve çelişki olmazken zannî bilgide bu mümkündür.⁸²

Kelâmi literatürde bazı usûli meselelerin yanında birçok tâli inanç, sübût ve delâlet açısından zannî olan bilgi (rivayet, hüküm) ile oluşmaktadır. Haberi bilgi bazen sübût açısından kesinlik, delâlet açısından ise zannîlik ifade ederken bazen de delâlet açısından kesinlik sübût açısından zannîlik ifade edebilmektedir. Bu konuda bir kesinlik iddiasında olmak oldukça zordur. Nitekim

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 730-731.

⁷⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 768; Erdemci, "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", 166.

⁸⁰ Sahip Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", *Şarkiyat* 9/2 (30 Kasım 2017), 955.

⁸¹ Yukarıda da ifade edildiği gibi bazı âlimler zannî bilgi için delil değil emâre kavramının kullanmanın daha uygun olduğunu ifade etmişlerse de burada ki delil emâreyi de içerecek şekilde kullanılmıştır.

⁸² Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", 955-956. Yakîni bilginin doğruluğu yönünde bir derecelendirme olmamakla beraber, bilginin kaynağı ve ayrıntılı bir şekilde idraki açısından bir derecelendirmeden bahsedilebilir. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn ayrımını idrakin keyfiyetine ilişkin bir derecelendirme olarak okumak gerekir.

kelâmî ekollerin inanç konularındaki farklı görüşleri, bu konulardaki bilgilerin sübût veya delâlet açısından kesinliği ve bağlayıcılığı hususundaki farklılığa dayanmaktadır.

İtikadî konularda haber sübût ve delâlet açısından kat'î ise bu durumda bilgi kesin olup bağlayıcıdır, inkârı küfür kabul edilmiştir. Sübût açısından kat'î olup delâlet açısından kat'î olmayan bilgi de bağlayıcı olmakla birlikte inkârı küfür değildir. Çünkü delâlet açısından zan taşımaktadır. Sübût ve delâlet açısından zannîlik söz konusu ise itikatta belirleyici olmadığı gibi inkârı da küfür değildir.

Kelâmda haber kabul edilen Kur'an ve hadislerin kesinlik ve zannîlik ifade etmesi onların sübût ve delâlet açısından kat'î ve zannî oluşlarına bağlıdır. Kur'an-ı Kerîm ve mütevâtir haber sübût açısından kat'î, delâlet açısından hem kat'î hem de zannî olabilir. Âhâd haber ise sübût yönünden zannî ama delâlet yönünden hem kat'î hem de zannî olabilir.

Kelâmcılar, haberi bilginin zannîliğinin kat'îliğine oranla daha baskın oluşundan olmalı ki, görüşlerini daha ziyade aklî istidlal yöntemlerine başvurmuşlardır. Bununla beraber kelâmcılar, mütevâtir kabilinden olan haberlerin yakîn ifade ettiğini savunmuşlardır. Aynı şekilde istidlal aracılığıyla mucize ile desteklenmiş kişinin verdiği haberin de kesinlik ifade ettiğini söylemişlerdir.⁸³ Bu durumu şöyle açıklayabiliriz. Mucize ile desteklenen kişi, dürüst ve güvenilir bir kişi ise akıl, dürüst ve güvenilir kişiye itimat etmenin gerekliliğini kabul eder. Dolayısıyla mucize ile desteklenen peygamberin verdiği haberi doğru kabul etmek, itikadî bir gereklilik olsa da aklî bir zorunluluktur. Çünkü akıl, haberin doğru veya yanlış olmasının mümkün olduğunu ancak güvenilir kişilerle/araçlarla aktarılan bilginin doğru oluşunun zorunlu olduğunu ilkesel olarak kabul eder. Burada asıl olan, yanlış olma ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Kelâmcılar bunu mütevâtir haber ve haber-i resul ile sağlamaya çalışmışlardır.

Netice olarak kelâmcılar ilkesel olarak haberi, zannî bilgi düzleminde ele almışlarsa da haberin kesinlik değerini kabul ederler. Haberin kesinlik ifade etmesini bazı şartlara bağlamışlardır. Bir haberin zorunlu veya kesin bilgi ifade etmesini ve kendisiyle istidlalde bulunulmasını; ancak tevatür derecesine ulaşması veya mucize ile desteklenmiş resulün haberi olması durumunda mümkün görmüşlerdir. Bununla beraber bazı kelâmcılar aklî istidlal imkânının zayıf olduğu kabir hayatı, mesih/mehdi anlayışı, ahiret ahvali gibi birçok itikadî hususun gerekçelendirilmesinde haber-i vahidi delil olarak kullanmışlardır.

4. İtikadın Temel Çerçevesi ve Zannın Delil Olarak Kullanıldığı Alanlar

İtikad; kesin delillere dayandırılması gereken ve dinin temel konularını ilgilendiren bir alan olduğundan kelâmcılar itikadî konuları yakîni bilgi sağladıklarını düşündükleri aklî istidlal yöntemleri ve naklî delillerle tespit etmiş ve ispat etmeye çalışmışlardır. Teftâzanî kelâmın gayesini inancı sağlamlıkla süsleme⁸⁴, Cürçânî kişiyi taklit çukurundan yakîn zirvesine yükseltme şeklinde ortaya koyarken⁸⁵ İbn Haldun (ö. 808/1406) kelâmın konularını inanç konularını aklî

⁸³ Teftâzanî, *Şerhu'l-Akâid*, 78; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 768.

⁸⁴ Teftâzanî, *el-Makâsid*, 92.

⁸⁵ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 1/40; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/147.

delillerle bid'atı ortadan kaldırma, şek ve şüpheliyi izale etme şeklinde ortaya koymaktadır.⁸⁶ Kelâmcıların tüm izahlarında şüpheden uzaklaştırılmış yakîn ifade eden bir inanç arayışı mevcuttur. Bu nedenle kelâmcıların bilgi kaynaklarını sağlam duyu organları (havas-ı selime), selim akıl (akl-ı selim) ve sadık haber (haber-i sadık) ile sınırlandırması,⁸⁷ sahih bir akîdenin ancak kesin, doğru ve sabit olmasını mümkün kılacak epistemik kaynaklarla sağlanabilmesindedir. Kelâmcılara göre dinî inancın temel konuları ve çerçevesi ancak bu bilgi araçlarıyla mümkündür. Akıl ve duyu inancın aklî bir temelde anlaşılıp gerekçelendirilmesinde kullanılırken nakil hem inancın gerekçelendirilmesinde hem de belirlenip temel çerçevesinin oluşturulmasında kullanılmaktadır. Akıl dinin anlamlandırılmasında önemli bir işleve sahip iken nakil dinin temel çerçevesini oluşturmada belirleyici olmaktadır. Bir dinin temel itikadî meselelerini belirleyen o dinin mensuplarınca kutsal kabul edilen metinlerdir. Bir başka ifadeyle deliller arasında naklin ağırlıklı olması, o dinin usul, esas ve gerekliliklerinin o dinin temel metinlerine dayandırılmasındandır.

Kelâmcılar, dinî akîdeyi oluşturan bazı konuları salt aklî delille, bazılarını salt naklî delille, bazılarını da hem aklî hem de naklî delille temellendirme ihtiyacı duymuşlardır. Mecâlû'l-'akl başlığı altında Allah'ın varlığı, birliği, sıfat ve fiilleri, nübüvvetin imkânı ve gerekliliği gibi hususlar aklî istidlâl ile temellendirirlerken, mecâlû'n-nakl başlığı altında gaybî konular, ahiret ahvali gibi sem'î konular nakille ortaya konulmuştur. Rü'yetullah, hüsün ve kubuh gibi konularda da akıl ve nakil birlikte kullanılmıştır.⁸⁸ Kelâm ilminde itikadî konuları sırf aklî ve/veya naklî delile indirgemek şeklinde bir tutum takınılmamıştır.

Kelâmcıların ilkesel olarak kabul ettikleri, "sübût ve delâlet açısından kat'î delille inanç temellendirilir" argümanının bazı itikadî konularda kullanma imkânının olmadığı görülmektedir. Zannî bilginin kelâm ilminin asıl meseleleri kullanılmayacağına ilişkin güçlü bir vurgu varken usûle/asla bağlı olan tâli meselelerde veya aslın temellendirilmesinde araç olarak kullanılan meselelerde (mebâdî, vesâil) kullanıldığı müşahede edilmektedir. Yine itikad cinsinden olan birçok konu sübût açısından kesin olmayan âhâd haberlere ya da delâlet açısından kesinlik ifade etmeyen bazı ayetlere dayandırılmıştır. Özellikle sem'iyât bahisleri buna örnek verilebilir. Nitekim itikatta zannî bilgiye ve delile yer verilmemesi durumunda birçok konu kapalı kalabilmektedir. Dirilişe inanmanın gerekliliği sübût ve delâleti kat'î delille açıklanırken, kabir ve ahiret ahvaline ilişkin birçok inanç zannî delil kabul edilen rivayetler vasıtasıyla inanılmakta ve gerekçelendirilmektedir. Çünkü bu konular müşahede alanının dışında kalan gaybî konulardır. İtikadın ana ilkeleri, aklın ve duyuların idrak ettiği, keyfiyetini bildiği ve sınırlarını çizdiği bir çerçevede ele alınamazlar. Bu nedenle inançta temel belirleyen dini naslar olmaktadır. Söz gelimi ahiret, cennet, cehennem, melek gibi inanç konuları aklen caiz görülmekle beraber mantıksal çıkarımlara, duyuma ve deneyime konu olmadıkları için bu

⁸⁶ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Seyyid Mahmud Ukeyyil (Beyrut: Daru'l-Cil, 2013), 398.

⁸⁷ Birçok kelamcı tarafından bu bilgi kaynaklarının (akıl, duyu ve haber) başına sırasıyla selim, sağlam ve sadık sıfatlarının getirilmiş olması, idrak yollarının keyfiyetine dönük bir hassasiyetin ifadesidir. Bu sıfatlar, bu kaynaklarla elde edilen bilgilerin sıhhatine ilişkin bir değerlendirme ölçütü verdiği gibi bu nitelikte olmayan bir kaynağın epistemik değerinin zayıf olabileceğini de göstermektedir.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 194-195; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 1/228-231.

konuda dinin hem sübût hem de delâlet açısından kesinlik ifade eden kurucu metinleri ile yetinmek gerekir.

İnanç konusu geniş bir yelpazede ele alındığından hangi inanç konularının kesin veya hangi konuların zannî bilgi ile tespit edilip temellendirileceği tartışılmıştır. Hangi inanç konularının kesin ya da zannî deliller üzerine bina edileceği hususunda genelde şöyle bir tasnif yapmak kabul görmüştür: Allah'ın varlığı, birliği ve zati sıfatları gibi bilinmemesi küfrü gerektiren konular ile Allah'ın kadim ve âlemin hadis oluşu gibi bilinmemesi günahı, inkârı da küfrü gerektiren konuların sübût açısından kesin delille temellendirilmesi gerekmektedir. Bu konularda zannî delil yeterli değildir. Şayet bu konular, sübût ve delâlet açısından kat'î delille temellendirilirse bu durumda âhâd habere ihtiyaç da kalmaz. Bunun dışında kalan bazı konularda zannî delil esas alınabilir. Bu konular Kur'an ve sünnete dayanmakla beraber sübût veya delâlet açısından zannî delil kapsamında olduğundan farklı anlamlara gelebilmekte ve teville imkân tanınmaktadır. Bu nedenle bu tür konuların inkârı bid'at veya günah olarak telakki edilmekle beraber küfür gerektirmemektedir.⁸⁹

Kelâmcıların teorik düzeyde kabul ettikleri "itikadın kat'î delille temellendirilmesi"nin gerekliliği hususu pratikte sürdürülmesi ve savunulması zor bir husustur. Çünkü itikad nakle dayanmakta ve naklin ise kesinlik mi yoksa zannîlik mi ifade ettiği yukarıda ifade edildiği üzere tartışmaya açık bir konu olmaktadır. Tartışma konusu yapılan bir meselede aklî açıdan bir kesinlikten söz edilemez. İtikadın temel çerçevesinin yanında detaylarından söz edebilmek için zan kategorisinde olan bilgilerin kullanımı gerekli olmaktadır.

Kelâmcıların kullandıkları aklî ve naklî bilgilerin değeri, kat'îliği ve hüccetine yönelik bazı çevrelerden gelen eleştiriler kelâmcıların epistemolojisinde ve istidlal biçimlerinde bazı kırılmalara yol açmıştır. Ehl-i hadis, filozoflar ve tasavvufçular kelâmcıların epistemoloji anlayışlarına önemli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bunu fazla detaylandırmadan şöyle ifade etmek mümkündür: Selef ve hadis âlimlerinin, kelâmcıların hadislere yönelik tutumlarına tenkitleriyle birlikte süreç içerisinde, kelâmcıların itikadın tesisinde ilkesel olarak kabul ettikleri "sübût ve delâlet açısından kat'îlik" ilkesinin esnediği söylenebilir. Ehl-i hadis ve selef ulemasının kelâmcıların âhâd haberin zannî olduğundan bağlayıcı delil kabul etmemelerine yönelik yaklaşımlarına sert eleştirileri olmuştur. Onlara göre dinin ibadet, muamelat kısmında olduğu gibi inanç kısmında da birçok konu ancak âhâd haberle temellendirilebilir. Naklî delille/âhâd haberle istidlalde bulunmak amelî alanda olduğu gibi itikadî bazı hususlarda da bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır.

İslam filozoflarının, kelâmcıların epistemoloji anlayışlarına ve istidlal yöntemlerine yönelik eleştirileri, kelâmcıların kullanmış olduğu yöntemlerin kesinlik sağlamadığı ve doğru sonuçlara ulaştırmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Müteahhirûn dönemi epistemolojisinde bazı kırılmaların yaşanmasında felsefi ve tasavvufî düşüncenin kelâmî epistemolojiye yönelttiği eleştirilerin önemli bir etkisi söz konusudur. Naklî bilgilerin değeri, kat'îliği ve hüccetinin güçlü oluşuna yönelik felsefi çevrelerden gelen eleştiriler kelâmcıların epistemolojisinde bazı esnemelere yol açmıştır. İslam filozoflarının, kelâmcıların istidlal yöntemlerine yönelik sert eleştirileri, kelâmcıların kullanmış olduğu yöntemlerin kesin ve doğru sonuçlara ulaştırmadığı

⁸⁹ Garsî, *Menhecû'l-Eş'aire*, 89-90.

noktasında düğümlenmektedir. Şöyle ki: Filozoflar Gâib'in şâhide delil getirilmesinin ulûhiyet meselelerin temellendirilmesinde doğru ve geçerli neticeler temin etmediği ve cedeli yöntemin burhandan ziyade hatâbî⁹⁰ ve iknâf bir delil olarak kullanıldığını öngörmüşlerdir. Ancak filozofların bilgi kaynağı olarak akli kullandıklarını söylemelerine rağmen ulûhiyet ve nübüvvet ile varlık ve bilgi gibi konulardaki bazı görüşleri, aklî temelde izahı oldukça zor ve delillendirilmesi akıldan ziyade bazı kabullere dayanmaktadır.

Yukarıdaki duruma sudûr nazariyesi, on akıl meselesi, vahiy ile faal akıl arasında kurulan ilişki örnek olarak verilebilir. Bu meselelerin aklî temelde izahı olmadığı gibi dini referanslardan bunu destekleyecek açık herhangi bir delil de yoktur. Yine bilgi kaynakları konusunda akıl, duyu ve haberin yanında iç duyulara, sezgiye ve hatâbeye yer vermeleri de onların epistemolojilerinin kesin bilgi oluşturduğuna yönelik bir eksikliklerdir. Ancak gerçek bu olmasına rağmen filozoflar akılcı, kelâmcılar nakilci oldukları ithamına maruz kalmışlardır. Oysaki kelâmcıların izahları ve delilleri dini referansların belirlediği naslar çerçevesinde şekillenirken aklî temelde izah edilmektedir. Akıl ve nakil karşıtlığından ziyade onların uyumundan bahseden ve nassı akılla çelişmeyen bir bilgi kaynağı olarak esas alan kelâmcılar daha yalın, makul ve kabul edilebilir bir itikattan bahsederken filozoflar ise ilkeleri muğlak bir itikattan, kurgusal yönü daha güçlü olan bir ulûhiyetten bahsederler. İlahi sıfatlar ile fiillerin keyfiyetine dair soyut bir çerçevede gelgitler yaşamaktadır. İlahi iradeden vazgeçemedikleri gibi ilahi iradenin zorunlu oluşunu ve tek taraflı işlev gördüğünü temellendirmeye gayret ederler.

Sûfîlerin bu konuda yaptıkları eleştiriye kısaca değinirsek; onlar ilim ile marifet kavramlarının arasını ayırmış, marifeti; eşyanın bâtını ve iç yüzünü keşfetmekle elde edilen bilgi, ilmi ise; eşyanın zahiri ile ilgili elde edilen bilgi şeklinde değerlendirmişler.⁹¹ Onlara göre kelâmcıların bilgi kaynakları eşyanın zahiri bilgisini elde etme aracıdır. Oysa marifet ehli olan sûfîler ise hakikatin bilgisini mükâşefeyle elde etmekle uğraşırlar. Müteahhirûn dönemiyle birlikte kelâmcılar hem felsefî hem de tasavvufî epistemolojiden etkilenmişlerdir. Nasların zahiri manalarının yanında bâtînî manalarının bulunduğu olan inancın kabul görmesi de mütekaddimûn dönemi kelâmcılarında net olan epistemik kaynakların esnetilmesine imkân vermiştir. Müteahhirûn dönemi epistemolojisinde zannîlik yönleri olan hadsiyyat, keşf, ilham, rüya ve sezgi gibi kavramlar kendilerine daha çok yer bulmuşlardır. Mütekaddimûn ve Müteahhirûn dönemlerinin kavşağında yer alan Gazzâlî'nin dini inancın teşekkülünde mükâşefe ilmine önemli bir paye vermesi ve hakikatin idrakinde mutasavvıfların yöntemlerinin ve bilgi kaynaklarının daha doğru ve sonucu götürdüğünü ifade etmesi,⁹² kelâmî epistemolojinin de kurucu ilkelerinin esnetilmesine yol açmıştır. Mistik tecrübe ile ulaşılan ledünni bilgi Gazzâlî ile beraber kelâmî literatürde kendisine yer bulmuştur. Sözgelimi Gazzâlî kader ve ruhla ilgili bazı sırların ancak mana âleminde belli bir rusuha ulaşmış veliler ve ariflerin anlayabileceğini ifade etmektedir.⁹³ Bu yaklaşım daha sonraki kelâmcılarda açıkça görülmektedir.

⁹⁰ Öncülleri zanniyât ve makbûlâtta oluşun kıyas.

⁹¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 97-98.

⁹² Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Munkızu mina'd-dalâl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 65-67.

⁹³ Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts), 1/54; Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/188.

Gazzâlî'den sonra felsefi kelâmın en güçlü mümessillerinden olan Fahreddin Râzî, ilhamı kelâmî epistemolojideki bilgi kaynakları içinde saymasa da riyazet ehli insanların ilham ve mükâşefe üzerinden bazı bilgilere erişebileceğini ancak bunların nazar ile sağlanmasının gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁹⁴ Teftâzânî, ilhamın bireysel anlamda bilgi kaynağı olabileceği gibi bağlayıcı da olabileceğini kabul etmektedir. Ancak yine o, ilhamın insanların geneli için bilgi aracı olmadığına ve ilhamla sabit olan bilginin bağlayıcı kabul edilmediğine vurgu yapmaktadır.⁹⁵ Bütün bu eleştirilerden dolayı meydana gelem kırılma sonucunda bazı kelâmcılar zannî bilgi ifade eden âhâd haber, ilham, hads, vicdan gibi kaynaklara atıfta bulunmuşlardır.

Zannın itikatta bilgi değeri konusunda açık bir şekilde kelâmî literatürde farklı bir söyleme sahip olan kişi Kemaleddin İbnü'l-Hümmâm'dır (ö.861/1457). O, kelâmın tanımını yaparken bazı konuların zannî bilgi ile delillendirildiğini açıkça ifade etmektedir. Bir başka deyişle İbnü'l-Hümmâm diğer kelâmcıların aksine zannın itikadın teşekkülündeki işlevine daha açık bir rol biçmiştir. Ona göre kelâm; bilgi ve bazı konularda zannî delilden hareketle kişinin aleyhine olan İslam dinine ait akîdeleri bilmesidir. İbnü'l-Hümmâm'a göre Allah'ı ve O'nun zati sıfatlarını bilmek kesin bilgi ile belirlenirken peygamberliğin bazı şartları, ma'dumun iade edilmesinin keyfiyeti (dirilişin keyfiyeti) ve kabirde sorgu gibi meseleler ise zan ile bilinebilir.⁹⁶

Yine kelâmda tartışma konusu olan imamet meselesi ne aklî açıdan burhana ne de kesinlik ifade eden nakle dayandırılmaktadır. Fahreddin Râzî, Şîa'nın imamet anlayışını eleştirerek bunun burhana veya kesinlik ifade eden nakle değil, zan ile olduğunu ifade etmiştir. O, imamın belirlenmesi ve atanmasında delilinin burhan değil, amel etmeyi gerekli kılan zan olduğunu ve bu zannında bilgi konumunda olmasından bizim için bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir. Şayet imamın tayini Allah tarafından olsaydı, bu durumda zan değil kat'î bir burhan gerekirdi.⁹⁷

Kelâm ilminin temel gayesi; ele aldığı itikadî konuları yakîni delillerle ispatlamak olmakla birlikte, bütün bu konuların sübût ve delâlet açısından kesinlik içeren delillerle temellendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Tevhid, nübüvvet ve ahiret inancının temellendirilmesi için gereken kesin deliller ve bilgiler ile peygamberin sıfatları, miraç, kabir hayatı veya mehdinin gelişine olan inanç için getirilen delillerin aynı derecede kesinlik içermediği bedaheten bilinmektedir.

Selefi ve zahiri âlimler âhâd haberin hem amel de hem de itikatta delil oluşunun gerekliliğini açıkça savunmuşlardır. Onlara göre mizan, sırat, şefaât, havz, kabir azabı, cennet ve cehennem ehlinin ahvali gibi birçok inanç konusu ancak âhâd haber ile temellendirilebilir. Kelâmcılar da teoride itikadî konularda zannî delillerin kesin bilgi ifade etmeyeceği için delil olamayacağını ifade etmişlerse de bu tür zannî delilleri birçok itikadî hususun kabul edilmesinde ya asli ya da tali derecede kullanmışlardır. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunun eserlerinde sem'îyyâta ilişkin konularda; nübüvvet, diriliş, rü'yetullah, deccal, kıyamet alametleri, İsa veya Mehdi'nin gelişi

⁹⁴ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'aliyye mine'l-ilmî-ilahî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987), 1/58.

⁹⁵ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 96.

⁹⁶ Kemâl İbnü'l-Hümmâm, *el-Müsâyyere fi ilmi'l-kelâm ve'l-akâidi't-tevhidiyyeti'l-münciyye fi'l-ahire* (Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, ts.), 5.

⁹⁷ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 256-258.

gibi konularda zannî olduğunu kabul ettikleri rivayetleri esas aldıkları görülmektedir.⁹⁸ Bunun yanı sıra Kādî Abdülcebbâr gibi bazı Mu'tezilî âlimler de kabir azabını kabul etmekte ve bu konuda zannî olarak kabul ettikleri rivayetleri kendi itikadî tutumlarını desteklemek için kullanmışlardır.⁹⁹

Naklî deliller sübût veya delâlet açısından kesinlik taşımayabilirler. Nasların taşıdığı dilsel özellikler ve onları anlamaya ve yorumlamaya tabi tutan insanın taşıdığı özellikler birlikte dikkate alındığında bunun doğal bir durum olduğu görülür. En nihayetinde aklî ya da naklî bazı delillere dayandırılan inanç, inananların varlık ve epistemoloji anlayışlarına bağlı olarak teşekkül edecektir. Çünkü her bir itikad, bir anlamlandırma ameliyesi üzerine yapılan duyusal ve zihinsel bir kabul ve inşadır. Dolayısıyla ekollerin dîni telakkileri, onların varlık, bilgi, insan ve hayat anlayışlarından bağımsız teşekkül etmez. Nitekim buna bağlı olarak kelâmî ekollerin ve düşünürlerin farklı itikadî tutumlar sergilemeleri de anlaşılabilir.

Sonuç

İnanç en nihayetinde epistemik ve duygu yönü oldukça güçlü olan bir kanaattir. Kanaat ise zandan hareketle oluşturulmuş veya güçlü zanna dayanan bir inanmadır. Bir başka deyişle inanç, yakîni bilgiye oldukça yakın olan ancak yanılma ihtimali akla getirilemeyen bir zandır. Dolayısıyla zan-itikat ve ilim kavramlarının birbirleriyle yakın ve geçişken bir ilişkisi söz konusudur. Bu nedenle bu kavramlar arasındaki ilişkiyi keskin söylemlerle birbirinden ayırmak kolaycı bir yaklaşım olur.

İslam düşünce geleneğinde zannî bilginin kurucu bir epistemik role ve değere sahip olduğu genel kabul gören bir görüştür. Ancak bu görüş inanç konularının belirlenmesi ve temellendirilmesi konusunda farklı görüş ve tartışmaları doğurmuştur. Kelâmî epistemolojide inanç konularının belirlenmesi ve temellendirmesinde yakîni ifade eden bilginin esas alınması oldukça önemsenmiş, bu konuda kesin bir söylem oluşturulmuştur. Kelâmcıların, itikadın kesinlik ifade eden istidlal yöntemleri ve bilgi türlerine dayanmasını gerekli ve/veya zorunlu görmeleri, itikadın, dinin temelini ve omurgasını oluşturduğu düşünüldüğünde oldukça değerlidir. Bu ilkesel tutuma rağmen zannî bilginin inanç konularını belirleme, gerekçelendirme ve savunmada kullanıldığı da görülmektedir. Müslüman düşünürler arasında hangi aklî ve naklî bilgilerin kesinlik veya zan ifade ettiği konusunda bir fikir birliği olmadığı için her biri bazen aynı bazen de farklı yöntem ve bilgilerle inanç konularını temellendirme yoluna gitmiştir. İnanma hadisesi, en nihayetinde kişinin ikna edilmesine dayanmakta; ikna edilme de kişiden kişiye değişebildiği gibi konudan konuya da farklılık arz edebilmektedir. Kelâmî ekollerin temel doktrinlerini temellendirme kaygısı ve öncelikleri, onların kesinlik ve zan içeren farklı delil ve bilgi türlerine yaklaşımlarında etkili olmuştur.

Kelâmî epistemolojide genel olarak yakîni bilgi; aklî veya naklî delil aracılığıyla mümkün görülmüştür. Kesinlik ancak aklî istidlalde bulunulurken kişinin zorunlu olarak ulaştığı sonuç üzerinde zihnin ve gönlün vakıya uygunluğu ve değişmezliği konusunda bir zan, şek ve vehim taşımaması durumunda söz konusudur. Kesinlik sağlayan aklî deliller, mantık ilkelerine uygun işleyen akıl (sahih nazar) ve sağlam duyu aracılığıyla gerçekleşebilir. Bazı aklî istidlaller bu

⁹⁸ Tuğlu, "İmâm Mâturîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", 9.

⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 730-731.

kesinliğı sağlamamış ve zannî bilgi kategorisinde kullanılmıştır. Zannî bilgi ifade eden aklî istidlaller de tıpkı zannîlik ifade eden âhâd haber gibi bağlayıcı kabul edilmemiştir. Kelâmî ekoller arasında aynı inanç konularında görülen farklılıkların önemli bir nedeni, aklî ve naklî delillere yüklenen kesinlik değerinin göreceliğidir.

Kelâmcılar ilkesel olarak itikadî ilkelerin dayandırıldığı naklî bilginin bağlayıcı olabilmesi için hem sübûtu/kaynağı hem de delâleti/ifade ettiği mana açısından kesinlik ifade etmesini zorunlu görmüşlerdir. Ancak bazı naklî deliller ya sübût ya da delâlet açısından bu kesinliğı sağlayamayabilir. Naklî bilgiyi, haber olması cihetiyle zan kategorisinde gören mantıkçılara karşı kelâmcılar mütevatır haberin yakın bilgi ifade ettiğini savunmuş ve akidenin belirlenmesinde bağlayıcı olduğunu savunmuşlardır. Hatta tali inanç diyebileceğimiz bazı sem'iyât konularında zan kategorisinde görülen âhâd haberlerin kullanıldığı vakidir. Kelâmcılar tarafından sıklıkla dile getirilen naklî bilginin bağlayıcı delil statüsünde olabilmesi için sübût ve delâlet yönünden kesinliğinin gerekliliğı, bazen sübût bazen de delâlet yönünden tartışılmış, ekoller tarafından farklı değerlendirilmiştir. Dolayısıyla naklî bilginin zannîlik boyutu ya aktarıcılar ya da lafızların delâlet ettiği mana itibariyle bir şekilde var olduğu gözden ırak tutulmalıdır.

Kelâmcılar, kaynağı itibariyle sabit olmayan bir haberi veya farklı tevellere imkân veren bir metni esas alarak kendi görüşlerini tesis etmişlerse de birbirlerinin inançları hakkında kesin yargılarda bulunmaktan ve keskin söylemlerden kaçınmışlardır. Kelâmcılara göre delâlet açısından kesinlik sağlamayan bir haberin veya hükmün kabul edilmemesinin küfrü gerektirmemesi oldukça önemli bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım nedeniyle ekoller veya kelâmcılar geçerli kabul ettikleri istidlal yöntemlerine dayanarak diğer ekolleri veya kelâmcıları eleştirmiş ve yermişler; ancak tekfirden kaçınmışlardır. Kendi görüşlerini destekleyen zannî delilleri özellikle sem'iyât bahislerinde kullanmışlardır. Kelâmcılar kesinlik sağlamayan aklî bilgi türlerine, itikatta kurucu bir rol vermemiş olmakla beraber muhataplarını, muarızlarını veya müntesiplerini ikna etmek veya ilzâm etmek için kullanmışlardır.

Kaynakça

- Al-Omarî, Ali Mahmood - Kutlu, Hakan. "Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan İstidlâl Metotları". Kocaeli İlahiyat Dergisi 3/2 (28 Aralık 2019), 125-144.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (15 Aralık 2001), 97-130.
- Âmidî, Seyfuddin. Ebkârü'l-efkâr. ed. Ahmed Ferid Mezidi. Beyrut: Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2003.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr. thk. Abdulhamit b. Ali Ebû Zeyd. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Beroje, Sahip. "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi". Şarkiyat 9/2 (30 Kasım 2017), 951-974.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Kitâbü't-Ta'rîfât. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. Şerhu'l-Mevâkıf. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. el-İrşâd ila kavâtü'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd. Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Çağlayan, Harun. Kelam'da Bilgi Kaynakları. Ankara: Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / , Doktora, 2009.
- Çağrıncı, Mustafa. "Zanniyat". 44/123-124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Demir, Osman. "Yakîn". C. 43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 6/4 (01 Ağustos 2006), 153-176.
- Garib, Ahmed Adil el-. Tesbîtu hücciyeti haberi'l-vâhid. yy: Merkezi Tefekkür li'l-Buhus ve'd-Dirasat, 2016.
- Garsî, Muhammed Salih b Ahmed. Menhecü'l-Eş'aireti fi'l-akîde beyne'l-hakâik ve'l-evhâm. İstanbul: Ravza Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. el-Munkızu mina'd-dalâl. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. İhyâu ulûmi'd-din. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Mustasfa. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b Muhammed. el-Mustesfa min ilmi'l-usul. thk. Muhammed Yusuf Necm. Beyrut: Dâru Sadr, 2010.
- Harman, Vezir. "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller". KADER Kelam Araştırmaları Dergisi 10/2 (15 Temmuz 2012), 129-146.

Hın, M. Muaz Mustafa el-. el-Kat'î ve'z-zannî fi's-sübût ve'd-delâle 'inde'l-usûliyyîn. Dımaşk: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 2007.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. Mukaddimetü İbn Haldun. thk. Seyyid Mahmud Ukeyyil. Beyrut: Daru'l-Cil, 2013.

İbnü'l-Hümâm, Kemâl. el-Müsâyere fî ilmi'l-kelam ve'l-akâidi't-tevhidiyyeti'l-münciyye fi'l-ahire. Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, ts.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b Ahmed b Abdülgaaffar. Kitâbü'l-Mevakif. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997.

İsfahânî, Ragıp el-. el-Müfredât fî elfâzi'l-Kur'an. ed. Safvan Adnan Davûdi. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

Kâdî Abdülcebbâr. Şerhu'l-Usûli'l-hamse. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 2006.

Kelâbâzî. Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1992.

Korkmazgöz, Rıza. "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 18/1 (31 Mayıs 2018), 225-258.

Melâhimî, Mahmud İbn Muhammed. Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'd-dîn. thk. Wilferd Madelung. Tahran: Muessesatü mütal'âti İslami Danişgâhi Âzadi İslami Berlin, İlaveli Baskı., 2012.

Memiş, Murat. Kâdı Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2007.

Nesefi, Ebu'l-Muin Meymun b Muhammed en-. Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.

Özdemir, Metin. "Kelâmî İstidlâlin Problematikliği". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (2001), 176-201. <https://dergipark.org.tr/pub/cuifd/issue/4307/257225>

Quin, V. W. - Ullian, J. S. Bilgi Ağı. çev. Hadi Adanalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.

Quin, V. W. - Ullian, J. S. The Web of Belief. Newyork: McGraw-Hill Education, 1978.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. el-Mahsûl. thk. Taha Cabir Feyad el-Alvânî. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. el-Metâlibu'l-'aliyye mine'l-ilmi'l-ilahi. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. et-Tefsirü'l-Kebîr. Kahire: Daru'l-hadîs, 2012.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Râzî, Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin. Kelâm'a Giriş: (el-Muhassal). Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

- Sübkî, Tâceddin Abdulvehhâb b. Ali. Cem'u'l-cevâmi'. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Şahin, Hüseyin. "Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri". KADER Kelam Araştırmaları Dergisi 13/1 (13 Şubat 2015), 453-472.
- Teftâzânî, Sa'deddîn et-. el-Makâsîd. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'deddîn et-. Şerhu'l-Makâsîd. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. Şerhu'l-Akâid. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2017.
- Tuğlu, Nuri. "İmâm Mâtürîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri". Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı. 583-588. Eskişehir, 2014.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî". İslam Ansiklopedisi. 5/188-189. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 18/1 (2018), 199-223.
- Zelmî, Mustafa İbrahim ez-. el-Mantıku'l-kânûnî fi't-tasavvurât. yy: yy, 1. Basım, 2011.
- Zerkeşî, Bedreddin ez-. Luktatü'l-'aclân. thk. Muhammed Cemaleddin el-Kasimi ed-Dımeşkî. Kahire: Medresetü Valideti Abbasi'l-Evvel, 1908.
- Zevahiri, Muhammed Hüseyini ez-. Tahkîkü't-tâm fi ilmi'l-keâm. Kahire: Mektebetü'l-Hicazi, 1939.



Bir Kelam Problemi Olarak İlâhî Vahyin Korunmuşluğu Meselesi

The Issue of the Preservation of Divine Revelation in Kalâm

Hilmi Kemal ALTUN

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Adıyaman/Türkiye
Assistant Professor Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Adıyaman/ Türkiye
kaltun42@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-3583-5142 | ror.org/02s4gkg68

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
25 Ağustos 2021	25 August 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
30 Kasım 2021	30 November 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hilmi Kemal Altun). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hilmi Kemal Altun).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Altun, Hilmi Kemal. “Bir Kelam Problemi Olarak İlâhî Vahyin Korunmuşluğu Meselesi”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 471-493. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.987097> ”

Öz

Kitaplara iman bahsinde tartışılan konulardan biri de vahyin korunması meselesidir. Konu etrafında yanıtlanmayı bekleyen birtakım sorular vardır. Söz gelimi “vahyin korunması” gerek Kur’an açısından gerekse önceki vahiy metinleri açısından mümkün müdür? İmkân ya da imkânsızlığın tarihsel ve sosyolojik gerçeklik açısından sebepleri nelerdir? Şayet korunma mümkünse kaynağı ilâhî otorite midir yoksa beşerî unsurlar mıdır? İlahî otorite ön planda ise bu otorite yalnızca Kur’an hakkında mı tecelli etmiştir? Bu yönüyle Kur’an’la ilgili öncekilerden farklı bir uygulama olabilir mi? Şeklinde pek çok problem peş peşe sıralanabilir. Aynı şekilde Kur’an’ın nüzûlünden itibaren hiçbir değişim ve tahrife maruz kalmaksızın günümüze kadar intikal edişi, akıllara diğer kitapların neden bu nitelikten mahrum olduğu sorusunu getirmektedir. Bu meyanda verilen cevaplar Kur’an’ın diğerlerinden farklı olarak “ilahî koruma altında olduğu” bu nedenle tebdil ve tahrifine imkân olmadığı argümanına dayanmaktadır. Bu cevaba İslâm dininin son ve evrensel oluşu gibi faktörlerin de eklenmesiyle Kur’an ve diğer kitaplar arasındaki fark açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak meselelerin bu haliyle hallolduğunu, verilen cevapların özellikle entelektüel zihinler açısından tam bir berraklık oluşturduğunu söylemek güçtür. Ayrıca Kur’an üzerinde ilâhî iltimas olduğu algısını oluşturacak tarzda yapılan bu tür yorumların tarihsel analizlerinin yapılması gerekmektedir. Bu çalışmada öncelikle Tevrat, Zebûr ve İncil’in orijinal hallerini koruyup koruyamadıkları meselesi kısaca tartışılmış, ardından dikkatler Kur’an üzerine çekilmiştir. Bu çerçevede sıklıkla atıf yapılan el-Hicr 15/9 âyeti etrafında yapılan yorumlar irdelenmiş ve erken dönem müfessirlerince bu âyet Kur’an’ın daha çok nüzûl sürecini ilgilendiren bir korunmaya dikkat çekildiği görülmüştür. Özellikle hicrî ilk 3 asırda yazılan tefsirlerde Kur’an’ın korunması meselesinin nüzûl süreciyle ilişkili olarak ele alınması; korumanın Allah ile Hz. Peygamber arasındaki bir sürece tahsis edilmiş olması anlamlıdır. Buna karşın sonraki dönemlerde yazılan tefsirlerde ise yorumların Kur’an’ın ilelebet ilâhî koruma garantisi altında olduğu yönüne evirildiği görülmektedir. Tefsirlerde söz konusu âyetin yorumundaki bu değişikliğin sebeplerinin neler olabileceği noktasında yaptığımız çalışmada iki temel nedene ulaştık. Birincisi nüzûl ortamından uzaklaşmış olmasıdır. İkincisi ise söz konusu âyetin, tarihsel süreçte Kur’an’dan bir kısım sûre ve âyetlerin çıkarıldığını ileri süren Şiî düşüncenin reddine yönelik yorumlanmaya elverişli olmasıdır. Dolayısıyla tefsirlerde söz konusu âyet bağlamında değişen yorum farkının temelinde mezhebî sâiklerin olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmamızda da görüleceği üzere bahsi geçen âyette Kur’an’ın korunma sürecini anlatan ifadeler -özellikle erken dönem müfessirlerinin kanaatinden hareketle- nüzûl aşamasını ifade ettiği için ilâhî koruma garantisi açısından Kur’an’ın diğer kitaplardan farkının olmadığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Vahiy, Tevrat, İncil, Kur’an, ilâhî koruma.

Abstract

One of the issues discussed about the subject of faith in divine scripture is the preservation of the revelation. For instance, is "the preservation of revelation" possible both in terms of the Qur’ân and previous texts of revelation? What are the reasons for its possibility or impossibility with reference to the historical and sociological reality? If protection is possible, is its source the divine authority or human elements? If the divine authority is dominant, did this authority only manifest itself in the Qur’ân? Could the Qur’ân be different in this respect than the previous holy books? Likewise, the recognition that the Qur’ân has survived to the present day without any changes or distortion since its revelation leads to the question of why other books lacked this quality. The answers for this question are based on the argument that the Qur’ân, unlike other holy scripts, is "under divine protection"; therefore, it is not possible to change or distort it. Thus, the study first briefly discusses issue of whether the Torah, Psalms and the Gospel preserved their originality and then draws attention to the Qur’ân. Although the protection of the authenticity of the Qur’ân is beyond dispute, the nature of this preservation and what stages it covers are controversial. In this context, the interpretations commonly made regarding the commonly cited the verse of Surah al-Hijr (15/9) were examined, and this verse was majorly interpreted by the early commentators as the preservation of the Qur’ân which concerns the revelation process. In the tafsirs written in the first three Hijri centuries in particular, it makes sense that the issue of the preservation of the Qur’ân is addressed in relation to the process of its revelation and that the protection relates to a process in which Allah and the Prophet were involved. On the other hand, in the commentaries written in later times, it is clearly seen that the interpretations evolved into the idea that the Qur’ân is under the guarantee of divine protection forever. In the present study, which was carried out to reveal what could be the reasons for the change in the interpretations of the aforementioned verse in the commentaries, we discovered particular reasons. Therefore, one could say that there are sectarian motives underlying the different interpretations of the verse in question.

Keywords: Kalâm, Revelation, Divine Protection, Torah, Gospel, Qur’ân.

Giriş

Allah Teâlâ insanoğlunu yarattıktan sonra onunla iletişimini peygamberler ve onlara indirdiği vahiyler aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Allah'ın insanı imtihan dünyası olan bu hayatta başıboş bırakmama gayesiyle ilâhî lütuf kabilinden gönderdiği bu vahiyler, peygamberlerin hayatlarıyla sınırlı kalmamıştır. Zira beşer türü olmaları peygamberlerin ölümlü olmasını gerektirirken, ilâhî mesaj da maksadı ve fonksiyonu açısından sürekli olmayı icap ettirmektedir. Nitekim öyle de olmuştur. Allah'ın ilk insanla birlikte gönderdiği akideye konu olan temel nitelikler asliyetini muhafaza etmiştir. Bu niteliklerin tevhit, nübüvvet, melek, ahiret inancı gibi temel itikadî umdeler olduğunu söylemek mümkündür. Dinin usul ve fûrû kısmının bulunduğu düşünüldüğünde bahsedilen niteliklerin usulle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Buna Allah'ın ilk insana gönderdiği dinin adı olan İslâm'ın ilkeleri demek de mümkündür. Nitekim “Allah katında din İslâm'dır”¹ âyetinde de bu gerçeğe işaret edilmektedir. Bununla birlikte dinin dinamik tarafını teşkil eden ameli-fikhî boyutu da vardır ki dinin bu tür emirleri zamana göre değişen kısmını oluşturmaktadır. İlâhî kitaplar, asliyetlerini korudukları müddetçe dinin her iki yönünü de ihtiva eden mesajlar barındırmaktadır. Ne var ki geçmiş vahiylerin varislerine bakıldığında itikat ve amele kaynaklık etme açısından kendilerine inzâl olunan vahyi orijinal haliyle muhafaza edemedikleri görülmektedir. Ayrıca beşerin mevcut zihni gelişmişlik halinden hareketle insanlığın evrendeki ilk serüveninden itibaren vahyolunan her bilgiyi muhafaza etmenin mümkün olmadığını, fizikî ve teknik imkânların bu hususta elverişli olmadığını söylemek âfâkî bir söylem olmasa gerektir. Mamafih kutsal metin oldukları iddiasıyla elimizde bulunan nüshalar hakkındaki tarih boyu süregelen şüpheler ve ulaşılan sonuçlar da bizi bu yönde birtakım çıkarımlarda bulunmaya sevk etmektedir. Öncelikle muhteva ve teknik açıdan yapılan tahliller, Tevrat ve İncil gibi kutsal kitap hüviyetindeki metinlerin doğrudan ilâhî mesajın kendisi olmadığını ispat etmektedir. Ayrıca gerek kronolojik gerekse de bilimsel metotlarla yapılan mukayeseler, söz konusu eserler hakkında bütünlüklü bir korumanın pek de mümkün olmadığını ispatlar mahiyettedir. Ancak Kur'an'ın diğer metinlerle arasında bu açıdan bariz bir fark bulunmaktadır. Diğerlerinden farklı olarak Kur'an, inzâl olduğu andan itibaren bugüne kadar titizlikle korunarak gelmiştir. İşte tam da bu noktada, yani Kur'an'ın diğerlerinden farklı olarak korunarak gelmesinde müessir unsur beşerî faktörler, kevnî sebepler/doğal süreçler midir yoksa doğrudan Kur'an'ın korunmasına yönelik Kur'an'da yer alan ilâhî tekeffül vaadi ve bu vaade dayalı olarak ilâhî Otorite'nin korumaya devam ediyor olması mıdır?

Bu amaçla Kur'an'dan önceki vahiy mahsulü olduğu bilinen metinlerin korunamamış olmalarının sebepleri tahlil edilecek ardından onlardan farklı olarak Kur'an'ın “korunarak” gelmesinin anlamı ve mahiyeti üzerinde durulacaktır. Herhangi bir tebdil ve tahrife uğramadığı konusunda şüphe bulunmayan Kur'an'ın sahip olduğu müstesna vasfın, ilâhî garantörlük sonucu mu yoksa daha çok beşerî faktörlerle mi olduğu hususuna temas edilecektir. Bu bağlamda sıklıkla örnek gösterilen el-Hicr 15/9 âyetinin yorumlanmasında ilk dönem müfessirleriyle sonraki dönem arasındaki farklılığın muhtemel sebepleri üzerinde durulacaktır. Konunun kelamla ilişkisine gelince hiç şüphesiz ki bütün nitelikleriyle mutlak anlamda vahyin kendisi İslam inancının temel

1 Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Âl-i İmrân 3/19.

kaidelerinden birisi olan kitaplara iman konusunun temelini teşkil etmektedir. Bu çerçevede elimizdeki metinlerin vahiy mahsulü olup olmadıkları, vahiy metinleri arasındaki teolojik ve yapısal farklılıkların mahiyeti gibi problemler de kelam ilminin konularıdır. Öncesinde tarihsel olarak vahyin korunmasının imkân ya da imkânsızlığı üzerinde durmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. Tevrat ve Korunması Meselesi

1.1. Teknik Açıdan Korunabilmesinin İmkânı

Tevrat'ın korunması meselesinden önce tarihsel olarak böyle bir şeyin imkânı üzerine düşünülmesi gerekir. Zira M.Ö. 4000-2000 yılları arasında varlık gösteren Sümerlerle² başladığı varsayılan yazının tarihsel serüvenine baktığımız zaman ilk başta nesnenin resimlerle anlatıldığı bir yazı formu karşımıza çıkmaktadır. Zamanla resimlerden Mısır hiyerogliflerine oradan da Fenikelilere (M.Ö. 2500'lü yıllar) nispet edilen 26 harfli alfabe sistemine geçilmişti. Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya nüzûlünün ise tarihsel olarak M.Ö. 1310-1271 yıllarına tekabül ettiği düşünülmektedir.³ Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın yaşadığı çağlara gelince alfabe seviyesinde bir yazı kültürünün varlığı anlaşılabilir. Mevcut verilere göre söz konusu dönemde yazı aletlerinin henüz gelişmemiş olduğu, en elverişlisinin ise dörtgen biçimindeki tahta ya da taştan yapılmış levhalar (tabletler) olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim gerek Kur'an'da⁴ gerekse Tevrat'ta⁵ ilâhî mesajın Hz Mûsâ'ya levhalar halinde verildiği belirtilmektedir. Tevrat'ta söz konusu levhanın taştan yapıldığına ve vahyin bu levhalar üzerine oyma yazılarla yazılmış bir halde doğrudan Tanrı tarafından verildiğine değinilmektedir. Her ne kadar Tevrat'ta Mûsâ'nın "Yasa Kitabı"nı yazdığı ve bu kitabı ahid sandığının yanına koymasına için Levili kâhinlere teslim ettiği ifade edilmekte ise de⁶ sonraki döneme dair bilgi veren bölümlerde Hz. Süleyman zamanında bu sandığın açıldığı ve Mûsâ'nın koyduğu iki taş levhadan başka bir şey çıkmadığı belirtilmektedir. Çıkan bu levhalardaki yazıların ise büsbütün Tevrat metni olmayıp yalnızca Mısır'dan çıkarken Rabb'in İsrâiloğullarıyla yaptığı anlaşmayı (on emir) ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.⁷ Böylece Hârûnî (Levili) kâhinde çok az bir

2 Sümer kökenli Gılgamış Destanında Nuh tufanından bahsedilmesi ardından da Mısır hiyeroglif yazısının çözülmesi, ilk yazılı metin olarak Ahd-i Atik'i kabul eden dindar Hristiyanlar arasında inanç krizine ve bunalıma sebep olmuştur. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 44.

3 Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/209.

4 "Levhalarda Mûsâ için her konuya dair öğüdü ve her şey hakkında gerekli açıklamaları yazdık. (Ve dedik ki) "Bunlara sınıksız sarıl; kavmine de o en güzel öğüt ve açıklamalara sarılmalarını emret. Yakında size yoldan çıkmışların yurdunu göstereceğim" (el-A'râf 7/145).

5 "Rab Mûsâ'ya, 'Dağa, yanına gel!' dedi, 'burada bekle, halkın öğrenmesi için üzerine yasalarla buyrukları yazdığım taş levhaları sana vereceğim.'" *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlasma (Tevrat, Zebur, İncil)*. (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2016), Çık.24:12. Yine aynı kitabın 32. babında Mûsâ'nın bizzat Tanrı tarafından yazılmış iki taş levhayla dağdan indiği belirtilmekte, levhaların üzerindeki oyma yazılar da Tanrı'ya izafe edilmektedir (bk. Çık.32:15). Ardından Hz. Mûsâ'nın öfkeyle yere vurup bu taş levhaları parçaladığı anlatılır (bk. Çık.34:19). Hz. Mûsâ'nın tekrar Rabbin huzuruna gitmesi ve kırdığı levhalardaki bilgileri yeniden yazma işlemi ise şu ifadelerde olduğu gibi yine Tanrı'ya atfedilir: "Rab Mûsâ'ya, 'Öncekiler gibi iki taş levha kes' dedi. 'Kırdığın levhaların üzerindeki sözleri onlara yazacağım.'" (Çık.34:1).

6 Yas.30:9-24-25.

7 1Kr.8:9.

bölümü bulunan Tevrat nüshası dışında metninin orijinalinin nesilden nesile yazılı halde aktarıldığını ispatlayabilmek mümkün görünmemektedir.⁸

Otantikliği açısından ele aldığımız Tevrat'tan kasıt Ahd-i Atik'in "Esfâr-ı Hamse" bölümü, yani ilk beş kitabıdır. Zira bilindiği üzere Ahd-i Atik bir kitaplar mecmuasıdır. Bu kitapların her biri farklı uzunlukta değişik türde kitaplar olup dokuz asrı aşkın bir sürede sözlü rivayete dayalı olarak farklı dillerde yazılmışlardır. En son şeklini ise M.S. I. asırda aldığı düşünülmektedir.⁹ Dolayısıyla Tevrat'ın ilk beş bölümü dışındakiler iki bin yılı aşkın bir süreçte rivayetten rivayete, tercümeden tercümeyle nakledilmiş ve bu durumun doğal bir neticesi olarak tashih ve sentezlere maruz kalmıştır.¹⁰ İlk beş bölümün de aynı akibete duçar olduğunu söylemek mümkündür. Zira üç bin senelik bir din olan Yahudiliğin 11 asırdan daha evvel yazılmış bir nüshasının olmaması,¹¹ eldeki nüshaların çelişik, tutarsız ve pek çok ahlaki illetlerle malul olması nedeniyle Tevrat nüshalarının az bir kısmı hariç uzun zaman zarfında değiştirildiği anlaşılmaktadır.¹²

1.2. Siyasi ve Sosyal Şartlar Açısından İmkânı

Dönemin siyasi ve toplumsal şartları incelendiğinde Tevrat'ın niçin korun-a-madığı konusu daha iyi anlaşılmaktadır. Zira Firavun'un zulmünden kurtarılan İsrâiloğullarının dinde sebatı kısa süre sonra yerini isyana bırakmıştır. Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra Yeşû Peygambere liderlik görevi verilmiştir.¹³ Bu dönemde Ken'an toprakları büyük oranda ele geçirilmiş ve on iki kabileye pay edilmiştir. Yeşû'dan hemen sonra ise İsrâiloğulları bir süre lidersiz kalmış, bu arada kendi dinlerini bırakmışlar yerel kavimlerin tanrılarına (Baal, Aştart vb.) tapınmaya başlamışlardır.¹⁴

Yeşû'dan Tâlût (M.Ö. 1040'lı yıllar) zamanına kadar Yahudiler yedi defa irtidat etmişlerdir.¹⁵ Tâlût'tan sonra Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın (ö. 925) yaklaşık 80 yıl süren hâkimiyetlerinin ardından İsrâiloğulları Kuzeyde İsrâil, güneyde Yahuda olmak üzere iki ayrı krallıkla yönetilmişlerdir. Bunlardan İsrâil krallığı Tevrat öğretisinden saparak putperestliğe yönelmiştir.¹⁶

8 Ebû Muhammed Alf b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi (metin-çeviri)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 1/696; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat: (Mahiyeti, Tahrifi ve Yahudi Hayatındaki Yeri)* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 77.

9 Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 31-34; Sinan Öge, *İlahi Kelamın Yapısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 269.

10 Bucaille, *Tevrat İnciller ve Kur'an*, 26, 39, 81.

11 *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar*, haz. İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 79.

12 İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/696.

13 Say.27:12-23; Yşu.1:1-2.

14 Hak.2:20-21.

15 İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/670. İbn Hazm Hz. Mûsâ'dan Talût zamanına kadar İsrâiloğullarının yedi defa irtidat ettikleri bu süreci şöyle tarihlendirir: İlk seferinde 8 yıl, ikincisinde 18 yıl, üçüncüsünde 20 yıl, dördüncüsünde 7 yıl, beşincisinde 3 yıldan biraz fazla, altıncısında 18 yıl, yedincisinde ise 40 yıl küfür içerisinde kalmışlardır. Ardından bu şartlarda ilâhî kitabın korunmasının imkânsızlığını ifade için şöyle söyler: "Sadece üç günlük bir yürüme mesafesinde olan küçük bir belde, iman reddedildiği ve küfrün hâkimiyetinin sürekli olduğu bu zaman zarfında hangi kitap orijinalliğini muhafaza edebilir? Üstelik yeryüzünde başka bir coğrafyada aynı dine ve kitaba tabi olan tek bir kimse de yok iken." (İbn-İzzet, *el-Fasl*, 1/670).

16 1Kr.18:18.

Sonra da Asurlular tarafından ortadan kaldırılmış, kabileler halinde sürgün edilmiştir (M.Ö. 722-721).

Yaklaşık bir asır tarih sahnesinde varlık gösteren Yahuda Krallığı ise Bâbilliler'in (Kaldeliler) denetimine girmiş, Yahuda halkının isyanı neticesinde Krallık bütünüyle ortadan kaldırılmış, halk da sürgüne gönderilmiştir (M.Ö. 586-538).¹⁷ Bu sürgün Yahudi tarihinin ilk büyük sürgünü ve en önemli hadiselerinden biri kabul edilmiştir.¹⁸

Sürgün hali dışında da Yahudilerin kendi liderleri istikametlerini muhafaza edememişlerdir. Sürekli politeist anlayışa temayül gösteren bir zihniyette olduğu anlaşılan Yahudi kralları da buldukları ilk fırsatta dine ait olan ne varsa inkâra kalkışmışlar, küfre yönelmişler, puthaneler inşa ederek açıktan putlara tapmışlardır. Dahası sadece Hârûnî kâhinin yanında ve tapınağının içinde muhafaza edilmeye çalışılan Tevrat¹⁹ defalarca doğrudan müdahalelere maruz kalmıştır. Mesela Yehuhar isimli kral döneminde Tevrat'ın söz konusu kâhinden alındığı, levhalar üzerindeki Allah'ın isimleri kazınarak silindiği nakledilmektedir. Ardından yönetimi ele alan Elyakim de dini yasaklamakla kalmamış, Tevrat'ı ateşe atarak izlerini ortadan kaldırmıştır.²⁰

M.Ö. 538 yılında Persler'in Bâbilliler'i mağlup etmesinin ardından sürgündeki İsrâiloğulları Yahuda'ya davet edilerek yeniden teşkilatlanmalarına izin verilmiştir. Bu süreçte din âlimi Ezrâ'nın dinde reform çabaları etkili olmuştur (M.Ö. 444-398). Bilhassa Ezrâ'nın mevcut nüshaları kaybolan ve Yahuda halkı tarafından unutulmuş Tevrat kitabı halka okunup açıklanmış, tek tanrı olarak Yahve'ye tapınması resmî inanç şeklinde benimsenmiştir.²¹ Bu yüzden Ezrâ, Yahudi geleneğinde, Tevrat'ın İsrâiloğulları'na yeniden kazandırılmasını sağlayan kişi olarak anılmış, bir nevi ikinci Mûsâ muamelesi görmüştür. Akademik çevrelerde ise Ezrâ (420'li yıllar) mevcut haliyle Tevrat'a son şeklini veren redaktör kabul edilmektedir.²²

Kendilerinin de ittifak ettikleri üzere Yahudilerin daha ilk nesilleri bütünüyle küfre sapmış, uzun yıllar boyunca da açıkça putlara tapmışlardır. Nitekim onların bu sapkınlıkları, defalarca doğru yoldan ayrılışları Tevrat'ta da yer almaktadır. Ayrıca Ezrâ'nın Tevrat'ı Beytülmakdis'in yıkılışının üzerinden yetmiş yıl sonrasına tekabül etmektedir ki bu şartlar altında orijinal nüshanın baki kalması pek mümkün görünmemektedir.²³ Ayrıca tek bir nüsha buluna geldiği fikrini çürütür mahiyette nakledilen ve mevcut Tevrat'tan farklı olduğu bilinen Sâmirî Tevrat'ı²⁴ da ayrı bir bahsin konusudur.

Aktarılan tarihsel süreçten de anlaşıldığına göre krallık dönemleri müstesna tutulursa, Tevrat'ın muhafazası için şartların çok da elverişli olduğu söylenemez. En başta yaşanan çöle mahkûmiyet cezasıyla ilk nesilden yalnızca iki kişinin on emir sandığını muhafaza etmesi ve vaat olunan topraklara (arz-ı mev'ûd) kavuşabilmiş olması kendileri açısından büyük bir talihsizliktir.

17 2Kr.25:8-21.

18 Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/190.

19 İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/680.

20 İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/678-680.

21 Ezr.4:10; Neh.4:8.

22 Gürkan, "Yahudilik", 43/190; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 87.

23 Bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 78-86.

24 İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/686; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 96.

Ardından Yeşû, Şamuel, Dâvûd ve Süleyman gibi önderlerin gelmiş olması ise esasında Tevrat'ın muhafazası için avantaj idi.²⁵ Ne var ki Tevrat'ta da geçtiği üzere Hz. Süleyman, kendisine intikal ettiği söylenen ahid sandığında yalnızca “on emir”den ibaret olan iki levhadan başka bir şey görememiştir. Üstelik Hz. Süleyman'dan sonra Yahudiler kendi aralarında bölünme, dinden dönme, işgalle birlikte defalarca tehirci, eziyete, zillete ve kültürel tahribata maruz kalmışlardır. Şüphesiz ki bütün bu süreçler sağlıklı bir bilgi aktarımını güçleştiren en önemli unsurlardır. Bu tür dış faktörlerin yanı sıra Yahudilerin kendileri de yaşanan bu tahribatın müsebbipleri konumunda yer almışlardır. Nitekim işledikleri bir kısım kötülüklerden ve ahitlerini bozmalarından ötürü Kur'an'ın lanetini de üzerlerine celp ettikleri davranışlardan bir kısmı, küfür, putlara tapınma, peygamberleri öldürme, Tevrat nüshalarını yakma ve Beytülmakdis'i defalarca yağmalama gibi meş'um hadiselerdir.²⁶

Hulasa Tevrat'ın bahsedilen şartlar muvacehesinde sağlıklı bir muhafazası söz konusu olamamıştır. Maruz kalınan ağır hezimetler, toplumsal felaketler ve sürgünler sebebiyle yalnızca söze dayalı olarak aktarılan Tevrat metni hakkında ayrıca ilâhî bir koruma tekeffülü de söz konusu değildir. Allah'ın Yahudi halkına emanet ettiği Tevrat metnini koruma imtihanını bu ümmet başarıyla verememiştir. Dolayısıyla günümüzde Eski Ahid (Ahd-i Atik) olarak adlandırılan kitabın az bir kısmı hariç uzun zaman zarfında değişikliğe, ilavelere ve eksiltmelere maruz kaldığı düşünülmektedir.²⁷ Bu yönüyle Tevrat metni ilmin sıhhatini zorunlu kılan bir nakille aktarılabilmiş değildir.²⁸ İçerisinde peygamberlere isnat edilen büyük günahlar, çelişkili anlatımlar, tarihsel tutarsızlıklar,²⁹ tevhit akidesine uymayan ifadeler de bu kanaati destekler mahiyettedir. Keza Batı dünyasında XVI. yüzyıldan itibaren devam eden Kitâb-ı Mukaddes tenkitçiliği hareketi Ehl-i Kitabın kendi kitaplarını tahrif ettiklerine dair Kur'an' da yer alan bilgileri doğrulamaktadır.³⁰

2. Zebûr ve Korunması Meselesi

Bugün elde mevcut olan Zebûr nüshaları, Yahudi kutsal kitabının (Tanah/Ahd-i Atik) “Kutsal Yazılar” (Ketuvim) bölümü içinde yer almakta, şiir biçiminde yazılmış 150 ilâhiden oluşmaktadır. Bu metnin de yetmiş üçü Hz. Dâvûd'a nispet edilmektedir.³¹ İçerisinde yer alan öğütlerin dışında Dâvûd'un (a.s.) Allah'ın oğlu olarak nitelendirilmiş olması,³² “Tanrı'nın ilahlar kurulunda” söz aldığı³³ şeklinde tevhit anlayışına hanel getiren pek çok ifadeler, elimizdeki metnin ilâhî kaynak olma vasfını taşımadığını göstermektedir.³⁴

25 Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/776.

26 İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/776.

27 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 77, 96-97.

28 İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/790.

29 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 129-131.

30 Ömer Faruk Harman, “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/223; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 144.

31 Salime Leyla Gürkan, “Zebûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/171-173.

32 Mez.2:7; 89:26-27.

33 Mez.82:1.

34 Detaylı bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/712-727; Hilmi Kemal Altun, “Kitaplara İman”, *İslam İnanç Esasları* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), 165.

3. İncil ve Korunması Meselesi

“İyi haber, müjde” anlamına gelen İncil, İslâmî literatürde Allah tarafından Hz. İsa’ya indirilmiş olan kitabın adıdır.³⁵ İncil kavramı, muhtevası itibariyle ilâhî kaynaklı diğer metinlerden farklıdır. Şöyle ki Müslüman ve Yahudilerin kutsal metinlerinin otantikliğini ispatlama çabalarına karşın İncil ehli için böyle bir gayret söz konusu değildir. Zira Müslümanların İncil anlayışıyla Hıristiyanların İncil anlayışı birbirinden mahiyet itibariyle farklıdır. İslâm’da İncil’in Allah tarafından Hz. İsa’ya indirildiğine inanılır. Bu açıdan Hz. İsa’nın diğer peygamberlerden, İncil’in de diğer kutsal kitaplardan farkı yoktur. İncil’in otantikliği meselesi de İslâm açısından ihtimal dışıdır. Zira hem eldeki nüshalar bağlamında ulaşılan tarihsel gerçeklik hem de nüshaların muhtevalarında tevhit akidesine aykırılık arz eden meseleler nedeniyle söz konusu eserlerin orijinal İncil nüshası olarak nitelendirilemeyeceği aşîkârdır.

Buna karşın Hıristiyanların nübüvvet-kitap akideleri temel itibariyle Müslümanlardan farklıdır. Onlara göre İncil, diğer kutsal kitaplar gibi yalnızca peygambere inzâl olan vahyi değil Mesîh’in yanı sıra havâriilerin de bildirdiği mesajı ifade eder. Nitekim Ahd-i Cedîd yazarları İncil kelimesini “Mesîh tarafından insanlığa getirilen ve havârilerce vaaz edilen kurtuluş müjdesi, İsa Mesîh’in doktrini” anlamında kullanmışlardır.³⁶ Bu anlamıyla İncil, Hıristiyan vahyini ve İsa Mesîh vasıtasıyla Tanrı ile insanlar arasında yapılan “yeni ahid”in şifâhi tebliğini ifade etmektedir.³⁷ Ayrıca Tanrı’nın oğlu olan İsa Mesîh de, Tanrı’nın sözünü bedeninde taşıyan canlı, yaşayan bir kitaptır.³⁸ Başka bir ifadeyle İsa Mesîh, Tanrı’nın belirli bir amaç için yüceliğinden soyunarak insan biçiminde görünmesidir.³⁹ Yani İsa Mesîh, vahyin aktarıcısı değil bizzat kendisidir, Tanrı’nın oğlu ve aynı zamanda ‘Tanrı’nın Sözü’dür. İncil de İsa’nın kendisidir. Yeni Ahid’i oluşturan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna ise dört havariye ait olduğu iddia edilen –İsa’yı yorumlayan- müstakil eserlerdir. Bu açıdan Hıristiyanlar için dört farklı isme nispet edilen nüshaların birbirinden farklı olması son derece makul ve izah edilebilir bir durumdur. Zira hiçbirisi doğrudan ve yalnızca Allah’tan gelen vahyi ihtiva etme gibi bir iddia taşımamaktadır. Dolayısıyla eldeki metinlerin bizzat insanlar tarafından oluşturulmasında herhangi bir sakınca da görülmemektedir.

3.1. İnciller’in Yazıya Geçirilmesi

Yeni Ahid’i oluşturan dört nüshanın yazıya aktarılmadan önce şifâhi olarak nakledildiğine dair bizzat Hıristiyan bilginlerinin itiraflarına ve eldeki nüshaların mahiyetine ilişkin Hıristiyanların akidesiyle Müslümanların kanaatleri arasındaki farka yukarıda temas edilmişti. Anlaşılan o ki, Yeni Ahid metinleri sözlü olarak aktarılmaya başlanmış ve bu durum bir süre devam etmiştir. Bu arada Hz. İsa’nın doğrudan bir yazdırma ya da ezberletme yöntemiyle vahyi korumaya yönelik herhangi bir gayreti bilinmemektedir.⁴⁰ Tam tersine bu süreci şifahi olarak sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

35 Bk. el-A’râf 7/157; Âl-i İmrân 3/3, 65; el-Mâide 5/46.

36 Bk. Mat.26:13; Rom.1:1; 10:16.

37 Ömer Faruk Harman, “İncil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/270.

38 Öge, *İlahi Kelamın Yapısı*, 244.

39 Komisyon, *Dinin Ötesinde* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2020), 15.

40 Öge, *İlahi Kelamın Yapısı*, 254.

Hız. İsa tarafından aktarılan tebliğin yazıya geçirilme süreci ise İsa'nın semaya yükselişinden yaklaşık olarak 65-90 yıl sonrasına tekabül etmektedir.⁴¹ Bu durumda İncil nüshalarının, Hız. İsa'ya dayandırılan şifahî rivayet ve gelenekler üzerine kurulu bir anlatıma dayandığını söylemek mümkündür. Sözlü süreç boyunca da çeşitli safha ve redaksiyonlara maruz kaldıkları belirtilmektedir.⁴² Yazıya geçirildikten sonra da muhkem bir korumayla muhafaza edilebilmiş değildir. Yazı malzemesi olarak çabuk bozulan, çok hassas bir yazı aleti olan papirüslerin kullanılmış olması bu durumda başlıca etkindir.⁴³ Muhtemeldir ki bu nedenle çok küçük birkaç istisna dışında 2. Yüzyıla kadar götürülebilen hiçbir İncil nüshası bulunmamaktadır.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle elimizde bulunan Kitab-ı Mukaddes'teki metinler ne Hız. İsa'ya indirilen vahyin kendisidir ne de atfedildiği müellifin ilk olarak yazdığı metnin aynısıdır.⁴⁵ Bu durumda mevcut İncillerin ilâhî vahyi temsil ettiğini söylemek de İslâm açısından mümkün değildir. Ancak Hıristiyan akidesine göre insanlar tarafından yazılan bu metinler esasında büsbütün beşerî kaynağa değil ilhama dayalıdır. İncil yazarları Kutsal Ruh'un gözetimi altında O'ndan aldıkları ilhamla ellerindeki metinleri yazmışlardır. Böylece onlara göre ilâhî hüviyeti haiz olan İnciller otantikliğini günümüze değin muhafaza edebilmiştir. Fakat bu bilginin, Hıristiyanlık dininin kendi müntesipleri arasında da genel kabule mazhar olduğunu söylemek zordur. Bu zaviyeden bakınca 393 Hippo Konsili'nin ardından 397 Carthage Konsili'nin tasdiğiyle kanonik olmayanların yasaklanmasına dair alınan kararın izahı da mümkün görünmemektedir.⁴⁶ Zira mevcut İncil nüshaları ilâhî kaynağa dayalı bir ilhamla yazılmışsa, beşerin bunlar arasında kanonik-apokrif ayırımı yapma salahiyeti nasıl olabilir? Diğer bir ifadeyle apokrif ilan edilen nüshalar içerisinde "ilhama dayalı sağlam verilerin" göz ardı edilmediğinin garanti edilmesi mümkün müdür?

4. Kur'an ve Korunması Meselesi

Çalışmamızın başından beri Kur'an'dan önce insanlığa gönderilen kitapların korunmasına yönelik ilâhî bir teminatın olmadığı; bunun yerine beşeri gayretlerle korunmaya çalışıldığı ancak zamanın teknik, sosyal ve siyasi şartları gereği bu durumun da pek mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

İnsanlığa gönderilen ilâhî kitaplar silsilesinin son halkası durumunda olan Kur'an'ın ise önkilerden farklı bir özelliği dikkatleri çekmektedir. Tarafsızlığını yitirmemiş, insaf ehli ilim sahiplerinin kabulüne göre Kur'an Allah tarafından Hız. Muhammed'e (s.a.v.) gönderildiği halini muhafaza etmektedir, en ufak bir değişikliğe ve tahrife uğramamıştır. Fakat Kur'an'ın değişmemiş ya da değiştirilememiş olması neye bağlıdır. Yani diğerlerinden farklı olarak Kur'an'ın üzerinde var olan ilâhî garantörlük sebebiyle mi yoksa beşerin zihni tekâmülü, teknik imkânların gelişmişliği, nüzûl ortamının büyük bölümünü ve sonrasını içine alan muktedir bir devlet nizamının kurulabilmiş olması gibi beşerî faktörlerin müessir olduğu bir etken mi söz konusudur?

41 Harman, "İncil", 22/272.

42 Bucaille, *Tevrat İnciller ve Kur'an*, 128; Zafer Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020), 142-163.

43 Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?*, 144.

44 Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?*, 144, 149.

45 Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?*, 142.

46 Öge, *İlahi Kelâmın Yapısı*, 260; Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?*, 84-86.

Yahut Nazzâm'ın (ö. 231/845) sarfe teorisini⁴⁷ andıran bir durum mu söz konusudur: yani Kur'an, Allah tarafından korunduğu için mi bugüne kadar tahrife uğramadan gelebilmiştir? Yoksa Allah'ın dolaylı iradesi ve izni olmakla birlikte doğrudan müdahil olmadığı bir süreçte daha çok beşerî ve tarihsel faktörlerin öne çıktığı unsurlar sayesinde mi korunmuş, tebdil ve tağyire maruz kalmamıştır? Dolayısıyla her iki halde de Kur'an'ın metin ve lafız itibarıyla değişmemiş olduğu hususu müsellemdir. Ancak değişmemenin mahiyeti ve nedeni hakkında fikir teatileri yapılarak farklı yaklaşımlar ortaya konulabileceği görülmektedir. Bu nedenle literatürde Kur'an'ın tebdil ve tağyirden korunduğuna ilişkin sıklıkla zikredilen el-Hicr 15/9 ayetinin doğru anlaşılması önemlidir. Ayetlerin tefsirinde isabetli yoruma ulaşmak için hiç şüphesiz erken dönem bilginlerinin eserlerine bakmak gereklidir. Zira sonraki dönemlerde gerek tefsirin gerekse hadislerin mezhepsel ve ideolojik gayelerle yer yer anlam kaymasına maruz kaldıkları bilinmektedir.

4.1. el-Hicr 15/9 Ayetinin Değerlendirilmesi

Allah Teâlâ el-Hicr sûresi 15/9. âyetinde şöyle buyurmaktadır: “*Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı (zikri) kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*” Ayetin sibakı⁴⁸ müşriklerin alaylı ifadelerle, Hz. Peygamber'e vahiy diye bir şey gelmediği imalarına yer vermekte; esasında onun bir mecnun olduğu, vahiy dediği sözlerin Allah'tan değil cinlerden geldiği ithamlarına işaret etmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla bu ifadelerin ardından gelen “korunma ifadesinin” gerek Hz. Peygamber'in mecnun olduğu yönündeki iddiaların reddi gerekse de inzâl olurken cinlerin müdahalesine maruz kalmaktan korunmuş olduğuyula yakın alakalı ve daha çok nüzûl ortamıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Bu amaçla tefsirlere bakıldığında buradaki “korumanın” hedefine yönelik iki görüş öne çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle “*أ*” /lehu'deki zamirin Kur'an'a mı yoksa Hz. Peygamber'e mi râci olduğu noktasında tartışmalar yoğunlaşmaktadır. Zira birinci ihtimale göre Kur'an'ın dış etki ve müdahalelerden; ikinci ihtimalde ise vahyin tenzili sırasında Hz. Peygamber'in cinlerin tasallutundan korunduğu anlaşılmaktadır. Mamafih âyette yer alan korumayı Kur'an'ın “Hz. Peygamber'in kalbinde korunması” olarak değerlendirmek de mümkündür. Nitekim muhtelif âyetlerde Hz. Peygamber'in nüzûl aşamasında unutmaya endişesi taşıdığından bahsedilmekte⁵⁰ ancak bu tür bir tereddüde mahal olmadığı, inen âyetlerin ona asla unutturulmayacağı,⁵¹ kalbine iyice yerleştirileceği gibi ifadelerle Kur'an'ın Hz. Peygamber'in zihninde korunacağı⁵² bildirilmektedir. Görüldüğü üzere bu tür bir koruma da nüzûl süreciyle ilgili olup tarih üstü bir koruma garantisi anlamına gelmemektedir.⁵³

47 Kısaca İnkârcılarda potansiyel olarak Kur'an'ın benzerini getirme gücü bulunmakla birlikte Allah tarafından onların bu gücü kullanmasının engellendiğini ifade eden i'câzî'l-Kur'ân teorisidir. (bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140.)

48 “*Dediler ki: “Ey kendisine vahiy gelen adam! Sen kesinlikle cinlere kapılmış birisin! Doğru söyleyenlerden isen bize melekleri getirseydin ya! Biz melekleri ancak açık gerçeğe indiririz, o zaman da onlara artık süre tanınmaz.”* (el-Hicr 15/6-8).

49 Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı vd., *Kur'an Yolu*, 3/335-337.

50 Tâhâ 20/114; el-Kiyâmet 75/16-19.

51 el-A'lâ 87/6.

52 el-Kiyâmet 75/16-19.

53 Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 153-154.

Şüphesiz doğru anlamın tespiti için iki hususun göz önünde bulundurulması gerekir. Birincisi âyetin konteksti çerçevesinde hangi anlamı çağrıştırdığı meselesidir. İkincisi ise henüz mezhepleşme dönemi başlamadan önce yazılan tefsirlerdeki yorumları dikkate almaktır. Kur'an'ın anlaşılmasında ilk muhatapların Kur'an'la olan irtibatları dikkate alındığında hakikate isabet etmek için bu çabanın önemi yadsınamaz. Öte yandan gerek âyetlerin yorumunda gerekse de hadislerin metin ve senetleri konusunda mezhebî sâiklerin tefsir ve hadis alanlarına olan etkileri bilinmektedir. Bu âyetin de erken dönem müfessirlerinin yorumlarında öne çıkan anlamıyla sonraki dönemlerde verilen anlam arasında bariz bir fark göze çarpmaktadır. Ayetin zamanla değişen yorumunda böyle bir tesir ihtimali vardır. Zira ilk dönem müfessirleri, âyetin bağlamından hareketle söz konusu korunmayı, daha çok Kur'an'ın Hz. Peygamber'e inzâl süreciyle ilgili anlarken sonraki dönemlerde bu anlayış Kur'an'ın ilelebet korunmasına doğru değişmiştir. Söz gelimi Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ilgili âyet hakkındaki yorumu şöyledir: “Allah, peygamberini şeytanlardan koruyacaktır. Çünkü müşrikler Hz. Peygamber'in cinlendiğini ve onların etkisi altında olduğunu iddia ediyorlardı. Cenâb-ı Hak da iddiaları reddetmek için bu âyeti indirdi, böylece cin ve şeytanların O'na asla ilişemeyecekleri ifade edilmiş, Hz. Peygamber bu tür bir etkiden muhafaza edilmiştir.”⁵⁴

İlk dönem meşhur Arap dili ve tefsir âlimlerinden Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ da (ö. 207/822) buradaki korumaya yönelik zamirin Kur'an'a ya da aynı şekilde Hz. Peygamber'e râcî olabileceğini belirtmiştir.⁵⁵ Müfessir tarafından “Kur'an'ın ilâhî bir otoritesiyle ilânihaye muhafaza” konusuna hiç temas etmemiş olmasından ve sözün bağlamında hareketle korunmayı nüzûl aşamasında vahyin şeytan tasallutundan korunması ya da Hz. Peygamber'in muhafazası şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Yine ilk dönem önemli muhaddislerinden Abdürrezzâk el-San'anî'ye (ö. 211/826) nispet edilen tefsirde söz konusu âyetin yorumunda Katâde (ö. 117/735) tarikiyle gelen bilgiye yer verilmektedir. Buna göre Kur'an'ın şeytan tarafından yapılabilecek ziyade ve noksanlığa karşı Allah tarafından muhafaza edildiği belirtilmektedir.⁵⁶ Bu durumun nüzûl aşamasıyla ilgili bir koruma olduğu açıktır. Böylece ulaşabildiğimiz kadarıyla hicrî III. Asırda yazılan tefsirlerde âyetin anlamı daha çok bu minvaldedir.

Hicrî III. Asırda yaşamış olup IV. Asrın başlarında vefat eden bilginlerden İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) bu âyeti, “Allah'ın Kur'an'ı koruyup içine onun aslında bulunmayan bir ifadenin, bir yanlışın karışmasını veya hükümlerinde, hadlerinde, farzlarında bir eksiklik meydana getirilmesini engelleyeceği” şeklinde yorumlamıştır. Akabinde de Katâde'ye nispetle: “Kur'an'ı Allah'ın indirdiği ve şeytanın ona ziyade ve eksiltme teşebbüslerine karşı koruduğu belirtilmektedir.”⁵⁷

54 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 2/425.

55 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Yusuf Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.), 2/85.

56 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 2/253.

57 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an=Tefsîrü't-Taberî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 17/68.

Taberî ile muasır olan İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ise Katâde'nin el-Hicr 15/9 âyetini, "Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir. O, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir."⁵⁸ âyetiyle tefsir ettiğini nakletmektedir. Ayette geçen "bâtıl" lafzını da "iblis" olarak tefsir etmekte ardından "Allah onu indirdi sonra korudu. İblis ona bir bâtılı eklemeye ve ondan bir hakkı çıkarmaya güç yetiremez. Allah Kur'an'ı bu tür bir müdahaleden korudu"⁵⁹ şeklinde Taberî'de de yer alan yorumu nakletmektedir. Görüldüğü üzere hem Taberî'nin hem de İbn Ebû Hâtim'in yorumlarında Kur'an'ın nüzûl aşamasında şeytanın tasallutundan korunduğuna yönelik yorumlar dikkat çekmektedirler. Buna karşın âyetin Kur'an'ın ilelebet ilâhî bir koruma altında oluşunu ifade ettiğine yönelik kanaatin ilk işaretlerinin Taberî'de yer aldığı belirtilmektedir.⁶⁰ Ne var ki Taberî'nin bu yorumunda Kur'an'ın hüküm ve yasalarının, yani getirdiği şeriatın korunacağı düşüncesi anlaşılmaktadır. Ayrıca doğrudan Kur'an metninin ilelebet tebdil ve tağyirden muhafaza edileceği gibi bir düşünceye yer verilmemektedir.

İbn Ebû Hâtim ile muasır olan itikatta Ebû Hanîfe'nin usulünü takip eden Mâtürîdî (ö. 333/944) ise Kur'an'ın indiği zamandan beri muarızların itiraz ve tenkit noktası bulamayışlarını Kur'an'ın Allah katından gelme ve korunmuş olma haline işaret olarak değerlendirmektedir. Devamında aynı âyetteki "onu koruyan da yine biziz" ifadesini, "Hz. Peygamber'in Allah tarafından korunması olarak yorumlamakta ve bu koruma işinin Kur'an sayesinde gerçekleştiğini" ifade etmektedir.⁶¹ Mâtürîdî bu yorumun ardından "bazılarına" atfen yer verdiği ikinci yoruma göre Hz. Peygamber'in bile ancak ilâhî vahiy sayesinde doğru yolu bulabileceği gerçeğine işaret etmektedir. Bu düşünceden hareketle onun hem cin ve şeytan tasallutundan hem de insanların zararından korunmasının Allah tarafından tekeffül edildiği ve bunun da kendisine indirilen Kur'an sayesinde gerçekleştiğini belirtmektedir.⁶² Dolayısıyla Mâtürîdî, Kur'an'ın münzel halinin korunmasına yer verdikten sonra ikinci yorumda korunan şeyin Kur'an değil Hz. Peygamber olduğuna dikkat çekmektedir. Bu itibarla iki hususun ilâhî korumayla ilişkilendirildiği görülmektedir. Birincisi âyetlerin ilâhî olma özelliğine hâlel getirecek herhangi bir müdahale ya da dış etkiden vahyin korunmasıdır. İkincisi ise Hz. Peygamber'in düşmanlarından korunmasıdır.⁶³ Nitekim âyetin bağlamına bakıldığında esas itibarıyla müşriklerin vahyin nüzûl aşamalarını ilgilendirecek tarzdeki itirazları reddedilmekte, ardından da vahyin Allah'tan geldiği ve ona şeytandan gelebilecek herhangi bir ilâve ya da eksiltmenin asla söz konusu olamayacağına dikkat çekilmektedir.⁶⁴ İmâm Mâtürîdî, kendisinden önceki teamülün aksine ilk yorumunda Kur'an'ın Mushaf halinin ilelebet korunacağı yönünde bir yoruma yer vermektedir. Bunun dışında âyetteki korumanın Hz. Peygamber'in korunması anlamına da gelebileceğini söylemektedir.

Böylece ilk dönem olarak ifade edebileceğimiz müfessirlerce söz konusu âyetin, Kur'an'ın nüzûl aşamasında şeytan ve cin tasallutundan korunarak Hz. Peygamber'in kalbine indirildiği; ayrıca

58 Fussilet 41/42.

59 Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm müseneden 'an Rasûlillah ve's-sahâbe ve't-tâbi'în*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417), 7/2258.

60 Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı vd., *Kur'an Yolu*, 3/335-337.

61 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 8/19.

62 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2020, 8/17-19.

63 Ayrıntılı bilgi için bk. Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 147-151.

64 Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı vd., *Kur'an Yolu*, 3/335-337.

orada korunduğu ya da Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin düşmanlardan gelebilecek bir zarara karşı korunduğu şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Mâtürîdî dışındaki âlimler tarafından âyette ifade edilen korumanın tamamen nüzûl dönemine ait olan bir koruma şeklinde ele alındığı görülmektedir. Mâtürîdî ise her ne kadar Kur'an'ın korunmasını ilk yorum olarak verse de âyetin ikinci yorumu olarak Hz. Peygamber'in korunması fikrini ifade ettiği yönündeki düşüncüyü de yadsımamaktadır. Bu itibarla söz konusu korumanın Yüce Allah ile Resulü arasındaki ilişkiye hasredildiğini söylemek doğru olsa gerektir.⁶⁵ Bahsi geçen müfessirlerce konunun izahı sadedinde verdikleri âyetlerin de⁶⁶ aynı doğrultuda bir anlam ifade etmeleri son derece önemlidir. Ayrıca bu kadar önemli bir konuda hadis mecmuaları ve rivâyet tefsirleri başta olmak üzere ilgili yerlerde Hz. Peygamber'e atfedilen "Kur'an'ın ilelebet ilâhî bir muhafaza altında olduğu" yönünde bir rivayetin aktarılmamış olması dikkate şayandır. Dolayısıyla Mâtürîdî ile başlayıp ve devam eden bundan sonraki süreçte yazılan tefsirlerde ise âyetin nüzûl aşamalarını ifade eden boyutunun geri planda kaldığı hatta daha çok mushaf/münzel halinin korunmasının kastedildiği gibi bir yoruma evirildiği görülmektedir. Günümüzde de Kur'an'ın korunmuşluğu söz konusu âyet bağlamında ele alınmakta, ayrıca bahsi geçen ilk yorumun üzerinde durulmamaktadır. Bu durumda hiç şüphesiz ki akla ilk gelen husus söz konusu âyetle ilgili tefsirlerin nasıl ikinci anlama evirildiği meselesidir. Bu noktada muhtemel sebepler tarihsel süreçle birlikte analiz edildiğinde mesele biraz daha vuzuha kavuşmaktadır.

4.2. Nüzûl Ortamından Uzaklaşılması

Bilindiği üzere İslâmî ilimlerin tedvin dönemleri -her bir ilim dalı için farklılık gösterse de özellikle tefsir için söyleyecek olursak- Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık olarak bir asır sonrasına tekabül etmektedir. Nüzûl sürecinin çoktan hitama ermesi ve İslâm'ın düşmanlarına açık galibiyetiyle birlikte hiç şüphesiz en başta Hz. Peygamber'in Mekke döneminde muhatap olduğu müşrik toplumun direnci çoktan kırılmış, nüzûlün aşamalarına yönelik daha önceden yapılmış olan tenkit ve iddiaların yersiz olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla sosyal yapı değişmiş, toplumda Hz. Peygamber'in ne vahiy alma süreciyle ne de mecnun olduğuyula ilgili herhangi bir iddia gündemdedir. Bu itibarla âyetin bağlamı ve aynı zamanda nüzûl ortamı çerçevesinde ilk akla gelen yorumunun karşılığı yoktur. Buna karşın âyetin muhtemel ikinci yorumunun, yani Kur'an'ın tüm zamanları kapsayan bir tarzda ilâhî bir koruma altında olduğuna yönelik yorum için toplumsal algı oldukça müsaittir. Hatta ileri sürülen birtakım iddialar bu yorumu gerekli kılmaktadır. Aksi halde Kur'an'ın bütünlüğüne yönelik asılsız ithamlar mümin kalplere şüphe düşürmeye son derece elverişlidir. Böyle bir tehlikenin önünü almak için yapılan yorumun da oldukça başarılı bir sonuç verdiğini söylemek mümkündür.

4.3. Şîa'nın Tahrif İddiaları

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indirildiği şekliyle bugüne değin geldiği, hiçbir tahrife uğramadan eksiklik ve fazlalığa maruz kalmadan muhafaza edildiği İslâm toplumlarının genel kabulü olmakla birlikte tarihte az da olsa farklı ithamlar da dile getirilmiştir. Bu tür ithamların hakikat karşısında tutunmadığını özellikle mezhebî sâikle yapıldığını belirtmekte yarar var. Kur'an ve tahrif iddiası

65 Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 153.

66 "Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir. O, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir." (Fussilet 41/42); "Allah seni insanlardan koruyacaktır." (el-Mâide 5/67).

denilince de akla ilk gelen ekol hiç şüphesiz ki Şîa'dır. Her ne kadar bu tür ithamlar Şîiler arasında genel kabul görmemiş olsa da tarih boyunca bilinen bir gerçek var ki özellikle İmâmîyye'nin Ahbârî koluna mensup bilginler içerisinde bu düşünceyi dile getiren bilginlerin var olageldiğidir.⁶⁷ Meselenin perde arkasında öncelikle usûlüddîn'den addettikleri imâmet ve velâyet meselesini Kur'an âyetleriyle ispat etme ihtiyacı yatmaktadır. Zira bu akidenin savunulabilmesi ancak Kur'an'ın değiştirildiği iddiasıyla birlikte mümkün olacaktır.⁶⁸ Aksi halde Kur'anî temeli olmayan bir akide ihdas etmiş olma ithamıyla karşı karşıya kalacakları muhakkaktır.

Şîa'nın savunduğu tahrif iddiasının diğer bir amacı da onların sahâbe algılarına dayanmaktadır. Zira Kur'an'da ashâbın ulvî mertebelerine, fazilet ve derecelerine şahitlik eden pek çok âyet yer almaktadır. Hâlbuki onlara göre ashâbın birkaçı hariç tamamı, faziletli olmak bir yana lanete müstahak olmuşlardır.⁶⁹

Bu meyanda Şîi akidenin temel kaynakları arasında yer alan Küleynî'nin (ö. 329/941) el-Kâfi⁷⁰ adlı hadis kitabında Hışam b. Sâlim'in İmâm-ı Ca'fer'den naklen "Cebrâil'in Hz. Peygamber'e on yedi bin âyet indirdiği"⁷¹ şeklindeki bir rivayete yer vermektedir.⁷² Rivayetler incelendiğinde görüldüğü üzere -her ne kadar kendi aralarında genel kabul görmese de- Şîiler içerisinde dile getirilen mevcut Kur'an üzerinde yapılmış olan bir tahrif iddiasından söz etmek mümkündür.⁷³ Yine İmâmîyye Şîası'nda nispeten kabul gören bir anlayışa göre Kur'an'ı ilk cemedden kişi Hz.

67 Nitekim daha geçen asrın başında yaşamış olan Şîa'nın itibar ettiği âlimlerden en-Nûrî et-Tabersî (ö. 1320/1903), *Faslu'l-hitâb fi tahrif-i kitâb-ı rabbî'l-arbâ'* adlı eserinde Kur'an'ın tahrif edildiğine dair iddiaları tekrar etmektedir.

68 İhsan İlahî Zahir, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli - Hasan Onat (Ankara, 1984), 70; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428), "Kitâbü Fadli'l-Kur'an", 2/332. Küleynî'nin söz konusu eserinde bunun dışında pek çok rivayete de yer verilmektedir. Bu rivayetlere bakıldığında elimizdeki Kur'an'dan farklı olan müstakil bir "Fatıma Nüşhası"ndan bahsetmek mümkündür. Ayrıca mevcut mushafın pek çok yerinde de tahrifat yapıldığı yönünde iddialar bulunmaktadır.

69 Kâdî Abdülcebâr, *Tesbitü delâli'n-nübüvve*, ed. Hüseyin Hansu, çev. Hüseyin Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 84-86; Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avâriz fi zemmi'r-Revâfiz*, thk. Mecid el-Halife (Kahire: Merkezü'l-Furkan li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425), 83-85; Zahir, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 42.

70 Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eseri, mezhep içerisinde en muteber hadis kitaplarını teşkil eden "kütüb-i erbaa"nın başında gelmektedir. Söz konusu eserin Şîiler nezdindeki kıymeti, Sünnîlerin *Sahih-i Buhârî*'si mesabesinde. Bk. İlyas Üzümlü, "Kütüb-i erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/4.

71 Küleynî, "Kitâbü Fadli'l-Kur'an" 2/350.

72 Mamafih bütün Şîilerin aynı kanaatte olduğunu söylemek mümkün değildir. Söz gelimi meşhur Şîi müfessir Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (1904-1981) Hicr 15/9 ayeti çerçevesinde bizzat Şîi müellifler tarafından yapılan tahrif ve Kur'an'da "velâyet sûresi" gibi sûrelerden eksiltme yapıldığı şeklindeki iddiaları kesin bir dille reddetmektedir. İlgili rivayetleri ise birbiriyle çelişik ve delalet açısından son derece zayıf bulmaktadır. Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîr'il-Kur'ân* (Kum: Cemaati'l-Müderresin, ts.), 12/114. Dolayısıyla bir kısım muannit ve mutaassıp Şîi tarafından ileri sürülen tahrif iddiasının Şîa'nın mutedil müntesipleri katında kabul görmediğini, bu itibarla söz konusu iddianın bütün bir mezhebe teşmil edilmesinin doğru olmadığını söylemek mümkündür.

73 Söz konusu iddiayı savunan Şîi bilginler için bk. Hüseyin Güneş, *Tahrif İddiası Bağlamında Şîa ve Kur'an* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007), 132-134.

Ali'dir.⁷⁴ Fakat bu mushaf kayıp halde olup 12. İmamın zuhuruyla birlikte yeniden ortaya çıkacaktır.⁷⁵

Şî'î akidenin içerisinde bu düşüncenin tam olarak ne zaman ortaya çıktığını kestirmek güç olmakla birlikte söz konusu rivayetlerden anlaşıldığına göre Küleynî'den önce mezhep içerisinde bu yönde süregelen bir rivayet silsilesinde bahsetmek mümkündür. Bu itibarla öncesi hakkında fikir yürütmek zor olsa da en azından H. IV. Asırdan önce mezhep içerisinde bu yönde birtakım kanaatlerin dile getirildiği söylenilebilir. Zira bu dönem aynı zamanda hem Şî'a'nın düşünce iklimini şekillendiren hadis ve fıkıh ilminin tedvin döneminin sürdüğü hem de -Hasan el-Askerî'nin ölümünden (ö. 260/874) itibaren- mezhebin akidesinin siyasi yönünü oluşturan gaybet, gizli imam ve mehdilik öğretisinin teşekkül ettiği dönemdir. Zira Küleynî'nin bahsi geçen eserini tamamladıktan sonra gizli imam Mehdî el-Muntazar'a gösterdiği ve onun da kitabı beğenerek "Şî'amıza kâfidir" dediği rivayet edilir.⁷⁶

Öte yandan "Şî'a karşındaki blok" olarak adlandırabileceğimiz genel dinî hareketi ifade eden Sünnî ekolün bu iddialar karşısında elindeki en büyük koz öncelikle gerek yazıyla gerekse de hıfz yoluyla tevâtüren nakledile gelen Mushaf'ın bizzat kendisidir. Bunun yanı sıra bahse konu iddialara karşılık, Kur'an'ın ilâhî bir otoriteyle muhafaza edileceği şeklinde yorumlanması kabul olan el-Hicr 15/9 âyetinin de önemli bir karşı argüman olarak kullanıldığı görülmektedir.⁷⁷ Bu çerçevede Şî'a'nın Ahbâriyye kolu tarafından dile getirilen tahrif edildiği iddiaları çürütülmüş, Kur'an'ın insanlar tarafından tahrif ve tebdiline bizzat Kelâm'ın sahibi tarafından izin verilmeyeceği savunulmuştur. Böylece üst perdeden bir muhafaza akdinin varlığı ortaya konulmuş, âyetin bu yönde yorumlanmasıyla Kur'an'ın değişmediği ve değiştirilmediği düşüncesi takviye edilmiş, bu sayede muarızların savunma gücü büyük ölçüde kırılmıştır. Bu meyanda zikre değer bir husus da tarih boyunca Kur'an ilimleri üzerinde eser kaleme almış olan Sünnî âlimlerin tavırlarıdır. Söz konusu eserlerde Şî'îlerin Kur'an'a yönelik eksik sûre/âyet ithamlarına karşılık bu âyetin (el-Hicr 15/9) doğrudan onlara karşı savunma amacıyla kullanıldığı görülmektedir.⁷⁸

4.4. Kur'an'ın Korunması Nasıl Oldu?

Mademki ilgili âyet doğrudan Kur'an'ın ilâhî bir otorite tarafından korunmayı taahhüdünü ifade etmiyorsa peki Kur'an bugüne kadar nasıl korunarak gelmiştir? Bu soruya verilebilecek cevap aslında Kur'an'ın nüzül tarihini anlatan eserlerde genişçe yer almaktadır. Yani Cenab-ı Hak'ın Kur'an âyetlerini Hz. Peygamber'e Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla indirmesi ve O'nun (s.a.v.) kalbine nakşetmesi bu durumda birinci etkindir.⁷⁹ Nitekim âyette Kur'an'ın Allah tarafından Hz.

74 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el- Küleynî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1388), 1/228; Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985), 2/28.

75 Zahir, *Şî'a'nın Kur'an İmamet ve Takıyye Anlayışı*, 74-78.

76 Üzüm, "Kütüb-i erbaa", 27/4.

77 Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avârız fi zemmi'r-Revâfız*, 83-85; Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî, *Muhtasaru't-Tuhfe-i İsnâ'âşeriyye*, çev. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer (Kahire: el-Matbaati's-Selefiyye, 1373), 30-32.

78 Dihlevî, *Tuhfe-i İsnâ'âşeriyye*, 30-32; Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avârız fi zemmi'r-Revâfız*, 83-85; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, 2/27-28.

79 İbrahim Kaplan, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 127.

Peygamber'e okutulduğu bildirilmekte, Hz. Peygamber'in de bu âyetleri ezberinde tutması için çaba sarf etmesine gerek olmadığı, zaten hiçbirisini unutmayacağına dair ilâhî teminat verildiği anlatılmaktadır.⁸⁰ Tam da bu aşamada Kur'an'ın şeytanların tasallutundan korunmuş olduğu hakkındaki teminatının⁸¹ olduğu da hatırlanmalıdır. Demek ki Kur'an ilk olarak nüzûl aşamasında, şeytanların müdahalesinden korunmuş ardından da Hz. Peygamber'in zihninde muhafaza altına alınmıştır. Buraya kadar ki kısımda ilâhî iradenin faal olduğunda şüphe yoktur. Bundan sonraki süreçte ise başta Hz. Peygamber olmak üzere ardından O'nun izinden giden sahâbe efendilerimizin hıfz ve kitabete yönelik eşsiz gayret ve çabalarının etkili olduğunu söylemek mümkündür.⁸² Öyle ki gelen vahyin vakit kaybedilmeden Hz. Peygamber'den başka sahâbiler tarafından da ezberlenmesi ve farklı kişilerce yazıya geçirilmesi sayesinde Kur'an çift yönlü olarak, son derece muhkem bir şekilde kayıt altına alınmıştır.

Önceki ilâhî kitaplardan Kur'an'ın farkı ise yukarıdaki korumaya yönelik tedbirlerin yanı sıra nüzûl sürecinin onlardan uzun sürmesi, yazı alet ve kültürünün eskiye nispetle gelişmiş olması, beşerin zihnî tekâmülü sonucu yazının ve kayıt altına almanın öneminin kavranılmış olması gibi etkenler sıralanabilir. Bunlar kadar önemli olan diğer bir husus da tarih faktörüdür ki Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Mekke ve Medine'de devlet nizamının tesis edilmiş ve sürdürülebilmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle nüzûl süreci ve sonrasında Müslümanlar tehcir, sürgün, esaret ya da birliklerini ortadan kaldırır nitelikte ağır bir mağlubiyete maruz kalmamışlar, aksine müesses ve aynı zamanda sürdürülebilir bir nizam tesis edebilmişlerdir. Bu sayede eldeki vahyi yazıyla teksir etme ve hıfz yoluyla nesilden nesile aktarabilme fırsatı yakalanmış ve bu fırsat Müslümanlar tarafından azami ölçüde değerlendirilmiştir.

Hâlbuki Tevrat ve İncil'in hem nüzûl süreçleri Kur'an'a nispetle kısa sürmüş,⁸³ hem de kayda geçirme süreleri çok daha uzun yıllara yayılmıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak tebdil ve tağyire elverişli bir ortam adeta kaçınılmaz olmuştur. Kur'an'ın bir bütün olarak değil peyderpey nâzil olması, nüzûl aşamasında hemen yazı ve hıfz yoluyla tesciline imkân tanımıştır. Keza sonrasında da siyasi açıdan sağlıklı bir huzur ortamının varlığı eldeki kayıtların muhafazasını kolaylaştırmış bu sayede Kur'an'ın orijinalliğinin korunması mümkün hale gelebilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın korunmasında insan ve tarih faktörü oldukça önemlidir. Belki de söz konusu korunmada müessir unsur bu etkenlerdir. Zira –erken dönem müfessirlerinin yorumlarından hareketle- denilebilir ki Allah'ın diğer kitaplardan farklı şekilde Kur'an'a yönelik pozitif ayrımcılık olarak nitelendirilebilecek tarzda tüm zamanlar için hususi bir koruma garantisinden bahsetmek güçtür.⁸⁴ Ne var ki bu durum -yukarıda da ifade edildiği üzere- Kur'an'ın büsbütün korumasız olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine bugüne kadar Kur'an'ın muhafaza edile geldiği

80 “Onu Sana okutacağız ve unutmayacaksın.” (el-A'lâ 87/6); “Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.” (el-Kiyâmet 75/16-19.)

81 el-Hicr 15/9.

82 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Heyetü'l-Mırsiyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394), 1/185.

83 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/149-155. Sözelimi Süyûtî, bu eserinde Tevrat'ın inzâlinin Kur'an gibi peyderpey olmadığını, bütünüyle tek bir seferde indirildiğini savunur.

84 Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 147.

bilinmektedir. Lakin bu korumanın faili ilâhî Otorite'nin bizzat Allah'ın kendisi midir? Yoksa Allah'ın iradesi doğrultusunda hareket eden bir takım harici unsurlar mıdır?

El-Müheymin ve el-Müdebbir isimlerinin sahibi olarak kâinattaki cereyan eden her iş hakkında elbette Cenab-ı Hakk'ın izni, iradesi ve muvâfakati vardır. O'na rağmen âlemde bir fiilin işlendiği düşünülemez. Bu itibarla Cenab-ı Hakk'ın Kur'an'ın muhafaza edilmesini murat ettiğini söylemek yanlış olmaz. Fakat bu emir ve iradede beşerî faktör olarak adlandırabileceğimiz sebeplerin müessir unsurlar olarak öne çıktığını dile getirmenin bu hükme aykırı bir yönü yoktur. Bununla birlikte vahiy metinleriyle Kur'an arasında Allah tarafından farklı bir uygulamaya gidilmediği, hepsinin vahiy olması hasebiyle aralarında fark olmadığı şeklinde bir netice hâsıl olmaktadır. Böylece İslâm karşıtlarının Müslümanlara yönelik "Allah tarafından niye sadece Kur'an'ın korunduğu ve diğer vahiylerin korunmadığı"⁸⁵ şeklindeki sualleri yanıtını bulacaktır. Yine "Kur'an'ı koruyan irade pekâlâ öncekileri de koruyabilirdi"⁸⁶ tarzındaki serzenişlere sebebiyet verilmeyecektir.

Öte yandan gerek Hz. Peygamber'in hayatında gerekse sahâbenin hayatında Kur'an'ın Allah tarafından korunacağı şeklinde emniyet duygusuna rastlanılmamaktadır. Keza Hz. Peygamber'den de Kur'an üzerinde kıyamete kadar sürecek ilâhî garantörlük anlamında bir rivayet de bilinmemektedir. Buna karşın ilk İslam toplumunda Kur'an'ın kaybolma ve zayi olma endişesiyle bu endişe paralelinde hissedilen yoğun bir mesuliyet duygusunun alametleri görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Bi'rîmaûne hadisesinin akabinde sergilediği üzüntülü tavır ve günlerce süren bedduasının temelinde hiç şüphesiz yol arkadaşlarına duyduğu hüznün yanında Kur'an'ın hafızalardan silinme endişesi yatmaktadır.⁸⁷ Keza Hz. Peygamber'in vefatından sonra da ashabın olağanüstü bir gayret sarf ederek vahiy muhafaza altına almak istemeleri,⁸⁸ Yemâme Savaşı gibi muharebelerde hafızların şehit olmasıyla Kur'an'ın kaybolacağı endişesi taşınmaları da⁸⁹ yine böyle bir mesuliyet duygusundan neşet etmiş olsa gerektir. Üstelik hiç birisinin bu süreçte "Kur'an'ın Allah koruması altında olduğu, böyle bir zahmete girişmenin yersiz olduğu gibi bir düşüncüyü serdetmemiş olması da câlib-i dikkattir. Öte yandan Kur'an toplanırken Kureyş lehçesinin esas alındığı bilinmektedir. Bu lehçenin esas alınması ve akabinde diğerlerinin yakılması esnasında öne sürülen gerekçeler yalnızca Kur'an'ın Kureyş lehçesi üzerine nâzil olmasıyla ilişkilendirilmiştir.⁹⁰ Yoksa ilâhî korumanın yalnızca bu lehçeyi tazammun ettiği şeklinde bir gerekçeye yer verilmemiştir. Kezâ Mushaf'ın yazım aşamasında imlâ farklılıklarına yönelik vahiy kâtiplerinin yaptığı tashihleri de tamamen beşerî tercih olarak değerlendirmek mümkündür. Zira hiçbirisinde ezeli bir karara atıf yapıldığına rastlanılmamaktadır.⁹¹

Ayrıca Hz. Peygamber'in kendi sözlerinin yazılmasını uzun bir süre yasak ettiği ardından da İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/704) gibi tâbiîn âlimlerine gelinceye kadarki süreçte "hadis yazımının

85 Kaplan, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, 124-125.

86 Kaplan, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, 17.

87 İbrahim Teîk, "Nüzul Döneminde Kur'ân Hıfzının Dinsel ve Sosyo-Kültürel Dinamikleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 259.

88 Kasım b. Sellâm Ebu Ubeyd, *Fezâilu'l-Kur'ân* (Beirut: El-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 95-96.

89 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/203-205.

90 Ebu Ubeyd, *Fezâilu'l-Kur'ân*, 96.

91 Ebu Ubeyd, *Fezâilu'l-Kur'ân*, 95-114.

Kur'an'la karışır endişesiyle caiz görülmediği⁹² bilinmektedir. Hiç şüphesiz bu durum bize, insanların Kur'an'ın korunması meselesine yaklaşımını göstermektedir. Rivayetlere yansıdığı kadarıyla kimsenin bu meseleyi ilâhî otoriteyle ilişkilendirmemesi aksine korumaya yönelik sorumluluğu bizzat kendi omuzlarında hissetmiş olmaları bu uğurda bireysel ve toplumsal koruma sorumluluğunu/refleksinin ön planda çıktığını gösteren önemli işaretlerdir.

Bu bağlamda diğer ilâhî kitaplardan farklı bir meziyet olarak son ilâhî vahyin hıfzının kolay olması zikre değer başka bir husustur. İmâm Mâtürîdî, Kur'an'ın ezberinin insana kolaylaştırılmasını, korunmasına yönelik önemli bir faktör olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: "Cenâb-ı Hak onu okumayı insanların dillerine ve kalplerine kolaylaştırmıştır; o kadar ki, biri ona ziyade veya noksan yapar veya tebdil eder veya bir şeyi tahrif eder veya takdim ve tehir yapacak olsa bu mutlaka bilindir."⁹³ Bilebildiğimiz kadarıyla tarih boyunca başka hiçbir metin üzerinde görülmeyen bir suhuletle hem ezberlenme hem de ezberin muhafazası açısından Kur'an'ın, hacmine nispetle oldukça kolay hıfzedilebilir olması nevi şahsına münhasır mucizevi bir niteliktir. Nitekim yeryüzünde bütün kitaplar kaybolda yeniden yazılabilecek tek kitap Kur'an'dır.

Buraya kadar aktarılanlarda da görüldüğü üzere vahiy bütün olarak ele alındığında hiçbir vahiy unsurunun münzel haliyle doğrudan Allah'ın korunması altında olması diye bir hususun olmadığını söylemek mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla vahiy, Levh-i Mahfûz'da ve Peygamberin kalbine indirilme sürecinde Allah'ın garantisi ve koruma taahhüdü altında olmakta, mesaj selametle peygambere ulaştırılmakta, ondan sonrası ise beşerin/ümmeğin sorumluluğuna bırakılmaktadır.⁹⁴ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de vahyi korumanın ümmetin bilginlerine havale edildiği gerçeği -Tevrat özelinde- şöyle açıklanmaktadır:

"Kendilerini Allah'a vermiş olan peygamberlerin ve -Allah'ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için- rablerine teslim olmuş zâhidlerin, bilginlerin Yahudiler arasında kendisiyle hükmettikleri, içinde hidayet ve nur bulunan Tevrat'ı elbette biz indirdik. Hepsi onun (hak olduğunun) şahitleri idi."⁹⁵

Bu itibarla esasında inen vahyin muhafazası aynı zamanda ümmetin bir imtihanı olmaktadır. Önceki ümmetler, yüklendikleri bu imtihanda başarılı olamamışlardır. Bu meyanda başarısızlığı tetikleyen faktörlere yukarıda temas edilmişti. Ancak Müslümanlar Kur'an'ın ilk âyetlerinin okuma ve yazmayla olan sıkı münasebetini Hz. Peygamber'in bizzat rehberliği sayesinde doğru kavramışlar ve vahyin korunmasını sağlayacak tedbirlere ağırlık vermişlerdir. Yine aynı amaca matuf olarak özellikle hadislerden hareketle Kur'an'ın taliminin yanı sıra ezberlenmesinin de farz-ı kifâye olduğu hükmüne varılmıştır.⁹⁶ Dinin tebliğinin önemli bir kısmını oluşturan bu tür bir teşvik ve sorumluluk da hiç şüphesiz Kur'an'ın korunmasında oldukça önemlidir.

92 Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî* (el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî), thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412), "Babu men lem yera kitabete'l-hadis", 479.

93 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 7/271.

94 Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 157.

95 el-Mâide 5/44.

96 Süyûtî, el-İtkân, 1/343.

Mamafih şayet mutlak bir korumadan bahsedilecekse, burada bir bütün olarak düşünülmesi gereken geçmiş bütün vahiylerin, vahiy silsilesinin son halkası olan Kur'an ile korunduğu hususuna değinmek gerekir.⁹⁷ Zira Kur'an'ın kendisini tavsif ettiği "musaddik" ve "müheymin" isimlerinde mefhum olarak bu nitelik mevcuttur. Aynı şekilde Kur'an'da "(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik."⁹⁸ buyurulmaktadır. Bu itibarla Kur'an'ın ve diğer semavî kitapların aynı kaynaktan geldiği belirtilmekte, temel mesajlarının aynı olması hasebiyle Kur'an'ın kendisinden önceki ilâhî kitapları tasdik ettiği vurgulanmış olmaktadır.⁹⁹

Sonuç

Vahyin korunmuşluğu çerçevesinde yapılan tahlillerde de görüldüğü üzere kendilerine ilâhî metin hüviyeti atfedilen Kur'an dışındaki metinlerin hiç birisi ilmin sıhhatini zorunlu kılan bir nakille aktarılabilmiş değillerdir. Kur'an'ın Allah tarafından Hz. Peygamber'e nâzil olduğu haliyle muhafaza edildiği konusunda ilim çevrelerinde büyük bir uzlaşma vardır. Bu çerçevede ileri sürülen birtakım asılsız iddialar mutaassıp mezhep mensupları tarafından yapılmakta, bu yönüyle ilmi bir hüviyet taşımamaktadır. Nitekim tarihin doğal seyri içerisinde bu iddialar savunulabilirliğini kaybetmiş ve büyük ölçüde Müslümanların gündeminden düşmüştür. Dolayısıyla genel kabule göre Kur'an Hz. Peygamber'e indirildiği şekliyle bir kelime ya da harf dahi değiştirilmeden günümüze kadar gelmiştir. Ne var ki Kur'an'ın bu halini muhafaza etmesinde faal unsur doğrudan ilâhî Otorite midir yoksa tarihi ve beşerî faktörler midir, sorusu cevaplanmalıdır. Aksi takdirde niye sadece Kur'an'ın korunup diğer kitapların korunmadığı, onların önemsiz mi görüldüğü gibi bir takım sorularla karşılaşmakta ve bu sorulara tatminkâr cevaplar verilememektedir. Ayrıca söz konusu kutsal metinlerin her ne kadar isimleri ve nüzûl zamanları farklı olsa da temelde Allah'ın ilmine konu olması, Allah-zaman ilişkisi ve Levh-i Mahfûz'da yer almaları açısından aralarında hiçbir fark olmasa gerektir.

Kutsal metinler arasındaki bu temel teolojik birlikteliğe rağmen Kur'an'ın orijinalliğini koruyor olmasıyla alakalı el-Hicr 15/9 âyeti etrafında yapılan yorumlar dikkatleri üzerine çekmektedir. Bu âyeti yorumlayan erken dönem müfessirleri, Kur'an'la ilgili daha çok nüzûl sürecini ilgilendiren bir koruma anlamı vermişlerdir. Bu bağlamda vahyin iniş aşamasında şeytanın tasallutundan korunması, Hz. Peygamber'in korunması ya da vahyin Hz. Peygamber'in zihninde korunması şeklinde söz konusu korunma detaylandırılmıştır. Ardından gelen ikinci-üçüncü dönem müfessirleri ve onların takipçileri ise Kur'an metninin kıyamete değin tebdil ve tahriften korunacağı ve âyetin bu koruma garantisi anlamına geldiği şeklindeki bir anlam üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu meyanda âyetin nüzûl sürecindeki muhafazasına ilişkin yorumların geri planda kaldığı görülmektedir. Tefsirlerde söz konusu âyetin yorumundaki bu değişikliğin sebeplerinin neler olabileceği noktasında yaptığımız çalışmada iki temel nedene ulaştık. Birincisi nüzûl ortamından uzaklaşmış olmasıdır. Nitekim zamanın değişmesiyle problemler de değişmektedir. Kur'an'ın indiği dönemde nüzûl süreçlerine ve doğrudan Hz. Peygamber'e cinlerin musallat olduğu gibi iddialar ve bu iddiaların izalesi gündemde iken sonrasında Kur'an'ın Mushaf haline

97 Kaplan, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, 16, 86, 99.

98 el-Mâide 5/48.

99 Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı vd., *Kur'an Yolu*, 2/285-288.

yönelik şüpheler gündemi meşgul eder hale gelmiştir. Doğal olarak nüzûl sürecine ve Hz. Peygamber'in şahsına yönelik iddiaların asılsızlığı tebellür etmiş, ancak Kur'an'ın Mushaf haline yönelik iddialar artmıştır. Bu itibarla ikinci neden, Kur'an'dan eksik sûre ya da âyet iddialarına karşılık söz konusu âyetin cevap mahiyetinde yorumlanması son derece işlevsel bir taktik olarak göze çarpmaktadır. Diğer bir ifadeyle din ve toplum psikolojisi âyetin bu şekilde yorumunu adeta icbar etmiştir. Dolayısıyla tefsirlerde söz konusu âyet bağlamında değişen yorum farkının temelinde mezhebî sâiklerin olduğunu söylemek mümkündür. Mamafih âyetin bağlamı dışında, özellikle gramatik ve dil yapısı bu tür bir yorum için elverişlidir. Ancak hiç şüphesiz bağlam ve nüzûl ortamı âyetin doğru anlaşılması için daha önemlidir. Öte yandan yapılan bu tür bir yorumla başta Hz. Peygamber olmak üzere O'nun izinden giden sahâbe efendilerimizin ve sonrasındaki bütün ümmetin hıfz ve kitabete yönelik eşsiz gayret ve çabalarının kısmen göz ardı edildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla âyette Kur'an'ın korunma sürecini anlatan ifadeler -özellikle erken dönem müfessirlerinin kanaatinden hareketle- nüzûl aşamasını ifade etmektedir. Buna ilave olarak Hz. Peygamber'in Kur'an'ın bizzat Allah tarafından ilânihaye muhafaza edileceği yönünde bir beyanı bilinmemektedir. Bu itibarla Kur'an da diğer ilâhî kitaplar gibi nüzûl aşamasında korunarak Hz. Peygamber'e aktarılmıştır. Sonrasında da diğer kitaplarla aynı muameleye tabi olmuş, onlara nispetle pozitif bir ayırmıcılığa/iltimasa konu olmamıştır. Kısaca mutlak olarak vahyin korunması, nâzil olduğu toplumun/ümmetin uhdesine havale edilmiş, koruma vazifesi bir tür imtihan/sorumluluk olarak gönderildiği toplumun omuzlarına yüklenmiştir. Geçmiş ümmetler bu imtihanı kaybetmişler, İslâm ümmeti ise bu güne kadar kazanarak gelmiştir. Bundan sonrası için de ümmetin imtihanı ve sorumluluğu devam etmektedir.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat: (Mahiyeti, Tahrifi ve Yahudi Hayatındaki Yeri)*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Şemmü'l-avâriz fi zemmi'r-Revâfiz*. thk. Mecid el-Halife. Kahire: Merkezü'l-Furkan li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425.
- Altun, Hilmi Kemal. "Kitaplara İman". *İslam İnanç Esasları*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.
- Belhî, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. *Müsnedü'd-Dârimî (el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Dihlevî, Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm. *Muhtaşaru't-Tuhfe-i İsnâ'aşeriyye*. çev. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1373.
- Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler midir?* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020.
- Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellâm. *Fezâilu'l-Kur'ân*. Beyrut: El-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Elik, Hasan. *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Sözün Eşiğinde*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Yusuf Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.
- Güneş, Hüseyin. *Tahrif İddiası Bağlamında Şîa ve Kur'an*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. "Zebûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/171-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Harman, Ömer Faruk. "İncil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/270-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/207-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/220-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrııcı vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.

Hımyerî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm müsneden 'an Rasûlillah ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*. thk. Esad Muhammed Tayyib. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi (metin-çeviri)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Kādî Abdülcebbâr. *Tesbîtü delâli'n-nübüvve*. ed. Hüseyin Hansu. çev. Hüseyin Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Kaplan, İbrahim. *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Komisyon. *Dinin Ötesinde*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2. Basım, 2020.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk. *el-Füru' mine'l-Kâfi*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1388.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Öge, Sinan. *İlahi Kelamın Yapısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Heyetü'l-Mırsiyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.

Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîr'il-Kur'ân*. 20 Cilt. Kum: Cemaati'l-Müderrisin, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an=Tefsîrüt-Taberi*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.

Tetik, İbrahim. "Nüzul Döneminde Kur'ân Hıfzının Dinsel ve Sosyo-Kültürel Dinamikleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 253-277.

Üzüm, İlyas. "Kütüb-i erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/4-6. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zahir, İhsan İlahi. *Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli - Hasan Onat. Ankara, 1984.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlasma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2016.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar. haz. İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.



Nevâbitten Bir Mütakallim: Dırâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-

A Mutakallim from Nawâbit: Dırâr b. ‘Amr
-A Prototype for New Kalâm-

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli/Türkiye
Associate Professor Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli/Türkiye
atihibis81@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-4269-3012 | ror.org/01etz1309

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Ekim 2021	15 October 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
24 Aralık 2021	24 December 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatih İbiş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih İbiş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ İbiş, Fatih. “Nevâbitten Bir Mütakallim: Dırâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 494-521. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010132> ”

Öz

Dirâr b. ‘Amr hicri ikinci asrın en önemli mütakallimi olmasına rağmen maalesef kelâm tarihinde hakkı verilmeyen isimlerden biri olarak yerini almıştır. Dirâr son zamanlara kadar gerek Türkçe gerekse yabancı dilde neşredilen kelâmî yayınlarda ismine çok az atıf yapılan, önemi ve konumu hâlâ fark edilmemiş bir mütakallimdir. Nitekim ünlü şarkiyatçılardan Josef van Ess ve W. Montgomery Watt bu trajik gerçeği görmüşler ve çalışmalarlarıyla bu eksikliği bir nebze de olsa gidermeye çalışmışlardır. Dirâr derken biz Aristoteles’in cevher-araz teorisine reddiye yazan, arazlara dayalı varlık anlayışıyla yeni bir varlık görüşü ortaya atan, kesb nazariyesiyle Eş‘ârî’ye, kelâm birikimiyle Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a öncülük yapan özgün bir entelektüelden bahsediyoruz. Dirâr'ı önemli kılan hususların başında kuşkusuz İslâm düşünce tarihi açısından ikinci asır gibi erken bir tarihte çağını aşan ve çağdaşlarıyla ters düşmesine neden olan görüşlere sahip olması gelir. Henüz tam manasıyla ana akım mezheplerin oluşmadığı, teşekkül arefesinde buldukları bir dönemde Dirâr, biri dışında günümüze ulaşmayan eser listesine bakıldığında karşılaştığı, tanıdığı İslâm içi ve dışı akımlarla genellikle eleştirel bir diyalog içinde olmuştur. Bu nedenle onu döneminde adı geçen herhangi bir dinî fırka içine yerleştirmek ve bir fırka üzerinden değerlendirmek neredeyse imkânsızdır. Zira o çoğu zaman pek çok meselede başkalarının fikirlerinin değil, kendi fikirlerinin peşinden yürümeyi tercih etmiştir. Doğal olarak bu da Dirâr'ı belirli bir ekol içine yerleştirmeyi zorlaştırmakta ve onu her türlü bağdan azade kılmaktadır. Evet, kaynaklarda Dirâr'la ilgili Mu'tezilî olduğundan Cehmî/Cebrî olduğuna, habis fikirlere sahip bir bidatçı olduğundan kellesine ödül koyulacak denli tehlikeli bir kâfir olduğuna değin pek çok iddia, itham ve iftirayla karşılaşyoruz. Bunların niçinini anlamak Dirâr'ı tanımaya, fikirlerini ortaya koymaya, durduğu konumu saptamaya bağlıdır. Çalışmamız bağlamında söyleyecek olursak gerçekte Dirâr'ın konumu bir konumsuzluk halidir ki biz bu durumu yeni bir yorum içinde en iyi ifade eden kavramın “nevâbit” olduğunu düşünüyoruz. İncelememiz neticesinde bir isim müstesna hem kelâmı hem felsefede nevâbitin olumsuz içerik ve çağrışıma sahip bir kavram olarak kullanıldığını görüyoruz. İstisnaya mevzu kişi İbn Rüşd'ün çağdaşı, Endülüslü meşhur feylesof İbn Bâcce'dir. Kelâmı Mu'tezile mütakallimleri nevâbiti; aklı, dirayeti ikinci plana atan nakil, rivayet eksenli çizgiyi benimseyen Ehl-i Hadis, Haşviyye gibi zümreleri aşağılamak için kullanırlarken felsefede Fârâbî kurguladığı Erdemli Şehir (el-Medînetü'l-fâdila) içindeki arıza tipleri, hastalıklı karakterleri tanımlamada kullanır. Bunlardan ayrışan İbn Bâcce ise kendi projesi içinde nevâbit denilen kimseleri “tedbir”ini amaçladığı “mütevahhid”le (yalnız insan) eşdeğer görür, ki bu kullanım kavramın araştırmadaki bağlamıyla örtüşür. Zira araştırmamızda nevâbit bir kimlik değil, bir karakterin temsili olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, Mütakallim, Prototip, Nevâbit, Dırâr b. ‘Amr.

Abstract

Although Dirâr b. ‘Amr is the most important mutakallim of the second century, he is unfortunately one of the unjustified names in the history of kalâm. Dirâr is a mutakallim whose name is rarely mentioned in theological publications published in both Turkish and foreign languages until recently, and his importance and position are still not noticed. As a matter of fact, Josef van Ess and W. Montgomery Watt, who are famous orientalists, discovered this tragic fact and tried to make up for this deficiency to some extent with their studies. Dirâr wrote a refutation of Aristotle's theory of substance and accident, opened a new way with his understanding of existence based on accidents and led Ash'ari with the theory of kasb and Ebu'l-Huzayl al-'Allaf with his kalâm accumulation. Undoubtedly, one of the things that makes Dirâr important is that he had views that went beyond his time and caused him to contradict his contemporaries as early as the second century in terms of the history of Islamic thought. Considering the list of works that have not survived, except for one, in such a period when the mainstream sects were not yet formed and they were on the eve of their formation, Dirâr was generally in a critical dialogue with the Islamic and non-Islamic movements he encountered and knew. For this reason, it is almost impossible to place him in any religious sect mentioned in his period. Because he often preferred to follow his own ideas rather than the opinions of others on many issues. Naturally, this makes it difficult to place Dirâr in a certain school and frees him from all kinds of bonds. Yes, in the sources we come across many allegations, accusations and slanders that Dirâr is a Cahmi/Jabri, he is a Mu'tazili, he is an innovator with malignant ideas, he is an infidel to put a bounty on his head. Understanding the reasons for these depends on getting to know Dirâr, understanding his ideas, and determining his position. If we say in the context of our study, the position of Dirâr is actually a state of non-position, and we think that the concept that best expresses this situation in a new interpretation is "nawâbit". In the light of our analysis, we see that, with the exception of a name, nawâbit is used as a concept with a negative content and connotation in both theology and philosophy. The exceptional person is the famous philosopher Ibn Bâjja (Avempace) from Andalusia, the

contemporary of Ibn Rushd (Averroes). While Mu'tazili mutakallims use nawābit to humiliate groups such as Ahl-i hadith and Hashviyye, which adopt the narration-oriented line that puts reason and acumen to the second place, Al-Fārābī also uses the fault types and the sick characters in his virtuous city that he has constructed to describe. Ibn Bājjā, on the other hand, considers the people called nawābit within his project to be equivalent to the "mutawahhid" (alone human) whose "precaution" he aims; this usage which corresponds with the context of the concept in the study. Because, in our study, nawābit is not considered as an identity, but as a representation of a character.

Keywords: Kalām, New Kalām, Mutakallim, Prototype, Nawābit (Weeds),¹ Dīrār b. ʿAmr.

Dīrār Okulu'nun dāimi kaderi olan izolasyon ölümcül sonuçlandı;
taşramın sessizliğinde, bilinmeyen bir zaman içinde fark edilmeden geçip gitti.²
-Josef van Ess-³

Giriş

İskoç şarkiyatçı W. Montgomery Watt İslâm düşüncesinin köklerini ve teşekkül seyrini incelediği ünlü eserinde “Kelâm'ın ilk temsilcileri” (early exponents of Kalām), “erken dönem mütekellimleri” (early mutakallims) olarak tanımladığı dört isimden söz eder: Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Dīrār b. ʿAmr (ö. 200/815), Bīşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ve Hüseyin en-Neccâr (ö. 230/845). Watt'ın bu isimler arasında Dīrār'la ilgili yazdığı bölümün giriş cümlesi mezhepler tarihi ve kelâm açısından oldukça düşündürücü ve üzücüdür: “*Perhaps the chief casualty of the Islamic style of heresiography has been Dīrār ibn- ʿAmr, together with his followers.*”⁴

Watt İslâm düşüncesine, daha özelde Mu'tezile'ye katkısı bakımından Dīrār'ı Mu'tezile'nin altın dönemi olarak görülen hicrî üçüncü asrın ilk yarısına damga vurmasında aslan payına sahip en önemli düşünür olarak değerlendirir. Hayatıyla ilgili elimizdeki sınırlı bilgi dışında Watt böylesine önemli bir düşünürün mezhepler tarihi kitaplarında sadece birkaç aykırı görüşüyle anılmasından, kıyıda köşede bırakılmasından duyduğu rahatsızlığı açıkça dile getirir. Dīrār hakkında tam bir çalışmanın (a full study) “Dīrār b. ʿAmr und die “Cahmīya”: Biographie einer vergessenen Schule”

¹ Arapça orijinal ifadeyi kullanmayan İskoç şarkiyatçı Douglas Morton Dunlop'un 1945'te yaptığı yarım çeviride İbn Bâcce'nin “nevābit”i için “ayrık otu, yabani ot” anlamında İngilizcede seçtiği kavram. Douglas Morton Dunlop, “Ibn Bājjah's Tadbirul-Mutawahhid (Rule of the Solitary)”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1 (Apr., 1945), 77.

² Josef van Ess, “Dīrār b. ʿAmr und die “Cahmīya”: Biographie einer vergessenen Schule”, *Der Islam* XLIV (1968), 63.

³ Makale yayın sürecinde Josef van Ess'in (18 Nisan 1934-20 Kasım 2021) dünyaya gözlerini yumduğunu öğrendim. Özellikle kelâm alanında ortaya koyduğu ve hâlâ Türkçeye aktarılmayı bekleyen (Theologie und Gesellschaft, Die Erkenntnislehre des ʿAdudaddīn al-ʿIcī gibi) anıtsal eserleriyle hiçbir kelâmcının bîgâne kalamayacağı bir şarkiyâtçıdır o. Şarkiyâtçılar bizi bizden daha iyi anlıyorlar mı? Tartışılır. Ancak kesin olan bir şey var ki; bizi bizden daha iyi araştırıyorlar. Bu vesileyle van Ess'i bir kollokyumun sonunda sarfettiği ve bizim açımızdan oldukça acı(tıcı) şu sözleriyle uğurlamak istiyorum: “Dünyada yaklaşık 2 milyon Arapça ve Farsça el yazması mevcut. 500 binden daha fazlası sadece İstanbul'da. Bu metinlerin sadece küçük bir oranı –muhtemelen yüzde altı veya yedisi- basılmış durumdadır ve bilinmektedir. Bunun geri kalanını, eğer katalogları gözden geçirecek kadar sabrımız varsa, isim başlıklarıyla bilebilirsiniz. Fakat bu başlıkların çoğu da bilinmiyor ve muhtevalarından hiç haberimiz yok. Bu yüzden Arapça kaynaklarla ilgili araştırmalar hem kolay hem de zor. Zor, çünkü Arapça zor bir dil; insanın önce bu dili öğrenmesi gerekiyor. Kolay, çünkü bir defa Arapçayı öğrendiniz mi, geriye sadece İstanbul'a gidip, bir el yazması alıp, okumaya çalışmak ve hakkında bir makale yazmak kalıyor.”

⁴ W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 189. (“İslam mezhepler tarihinin esas kaybı belki de takipçileriyle birlikte Dīrār b. ʿAmr olmuştur.”)

başlığıyla ilk defa 1968’de Alman şarkiyatçı Josef van Ess tarafından gerçekleştirildiğini kaydeden Watt bu çalışmayla birlikte Dırâr’ın yavaş yavaş tanınmaya başladığını ima eder.⁵

Van Ess’in ve Watt’ın çalışmalarının üzerinden yaklaşık 50 yıl geçmesine rağmen mevcut Türkçe literatüre, Türkçe neşredilen birkaç kelâm, kelâm tarihi ve İslâm mezhepleri tarihi eserine bakıldığında bile Watt’ın serzenişinde ne kadar haklı olduğu görülecektir. Dırâr’ın bugün bile hâlâ yeterli ilgiyi görmediğini söylemek mümkündür. Örneğin 600 küsur sayfalık akademik bir mezhepler tarihi el kitabında Dırâr’ın ismi bir kere geçerken aynı eserde fırka olarak Dırâriyye’den bir kere bile söz edilmez.⁶ Yine içinde kelâm tarihinin de yer aldığı 700 sayfalık akademik bir kelâm el kitabında ne Dırâr’ın ismine yer verilir ne de Dırâriyye’nin.⁷ Batı’da durum nispeten daha olumludur. Örnek vermek gerekirse online yayını 2014’te, basılı yayını 2016’da gerçekleştirilen Oxford Üniversitesi yayınlarından çıkan 800 küsur sayfalık kelâm el kitabında Cehm b. Safvân ile birlikte Dırâr b. ‘Amr için özel bir bölüm tahsis edilmiştir.⁸ Keza Dırâr’a dair Türkçe akademik literatür de iki makale ve iki yüksek lisans teziyle sınırlı kalmıştır.

Çalışmanın önemini ve amacını ortaya koymasına bakımından Dırâr neden önemlidir sorusunu sormanın yerinde olacağını düşünüyorum. Tam adı Ebu ‘Amr Dırâr b. ‘Amr el-Gatafânî el-Kûfî olan Dırâr’ın nisbelerinden Gatafân kabilesinden olup Kûfe doğumlu olduğu anlaşılmaktadır. Bağdat’a kısa süreli ziyaretlerde bulunan ve ömrünün çoğunu Basra’da geçiren Dırâr, ilmî şöhretini Basra’da kazanmıştır.⁹ Kelâmdaki şöhretine ilişkin onun Basra’da Ebü’l-Hüzeyl’den önce insanları etrafına toplayan, kelâm tartışmalarına riyalet etmekle öne çıkan biri olduğu nakledilir.¹⁰ Bu yönüyle Dırâr her şeyden önce kelâm tarihi, bilhassa Mu‘tezile tarihi açısından önemli bir figür olmasına rağmen itiraf edelim ki süreç içinde ihmale uğramış ve kelâm tarihinde hakkı tam olarak teslim edilmeden öylece bırakılmıştır.

Basra’da Mu‘tezile mezhebinin tarihî seyrine bakıldığında kurucu isimler olarak ilk halkada Vâsıl b. ‘Ata ve ‘Amr b. Ubeyd yer alır. Bu iki isimden sonra silsile genellikle Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm’la devam ettirilir. Vâsıl’ın ölüm tarihi hicrî 131 iken ‘Amr’ınki 144’tür. Ebü’l-Hüzeyl’in ölümü 235,¹¹ Nazzâm’ınki 231’dir. Bu zincire bakıldığında Vâsıl ile Ebü’l-Hüzeyl arasında en az elli yıllık kayda değer bir boşluk olduğu görülür. Bu boşluk Mu‘tezile tarafından Ebü’l-Hüzeyl’in hocası, Vâsıl’ın Ermenistan bölgesine gönderdiği Osman et-Tavîl¹² gibi Vâsıl’ın dâîleri ile doldurulmaya çalışılsa da onların bu dönemde fikrî ve doktriner açıdan bu boşluğu dolduracak etkinlikte ve yetkinlikte oldukları söylenemez. Tercümeler yoluyla felsefe eserlerinin özellikle Basra entelektüel çevresine

⁵ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 189.

⁶ Bk. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi-El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012).

⁷ Bk. Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam-El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015).

⁸ Bk. Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford Univserty Press, 2016), ss. 55-83.

⁹ Mustafa Öz, “Dırâr b. ‘Amr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/274-275.

¹⁰ Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *Kitâbü’t-tenbîh ve’r-red alâ ehli’l-ehvâ’ ve’l-bida’* (Beyrut: Ma’hedü’l-İlmânî li’l-ebhâsi’ş-şarkıyye, 2009), 31.

¹¹ Mu‘tezile’nin altıncı tabakasında sayılan Ebü’l-Hüzeyl’in 150 ya da 100 yıl yaşadığı söyleniyor. Bk. İbnü’l-Murtazâ, *Mu‘tezile’nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve’l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 62. Bu rakamlar dikkate alınırsa diğerleriyle kıyaslandığında muhtemelen kelâm tarihinin en uzun ömürlü mütakellimi, mütakellimlerin en muammeri Ebü’l-Hüzeyl olmaktadır. Ebü’l-Hüzeyl’in yaşıyla ilgili spekülasyonun Vâsıl sonrası oluşan boşluğun doldurulmasına matuf bir yönü olabileceği de ihtimal dahilindedir.

¹² İbnü’l-Murtazâ, *Mu‘tezile’nin Biyografik Tarihi*, 58.

girmeye başladığı böyle bir dönemin güçlü bir ismi doğurması kaçınılmaz görünüyor. Bu açıdan Basra'da sonraki dönemde Ebü'l-Hüzeyl isminin öne çıkması tesadüf olmadığı gibi ilgili kayıtların bize Ebü'l-Hüzeyl'den önce Basra'daki entelektüel tartışmaların reisi olarak Dırâr'ın adını vermeleri de bir tesadüf olamaz. Dolayısıyla Vâsıl sonrası ortaya çıkan periyodik boşluğun ancak Dırâr gibi güçlü bir isimle doldurulması daha makul görünmektedir.¹³

Nitekim erken dönem makâlât yazarlarından Kummî (ö. 301/913-14) ve Nevbahtî'nin (ö. 310/922) "Mu'tezile'nin kökleri"ni (usûlü'l-Mu'tezile) sayarken Vâsıl ve 'Amr ile birlikte Dırâr'ı zikretmeleri¹⁴ bu savı destekleyen bir işaret olarak yorumlanabilir. Diğer yandan Vâsıl'ın dâisi ve Ebü'l-Hüzeyl'in hocası Osman et-Tavîl'in gittiği Ermeniyeye¹⁵ halkının çoğunun Dırâriyye'den olması,¹⁶ Kutrub'la (ö. 210/825) bulunduğu Dırâr'ın Vâsıl'ı öven şiirler okuması,¹⁷ imamette Kureşîliğin şart olmaması gibi bazı görüşlerinin Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Câhız (ö. 255/869) gibi önemli Mu'tezile alimleri tarafından benimsenmesi¹⁸ Dırâr'ın Mu'tezile ile yakın temasına ilişkin önemli veriler olarak yorumlanabilir.¹⁹ Ne var ki Dırâr'ın yaşadığı ikinci asırda henüz kesin ve keskin hatlarla belirlenmemiş itizâl kriterinin sonraki asırda Mu'tezile mensupları tarafından beş ilkeye (özellikle tevhit ve adl ilkesine) indirgenmesi ileride onu Mutezilî halkadan çıkarmak için haklı bir sebebe dönüşecektir. Bu durum bizim açımızdan Dırâr'ın nevâbitliğini pekiştiren âmillerin başında yer alır.

Dırâr'ın önemine ilişkin ikinci olarak İslâm düşünce tarihi açısından taşıdığı değere atıf yapılabilir. İslâm düşünce geleneğinde felsefenin ne zaman ilgi görmeye, felsefeyle Müslümanların ilk ciddi temaslarının hangi tarihte filizlenmeye başladığını belirlemek açısından Dırâr erken dönemde merci sayılabilecek ilk isimlerden biridir. Zira eserlerine baktığımızda Dırâr'ın Aristoteles'e eleştiri yazacak kadar felsefe bildiği, felsefeyle alâkadar olduğu görülür. Din-felsefe ilişkisinin tarihi genellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren başlatılırken bizim için bu tarihi Dırâr sayesinde bir asır geriye götürme imkanı doğmaktadır. Hicrî ikinci asrın düşünürü olarak Dırâr muhtemelen ciddi biçimde felsefeyle ilgilenen ilk mütekellimdir. Halife Me'mun'un himayesinde H. 215'te felsefî eserlerin dört bir koldan çevirilerinin yapıldığı Beytül-Hikme gibi bir kurum ortada

¹³ Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 52. Aydınlı'nın Basra Mu'tezile tarihiyle ilgili bu iddiası Ebü'l-Hüzeyl öncesi dönemde Basra'da Dırâr'la aynı ya da yakın dönemlere denk gelen Ebûbekir el-Esam (ö. 200/816), Muammer (ö. 215/830), Hişam b. 'Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833) gibi isimlerin aynı dönemlerdeki varlıkları düşünüldüğünde tartışmalı hale gelmektedir. Ayrıca Dırâr'ın eserleri içinde Muammer'e yazdığı reddiyenin kaydı da (İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 458) onun hem Muammer'le aynı döneme denk gelme hem de Mu'tezile 'ye karşı olma ihtimalini artırmaktadır. Diğer yandan halkaya aynı dönemlere denk düşen isimlerden Bağdat Mu'tezilesinin kurucu ismi Bişr b. Mutemir (ö. 210/825) dahil edildiğinde Vâsıl ve Allâf arası boşluk iddiası daha kuşku hale gelmektedir. Her ne kadar Bişr Bağdat'la ünlenmişse de oradan önce onun bir Basra hikayesinden bahsedilir. Kayda göre Bişr Basra'ya gidip orada Vâsıl'ın iki arkadaşı Bişr b. Saîd ve Ebu Osman ez-Za'ferânî ile görüşmüş, tanışmış kelamı ve beş usûllü itizâlî itikadî onlardan alarak Bağdat'a taşımıştır. Biz yine bu iki ismi 'Allâf'ın da kelamı kendilerinden aldığı şahıslar olarak tanıyoruz. Malatî, *Kitâbü't-tenbîh*, 30, 31.

¹⁴ Kummî/Nevbahtî, *Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şîa/Şiî Firkalar*, çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 83.

¹⁵ Ebu Sâîd Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-îyn*, thk. Kelam Mustafa (Beyrut: Dârü'l-âzâl, 1985), 262.

¹⁶ Himyerî, *el-Hûru'l-îyn*, 266.

¹⁷ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (y.y., t.y.), 1/21.

¹⁸ Joseph van Ess, "Kelam ve İnsan Gerçekliği", çev. Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011/1), 273.

¹⁹ Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 53.

yokken, yine Araçların ilk feylesofu sayılan Kindî (ö. 252/866) gibi isimler henüz anılmıyorken Dırâr Aristoteles’e dair bir eser kaleme alıyordu. Hem de bu eser isminden anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles’i anlatan/tasvirî bir çalışma değil, Aristoteles’i eleştiren/tenkidî bir çalışma olarak kaleme alınıyordu, bir reddiye olarak: *Kitâbü’r-red ‘alâ Aristutâlîs fi’l-cevâhir ve’l-a’râd*.²⁰ Bu bize Dırâr’ın Aristotelyen cevher-araz doktrini üzerine eser yazacak kadar Grek düşüncesine vâkif biri olduğu izlenimi vermektedir. Aynı şekilde Dırâr’ın Ebü’l-Hüzeyl’den (ö. 235/850) önce Basra’daki kelâm tartışmalarının lideri olarak tanınmasında kaynaklara yansıyan felsefî müktesebâtını da hesaba katmak gerekir. Bu bağlamda örneğin Basra imamı olarak tanınan Ebü’l-Hüzeyl’in Aristoteles’e dair sahip olduğu cevher, araz birikimini Dırâr’a borçlu olduğu ihtimalinden bahsedilmektedir.²¹ Dırâr dolayısıyla Ebü’l-Hüzeyl’in kelâm ve felsefedeki selefi konumundadır. Hicrî ikinci asır gibi oldukça erken bir dönemde bir mütakellimin Aristoteles’in fizik anlayışını eleştirmesi ve konu üzerine eser telif etmesi İslâm düşünce tarihinin oluşum seyri adına kayda değer bir gelişmedir. Tercüme faaliyetlerinin yoğun olması nedeniyle bu tarz eserlere daha ziyade hicrî üçüncü asırda rastlandığı muhakkaktır. Ancak şu var ki Dırâr b. ‘Amr ve ona eklenebilecek Hişam b. Hakem (ö. 179/795) gibi isimlerin bir önceki asırda ortaya koydukları fikrî çabalar ve telif faaliyetleri din-felsefe ilişkisinin seyrini değerlendirme açısından dikkate alınması gereken bir süreçtir.

Dirâr’ın reddiye yazdığı kişi ve konu sadece Aristoteles ve cevher-arazdan ibaret değildir. İbnü’n-Nedîm Dirâr’a ait elliden fazla eser ismi sıralar. *Kitabü’t-Tahrîş* dışında maalesef günümüze ulaşmayan eser listesine baktığımızda bunların neredeyse çoğunun reddiye türü olması gerçekten erken dönemde Dirâr’ın ilgi ve bilgi alanının genişliğini, konulara vukûfiyet seviyesini, sahip olduğu entelektüel ufku gözler önüne sermektedir. Reddiye yazdığı zümrelerin içinde mülhitler, zındıklar, sûfîler, tabiatçılar, Hıristiyanlar, Müşebbihe, Mürcie, Havâric, Vâkife, Cehmiyye, Gaylâniyye, Râfizîler, Haşviyye, Muğriyye, Mansûriyye²² gibi birbirinden farklı gruplarla çok geniş bir kitle ağı göze çarpar. Dırâr’ın kendi döneminde böylesine geniş bir yelpazede fikir üretmek, eser telif etmek suretiyle İslâm düşünce geleneğine yaptığı katkı dinî düşünce tarihi açısından yeniden dikkate alınmalıdır.

Üçüncüsü Dırâr Sünnî/Eş’arî gelenek açısından da hakkı teslim edilmesi gereken bir isimdir. Dırâr fikirleriyle bir taraftan Mu’tezilî geleneği beslerken diğer yandan detaylarını aşağıda vereceğimiz kesb anlayışıyla Sünnî/Eş’arî geleneğe de büyük katkı sağlamıştır.

Son olarak bizim çalışmaya konu ettiğimiz nevâbitliği, nevâbit olma yönüyle Dırâr ayrıca üzerinde durulmayı hak eden bir mütakellimdir. Dırâr pek çoğunda tek başına kaldığı görüşleriyle kelâm yapma sanatının tekilliği açısından nevi şahsına münhasır (sui generis) mütakellim örnekliği sergiler. Dırâr; görüşleri kenarda köşede kalmış, kitleler tarafından maalesef iltifat görmemiş, süreç içinde taraftar bulamamış yalnız bir mütakellimdir. Kanaatimce diğer yönlerine kıyasla Dırâr’ın özellikle bu yönü onu kelâm açısından nevâbitten biri haline getirmekte ve bu yönüyle çağdaş dönemde kelâmın yenilenmesi adına örnek alınması gereken bir model kılmaktadır.

²⁰ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu, çev. Mehmet Yolcu-Sabri Türkmen-M. Salih Arı-Selahattin Polatoğlu-Furkan Halit Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 458.

²¹ W. Montgomery Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 102.

²² İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 458.

1. Nâbite/Nevâbit Kavramı ve Dırâr'ın Nevâbitliği

Nevâbit kelimesi “yerden bitmek, büyüme” manasına gelen “ne-be-te” fiilinden²³ türeyen “nâbite” ism-i fâilinin cemi müennes-mükesser formudur. Bu durumda nevâbit “bitenler, filizlenenler” anlamına gelir ki cins manada “bitki” demektir. Arapça ve Osmanlıcada bitki manasında nâbite/nevâbit değil, daha ziyade yine aynı kökten cins isim olarak “nebât/nebâtât” kelimesi kullanılır. Mesela bir bilim olarak botaniğin karşılığı “ilmü'n-nebât”tır.²⁴ Dolayısıyla karşımıza cins anlamıyla bitkiyi, çoğul karşılığıyla bitkileri ifade için Arap dilinde iki çoğul kelime çıkmaktadır: nebâtât ve nevâbit. Lügavî olarak nevâbitin acemi, deneyimsiz kimseler, rüşdünü henüz ispat etmemiş küçük çocuklar ve câriyeler için kullanılması dışında²⁵ bitki özelinde yerden biten otlar manasıyla nebâtâtla arasında özsel bir ayrımın olmadığını söyleyebiliriz.

Bizi bu çalışmada nevâbit bağlamında asıl ilgilendiren boyut bu kavramın belli bir dönemde kazandığı özel anlam, teolojik (teo-sosyolojik) ve felsefî anlamdır. Nâbite/nevâbit kavramının zaman içinde belli gruplar ya da kişiler tarafından kendileri gibi olmayan, toplum için tehdit ve tehlike teşkil ettikleri düşünülen özel bir kesimi tanımlamak için kullanıldığını görüyoruz. Dolayısıyla bu süreçte bir botanik terimi olan nevâbit metaforik anlamıyla sosyolojik, teo-sosyolojik bir anlam çerçevesi kazanmıştır. Buna göre “nebâtât” (plants) toprakta, bahçede büyüyen, yetişen, yetişmesi istenen bitkileri ifade ederken “nevâbit” (weeds) de bağda, bahçede kendi kendine büyüyen, istenmediği halde yetişen bitkileri ifade etmektedir. Nevâbit kavramı süreç içinde toplumsal ve siyasal zeminde yeni bir anlam kazanmıştır. Türkçemizde nevâbit için sanıyorum en uygun düşen karşılık “ayrık otu, ayrık ot, yabancı ot” ifadeleridir.

Her ne kadar kavramın bu bağlam içinde kullanım kökleri hicrî ikinci asra uzansa da kullanımın yoğunlaşması ve öne çıkması daha ziyade üçüncü asırda gerçekleşmiştir. Örneğin nâbite olarak tanımlanan kişiler hakkında hicrî üçüncü asırda Câhız'ın bir risalesiyle karşılaşılıyor. *Risâle fi'n-nâbite* adlı eserinde Câhız “asrımızın nâbiteleri, çağımızın bidatçıları” (nâbitetü asrinâ ve mübtedi'atü dehrinâ) diyerek kökleri Hz. Osman'ın katli sonrası döneme uzanan ve kendi döneminde iyiden iyiye etkinliklerini artıran menfi bir zümreden bahseder. Risalede bunların iddiaları ve temel vasıfları zikredilir. Nâbite denilen bu grup Emevî halifeleri ve valilerinin veya onlar gibi zalim yöneticilerin yaptıkları zulümlere ses çıkarmayan, onları ayıplamayı bile helal saymayan tehlikeli bir zümredir. Câhız'a göre bunlar Yezid'den daha beterdirler ve Allah'a dönük işledikleri zulüm ve ona isnat ettikleri teşbihle başkalarınınkinden daha büyük bir şenâat içindedirler.²⁶ Bunlar kulların fiillerinde her şeyi ilahî kadere bağlayan, inkâr ve iman edimlerini görmek ve kör olmak gibi mahluk bir şey olarak algılayan, mesele Kur'ân'a gelince de Kur'ân'ı mahluk olarak değerlendirmeye yanaşmayan sapkın kimselerdir.²⁷

²³ İbrahim Mustafa vd., “nbt”, *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 896.

²⁴ İbrahim Mustafa vd., “nbt”, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 896.

²⁵ İbrahim Mustafa vd., “nbt”, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 896.

²⁶ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız-Risâle fi'n-nâbite/ilâ Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ebî Düâd*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1979), 2/14, 15.

²⁷ Câhız, *Risâle fi'n-nâbite*, 2/18, 19.

Kavramın hicrî üçüncü asırdaki kullanım örneklerinden biri de Mu'tezile mütakellimi Hayyât'ın atıflarıdır. Hayyât "nevâbitten kelâm yapanlar"²⁸ (men tekelleme mine'n-nevâbit) diyerek nevâbit/nâbite kavramına eserinde birkaç kez yer verir. Bazı konularla ilgili aktardığı görüşlere katılmaları sebebiyle nevâbit dediği azınlık bir gruptan söz eder. Bunlar ilâhî ve ezeli sıfatları kabul eden,²⁹ teşbihçi, cebirci ve ircâcı görüşleriyle tanınan kimselerdir.³⁰ Benzer şekilde nâbite için teşbih, cebir vurgusunu beşinci asrın Zeydî-Mutezilî mütakellimi Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Uyûnü'l-mesâil*'inde görüyoruz. O da "Haşviyyetü'n-Nâbitiyye" başlığı altında Ahmed b. Hanbel ve *Kitâbü't-tevhîd* yazarı İbn Huzeyme gibi isimlerin içinde yer aldığı bu grubu cebir ve teşbih konusunda icmâ eden Müşebbihe olarak değerlendirir.³¹ Hayyât'ın nevâbit hakkındaki açıklamalarıyla Câhız'ın açıklamaları arasında ise genel anlamda bir paralellik hâkimdir. Farklılık olarak nevâbit Câhız'da çoğunluğu teşkil eden, kökleri halifeler dönemine uzanan türedi, egemen bir kesim için kullanılırken Hayyât'da kenarda kalmış, nüfuz gücü bulunmayan azınlık bir zümreyi betimlemek için kullanılır. Ancak şu var ki ikisinde de kavram kendi görüşlerini, mezhebin temel kabullerini benimsemeyen kimseleri tasvir için kullanılan olumsuz bir ifade olarak karşımıza çıkar.

Mu'tezile'den Zemahşerî (ö. 538/1144) nevâbitin "Haşviyye" (ve hümü'l-haşviyye) olduğunu belirtmiştir.³² Şîî-Mutezilî eğilimleriyle öne çıkan İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) ünlü *el-Fihrist* adlı eserinin üçüncü fennini "Mücbire ve Haşviyye'nin Nâbitesi"ne mensup mütakellimlere ayırır. Dolayısıyla o da Zemahşerî gibi Nevâbiti, Haşviyye'den bir zümre olarak değerlendirir. İlginçtir, İbnü'n-Nedîm Mücbire içinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin,³³ Haşviyye'nin Nâbitesi'nden bir mütakellim olarak da İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) isimlerini zikreder.³⁴ İbn Kuteybe (ö. 276/889) Ehl-i Hadis'e kimi zaman Mücbire/Cebriyye, Haşviyye adlandırmaları yanında bir de Nâbite dendiğini aktarır.³⁵ Şîî müelliflerden Kummî de bir yerde "Muhaddise" adlı bir Şîî fırkasından bahseder ki bunlar önceleri Ehl-i İrcâ ve "Nâbite"den "Ashâb-ı Hadis" içindeyken daha sonra menfaatleri icabı Musa b. Cafer'in imametini benimseyerek Şîî görünen ve sonra yine eski hallerine (ircâ) dönen değişik bir gruptur. Bu grubu aynı şekilde anlatan Nevbahtî ise açıklamasında "nâbite" eklentisine yer vermez.³⁶ Zeydî-Mutezilî âlim İbnü'l-Murtazâ diğerlerinden farklı bir tasvirle "nevâbit"i okudukları hadislerle lafta Hz. Ali ve Ehl-i Beyt taraftarı olduğunu iddia eden ancak fiiliyatta

²⁸ Hayyât, *el-İntisâr ver-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (Kahire: Mektebetü's-sekâfe ve'd-dîniyye, t.y.), 77, 88.

²⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

³⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 216.

³¹ Ebu Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kâhire: Dâru'l-ihsân, 2018), 90.

³² Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 2/240.

³³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 491, 492.

³⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 488, 489. Eserin Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'ndan çıkan çevirisinde eserin Arapçasında bölüm içinde iki yerde "nâbitetü'l-haşviyye" geçmesine rağmen terkinin ilk kısmı olan "Nâbite" kelimesine çeviride yer verilmemiştir. (Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 610; 612.)

³⁵ İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfasi-Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, çev. Mehmed Hayri Kırbasoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 114.

³⁶ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar/Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şîa*, 246.

Muâviye tarafını tutan iki yüzlü kimseler olarak resmeder.³⁷ Zemahşerî, İbnü'n-Nedîm, Kummî ve İbnü'l-Murtazâ'da anlatım farklılıkları bir kenara, genel anlamda nevâbitin delâlet alanı Haşviyye, Ehl-i Hadis olarak öne çıkar.

Diğer yandan nevâbit kavramının felsefede Fârâbî (ö. 339/950) tarafından kullanıldığına tanık oluyoruz. Fârâbî *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserinin ikinci bölümünde başta erdemli şehri anlattıktan sonra “câhil, fâsık ve dâll (sapkın)” diye nitelediği üç erdemsiz şehrin özelliklerinden bahseder. İlgili eserin sonunda nevâbit için bir paragraf açarak şehrin içine karışmış çokça nevâbit sınıfları olduğunu kaydeder. Nevâbit özel bir şehir grubu değil, “erdemli şehirler”de (el-müdünü'l-fâzıla) bulunan bazı sorunlu kimselerdir. Fârâbî erdemli şehirlerde farklı olumsuz nitelikleriyle ortaya çıkan erdemsizler olarak da tanımlanabilecek “avcılar (mütakannisûn), tahriççiler (muharrife), dinden çıkanlar (mârika)...” ve diğer pek çok nevâbit sınıfından (esnâfü'l-nâbite) söz eder. Fârâbî'ye göre nevâbit türü kimselerin amacı mutluluk ve hakikat değildir; kimileri zenginlik, riyâset, arzuların tatmini, yasaların yanlış yorumu gibi şeylerin peşinden koşarken kimileri de tahayyül güçlerinin aldatıcılığı, zihin melekelerinin yetersizliği sebebiyle asıl olan amaçtan saparlar. Fârâbî şehrin yöneticisine bunların belli cezalarla terbiye edilmelerini, topluma entegre edilmelerini, değilse sürgün ve hapis gibi izolasyon yöntemleriyle bir şekilde kontrol altına alınmalarını tavsiye eder.³⁸

Sonuç itibariyle menkûl bilgilerin ışığında değerlendirildiğinde kelâmı ve Fârâbî özelinde felsefede nevâbit kavramı olumsuz içeriğe ve çağrışıma sahip bir kavramdır.³⁹ Fârâbî herhangi bir dine ve mezhebe atıf yapmaksızın erdemli şehirde mutluluk ve hakikat dışında süflî amaçlar güden ve entelektüel yetersizlikleri nedeniyle aslî amaçlara erişemeyen, erdemli toplumu adeta bir ur, bir virüs gibi tehdit eden türedi azınlıklara nevâbit diyerek, Mu'tezile müdâfilere de akıl yürütmeyi reddeden, sadece nakle, rivayete dayanan, lafızcı çizgiyi benimseyen Ehl-i Hadis, Haşviyye gibi gruplara nevâbit diyerek bu kimseleri kınamakta ve kötölemektedirler. Dolayısıyla bunlar marjinal duruşları, kenarda köşede kalışlarıyla merkezi teşkil ve temsil edemezler. Nasıl ki güzel, hoş bir bahçede (nebâtât) yabancı otların (nevâbit) yeri yoksa toplum içinde de bunların asla yeri yoktur. Son tahlilde bu kimselerin belli yaptırımlarla ıslah edilmeleri amaçlanır; şayet

³⁷ Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Kitâbü tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 82. Özet malumat için bk. İlyas Üzümlü, “Nâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/263-264.

³⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye-Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 172-180.

³⁹ Fârâbî'nin toplumdaki arıza tipleri, hastalıklı zihinleri teşbih için kullandığı “nevâbit” kavramsallaştırmasıyla Platon'un bu tür kimseler için kullandığı “yabanarısı/yabanarıları” teşbihi arasında irtibat olduğu söylenir. Platon, *Devlet*'inde muhtelif yerlerde “tek işi para harcamak” olan devlete zerre kadar faydası dokunmayan, salt tüketici, yiyici tipleri “peteğin içinde doğup kovana derde sokan yabanarısı”na benzetir. Kendi evinin ve devletinin baş belasıdır bunlar. Platon'a göre bunlar iki kısmdır: iğneli yaban arıları, iğnesiz yabanarıları. Toplum içinde bunların iğnelileri haydut, iğnesizleri dilenci olurlar (552cd). Platon akıllı devlet adamlarının usta arıcılardan örnek alarak hastalığın doğmasını önlemeye çalışmalarını, önleyemiyorlarsa vakit kaybetmeden bu yabanarılarını yerleştiği petekle birlikte kesip atmalarını tavsiye eder (564bc). Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 278, 279, 295. Fârâbî'nin devlet ve toplum tasavvurunda nevâbitin yeri hakkında bir değerlendirme için bk. M. Karakaya, “Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), ss. 135-156.

islahları mümkün değilse bir ayırık otu gibi çıktıkları topraktan, toplumdan koparılıp atılmaları sağlanır.

Nevâbit kavramıyla ilgili söz konusu menfi yaklaşımlar dışında Dırâr bağlamında felsefede bizi asıl ilgilendiren müsbet bir bakış daha vardır. Bu bakışın sahibi Endülüslü filozof İbn Bâcce’dir (ö. 533/1139). *Tedbîrü’l-Mütevahhid*’de İbn Bâcce (Avempace), Fârâbî’de erdemli şehirlerdeki erdemsizler olarak anılan nevâbit kavramını alır ve teorize ettiği “mütevahhid” kavramıyla sentezleyerek olumlar ve açıklamaya çalışır. Fârâbî’deki dışlayıcı tavır yerine İbn Bâcce’de adeta nevâbite kucak açılır. İbn Bâcce’ye göre nevâbitten olan insanlar aslında sûflilerin “garîb/gurabâ”, kendisinin “mütevahhid” dediği “yabancı ve yalnız insanlar”dır. Bu insanlar kendi vatanlarında, hemşehrileri arasında olsalar da düşünceleriyle garip kalmış kimselerdir. Onlar vatanları, toprakları diğerleriyle aynı olsa da ayrıksı fikirleriyle başka vatanlara seyr ü sefer eden, başka toprakları yurt edinen ve bu sebeple kendi vatanlarında garip kalan, yabancı gibi algılanan kimselerdir. Nevâbitten olanlar, içinde yaşadıkları toplumun inançlarıyla ters düşen görüşler ileri sürer ve toplumun yaptıklarının tersine eylemler sergilerler. Hem teorik hem pratik ayrıksı duruşları nedeniyle diğerleri tarafından “nevâbit/ayrıksı otlar” olarak isimlendirilirler. Zira İbn Bâcce’ye göre nevâbit kelimesi “*ekinler arasında kendiliğinden biten ot*”⁴⁰ demek iken kökenindeki bu anlamdan hareketle insanlara özgü bir isim formuna dönüşmüştür. İbn Bâcce, Fârâbî’nin saydığı dört erdemsiz şehrin tamamında da nevâbitin var olduğunu ifade eder. Fârâbî’den farklı olarak İbn Bâcce’nin nevâbit hakkındaki şu cümlesi erdemli şehirdeki fonksiyonları adına önemli bir gerçeği açığa vurur: “*Onların varlığı yetkin şehrin ortaya çıkmasının sebebidir.*” Ayrıca bu insanlar en azından “bireysel mutluluk” (sa’âdetü’l-müfred) imkanına sahiptirler. Özet olarak İbn Bâcce *Kitâbü’l-mütevahhid*’inde bu yalnız insanları ele alarak onların tedbirini anlatmayı amaçladığını ifade eder.⁴¹

İncelediğimiz kaynaklar arasında Dırâr b. ‘Amr’ı şimdiye kadar anlatılan şekliyle gerek menfi gerekse müsbet manada nevâbit içinde değerlendiren herhangi bir kayda rastlamadık. Mu’tezile mütakellimlerinin Ehl-i Hadis’e karşı, Fârâbî’nin ise erdemli toplum düşmanlarına yönelik uyguladığı dışlama politikasının nevâbit üzerinden kavramsallaştırıldığını görüyoruz. Dırâr’ın süreç içinde maruz kaldığı muamele de burada ifade edilen dışlama ve öteleme politikasının dışında değildir. Zira Dırâr görüşleri yüzünden tekfir edilmiş, katline fetva verilmiş, farklı kesimlere mensup bir çok kimse tarafından toplum için bir nevâbit ferdi gibi takdim ve tasvir edilmiştir. Dırâr düşünce tarihinde sürekli bir izolasyonun kurbanı olmuştur. Diğer yandan görüşleri üzerinden temsil ettiği konuyla Dırâr’ın İbn Bâcce’nin tarif ettiği nevâbit zümresiyle ilişkilendirilmesi de mümkündür. Bu noktada çalışmanın ana başlığında dile getirilen nevâbitle kastımızın tam olarak böyle bir bağlam olduğunu ifade etmeliyiz. Zira Dırâr b. ‘Amr yaşadığı dönemde ortaya attığı aykırı fikirlerle, takipçilerinin yok mesabesindeki azlığıyla, aleyhinde söylenen sözlerle, kendisine uygulanan kavî, fiilî yaptırımlarla, tarihte ihmal edilip unutulmasıyla aslında tam olarak İbn Bâcce’nin tanımladığı türden bir nâbitedir. Dırâr düşünce tarihinin yalnız, yabancı ve ayrıksı bir karakteri olarak yerini almıştır. Mezhebi, fırkası, aidiyetiyle

⁴⁰ “El-‘aşebü’n-nâbit min tillkâi nefsihî beyne’z-zer’.”

⁴¹ İbn Bâcce, *Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği-Tedbîrü’l-mütevahhid*, çev. İlyas Özdemir (İstanbul: Endülüslü Yayınları, 2020), 86-90.

ilgili süreç içinde bazı iddialar öne sürülse de Dırâr'ı fikrî bağımsızlığı içinde belirli bir grup içine yerleştirmek neredeyse imkansızdır. Bu da onun nevâbitliğini güçlendiren önemli işaretlerden biri olarak yorumlanabilir. Bunu daha net görmek ve göstermek adına şimdi bazı fırka mensuplarının Dırâr'a nasıl baktıklarını aktarmaya çalışalım.

Sünnî blokun itikadî alandaki en güçlü temsilcisi Eş'arîlerin Dırâriyye özelinde Dırâr'a bakışları doğrudan veya dolaylı ifadelerle onun bir Cebrî/Cehmî olduğu yönündedir. Eş'arî, Dırâriyye'yi Cehmiyye ve Bekriyye fırkaları yanında müstakil olarak ele alır⁴² ve Eş'arî Dırâr'ı fiil anlayışı nedeniyle Mu'tezile'den ayrılan, kopan biri olarak tanıtır.⁴³ Bağdâdî de Eşarî gibi Dırâriyye'yi Cehmiyye ve Bekriyye ile birlikte aynı bölüm içinde müstakil şekilde ele alır.⁴⁴ Şehristânî diğerlerinden farklı olarak Dırâr'ın başını çektiği kabul edilen Dırâriyye'yi Cehmiyye ve Neccâriyye ile birlikte Cebriyye'nin üç alt kolundan biri olarak sıralar.⁴⁵ Dolayısıyla Şehristânî'ye göre Dırâr doğrudan bir Cebrî sayılırken Eşarî ve Bağdâdî'ye göre onlarla yan yana zikredilse de bağımsız bir şahsiyet kabul edilir. Dırâr'ın eserleri içinde reddiye (*Kitâbü'r-red 'alâ Vâkıfe ve'l-Cehmiyye ve'l-Gaylâniyye*)⁴⁶ yazdığı fırkalardan birinin Cehmiyye olduğu dikkate alındığında Şehristânî'nin doğrudan, diğerlerinin dolaylı yoldan Dırâr'ın Cebrî/Cehmî olduğu yönündeki iddiaları tartışmalı hale gelir. Ayrıca Eş'arî'nin Dırâr'ın fiil görüşünü aktarırken devamında "istita'at"la ilgili aktardığı görüş esas itibarıyla onu Cehm'den ayırmaktadır. Zira Dırâr istita'atın kulda "fiülle birlikte" bulunduğu, "fiilden önce" ve "müsteti'in bir parçası" olduğu kanaatinde dir.⁴⁷ Bu Cehm'in kabul edebileceği türden bir görüş değildir.

Yapılan açıklamalar ışığında açık olan bir husus var ki o da üç Sünnî müellifin de Dırâr'ı Mu'tezile arasında saymamış olmasıdır. Buna karşın Sünnîlerin bir diğer güçlü kanadı Ehl-i Hadis'in ricâl kitaplarında Dırâr bir Mutezilî olarak tanıtır. Kelamcılarının yumuşak dili doğal olarak hadisçilerde bir anda sertleşir, sivrilir. Örneğin Zehebî ve İbn Hacer Dırâr'ı "sağlam bir Mutezilî" ve "habis görüşler"e sahip, sapkın ve sakınılması gereken bir şahıs olarak resmederler. Bu yüzden Dırâr hadis taraftarlarının fiilî şiddetine maruz kalmıştır. Bununla da yetinilmemiş, hakkında ölüm emri verilmiştir.⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, Dırâr'ın Bağdat'ta boynunun vurulmasının emredildiğini ancak

⁴² Ebü'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl, Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (Beirut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005), 1/219-223. Gerçi Eş'arî'deki müstakillik de tartışmaya açılabilir, zira o da şu dört grubun fikirlerini art arda zikreder: 1. Cehmiyye 2. Dırâriyye 3. Neccâriyye 4. Bekriyye. Dolayısıyla Dırâr'ın Şehristânî'ye göre doğrudan Cebrî/Cehmî, Bağdâdî ve Eşarî'ye göre dolaylı olarak Cebrî/Cehmî olduğu söylenebilir. Şu var ki Dırâr'ın bazı fikirlerini hem Cehmiyye hem de Neccâriyye ve Bekriyye içinde görmek mümkündür.

⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, 1/220.

⁴⁴ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (İstanbul: Kalem Yayınları, 1979), 188-191. Bağdâdî'nin aynı bölüm içindeki sıralaması da şöyledir: 1. Cehmiyye 2. Bekriyye 3. Dırâriyye.

⁴⁵ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdilî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2004), 1/67. Şehristânî'de Cebriyye üç gruptur: 1. Cehmiyye 2. Neccâriyye 3. Dırâriyye.

⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 458.

⁴⁷ Cornelia Schöck, "Cehm b. Safvân ve "Cehmiyye" ile Dırâr b. 'Amr", *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı* içinde, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu-Ulvi Murat Kılavuz-Salih Çift (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 120, 121.

⁴⁸ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3/450; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân* (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 4/341.

onun kaçtığı, yine cennet ve cehennem hali hazırda yaratılmışlığını inkârı sebebiyle Ashâb-ı Hadis’in saldırısına uğradığını ve dayak yediğini nakleder.⁴⁹

Meşhur Hanefî fakih Ebû Yûsuf’la aralarında geçen şu muhavere de onun sapkınlığı adına aktarılagelen rivayetler arasındadır: Ebû Yûsuf Kurban Bayram namazı için evinden çıkıp mescide doğru giderken yol üstünde evi bulunan Dırâr’ın yanına uğrar. Dırâr’ın o esnada bir koyun kestiğini ve derisini yüzmekle meşgul olduğunu görür. Bunun üzerine Ebû Yusuf “İmam namazı kıldırılmadan kurban mı kesiyorsun?” diyerek şaşkınlığını dile getirir. Dırâr ise cevâben: “Ben âlimlerle oturup kalkmanın seni terbiye ettiğini sanmıştım; burada hangi imam var ki ben onun namazını bekleyeyim?”⁵⁰

Dırâr’ın Bağdat’ta vezirlerin, kadıların huzurunda yapılan kelâmî tartışmalara katıldığı ve bu tartışmaların bazısında zındıklıkla suçlandığı şeklinde rivayetlere rastlıyoruz. Yine onun bir topluluk tarafından zındık olarak bilindiğini, görüşlerinden ötürü sürgün yediğini, kadılar tarafından kanının mübah sayıldığını, katli için başına ödülleri konduğunu Zehebî’den öğreniyoruz. Dırâr’ın bu tasallutlardan ancak Abbâsî vezirlerinden Yahya el-Bermekî’nin devreye girip himaye etmesiyle kurtulabildiğini görüyoruz.⁵¹

Tarih içinde diğer tard ve ihraç yollarına kıyasla nevâbit taifeye yönelik küfür ve zındıklık suçlaması hızlı ve kesin sonuç vermesi bakımından daha tercih edilesi olmuştur. Tekfir, zındık, mülhit ilan etme mekanizması devreye sokulduğu anda ümmette veya ümmet içindeki bir grupta istenmeyen birinin sonu hızlı bir şekilde hazırlanmış olur. Bu anlamda kâfirlik, zındıklık, mülhitlik yolu istenmeyen kişiler için en kestirme bertaraf etme politikasıdır. Dırâr tarzı ayrıksı kişiliklerin böylece hem var olan çevreleri dağıtılmış hem de ileride taraftar toplamaları engellenmiş olur.

Dırâr’ın Mu’tezilî olduğu yönündeki diğer açıklamalara gelince Hanefî-Mâtüridî geleneğin önde gelen temsilcilerinden Ebu’l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) birkaç meseledeki muhalefeti dışta tutulursa genel olarak itizâl dairesi içinde kabul ettiği Dırâr’ı Mu’tezile’den sayar.⁵² Geç dönemde Dırâr’la ilgili itizâl iddiası epeyce zayıflamasına rağmen Pezdevî’nin Dırâr’ı hâlâ bir Mu’tezilî olarak değerlendirmesi ilginçtir. Ünlü Şîî makâlât yazarlarından Kummî ve Nevbahtî Dırâr’ın ismini Vâsîl b. Atâ (ö. 131/748) ve ‘Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi kurucu imamlarla birlikte anarak onu Mu’tezile’nin köklerinden, öncülerinden (*usûlü’l-Mu’tezile*) biri olarak sayarlar.⁵³ Zâhirîlerden İbn Hazm’a (ö. 456/1064) göre Dırâr “Mu’tezile’nin şeyhlerinden” (*şüyûhu’l-Mu’tezile*) biridir.⁵⁴ İbnü’n-Nedîm de onun Mu’tezile’den olduğunu belirtmiş, ardından “Mu’tezile’nin bidatçılarından” olduğunu eklemeyi de ihmal etmemiştir.⁵⁵ Zehebî’nin talebesi ünlü Arap dircisi

⁴⁹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru ‘alâmi’n-nübelâ*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1982), 10/545.

⁵⁰ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 457.

⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 10, 545; Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 190.

⁵² Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 360.

⁵³ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar/Kitabu’l-makâlât ve’l-fırak-Fıraku’-Şîa*, 83.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/86.

⁵⁵ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 457.

ve tarihçisi Safedî (ö. 764/1363) Dırâriyye kolunu da katarak onu Mu'tezile'den biri olarak tanıtır.⁵⁶ Dırâr'ın itizâl kimliğine ilişkin yükselen belki de en güçlü ses Müslüman geleneğinde bir mülhit olarak tanınan ve tanıtılan ve eski bir Mu'tezilî olarak bilinen İbnü'r-Râvendî'ye aittir. İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) de onun Mu'tezile'nin şeyhlerinden biri olduğunu iddia eder.⁵⁷

Dirâr'a yapılan bu itizâl nispetleri maalesef Mu'tezile cephesinden kabul görmez. Özellikle Mu'tezile'nin müteahhir mütekellimleri bu iddiaya şiddetle karşı çıkarlar. İbnü'r-Râvendî'nin açıklamalarına örneğin Hayyât oldukça sert tepki gösterir. Hayyât'a göre Dırâr asla bir Mu'tezilî olamaz. Hayyât, Dırâr'ın Mu'tezile'den sayılamayacağına ilişkin üç temel gerekçe öne sürer: 1. "Mahiyet" görüşünü kabul etmektedir. (Bu görüşüyle "tevhid"i zedelemektedir.) 2. "Mahluk" görüşünü kabul etmektedir. (Bu görüşüyle "adl"i zedelemektedir.) 3. Bağdat Mu'tezilesinin kurucu imamı Bişr b. Mutemir onu Mu'tezile'den tard etmektedir. Kaleme aldığı bir şiirde Bişr, Dırâr'ı ağır şekilde kınamaktadır. Bişr, Dırâr'ın Mu'tezile için bir âr kaynağı olduğunu, onunla Mu'tezile arasında hiçbir bağın kurulamayacağını, Cehm'in adamı olup 'Amr b. Ubeyd gibi ehl-i takva ve ilimden olan bir zâtın ashâbıyla isminin yan yana anılamayacağını dile getirir.⁵⁸ Bunun yanında Bişr b. Mu'temir'in külliyâtı içinde Dırâr'a yazdığı bir reddiyeye yer verilir: *Kitâb 'alâ Dırâr fi'l-mahlûk*.⁵⁹

Hayyât'ın gözde öğrencisi Ka'bî (ö. 319/931) de Dırâr'ın Mu'tezile'ye nispetine karşı çıkarak fiil anlayışı nedeniyle ilke bazında onun Mu'tezile'den sayılamayacağı kanaatindedir.⁶⁰ Ka'bî'nin gerekçe olarak fiil anlayışıyla öne çıkardığı Dırâr'ın esasen fiillerin yaratılmışlığı görüşünü Cehm'den aldığını, kendince dönüştürüp farklı bir form içinde sunduğunu söylemesine rağmen onu Cehm'in ashâbı içine koymayıp Cehmiyye ve Mücbire (Necçâriyye) ile birlikte müstakil bir fırka olarak Dırâriyye şeklinde zikretmesi dikkat çeken bir ayrıntıdır.⁶¹ Yine Hayyât ve Ka'bî'ye benzer biçimde Kâdı Abdülcebbâr da onun önceleri Mu'tezile'den olduğunu ancak sonradan Mücbire'ye (Cebriyye) katıldığını ifade eder.⁶² Sonuç olarak Bişr, Hayyât, Kâ'bî ve Kâdı Abdülcebbâr gibi ekseriyetini Mu'tezile'nin Bağdat merkezli geç dönem temsilcilerinin oluşturduğu bu grup tarafından Dırâr önceleri Mu'tezilî iken sonraları itizâl vasfını kaybeden biri olarak tanıtılır.

Watt, Dırâr'ın bir zamanlar Mu'tezile içinde anılırken daha sonraları grubun dışına itilmesinin sebebini özellikle geç dönemde, hicrî üçüncü asrın sonlarında taraftarlarınca Mu'tezile olmanın kesin hatlarla belirlenerek beş dogmatik ilkenin kabulüne indergenmesine bağlar.⁶³ Bu sebeple başkaları onlara nispet etseler de müteahhir Mu'tezile irade özgürlüğü konusunda (beş temel ilkedden özellikle adle) aykırı görüş beyan ettiği için Dırâr'ı kendilerinden biri olarak kabul

⁵⁶ Salahaddin Halîl b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arneüd-Terkî Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2000), 16/210.

⁵⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 201.

⁵⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 201, 202.

⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 441.

⁶⁰ Ka'bi, *Kitâbü'l-makâlât ve ma'ahu uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamîd Kürdî (İstanbul: KURAMER, 2018), 320, 321.

⁶¹ Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 206.

⁶² Kâdi'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2001), 493.

⁶³ Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, 92.

etmeyeceklerdir. Kesb anlayışıyla Mu'tezile'den kopan Dırâr diğer yandan kesb anlayışını benimseyenler tarafından da maalesef kabul görmez. Kesb fikri ilk defa kendisinden çıkmasına rağmen sistemlerine ters düşen diğer görüşlerinden ötürü Eş'arîler de onu seleflerinden biri olarak saymayacaklardır.⁶⁴ Kısaca Dırâr ikinci asır gibi erken bir dönemde sıra dışı ve özgün düşünceleriyle bir taraftan Mu'tezile'yi diğer taraftan Eş'arîleri beslemesine rağmen her iki ekole de yaranamamış ve kenarda kalmaktan kurtulamamıştır. Süreç içinde Mu'tezile de Eş'arîler de onu sürekli fiil anlayışıyla öne çıkararak Cehm'e yaklaştırmışlar ve bir Cehmî/Cebrî olarak takdim çabası içine girmişlerdir. Watt'ın dediği gibi "Böylece Dırâr görece bir sessizlik içinde geçmiştir. Halbuki o geçiş döneminin öncüsüydü ve düşünce gelişimine yaptığı katkı muazzamdı; buna rağmen mezhepler tarihçilerinin temel derdi sadece sapkın doktrinleri damgalamak ve tasnif etmek olduğu için geç dönem düşünürler tarafından reddedilen görüşleri dışında Dırâr'la ilgili anmaya değer bir şey görmediler."⁶⁵

Dırâr'ın bir nâbite gibi dışlanmışlığını Bağdâdî'de (ö. 429/1037) daha net görebiliyoruz. Bağdâdî'nin Dırâr'ın kendisine has görüşleriyle pek çok konuda tek kaldığını, yalnız kaldığını ifade etmesi⁶⁶ onun ne oranda dışta kaldığının açık göstergesidir. Bağdâdî Dırâr'ın bireyselliğini, tek kalışını (infirâd) onun ümmetten kopmasının bir tezahürü olarak yorumlar ve ümmetin bu görüşleri sebebiyle Dırâr'ı tekfir ettiğini ifşâ eder.⁶⁷ Bağdâdî aktardığı tekfir hükmüyle Dırâr'ı âdeta tamamen ümmetin dışına iter ve tekfirle Dırâr'ın nevâbitliği âdeta tescillenmiş olur.

Sonuç itibariyle tüm bu aidiyet iddialarından sonra Dırâr'ın gerçekte konumunun ne olduğu, onu nerede konumlandırmak gerektiği veya böyle bir konumlandırmaya ne oranda ihtiyaç olup olmadığı sorulabilir. İddialara baktığımızda mesela Dırâr Cehmî/Cebrî kategori içine sokulabilir mi? Bunu söylemek zor görünüyor, zira Cehmîye'ye yazdığı reddiyeden bahsediliyor. Peki Dırâr bir Hâricî olabilir mi? Yine bir reddiyesine rastlıyoruz. Mürcî miydi denirse onlarla ilgili de reddiyesi mevcut. Müşebbih miydi?⁶⁸ Onlara karşı on üç kitaplık reddiye dizisinden söz ediliyor. Râfizî miydi? Onlarla ilgili de reddiye kaleme aldığı biliniyor. Haşvî miydi? Onlarla ilgili de reddiyesi söz konusu. Zındık, mülhit miydi? Bunların tamamına da altı kitaplık bir reddiye serisiyle karşı çıktığı naklediliyor. Peki Dırâr'ın çokça gündeme getirilen Mu'tezilî olduğu yönündeki iddiaları nasıl değerlendirmeliyiz? Onun Mu'tezile'den olmak veya görünmek gibi bir derdi, bir amacı var mıydı? Zannımca bunu da onaylamak mümkün görünmüyor. Zira Muammer'e (Ma'mer) yazdığı bir reddiyeden bahsediliyor.⁶⁹ Her ne kadar menzile ilkesini kabul etmişse de – ki Watt onun bir eser yazarak yaptığı menzile savunusunu döneminde büyük günah meselesinde,

⁶⁴ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 189.

⁶⁵ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 189.

⁶⁶ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981), 339; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191. (Allah'ın mahiyeti, altıncı hisse dayalı rüyetullah anlayışı, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın kıraatlarını inkarı, tüm Müslümanların içlerinde küfür ve şirk taşıma ihtimali gibi görüşleri.)

⁶⁷ Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 339;

⁶⁸ Dırâr'ın müşebbihliği iddiası Hayyât'ın kullandığı bir cümleyle ilgilidir. Hayyât, Dırâr ve Hafs el-Ferd hakkında şöyle der: "Feleysâ mine'l-Mu'tezile liennehümâ müşebbihân likavlihima bi'l-mahiyeti ve li kavlihima bi'l-mahlûk." (Hayyât, *el-İntisâr*, 201) Watt bu cümleye bakarak Dırâr'ın bir Müşebbih olduğunu çıkarır. (Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 191) Hayyât'ın metnini Türkçeye aktaran iki çevirmen ise bunu terim değil, lügat anlamıyla almışlar ve birbirlerine "benzerdirler" şeklinde çevirmeyi tercih etmişlerdir. Metnin devamı bu kelimeye lügat anlamını vermenin daha uygun düşüğünü kanıtlar görünmektedir. Zira devamında Dırâr'ın bir Cehmî olduğu iddia edilir.

⁶⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 458.

iman-amel konusunda ortodoksi görünen fırkalara katılmadığını gösterme yönünde bir girişim olarak yorumlar.⁷⁰ adl gibi köklü bir ilkeyi nefyetmiş olması onun Mu'tezile'den sayılmaması için yeter sebep olarak düşünülebilir. Diğer yandan garip biçimde bazı makâlat ve fırak yazarları bir yere yerleştiremedikleri Dırâr'ı sanki böyle bir mezhep, fırka varmış gibi "Dırâriyye" dedikleri bir grup ihdas ederek onu müstakil bir topluluğun imamı gibi göstermeye çalışmışlardır. Bu girişimi 73 fırkacı mezhep tasnifçileri açısından sayıyı tutturma girişimi olarak yorumlamak mümkün olduğu gibi bunu şahsa özel bir fırka icadıyla Dırâr'ı ortodoksiden koparma girişimi olarak da değerlendirmek mümkündür. Hem ayrıksı, yalnız duruşuna hem de takipçiden yoksunluğuna bakılırsa Dırâr mezhepler tarihçilerinin deyimiyle bir Dırârî de olamazdı. Zira Dırâr, döneminde teşekkül eden veya teşekkül etmekte olan hangi grup varsa neredeyse her biriyle arasına özenle mesafe koymuş gibidir. Her birine ayrı ayrı yazdığı reddiyelerle bağımsızlık savaşı vermiş, böyle yapmakla da adeta kendi ferdiyet ve hürriyetini ortaya koymaya ve korumaya çalışmış gibidir. Bu noktada onun İbn Bâcceci anlamda tam bir nevâbit örneği olduğunu söylemek sanırım abartı olmayacaktır.

Aktarılagelen görüşleri dışında Dırâr'ın nevabitliğini görebildiğimiz ve gösterebildiğimiz en açık delillerden biri günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü't-Tahrîş*'iyle yine kendisidir. Evet, Dırâr için bir yerden, bir konumdan bahsedilecekse bu yine kendi eserinde kendini yerleştirdiği daha doğrusu yerleştirmedeği konum yani konumsuzluk olmalıdır. *Kitâbü't-Tahrîş* özelinde baktığımızda Dırâr'ı bir yerde konumlandırmak neredeyse mümkün değildir. Birbirinden farklı fırka, kişi ve görüşe ilişkin bir çok reddiyeyi içeren haliyle İbnü'n-Nedîm'in verdiği eser listesi Dırâr'ın herhangi bir gruba aidiyeti olmadığını, bir topluluğa bağlı hareket etmediğini gösteren bir veri niteliği taşımaktadır. Aynı şekilde günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü't-Tahrîş* de bu listedeki duruşunu güçlü biçimde desteklemektedir. Dırâr bu eserde döneminde neredeyse her fırkanın bir şekilde hadis istismarcılığına bulaştığını, her grubun hadisleri kendi lehine, başkası aleyhine sonuç verecek biçimde yorumladığını ve bu şekilde sunduğunu ironik bir üslupla ve birden fazla örnekle ortaya koymaya çalışır. Nitekim eserin ismindeki "tahrîş" kelimesiyle verdiği mesaj da sözcüğün etimolojisinde yer alan anlamlardan biri olan "horoz dövüşü" anlamıyla da birebir örtüşmektedir.⁷¹ Bu minvalde her ekol diğer ekolü iki horozun birbirini ibiklerinden gagalaması gibi adeta galayarak alt etmeye çalışmaktadır. Dırâr'ın bahislerin sonunda sıkça tekrar ettiği bir fiil var ki bu aslında her fırkanın ne yaptığı, neyi amaçladığıyla ilgili bize önemli mesajlar vermektedir. Bu fiil "din, diyanet ve tedeyyün" gibi kelimelerin de kökünü teşkil eden "dâne" fiilidir. Dırâr "benimsediler" anlamına gelen "dânû" fiilini sık kullanmakla⁷² belki de her fırkanın değişken reyini âdeta sâbit din yerine koymaya, din gibi göstermeye çalıştığını îma etmektedir. Dırâr'ın sıklıkla bu fiilden sonra kullandığı "hâlefû" ve "âdû" gibi fiiller de işin "muhâlefet" ve "adâvet" şeklinde vahim seviyelere taşındığını göstermesi açısından ayrıca manidardır. Bu kitap hicrî ikinci asırdan günümüze ulaşan eser sayısının yok denecek kadar az olduğu bir dönemde nasların, bilhassa hadislerin fırkalar tarafından nasıl çarpıtıldığını, ne şekilde meşruiyet aracı

⁷⁰ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 191.

⁷¹ Dırâr b. 'Amr el-Gatafânî, *Kitâbü't-tahrîş (Esere giriş yazısından)*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), XVI, XVII.

⁷² Bk. Dırâr b. 'Amr el, *Kitâbü't-tahrîş*, 23, 48, 51, 53, 54, 68, 75, 89, 96, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 134, 136.

olarak kullanıldığını değişik boyutlarıyla ve ilginç örnekleriyle göstermesi açısından erken döneme ilişkin dinî literatürün en nadide eseri sayılabilir. Sonuç itibarıyla her fırka kendini haklı çıkaracak, görüşünü doğru kılacak istikamette hadisleri almış, kullanmış ve bu şekilde taraftar toplamaya çalışmıştır. Zira Dırâr’a göre her ümmet peygamberi yanında Sâmîrî’sini ve Pavlus’unu da bağrında taşır: “Hem kendi peygamberleri ile hem de peygamberlerinden sonra Yahudilerin Samirî’si ve Hıristiyanların Pavlus’u gibi her ümmetin onları saptıran bir Samirî’si ve onları yoldan çıkararak bir Pavlus’u vardır.”⁷³ Bu bağlamda Dırâr’ın eserinde gündeme getirdiği, hadîse yaklaşımlarıyla eleştiri yönelttiği belli başlı fırkalar şunlardır: Râfizîler, Şîa (Hanâkîn) Hariciler/Mârîka (Ezârîka, İbâziyye...), Kaderiyye, Mu’tezile, Haşeviyye, Hilsiyeye, Sumtiyye, Mütezemmitîn, Horasan Mürciesi (Cehmiyye)-Kûfe Mürciesi-Basra Mürciesi-Şam Mürciesi (Gaylâniyye), Müsevvide, Şükkâk.

2. Dırâr b. ‘Amr’ı Nevâbitleştiren Görüşleri

Dırâr’ın seyir içinde bazı görüşleri öne çıkarken bazıları maalesef kabul görmeyerek geride kalmıştır. Kulların fiillerinin mahlûkiyeti, Allah’ın mahiyeti, altıncı his gücüne dayalı rüyetullah anlayışı, arazlar konusundaki görüşleriyle iştihar eden Dırâr’ın bunların dışında kalan görüşleri yeterince şöhret kazanmamıştır. Bunların içinde öne çıkan temel görüşü iki ayrı yönden hem Mu’tezile’yi (halku’l-efâl) hem de Eş’arîleri (kesb) etkilemesi yönüyle önem arz eden fiil görüşüdür. Bu etki Mu’tezile açısından olumsuz iken Eş’arîler açısından olumludur.

2.1. Kulların Fiilleri

Sıklıkla Dırâr’ın Mu’tezile’den kopuşuyla ilgili öne sürülen temel ve genel gerekçe benimsediği fiil teorisidir. Eş’arî onu Mu’tezile’den “ayırarak, ayrı düşüren” (fâraka) şeyin kulların fiilleri konusundaki fikri olduğunu ifade eder. Dırâr “insan fiillerinin Allah’ın mahluku olduğunu savunan iki fâilli bir fiil” anlayışını benimser. Esas itibarıyla bir fiilin iki değil bir fâili olurken Dırâr bir fiilde iki fâil takdir etmektedir. Peki nasıl? Eş’arî bunu şöyle açıklar: “İkisinden biri onu yaratır ki o Allah’tır, diğeri de onu iktisab eder ki o da kuldur.”⁷⁴ Dırâr’ın görüşü Eş’arîlik’teki kesb doktrininden de hatırlanacağı üzere şöyle formüle edilebilir: Allah halk eder, kul kesb eder. Buna göre ilk fâil Allah olurken ikinci fâil kuldur. Burada sonradan Eş’arî’ye mâl edilecek meşhur kesb teorisinin aslında ondan bir asır önce ilk defa Dırâr tarafından dile getirildiğini görüyoruz.⁷⁵

⁷³ Dırâr b. ‘Amr el, *Kitâbü’t-tahrîf*, 5.

⁷⁴ “Ehadühümâ halakahû ve hüve’llah, ve’l-âharu iktesebehû ve hüve’l-abd.” Eş’arî, *Makâlât*, 1/220. Bir ara not olarak Ka’bî’nin Dırâr’ın bu fikrini aktardığı iki yerde de Allah’ın halkı yanında kul için “iktisab/kesb” tabirini kullanmadığını, onun yerine “fiil” ifadesini kullandığını, dolayısıyla Ka’bî’de “Allah hâlık, kul fâildir” vurgusunun öne çıktığını ifade edelim. Ka’bî, *Kitabü’l-makâlât*, 205, 321.

⁷⁵ Aslında kesb/iktisab kavramı ilk defa Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 120/738) tarafından kullanılmıştır. Ancak onun kullandığı bağlam genel olarak insan fiilleri değil, iman tanımıyla ilgilidir. Gaylan imanı “Allah’ı ikinci bir bilgi ile bilmek” olarak tanımlamaktadır. Birinci bilgiyi “ızdırârî” olarak nitelerken imanı dâhil ettiği ikinci bilgiyi “iktisâbî” bilgi olarak niteler. Eş’arî, *Makâlât*, 1/117, 118. Ayrıca kesb kavramının Dırâr dışında aynı dönemlerde Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Muammer (ö. 215/830) tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Hişâm insan fiillerinde “ızdırâr ve ihtiyar” olmak üzere iki vecih olduğunu insanın ihtiyârî yönüyle fiilleri “istediği” (erâde) ve “elde ettiği”ni (iktesebe) söyler. (Eş’arî, *Makâlât*, 1/51.) Hişâm’ın kesb anlayışı Dırâr’ınkine benzer görünmektedir. Muammer’de ise iktisab “iradi faaliyet” anlamında olup Dırâr’ınkine benzememektedir. Bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 269.

Bu noktada Eş'arî'yi farklı kılan husus nedir diye sorulacak olursa kesb bağlamında Eş'arî'yi Dırâr'dan ayıran şu hususa dikkat çekilebilir. Eş'arî'deki en önemli ve öncelikli fark kanaatimce Dırâr'da görülen bir fiildeki iki fâilin bire indirilmesidir. Böylece Dırâr'da aynı anda var olan iki hakiki fâil sorunu Eş'arî tarafından bire indirilerek çözüme kavuşturulur. Zira Eş'arî'ye göre yaratıcı olması hasebiyle hakikatte yalnızca Allah fâil olarak nitelenebilir; kula fâil niteliğini atfetmek doğru değildir. Dırâr ise Allah'ın fiildeki rolünü kulun rolünden "hakikatte" ayırıcı hiçbir farka değinmeksizin halkın da kesbin de fiildeki asliyyetine ve evveliyyetine vurgu yapmakla bir kafa karışıklığına sebebiyet vermektedir: "Kuşkusuz kulların fiillerinin fâili hakikatte Allah'tır, kezâ kullar da fiillerin hakikatte fâileridir."⁷⁶ "Kulların fiilleri hakikaten Allah'ın mahlukudur; kul da hakikaten bu fiillerin müktesibidir. Onlar bir fiilin iki fâilden çıkmasını mümkün gördüler."⁷⁷

Mu'tezile'den Hayyât'ın öğrencisi Ka'bî, Dırâr ile Cehm arasında ilginç bir bağ kurulduğundan ve ikisi arasında ciddi bir yakınlığın bulunduğu bahseder. Ka'bî bazı insanların Dırâr'ın fiil konusundaki anlayışının aslında Cehmiye'nin cebirci anlayışının bir izdüşümü olduğunu savunduklarını haber verir. Bu kesime göre Dırârîler önce Cehmîlerin sözlerini alırlar, sonra da lafı uzatarak asıl maksatlarını gizleyip aldıklarını süslü bir şekilde başkalarına sunarlar. Mesele derinlemesine ele alındığında görülecektir ki onlar da Cehm'den farklı düşünmemektedirler. Ka'bî bu iddiayı Dırârî biriyle yaptığı bir tartışmayı aktararak başından geçen hadiseyle bizzat doğrular. Sonuç olarak kulların fiilleri konusunda Cehm ile Dırâr'ın fikirleri arasında ismen bir farklılık göze çarpsa da mânen bir farklılığın olmadığı aktarılır. Dırâr, Cehm'in ilgili görüşünü almış, teorize etmiş ve Cehm'den farklı olarak daha düzgün ve güzel bir şekilde muhataplarına takdim etmiştir. Ka'bî de bunlara rağmen Dırâr'a doğrudan bir Cehmî yakıştırması yapmaz ve takipçilerini Dırârîyye olarak müstakil bir şekilde anlatmayı tercih eder.⁷⁸

Ka'bî daha sonra Dırâr'ın Mu'tezilîliğini tartışmaya açar ve onun ilke bazında bir Mutezilî sayılamayacağını açıklar. Ehl-i adl yani Mu'tezile'nin tamamı şu konuda hemfikirdir: "Kulların fiilleri Allah'ın mahluku değildir. Fiiller sadece kulların fiilleridir, kendileri dışında başkalarının değil. Onlar fiillerini Allah'ın kudretiyle yaparlar, onun kudretiyle yaratırlar (ihdâs)." Ancak Dırâr b. 'Amr ve ona uyan Hafs el-Ferd, Hüseyin en-Neccâr ve ashâbı, ayrıca İbâziyye'den bir topluluk bundan farklı düşünerek şöyle bir görüşü benimsediler: "Kulların fiilleri Allah'ın mahlukudur, Allah fiillerin hâlıkı; keza kullar da mecâzen değil hakikaten fiillerinin fâileridir."⁷⁹ Ka'bî'ye göre kendi döneminde her ne kadar "el-menzile beyne'l-menzileteyn" asıl kabul ediliyorsa da asıl itizâl kriteri, bir kimsenin Mu'tezilî olup olmadığının göstergesi "tevhit ve adl" ilkeleridir. Son tahlilde ancak bu iki ilkeyi benimseyenler Mu'tezilî sayılabilirler. Bunlardan birini kabul etmeyi diğerlerine inansa bile ilke bazında Mu'tezilî saymak uygun değildir. Nitekim Ka'bî açısından Dırâr ve ashâbı, menzile ilkesine inanmalarına rağmen tevhid ve adl ilkelerini zedeleyen açıklamalarıyla itizâl vasfını kaybetmişlerdir.⁸⁰

⁷⁶ "Ve innallâhe fâilun liefâilil-ibâd fi'l-hakikati ve hüm fâilûne lehâ fi'l-hakikati." Eş 'arî, *Makâlât*, 1/220.

⁷⁷ Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Mûlel ve'n-Nihal*, 1/71.

⁷⁸ Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 205, 206; 321.

⁷⁹ Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 320, 321.

⁸⁰ Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 168, 169.

Konuyla ilgili Ebû Ali el-Cübbâî'ye aidiyeti noktasında çok ciddi kuşkuların olmasına rağmen ona isnat edilen *Kitâbü'l-Makâlât* adlı eserde Dırâr hakkında başka kaynaklarda görmediğimiz ilginç bir kayıt mevcuttur. Cübbâî'deki kayıt Dırâr'ın benimsediği iki fâilli müşterek fiil anlayışından pişmanlık duyarak döndüğüne, tövbe ettiğine ilişkindir. Rivayete göre Kûfe'de Mu'tezile'den Ali el-Esvârî (ö. 240/854) onunla buluştu ve fiillerle ilgili görüşünü bir de kendi ağzından dinledi. Bunun üzerine Esvârî ağır konuşarak Dırâr'a diliyle "muvahhit" ancak yaydığı görüşlerle bir "mülhit" olduğunu söyledi. Bu ağır itham sonrası Dırâr ondan kendisini doğruya yöneltmesini rica etti. Esvârî de Dırâr'a iki fâilli fiil anlayışıyla Allah'ı nasıl bir konuma düşürdüğünü göstermeye çalıştı. Esvârî'nin Dırâr'ı ilzâm eden argümantasyonu şöyleydi. Ona önce bir soru sordu: "Ey Dırâr, bana tek bir fiili müştereken yapan ve biri diğerinden geride kalmayan o iki fâil hakkındaki görüşünü söyle. Bunlardan birisi bu fiilin kabih olduğunu biliyor ancak bunu yapmama kudretine sahip. İkinci fâil ise bu fiilin kabih olduğunu biliyor ancak bunu yapmama kudreti yok. Bu iki fâilden hangisi kınanmaya daha müstehaktır? Fiili terk etme kudretine sahip olan fâil mi, yoksa fiili terk etme kudretine sahip olmayan fâil mi?" Dırâr da cevâben: "Tabii ki fiili yapmama kudretine sahip olan fâil." Ali el-Esvârî: "Bu görüşün sonunda nereye varıyor farkında mısın ey Dırâr!" Dırâr'ın bu diyalogdan sonra pişman olduğu ve inanç olarak benimsediği "icbâr" anlayışından istiğfar ve tövbe ettiği söylenir.⁸¹

2.2. İstitâ'at

Dırâr'a göre "istitâ'at fiilden öncedir ve fiil ile birlikte. İstitâ'at insanın (müstati') bir parçasıdır."⁸² Bağdâdî Dırâr'a atfen bunlara bir de "fiilden sonradır" kaydını ekler. Bağdâdî, Dırâr'ın istitâ'ata "birlikte" demesiyle Eş'arîlerle, "önce" demesiyle Mu'tezile'yle uyduğunu, "sonra" ve "parçası" demekle ikisinden de ayrıştığını ifade eder.⁸³ Dırâr'ın istitâ'at konusunda "birlikte, önce ve sonra" demesi onun kafasının karışık olduğunu mu, yoksa sentezci bir bakışa sahip olduğunu mu, yoksa her birine özel bir anlam yükleyerek bağlamsal kullandığını mı gösterir; açıkçası bu konuda karar vermek zor görünüyor.

2.3. Tevlid/Tevellüd

"Vurmaktan, dövmekten (darb) ortaya çıkan (hâdis) elem ve atmaktan ortaya çıkan taşın gitmesi gibi insanın fiilinden doğan (tevellüd) şeylerin hepsi hem Allah'ın hem insanın fiilidir."⁸⁴ Ka'bî örneğin taşın gitmesinde fâile bakan yönüyle atmak, taşa bakan yönüyle de gitmek vardır diyerek tevellüd fiiller konusunda Dırâr'ın fâili ve tabiatı öne çıkardığını ifade eder.⁸⁵ Tevellütle alakalı fiillerin hangilerinin kula ait olup hangilerinin olmadığına dair Dırâr şöyle bir ilke ortaya koyar: Şayet fiil kul istediğinde yaptığı, istemediğinde yapmadığı bir fiilden tevellüd ediyorsa bu kula aittir; ancak isteme ve seçme hakkının olmadığı fiilden doğan fiiller kula ait değildir.⁸⁶

⁸¹ Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât-İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, çev. Özkan Şimşek-A. İskender Sarıca-Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 99. Şu var ki hicrî 240 olarak belirtilen Esvârî'nin vefat tarihi bu rivayetin kronolojik sıhhatini gölgelemekte ve böyle bir konuşmanın gerçekleşme ihtimalini kuşkulu hale getirmektedir.

⁸² "el-İstitâ'at kable'l-fi'l ve me'a'l-fi'l ve enneâ ba'zu'l-müstati'i" Eş'arî, *Makâlât*, 1/220. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 339.

⁸³ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 190.

⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1/220.

⁸⁵ Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 477.

⁸⁶ Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 361, 362.

2.4. Allah'ın Mâhiyeti

Şehristânî, Dırâr b. 'Amr ve Hafs el-Ferd'in Allah'ın bir mâhiyeti olduğunu ve onu da Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini savunduğunu kaydeder. Dırâr ve Hafs'ın da Allah'ın mâhiyetine dair bu görüşü Ebû Hanîfe ve ashâbından naklen aldıklarını ifade eder.⁸⁷ Bununla kastettikleri Allah'ın kendisini delil ve haber gibi araçlar olmaksızın doğrudan bilmesi, insanın ise O'nu delil ve haber yardımıyla bilmesidir.⁸⁸ Bu görüşüne rağmen Seyyid Şerif Allah'ın hakikatini bilmenin imkânı konusunda Dırâr'ın ismini tevakkuf edenler arasında zikreder.⁸⁹

2.5. Rüyettullah

Allah gözlerle görülmez ancak Allah kıyamet gününde beş duyu dışında yaratacağı “altıncı duyu gücü” (hâsse-i sâdise) ile müminler onu görebilir, mâhiyetini idrak edebilirler.⁹⁰

2.6. Sıfatlar

“Allah'ın âlim olmasının anlamı O'nun câhil olmamasıdır. O'nun kâdir olmasının anlamı âciz olmamasıdır. O'nun hayy olmasının anlamı, ölü olmamasıdır.”⁹¹ Allah'ın diğer zâtî sıfatları da Dırâr'a göre bu şekildedir.⁹²

2.7. Allah'ın İrâdesi

Allah'ın irâdesi iki vecih üzeredir: 1. Yaratmak (halk, halkullah). Kulun fiili Allah'ın murâdıdır, dolayısıyla onun irâdesidir. 2. Emretmek, tâati emretmek. Kulun taati, Allah'ın irâdesinden ayrıdır.⁹³ Daha çok tekvînî ve teşrîî irâde olarak bildiğimiz bu irade ayrımı erken dönemde Dırâr tarafından bu şekilde anlatılmıştır.

2.8. Marifettullahın Vücûbiyeti

Kendisine resul gelmemiş, vahiy ulaşmamış kişiye Dırâr'a göre aklıyla hiçbir şey vacip olmaz. Vücûbiyet ancak bir resulün gelmesi, emretmesi ve nehyetmesiyle gerçekleşen bir durumdur.⁹⁴

⁸⁷ Ne var ki Ebu'l-Muîn Neseî mahiyet görüşünün lûgat ehline cins, mücânese anlayışına, onun da teşbihe götüreceğini belirtmiş, Dırâr'ın kastının böyle bir şey olmadığını açıklamış ve Ebû Hanîfe'nin kendisinden veya Mâtürîdî gibi onun ashâbından bunu aktaran birine rastlamadığını dile getirerek bu görüşün Ebû Hanîfe'ye aidiyetini reddetmiştir. Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabîratü'l-edile fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/210, 211.

⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/71. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 339.

⁸⁹ Es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 8/162.

⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 1/172, 221. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1, 71; Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 339. Eş'arî, Dırâr'ın rüyettullah hakkındaki görüşünü çağdaşı Hafs el-Ferd (ö. 204/820) tarafından da paylaşıldığını ifade eder. (Eş'arî, *Makâlât*, 191; 231) Ebu 'Amr (Ebu Yahya) Hafs el-Ferd'in Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Yûsuf'un derslerine katıldığı, İmam Şâfiî ile oldukça sert tartışmalar içine girdiği ve bu tartışmalardan biri olan halku'l-Kur'ân meselesinde Şâfiî'nin Hafs'ı tekfir ettiği nakledilen bilgiler arasında yer alır. İbnü'n-Nedîm Hafs'ı Cebriyye'den kabul eder. O da Dırâr gibi bir fiilin iki faili olduğunu, Allah'ın halk ederken kulun kesb ettiğini, Allah'ın mahiyetini ve rüyettullahın altıncı bir hisle mümkün olabileceğini kabul eder. Emrullah Yüksel, “Hafs el-Ferd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 15/117.

⁹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 1, 137. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 340.

⁹² Eş'arî, *Makâlât*, 1, 220. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1, 71.

⁹³ Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât*, 256, 257.

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/71; Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 292; 341.

2.9. Aslah/Vücûb ‘alellah

Dırâr’a göre aklın hükmüyle hiç bir şey Allah’a vâcip olmaz.⁹⁵

2.10. Nesne ve İnsan Tanımı

Dırâr’ın âlem tasavvuru arazlara dayalıdır. Âlem de insan da arazlardan müteşekkildir. Dırâr açısından “İnsan bir araya gelen arazlardır (a’râz-ı müctemia). Aynı şekilde cisim de renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, dokunma gibi bir araya gelmiş arazlardır. Arazların cisimlere dönüşmesi mümkündür.”⁹⁶ Bağdâdî, Dırâr’ın görüşüyle Hüseyin b. en-Neccâr’ın görüşünün örtüştüğünü ifade eder.⁹⁷ Dırâr cisimlerin arazlardan mürekkep (a’râz-ı mürekkebe) olduğunu savunurken diğer insanlar en, boy, derinliği olan ve mekanda yer kaplayan şeyleri cisim olarak kabul ettiler. Bunun dışında kalan renk, tat, hareket, güzellik, sevgi türü şeyleri de araz olarak tanımladılar.⁹⁸

Dırâr arazlara dayalı bir kozmoloji anlayışını benimser. Anlayışının temelinde arazların hiçbir şekilde ve hiçbir zaman cisimlerden ayrılmaz oluşları, cisimlerin varlık sahnesine daima arazlarla çıkmış olmaları yer alır. Arazsız bir cisimden bahsedilemez. Cisimlerdeki arazların cisimde bulunuş keyfiyetleri ise diyalektiktir. Her cisimde mutlaka olumlu ya da olumsuz türden bir araz bulunur. Dolayısıyla hiçbir cisim bir arazın kendisinden veya zıddından hâlî değildir. Örneğin bir cisimde mutlaka hayat ve ölüm arazlarından biri bulunur. Keza cisimlerde mutlaka ağırlık-hafiflik, sertlik-yumuşaklık, sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, hareket-sükûn, kudret-acz,⁹⁹ elem-haz, ilim-cehl gibi arazlardan birine rastlanır. Renkler ve tatlar da böyledir. Bunlar bir araya gelir ve ayrılmazlar. Şayet ayrılma (iftirak) mümkün olsaydı renkli (mülevven) olmadan renk (levn), canlı (hay) olmadan canlılık (hayat) söz konusu olurdu. Dırâr’a göre arazların cisimden ayrılması demek, onların yok olması demektir. Cisimle arazın ayrılması mümkün değildir. Aynı anda iki araz bir cisimde görülmez, bunlar ancak art arda birbirini takip edebilir, birinin varlığı ancak diğerinin yokluğu ile mümkün olabilir. Dolayısıyla Dırâr buradan hareketle arazların bâkî olmadıklarını, beka ile vasıflanamayacaklarını kanıtlamış olur.¹⁰⁰ Beka bâkiden başka bir şeydir. Allah bekayı bâkide her an yaratmakta olup bekanın bâkinin önüne geçmesi asla düşünülemez. Ne zaman ki Allah cismin yok olmasını irade eder artık onda bekayı da yok eder.¹⁰¹ Ebu’l-Muîn bekanın cisimlerde hâdis bir araz olduğu, kendi kendine bâkî kalamadığı, bilakis anbean yenilediği şeklindeki bu görüşün aynı zamanda Kâ’bî ve Eş’arî tarafından da benimsendiğini belirtir.¹⁰²

Araz görüşünden hareketle Dırâr’ın dolaylı olarak kümûn teorisini kabul ettiği yönünde bir anlam çıkarmak uygun olmaz. Zira Dırâr cisimlerin Nazzâm’ın savunduğu şekilde taşta ateşin bilkuvve var olması türünden bir “kümûn” içermediğini (tedâhül) düşünür. Dırâr’a göre özü itibariyle taşta ateş yoktur. Cisimlerden insan etkenli ortaya çıkan algı ve ürünlere bakarak cisimde bilkuvve

⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/71.

⁹⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 1/220; 2/237. “Allah arazları cisimlere dönüştürebilir (taklîb).” Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1, 71. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli’-d-dîn*, 339.

⁹⁷ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

⁹⁹ Dırâr’a göre “acz ve kudret” cismin parçalarıdır. Ka’bî, *Kitabü’l-Makâlât*, 315.

¹⁰⁰ Eş’arî, *Makâlât*, 2/237.

¹⁰¹ Ka’bî, *Kitabü’l-makâlât*, 464.

¹⁰² Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usûli’-d-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/127.

içkinlik (tedâhül) olduğu, cismin doğasında kendinden başka şeyleri taşıdığı anlamı çıkarılamaz. Bu türden şeyler ona göre insanla cisim arasında ortaya çıkan etkileşim esnasında Allah tarafından yaratılan şeylerdir: “Cisimler bir araya gelmiş arazlardır. Ateşte sıcaklık, karda soğukluk, balda tatlılık, sabır bitkisinde acılık, üzümde üzüm suyu, zeytinde yağ ve damarlarda da kan yoktur. Allah bunları sadece koparma, tatma, sıkma ve dokunma esnasında yaratır.”¹⁰³ Örnekleri biraz daha açacak olursak “Yağ zeytinde sabittir (gizlidir), fakat ona tedâhül etmez; balda yiyinceye kadar tatlılık, bedende yarananincaya kadar kan yoktur; çakmak taşında ateş yoktur, çünkü ateş olsaydı, bu onu yakardı.”¹⁰⁴ Dırâr’ın ilgili görüşlerini aktaran İbn Hazm bu görüşleri beğenmez ve Dırâr’ın tüm söylediklerini ahmakça bulur.¹⁰⁵ Nitekim Câhız, İbn Hazm’ın ahmakça bulduğu görüşlerdeki hamâkati ortaya koyarcasına Dırâr’ın kümûna dair itirazlarını çürüten hocası Nazzâm’ın argümanlarını eserinde uzun uzadıya aktarır.¹⁰⁶

Dırâr araza dayalı nesne tanımıyla Mu‘tezile’nin cevhere, cüze (atom) dayalı nesne tanımına açıkça aykırı düşer. Dırâr’ın Basra’da oluşu ve aşağıda sıralanan altı ismin Basra Mu‘tezilesinden olması ‘hicrî üçüncü asır’da Basra’da, Basra kelâmında fizik tartışmalarının yoğunluğunu ve seviyesini ve dahi Dırâr’ın nevâbit duruşunu göstermesi bakımından önemlidir:

1. Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830): Nesne uzun, enli ve derin olandır (üç boyutlu). Böyle bir nesnenin telifi için en az 8 cüz (atom) gerekir.
2. Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849): Nesne sağ-solu, dışı-içi, üstü-altı olan şeydir (üç boyutlu). Böyle bir nesne için en az 6 cüz gerekir.
3. Nazzâm (ö. 231/845): Nesne uzun, enli ve derin olandır (üç boyutlu). Nazzam cismin cüzleri için bir sayı sınırı belirlemez.
4. Hişam b. ‘Amr el-Fuvatî (ö. 218/833): Nesne 36 cüzden oluşur. 36 cüzü de 6 rükün kabul eden Fuvatî her bir rüknü altı cüz sayar.
5. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864): Nesne cevher ve ondan ayrılmayan arazlardan ibarettir.
6. Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916): Nesne 2 cüzden oluşur.¹⁰⁷

2.11. İnsanın İçindeki Sır

Dırâr’a göre genel olarak insanlar iç dünyalarında bir küfür potansiyeli taşırlar.¹⁰⁸ Bu yönüyle Müslümanların tamamının da iç dünyalarında kafir olmaları imkân dahilindedir.¹⁰⁹

¹⁰³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

¹⁰⁴ A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 100.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

¹⁰⁶ Ebû Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1943), 5/10-14.

¹⁰⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, 2/236, 237.

¹⁰⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, 1/221.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

2.12. İcmâ

Dırâr b. ‘Amr, Resulüllah’tan sonra hüccetin sadece icmâ olduğu ve dinî hükümlerde âhâd haberlere dayanmanın makbul olmadığı görüşündedir.¹¹⁰

2.13. İmamet

Dırâr imamette Kureyşlilik şartı aramaz. Kureyşli olmayan biri de rahatlıkla imam, halife olabilir. Hatta bir Kureyşî ile bir Nabatî¹¹¹ karşı karşıya gelse seçiminin Nabatî’den yana olacağını belirtir. Gerekçesi ise şeriata muhâlif davrandığında destekçisi ve gücü az olan bir Nabatî’yi azletmek, bir Kureyşli’yi azletmekten daha kolaydır. Dırâr’ın bu konuda Mu‘tezile ile son kısım hâriç örtüştüğü ifade edilir; zira Mu‘tezile imâmette bir Kureyşli ile Nabatî yan yana geldiğinde Kureyşli’yi takdim eder.¹¹²

2.14. Cemel ve Sıffın Savaşları

Cemel Savaşı hakkında Dırâr “Ali’nin mi, yoksa Talha ve Zübeyr’in mi (daha faziletli ve) daha doğru yolda olduklarını bilemem” diyerek¹¹³ çekimser kalırken Sıffın’da Muaviye’yi hatalı bulmuş ve imâmetine kâil olmamıştır.¹¹⁴ Dırâr’ın Cemel’deki çekimser tavrını Ebû’l-Muîn Neseffî yadırgar ve hatalı bulur.¹¹⁵

2.15. Cennet ve Cehennem Yaratılmışlığı

Dırâr’a göre cennet ve cehennem elân yaratılmamıştır. Böyle olunca Hz. Âdem’in bulunduğu cennet de dünya bahçelerinden bir bahçe olarak kabul edilir.¹¹⁶

2.16. Kabir Azabı

İbnü’r-Râvendî Mu‘tezile’nin kabir azabını inkâr ettiğini iddia etmektedir. Yine Eşârî mütellimlerden Adudüddîn el-Îcî, Dırâr ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’nin (ö. 218/833) yanında Mu‘tezile’nin müteahhirîni tarafından kabir azabının inkâr edildiğini dillendirir.¹¹⁷ Ne var ki kendi kaynaklarına bakıldığında Mu‘tezile içinde böyle bir inkârın söz konusu olmadığı görülür. Örneğin İbnü’r-Râvendî’nin iddiasını kesin bir dille yalanlayan Kâdî Abdülcebbar’a göre değil Mu‘tezile arasında, önceleri bir Mu‘tezilî olan ve bunu inkâr ettiği aktarılan Dırâr haricinde ümmet arasında bile kabir azabı hakkında ihtilaf vâki olmamıştır. Kabir azabını inkâr eden ilk ve tek kişi Dırâr’dır. Kâdî’ya göre Mu‘tezile’nin kabir azabını inkâr ettiği yönündeki iddia İbnü’r-Râvendî’nin Mu‘tezile’ye attığı çamurdur.¹¹⁸ Yine Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerinden Ka’bî de hem Basra Mu‘tezilesinin imamı Ebü’l-Hüzeyl’in hem de Bağdat Mu‘tezilesinin imamı Bişr b. Mu‘temir’in (iki nefha arasında) kabir azabını kabul ettiklerini belirttikten sonra Dırâr’ın bunu inkâr ettiğini

¹¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/71.

¹¹¹ İbn Hazm’da Kureşî ile Habeşî şeklinde geçer. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/158.

¹¹² Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/71. Ayrıca bk. Kummî/Nevbahtî, *Kitabu’l-makâlât ve’l-fırak*, 80, 81.

¹¹³ Kummî/Nevbahtî, *Kitabu’l-makâlât ve’l-fırak*, 84.

¹¹⁴ Eş’arî, *Makâlât*, 2, 340.

¹¹⁵ Neseffî, *Tabsratü’l-edille*, 2/502.

¹¹⁶ Bağdâdî, *Kitâbü usûli’l-dîn*, 237.

¹¹⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkif*, 8/346. Cüşemî de Dırâr, Bişr ve Yahya b. Kâmil’in kabir azabını inkâr ettiklerini, bunun yanında Dırâr’ın kabir suâlini ve sıratı da inkâr ettiğini kaydeder. Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâil*, 264.

¹¹⁸ Kâdî’l-Kudât Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 493.

hatırlatır.¹¹⁹ Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu meseleyi hocası Şahhâm'a (ö. 270/883) sorduğu ve onun da şöyle dediği nakledilir: “Bizden bunu inkâr eden kimse yoktur. Sadece Dırâr bin ‘Amr’ın inkâr ettiği anlatılır durur.”¹²⁰ İbn Hazm da Bısr b. Mu'temir ve Cübbâî gibi önde gelen isimleriyle Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından kabir azabının kabul edildiğini, Dırâr'ın kabir azabını inkâr ettiğini açıklar.¹²¹

Nakillere bakıldığında Dırâr değil sadece Mu'tezile'nin, ümmetin bile üzerinde ittifak ettiği bir konuda yine nevâbitçe bir tavır sergileyerek genel çizginin dışına çıkmıştır. Gerçekte kendisi böyle mi düşünmekte, kabir azabını gerçekten inkâr mı etmektedir? Dırâr *Kitabü't-Tahrîş*'te konuyu gündeme getirir ve orada kabir azabını inkâr edenleri de ikrâr edenleri de mevkuûf ve merfû delilleriyle aktarır. Hatta aktardığı rivayetler değerlendirildiğinde kabir azabının varlığına ilişkin delillerin, yokluğuna ilişkin delillerden daha güçlü olduğu görülür. Ehl-i Kible'nin bu konuda hiziplere ayrıldığını ifade eden Dırâr ilginçtir kendi döneminde de kabir azabını inkâr edenleri bid'at ve dalâlet ehli oldukları yönünde hadislere dayanarak ispat ve ilan eden kimseler olduğundan bahseder.¹²² Eserin genelinde takındığı genel tavrı bu konuda da sürdüren Dırâr kabir azabıyla ilgili kendi reyini belli etmez, neyi benimsediğiyle ilgili renk vermez. Zira Dırâr bu eserde asıl olarak kendisinin veya kimin ne deyip ne demediği ile ilgilenmemektedir; onun asıl ilgisi farklı bahislerin sonlarında sıkça yer verdiği şu cümlede gizlidir: “Sonra bu hususta birbirini reddedip inandıklarıyla birbirlerine karşı çıktılar.”¹²³

2.17. Şehitlik-Gâzilik

Dırâr şehitlik ve gâzilik karşı karşıya geldiğinde tercihini şehitliğin faziletinden yana kullanır. Dırâr ve Bısr b. Mu'temir dışında Mu'tezile ise şunu benimser: Şehitlikle gâzilik karşılaştırıldığında bir Müslüman şehitliği değil gâziliği istemelidir. Zira şehitlik kâfirin galibiyeti anlamına gelirken gâzilik bunun tersine kişiye yararın acısına dayanmayı ve sabrı sevmeyi öğretir.¹²⁴

2.18. Kıraatler

Dırâr, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'dan gelen kıraatleri inkâr etmekte ve Allah'ın böyle bir şey indirmedigine yemin etmektedir.¹²⁵

2.19. Peygamberlerin Tafdîli

Dırâr'a göre hiçbir peygamber ne zâten ne de ismen/vasfen tafdîl edilmemelidir.¹²⁶

2.20. Dünyanın Faniliği

Dırâr'a göre “Dünya yok olmaz.”¹²⁷

¹¹⁹ Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 404. Ka'bi ayrıca Dırâr'ın münker-nekiri de inkâr ettiğini dile getirir. Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 405.

¹²⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 78.

¹²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/86.

¹²² Dırâr b. 'Amr el, *Kitabü't-tahrîş*, 103-105.

¹²³ Dırâr b. 'Amr el, *Kitabü't-tahrîş*, 105.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/518.

¹²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/220. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1, 71, Bağdâdî, *Kitabü usûli'd-dîn*, 339.

¹²⁶ Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 393.

¹²⁷ Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 535. (“İnne'd-dünyâ lâ tefnâ.”)

Sonuç

Ezcümle nevâbite menfi (negative) ve müsbet (positive) olmak üzere iki farklı anlam yüklemesi söz konusudur. Aslında bu ayrışma kelimenin etimolojik kökeniyle doğrudan ilişkilidir. Arap dilinde ‘bitkiler’ anlamında iki çoğul kelime öne çıkmaktadır: “nebâtât” ve “nevâbit”. Nebâtât normal, doğal seyrinde yetiştirilen bitkileri ifade ederken nevâbit yetişmesi istenmeyen, istenmediği halde biten yabancı otları, ayrık otlarını ifade eder. Ayrık otları olarak nevâbitin nasıl ki düzenli bir bahçede, meyvenin, sebzenin yetiştirildiği topraklarda yeri yoksa İbn Bâcce dışındaki düşünürler nezdinde de kendi oluşturdukları müesses nizam içinde nevâbit türü insanların yeri, yurdu yoktur. Dırâr’ın tarihsel süreç içinde maalesef İbn Bâcce’nin bağlamıyla değil de Mu‘tezile ve Fârâbî’nin kullandığı bağlam içinde nevâbitten biri olarak algılanageldiği söylenebilir. Çalışmada Dırâr’a özgü kavramsallaştırdığımız nevâbitle kastımızın esas itibariyle spesifik bir fırka olmadığını, Dırâr’ı böyle bir fırka içine yerleştirmek gibi bir çabamızın olmadığını ‘sui generis’ bir karakterin temsili olarak Dırâr bağlamında bu kavramı öne çıkardığımızı ayrıca belirtelim. Dırâr, marjinal duruşu ve tek başına kaldığı fikirleri nedeniyle asırlarca kelâm halkasının dışında bırakılmış ve muhtemelen bunun sonucu olarak da mezhepler tarihi de kelâm tarihi de onunla ciddi biçimde ilgilenme gereği duymamıştır. Ancak İbn Bâcce’nin nevâbiti içinde değerlendirildiğinde ölen, öldürülen Dırâr yeniden hayat bulmaya başlar. İbn Bâcce, nevâbitin erdemli toplumun teşekkülünde önemli bir misyona sahip olduğunu tespit etmektedir. Kelâmın altın döneminin üçüncü asır olduğu dikkate alındığında, kelâmın ikinci asırdaki köprüsü olduğu söylenen Dırâr’ın konumu bu tespit ışığında daha anlamlı hale gelmektedir. Buradan hareketle Yeni İlm-i Kelâmın yeniliğinin de bir prototip olarak ancak Dırâr gibi köprülerin varlığıyla mümkün olabileceği söylenebilir.

Kelâm tarihi açısından Dırâr neden önemlidir? Bu sorunun cevabını belki de onun ikinci asırda kelâm yapma sanatını en iyi şekilde temsil etmesinde ve bunu ortaya attığı ayrık görüşlerle kendisinden sonra gelen birbirine karşıt Allâf ve Eş‘arî gibi iki büyük kelâm ekolünün imamını etkilemesinde aramak gerekir. Dırâr’ı muhtemelen büyük kılan şey çağıyla ters düşme hakkını kullanması, yani nevâbitliği göze alması, çağdaşlarıyla aykırı düşme cesareti göstermiş olmasıdır. Zira o, döneminde ortaya çıkan tüm mezhebî mensubiyet ve âdiyet bağlarından kendini bir şekilde özgürleştirmeyi başarabilmiş, mezhepleri aşan entelektüel çapıyla âdetâ mezhepler üstü bir konuma yükselmiştir.

Mezheplerin zaman içinde ana akımlara dönüşmesi onları hakikatin tek ve gerçek mümesilleri olarak görünür kılmanın yanında kendileri dışındaki küçük akıntıları da görünmez kılmaya başlamıştır. Bu noktada büyük mezheplerin de en başta küçük bir akıntı olduklarını unutmamak gerekir. Başlangıçtan günümüze ana akım bir mezhebin sürekliliği aslında mezhep dışı akıntıların sürekliliğiyle paralel ilerlemiştir. Mezhep içi dinamizm mezhep dışı dinamizmden bağımsız düşünülemez. Mihne dönemi ve sonrası gerçekliğiyle Mu‘tezile örneğinde görüldüğü gibi dış akıntıların akışını kesmeye çalışanları zaman kendi akışlarını kesmek suretiyle cezalandırmıştır. Çağdaş döneme uzandığımızda XIX. yüzyılın sonlarında başlayan Yeni İlm-i Kelâm hareketi esasen işbu özgünlüğe, farklılığa kapalı kemikleşmeyi, düşünsel fakirliğiyle tortulaşan inanç dünyasını yeniden canlandırma girişimidir. Yeni İlm-i Kelâm denilen şeyin ne oranda yeni ve ne oranda başarılı olduğu tartışmaya açıktır; ancak sanıyorum tartışmaya kapalı bir husus var ki o da Batı’da

her alanda üst üste meydana gelen devrimlerin etkisiyle İslâm dünyasında modern dönemde ciddi bir inanç krizinin baş gösterdiği. Dolayısıyla kelâmın yeniliği ve başkalığı şüpheliyse de kelâmın içine doğduğu dönemin yeni ve başka olduğu muhakkaktı. İşte tam bu noktada stereotipleri aşma adına “bir nevâbit olarak Dırâr”ı Yeni İlm-i Kelâm için bir prototip olarak önermenin uygun olacağını düşünüyorum. Dırâr felsefede ve kelimada yenilik arayanlar için konulara, meselelere birilerinin gözünden, gözlüğünden değil, insanın kendi gözünden bakma cesaretini göstermesi bakımından nadide bir örnektir. Bu bağlamda nâbite/nevâbit olarak betimlenen kimseler kendi gözünü kullanma cesareti gösteren, gözünü çıkarmaları riskine rağmen kendi gözüyle bakmaktan vazgeçmeyen ayrık zekâlardır.

Kim bilir belki Dırâr’ın prototipliğiyle şunu da sormak mümkün hâle gelebilir: Dırâr gibi nevâbitten mütakellimlerle yenilemenin de ötesinde acaba (zor ama) kelâm da bir gün felsefe gibi bir hakikat arayışı olarak düşünülemez mi? Dırâr’dan dört yüz yıl sonra İbn’ül-Arabî (ö. 638/1240) cevher kabulleri, cevher anlayışları nedeniyle Eş’arîlerin büyük bir yanlgı içine düştüklerini, varlığı, âlemi anlayamadıklarını ilan ediyordu: “Eş’arîler ise âlemin arazların toplamı olduğunu anlayamadı.” İbnü’l-Arabî süreğen değışkenliğı görmeleri sebebiyle âlemi arazlardan ibaret sayan Sofistlerin bile hakikate Eş’arîlerden daha yakın durduklarını itiraf ediyordu.¹²⁸ Son söz olarak biz de şöyle diyoruz: Keşke İbn’ül-Arabî bu yorumunda Sofistler dışında Dırâr’ın da adını anmış olsaydı!

¹²⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), 134.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*. İstanbul: Kalem Yayınları, 1979.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitâbü Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981.
- Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. y.y., t.y.
- Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1943.
- Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhız-Risâle fi'n-nâbite/ilâ Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ebî Düâd*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1979.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-Makâlât-İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. çev. Özkan Şimşek-A. İskender Sarıca-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Cüşemî, Ebu Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kâhire: Dâru'l-ihsân, 2018.
- Dirâr b. ‘Amr el-Ğatafânî. *Kitâbü't-tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Dunlop, Douglas Morton. “İbn Bâjjah's Tadbîru'l-Mutawaḥḥid (Rule of the Solitary)”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Apr., 1945, No. 1 (Apr., 1945), pp. 61-81.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam-El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye-Mevcutların İlkeleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Hayyât. *el-İntisâr ver' red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Kahire: Mektebetü's-sekâfe ve'd-dîniyye, t.y.
- Himyârî, Ebu Sâid Neşvân. *el-Hâru'l-İyn*. thk. Kelam Mustafa. Beyrut: Dâru'l-âzâl, 1985.
- İbn Bâcce, *Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği- Tedbîru'l-mütevahhid*. çev. İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm. *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdâfasi-Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. çev. Mehmed Hayri Kırbaşoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.

- İbnü'l-'Arabi. *Fusûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbü tabakâti'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.
- İbnü'l-Murtazâ. *Mu'tezile 'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB, 2019.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. ed. Mehmet Yolcu. çev. Mehmet Yolcu-Sabri Türkmen-M. Salih Arı-Selahattin Polatoğlu-Furkan Halit Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Kâdi'l-Kudât Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, 2001.
- Karakaya, M. "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit", *Felsefe Dünyası Dergisi*. Sayı: 68, Kış 2018, ss. 135-156.
- Kummî/Nevbahtî. *Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şîa/Şiî Fırkalar*. çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü't-tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Beyrut: Ma'hedü'l-almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2009.
- Mustafa, İbrahim vd. "nbt", *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Onat, Hasan; Kutlu, Sönmez (ed.). *İslam Mezhepleri Tarihi-El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Öz, Mustafa. "Dirâr b. 'Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 9/274-275.
- Pezdevî, Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 1980.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 28. Basım, 2015.
- Safedî, Salahaddin Halîl b. Aybeg. *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arneüd-Terkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, 2000.
- Schmidtke, Sabine (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford Univsertiy Press, 2016, s. 55-83.

Schöck, Cornelia. “Cehm b. Safvân ve “Cehmiyye” ile Dırâr b. ‘Amr”. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı* içinde, ed. Sabine Schmidtke. çev. Orhan Şener Koloğlu-Ulvi Murat Kılavuz-Salih Çift. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve’n-Nihal*. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2004.

Tritton, A. S. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Üzüm, İlyas. “Nâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/263-264.

Van Ess, Josef. “Dırâr b. ‘Amr und die “Cahmîya””: Biographie einer vergessenen Schule”, *Der Islam*. XLIV (1968), pp. 1-70.

Van Ess, Joseph. “Kelam ve İnsan Gerçekliği”. çev. Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 13, S. 23 (2011/1).

Watt, W. Montgomery. *İslam Felsefesi ve Kelamı*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2004.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, t.y.

Yüksel, Emrullah. “Hafs el-Ferd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 1997, 15/117.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1982.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü’l-îtidâl fi nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Mu’avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1995.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü’l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü’-s-Sûd. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1998.



Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme

Jâhiz's Understanding of The Miracle: An Analysis Within The Framework of
Jâhiz's Theory of Nature and Understanding of Custom

Meliha BİLGE

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul/Türkiye

PhD, The Ministry of National Education, İstanbul/Türkiye

melihabilge14@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-2638-480X | ror.org/00jga9g46

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Ekim 2021 15 October 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

28 Aralık 2021 28 December 2021

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2021 31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Meliha Bilge).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Meliha Bilge).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Bilge, Meliha. “Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 522-548. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010052> ”

Öz

Bu makalede ilk dönem Mu'tezilî âlimlerinden Ebû Osman el-Câhız'ın (öl. 255/869) Allah-âlem anlayışı, âdet teorisi ve mûcize görüşü ele alınacaktır. Mûcize, Mu'tezilî düşünürler tarafından peygamberlikle ilişkili olarak değerlendirilen bir konudur. Onlar, peygamberliğin ispatında tek delil olarak kabul ettikleri mûcizeyi Allah'ın kudreti altında bulunanlar ve insanların yapabildiği türden olmak üzere ikiye ayırırlar. Câhız bu iki türde gerçekleşen mûcizeyi âlemde Allah ve insanlar tarafından kurulmuş olan düzen ile açıklamış ve bu düzeni âdet kavramıyla ifade etmiştir.

Câhız, âdeti üçe ayırır. Bunların ilki, temelinde kümûn-zuhûr teorisinin bulunduğu ve âlemde genel işleyişin gereği oluşan genel kuralları ifade eden "kâim âdet"tir. Câhız'a göre kâim âdet, bilgi sahibi insanların farkında olduğu evrene ilişkin âdettir. Bu âdet Allah tarafından oluşturulmuş, akıllı ve bilgili insanlar nezdinde aşılması mümkün olmayan, bozulmaksızın devam eden, kesintiye uğramayan, karmaşanın olmadığı bir düzendir. Câhız, bu düzenin nesnelere bulunan tabiatlar aracılığıyla gerçekleştiğini, herkes tarafından bilindiğini fakat nadiren gidişatına engel olan ve doğal sebeplerle açıklanamayan bir durum nedeniyle tabiatların bu düzenden ayrılabilceğini belirtir. Ona göre bu durum, nesneyi belirleyici özelliği bulunan tabiatın yaratıcı tarafından yaratıldığına, düzenlenmiş bir programa göre hareket ettiğine ve gerektiğinde yaratıcı tarafından düzeninden alınulduğuna delildir. Bu âdet türünde Allah'ın âleme müdahalesi yani mûcize, düzenli bir şekilde devam eden "kâim âdet"in dışına çıkılmasıyla gerçekleşir. Bunların ikincisi, herkes tarafından bilinmeyen sadece belli bir bölgede yaşayan insanların bildiği "bölgesel âdet"tir. Câhız, bu âdet türünde mûcizenin bölgedeki insanlarda bilgisi bulunan âdetin Allah tarafından ihlâl edilmesiyle meydana geldiğini belirtir. Üçüncüsü ise, insanlar tarafından oluşturulmuş olan toplumsal âdettir. O, insanların yapabildiği türden mûcizeyi toplumsal âdet ile ilişkili olarak açıklamış ve bu âdet türünde mûcizenin sarfe ile yani Allah'ın insanların güdülerine veya bilgilerine müdahalesiyle gerçekleştiğini öne sürmüştür.

Bu çalışmada Câhız'ın mûcize görüşü, fizik teorisi, âdet anlayışı ve sarfeyle birlikte ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Tabiat teorisi, Âdet anlayışı, Mûcize, Sarfe, Câhız.

Abstract

This article discusses Abû 'Uthmân al-Jâhîz (d. 255/869) (one of the first Mu'tazili scholars) Allah-world relationship, his understanding of custom, and his view on miracles. The Mu'tazili thinkers examined the problem of miracles within their concept of prophethood. They divide miracles, which they accept as the only proof of prophethood, into two: those under the power of Allah and under the power of the created. Jâhîz explains these two sorts of miracles with the order in the universe established by Allah and people and expresses this order with the concept of custom (*'âda*).

Jâhîz divides custom into three. The first of these is the "*qâ'im* (constant) custom", which is based on the theory of *kumûn-zuhûr* and expresses the general rules that occur as a requirement of the general functioning in the universe. According to Jâhîz "*qâ'im* (constant) custom" is that knowledgeable people are aware of the custom of the universe. This custom is an order created by Allah in the eyes of intelligent and knowledgeable people, which is continuous and therefore cannot be interrupted, and in which there is no chaos. He states that this order is realized through the natures in the objects, which are knowable to everyone. But rarely a nature in this order can be interrupted due to a situation that takes it out of the natural flow and cannot be explained by natural causes. According to him, this is proof that nature, which has the defining feature of the object, is created by the creator, and maintains its continuity based on an arranged program. However, the creator can involve in this order when necessary. In this type of custom, God's intervention occurs by breaking the *qâ'im* custom that continues on a regular basis. The second of these is the "regional custom", which is not known to everyone but only known to people living in a certain area. Jâhîz states that the miracle in this type of custom occurred when Allah broke the custom known to the people in the region. The third of these is "social custom" which is established by people. For Jâhîz, the miracles of this kind are under the power of people. He argues that the miracle in this type of custom occurs with *sarfa*, that is, by God's intervention with human's motive or knowledge.

In this study, Jâhîz's view of miracles is discussed together with his theory of nature, his understanding of custom and *sarfa*.

Keywords: Mu'tazila, The theory of nature, The understanding of custom, Miracle, *Sarfa*, Jâhîz.

Giriş*

Mûcize, İslâm inanç esaslarından biri olan peygamberlikle yakından ilişkili olduğu için tüm Müslüman âlimler tarafından ele alınıp incelenmiş bir konudur. “A-c-z” kökünden türeyen ve bir şeyden âciz kalıp güç yetirememek, ihtiyatlı ve basîretli olmamak anlamına gelen¹ mûcize, terim olarak nübüvvet iddiasında bulunan peygamberin Allah tarafından beşerin benzerini yapmaktan âciz kaldığı olağanüstü bir fiille tasdik edilmesidir. Bu nedenle kelâmcılar, olağanüstü meydana geliş özelliğiyle mûcizeye hem inanç esaslarının içinde hem de fizik teorilerinde yer verme gereği duymuşlardır. Mu‘tezilî âlimler de temel prensiplerinden biri olan “Adalet” başlığı altında peygamberlikle birlikte mûcize konusuna değinmişlerdir. Onlar, peygamber olarak seçilen kişinin elinde mûcizenin meydana gelişinin zorunlu olduğunu, insanların ancak bu şekilde kimin peygamber seçildiğini anlayabileceğini savunmuşlardır.²

Mûcizenin Allah’ın fiili olduğunu ve nübüvvet iddiasında bulunan peygamberi doğrulamak amacıyla gerçekleştiğini kabul eden Mu‘tezilî âlimler, diğer kelâmcılardan farklı olarak mûcizeyi ilki fiil, diğeri idrak edilme türüne göre olmak üzere iki kısımda ele alırlar: Onlar, fiil türüne göre gerçekleşenleri Allah’ın kudreti altında bulunanlar ve insanların yapabildiği türden olanlar şeklinde ikiye ayırırlar.³ Bütün Mu‘tezilî kelâmcıların bu ayrımı yaptığını belirten Bâkîllânî, Eş‘arîler’den bazılarının da bu tasnifi benimsediği bilgisini verir.⁴ İdrak edilme şekline göre gerçekleşenler ise, hissî, aklî ve haberî mûcizelerdir. Fiil türüne göre mûcizeyi sistematik olarak tasnif edenlerden ilkinin Câhız olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Çünkü onun öncesinde Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından peygamberin elinde gerçekleşen çeşitli mûcizelere değinilmiş, ilk döneme ait kaynaklar mevcut olmadığı için Câhız öncesinde sistematik olarak bu tasnifin yapıp yapılmadığı tespit edilememiştir.

Fiil türüne göre yapılan bu ayrım, Mu‘tezilî kelâmcıların mûcize anlayışlarına da yansımış, bu nedenle onlar mûcizeyi Allah’ın âleme ve insana müdahalesi şeklinde iki türlü ele almışlardır. Mu‘tezilî âlimler, Allah’ın âleme müdahalesini Allah-âlem ilişkisi ekseninde fizik teorilerine dayalı olarak açıklamışlar, insana müdahalesini ise insan fiilleri konusuyla ilişkili olarak izah etmişlerdir. Onlar, Allah-âlem ilişkisini nesnenin niteliğini belirleyen bir tabiata sahip olduğunu kabul edenler ve tabiatı reddedenler olmak üzere iki gruba ayrılarak açıklarlar. Nesnede tabiatı kabul edenlerden İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (öl. 231/845) ve Câhız, cisimlerin sınırsız sayıda bölüneceğini savunurken Mu‘ammer b. Abbâd es-Sülemî (öl. 215/830) ve Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî (öl. 319/931), sınırsız bölünmeyi reddederek bölünmeyen cüzün varlığını öne sürerler. Nesnenin

* Bu çalışma “Mu‘tezile’de Mûcize” başlıklı doktora tezi (Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2021) esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is prepared on the basis of doctoral dissertation titled “The Miracle in Mu‘tazila” (PhD Dissertation, Marmara University, İstanbul/Türkiye, 2021).

¹ Arif Erkan, *Beyân* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006), 1631.

² Ebü’l-Hasan Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd XV (en-Nubuvvât ve’l-mu‘cizât)*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Mezkûr-Tâhâ Hüseyin (Kâhire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, t.y.), 15/8, 58-59; Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille fi usûli’l-d-în*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2003), 2/28.

³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/262-263, 266; a.mlf., *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1408/1988), 569.

⁴ Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Bâkîllânî, *Kitâbu’l-Beyân anî’l-fark beyne’l-mu‘cizât ve’l-kerâmât ve’l-hiyel ve’l-kehâneti ve’s-sihri ve’n-narencât*, thk. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1377/1958), 14.

niteliğini belirleyen bir tabiatı bulunmadığını söyleyenler ise Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-850), Ebû Alî el-Cübbâî (öl. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbar'dır (öl. 415/1025).

Mu'tezilî âlimler, insanların gücü altında bulunan ve yapabildiği türden mûcizeleri açıklama konusunda da iki gruba ayrılmışlardır: Nazzâm, Câhız ve Kâ'bî'den oluşan birinci grup, bu tür mûcizelerin Allah'ın insanı güdülerinden engellemesi ve alıkoymasını yani sarfe ile gerçekleştiğini öne sürerler.⁵ Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar'dan oluşan ikinci grup ise insanın veya peygamberin fiillerine Allah'ın doğrudan müdahalede bulunmasıyla mûcizenin meydana geldiğini kabul ederler.⁶

Mu'tezilî kelâmcılar, mûcize öncesinde âlemde Allah tarafından kurulmuş bir düzenin varlığını ortaya koymaya büyük özen göstermişlerdir. Çünkü mûcize, bu kurulu düzeni ihlâl ederek gerçekleşen olağanüstü bir hadisedir. Onlar, âlemde kurulu olan bu düzeni açıklamada ikiye ayrılır: Nazzâm, Câhız ve Kâ'bî, bu düzenin nesnelere konulan tabiat aracılığıyla gerçekleştiğini savunur ve Allah'ın âleme müdahalesini yani mûcizeyi “düzenli âdetin dışına çıkan” şeklinde ifade ederler.⁷ Ebû'l-Hüzeyl, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar ise âlemdeki düzenin ve her türlü değişimin Allah'ın iradesi ve kudretine göre meydana geldiğini öne sürerek mûcize için âdeti bozan anlamında “nakzu'l-âde”⁸ kavramını kullanırlar.⁹ Her iki grupta yer alan Mu'tezilî âlimler, mûcizenin Allah'ın âleme doğrudan müdahalesi ile gerçekleştiğini kabul ederler. Mu'tezilî düşünürler, âlemin oluşum ve değişimine ilişkin farklı fizik teorilerini ortaya koysalar da âlemdeki düzeni “âdet” kavramıyla ifade etmişlerdir. Fakat onların her birinin savunduğu âdet anlayışının temelinde kendi fizik teorileri yer almaktadır. Câhız'ın kümûn-zuhûra ve tabiata dayalı âdet anlayışı, Kâ'bî'nin cevher-i ferd ve tabiat temelli âdet anlayışı, Kâdî Abdülcebbar'ın cevher-i ferd ve anti-tabiatçılığa dayalı âdet anlayışı gibi. Mu'tezilî düşüncedeki her bir âdet anlayışı, zemininde bulunan fizik teorisine göre şekillenmiştir. Örneğin Câhız, mûcizenin âdetin dışına çıkarak meydana geldiğini şu şekilde ifade eder: “باشياء كثيرة خرجت خارجية من نسق العادة” (Alışılmış düzen veya genel işleyişten kesin bir şekilde çıkan birçok nesne vardır.)¹⁰ Kâdî Abdülcebbar ise

⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Basım, 1385/1965), 4/89-92; 6/268-270; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer- Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 284-285; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980), 225; Alî b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fi ilmi'l-kelem*, nşr. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411/1990), 379; Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-Maverdî*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 1/33; Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâseti'l-îcâz*, thk. Nasrullah Hacımuftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 424/2004), 26; Cemâleddîn Ebû Mansur Hasan b. Yusuf el-Mutahhar Allâme el-Hillî, *Menâhucu'l-yakîn fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Kum: Yârân, 1416/1995), 276.

⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/196, 266; a.mlf., *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd XVI (î'câzü'l-Kur'an)*, thk. Emîn el-Hûlî, ed. İbrahim Mezkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, t.y.), 16/219, 322-323.

⁷ Josef van Ess, Nazzâm ve Kâ'bî'nin âdet kavramını kullandıkları bilgisini verir. bk. Josef van Ess, “Mu'tazilah”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 10/227).

⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/182, 183.

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/184, 188; 16/231.

¹⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/82.

mûcizenin, nakzû'l-âde¹¹ yani insanlar tarafından bilinen âdetin Allah tarafından nakzedilerek gerçekleştirildiğini şu sözleriyle ortaya koyar:

“لأن الغرض في إنتقاض العادة وإعتباره أن يعلم به في المعجز أنه من قبله تعالي علي تريقة التصديق (Çünkü âdetin nakzedilmesinde ve ona itibar edilmesinde temel amaç, meydana gelen olağanüstü durumun yani mûcizenin (fili) tasdik şeklinde Allah tarafından yapıldığının bilinmesidir.)”¹²

Âdet kavramının sebepliliği reddetmek amacıyla ortaya çıktığı ve Eş'arîler ile Basra Mu'tezilesi tarafından kullanıldığı öne sürülmüştür.¹³ Fakat Josef van Ess, temelinde sebepliliği barındıran tarzda âdet kavramının kullanımını Nazzâm'a nispet ederek “Allah'ın âdeti” şeklinde kullandığı bilgisini verir.¹⁴ Aynı kavram ve kullanım, nesnede tabiatı kabul eden Kâ'bî'de de mevcuttur.¹⁵ Onlar, âdet ile Allah tarafından oluşturulan “genel işleyişe bağlı genel kuralları” yani sebep-sonuç ilişkisi şeklinde ortaya çıkan ilâhî kanunları kastetmişlerdir. Josef van Ess'in gündeme getirdiği bu âdet kavramının ve anlayışının izlerini, Nazzâm'ın öğrencisi Câhız'ın eserlerinde açık bir şekilde bulmak mümkündür. Câhız, mûcize öncesinde kurulu bir düzenin varlığını açıklamada bu kavramı kullanmış, âdet anlayışını genel Mu'tezilî düşüncede yer alan mûcize türlerine göre şekillendirmiştir. O, Allah'ın kudreti altında gerçekleşen mûcizelerin, “kâim veya yerleşik âdet” ve “bölgesel âdet”in bozulmasıyla gerçekleştiğini söylerken insanların yapabildiği türden mûcizelerin sarfe ile meydana geldiğini öne sürmüştü ve bu konuyu “toplumsal âdet” ile ilişkili olarak ele almıştır.

Asıl adı Ebû Osman Amr b. Bahr olan Câhız, Nazzâm ekolünde yetişen ve hocasından sonra Basra Mûtezilesi'nin reisi kabul edilen Mûtezilî kelâmcılardan birisidir. O, kelâm ilminin önemine değinerek bu ilimle uğraşan kimselerin tabiat ilimlerini ve felsefeyi bilmelerinin gerekli olduğunu vurgular. Onun kelâmî görüşlerinin şekillenmesinde hocası Nazzâm'ın çok büyük etkisi olmuştur.¹⁶ Yaşadığı dönemde Câhız, çeşitli felsefî ve dinî akımları savunan kimselerle münazaralar yaparak ilmî tartışmalarda yerini almıştır.¹⁷

Mûcizeyi “âyât, burhân, acâib, alâmât, a'lâm ve delâil” kelimeleriyle ifade eden Câhız¹⁸, Allah'ın peygamberlerini tasdik etmek amacıyla yarattığı, insanların güçleri dışına çıkan ve hiçbir şekilde

¹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/183, 186, 188.

¹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/183.

¹³ Temelinde zorunsuzluğun yer aldığı âdet anlayışı İbn Hazm tarafından Eş'arîler'e nispet edilir. Ona göre Eş'arîler, mûcizelerin ihlâl ettiği olayların normal akışını ifade etmede tabiat yerine “âdet” terimini kullanmışlardır. bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahûdî Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 416-418; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000), 271-272.

¹⁴ “Tıpkı Nazzâm gibi Kâ'bî de Allah'ın âdeti kavramına dayanarak cisimlerin fiillerine karar veren ve türün devamını sağlayan tabii niteliklerin var olduğuna inandı.” bk. Ess, “Mu'tazilah”, 10/228.

¹⁵ Ess, Kâ'bî'nin düşüncesini şu şekilde aktarır: “Kâ'bî bu konuda Allah'ın âdetinden bahsetti. Allah, âdetini (*the coutume de Dieu*) sadece mûcize olgusu için bozar.” bk. Ess, “Mu'tazilah”, 10/227.

¹⁶ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 1-40.

¹⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/11; 2/110; 6/206.

¹⁸ Câhız, ayrıca mûcizeyi hayrete düşüren, şaşkırtan, görülmemiş ve duyulmamış anlamında “acâib” ve en hayret verici olaylar anlamında “a'cebu'l-umûr” kavramlarıyla ifade eder. bk. Câhız, “Huvecü'n-nubuvve”, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1411/1991), 3/226, 240, 250, 252, 259, 264, 270, 280; a. mlf., *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/80.

benzerini yapamadıkları olayları mûcize olarak niteler. Peygamberin doğruluğuna delil olarak meydana gelen bu olguların “insanlar tarafından yapılamamasını ve ondan âciz oluşlarını” tanımında en önemli şart olarak ortaya koyan Câhız, mûcizenin sadece Allah'ın fiili ve yaratılmışların (insanlar ve cinler) yapamadığı türden olduğunu belirtir. Ona göre bir olayın mûcize olabilmesi için Allah'ın fiili olması, insanların gücünü aşarak vuku bulması, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde ve iddiasına uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. Bu şartları taşımayan olguların mûcize olarak nitelenmesi doğru değildir.¹⁹

Câhız'ın Allah-âlem ilişkisi ve sarfe düşüncesini konu edinen modern dönem literatürde bazı çalışmalar bulunmaktadır.²⁰ Fakat Câhız'ın mûcize anlayışına hasredilmiş müstakil bir çalışma mevcut değildir. Bu çalışmada Câhız'ın mûcize anlayışı, Mu'tezilî âlimlere has olan mûcize türleriyle ilişkili bir şekilde ele alınacaktır. Bu yönüyle onun mûcizeye yaklaşımının diğer kelâmcılardan farklı olduğunu belirtmek gerekir. O, mûcizeleri Allah'ın kudreti altında bulunanlar ve insanların yapabildiği türden olanlar şeklinde iki türlü değerlendirmeye tabi tutmuş, ilkini fizik teorisi ve kümûn-zuhûra dayalı âdet anlayışıyla diğerini ise sarfe görüşüyle açıklamıştır. Bu makalede Câhız'ın “kâim, bölgesel ve toplumsal” olmak üzere üç tür âdet anlayışına sahip olduğunu ve mûcizeyi ilâhî müdahaleyle bu âdetlerin dışına çıkılması şeklinde izah ettiğini öne sürüyoruz. Bu şekilde Câhız'ın mûcize anlayışını açıklığa kavuşturma çabası içinde olacağız.

1. Câhız'ın Fizik Teorisi

Câhız, nesnelere özelliklerini belirleyen bir tabiata sahip olduğunu savunan Mu'tezilî kelâmcılardan biridir. Onun öne sürdüğü veriler ve yaklaşımlar fizik teorisinde hocası Nazzâm'a tabi olduğu izlenimini vermektedir. Nazzâm'ın savunduğu kümûn-zuhûr teorisine göre evrendeki her şey bir anda, birlikte ve iç içe geçmiş bir hâlde yaratılmıştır. Bu yaratılmayı Nazzâm, “evrendeki tüm cisim veya nesnelere tek bir mekânda iç içe geçmiş bir hâlde birbirinin içinde gizlenerek bulunması” anlamına gelen kümûn kavramıyla ifade eder. Ona göre varlıkların tümü daha önce yaratıldığı için var olma, ancak gizlenmiş olanın ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bu nedenle zuhûr “cismin içinde gizli olarak bulunan bu nesnelere gizlendikleri yerden tabiatlarına uygun bir şekilde cismin dışına çıkışına” verilen isimdir.²¹ Câhız, hocası Nazzâm'ın savunduğu bu

¹⁹ Câhız, “Huvecü'n-nubuvve”, 3/259-261.

²⁰ Câhız'ın tabiat düşüncesini ele alan modern eserler şunlardır: Ali Ebû Mühlhim, *el-Münahi'l-felsefi inde'l-Câhız* (Beyrut: Dâru't-Talî'a li't-Tiba' ve'n-Neşr, 1988); Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Yunus Cengiz, “Câhız; Doğa Temelinde İnsan üzerine Düşünmek”, *Doğudan Batya Düşüncesinin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı V*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/543-572; Mehmet Baktır, “Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı” (C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2, 2006), 237-256; Yasemin Holoğlu, *Câhız'da Tabiat Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014). Câhız'ın tabiat düşüncesiyle birlikte mûcize anlayışına kısmen değinen çalışmalar ise şunlardır: Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019); Mehmet Baktır, “Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı”, (C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2, 2006), 257-268.

²¹ “Allah insan, bitki, cansızları bir anda yaratmış, Âdem'in ve annelerin yaratılması çocukların yaratılmasından önce olmamıştır. Allah, eşyanın büyük bir kısmını bazısının içine gizlemiştir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden ortaya çıkışındadır.” bk. Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red âla İbn Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kitab, 1993), 51-52. Buna benzer bir ifade Şehristânî'de de mevcuttur. bk. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed b. Fethullah Bedrân, (Kahire: Mektebetü'l-Enclö'l-Mısıriyye, 2. Basım,

teoriyi kabul ettiğini net bir şekilde dile getirmemiştir. Fakat cisimlerin sınırsız sayıda alt bileşenlerinin (cisimler) bulunduğunu, bunların her birinin belirleyici bir tabiata sahip olduğunu, onların sadece zuhûr etmeleri durumunda ve tecrübe edilerek bilinebileceğini söylemesi²², odunun içinde gizlenmiş olan ateşin²³ zıddı olan soğukluğa baskın gelemediği için gizlendiği yerden çıkamadığını iddia etmesi²⁴ onun kûmûn-zuhûr teorisini benimsediği izlenimini vermektedir. Câhız, ayrıca nesnedeki alt bileşenlerin devamlı bir şekilde birbirine etkide bulunduğunu ve kuvvetli olanın güçsüz olanı baskıladığını kabul etmiş²⁵, nesnede gizlenmiş olan alt bileşenin cismin dışından gelen bir etkenle birleşerek kendisini baskı altında tutan engeli aşmasını ise, yoktan var olma şeklinde değil, cisimde gizlenmiş olanın dış ortama çıkışı (zuhûr) olarak görmüştür.²⁶ Bu veriler doğrultusunda onun hocasının fizik görüşüne yakın durduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Câhız'ın fizik teorisine göre sınırsız sayıda bölünen cisimlerin içinde sınırsız sayıda alt bileşen mevcuttur.²⁷ Alt bileşenler, tedâhül yoluyla iç içe geçmiş bir hâlde ve gizlenmiş olarak cismin içinde bulunur.²⁸ Alt bileşenlerin cismin içindeki yerleşimi, “ölçüsü az kuvveti çok olanın, ölçüsü çok kuvveti ağır olanı işgal etmesi” biçimindedir.²⁹ Cisimde bulunan tüm alt bileşenler cismin tabiatını oluşturarak cismin bilinmesini sağlar.³⁰ Varlıkların bilinmesinin tabiatlarının bilinmesine bağlı olduğunu³¹ ifade eden Câhız, varlıkların genel ve ayırıcı tabiatlarının bulunduğunu söyler. O, varlıklarda bulunan genel tabiatı yani temel nitelikleri “tab” veya “tabîa” kavramıyla ifade ederken genel tabiatın meydana gelişinden sonra ortaya çıkan ikincil özellik ya da ayırıcı tabiat için “garîze”yi kullanır.³² Cisimlerin tabiatına suyun akıcı, karın soğuk ve ateşin sıcak olmasını örnek veren Câhız, karın soğukluğunun rahatlatıcı özelliğe sahip oluşunun ayırıcı tabiatı olduğunu belirtir ve durumu ayırıcı tabiat için kullandığı garîze kavramıyla ifade eder.³³

Onun fizik teorisinde cisimlere ve alt bileşenlere tabiatını veren ve mahallinde cismi tabiatlarıyla birlikte yaratan Allah'tır.³⁴ Cisimlerden meydana gelen her bir fiil yaratılış gereği (bi icâbi'l-

1328/1910), 1/57; Meliha Bilge, Ebû İshak İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme”, *KADER* (18/2, 2020), 587-616.

²² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-40; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 47.

²³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-40.

²⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/21.

²⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/20-21, 81-82; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 42-44.

²⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/81-82; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 47.

²⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

²⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11, 20-21, 81-82. Tedâhül, iki cisimden birinin diğerinin içine girerek gizlenmesine denir. Nazzâm'ın düşüncesine göre nesnelere, birbirlerinin içinde tedâhül yoluyla yani iç içe geçmiş bir halde bulunurlar. Bu şekilde cismin mahalli tek bir yer olur. bk. Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 481. Eş'arî, “iki cisimden birinin mekânının ya da mahallinin diğer cismin de mekânı olmasını tedâhül” olarak tanımlar. bk. Eş'arî, *Makâlât*, 327.

²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 327.

³⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-12.

³¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/148; Cengiz, Yunus, “Câhız; Doğa Temelinde İnsan üzerine Düşünmek”, 5/546.

³² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/146, 3/373, 5/44; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 46.

³³ “Eğer soğukluğun canlılar için rahatlatıcı özelliği olmasaydı, canlılar rahatlayamazdı. (Canlılar rahat nefes alıveremezdi.)” Bu durumda garîze, cismin temel tabiatının zuhûrundan sonra cisimde varlığı keşfedilen ve bilinen ikinci nitelik gibidir. bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/44; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 46.

³⁴ “Allah, yaratılış gereği tabiatın fiilini içinde bulunduracak şekilde cismi yaratır. Cismin tabiatının fiilinin çıkmasını gerektiren bir sebebin ihdâs edilmesi ile birlikte fiil, cisimden zorunlu olarak meydana gelir.” bk. Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 475-476.

hilkati) cisimde mevcuttur.³⁵ Kâdî Abdülcebbâr da bu konuyla ilgili onun cismi tabiatıyla yaratmanın ve onu mahallinde bulunduranın Allah olduğu görüşünü benimsediğini belirtir.³⁶ Bu nedenle mahallinde bulunan cismin tabiatına uygun olarak ortaya çıkan tüm fiilleri, yaratılış gereği Allah'a aittir.³⁷ O, evrendeki işleyişin bu tabiatlar vasıtasıyla gerçekleştiğine ve meydana gelenlerin her birinin Allah'ın dolaylı (vasıtalı) fiili olduğuna işaret eder.

Bu teoride yaratıldığı andan itibaren cisimde var olan bir hareket mevcuttur. Bu hareket, cismin içindeki alt bileşenlerin itme-çekme şeklinde birbirine uyguladığı "i'timâd hareketi"dir.³⁸ Birbirine kuvvet uygulayan alt bileşenlerin bir arada bulunmasıyla cismin iç dinamiği oluşur³⁹ ve alt bileşenlerdeki bu hareketlilik cismin dengede kalmasını sağlar.⁴⁰ Cismin içindeki tüm alt bileşenler, gücü oranında bu hareketliliğe katılır ve bu hareketliliğin sonunda her bir cisim kendi kaynağına dönme çabası içinde olur.⁴¹ Bu nedenle odunda bulunan küller, toprak ve suya yönelirken ateş yukarıya doğru⁴², ağır ise aşağıya doğru yönelim içinde olur.⁴³ Serbest kaldığında ateş yukarıya doğru gider, su aşağıya doğru hareket eder ve taş aşağı düşer.⁴⁴

Câhız'a göre cismin dengesinin devamlılığı, alt bileşenlerinin birbirine uyguladığı çekme-itme hareketiyle sağlandığı için bu hareketlilik devam ettiği sürece cisim aynı kalır. Cismin değişimi, cisimdeki denge hâlinin bozulmasıyla gerçekleşir. Cismin denge hâlinin bozulması ise, "Allah'ın doğrudan müdahalesi ve arzuları yaratmasıyla değil", "bileşik ve zıt halde bulunan cismin içindeki tabiatların dengesinin bozulmasıyla yani cismin içinde gizlenmiş hâlde bulunan alt bileşenlerden birinin veya birkaçının cismin dışına çıkışıyla (zuhûr)" meydana gelir. Cismi oluşturan bileşenlerin farklı tabiatlara sahip olduğunu ifade eden Câhız, odunun içinde alt bileşen olarak ateşin gizli olduğunu ve diğer bileşenlerle etkileşim içinde bulunduğunu söyler.⁴⁵ Odunda gizli hâlde bulunan ateş, zıddı olan soğukluğa baskın gelemediği için gizlenmiş olduğu yerden

³⁵ Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 476; Eş'arî, *Makâlât*, 404.

³⁶ Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhît bi't-teklîf li'l-Kâdî Abdilcebbâr cemea el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh*, thk. Ömer Seyyid Azmî (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.), 386.

³⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 46-47; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı V*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/591-592. "Allah, taşa taş olma tabiatını vermiş ve bu tabiatla onu yaratmıştır. Taşın atıldığı zaman gitme sebebi budur, fakat atılma kuvveti son noktaya ulaştığında taş tabiatı gereği yere düşer." bk. Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 360. Aynı bilgiyi Şehristânî de verir. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/57.

³⁸ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/585.

³⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-12; Cengiz, *Doğa ve Öznelik*, 42; a. mlf., "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/586, 588.

⁴⁰ Josef Van Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 1/ 277-278.

⁴¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/15-16.

⁴² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/81-82; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/589.

⁴³ "Ağır olan serbest bırakıldığında Allah tarafından yaratılan tabiatı gereği aşağıya inerken hafif olan Allah tarafından yaratılan tabiatı gereği yukarıya doğru yükselir. bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 40.

⁴⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/38-39; Hayyât, *el-İntisâr*, 40; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/584.

⁴⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-40.

çıkamaz.⁴⁶ Çünkü soğukluğa tek başına baskın gelebilecek güce sahip değildir. Fakat cisme dışarıdan bir ateş yaklaştırıldığında içeride gizlenmiş olan ateş, bu ateşle birleşerek kendisini baskı altında tutan soğukluğa üstün gelerek gizli hâlde bulunduğu yerden nesnenin dışına çıkar.⁴⁷ Bu şekilde içeride gizlenmiş ateşin dışarı çıkışıyla yanma meydana gelir.⁴⁸ Bu konuda Câhız, yanmanın sürtünme ile olmadığını, dışarıdan cisme etki eden içeride gizli olan alt bileşeni etkilemesiyle gerçekleştiğini öne sürmüştür.⁴⁹ Câhız, ateş örneğinden hareketle nesnenin içinde gizlenmiş ve hareket hâlinde cisimlerin bulunduğunu, bu cisimlerin her birinin ayrı tabiatlara sahip olduğunu ve kendi tabiatlarına uygun olanı gerçekleştirme⁵⁰ gayesinde olduğunu belirtir. Nesnede bulunan ve devamlı bir şekilde birbirini etkileyen alt bileşenlerden bazıları ortamın da katkısıyla güçlenerek farklı harekete sahip olmakta⁵¹ cismin içindeki hareket sürekli olduğu için alt bileşenlerden kuvvetli olanlar, zayıf olanları bastırmaktadır. Câhız, cismin içinde gizlenmiş hâlde bulunan alt bileşenlerden birinin dış bir etkenle birleşip baskıdan kurtulmasını yoktan var olma değil, gizlenenin açığa çıkması yani zuhûr olarak kabul etmiştir.⁵²

1.1. Allah'ın Âleme Müdahalesi

Câhız, Allah'ın âlem ve insanlara müdahalede bulunmasının mümkün olduğunu söylemiştir. Onun âleme ilâhî müdahaleyi nesnelere ilişkili olarak ele aldığı ve bu durumu kümûn-zuhûra göre izah ettiğini söyleyebilmek mümkündür. Yukarıda da ifade edildiği üzere kümûn-zuhûra göre cisme dışarıdan bir etkiye bulunulması durumunda cismin dengesi bozulur. Dengenin bozulmasıyla kastedilen cisimde gizli bir şekilde bulunan alt bileşenin cismin dışına çıkışıdır. Bu durum her bir cisim için dağılıp bozulabilme sürecinin mümkün olduğunu gösterir. Bu teoride tabiatına uygun bir şekilde bozulma sürecine girmiş tüm cisimler dış bir engel nedeniyle durdurulabilir.⁵³ Bu duruma yanmayla dengesi bozulan odunun üzerine su atılması ve yanmanın

⁴⁶ Bu duruma pamuk, odun ve elbise örnek verilebilir. Alt bileşenlerinin dengede hâlinde bulunmasıyla nesnelere değişim olmayacağı ve aynı kalacağı ifade edilen bu görüşe göre ateşin yaklaşmasıyla denge bozulur. Pamuk veya elbiseye dışarıdan bir ateş yaklaştırıldığında içeride gizlenmiş olan sıcaklık alt bileşeni, dışarıdan gelen ateşle birleşerek baskıdan kurtulup yerini terk eder ve yanma gerçekleşir. Bu durumda elbise veya pamuğun yanmasının sebebi, dışarıdan gelen ateş değil, kendilerinde gizlenmiş olarak bulunan baskı altında kalmış sıcaklıktır. Normal şartlar altında elbise veya pamuktan dışarı çıkması mümkün değildir. Soğukluk tarafından engellenen veya baskılanan bu sıcaklık, dışarıdan gelen ateşle birleştiğinde ondan destek alarak kendisine kuvvet uygulayan ve çıkmasına engel olan soğukluğu bastırır ve nesnenin dışına çıkar. bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/20-21; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

⁴⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/7.

⁴⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/20-21.

⁴⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-40.

⁵⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-40. Bu fizik teorisinde bir cismin sahip olabileceği tüm niteliklerin her nesnede bulunduğu savunulur. Buna göre odunda ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk ve diğer tüm nitelikler mevcuttur. Odundaki her bileşen, hedefine varma peşinde olduğu için aralarında sürekli bir mücadele vardır. Bu mücadelenin sonunda gücü azalanlar pasif kalmakta, gücünü artıranlar ise pasif kalanları bastırmaktadır. bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/20-21; Eş'arî, *Makâlât*, 327; Josef van Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/277-278.

⁵¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/20-21, 81-82; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 42-44.

⁵² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/81-82; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 47.

⁵³ Hayyât, *el-İntisâr*, 45. "Odun tamamen yanmadan önce ateşin söndürüldüğünde dağılıp bozulma sürecine engel olunmuş ve bu şekilde içinde az miktarda ateş taşıyan kömür üretilmiştir." bk. Josef van Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 282-283.

durdurulması örnek verilebilir. Böylece tamamen yanmadan söndürülen odunun bozulma süreci engellenerek içinde ateş bulunduran odun kömürüne dönüşmesi sağlanır.⁵⁴ Yanma olayından hareketle cisimlerle tabiatlarını bir arada tutan ve yaratanın Allah olduğunun ifade edildiği bu anlayışta varlıkları tabiatları dışında bir duruma Allah'ın yönlendirebileceği de kabul edilir.⁵⁵ Bu görüş, Hayyât tarafından şu şekilde aktarılmıştır: “Allah zıt nesnelere buldukları durumdan kurtulmalarını sağlayarak birleşmeye zorlar. Zıt olanın zıtlığına engel olunması ve birleşmeye zorlanmasına gelince cevherinde veya tabiatında birleşme olan cisimler, zorlandığında (güç kullanıldığında); cevherinde ve tabiatında itme olan (birleşme engeli olan) cisimler ise, bu durumdan hali olup engelleri ortadan kalktığında birleşebilirler. Suyun özelliği veya tabiatı akıcı olmak, ağır taşın özelliği yuvarlanmak ve ateşin özelliği alev saçmak ve yükselmektir. Tüm bu sayılanların özellikleri (denilen şekilde) engellendiğinde tabiatlarında olanın gerçekleşmesi mümkün değildir.”⁵⁶ Buna göre Allah, karşıt nesnelere tabiatlarında mevcut olmayan birleşmeye zorlayabilir. Bunu da birleşmelerine engel olan durumu aralarından kaldırmakla yapar. Tabiatlarında birleşme olan cisimleri ise zorlama ve kuvvet uygulayarak birbirinden ayırır. Bu şekilde cisme müdahalenin mümkün olduğu ve tabiatı gereği yaygın bir şekilde ortaya çıkandan farklı bir durumun Allah'ın doğrudan müdahalesiyle gerçekleşebileceği öne sürülür.⁵⁷ Fakat bu teoride gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, nesneleredeki tabiatın yaratıcısının Allah olması sebebiyle tabiatla gerçekleşenlerin Allah'a ait dolaylı fiiller olarak kabul edilmesidir. Mûcize ise Allah'ın dolaylı fiili değil, peygamberin nübüvvet iddiası esnasında doğrudan müdahaleyle ortaya çıkan fiildir, yani mûcize Allah'ın nesneye anlık doğrudan müdahalesiyle yaygın genel tabiatın dışındaki bir tabiatın işlevsel hâle gelmesidir.⁵⁸ Bu teoride nesnede sınırsız sayıda tabiatın bulunduğu söylenmesi⁵⁹ de bu duruma imkân vermektedir.

Câhız, mûcizenin Allah'ın doğrudan fiili olduğunu vurgular. Çünkü kûmûn-zuhûra göre âlem ve içindekiler tek bir anda Allah tarafından yaratılırken insanlar için aslah kabul edilen mûcize peygamberin elinde gerçekleştiği anda doğrudan yaratılmıştır. Ona göre Allah'ın iradesi ilmüne bağlı olduğu için Allah'ın yaratmayı istemesi yaratması ile aynı anlama gelmektedir. O, Allah'ın kulları için en uygun ve faydalı olanı yaratacağı bilgisinin Allah'ta bulunduğunu ve Allah'ın yarattıklarının tümünün varlıkların faydasına olduğunu kabul eder.⁶⁰ Bu nedenle peygamberin iddiası esnasında gerçekleşen mûcize, Allah'ın en iyiye ilişkin bilgisinin ihtiyârî değil, zorunlu bir sonucudur.

Peygamberin iddiası esnasında Allah'ın doğrudan müdahalesiyle mûcizenin gerçekleşmesi, meydana gelen bu durumu Câhız'ın “Yeni bir yaratılış mı yoksa cismin içinde bilkuvve bulunan alt bileşenlerin bilfiil hale gelmesi mi?” şeklinde değerlendirdiği sorusunu gündeme getirir. Bu sorunun cevabını Hayyât'tan yapılan aktarımda bulabilmek mümkündür: “Allah bu dünyada zıtların

⁵⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/83.

⁵⁵ Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 115-116.

⁵⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 48.

⁵⁷ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

⁵⁸ “Muhakkak ki Allah dünyayı tek bir defada (cümleten) yaratmıştır. O, peygamberlerin mûcizelerini, peygamberlerin elinde mûcizeler meydana geldiği anda Allah'ın yarattığını iddia etmiştir.” bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 52.

⁵⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-40; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 47.

⁶⁰ Câhız, bu konuda hocası Nazzâm'ın aslah görüşünü benimsemiş gibi görünmektedir. “Nazzâm'a göre Allah'ın eşyayı yaratmayı isteyen yani irade eden olması demek yaratmanın bizzat kendisidir.” Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 190.

arasını ayırmıştır. Cevherleri (cisimleri) tekrar yaratmaksızın zıtları bir araya toplamıştır... Eşyayı tabiatında olandan uzaklaştırmak, eşyanın zayıf olduğuna ya da zayıf olan tabiatın ortaya çıkışına delildir. Eşyadan çıkan bu zayıf tabiat, cisimde mevcuttur. Bu durum onun orda bulunmasını sağlayan bir muhdise ihtiyacı hissettirdiği gibi onun meydana gelişi de ancak bir muhdise gerçekleşir. Bir muhdise olmaksızın onun meydana gelişi imkânsızdır.”⁶¹

Câhız’ın fizik teorisine göre cisimlerde kuvvetli ve zayıf olan alt bileşenler dengede iken dış müdahaleyle denge hâlleri bozulur. Cisimdeki alt bileşenlerin güçlü olanları zayıf olanları bastırarak cismin tabiatına uygun bir biçimde cisimden dışarı çıkar. Zayıf olanlar ise hem cismin dışına çıkan alt bileşenlerin hem de cismin içinde yer alan diğer alt bileşenlerin baskısı altında kaldıkları için hiçbir şekilde cisimden dışarı çıkamaz. Cisimde bulunan ve baskı altında olduğu için cismin dışına hiçbir şekilde çıkamayan bu zayıf tabiatlar, “cismi tabiatında olandan uzaklaştırmak suretiyle ancak peygamberin elinde mûcize meydana geleceği esnada Allah tarafından doğrudan müdahaleyle” cismin dışına çıkarılır. Burada onun fizik teorisinde cismin tabiatıyla gerçekleşen fiillerin Allah’a ait dolaylı fiiller olduğu, mûcizenin ise peygamberin iddiası esnasında doğrudan yaratma şeklinde gerçekleştiğini gözden kaçırmamak gerekir. Gerçekleşen bu durum hem yeni bir tabiatın cisme eklenmediğine delil oluşturur hem de cisimdeki zayıf tabiatın veya baskı altında kaldığı ve engellendiği için çıkması ancak ilâhî müdahaleyle mümkün olanın Allah müdahale etmediği sürece hiçbir şekilde cismin dışına çıkamayacağını gösterir. Bu durumda mûcizeyle “yaratılmış olan nesnenin içinde tabiatıyla birlikte bulunan, fakat daha önce hiç müşâhede edilmeyen ve Allah’ın müdahalesi olmaksızın dışarı çıkması mümkün olmayan zayıf tabiatın, ilâhî müdahaleyle cismin dışına çıkarılması” kastedilir. Buna göre mûcize, daha önce cisimde mevcut olmayan yeni bir tabiatın yaratılması ya da cismin mevcut tabiatının değiştirilmesi değil, baskı altında bulunduğu için cisimden dışarı çıkması mümkün olmayan ve daha önce hiç rastlanmayan zayıf tabiatın, Allah’ın istisnai bir şekilde cisme doğrudan müdahalesiyle dışarı çıkışı yani yaygın olan genel kuralın dışındaki bir tabiatla cisme müdahale etmesi anlamına gelir.

2. Câhız’ın Âdet Anlayışı ve Mûcize

Mûcizenin meydana gelişinin öncesinde kurulu bir düzenin varlığının ispat edilmesi, bu düzeni bozan durumun ancak ilâhî müdahaleyle gerçekleştiğini ortaya koyma açısından son derece önemlidir. Bu nedenle Câhız, âlemdeki bütün varlıkların belli bir işlevi yerine getirmek üzere evrendeki düzene katılmak için yaratıldığını ve onların bir amacı olduğunu öne sürer.⁶² O, âlemdeki düzenlemenin Allah tarafından yaratıldığını⁶³ söyleyerek bunu ifade ederken tedbir kelimesini kullanır: “فكان لله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له” (Bu tedbir yani düzenleme Allah’a aittir. Bu, bir araya gelseler bile insanların yapamadığı türden bir tedbir yani düzenlemedir.)”⁶⁴ O, yeryüzünün bütün varlıklar için uygun olacak şekilde yaratıldığını ve bu düzen içinde hiçbir varlığın ihmal edilmediğini de ifade eder. *Kitâbü’l-Delâil ve’l-İtibar* isimli eserinde Câhız, evreni gözetim altında tutanın, evrendeki düzeni ve devamlılığı sağlayanın Allah olduğunu söyleyerek Allah’ın hikmetli

⁶¹ Hayyât, el-İntisâr, 47.

⁶² İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/292.

⁶³ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *ed-Delâil ve’l-İtibar ale’l-halk ve’t-tedbir* (Beyrut: Dâru’n-Nedveti’l-İslâmiyye, 1409/1988), 6-7.

⁶⁴ Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, 4/89; 6/268.

fiillerinden örnekler verir.⁶⁵ Ona göre düzenlemenin mükemmel oluşuyla birlikte Allah'ın hikmetiyle gerçekleştirdiği tüm fiilleri, Allah'ın varlığına delildir.⁶⁶ Câhız, varlıkların oluşumunun tabiatından zorunlu olarak (bi ıztırârin mine't-tabâti) meydana geldiğinin öne sürülmesinin asla mümkün olmadığını söyler.⁶⁷ O, Allah'ın demiri keskin, zehiri öldürücü, gıdayı devamlı ve yırtıcı hayvanı zıplayan tabiatında yaratmayı dilediğine, ilim ve hikmetiyle onları bu şekilde düzenlediğine işaret eder.⁶⁸ Câhız, bunların tümünün bir yaratıcının eseri olduğunu, yaratıcının kasdı (amacı) ve takdiriyle meydana geldiğini vurgular.⁶⁹

Câhız, eşyanın meydana gelişini yaratıcının düzenlediğini, nesnelere bulunan tabiatların Allah tarafından nesnelere yerleştirildiğini ve bu tabiatların Allah'ın gözetiminde olduğunu belirtir. O, nesnelere tabiatların normal şartlarda ve olağan durumlarda herkes tarafından bilinen bir düzen içinde devam ettiğini, fakat bazen onun gidişatına engel olan bir durum sebebiyle mevcut düzeninden ayrılabilceğini de ifade eder. Ona göre nesnede belirleyici özelliğe sahip olan bu tabiatlar, Allah tarafından düzenlenmiş bir programla hareket eder ve gerektiğinde insanların genel olarak gördüğü işleyişten alıkonulur. Bu nedenle bu tabiatlar, işlevlerini yerine getirmede Allah'ın kudreti ve iradesine muhtaçtır.⁷⁰ Câhız, Allah'ın âleme ve insanlara istisnai bir şekilde doğrudan müdahalede bulunabileceğini kabul eder ve bu durumun da Allah'a ait bir tedbir ve düzenleme olduğunu belirtir. O, farklı olan ve bilinmeyen tabiatın peygamberliğe kesin delil olmak üzere Allah'ın müdahalesiyle ortaya çıkışının da Allah'ın bir düzenlemesi yani tedbiri olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: “فقد كان لله فيه وفيها تدبير وليجعل ذلك آية لأبيائه وبرهانا لرسوله (Muhakkak ki mûcizeyi resullerine delil ve nebilerine âyet kılmasında Allah'ın bir tedbir ve düzenlemesi vardır.)”⁷¹

Âlemdeki düzen ve devamlılığa dikkat çeken Câhız, bu durum için “âdet” kavramını kullanmayı tercih eder. O, mûcizeyi de insanların genel olarak gördüğü düzenli işleyişten veya âdetten çıkan durum olarak tanımlar.⁷² Âlemdeki düzeni ve devamlılığı ifade etmek üzere “âdet” kavramını

⁶⁵ O, yeryüzündeki bütün insan, hayvan ve bitkiler için güneşin doğması, güneş ışıklarının sürekli yayılması ve güneşin batmasının faydalarından bahsederek bunların Allah'ın hikmetli fiillerinden olduğunu söylemiştir. Yerin doğasındaki kuruluk ile taşların doğasındaki kuruluştan söz ederek yerin doğasındaki kuruluğun taştaki gibi fazla olması hâlinde canlıların yaşamasını sağlayan bitkilerin yeşeremeyeceğini, tarımın ve binaların yapılamayacağını ifade etmiştir. Kuzeyden ve güneyden esen rüzgârları, denizlerdeki suyun yükselip alçalmasını, anne rahmindeki çocuğun ve annenin durumunu, insanın beş duyu organı ve tüm vücudunun işlevlerini Allah tarafından kurulmuş olan bu düzene örnek olarak vermiştir. bk. Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar*, 6,7, 14, 15, 45, 46.

⁶⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/110.

⁶⁷ Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar*, 61.

⁶⁸ Câhız, belli bir tabiatla yaratılmış, hikmetle düzenlenmiş ve delilin sahibine istidlâl edilmek üzere hazırlanmış olan bu kâinatın Allah'ın varlığına, yaratıcılığına, iradesine delil olduğunu söyler. O, insanların bu durumun farkında olacaklarını da ifade eder. bk. Câhız, “Hucecü'n-nubuvve”, 3/239; a. mlf., *Resâilü'l-Câhız: er-Resâilü'l-kelemîyye*, thk. Ali Ebû Mühlîm, (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1422/2002), 135.

⁶⁹ Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar*, 61. Bu konuda insanın yeme ve uyuma fiillerini ve bunlara getirilen düzeni örnek veren Câhız, her insanın doğasında onları yapmayı gerektiren ve ona sevk eden bir muharrikin olduğunu söylemiştir. Ona göre açlık yemek yemeyi gerektiren bir durumdur. Çünkü bedenini yaşaması ve devamlılığı ona bağlıdır. bk. Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar*, 52.

⁷⁰ Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar*, 61.

⁷¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/80.

⁷² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/82.

Câhız'dan önce Nazzâm'ın kullandığına dair bilgi Josef van Ess tarafından verilmiştir.⁷³ Fakat Nazzâm ile ilgili bilgilerin sınırlılığı ve ilk dönem kaynaklarına ulaşamaması sebebiyle âdet kavramının karşılığını açık bir şekilde Câhız'da görebilmek mümkündür. Öne sürdüğü fizik teorisinde Nazzâm'ın etkisinde kaldığı göze çarpan Câhız'ın sözünü ettiği "âdet" anlayışının, "Allah'ın âdeti" şeklindeki kullanımı sebebiyle Nazzâm'a ait olma ihtimali de oldukça yüksektir. Câhız, âlemdeki varlıkların değişimini kümûn-zuhûra göre izah etmiş, evrende Allah tarafından kurulan ve insanların farkında olduğu düzeni de "âdet" kavramıyla ifade etmiştir. Buna göre âdet, bilgi sahibi insanların farkında olduğu, evrene ilişkin genel kuralları ve Allah tarafından kurulan düzeni ifade eder.⁷⁴

2. 1. Âdet Türleri

Câhız'ın düşünce sisteminde âdet kavramının özel bir yeri vardır. O, âdeti üç kısma ayırır: Birinci kısımda, âlemdeki genel işleyişe uygun olarak gerçekleşen ve tüm insanların bildiği kuralları "kâim veya yerleşik âdet" başlığı altında ele alır.⁷⁵ İkincisinde, herkes tarafından bilinmeyen sadece bir bölgede yaşayan insanların bildiği, o bölge dışındaki insanların bilmediği âdete yer verir. Bunun "bölgesel âdet" olarak nitelenebilmesi mümkündür.⁷⁶ Câhız'ın sözünü ettiği bu iki âdet, Allah'ın kudreti altında bulunan ve insanların güç yetiremediği türdendir. O, üçüncü kısımda ise insanlar tarafından oluşturulan ve toplumda gelenek olarak adlandırılan âdete değinir.⁷⁷ Buna toplumsal âdet de denilebilir. O, âleme müdahalenin imkanını kâim ve bölgesel âdet ile açıklarken insana olan müdahaleyi toplumsal âdet konusu ile ilişkili bir şekilde ele almıştır. Câhız'ın âdet anlayışının izlerini daha sonraki dönemlerde Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr'ın âdet teorisinde görebilmek mümkündür. O da âdeti tıpkı Câhız gibi mucize türleri anlayışına göre şekillendirmiştir.⁷⁸

⁷³ "Characteristically enough it was a Baghdadi like Kâ' bî who relied on the concept of the coutume de Dieu like al-Nazzâm he believed in the existence of natural qualities that determine the functioning of bodies and guarantee the preservation of the species." (Tıpkı Nazzâm gibi Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî de Allah'ın âdeti kavramına dayanarak cisimlerin fiillerine karar veren ve türün devamını sağlayan tabii niteliklerin var olduğuna inandı.) bk. Josef van Ess, "Mu'tazilah", 10/228.

⁷⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/145.

⁷⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/145.

⁷⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/101-104.

⁷⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/52; 4/75.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, Câhız'ın insanların buldukları yere ve şartlara göre oluşturmuş olduğu bu âdet anlayışını benimsemiş ve kendi âdet teorisini oluştururken de bu âdet anlayışından hareket etmiştir. O, âdeti nesnelere ve insanlarla ilgili olmak üzere ikiye ayırmış, insanlarla ilgili olanı ise toplumda Allah'ın ve insanların oluşturmuş olduğu âdet şeklinde iki kısımda ele almıştır. Kâdî Abdülcebbâr, nesnelere ilgili âdeti kendi fizik teorisine dayalı olarak açıklamıştır. Toplumda Allah tarafından oluşturulan âdet anlayışı, Câhız'ın bölgesel âdet anlayışı ile benzerlik göstermektedir. İnsanların oluşturmuş olduğu âdet ise Câhız'ın toplumsal âdetine benzemektedir. Câhız, sarfenin insanın duygularına uygulandığını söylerken Kâdî Abdülcebbâr, insanların fiziki fiillerine Allah'ın engel olabileceğini kabul etmiştir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/24, 182-184, 188-189, 191, 194-195, 201, 203, 205, 225, 262-264, 266-267; a. mlf., *el-Muğnî*, 16/171, 175, 205, 219, 322-323; a. mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, 387; Kâdî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 20-21, 23, 28, 31-32, 38-40, 52-53, 66-68, 80-81, 85, 87-88, 90, 102, 125, 141-145, 147, 155, 159, 181-183, 205, 231; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 189, 191-192; Tâî Muhammed Bâsil-Milkâvî, *Âmâl-Sabbârîni*, Muhammed Saîd, "Çağdaş Fizik ve Müslüman Kelâmcılar Açısından Sebeplilik Kavramı", trc. Kübra Şenel, *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 23 (Mart 2013), 226-227.

Câhız, kâim âdetde mûcizenin nesnenin tabiatındaki zayıf alt bileşenin doğrudan ilâhî müdahaleyle nesnenin dışına çıkarılmasıyla gerçekleştiğini, bölgesel âdetde ise belli bir bölgede yaşayan insanlarda bilgisi bulunan âdetin Allah tarafından ihlâl edilmesiyle meydana geldiğini savunur. O, ilk iki âdet türünde vuku bulan mûcizelerin Allah'ın kudreti altında yer aldığını söyler. Toplumsal âdetde mûcize ise insanların güdülere ve bilgilerinin Allah tarafından engellenmesi veya unutturulmasıyla yani sarfeyle gerçekleşir. Bu nedenle Câhız'ın âdet anlayışı, kâim, bölgesel ve toplumsal olmak üzere üç başlık altında ele alınabilir. Câhız'ın âdet anlayışına geçmeden önce onun âdet türleri ve mûcize konusuyla ilişkili olarak ele aldığı ve bütün olguları izah etmede kullandığı mümkün ve mümteni' sınıflamasına bir göz atmak gerekecektir.

2.2. Mümkün, Mümteni' ve Mûcize

Câhız, mümkün ve mümteni' kavramlarını da âdet türleri ve mûcize konusuyla ilişkili olarak ele almış ve onlara kendine özgü anlamlar yüklemiştir. Ona göre âlemi inceleyen kişi, tabiatı ve âdeti bilmelidir. Câhız, yukarıda zikrettiği üç âdet türünde -mûcizeyi de kapsayacak şekilde- gerçekleşen bütün olguları, mümkün ve mümteni' olmak üzere ikiye ayırmıştır. O, insanların yapabildiği ve güçleri altındaki olguların "mümkün" olarak niteleneceğini söylerken insanların gücü altında yer almayan, sadece Allah'ın kudreti altında bulunan ve Allah tarafından yapılan tüm olgulara da mümteni' adını vermiştir.⁷⁹

Câhız, insanların yapabildiği ve güçleri altında yer alan tüm durumları "mümkün" kavramıyla ifade eder. Ona göre mümkün, insanların devamlı bir şekilde yaptıkları yani tecrübeyle bilinenler ve çok nadir olarak gerçekleşenler şeklinde ikiye ayrılır. O, birinci kısımda tecrübeyle bilinen insanlara ait âdet ve geleneklerin bulunduğunu belirtir. İkinci kısımda ise, aklın gerçekleşmesini mümkün gördüğü, fakat gerçek hayatta çok az karşılaşılan durumların yer aldığını ifade eder.⁸⁰ Ona göre her ikisi de insanların gücü altında bulunan türdendir.

Câhız, "mümteni'" kavramını Allah'ın kudreti altında yer alan olgular için oluşturmuş ve "mümteni'"yi "imkânsız anlamında değil, bir illetten dolayı engellenmiş" mânasında kullandığını belirtmiştir. Ona göre "mümteni'" yani "bir illet nedeniyle engellenmiş olanlar" ikiye ayrılır: Bunlardan birincisi "geçici yani giderilmesi mümkün olan bir illete sahip" olanlar, diğeri ise "kalıcı yani giderilmesi asla mümkün olmayan bir illete" bulunduranlardır. Câhız, mümteni' kategorisindeki her iki durumun da güçlerinin altında bulunmadığı için insanların yapamadığını sadece Allah'ın kudreti altında bulunan olguları içerdiğini söyler.⁸¹ Ona göre mûcizeler, bu kategoride gerçekleşen fiillerdir. Biri geçici, diğeri kalıcı olmak üzere iki tür illetten söz eden Câhız, geçici illetin mümkün kategorisinde yer alan olguya iliştiğini, bu illeti taşımasıyla mümkün olanın mümteni' kategorisine girdiğini ve geçici illetin Allah tarafından kaldırılması hâlinde olgunun yine mümkün kategorisinde bulunacağını belirtir. Onun bu ifadesini şu şekilde açıklayabilmek mümkündür: İnsanların yapabildiği türde ve güçleri altında yer alan yani mümkün kategorisinde bulunan bir duruma -toplumsal âdet konusunda değinileceği üzere- Allah

⁷⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373.

⁸⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373. İbn Hazm, deli ve geri zekâlı olan bir kişinin mantık kuralları dâhilinde konuşmasını bu duruma örnek olabileceğini söyler. bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: TürkiyeYazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/208.

⁸¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373-374.

müdahalede bulunduğu anda insanlar, normal şartlarda yaptıklarını yapamazlar. Allah, müdahaleyi kaldırdığında insanlar normal hayatlarına ve yaşantılarına geri dönerler. Buna Arapların Allah tarafından Kur'an'a muâraza etmeye teşebbüs etmekten engellenmelerini yani sarfeyi örnek veren Câhız, bu kategoride gerçekleşen mucizelerin insanların yapabildiği türden ve güçleri altında bulunduğu fakat Allah'ın insanlara müdahalesi neticesinde eylemlerinden ve duygularından engellenmeleri nedeniyle yapamadıklarını belirtir. O, giderilmesi mümkün olmayan kalıcı illetin iliştiği olgunun Allah'ın kudreti altında yer aldığını ve insanların yapamadığı türden olduğunu ifade eder. Bu duruma Allah'ın cisme veya nesneye müdahalede bulunmasını örnek verir. Ona göre nesnede bulunan bilinmedik ve zayıf tabiatın Allah'ın müdahale etmesiyle nesnenin dışına çıkışı -kalıcı illeti bulunduran- bir mucizedir.

Câhız, varlıkların tabiatının bilinmesinin ancak mümkün ve mümteni'nin bilgisine vakıf olunmasıyla gerçekleşebileceğini söyler. Ona göre mümkün, insanlardan meydana gelmesi ihtimal dâhilinde olandır. Onun muhal ile mümteni' arasındaki farkı açıklarken⁸² mümteni'nin meydana gelişinin insanlar için imkânsız olduğunu söylemesi, peygamberlerin elinde gerçekleşen mucizeyi açıklar mahiyettedir.⁸³ O, mucizeleri ölüleri diriltme gibi kalıcı illete sahip ve Kur'an örneğinde olduğu gibi geçici illeti bulunduran şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutmuş⁸⁴, geçici ve kalıcı illetin insanların gücü altında olmadığını, sadece Allah'ın kudreti altında yer aldığını söylemiştir. Ona göre geçici ve kalıcı illeti kaldırabilecek tek varlık Allah'tır. Câhız'ın yapmış olduğu bu ikili tasnif, Mu'tezile'de Allah'ın kudreti altında bulunanlar ve insanların yapabildiği türden olanlar şeklinde mucize sınıflamasını da açıklar niteliktedir.⁸⁵

2.3. Kâim (Yerleşik) Âdet ve Mucize

Câhız, birinci türdeki âdetin herkesin alışkın olduğu ve bildiği bir düzen olup insanların genel olarak gördüğü işleyişe göre oluşan genel kuralları ifade etmede kullanılan "kâim veya yerleşik âdet" olduğunu söylemiş, âlemdeki düzen ve devamlılığı bu kavramla açıklamıştır. O, "kâim âdet" in tanımını şu şekilde yapmıştır: "*Kâim veya yerleşik âdet, güç ve imkâna sahip olanlar ile akıl ve marifet sahipleri nezdinde aşılması mümkün olmayan, kendisine itibar edilmesi gereken bir düzen, hiçbir şekilde kesintiye uğramayan ve hiçbir durumda düzensizliğin/karmaşanın mümkün olmadığı bir nizam (düzenleme)dir.*"⁸⁶ Buna göre Câhız'ın "kâim âdet" şeklinde nitelediği, herkesin alışkın olduğu ve bildiği bir düzen yani insanların genel olarak gördüğü işleyişe göre oluşan genel kurallardır. O, Allah tarafından oluşturulan, devamlı olan, hiçbir şekilde kesintiye uğramayan ve düzensizliğin yaşanmadığı bu genel kuralların, bilgili ve akıllı insanlar tarafından fark edildiğini ve bilindiğini söylemiştir. Ona göre kâim âdetin aşılması ve insanlar tarafından bu düzenin bozulması mümkün değildir.

⁸² "Senin muhal ile mümteni' arasındaki farkı bilmen gerekir. Muhal, Allah'tan meydana gelmesi imkânsız olandır, mümteni' ise yaratılmışlardan meydana gelmesi imkânsız olandır." Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/374.

⁸³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373-374.

⁸⁴ Câhız, "Huvecü'n-nubuvve", 3/229-230, 260.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, mucize türlerini yaratılmışların yapabildiği türden olanlar ve Allah'ın gücü altında bulunanlar şeklinde ikili tasnifle açıklamıştır. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/266; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 569.

⁸⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/145.

Câhız'ın zikrettiği temelinde sebepliliği barındıran “kâim âdet”, Eş'arî ve Kâdî Abdülcebâr'ın öne sürdüğü temelinde zorunsuzluğun yer aldığı âdet anlayışları gibi değildir.⁸⁷ O, “kâim âdet” dediğinde Allah'ın sünnetini kastettiğini belirtir ve Allah'ın genel işleyişe uygun bir şekilde “sünnet”ini yarattığını ise şu şekilde ifade eder: “Cisimlerden meydana gelen bu fiillerin bir ilimden yoksun ve bir (muhdise) dayanmaksızın meydana geldiğini iddia edersen bu durum imkânsızdır. Çünkü yaratıcının fiilleri doğru ve hikmetlidir. Bu şekilde şunu bil ki bu fiiller, Allah'a aittir. Senin tabiat olarak isimlendirdiğin (bu fiiller), Allah'ın sünnetidir (kanunudur). Onların meydana gelişi, Allah'ın onları bu kanunlara uygun olarak yaratması nedeniyledir.”⁸⁸ Buna göre Câhız, Allah'ın yaratmasının insanların genel olarak gördüğü işleyişe uygun genel kurallar şeklinde olduğunu ve “kâim âdet”in de Allah'ın sünneti anlamına geldiğini söyler. Câhız'ın zikrettiği âdet ise fizikî âlemde Allah'ın sünneti olarak nitelenen insanların genel olarak gördüğü işleyişe uygun olan genel kurallar şeklindedir.

Câhız, insanların genel olarak gördüğü işleyişe bağlı olarak gerçekleşen kuralları ifade ederken mutlak anlamda bozulmayan veya hiçbir şekilde ihlâl edilmeyen anlamına gelen kelimeleri kullanmamış, “kâim âdet” kavramını yani “yerleşik âdet”i tercih etmiştir. Onun “kâim âdet” nitelmesiyle fizikî âlemde insanların genel olarak gördüğü düzenli işleyişe bağlı olarak gerçekleşen kuralların yani tabiat kanunlarının kastedildiğini söyleyebilmek mümkündür. Fakat onun kanun anlamına gelen kelimeleri değil de bu kavramı tercih etmesinin nedeni Allah'ın âlemin işleyişine müdahalesini yani mûcizenin meydana gelişini izah etmek için olabilir. Çünkü Câhız, “kâim âdet”e yönelik bilgi verirken onun akıllı, marifet sahibi ve güçlü kişiler nezdinde bir değeri olduğundan bahsetmiş ve bu kişilerin nazarında mevcut düzeni, devamlı ve sürekli olan, kesintiye uğramayan, karmaşa ve düzensizliğin mümkün olmadığı şeklinde tanımlamıştır. Bu durum onun “kâim âdet”i, insanların genel olarak gördüğü işleyişe uygun bir şekilde oluşan genel kurallar şeklinde açıkladığını gösterir niteliktedir.⁸⁹

Fiziksel bir kanunu ispat etmenin ötesinde evrendeki alışılmış düzen ve genel işleyişe dikkat çeken Câhız, tabiatın Allah tarafından düzenlenmiş ve insanlar tarafından fark edilen bir programa göre işlevini yerine getirdiğini ve Allah'ın gözetimi altında bulunduğunu söylemiştir. Ona göre bu tabiat, çok nadir durumlarda düzenlenmiş programından ve işlevinden ilâhî müdahaleyle alıkonularak insanların genel olarak gördüğü işleyişin dışına çıkarılabilir. O, bu durumun hem

⁸⁷ Eş'arî âdet anlayışında arazların iki anda varlığını sürdürmesinin imkânsız olduğunun öne sürülmesi ile bütün nesne veya olgular her an yeniden yaratılmakta ve değişim arazların sürekli olarak yeniden yaratılması ile sağlanmaktadır. Tabiatteki süreklilik, sebep ve sonucun birbirine yaklaşması yani iktirân ya da bir arada görülmesi olarak ifade edilir. Onlara göre Allah, yaratmış olduğu ve insanlarda alışkanlık oluşturan âdete bağlı düzenini sadece peygamberin doğru sözlü olduğunun tesis edilmesinde gerekli olan mûcize için bozar. Eş'arî'nin âdet teorisinde Allah aklen imkânsız olan şeyleri de yapabilir ve bu durum sadece mûcize ile sınırlı değildir. Eş'arî âlimlerden olan Bâkîllânî, yeryüzünde mevcut ve değişebilme özelliğine sahip âdete bağlı bir düzenin mevcudiyetini kabul eder. Mûcizeyi de bu âdete göre açıklar. bk. Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1986, 136; a. mlf., *el-Beyân*, 50-55; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 159-160. Basra âdet teorisinde ise mûcize, peygamber gelmeden önce planlı bir şekilde insanlar içinde yaratılmış, devamlılığı sağlanmış ve bilgisi insanlarda zorunlu bulunan âdetin Allah tarafından nakzedilmesi ile gerçekleşir. O, Allah'ın ancak bir amaç için âdeti nakzedeceğini belirtir. Bu teoride âdet ancak mümkün imkân verir ve imkânsız sadece istisnai olan bir durumda yani mûcize de söz konusu olabilir. bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/183; a. mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, 371.

⁸⁸ Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar*, 43.

⁸⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/145.

tabiatın düzenini sürdürmesi ve işlevini yerine getirmesinde Allah'ın iradesi ve kudretine muhtaç olduğunu gösterdiğini hem de fizikî âlemin ilâhî tasarrufa açık olduğu yani Allah'ın doğrudan yaratmasıyla işlevinden alıkonulduğunu sergilediğini belirtir.⁹⁰ Câhız, insanların genel olarak gördüğü işleyişe göre oluşan kuralları “نسق العادة” “âdetin düzenli oluşu” ifadesiyle verir ve Allah'ın gerektiğinde bu işleyişe müdahale edebileceğini, düzenli işleyişin değişebileceğini ve ilâhî müdahaleyle bu düzenin dışına çıkılabileceğini şu şekilde ifade eder: (كان ذلك المحيى خارجا من النسق) (القائم والعادة والمعروفة) (Bu durum, kâim düzenden ve bilinen âdetten çıkararak meydana gelir.)⁹¹ O, alışılmış âdet ve düzenli işleyişin dışına çıkılmasını da “نسق العادة” (âdetin düzenli oluşu) kavramını kullanarak şu şekilde verir: “باشياء كثيرة خرجت خارجية من نسق العادة (Genel işleyiş ve alışılmış düzenin kesin bir şekilde dışına çıkan birçok nesne vardır.)”⁹²

Câhız, fizikî âlemde insanların genel olarak gördüğü işleyişin gereği oluşan kuralların bozulmasını ya da farklı bir durumun ortaya çıkışını, tabiatın dışındaki bir durumun işin içine karışması olarak değil, bilinmedik veya farklı bir tabiatın dış müdahale sonucunda harekete geçip işlevsel hâle gelmesi şeklinde değerlendirir. Düzenli bir şekilde devam eden kurallar, onun tabiriyle âdet olarak nitelendiğinde bu genel kurallara Allah'ın müdahalesi nesnedeki farklı ya da zayıf tabiatın doğrudan yaratma yoluyla ortaya çıkışını sağlama şeklindedir. Burada Allah'ın genel işleyişe müdahalede bulunması tabiatı değiştirme şeklinde değil, yaygın olan genel kuralın dışındaki bir tabiatla duruma müdahale etmesi anlamındadır. Bu nedenle Câhız'a göre Allah'ın müdahalesi yani mûcize, tabiat dışı bir durumun işin içine girmesi değil, alışılmış düzen ve genel işleyişin dışına çıkararak, nesnedeki bilinmedik ve farklı bir tabiatın işlevsel hâle gelmesidir.

Câhız, “kâim âdet”te âlemdaki nesnelere beraber hayvanlar ve insanların tabiatını da inceleme konusu yapmış, farklı olan ve bilinmeyen tabiatların onlarda da bulunduğunu söylemiştir. Ona göre bilinen tabiatlar, insanlar nezdinde kendisini dışı vuran ve tecrübe edilenlerdir.⁹³ Câhız, mûcizenin de yaratıldığı ilk andan itibaren nesnede bulunduğunu fakat daha önce hiç tecrübe edilmediğini, insanlar tarafından görülmediğini ve bilinmediğini öne sürer. O, insanlar tarafından bilinmeyen ve tecrübe edilmeyen bu tabiatın, orada bulunmasını ve zamanı geldiğinde doğrudan ilâhî müdahaleyle mûcize olarak meydana gelmesini sağlayanın Allah olduğunu belirtir. Câhız, farklı olan ve bilinmeyen tabiatın peygamberliğe kesin delil olmak üzere Allah'ın müdahalesiyle ortaya çıkışının da Allah'ın bir düzenlemesi yani tedbiri olduğunu şu sözleriyle belirtmiştir: “Muhakkak ki Allah'ın bunu (mûcizeyi) resullerine delil ve nebilerine âyet kılmasında Allah'ın bir tedbiri ve düzenlemesi vardır.”⁹⁴ Buna göre mûcize, istisnai bir şekilde nesnenin bilinen tabiatından uzaklaşması ve doğrudan ilâhî müdahaleyle bilinmeyen zayıf tabiatın ortaya çıkarılmasıdır. Bu bilinmeyen zayıf tabiatın Allah müdahalede bulunmadığı sürece nesnenin dışına çıkması asla mümkün değildir.⁹⁵

⁹⁰ Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar*, 61.

⁹¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/104.

⁹² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/82.

⁹³ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 47.

⁹⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/80.

⁹⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 47.

Câhız, âlemde herkesin bildiği genel kurallarda mûcizenin nesnedeki zayıf tabiatın ilâhî müdahaleyle ortaya çıkmasıyla gerçekleştiği söylemini nesnelere sınırlı bırakmayarak hayvanlarda ve insanlarda da bu duruma örnekler bulunduğuna işaret eder.⁹⁶ O, olağan koşullarda bir insanın anne ve babasız dünyaya gelemeceğini fakat Hz. İsa'nın babasız olarak yaratılmasını ve Hz. Meryem'den dünyaya gelişini⁹⁷; Hz. Havvâ ile Hz. Âdem'in bir baba ve anne olmaksızın yaratılmalarını; beşikte iken Hz. İsa'nın konuşmasını⁹⁸; çocuk denecek yaşta Hz. Yahya'dan hikmetli sözlerin sâdır olmasını⁹⁹; Hz. Zekeriyâ'nın karısı kısır olduğu hâlde çocuk sahibi olmasını¹⁰⁰; Hz. İbrahim ve karısının çok yaşlı olmalarına rağmen çocuk sahibi olmalarını¹⁰¹ ve bir kuş olan hüdhüdün Hz. Süleyman'ın huzurunda konuşmasını¹⁰² insanların genel olarak gördüğü kuralları bozan ve alışılmış düzenin dışına çıkan olaylar olarak niteler¹⁰³ ve bu durumun da Allah'ın bir tedbir ve düzenlemesi olduğunu belirtir.¹⁰⁴ İlâhî müdahaleyle gerçekleşen bu durumların peygamberlere kesin delil niteliğinde olduğunu ise şu sözleriyle dile getirir: *"Hikmet sahibi olanın hikmetli işlerinden biri de her peygamberi, gönderilmiş olduğu halkı susturacak, onları cevap veremez hale getirecek şekilde hârikulâde işlerle yani mûcizelerle göndermesidir. Bunu da halkın düşüncesinde yer edinmiş olan eşyayı, alışılmış tabiatının dışına çıkararak yapar."*¹⁰⁵

2.4. Bölgesel Âdet ve Mûcize

Câhız'ın âlemdeki düzenli işleyişi açıklamada kullandığı ikinci türdeki âdet, bölgesel âdettir. Bölgesel âdete yöresel âdet te denilebilir. Bu âdet türü tüm insanlar tarafından değil, sadece bir beldede veya yörede yaşayan insanların bildiği ve bu beldenin dışına çıkıldığında diğer insanlar tarafından bilinmeyen âdettir. "Kâim âdet" herkes tarafından bilinirken "bölgesel âdet" sadece bir yörede yaşayan insanların bildiği türdendir. Câhız, "bölgesel âdet"e göçmen balık türlerinden biri olan, Dicle ve Basra kıyılarında görülen usbur balığını örnek verir. Bu balık göçmen bir balıktır

⁹⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/82. Câhız'ın bu duruma vermiş olduğu örnekler için bk. a.mlf., *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/77-93.

⁹⁷ "(Meryem), "Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?" dedi. Allah, "Öyle ama Allah dilediğini yaratır. O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece "ol" der, o da hemen olur" dedi." bk. *Kur'an-Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011), Âl-i İmran 3/47.

⁹⁸ "Bunun üzerine (Meryem, çocukla konuşun diye) ona işaret etti. 'Beşikteki bir bebekle nasıl konuşuruz?' dediler. Bebek şöyle konuştu: 'Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber yaptı.'" bk. Meryem 19/29-30.

⁹⁹ "Biz, ona daha çocuk iken hikmet ve katımızdan kalp yumuşaklığı ve ruh temizliği vermiştik." bk. Meryem 19/13.

¹⁰⁰ "Zekeriyâ'yı da an! Hani o, Rabbine şöyle niyaz etmişti: "Rabbim! Geride kalanların en hayırlısı sensin, yine de sen beni yalnız (çocuksuz) bırakma!" Biz onun da duasını kabul ettik ve ona Yahya'yı verdik; eşini de bunun için elverişli kıldık..." bk. Enbiyâ 21/89-90; "Zekeriyâ. "Rabbim! Karım kısır olduğu, ben de ihtiyarlığın son sınırına vardığım halde, benim nasıl oğlum olabilir?" bk. Meryem 19/8.

¹⁰¹ "...Ben yaşlı bir kadın, şu da ihtiyar kocam; bu halde ben çocuk mu doğuracağım? Doğrusu bu şaşılacak bir şey!" dedi." bk. Hûd 11/72; Hicr 15/51-53.

¹⁰² "Derken Hüdhüd çok beklemedi, çıkageldi ve (Süleyman'a) şöyle dedi: 'Senin bilmediğin bir şey öğrendim. Sebe'den sana sağlam bir haber getirdim.'" bk. en-Neml 27/22. Câhız, kurdun konuştuğunu, karganın bilgi sahibi olduğunu ve Hüdhüd'ün bir ilme sahip olduğunu kabul etmeyen kimselere cevap olarak genel işleyişten çıkan durumları örnek göstermiştir. O, bu şekilde düzenin dışına çıkanların sayıca fazla olduğu bilgisini de vermiştir. bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/82.

¹⁰³ Câhız, "Huceci'n-nubuvve", 3/240; a.mlf., *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/75-93.

¹⁰⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/80.

¹⁰⁵ Câhız, "Huceci'n-nubuvve", 3/280.

ve senede sadece iki ay yani ekim ve kasım aylarında Umman Denizi'nde ve Basra kıyılarında görülür. Bu ayların dışında bu balığın Basra kıyılarında görülmesi mümkün değildir. O, bu yörenin insanların usbur balığının geliş zamanı bilgisine sahip olduklarını ve onun geleceği iki ayı beklediklerini belirterek şu bilgileri verir: “*Bu balık, onlara Kızıldeniz'den (Zenc denizi) gelir, sadece Umman Denizi ile Kızıldeniz'de bilinirdi. Usbur, Basra ve Dicle'ye gittiğinde Kızıldeniz'de bulunmaz, Kızıldeniz'de bulunduğu da Basra ve Dicle kıyılarında bulunmazdı.*” Bu yörede yaşayan insanların zihninde bu bilginin oluşumunu sağlayanın Allah olduğunu belirten Câhız, bu durumun da Allah'ın bir tedbir ve düzeni olduğunu söyler.¹⁰⁶

Allah tarafından bir bölgeye has olarak yapılan bu düzenlemeyi bölgesel âdet olarak niteleyen Câhız, mûcizenin bu yöredeki insanların bilgilerine ters düşecek şekilde âdetin ihlâl edilmesiyle meydana geldiğini öne sürer. Bu yörede peygamberlik iddiasında bulunan bir kişi, nübüvvetine delil olmak üzere usbur balığını o iki ayda getirme sözünü verse -yöredeki tüm insanlar bu aylarda balığı avlayabilecekleri ve getirebilecekleri için- bu kişinin balık getirme iddiası dikkate alınmaz. Bu nedenle Câhız, bu balığı her hafta cuma günü mûcize olarak getireceğini söyleyen ve nübüvvet iddiasında bulunan kişinin dediğini düzenli bir şekilde gerçekleştirmesinin peygamberliğine delil olacağını söyler ve durumun delil oluşunu bu yörenin insanların balığın geliş zamanı bilgisinin bulunmasına bağlar. Çünkü usbur balığının her hafta cuma günü iddiada bulunan kişi tarafından getirilmesini ancak Allah sağlayabilir.¹⁰⁷

Câhız, yöre hakkında bilgisi bulunan bölgesel âdeti ihlâl ederek gerçekleşen her bir fiilin, bilinen âdet veya kurulu düzenden çıkan bir olgu oluşunu ise şöyle ifade eder: “*Bu şekilde nübüvvet iddiasında bulunan kişinin gerçekleştirdiği bu eylem ya da fiil, kurulu düzen ve alışılmış (bilinen) âdetten çıkan bir durum olur.*” Câhız, bölgesel âdetin ihlâl edilmesine kaynak, göl ve nehir suyu kenarında yaşayan kimselere nübüvvet iddiasında bulunan birinin “*Ben her cumartesi iki balına getireceğim.*” demesini de örnek olarak verir. Ona göre peygamberlik iddiasında bulunanın söylediğini düzenli bir şekilde yapması, Allah'ın birliğine delil olduğu gibi iddiada bulunanın ve haberi veren kimsenin doğru sözlü olduğunu ve bölgedeki insanlar için peygamber seçildiğini de gösterir. Bölgesel âdet konusunda Câhız, bölge insanlarına özgü genel kurallar ya da düzenin bilgisinin o yörenin hakkında mevcut olduğunu, bu nedenle düzeni ihlâl eden durumun diğer bölgelerde yaşayan insanlar tarafından değil, sadece o yörenin sâkinleri tarafından anlaşılacağını belirtir.¹⁰⁸

2.5. Toplumsal Âdet ve Mûcize

Câhız, âlemdeki düzeni ve devamlılığı kâim ve bölgesel âdet türüyle ifade ederken hayat tarzları ve yaşantılarına göre insanlar tarafından oluşturulan düzen için “gelenek” ya da “âdet”i kullanır. Câhız, bu âdet türü ile insanların yapabildiği türde gerçekleşen mûcizeyi açıklar. O, insanların ortaya koydukları âdetin yaşadıkları yer ve bölgeye göre şekillendiğini, insanlar tarafından toplumun âdeti şeklinde kabullenildiğini savunur. Câhız, insanların dili kullanma biçimleri ve ölçülerine göre oluşan âdeti örnek verir ve bu durumu köle ile sahibi arasında geçen bir diyaloga açıklamaya çalışır. Sahibi, kölesine “*Bana şu parayla et satın al!*” dediğinde et sınıfına koyun, inek,

¹⁰⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/101-104.

¹⁰⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/101-104.

¹⁰⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/104.

balık ve dana eti de girer fakat köle, et istediğinde sahibinin hangi eti istediğini veya kastettiğini bildiği için eti ona göre alır. Câhız, bu durumun insanların kendi hayat tarzları ve yaşantılarına uygun bir şekilde oluşan âdete örnek teşkil ettiğini belirtir. Ona göre bu bölgede yaşayan insanlar, “Et yedim.” dediğinde de balık, kelle veya but yese bile et yemiş olarak kabul edilir.¹⁰⁹ Buna göre insanlar, lafızların kullanılma biçim ve ölçülerini oluşturarak dildeki kurallarını belirlerler. Câhız’a göre yaşadıkları yörede insanlar tarafından oluşturulan bu âdet, o kişilerin aşına olduğu ve alıştığı bir düzendir. O, bizim âdetimize veya toplumun âdetine göre denildiğinde toplum yaygınlıkla bu şekilde yapar şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.¹¹⁰ Fakat bu âdet, sadece o yörenin insanlarına ait olup o bölgede geçerlidir. Bölgenin dışına çıkıldığında konulan kurallar, toplum veya bölgeye göre değişkenlik gösterebilir.

Bir toplum veya bölgede oluşturulmuş genel kurallardaki âdete toplumsal âdet denilebilmesi mümkündür. Câhız’a göre toplumsal âdette mûcize, Allah’ın insanlara müdahalesi yani sarfe ile gerçekleşir.¹¹¹ O, sarfe ile Allah’ın insanlara müdahalede bulunmasını kastetmiş ve sarfenin niyetlerinden alıkonulma, yapacakları işten engellenme veya bilgilerini ya da bildiklerini unutma şeklinde meydana geldiğini söylemiştir.¹¹² İnsanların yapabildiği türdeki mûcizenin Kur’an olduğunu belirten Câhız, onun mûcize oluşunu da sarfe ile açıklamıştır. O, Allah’ın insanlara müdahalesinin mümkün olduğunu göstermek için Kur’an’dan bazı örnekleri de delil olarak kullanmıştır. Ona göre Tih çölünden İsrailoğulları’nın kırk sene boyunca çıkamamaları¹¹³, güç kuvvet sahibi Hz. Süleymân’ın kendisine çok uzak olmayan Sebe kenti ve kraliçe Belkıs’ı bilmemesi¹¹⁴, Hz. Süleyman’ın öldüğünü etrafında bulunan cin ve insanların idrak edememeleri¹¹⁵, Mısır’da üstün bir mevkiye sahip olan Hz. Yusuf’un babasını arama isteğinin içinde

¹⁰⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/75-76.

¹¹⁰ “Bizim âdetimize veya bizdeki âdete göre eşeğin kargaya olan düşmanlığı devamlıdır.” Bu sözü söyleyenin kim olduğunu bilmediğini belirten Câhız, durumun uzun süre boyunca böyle olduğunu “âdet” kavramı ile ifade etmiştir. bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/52.

¹¹¹ “فانا نقول بالصفة في عامة هذه الأصول وفي هذه الأبواب” (Biz bunun bu usul ve esaslarda genelde sarfe ile olduğunu söylüyoruz.)” bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/268.

¹¹² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 26. Câhız, bu durumu *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde şu şekilde ifade eder: “Bu durumun bir benzeri de Araplardan evhamın (düşüncenin) alınmasıdır. Hz. Peygamber’in Kur’an’ın nazmiyle Araplara meydan okumasından sonra Allah onların nefislerini Kuran’a muârazadan engellemiştir. Bu nedenle bu konuda çok istekli hiç kimseye de rastlanmamıştır.” bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 89. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* adlı eserinde sarfe teorisini benimseyenleri ikiye ayırır: Birinci görüşte Kur’an’la meydan okunduğunda tehadîye muhatap olanların, Kur’an’a muâraza etme teşebbüsünden (dürtü ve düşüncelerinden) Allah tarafından alıkonulduğunu savunulur. Bu görüşü benimseyenler, tehadîye muhatap olan kimselerin Kur’an’ın benzeri bir metni yapma dürtülerinden alıkonulmamış olsalar bile bu tarz bir fiili yapmaktan âciz kalınacağını öne sürerler. İkinci görüşte meydan okunan kişilerin Kur’an’a muâraza etme imkân ve gücüne sahip oldukları, bu nedenle Allah tarafından bu fiili gerçekleştirmelerinin engellendiği kabul edilir. Bu görüşü savunanlar, tehadîye muhatap olanların engellenmedikleri takdirde Kur’an benzeri bir metni ortaya koyacaklarını iddia ederler. bk. Mâverdî, *en-Nüket*, 1/33. Mâverdî’nin vermiş olduğu bu malumata göre birinci görüşü Câhız, ikinci görüşü Nazzâm savunur. Çünkü Hillî, *Menâhic* isimli eserinde Nazzâm’ın ikinci görüşü benimsediğini açık bir şekilde ifade etmiştir. O, Nazzâm’ın Kur’an’ın mûcize oluşunu, insanların doğal olarak yaptıklarından Allah tarafından alıkonulmalarıyla açıkladığını belirtir. bk. Hillî, *Menâhic*, 276.

¹¹³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86-87; 6/268.

¹¹⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/85-86; 6/269.

¹¹⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/269.

bulunmaması¹¹⁶, Hz. Peygamber'in ashabının zihninde Bedir Savaşı'nda Allah tarafından yapılan yardımın diğer savaşlarda da yapılacağı beklentisinin olmayışı¹¹⁷ ve Arapların Kur'an'ın benzeri bir metni ortaya koyma istek ve arzusunun onlardan alınması¹¹⁸, insanlara ilâhî müdahalenin gerçekleştiğine yani Allah tarafından insanlara sarfenin uygulandığına örnek oluşturur. Ona göre bu örnekler, Allah'ın insanlara ve toplumlara müdahalesinin de Allah'a ait bir tedbir ve düzenleme olduğunu ortaya koyar.¹¹⁹ Câhız'ın sarfenin uygulandığını göstermek üzere öne sürdüğü bu örneklerin hocası Nazzâm'a ait olması ihtimal dâhilindedir.¹²⁰

Câhız'ın sarfenin uygulandığına dair Kur'an'dan almış olduğu örneklerden ilki, kırk sene boyunca Tih çölünde kalan ve bir türlü çıkış yolunu bulamayan Benî İsrâil'in durumudur.¹²¹ O, Benî İsrail'in Tih çölüyle ilgili bilgilerinin Allah tarafından alındığını ve Allah'ın onlara müdahalede bulunarak bu bilgileri unutturduğunu şu sözleriyle dile getirir: “Onlar, kırk sene hep o çölde kalmış ve yanlış yollara saparak çıkış yolunu bir türlü bulamamışlardı. Hâlbuki onlar, Tih Çölü'nde sadece dinlenme molası vermiş ve bir süreliğine konaklamışlardı. Hz. Mûsâ ile birlikte yer ve yurt edinmek amacıyla memleketleri Mısır'dan yola çıkmışlardı. Onların içinde ticaret yapan tüccarlar, kervanlara rehberlik edenler, hükümdarlara haber getirip götürülen elçiler, ücretli çalışıp yol bulan ve bu yolları avucunun içi gibi bilen izciler vardı. Fakat onlar, (içlerinde bunca bilgili kişi bulunmasına rağmen) Tih Çölü'nde yaklaşık 40 yıl kaldılar ve bir türlü çıkış yolunu bulamadılar.”¹²²

Câhız, Mısır hükümdarının veziri olan Hz. Yusuf'un güce, kuvvete ve şöhrete kavuşmasına rağmen babası Hz. Ya'kûb'u arama isteğinin içinde oluşmamasını da Allah tarafından bu güdüden alıkonulması şeklinde açıklamıştır.¹²³ O, Bedir Savaşı'nda Allah'ın meleklerle Müslümanlara yardım ettiğini söylemiş¹²⁴, zor zamanlarında veya savaşlarda kendilerine yardım edileceği beklentisinin Müslümanlarda bulunmamasını da sarfe yani ilâhî müdahale ile olduğunu ifade

¹¹⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86; 6/269.

¹¹⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/88-89; 6/269.

¹¹⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/89; 6/269.

¹¹⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/89; 6/268.

¹²⁰ Richard C. Martin, Câhız'ın öne sürdüğü sarfeye dair örneklerin Nazzâm'a ait olduğunu söylemiştir. bk. Richard Carleton Martin, *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracle: Being Probably the bâb alâ l-Nubuvvah from the Ziyâdat al-sharh by Ebû Rashid al-Nîsâbü'rî (Died First Half of the Fifty Century A. H.)* (Michigan: New York University, Doktora Tezi/Ph. D. Dissertation, 1975), 88-89.

¹²¹ “Dediler ki: ‘Ey Mûsâ! Onlar orada buldukça, biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin, onlarla savaşın. Biz burada oturacağız.’ Mûsâ, ‘Ey Rabbim! Ben ancak kendime ve kardeşime söz geçirebilirim. Artık bizimle, o yoldan çıkmışların arasını ayır’ dedi. Allah, şöyle dedi: ‘O hâlde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme!’” bk. Mâide 5/23-26.

¹²² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86-87.

¹²³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86; 6/269; Bilge, “Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme”, 609-610.

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/122-126. Câhız, meleklerin bilfiil savaşa katılmadıklarını, savaşın zorluğunu üstlenmeleri nedeniyle sadece ashabın içindeki korkuyu ve evhamlı hallerini onlardan almak için indiklerini söyler. bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/88-89.

etmiştir.¹²⁵ Arapların Kur'an'a muâraza edememeleri de sarfe nedeniyle.¹²⁶ Ona göre Kur'an'ın nazmıyla meydan okunduğunda tehdîye muhatap olanlar, Allah tarafından Kur'an'a muârazaya teşebbüs etmekten engellenmiş ve sarfe gerçekleşmiştir.¹²⁷ O, bu durumu şu sözleriyle ifade eder: "Araplardan evhamın alınmasının bir benzeri de Hz. Peygamber'in onlara Kur'an'ın nazmıyla meydan okumasından sonra onların nefislerinin (Allah tarafından) Kur'an'a muârazadan sarf edilmeleri/engellenmeleridir. Bu nedenle biz, bu konuda onu yapmaya çok istekli olan hiç kimseyi görmedik. Eğer onlar bu konuda hırslı olsalardı, ona muâraza etme sorumluluğunu üstlenirlerdi. Eğer onlardan bazıları bu sorumluluğu üstlenselerdi, Kur'an nazmına şüpheyle bakmayı gerektirecek metinlerini derhal ortaya koyarlar ve böyle bir metin Arap ve Arap olmayanlar arasında hızlıca yaygınlaşırdı. Dahası bu durumu Müslümanların önüne delil olarak koyarlar ve iki metin arasında hüküm verilmesini talep ederler, söylentiler de yayılır giderdi."¹²⁸

Câhız, Hz. Süleyman'ın Sebe halkından ve kraliçesi Belkis'tan haberinin olmamasını da sarfeyle açıklar. Hz. Süleyman'ın güçlü bir hükümdar olması sebebiyle kendisine çok uzak olmayan bu ülkeyi bilmemesinin imkânsız olduğunu fakat Allah'ın düzenlemesi ve tedbiri sonucunda bu ülkeden haberinin olmadığını belirtir.¹²⁹ Câhız'ın bu konuda son örneği ise Hz. Süleyman'ın asasına dayalı bir şekilde vefat etmesine ve bu şekilde uzun süre kalmasına rağmen onun emrinde çalışan cin, şeytan ve insanların¹³⁰ onun öldüğünü anlayamamalarıdır.¹³¹ Onlar, Hz. Süleyman'ın hiç kıpırdamadan saatlerce kalmasından bile şüphe etmemişler ve vesveseye kapılmamışlardır.¹³² Ona göre ilâhî bir engelleme olmasaydı, oradakilerin tümü aynı düşüncüyü paylaşmaz, içlerinden birisi mutlaka onun durumundan şüphelenirdi. Câhız, neden bu şekilde düşündüğünü ise şu şekilde izah eder: "Allah'ın dilediği kişinin zihnine attığı engelleyici düşünceler olmasaydı ve Allah, zihinleri dilediği şekilde meşgul etmeye, dilediğini hatırlatmaya, dilediğini unutturmaya muktedir olmasaydı, Hz. Süleyman'ın emrinde hizmetçi olarak çalışan cinler, şeytanlar ve dünya ehlinin tamamı bu engellemeler sonucunda onun canlı olduğuna dair ittifak halinde olmazlardı. Onların içlerinden biri mutlaka Hz. Süleyman'ın durumundan şüphelenirdi."¹³³

¹²⁵ Câhız, meleklerin yardım edeceği ve zafer müjdesini Hz. Peygamber'in ashabına Allah'tan gelen vahiyle bildirdiğini söyler. Eğer Müslümanlar, her savaşta veya zor durumda bu müjdeyi hatırlamış olsalardı, bize yardım edilecek düşüncesiyle hareket eder ve gevşek davranırlardı. Hâlbuki onlar, öldürülüp öldürülmeyeceklerini veya savaş kazanıp kazanamayacaklarını bilmeden savaşma ruhuyla hareket etmişlerdir. Ona göre bu durum, ilâhî yardım beklentisinin onlardan alındığına delildir. bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/88-89.

¹²⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/89.

¹²⁷ O, Kur'an'a muâraza etmeye teşebbüs etme güdülerinin onlardan alındığını veya bu işten engellendiklerini düşünür. Çünkü ona göre Arapların tabiatı, muârazayı terk edip başka durumlara yönelmelerine izin vermez. Bu konuda kendisine onların muâraza etme güçleri bulunduğunu, fakat muârazayı terk etmeyi tercih ettiklerini savunanların olduğunu ifade eden Câhız, tehdîye muhatap olanların içlerinde bir sürü akıllı, zeki, hatip, şairin bulunmasına ve her birinin muâraza etme sebebine sahip olmasına rağmen muârazanın meydana gelmediğine dikkat çeker. bk. Câhız, *Resâilü'l-kelebiyye*, 154-155.

¹²⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/89.

¹²⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/85-86.

¹³⁰ el-Enbiya, 21/82; Sebe', 34/12-15.

¹³¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/91.

¹³² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/90.

¹³³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/92; Bilge, "Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme", 609-610.

Câhız, toplumda insanlar tarafından oluşturulan âdet veya genel kurallara yani toplumsal âdete Allah'ın müdahale edebileceğini ve bu müdahalenin de Allah'ın tedbiri yani düzenlemesi olduğunu belirtmiştir.¹³⁴

Sonuç

Câhız'ın mûcize anlayışının ele alındığı bu çalışmada onun âdet teorisi ve mûcize görüşüne yer verilmiştir. Onun genel Mu'tezilî düşüncede yer alan mûcize türleri ile ilgili Allah'ın kudreti altında ve insanların yapabildiği türden olmak üzere yapmış olduğu sistematik sınıflama daha sonraki dönemlerde diğer Mu'tezilî âlimler tarafından da kullanılmıştır. Câhız, âdet teorisini de bu sınıflamaya göre oluşturmuş, "kâim âdet" ve "bölgesel âdet" in Allah'ın kudreti altında yer aldığını, "toplumsal âdet" in ise insanların yapabildiği türden olduğunu söylemiştir. Onun fiil türüne göre yapmış olduğu bu tasnif, mûcize anlayışına da yansımış ve mûcizeyi Allah'ın âleme ve insana müdahalesi şeklinde iki türlü ele almıştır. Câhız, Allah'ın âleme müdahalesini Allah-âlem ilişkisi ekseninde tabiat teorisine dayalı olarak açıklamış, insana müdahalesini ise insan fiilleriyle ilişkili olarak değerlendirmiştir.

Câhız, mûcize öncesinde bir düzenin mevcudiyetine dikkat çekmiş ve bu düzenin de Allah ve insanlar tarafından kurulduğunu öne sürmüş, bu düzeni âdet kavramıyla ifade etmiştir. Mûcizeyi de içerecek şekilde evrende meydana gelen bütün olguları mümkün ve mümteni' olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu sınıflama tamamen Câhız'a özgüdür ve o, bunu mûcizeyi izah etmekte kullanmıştır. Câhız, insanların gücü altındaki olgulara mümkün adını vermiş, mûcizenin ise mümteni' kategorisinde meydana geldiğini öne sürmüştür. Ona göre mümteni' imkânsız değil, bir illetle engellenmiş anlamına gelir. O, Allah'ın kudreti altında bulunan mûcizelerin kalıcı illete sahip olduğunu, insanların gücü altındaki fiillerin ise geçici illeti barındırmasıyla mûcize olduğunu söyler. Ona göre her ikisindeki illeti ancak Allah kaldırabilir. Onun geçici illet olarak nitelediği durum, mümkün kategorisinde insanların gücü altında yer alanlara Allah'ın müdahalesi anlamına gelen sarfeyle oluşur.

Onun âdet anlayışının mûcize türlerine göre şekillendiğini söyleyebilmek mümkündür. Bu nedenle o, âdeti "kâim, bölgesel ve toplumsal" olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Ona göre "kâim âdet", kümûn-zuhûra dayalı olan ve âlemde insanların genel olarak gördüğü düzenli işleyişin gereği oluşan kurallardır. Âlemde Allah tarafından oluşturulmuş olan, herkesin bildiği ve fark ettiği bu düzenli işleyişi o, ilâhî düzenleme anlamına gelen "tedbîr" kavramıyla ifade etmiş ve "kâim âdet" in nesnelere konulan tabiat aracılığıyla düzenli bir şekilde devam ettiğini söylemiştir. Allah'ın âleme müdahalesi olan mûcize ise insanların genel olarak gördüğü düzenli bir şekilde devam eden "kâim âdet" in dışına çıkılmasıyla yani bilinmedik zayıf tabiatın Allah tarafından işlevsel hâle getirilmesiyle gerçekleşir. İkincisi, herkes tarafından bilinmeyen sadece belli bir bölgede yaşayan insanların bildiği "bölgesel âdet" tir. Câhız, bu âdet türünde mûcizenin belli bir bölgede yaşayan insanlarda bilgisi bulunan âdetin Allah tarafından ihlal edilmesiyle gerçekleştiğini belirtir. Üçüncüsü ise toplumsal âdet olarak nitelenebilen insanlar tarafından toplumda oluşturulmuş âdettir. Bu âdet türünde mûcize, sarfe ile yani Allah'ın insanların güdülerine veya bilgilerine müdahalesiyle meydana gelir. Câhız, insanlara sarfenin uygulandığına

¹³⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/89; 6/268-269.

dair örneklerin Kur'an'da bulunduğunu söyler ve sarfenin mümkün olduğuna delil olarak bu örnekleri verir. O, kâim ve bölgesel âdet türünde mûcizenin Allah'ın kudreti altında ve mümteni' kategorisinde gerçekleştiğini söylerken toplumsal âdetin mümkün kategorisinde yer aldığını fakat insanlara sarfenin uygulanmasıyla meydana gelen mûcizenin mümteni' kategorisine girdiğini belirtir. Câhız, âlemdeki düzeni "tedbîr" kelimesi ile ifade ederken mûcizenin meydana gelişinin de Allah'ın bir tedbîri yani düzenlemesi olduğunu söylemiştir.

Câhız'ın mûcize anlayışının ve âdet teorisinin izlerini daha sonraki dönemlerde Mu'tezilî âlimler üzerinde görebilmek mümkündür. Kâdî Abdülcebâr'ın âdet teorisinde Allah'ın kudreti altındaki mûcizeler "genel âdet" ve "bölgesel âdet" ile izah edilmiş, insanların gücü altındaki mûcizeler ise "toplumsal âdet" şeklinde ele alınmıştır. Temeli farklı fizik teorisine dayanmasına rağmen Kâdî Abdülcebâr'ın âdet teorisinde Câhız'ın izleri açık bir şekilde görülebilir.

Öne sürdüğü âdet teorisi ve mûcize anlayışı ile kendisinden sonra gelen Mu'tezilî düşünürleri etkileyen Câhız'ın mûcize türleri konusundaki sistematik ayrımı daha sonraki dönemlerde Mu'tezilî kelâmcılar tarafından da benimsenmiştir. O, âdet teorisini ortaya koyarken insanların gördüğü ve farkına vardığı düzenlemeye dikkatleri çekmiş ve âlemdeki düzenin insanların genel olarak gördüğü işleyişin gereği oluşan kurallar olduğunu söylemiştir.

Kaynakça

- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü'l-Beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-narencât*. thk. Richard J. McCarty. Beyrut: el-Mektebetü's-Sarkıyye, 1377/1958.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1986.
- Baktır, Mehmet. "Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2. 2006, 237-256.
- Baktır, Mehmet. "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2. 2006, 257-268.
- Bilge, Meliha. "Ebû İshak İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme". *KADER* 18/2 (2020), 587-616.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *ed-Delâil ve'l-ı'tibar ale'l-halk ve't-tedbir*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1409/1988.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhız: er-Resâilü'l-Kelâmiyye*. thk. Ali Ebû Mülhim. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1422/2002.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7 Cilt. Kâhire: Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evlâduhu, 2. Basım, 1385/1965.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Hucecü'n-nubuvve". *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3/223-281. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*. ed. Abdullah Kahraman. 5/573-604. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Cengiz, Yunus. "Câhız: Doğa Temelinde İnsan Üzerine Düşünmek". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı V*. ed. Abdullah Kahraman. 5/543-572. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kürdî - Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer - Amman: Dâru'l-Feth, 2018.
- Erkan, Arif. *Beyân*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006.

- Ess, Josef Van. "Abû Eshâq al-Nazzâm". *Encyclopedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 1/275-280. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Ess, Josef Van. "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". çev. Mehmet Bulgen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 267-286.
- Ess, Josef Van. "Mu'tazilah". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 10/220-229. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Nihâyetü'l-icâz fi rivâyeti'l-icâz*. thk. Nasreddin Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red âlâ İbn Râvendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kitab, 2. Basım, 1442/1993.
- Hillî, Cemâleddîn Ebû Mansur Hasan b. Yusuf el-Mutahhar Allâme. *Menâhîcu'l-yakîn fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Kum: Yârân, 1416/1995.
- Holoğlu, Yasemin. *Câhız'da Tabiat Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelûsî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-teklîfi'l-Kādî Abdilcebbar cemea el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh*. thk. Ömer Seyyid Azmî. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl XV (en-Nubuvvât ve'l-mucizât)*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Mezkûr-Tâhâ Hüseyin. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, t.y.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl XVI (icâzü'l-Kur'an)*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Mezkûr-Tâhâ Hüseyin. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, t.y.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-muğnî*. trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kur'an-Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kutluer, İlhan. "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/292-295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Martin, Richard Carleton. *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracle: Being Probably the bâb alâ l-Nubuvvah from the Ziyâdat al-sharh by Ebû Rashid al-Nîsâbûrî (Died First Half of the Fifty Century A. H.)*. Michigan: New York University. Doktora Tezi/Ph. D. Dissertation, 1975.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-Maverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

Mülhim, Ebû Ali. *el-Münâhi'l-felsefi inde'l-Câhuz*. Beyrut: Dâru't-Tali'a li't-Tiba' ve'n-Neşr, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2003.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed b. Fethullah Bedrân. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Enclö'l-Mısriyye, 2. Basım, 1328/1910.

Şerîf el-Murtazâ, Alî b. Hüseyin. *ez-Zahîre fi ilmi'l-keâm*. nşr. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411/1990.

Tâî Muhammed Bâsil-Milkâvî, Âmâl-Sabbârînî, Muhammed Saîd. "Çağdaş Fizik ve Müslüman Kelâmcılar Açısından Sebeplilik Kavramı". trc. Kübra Şenel. *Kutadgubiliğ Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 23 (Mart 2013), 207-253.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahûdî Kelamı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.



Mâtürîdî Bir Âlim Olarak Gaznevî ve Faaliyeti

Ghaznawi and His Activity as a Maturidi Scholar

İhsan TİMÜR

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon/Türkiye
Assistant Professor Dr., Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon/Türkiye
ihsantimur@trabzon.edu.tr | orcid.org/0000-0001-6568-9054

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Type Research Article
Geliş Tarihi 03 Ekim 2021	Date Recieved 03 October 2021
Kabul Tarihi 18 Aralık 2021	Date Accepted 01 December 2021
Yayın Tarihi 31 Aralık 2021	Date Published 31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İhsan Timür).

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İhsan Timür).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Timür, İhsan. “Mâtürîdî Bir Âlim Olarak Gaznevî ve Faaliyeti”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 549-582. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1004110> ”

Öz

Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirleri Hanefîliğin temsil edildiği her muhitte aynı düzeyde ve canlılıkta temsil edilmemiştir. Irak, her ne kadar temelde Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin şekillenip sistemleştirildiği bölge olsa da onun itikadî görüşleri büyük ölçüde Mâverâünnehir bölgesinde geliştirilmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin farklı bölgelerdeki takipçileri ona yaslanarak Hanefîliğin kendine has ayırıcı görüşlerine benimseyip savunmuşlardır. Ancak bir kısım bölgelerde bu görüşler temel itikadî kabullerle sınırlı kalırken bazı bölgelerde buna yaslanarak bir sistemleştirme ve geliştirmeye gidilmiş böylece kapsamlı bir kelimî yapı oluşturulmuştur. Mâverâünnehir bölgesindeki takipçileri, Ebû Hanîfe'nin görüşleri etrafında geleneksel bir kelimî yapı kuran Hanefîlerin başında gelmektedir. Süreç içerisinde Mâtürîdîlik olarak anılan bu kelimî yapı, uzun süre sadece doğduğu muhitte sınırlı kalmış, 5/11. yy'dan itibaren ise batıya doğru yayılmıştır. Mâtürîdî Hanefîlerin çevreden merkeze taşınması olarak nitelenebilecek bu yayılım süreci, Hanefîlik tarihi açısından önemli bir kısım sonuçları olmuştur. Zengin bir edebiyata sahip olan Mâtürîdî Hanefîler batıya geldiklerinde yeni muhitlerinde bu kelimî geleneğin dışında kalan ve mezhebin itikadî çerçevesini temel kabullerden ibaret gören küçük ve dağınık Hanefî kitlelerle karşılaşmışlardır. İtikadî açıdan görünürdeki bu farklılık iki Hanefî kesimin etkileşime gireceği yeni bir zemin oluşturmuştur. Sahip oldukları kelimî birikimin de gücüyle Mâtürîdî Hanefîler, yürüttükleri tedris faaliyetlerinin yanı sıra kaleme aldıkları metinler vasıtasıyla Irak ve Şam gibi göç muhitindeki Hanefîleri kendi kelimî geleneklerine dahil etmeye çabalamışlardır. Bölgeye göç etmiş doğulu bir Mâtürîdî Hanefî olan Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 593/1197'den sonra) de bu çabanın içerisinde yer almış isimlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Onun *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* eserleri, bu çabanın açık şekilde metinlere yansıdığı ilk örneklerdir. Gaznevî her iki eserinde, Mâtürîdî kelama direnç gösteren Hanefîler tarafından öne çıkarılan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metnini esas alarak Mâtürîdî görüşleri sunmaktadır. O, bu eserlerinde büyük ölçüde *el-Akîde'nin* ibarelerini ya aynen ya da bir kısım takdim ve tehirlerde bulunarak kullanmakta ve aralarına başta *tekvîn* sıfatının ezeliyeti olmak üzere Mâtürîdîlere özgü görüşleri eklemektedir. Bununla Gaznevî, bir yandan Mâtürîdî olmayan Hanefîlerin bir direnç unsuru olarak kullandıkları *el-Akîde* metninin Mâtürîdî görüşlerle uyumluluğunu göstererek oluşan direnci kırarken öte yandan metne eklediği ifadelerle söz konusu kesimlere Mâtürîdî görüşleri taşımaktadır. Bu çalışmada temelde bir *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ve Mâtürîdîlik sentezi olarak nitelenebilecek Gaznevî'nin bu faaliyeti, sözü edilen eserler üzerinden ayrıntılı şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Onun söz konusu eserlerinde *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metnini nasıl kullandığı, ibareleri nasıl ve ne şekilde metnine aldığı ve bunlara Mâtürîdî görüşleri nasıl ekleyerek muhataplarına aktardığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Hanefîlik, Mâtürîdîlik, Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, *el-Hâvi'l-kudsî*.

Abstract

Abu Hanifa's theological ideas were not represented at the same level in every region where Hanafism spread. Although Iraq is the region where Abu Hanifa's jurisprudence views were systematized, Abu Hanifa's theological views were largely developed in the Transoxiana region. However, followers of Abu Hanifa in different regions adopted and defended the distinctive views of Hanafism. However, while in some regions these views were limited to basic theological ideas, in others a systematization was made based on this and thus a comprehensive theological structure was formed. The followers of Abu Hanifa in the Transoxiana region are among the leading Hanafis who established a traditional theological structure around his views. This theological structure, which was called Maturidism in the process, was limited to the region where it was born for a long time and was spread to the west from the 11th century. When the Maturidis, who had a rich literature, came to the west, they encountered small and scattered Hanafi masses who regarded the theological views of the sect as consisting of basic theological ideas. Although they belong to the same fiqh tradition, this theological difference between them has created a new ground on which the two Hanafi factions will interact. With the power of their theological knowledge, the Maturidis tried to include the Hanafis in Iraq and Syria in their theological traditions with the texts they wrote as well as their teaching activities. Ahmad b. Muhammad al-Ghaznawi (d. after 593/1197), one of the Maturidis who migrated to the west, draws attention as one of the names that took part in this effort. His works called *Usul al-din* and *al-Hawi al-qudsi* are the first examples where this effort is clearly reflected in the texts. In these works, al-Ghaznawi uses the phrases of *al-Aqidah al-Tahawiyyah* either exactly or with some minor changes, and adds Maturidi-specific views, especially the attribute of *takwin*. With this, al-Ghaznawi, on the one hand, reveals the compatibility of *al-Aqidah*, which is the main text of non-Maturidi Hanafis, with Maturidi views, on the other hand, carries the Maturidi views to them with the expressions he added to the text. In this study, this activity of Ghaznawi, which can be described as a synthesis of *al-Aqidah al-Tahawiyyah* and Maturidism, will be tried to be revealed in detail through the mentioned works.

Keywords: History of Islamic Sects, Hanafism, Maturidism, al-Ghaznawi, *Usul al-din*, *al-Hawi al-qudsi*.

Giriş

Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleri temelde Irak bölgesinde sistemleştirilirken itikadî görüşleri Irak'tan ziyade Mâverâünnehir bölgesinde geliştirilmiştir. Temsilcileri kadar bölgelerin kendine ait tarihsel ve fikrî nitelikleriyle de doğrudan ilişkili olan bu husus, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen fikhî ve itikadî görüşlerin ayrı coğrafyalarda farklı çevrelerce oluşturulmasına yol açmıştır. Bununla birlikte olarak Ebû Hanîfe'ye kendilerini nispet eden takipçilerinin mutlak olarak itikadî bir duruş ve düşünceye de sahip oldukları muhakkaktır. Ancak Ebû Hanîfe'ye nispet edilen itikadî görüşler ona dayanan fikhî görüşler kadar yaygın bir takipçi çevre tarafından sahiplenilmediği gibi işlenip geliştirilmemiştir. Bu durum Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerinin Hanefîliğin temsil edildiği her muhitte aynı düzeyde ve canlılıkta temsil edilmediği manasına gelmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Semerkant başta olmak üzere Mâverâünnehir bölgesindeki takipçileri, onun itikadî görüşlerini geliştirip sistemleştiren çevrelerin başında gelmektedir. Süreç içerisinde Mâtürîdîlik olarak isimlendirilen Mâverâünnehir bölgesindeki bu Ebû Hanîfe takipçileri, büyük oranda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlere yaslanmakla birlikte kendi tarihsel tecrübelerinin de katkısıyla sistematik bir kalamî yapı kurmayı başarmışlardır.

Hanefîlik içinde diğer itikadî eğilimlere sahip gruplarla temas halinde bulunmaları ve onlarla bir kısım tartışmalara girmiş olmaları muhtemel olmakla birlikte Mâverâünnehir Hanefîleri (Mâtürîdîler), uzun süre kendi muhitleri dışında temsil imkânı bulamamışlardır. Selçuklular öncülüğünde batıya doğru gerçekleşen göç, farklı muhitlerde bulunan ve itikadî olarak bir kısım farklılıklara sahip olan Hanefî kesimlerin kitlesele olarak ilk temasını sağlamıştır. Bu ilk kitlesele karşılaşmanın Hanefîliğin kendi içindeki serüveni açısından oldukça önemli sonuçları olmuştur. Mâtürîdîliğin bir bütün olarak Hanefîliğin kalamî temsilcisi pozisyonuna gelmesi bu karşılaşmanın en önemli sonuçlarının başında gelmektedir.

Mâtürîdîliğin kendi muhiti dışında temsili kadar Mâtürîdî olmayan Hanefîlere de taşınmanın gerçekleştiği uzun bir tarihsel serüvenin ilk tezahürü olan bu önemli karşılaşma, hem bölgeye zengin bir kalamî gelenek taşıyan Mâtürîdî Hanefîler açısından hem de göç edilen bölgede uzun süredir bulunan yerli Hanefîler açısından yeni bir kısım gelişmelere, dönüşümlere ve nihayet sentezlere yol açmıştır.

Bütün bileşenleriyle bu dönemde yoğun şekilde batıya aktarılan Mâtürîdîlik, kendi kalamî geleneğini yeni muhitteki Hanefîlere, Ebû Hanîfe'nin itikadî mirası olarak sunmuşlardır. Buna ihtiyatla yaklaştıkları anlaşılan bölgedeki Hanefîler ise ellerindeki itikadî malzeme üzerinden farklı bir Hanefî itikad söylemi geliştirmişlerdir. Bir ölçüde direnç olarak nitelenebilecek bu tutum karşısında ise Mâtürîdîler, bu iddialarını yeni bir kısım kalamî eserlerle somut hale getirmişlerdir.

Doğudan batıya Hanefî göçlerinin yoğun şekilde yaşandığı bir zaman diliminde Şam bölgesine gelen Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 593/1197'den sonra) de Mâtürîdî geleneğin önemli metinlerini kaleme almış ve göç muhitindeki Hanefîlere Mâtürîdîliği aktarmaya çalışmıştır. Bunu ise bölgedeki Hanefîler arasında itikadî olarak esas alınan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerinden gerçekleştirmiştir.

Mâtürîdîliğin yayılım tarihine ilişkin çağdaş dönemde yapılan az sayıdaki çalışmada mezhebin özellikle Irak, Şam, Anadolu ve Mısır gibi batı bölgelerindeki yayılımına ilişkin önemli pek çok bilgi

derlenmiş olmakla birlikte ancak yakın zamanda yapılan bazı çalışmalarda *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin bu yayımdaki işlevine değinilmiştir. Mâtürîdîliğin özellikle batıya doğru yayılma meselesine yoğunlaşan ilk isimlerin başında gelen Wilferd Madelung'un "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler"¹ ve "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü"² adlı çalışmaları bu konuda klasik hüviyeti kazanmıştır. Ancak daha çok tarihsel bir kısım hadiselerle Mâtürîdî temsilcilerin isimlerini tespitte odaklanmış olan bu çalışmalar, Mâtürîdîlere ait metinler üzerinden veri sağlamaması sebebiyle mezhebin yayılım sürecine ilişkin bazı hususları tespitte eksiklikler içermektedir.

Aynı minvalde değerlendirilebilecek Adem Arıkan'ın "Büyük Selçukluların Hanefîlere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri"³, Mürsel Erdoğan'ın *Maturidiliğin Anadolu'ya Gelişi*,⁴ Ahmet Ak'ın "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi"⁵, İsmail Çevik'in *XII.-XIII. yüzyıllarda Maturidiliğin Irak, Suriye ve Anadolu'da Yayılışı*⁶ gibi çalışmaları da bölgede etkin olan Hanefî-Mâtürîdî isimleri tespit açısından önemli olmakla birlikte yayılımı sağlayan metinler ve etkileşim zeminine dair tespit ve değerlendirmeler içermemektedir.

Batı bölgelerinde Mâtürîdîliğin yayılımını Hanefîlik içindeki itikadî farklılaşma olgusuna dikkat çekerek ele alan ilk çalışma Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik* adlı eseridir. Kalaycı bu çalışmasında özellikle batı bölgesindeki Hanefîlerin yukarıda değinilen *el-Akîde* merkezli itikadî eğilimine ilişkin tespit ve değerlendirmeleriyle konunun odak noktasına işarette bulunmuş ve Mâtürîdîliğin bu eser üzerinden hem bölge Hanefîleri hem de Eş'ari çevrelerle ilişkisine dair dikkat çekici tespitler yapmıştır.⁷

Mâtürîdîliğin Mâtürîdîlik dışı kitlelerle teması noktasında *el-Akîde* ve üzerine yazılan şerhleri merkeze alarak tarafımızdan yapılan *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*⁸ adlı çalışma, Kalaycı'nın kimi tezlerine yönelik bazı kayıtlar taşımakla birlikte onun iddialarının önemli bir kısmını muhkem hale getirmesi açısından tamamlayıcı olup Mâtürîdî kesimle batı bölgelerindeki Mâtürîdî olmayan Hanefîler arasındaki etkileşime, metinler üzerinden dikkat çeken en kapsamlı çalışma niteliğindedir. Bu çalışmadaki, Mâtürîdîliğin *el-Akîde* üzerinden bölgedeki Mâtürîdî olmayan Hanefîlere taşıdığı iddiası, müstakil

¹ Wilferd Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 323-386.

² Wilferd Madelung, "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 387-402.

³ Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefîlere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2000), 153-164.

⁴ Mürsel Erdoğan, *Maturidiliğin Anadolu'ya Gelişi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 37-86.

⁵ Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 119-138.

⁶ İsmail Çevik, *XII.-XIII. yüzyıllarda Maturidiliğin Irak, Suriye ve Anadolu'da Yayılışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 46-113.

⁷ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 192-216. Eserin özellikle bu bahisteki önemi ile bu konuya dair bazı tespit ve değerlendirmelerine yönelik bir kritik için bkz. İhsan Timür, "Önce Söz Değil Bağlam Vardı: Mehmet Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, 384 s.", *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 467-471.

⁸ İhsan Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021).

bir makaleyle⁹ de farklı yönlerden ele alınmış ve *el-Akīde*'nin batı bölgesindeki Hanefiler arasında Mâtürîdî yayılımının ana metinlerinin başında geldiği ifade edilmişti. Her iki çalışmada da kendisine etkin bir fonksiyon biçilen öncü isimlerin başında ise bu makalenin asıl konusunu oluşturan Gaznevî gelmektedir.

Gaznevî'nin, kaleme aldığı metinlerle Mâtürîdîliğin batı bölgesindeki Hanefiler arasında yayılmasında önemli bir yeri olup aşağıda kapsamlı şekilde değinilecek olan *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* eserleri vasıtasıyla temelde *el-Akīde*'yi esas alan bölge Hanefilerine Mâtürîdîliği taşımıştır.

Gaznevî ile *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* eserlerine dair az sayıdaki çalışmada ihmal edilmiş¹⁰ olan bu önemli faaliyetinde Gaznevî, söz konusu iki eserde önemli ölçüde *el-Akīde* metninin ifadelerini kullanarak Mâtürîdî görüşleri aktarmış ve en açık ifadeyle *el-Akīde* ya da Tahâvî ile Mâtürîdî görüşleri harmanlamıştır. Böylece Gaznevî, muhataplarına Mâtürîdî görüşlerin *el-Akīde* ile uyumunu ve onu esas alan Hanefî çevreler için de benimsenmesi gereken akide olduğu mesajını en yalın şekliyle vermiştir.

Gaznevî'nin oldukça önemli olan bu faaliyetine ve her iki eserin fonksiyonuna söz konusu çalışmalarımızda işaret etmiş olmakla birlikte ilgili metinler üzerinden dikkat çekilen sentezin nasıl gerçekleştiği ve Gaznevî'nin eserleriyle *el-Akīde*'nin ifadelerinin benzerliğinin boyutu ve mahiyetine değinilmemesi; ayrıca metinler üzerinden de bir örnekleme gidilmemesi bu konuya ilişkin müstakil bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu açıdan temelde işaret edilen çalışmalarımızda ulaştığımız sonuçlar üzerine inşa edilen bu makale, Mâtürîdîliğin yayılım kanallarından biri olan *el-Akīde*'nin, Gaznevî'nin eserlerine nasıl kaynaklık ettiği, eserler arasında ibare itibarıyla ne tür benzerlikler olduğu ve Gaznevî'nin bu eserleri vasıtasıyla *el-Akīde* metnini esas alarak Mâtürîdî görüşleri nasıl dile getirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ancak bu hususa geçmeden önce sözü edilen faaliyetin arka planını oluşturan Mâtürîdîliğin batı İslam dünyasına taşınma ve bu bölgelerdeki Hanefî kitlelerle karşılaşma sürecine kısaca değinilmesi yerinde olacaktır.

1. Mâtürîdî Geleneğin Batı İslam Dünyasına Taşınma Süreci

Selçukluların gelişine kadar Irak dışında kitlesel bir Hanefî varlığının bulunmadığı Şam ve Mısır bölgelerinde mezhebin yayılımı, doğudan gelen temsilcileriyle gerçekleşmiştir. Hanefîliğin bu

⁹ İhsan Timür, "Maturidîliğin Batı'da Taban Bulmasında el-Akīdetü't-Tahâviyye'nin Rolü", *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 325-336.

¹⁰ Gaznevî ve onun *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* eserlerini bir şekilde konu alan şu çalışmalarda onun yukarıda dikkat çekilen faaliyetine işaret edilmemiştir: Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed" *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/486-487; Ömer Vefik ed-Dâûk, "Mukaddimetü't-tahkîk", *Kitâbü Usûlü'd-dîn*, mlf. Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî el-Hanefî, thk. Ömer Vefik ed-Dâûk (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1419/1998), 5-53; Eşref Tandoğan, *Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Arzu Yavuz, *M. Gaznevî'nin el-Hâvi'l-Kudsî Adlı Eserinin Fıkıh Usûlü Bölümünün Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); İhsan Timur, *Gaznevî'nin Usûlü'd-Dîn Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Salih el-Ali, "Mukaddimetü't-tahkîk", *el-Hâvi'l-kudsî fi furûi'l-fikhi'l-Hanefî*, mlf. Cemâlüddin Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Kâbisî el-Gaznevî el-Halebî el-Hanefî, thk. Salih el-Ali (Dımaşk-Beyrut-Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1432/2011), 5-26.

bölgelere taşınması Selçukluların batıya doğru gerçekleşen hareketiyle doğrudan ilişkilidir. Kitlel bir göçe öncülük eden Selçuklular, içlerinde ulemanın da yer aldığı kapsamlı bir nüfus hareketini sağlamış ve bu kapsamda pek çok Horasan-Mâverâünnehirli Hanefî batıya göç etmiştir. Batıda tesis edilmiş olan yönetimlerle bu göç hareketi sürekliliğini korumuş ve etkisini yitirmeden 9-10/15-16. yy'a kadar aralıksız devam etmiştir.

Horasan-Mâverâünnehirli Hanefîlerin Irak, Şam ve Mısır bölgelerine yoğun göçlerinin bu bölgelerde ulemaya sağlanan desteğin önemli bir tesiri bulunmaktadır. Ulemaya sağlanan bu desteğin ise bölgede Fâtımî etkinliğini kırmaya yönelik Sünnîlik siyasetiyle doğrudan ilişkili olduğu muhakkaktır. Zira Selçuklular ve bunlara bağlı yönetimlerle Abbasî hilafetin bölgede yürüttüğü Sünnî siyasetin icrasında, ulema önemli bir rol üstlenmiştir. Kadılık, imamlık, hatiplik gibi bir kısım görevler dışında tedris faaliyetleri, bu Sünnî siyasetinin en önemli taşıyıcı unsurları olmuştur. Bu faaliyetler tümüyle mezhebî bir kimlik içerisinde icra edilmemiş olmakla birlikte Hanefîler bundan önemli ölçüde istifade etmiş ve Hanefîliğin Irak dışında daha önce çok az temsil imkânı bulduğu batı bölgesi, mezhebin faaliyet alanına dönüşmüştür. Bu açıdan Hanefîliğin Selçuklular dönemi batı bölgesindeki yayılımını Sünnîlik faaliyeti kapsamında değerlendirmek mümkündür.¹¹

Hanefîliğin, tarihsel süreçte uzun süre bünyesinde Ebû Hanîfe merkezli fikhî ve itikadî görüşleri ifade eden bir niteleme olduğu dikkate alındığında, doğu bölgelerinden gelen Hanefîlerin batıda yürüttüğü faaliyetlerin fikhî ve aynı zamanda kelâmî içerikli olduğu şüphesizdir. Bu açıdan doğu Hanefîlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden hareketle geliştirdikleri zengin kelâmî geleneği de bu süreçte batıya taşıdıkları ifade edilebilir.

Selçukluların Bağdat, Musul, Halep ve Dımaşk gibi Irak ve Şam bölgelerinde egemen olduğu şehirler, Doğu Hanefî geleneğine mensup isimlerin faaliyette bulunduğu ilk merkezlerdir. Sultan Alparslan'ın emriyle Şerefü'l-Mülk Ebû Sa'd Muhammed b. Mansûr el-Havârezmî'nin (ö. 494/1100) 459/1066'da Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin kabri üzerine türbe yapıp¹² yanına da bir medrese (Meşhed-i Ebû Hanîfe) inşa ettirmesi¹³ Doğu Hanefîlerinin bölgedeki ilk faaliyetleri arasında zikredilebilir.

Fakat Irak bölgesindeki Hanefîlik, Şam ve Mısır'ın aksine doğudan gelen Hanefîler vasıtasıyla oluşmuş olmayıp köklü bir geçmişe sahiptir. Selçukluların bölgeye geldiği 5/11. asırda Bağdat, Hanefî mezhebinin ağırlık merkezi olma niteliğini büyük ölçüde Horasan-Mâverâünnehir bölgesine kaybetmiş¹⁴ olsa da geçmişten süregelen Bağdat Hanefî ilim halkası hala aktifti. Tuğrul Bey, Bağdat'a girdiğinde şehirde Ebû Hâzım el-Kâdî (ö. 292/905) ile başlayıp Ebû Saîd el-Berdâî (ö. 317/930), Kerhî (ö. 340/952) ve Ebû Abdillâh es-Saymerî (ö. 436/1045) gibi fakihlerle sürdürülen Hanefî tedris halkası varlığını sürdürmekteydi. Bu açıdan Selçukluların Bağdat'taki faaliyeti,

¹¹ Irak, Şam ve Mısır bölgelerinde yürütülen Sünnîlik politikaları ve bunun Hanefîlik yayılımına etkisi hususunda daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler", 351-376; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*, 166-216.

¹² Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-muluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/2304.

¹³ Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esrî, *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özyayın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 10/63.

¹⁴ Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: MÜİFV Yayınları 2011), 627-628.

Hanefîliğin Şam ve Mısır'daki gibi tesis edilmesi olmayıp aktif olan mezhebin desteklenmesidir. Nitekim açılan medresenin ilk müderrisi olan Ebû Tahir İlyas ed-Deylemî'nin (ö. 461/1069), Saymerî ile Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'den (ö. 478/1085) ders almış olması ve medresenin inşasından evvel ders halkasının bulunması¹⁵ bu sürekliliği göstermektedir.

Bu süreçte başta Bağdat olmak üzere Irak bölgesinde Hanefîlik adına faaliyet gösteren kimi isimlerin özellikle Mu'tezilî eğilimlerinden söz edilmesi¹⁶ doğudan gelen Hanefîlerin tümünün Mâtürîdî geleneğinin mensubu olmadığını göstermektedir. Buna karşın bunlardan bazılarının Mu'tezile ile mesafeli olduklarına dair aktarımlar¹⁷ bulunmakla birlikte ilişkili oldukları kalamî yapının açıkça ortaya konulamaması¹⁸ Bağdat'ta Mâtürîdî kalam geleneğiyle ilişkili faaliyetlerin ya görünür düzeyde olmadığını ya da daha geç bir dönemde başlamış olabileceğini düşündürmektedir. Bağdat'ta Mâtürîdî kelamla ilişkili tezahürlerin ilk kez Necmüddin Menkûbers en-Nâsırî (ö. 652/1254) ile açıkça belirmiş olması bunu desteklemektedir.¹⁹

Selçuklular önderliğindeki Türk idarelerinin genelde Şam bölgesinde tesis edilmesi, batı bölgesindeki Mâtürîdî kalam faaliyetlerinin de esasında Irak'tan ziyade bu bölgede yoğunlaşmasını sağlamış görünmektedir. Burhânüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan el-Belhî²⁰ (ö.

¹⁵ Muhyiddin İbn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hecl li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1413/1993), 1/443; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifai, 1403/1983), 2/217.

¹⁶ Bölgede Selçuklu fetihlerinden sonra kendilerinden söz edilen ve doğu bölgelerinden geldiği anlaşılan şu isimlerin Mu'tezilî eğilimlerinden söz edilmektedir: Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. Hamid el-Bîkendî (ö. 482/1089) ve oğlu Ebü'l-Yümn Mesud b. Muhammed b. Ahmed (ö. 491/1098), Ebü'l-Muhsin Ali b. Hasan es-Sandalî en-Nisâbü'rî (ö. 484/1091), Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh en-Nâsîhî (ö. 484/1091), Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed el-İstirbâzî (ö. 541/1146), Ebû Yakub Yusuf b. İsmail b. Abdirrahman Lemgânî (ö. 606/1209) (Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/80-81, 2/554, 3/23-24, 3/184-185, 3/470, 3/621). Bu dönemde Bağdat'a gelen diğer bir bazı Mu'tezilî eğilimli Hanefîler için bkz. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 326, 346-353. Selçuklular devri Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisi için ise bkz. Osman Aydın, "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mu'tezile-Hanefîlik İlişkisi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları 2017), 1/321-327.

¹⁷ Mesela vaazlarında "Hanefî ol ama Mu'tezilî olma" ifadesini sıklıkla kullandığı dile getirilen Hasan b. Ebî Bekr en-Nisâbü'rî (ö. 545/1150) bu isimlerden biridir. Ancak bu ifadesine rağmen Nisâbü'rî'nin de bir Mu'tezilî olduğu öne sürülmektedir (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/31, 79).

¹⁸ Bu dönemde Hanefîlik nispetiyle faaliyette bulunan pek çok ismin itikadî eğilimlerini gösteren hemen hiçbir emare bulunmamaktadır. Söz konusu bu Hanefîlerden bazıları için bkz. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 355-356.

¹⁹ Menkûbers en-Nâsırî ve Mâtürîdî aidiyeti için bkz. Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali*, 223-233.

²⁰ Burhânüddin el-Belhî, Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* eserini bölgede nakletmesinin yanında Ebû Hafs en-Nesefî'nin *el-Akâid*'ini Ehl-i sünnet'in akidesi olarak yaydığından söz edilmektedir (Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime", *el-Âlim ve'l-müteallim el-Fikhü'l-ebsat el-Fikhü'l-ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasiyye*, mlf. Ebû Hanîfe (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2001), 4-5; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 379; a. mlf., "Maturidiyya", *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 6/847). Bir imla meclisi bulunan ve kalabalık bir talebe grubuna sahip olan Belhî'nin, derslerinde Hanbelîler aleyhine konuştuğuna yönelik kayıtlar da onun batıdaki faaliyetinin kapsamı hakkında fikir vermektedir. (Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medineti Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarame el-Amri (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 41/339-340; Muhyiddin Ebü'l-Mefahir Abdülkadir en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/368).

548/1153), Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali es-Semerkindî²¹ (ö. 553/1153), Alâüddin el-Kâsânî²² (ö. 587/1191) ve çalışmamızın odağında yer alan ve aşağıda hakkında bilgi verilecek olan Gaznevî, Şam bölgesinde Mâtürîdî kelimeler geleneğinin ilk temsilcileri arasında bulunmaktadır. Bu ilk kuşak temsilcilerin çabalarıyla bölgede temelleri atılan Mâtürîdîlik, sonraki kuşakta kelimî yönü öne çıkan daha fazla isimle temsil edilmeye devam etmiştir. Celalüddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî²³ (ö. 691/1292), Rüknuddin Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî²⁴ (ö. 701/1301), Hüsamüddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî²⁵ (ö. 714/1314), Şücâüddin Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî²⁶ (ö. 733/1333) kaleme aldıkları eserlerle öne çıkan bu âlimlerin başında gelmektedir.

2. Mâtürîdî Hanefîlerin Batıdaki Hanefîlerle Kitleleşmesi

Doğu Hanefîlerinin Irak, Şam ve Mısır'a geldikleri dönemde bölge kökenli Hanefîler de bulunmaktaydı. Ancak Irak dışında batıdaki bu Hanefîler, önemli bir etkinliğe sahip olmadıkları gibi süregelen tedris halkaları da bulunmamaktaydı.

Hanefîlik ilk dönemden itibaren güçlü şekilde temsil edildiği Irak bölgesinde mihne sürecinde yaşanan hadiselerin etkisiyle güçlü pozisyonunu kaybetmişse de varlığını kesintisiz şekilde sürdürmüştür.²⁷ Şam ve Mısır bölgelerinde ise ilk dönemden itibaren Hicaz ekolü çizgisindeki

²¹ Şam bölgesine yerleşen Semerkindî, Ebû Hafis en-Nesefî'den eserlerini nakletmek üzere icazet almıştır. Bu eserler arasında *el-Akâid* de bulunmalıdır (Kemalüddin İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Dâru'l-Fikr, t.y), 10/4341; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 4/105).

²² Halep'de önemli faaliyetlerde bulunan Kâsânî, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ebzat*'ının ravileri arasında bulunmaktadır (Kevserî, "Mukaddime", 6). Anadolu Selçuklu sarayında tartışmış olduğu bir âlimi Mu'tezilî olarak suçlayıp üzerine yürümesi ve derslerinde Mu'tezile ile bidat ehlini çokça zemmedip lanetlemesi (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 10/4348) ve es-Sultânü'l-mübîn fi usûli'd-dîn (*el-Mu'temed fi'l-mu'tekad*) adlı kelama dair bir eserinin bulunması onun kelimî kimliğine yönelik önemli işaretlerdir (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 10/4348).

²³ Mâverâünnehir Hucend asıllı olan Habbâzî, Harezim ve Bağdat'ın ardından Şam bölgesine gelerek buradaki medreselerde ders vermiştir (Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/668). *el-Hâdî fi usûli'd-dîn* adlı eseri, onun Mâtürîdî kimliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2006).

²⁴ Dimaşk'a gelerek on yıl kadar ikamet etmiş ve bazı medreselerde ders vermiştir (Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4/428). Semerkindî'nin *el-Akâidetü'r-rükniyye* adlı eseri geleneksel Mâtürîdî görüşleri içermektedir. Bkz. *el-Akâidetü'r-rükniyye fi şerhi Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resulullah*, thk. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1429/2008).

²⁵ Irak, Şam ve Mısır bölgelerindeki medreselerde ders vermiş, çokça da talebe yetiştirmiş olan Siğnâkî, Mâtürîdî geleneğin Şam bölgesindeki önemli taşıyıcılarından birisidir. Onun Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim*, *el-Fıkhu'l-ebzat*, *el-Fıkhu'l-ekber* ve *er-Risâle ila Osman el-Bettî* ile Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Umde* ve şerhi *el-İ'timâd* eserlerinin rivayet zincirinde bulunması, söz konusu etkinliğine dair fikir vermektedir (Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/115-116; Burhânüddin Ebü'l-İrfan İbrahim el-Kûrânî, *el-Emem li ikâzi'l-himem* (Haydarabad: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1328), 86; Kevserî, "Mukaddime", 5). Siğnâkî'nin bu eserlerin nakli yanında Mâtürîdî kelamının önemli metinlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd*'ine de *et-Tesdîd* adlı bir şerh yazdığı belirtilmelidir.

²⁶ Dimaşk'a gelerek yerleşen Türkistânî'den pek çok kişi ders almıştır. Fıkha dair kaleme aldığı çokça eserinin yanında Mâtürîdî görüşleri içeren *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye* adlı kelam çalışması da bulunmaktadır (Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/567, 4/354; Kefevî, *Ketâib*, 313a; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. M. Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 2/1143).

²⁷ Irak bölgesindeki Hanefî temsilin etkisini yitirmesine dair bkz. Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 630; Monique Bernards-John Nawas, "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların

Evzâlik, Malikilik ve ardından da Şafîliğin etkinliği sebebiyle Hanefî yayılım sınırlı kalmış, zamanla da izi sürülemez şekilde görünürliğini kaybetmiştir.²⁸ Bu bölgelerde Hanefîliğin güçlü şekilde temsili yukarıda zikredilen Doğu Hanefîlerinin göçüyle gerçekleşmiştir.

Doğu Hanefîlerinin göçü, batıdaki Hanefîliğin de canlanmasını sağlamıştır. Fıkîh olarak Hanefîliğin doğudaki ve batıdaki temsilcileriyle bir bütünlük oluşturduğu, arada fikri ve uygulama farklılığı olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmazken itikadî eğilim için bunu mutlak olarak söylemek mümkün değildir. Doğu ve Batı Hanefîlerinin karşılaşması, bu açıdan Hanefîliğin itikadî boyutu itibarıyla bir kısım gelişmeleri doğuran önemli bir hadisedir.

Batı bölgesindeki Hanefîlik, Irak'ta fikhî bütünlüğe ve devamlılığa sahip olmakla birlikte itikadî olarak bütünlük ve uyum arz etmekten uzaktı. Başta Mu'tezile olmak üzere farklı itikadî eğilimlerle ilişkili olan bölge Hanefîleri arasında sistemli bir yapı mevcut değildi.²⁹ Bunun Hanefîliğin Irak dışında batı bölgelerinde yayılımında karşılaştığı zorlukla doğrudan ilişkisi olmalıdır. Bu zorluk bir yandan temelde Ebû Hanîfe'ye dayanan itikadî görüşlerin de bölge Hanefîleri arasında yeterince bilinmemesine yol açarken öte yandan söz konusu Hanefîlerin farklı itikadî eğilimlere yönelmesine zemin hazırlamıştır.³⁰

Bu farklı eğilimler arasında kendilerini sadece Hanefî olarak niteleyen çevreler de bulunmakta olup muhtemelen bölge Hanefîlerinin çoğunluğunu oluşturmaktaydı. Bu Hanefîlerin, Ebû Hanîfe'ye dayanan itikadî görüşler çerçevesinde kendilerini diğer gruplardan ayırmış olmaları ihtimal dahilindedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî (ö. 478/1085), Ebü'l-Fadl Hibetullah b. Ahmed İbn Ebî Cerâde el-Halebî (ö. 488/1095), Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Dâmegânî (ö. 513/1119), Ebû Gânim Muhammed b. Hibetullah b. Ahmed İbn Ebî Cerâde el-Halebî (ö. 534/1140), Ebü'l-Ganaim Şücâ' b. Hasan el-Bağdâdî (ö. 557/1162), Tâcüddin Ebû Muhammed Abdülhâlik b. Esed ed-Dimeşki (ö. 583/1187), Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Becelî (ö. 584/1188), Bedru'l-Ebyâd Yusuf b. Hadr el-Halebî (ö. 592/1196), Burhânüddin Ebü'l-Muvaffak Mesud b. Şücâ' ed-Dimeşki (ö. 599/1203), Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Yusuf İbnü'n-Nehhâs ed-Dimeşki (ö. 599/1203), Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Şücâ' b. Hasan el-Bağdâdî (ö. 609/1213), Vecîhüddin Ebü'l-Ferec İbrahim b. Yusuf el-Bûnî (ö. 612/1215), Tâcüddin Ebü'l-Yumn Zeyd b. Hasan el-Kindî (ö. 613/1216), Ebü'l-Hasan Ahmed b. Hibetullah b. Muhammed İbn Ebî Cerâde el-

Coğrafi Dağılımı”, çev. Ahmet Hamdi Furat, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 15 (2007), 301-314; Mehmet Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefîler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 125-126; Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkîh Silsileleri, Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 167-176, 199-201.

²⁸ Şam ve Mısır bölgesindeki ilk Hanefî yayılımı için bkz. Nurit Tsafir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 87-102; Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali*, 49-83; Esra Güleğül, *Hanefîliğin Mısır'a Girişi ve İmam Tahâvî* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 26-56.

²⁹ Başta Mu'tezile olmak üzere bölge Hanefîlerinin farklı itikadî eğilimleri için Tsafir, *The Early Spread of Hanafism*, 43-44, 79, 109-112; Şükrü Özen, *Matürîdî'nin Fıkîh Usulünün Yeniden İnşası* (İstanbul, Doçentlik Tezi, 2011), 161-192; Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 112-161, 179, 230; Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”, 630-631.

³⁰ K. M. Eyub Ali, “Tahâviyye”, çev. Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1/292-293.

Halebî (ö. 613/1216), Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Ebyâd el-Halebî (ö. 614/1217), İftihârüddin Abdülmuttalib b. Fadl el-Halebî (ö. 616/1219), el-Melikü'l-Muazzam Şerefüddin Ebü'l-Feth İsa b. Ebî Bekr el-Eyyûbî (ö. 624/1227), Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Sibt İbni'l-Cevzî (ö. 654/1256), Kemalüddin Ebü'l-Kâsım Ömer b. Ahmed İbn Ebî Cerâde el-Halebî (ö. 660/1262), Şemsüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ezrâî (ö. 673/1274), Sadruddin Ebü'r-Rebî Süleyman b. Ebi'l-İz el-Ezrâî (ö. 677/1278), Şemsüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrahim es-Serûcî (ö. 710/1310) gibi isimleri söz konusu Hanefîler arasında zikretmek mümkündür. Ancak bu isimlerin itikadî fikirlerini açık şekilde aktardıkları metinler bulunmadığı gibi söz konusu isimlerin bu türden görüşlerine dair herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Bölgedeki bu Hanefî kesimlerin en genel şekilde itikadî olarak Ebû Hanîfe'yi takip ettikleri öne sürülebilse de itikadî konuların geneline dair bilgi yetersizliğinin, söz konusu Hanefîlerin bu türden görüşlerini ortaya koymada kesin şekilde hükümler vermeyi mümkün kılmadığı belirtilmelidir.

Bütün bunlarla birlikte özellikle Mâtürîdîlerin batıya geldikleri süreçte bölge Hanefîlerine ait itikadî nitelikli kimi nakillerin görünür olmaya başladığı ve kaynaklara bu türden bilgilerin yansdığı görülmektedir. Söz konusu nakiller içerisinde dikkat çekici en önemli olgu ise bölgeye ait yegane Hanefî itikad metni olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'ye yönelik vurgulardır. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Mâtürîdî kesimle karşılaşma sürecinde Batı Hanefîlerinin itikadî kimliğini yansıtan en önemli metin olmuştur.

el-Akîde'nin gündeme gelişinin Mâtürîdî Hanefîlerin doğudan bölgeye taşıdıkları zengin kelimâî içerikle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Zira başından beri kelama mesafeli bir tutuma sahip olan ve Hanefîliği de genelde fikhî bir aidiyet olarak gören Batı Hanefîlerinin, doğulu Hanefîlerin Ebû Hanîfe'ye dayanan zengin ve derinlikli kelimâî faaliyetlerini şaşkınlıkla karşılamış oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü bölgede, Ebû Hanîfe'ye dayanan bu denli derinlikli bir kelimâî içerik bir yana onun temel itikadî görüşlerini içeren metin dahi sadece *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'den ibaretti. Bu durum ise batıdaki Hanefîlerin kelimâî çerçevede doğulu Hanefîleri bir bütün olarak benimsemedikleri ve ellerindeki yegane itikad metni olan *el-Akîde* üzerinden karşı çıktıkları bir tutum geliştirmeye sevk etmiş görünmektedir. Böylece Ebû Hanîfe'nin ve tabii olarak da Hanefîliğin itikadî görüşlerinin *el-Akîde* metniyle özdeşleştirilmesine gidilmiştir. Batı Hanefîlerini doğudan gelen Hanefîlerden itikadî olarak ayıran en önemli yaklaşım farklılığı da kendisini bu metin üzerinden böylece göstermiştir.³¹

Batı Hanefîlerinin önemli temsilcilerinden biri olan el-Melikü'l-Muazzam İsa el-Eyyûbî'nin (ö. 624/1227), Doğu Hanefîleri ile Batı Hanefîlerinin karşılaşma zemininde itikadının tamamen *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'ye dayandığını dile getirmesi³² bu yaklaşımın en açık göstergesidir. Yanı sıra karşılaşma sürecinde *el-Akîde*'nin bölge Hanefîleri arasında okunduğuna ilişkin aktarımlar³³ da bu tutumun toplumsal bir tabana sahip olduğunu göstermektedir.

³¹ Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali*, 199-201.

³² İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 12/434; Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Dâru Hecc, 1424/2003), 17/168; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/445, 449.

³³ Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Sibt İbni'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013/1434), 22/283; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/94-95.

el-Akide'ye yönelik bu vurgu, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini öz ve yalın şekilde içeren bölge kökenli bir metnin öne çıkarılması kadar batıdaki Hanefilerin kendilerini Doğu Hanefilerinin kelimî çizgisinden ayırttıklarını ortaya koymaktadır. Buna ilişkin verileri bölge kökenli diğer bazı Hanefilerle başka mezhep mensuplarının Ebû Hanîfe'nin ya da Hanefiliğin itikadî görüşlerini, Doğu Hanefî kelimî geleneğini (Mâtürîdîlik) dikkate almadan dile getiren yaklaşımlarda açıkça görmek mümkündür. Bu isimlerden Necmüddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) Hanefilerle Eş'arîler arasındaki ihtilâflardan söz ettiği manzum metninde Hanefî görüşleri tam da ifade ettiğimiz gibi batı bölgesindeki Hanefilerin yaklaşımı çerçevesinde ele almaktadır. Onun Mâtürîdîler için temel ve ayrı bir görüş olan tekvînden söz etmemesi bunu açıkça göstermektedir.³⁴

Oysa tekvîn, uzun süreden beri Doğu Hanefileriyle Eş'arîler arasında en önemli tartışma konusudur. Ayrıca Tarsûsî'nin yaşadığı dönemde pek çok Mâtürîdî ismin batıya gelmiş olması, onun bu fikirden habersiz olma ihtimalini imkânsız kılmaktadır. Bu açıdan Tarsûsî'nin Mâtürîdîlere ait bu görüşü zikretmemesi onun tekvîni bölge Hanefilerine ait bir fikir olarak görmediği ve söz konusu Hanefileri de Mâtürîdî çevreden ayırdığı anlamına gelmektedir. Onun bu çerçevede yaslanmış olduğu çizginin ise *el-Akide* olduğu söylenebilir.³⁵

Hanefiliğin itikadî çizgisini Mâtürîdîler dışındaki Hanefilerle tanımlama yaklaşımını başka mezhep mensuplarında görmek mümkündür. Takiyyüddin Ali es-Sübkî (ö. 756/1355) bu isimlerden biridir. O, Eş'arîlerin Hanefilerle olan ihtilâfından söz ederken batı bölgesindeki Hanefileri ve tabii olarak da söz konusu Hanefilerce takip edilen *el-Akide*'yi esas almakta, Mâtürîdî çevreyi ise dikkate almamaktadır.³⁶ Aynı durum büyük ölçüde Tâcüddin es-Sübkî (ö. 771/1370) için de geçerlidir. O da Hanefilerle Eş'arîlerin ihtilâfını ağırlıklı olarak Batı Hanefileri ve *el-Akide* merkezli olarak görmektedir.³⁷

Batı bölgesindeki Hanefilerin *el-Akide*'t-Tahâviyye'ye yönelik vurguları ve bu veriler birlikte değerlendirildiğinde söz konusu Hanefilerin kendilerini Mâtürîdîlerden kesin şekilde ayırttıklarını ortaya koymaktadır. Mâtürîdîliğin batı bölgesinde henüz yayılım aşamasında olduğu ve genel anlamda tüm Hanefilerin kelimî temsilcisi olmadığı bir döneme ait olan bu husus, hiç şüphesiz bölgede aktif olan çok sayıda Mâtürîdî âlimin faaliyetiyle değişmiştir. Batıdaki Hanefilerin de artık kelimî olarak Mâtürîdîliğin bünyesine dahil olmasıyla sonuçlandığı zengin bir literatürle desteklenen söz konusu faaliyetler arasında, bu çalışmanın konusunu teşkil eden Gaznevî'nin önemli bir yeri bulunmaktadır.

³⁴ İsmail Şık, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'ari-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 332-334.

³⁵ Necmüddin Ebû İshak İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fi mâ yecibu en-yu'mele fi'l-mülk*, thk. Rıdvan Seyyid (Beyrut: Dâru't-Talia, 1992), 85.

³⁶ Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî (Kahire: Dâru İhyai Kutubi'l-Arabî, 1383/1964), 3/377.

³⁷ Tâcüddin es-Sübkî, *Mübidü'n-niam ve mübidü'n-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1407/1986), 25, 61. Bununla birlikte Tâcüddin es-Sübkî, Mâtürîdîliğin batıda güçlü bir şekilde temsil edildiği bu dönemde Hanefilerin itikadını batıdakilerle sınırlamanın mümkün olmadığını fark ederek Mâtürîdî görüşleri de Hanefilerin itikadî görüşleri arasında zikretmek zorunda kalmıştır. Hanefî görüşler arasında tekvîne yer vermesi bunu göstermektedir (*Tabakâtü's-Şâfiyye*, 3/377).

Gaznevî, *el-Akîde*'ye yaslanan batı bölgesindeki Hanefîleri, Mâtürîdî kelimeler geleneğiyle bütünleştirmeyi amaçlamak gibi önemli bir faaliyetin ilk örneğini gerçekleştirmiş ve *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ile Mâtürîdî kelimeler geleneğini sentezleyen bir çabanın ilk temsilcisi olmuştur.

3. Gaznevî ve Faaliyeti

el-Akîdetü't-Tahâviyye metniyle muhtemelen Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin tekvîn sıfatının Ebû Hanîfe'ye dayandığının ispatı olarak kullanmasıyla³⁸ ilk kez kendi görüşleriyle ilişkilendiren Mâtürîdîler, bu metin üzerinden Batı Hanefîleri ile itikadî farklılık söylemine girişmemişlerdir. Bu sebeple *el-Akîde* ile Mâtürîdîlik arasında uyumluluk görmüş ve metni kendi gelenekleriyle kolaylıkla bütünleştirmişlerdir.

Gaznevî de *el-Hâvi'l-kudsî* ve *Usûlü'd-dîn* eserlerinde *el-Akîde* üzerinden Mâtürîdî Hanefîliği ile Batı Hanefîliği sentezi gerçekleştirmiş; *el-Akîde*'nin ifadelerini pek çok bahiste aynı şekilde kullanarak Mâtürîdî görüşleri de eklemek suretiyle yeni bir metin oluşturmuştur. Söz konusu metinleriyle o, yukarıda farklılıklarına dikkat çekilen iki Hanefî kesimi aynı kabuller etrafında buluşturmaya çalışmıştır.

Gaznevî'nin bu faaliyetinin söz konusu metinlerdeki yansımalarına geçmeden önce müellif ve sözü edilen eserler hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

3.1. Gaznevî'nin Hayatı

Kaynaklarda daha çok Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî şeklinde³⁹ geçmekle birlikte bazı kaynaklarda babasının adı Mahmud olarak verilerek soy zinciri Ahmed b. Mahmud b. Saîd şeklinde aktarılmaktadır.⁴⁰ Cemâlüddin şeklinde kimi eserlerde zikredilen lakabı ise biyografisini veren kaynaklarda geçmezken İbnü'l-Adîm onun et-Tâcü'l-Hanefî olarak bilindiğine dikkat çekerek⁴¹ lakabını Tâcüddin şeklinde vermektedir.⁴²

Ebû Hanîfe ashabının fazıl bir fakihî,⁴³ tefsir, hadis ve fıkıhı bilen bir imam⁴⁴ olarak nitelenen Gaznevî, Gazne'de doğmuş olup doğum tarihi ise bilinmemektedir.⁴⁵

³⁸ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/467-468.

³⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/315; Zeynüddin Ebü'l-Fida Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fî Tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Kefevî, *Ketâib*, 211b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40.

⁴⁰ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 1126. Çağdaşı sayılabilecek İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262), bizzat onun hattıyla nesebinin böyle olduğunu birden fazla yerde gördüğünü ve doğru olanın da bu olduğunu söylemektedir (*Buğyetu't-taleb*, 3/1126). Bununla birlikte o, Ahmed b. Muhammed b. Mahmud şeklini de kullanmaktadır (*Buğyetu't-taleb*, 3/1270).

⁴¹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029.

⁴² İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270. Gaznevî'nin *Usûlü'd-Dîn* eserinin bir nüshasında da lakabı Tâcüddin olarak verilmektedir (Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî, *Risâle fî'l-akâid*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, 4138, 199b). Cemâlüddin şeklindeki lakap ise Kâtib Çelebi tarafından *el-Hâvi'l-kudsî*'nin müellifi olarak verdiği Ahmed b. Muhammed b. Nûh el-Kâbisî el-Gaznevî için kullanılmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, 1/627). Bu konuya Gaznevî'nin eserleri bahsinde yeniden değinilecektir.

⁴³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 1126.

⁴⁴ Kefevî, *Ketâib*, 211b.

⁴⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40.

Onun Gazne'deki hayatı ve ilim tahsil süreci hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklar, hocası olarak öncelikle Ahmed b. Yusuf el-Hüseynî ismini zikretseler de⁴⁶ sonrasında⁴⁷ ders alıp⁴⁸ fıkıh okuduğu⁴⁹ Kâsânî, onun asıl hocası görünmektedir. Fıkıh silsilesinin Kâsânî ile devam etmesi de bunu kanıtlamaktadır.⁵⁰

Gaznevî'nin aynı zamanda Halep'deki meşhur Hanefî medresesi Halâviyye'de⁵¹ Kâsânî'nin müdi olması,⁵² iki ismin ayrıca yakın ilişkisini de göstermektedir. Kâsânî'nin Halâviyye medresesine en erken 564/1169, en geç 566/1171 yılında⁵³ atanmış olduğu, dolayısıyla eğer Gaznevî de ilk anda bu görevi üstlenmişse bu tarihlerde Halep'de olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak Gaznevî'nin hocasıyla ne zaman ve nerede karşılaştıkları ve ondan ne kadar süre ilim tahsil ettiği bilinmemektedir.

Hocasıyla tanışıklıklarının eskiye dayanması durumunda Gaznevî'nin, henüz Halep'e gelmeden önce bir süre Anadolu'da ikamet eden ve Selçuklu sarayında bir fakihle yaşadığı tartışma

⁴⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/315, 4/415; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. el-Hac Ahmed Neyle (Musul: Matbaatü'z-Zehrâ, 1961), 105; a. mlf, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevduâtü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1405/1985), 2/258. Kefevî ise tam ismini Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Alevî el-Hüseynî şeklinde verip Semerkand ehlinde olduğunu aktarır (*Ketâib*, 211b. Krş. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40).

⁴⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40.

⁴⁸ Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40.

⁴⁹ Kefevî, *Ketâib*, 191a, 211b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 53.

⁵⁰ Kefevî, Gaznevî'nin silsilesini şu şekilde vermektedir: Gaznevî—Kâsânî—Alâüddin es-Semerkandî—Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî—Ebü Yakub Yusuf es-Seyyârî—Ebü İshak en-Nukadî—Ebü Cafer el-Hinduvânî—Ebü Bekr el-A'meş—Ebü Bekr el-İskaf—Muhammed b. Seleme—Ebü Süleyman el-Cüzcânî—Muhammed—Ebü Hanîfe (*Ketâib*, 211b-212a. Krş. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40. Kefevî, Hinduvânî ile devam eden bir başka silsileyi de şöyle verir: Ebü Cafer el-Hinduvânî—Ebü'l-Kâsım es-Saffâr—Nusayr b. Yahya—Muhammed b. Semâa—Ebü Yusuf—Ebü Hanîfe (*Ketâib*, 212a). İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 1126; Kefevî, *Ketâib*, 191a.

⁵¹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Kefevî, *Ketâib*, 191a, 211b; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/258.

⁵² Kâsânî'nin 541-543/1146-1148 civarında Halep'e gitmiş olabileceği iddiası (Heffening, "Kâsânî", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967), 6/374; W. Heffening-Y. Linant de Bellefonds, "al-Kasani", *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, ed. E. van Donzel vd. (Leiden: E. J. Brill, 1997), 4/690; Ferhat Koca, "Kâsânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/531) bu sebeple hatalıdır. Zira Halâviyye medresesi ancak 544'te açılmış olup (Muvaffakuddin Ebü Zer Ahmed b. İbrahim Sibt İbni'l-Acemî el-Halebî, *Kunûzü'z-zeheb fi târihi Haleb*, thk. Şevki Şa's-Falih Bekkur (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1417/1996, 1/339-342) Kâsânî de buranın ilk müderrisi değildir. Burada ilk olarak Dimaşk'tan davet edilen Burhânüddin el-Belhî (ö. 548/1153) görev yapmış, ardından da Ebü'l-Feth Abdurrahman b. Mahmud b. Muhammed İbn Cafer el-Gaznevî görev almış ve 564/1169'daki vefatına kadar bu görevi sürdürmüştür (Sibt İbni'l-Acemî, *Kunûzü'z-zeheb*, 1/342). Bundan sonra ise bu şahsın oğlu Mahmud atanmışsa da yaşı küçük olduğu için Hüsameddin Ali b. Ahmed b. Mekki er-Râzî görevi fiili olarak yürütmüştür. Kâsânî bundan sonra görev alan ve tam da Halep'e seyahati zamanına denk gelen, Halep Hanefi ulemasının da bir kısım eleştirilerde bulunduğu ve bu nedenle sadece bir gün görev yaptığı belirtilen Radiyyüddin Ebü Abdillah Muhammed b. Muhammed es-Serahsî'nin (ö. 571/1176) yerine göreve başlamıştır (Sibt İbni'l-Acemî, *Kunûzü'z-zeheb*, 1/342-44). Ebü'l-Feth el-Gaznevî'nin 564/1169'daki vefatından sonra müderrislik yapanların tam olarak ne kadar görev aldıkları bilinemediğinden onun en erken 564/1169'dan sonra Halep'e gelip Halâviyye'ye müderris olduğu anlaşılmaktadır. Kâsânî'nin en geç 566/1171'de burada olduğu ise onun tam bu tarihte inşa edilmiş olan yine Halep'deki Caveliyye medresesine ilk müderris olarak atanmasından anlaşılmaktadır. (Sibt İbni'l-Acemî, *Kunûzü'z-zeheb*, 1/354). Zira Kâsânî, Halep'e gelişinde görev aldığı ilk medrese Halâviyye'dir. Dolayısıyla Caveliyye'ye atandığında zaten Halep'de ikamet etmekte olup Halâviyye'nin müderrisiydi.

esnasında yaşananlar sebebiyle şehirden ayrılan⁵⁴ Kâsânî ile birlikte olduğu düşünülebilir.⁵⁵ Bu durumda onun Halep'e gitmeden önce bir süre Anadolu'da kaldığı ileri sürülebilir. Selçuklu asrı sürecince Anadolu'ya doğudan pek çok Hanefî âlimin geldiğine fazlasıyla şahit olunduğundan Gaznevî'nin de bu isimler arasında olması ihtimal dahilindedir.

Kâsânî'nin 587/1191'deki vefatına kadar Halep'de kalmayı sürdürmesi⁵⁶ Gaznevî'nin de bu tarihe kadar şehirde kalmış olmasını muhtemel kılmaktadır. Bununla birlikte onun Halâviyye'deki muîdlik görevini ne kadar sürdürdüğü, burada ya da başka bir medresede müderrislik yapıp yapmadığı bilinmemektedir. Bölgedeki medreseler hakkında bilgi veren kaynaklar bu konuda Gaznevî'nin ismini zikretmemektedirler.

el-Hâvi'l-kudsî eserinin sonunda yer alan 590'lı yıllarda Kudüs'te yazıldığına ilişkin açık kayıtla⁵⁷ eserin Kudüs'te yazıldığı için bu adı aldığına dair nakil,⁵⁸ Gaznevî'nin bir süre Kudüs'te bulunduğunu göstermektedir. Kudüs'ün Haçlılardan 583/1187 yılında alınması ve fetihten sonra şehrin pek çok âlim tarafından ziyaret edildiğine dair aktarım⁵⁹ dikkate alındığında onun buradaki ikametinin bu tarihten sonra belki de hocasının 587/1191'deki vefatı sonrasında gerçekleştiği ileri sürülebilir. Bu durumda onun hocasının vefatına kadar Halep'de kaldığı ve bu tarihten sonra da şehirden ayrıldığı düşünülebilir. Ancak Gaznevî'nin Kudüs'teki ikametinin geçici olduğu ve yeniden Halep'e döndüğü anlaşılmaktadır. Zira kaynaklar onun kesin olarak Halep'te vefat ettiğini bildirmektedirler.⁶⁰ 593/1197'den sonra⁶¹ vefat ettiği belirtilen Gaznevî, Hz. İbrahim'in makamı yanındaki Hanefî kabristanına defnedilmiştir.⁶²

⁵⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 10/4351; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 4/26-27.

⁵⁵ Kâsânî'nin Halep'e gelişinin 564-566/1169-1171 arasında olduğu ileri sürüldüğünde onun Anadolu'daki ikametinin Selçuklu sultanı I. Mesud (510-550/1116-1155) (Koca, "Kâsânî", 24/531) değil, II. Kılıçarslan (550-588/1155-1192) yönetimine denk geldiği ortaya çıkmaktadır. Anlatıya göre Kâsânî, sultanın huzurunda bir âlimle ictihatta isabet ve hata hususunda tartışmaya girmiş ve muhatabının her müçtehidin isabetli olduğuna ilişkin görüşü savunup bunu Ebû Hanîfe'ye nispet etmesine sinirlenen Kâsânî, onu Mu'tezilî olmakla suçlayıp elindeki kırbaça vurmaya yeltenince Sultan tarafından huzurundan çıkarılmış ve şehirden uzaklaştırılmıştır (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 10/4351-4352; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 4/26-27).

⁵⁶ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 10/4353; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 4/28; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 329; Kefevî, *Ketâib*, 191a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 53.

⁵⁷ Cemâluddîn Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Kâbisî el-Gaznevî el-Halebî el-Hanefî, *el-Hâvi'l-kudsî fi furû'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Salih el-Âli (Dımaşk-Beyrut-Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1432/2011), 2/564.

⁵⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/627.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 11/435.

⁶⁰ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/316; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/90; Kefevî, *Ketâib*, 212a; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105; a. mlf, *Miftâhu's-saâde*, 2/258; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 1/217; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 2/156.

⁶¹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/316; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/90; Kefevî, *Ketâib*, 212a. İbnü'l-Adîm bizzat Gaznevî'nin bu tarihli bir kaydını gördüğünü söylemektedir. Ancak sonraki pek çok kaynakta vefat tarihi 593/1197 olarak verilmektedir (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105; a. mlf, *Miftâhu's-saâde*, 2/258; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/89).

⁶² İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 3/1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/316; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/90; Kefevî, *Ketâib*, 212a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105.

Gaznevî'den pek çok fakihin faydalandığı ve fıkıh okuduğu⁶³ belirtilmekle birlikte sadece İmâdüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Hasanî (ö. 648/1250) ismi zikredilmektedir.⁶⁴ Ancak bu isimle ilk hocası olarak zikredilen şahsın isim, baba adı ve nispetlerindeki yakınlık, her iki şahsın Gaznevî'nin hocası ve talebesi olarak karıştırılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Ebü'l-Fazl İbnü'l-Ş-Şihne'den (ö. 890/1485) nakille Gaznevî'nin, Hasan b. Ali en-Nahvî⁶⁵ adında başka bir talebesinde de söz edilmekle birlikte bu şahıs hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Kureşî'nin İbnü'l-Gaznevî olarak bilindiğini belirtip 577/1181'de doğup 633/1236'da vefat eden el-İmâdüddin lakaplı Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Mahmud İbnü'l-Gaznevî'nin,⁶⁶ müellifimizin oğlu olması muhtemeldir. Yine İbnü'l-Adîm'in kendisinden Gaznevî'ye ait bir beyit naklettiği Burhânüddin İbrahim b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Mahmud ise Gaznevî'nin diğer bir oğlundan torunu olmalıdır. Söz konusu isimden aktarılan beyitte Gaznevî, raks, sema ve kendinden geçme (vecd) halini noksanlık, ahmaklık ve hafiflik olarak niteleyip bunları yapan kesimleri Allah'a taat için değil sadece yemek yemek için bir araya gelmekle itham etmektedir.⁶⁷

3.2. Gaznevî'nin Eserleri

Fıkıh ve usûlde önemli eserleri olduğu belirtilen⁶⁸ Gaznevî, özellikle *el-Mukaddime* adlı fıkıh eseriyle meşhur olmuştur. Bununla birlikte onun en az *el-Mukadime*'si kadar değerli kelimat eserleriyle önemli bir Mâtürîdî kelimatçı olduğu da belirtilmelidir.

Gaznevî'nin bir kısmı günümüze ulaşmayan eserleri şunlardır:

⁶³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Taşkoprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105; a. mlf, *Miftâhu's-saâde*, 2/258.

⁶⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 3/1270; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/355; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/130; Kefevî, *Ketâib*, 212a, 237a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 43. 560'lı yıllarda Halep'de doğmuş olan (Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/355; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/130; Kefevî, *Ketâib*, 237a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 43) İmâdüddin Ebü'l-Abbas, Gaznevî'den fıkıh Halep'de okumuştur (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270). Devrinin Hanefî şeyhi olan (Kefevî, *Ketâib*, 237a). Ebü'l-Abbas, salih, vera sahibi, zahid, akidesi güzel, fazıl bir fakih olarak nitelenmektedir (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270). Şazbahtinnûrî ve Haddâdîn medreselerinde derslere devam etmiş, Acem diyarına elçi olarak gitmiştir. Ardından Halep'e dönüp Haddâdîn medresesinde fıkıh dersi vermiş ve ibadetle meşgul olmuş, herhangi bir resmi görev de üstlenmemiştir (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270). 640/1242'de Mısır'a gitmiş (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/355; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/130; Kefevî, *Ketâib*, 237a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 43), burada İftiharuddin Ebû Haşim Abdülmuttalib b. Fadl el-Hâşimî (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/355; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/130) ve Bahâüddin Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Rafî'den hadis dinlemiştir (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270). Sonrasında yeniden Halep'e dönen Ebü'l-Abbas'ın gözleri artık görmez olmuşsa da (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/355; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/130-131) vefatına kadar Haddâdîn medresesinde ders vermeyi sürdürmüştür (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270). Ebü'l-Abbas 648/1250'de vefat etmiştir (İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1270; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/355; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/130-131). Onun Mısır'a gittiği yıl vefat ettiği de belirtilmektedir (Kefevî, *Ketâib*, 237a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 43).

⁶⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/627.

⁶⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/542, 4/416.

⁶⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029.

⁶⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 1126; Kefevî, *Ketâib*, 211b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Taşkoprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105.

3.2.1. el-Mukaddimetü'l-Gazneviyye fî furûi'l-Hanefiyye

Muhtasar bir fıkıh eseri olan *el-Mukadime*, Gaznevî'nin en meşhur eseridir.⁶⁹ Esere, Bahâüddin Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed İbn Ziyâ el-Mekkî (ö. 854/1450), *ez-Ziyâü'l-ma'neviyye alâ Mukaddimetü'l-Gazneviyye*,⁷⁰ Ahmed b. Hasan el-Kefevî, *Fethü'l-azîzi'l-ganî fî şerhî Mukaddimetü'l-Gaznevî*⁷¹ ve Seyfülhak Ebû Bekr b. Muslihiddin el-Bosnevî, *Nûru'n-nebevî*⁷² adıyla şerh yazmışlardır.

3.2.2. el-Hâvi'l-kudsî

İlk Hanefî tabakat kitaplarında Gaznevî'nin eserleri arasında zikredilmeyen *el-Hâvi'l-kudsî*'nin müellifimize nispeti geç sayılabilecek bir dönemde yapılmıştır. İncelediklerimiz arasında en eskisi 10/16. yy'da istinsah edilmiş yazma nüshalarda⁷³ da Gaznevî nispeti dışında müellifin açık ismi zikredilmediğinden eserin yazma nüshalarından hareketle kesin bir nispet yapılamamaktadır.

Eserin nispet edildiği Gaznevî'nin açık ismi ise ilk kez Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) tarafından el-Kâdî Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Nûh el-Kâbisî el-Gaznevî el-Hanefî olarak verilip 600 civarında vefat ettiği belirtilmektedir. Ancak Kâtib Çelebi'nin de gördüğünü ifade ettiği bir kısım nüshalarda müellifin adının Muhammed el-Gaznevî olarak zikredilmesi, onun *el-Hâvi'l-kudsî*'nin ismini verdiği âlime nispeti hususunda emin olamamasına neden olmuştur.⁷⁴

Tespit edilebildiği kadarıyla esere ilk atıfları yapan Şemsüddin İbn Emîri Hâc el-Halebî'nin (ö. 879/1474), müellifin açık şekilde adını vermeden sadece Gaznevî nispetini vermesi,⁷⁵ hiç şüphesiz müellife dair bilgi bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Esere çokça atıfta bulunan Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) de sadece bir yerde Gaznevî nispetini vermesi⁷⁶ ve İbn Nüceym'in eserleri üzerine şerh ve haşiye çalışması yapan Muhammed Emin İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi sonraki isimlerin de bu nispetin hangi âlime ait olduğunu açıklamamış olmaları *el-Hâvi'l-kudsî*'nin müellifinin Hanefî ulema tarafından tam olarak bilinmediğini göstermektedir.

⁶⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1029, 1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcîm*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Kefevî, *Ketâib*, 211b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1802; Zirikî, *el-A'lâm*, 1/217; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/156; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/89; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105; a. mlf, *Miftâhu's-sâade*, 2/258; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, Ar. çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1983), 6/329; Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed" *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/486.

⁷⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1803; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 6/329; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

⁷¹ Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 6/330; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

⁷² Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 6/330; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

⁷³ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1092, ist. tar. 936/1530, 1b; Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 424, ist. tar. 941/1534, 1b; İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliüddin Efendi, 1431, ist. tar. 956/1549, 1b; Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 425, ist. tar. 957/1550, 1b; Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 773, ist. tar. 961/1554, 2b.

⁷⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/627. *el-Hâvi'l-kudsî*'nin şu nüshalarında Kâtib Çelebi'nin belirttiği gibi Gaznevî nispeti yanında sadece müellif adı Muhammed şeklinde verilmektedir: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 626, ist. tar. 985/1577, 1b; Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, 668, ist. 1010/1601, 1b; İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliüddin Efendi, 1432, ist. tar. 1072/1662, 1b.

⁷⁵ Şemsüddin İbn Emîri Hâc Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *Halbetü'l-mucellî ve buğyetü'l-mühtedi fî şerhi Münyeti'l-musallî ve ğunyeti'l-mübtedi fî'l-fikhi'l-Hanefî*, nşr. Ahmed b. Muhammed Çalayınî el-Hanefî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1436/2015), 2/47.

⁷⁶ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, t.y), 1/309.

Eserin müellifimiz Gaznevî'ye nispeti ise herhangi bir yeni delil sunmamış olmakla birlikte muhtemelen ilk kez Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) tarafından yapılmıştır.⁷⁷ O, Kâtib Çelebi tarafından *el-Mukaddime* eseriyle meşhur olan müellifimiz Gaznevî ile *el-Hâvi'l-kudsî* yazarı olan Gaznevî arasında açık bir ilişki kurmamış olmakla birlikte muhtemelen her iki isim zincirinin yakın benzerlikleri ve aynı dönemde yaşamalarından hareketle bunların aynı şahıslar olduğunu, dolayısıyla da *el-Hâvi'l-kudsî*'nin, müellifimiz Gaznevî'ye ait olduğu varsayımında bulunmuş olmalıdır.

Günümüzde ilim çevrelerinde de kabul gören bu görüşün kaynağı olan Bağdatlı İsmail Paşa'nın, bu varsayımında tümüyle haksız olduğu da öne sürülemez. Her ne kadar eserin müellifimiz Gaznevî'ye nispetine ilişkin kimi ciddi şüpheler dile getirilmiş⁷⁸ olsa da kanaatimizce parçalı bilgilerin sağladığı veriler, nispetine ilişkin dile getirilen kuşkular kadar eserin ona aidiyetini de destekler niteliktedir.

Her ne kadar *el-Hâvi'l-kudsî*'nin inceleme fırsatı bulduğumuz yirmi kadar nüshanın hiçbirinde müellifimizin adı olan Ahmed ismine rastlanmasa da Kâtib Çelebi'nin de ifade ettiği kimi nüshalarda verilen Muhammed şeklinin de sınırlı oluşu ve eserden alıntı yapan İbn Emîri Hâc, İbn Nüceym⁷⁹, Şürünbülâlî⁸⁰ (ö. 1069/1659), Alâüddin el-Haskefi⁸¹ (1088/1677), İbn Âbidîn⁸² gibi Hanefî âlimlerin de açık herhangi bir isim vermeden ve nispette de bulunmadan alıntılarını sadece eser adını vererek yapmaları müellifin isminin Muhammed olduğu iddiasını da varsayımdan öteye götürmemektedir.

el-Hâvi'l-kudsî'nin müellifimiz Gaznevî'ye aidiyetini kanıtlayan bir veri olmamakla birlikte eserin sonunda telif tarihi ve yerine ilişkin bilgiler bu hususta bir hayli fikir vermektedir. *el-Hâvi'l-kudsî*'nin sonunda telif tarihi bizzat müellifi tarafından, "600'ün son onundaki seneler (في سني العشر من ستمائة)" olarak verilmektedir.⁸³ Bu tarihten kasıt ise altıncı asrın son on yılı, yani 590-600 arasındır. Bu ifadenin bir asır sonrasını, yani 690-700 arası olma ihtimali⁸⁴ ise müellifin eserin yazımı sürecinde bereketinden istifade ettiğini belirttiği Beytülmakdis'in (Kudüs) kurtuluşu ve

⁷⁷ Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârîfîn*, 1/89. Bu bilgi sonraki bibliyografya çalışmalarında da sürdürülmüştür. Bkz. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 6/330; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

⁷⁸ Söz konusu şüpheler için bkz. Arzu Yavuz, *M. Gaznevî'nin el-Havi'l-Kudsî Adlı Eserinin Fıkıh Usûlü Bölümünün Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 7-15.

⁷⁹ Daha önce de belirtildiği gibi İbn Nüceym, *el-Hâvi'l-kudsî*'den, *el-Bahru'r-râik*'te Gaznevî'ye bir kez nispeti haricinde yazarını zikretmeden atıflarda bulunmaktadır. Bu atıflar için bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/251, 331, 347, 352, 2/45, 56, 93, 3/320, 332, 4/54, 187, 286, 5/50, 98, 140, 230, 292, 6/41, 51, 7/121, 168.

⁸⁰ Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammar eş-Şürünbülâlî, *Ğunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti dureri'l-hükkâm (Düreri'l-hükkâm ile birlikte)* (Dâru İhyail-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.), 1/85, 113, 141, 300, 370, 383, 412, 2/135.

⁸¹ Alâüddin Muhammed b. Ali el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr (Reddü'l-muhtâr ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 1/71, 2/163, 3/322, 4/52, 5/609, 6/422, 590.

⁸² Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn ed-Dimeşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 1, 67, 71, 177, 210, 332, 372, 381, 521, 526, 2/26, 101, 145, 150, 209, 3/188, 194, 211, 401, 679, 4/27, 60, 205, 253, 344, 408, 5/319, 360, 599, 6/23, 359, 421, 652, 796; a. mlf, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, t.y.), 1/123, 156, 2/23, 32, 154, 374, 5/119, 173.

⁸³ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 2/564.

⁸⁴ Nitekim eserin müellifimiz Gaznevî'ye nispetini kabul edilip bulunmayan Yavuz, söz konusu tarihin, 690 olduğunu düşünmektedir (*M. Gaznevî'nin el-Havi'l-Kudsî Adlı Eseri*, 15).

yeniden İslam yurdu olmasına yönelik vurgusuyla⁸⁵ devre dışı kalmaktadır. Zira bu hususun altının çizilmesi, Kudüs'ün 27 Receb 583/2 Ekim 1187'deki fethinden hemen sonra, bu fethin etkisinin henüz devam ettiği bir zaman diliminde yazıldığını göstermektedir. Söz konusu tarih ise müellifimiz Gaznevî'nin de vefat ettiği zaman dilimi olan 593 sonrası, bir başka ifadeyle 600 dolaylarıdır. Kâtib Çelebi'nin Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne'nin (ö. 890/1485) *el-Cevâhiru'l-mudiyye* hamışından, eserin Kudüs'te yazıldığı için böyle adlandırıldığı⁸⁶ şeklindeki nakli, Gaznevî'nin buradaki ifadeleriyle uyumluluk arz etmektedir.

Bu bilgiler *el-Hâvi'l-kudsî*'nin kesin olarak müellifimizin yaşadığı dönemde kaleme alınmış bir metin olduğunu kanıtlamaktadır ki bu çalışma için aslında önemli olan husus da budur.

İlk Hanefî tabakat eserlerine göre daha geç tarihli olsa da Kâtib Çelebi'nin *el-Hâvi'l-kudsî*'nin müellifi olarak verdiği ismin soy zincirinin, müellifimiz Gaznevî ile olan benzerliği de kastedilen şahsın aynı olduğunu göstermektedir.⁸⁷

Bütün bunların yanı sıra eserin nispetinde kullanılabilecek önemli diğer bir kanıt *el-Hâvi'l-kudsî*'nin akaid kısmının Gaznevî'nin diğer eseri *Usûlü'd-dîn* ile olan benzerliğidir. Sonraki başlıkta dikkat çekeceğimiz üzere Tahâvî-Mâtürîdî sentezinin gerçekleştirildiği bu iki eserde, aynı müellifin kaleminden çıkmış görüntüsü veren önemli benzerlikler bulunmaktadır.

Bütün bunlardan gerek çağdaş bibliyografya kaynakları gerekse de kütüphane kataloglarında ciddi bir temellendirme yapılmamış olsa da Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'ye nispet edilen eserin ona aidiyetinin, onu reddetmeye göre daha kabul edilebilir olduğunu, bu nedenle ilmi çevrelerde benimsenen bu kabulün hala geçerliliğini koruduğunu ve başka bir isme açık nispet kanıtları söz konusu olmadıkça eserin müellifimiz Gaznevî'ye nispetinden kuşku duyulmaması gerektiğini ifade edebiliriz.

Bununla birlikte eserin müellifimiz dışında başka bir Gaznevî'ye aidiyetinin çalışmamızın odağındaki temel iddiayı ortadan kaldırmayacağını aksine daha da kuvvetli hale getireceğini de belirtmeliyiz. Zira eserin 590-600 yıllarında kaleme alındığının kesin oluşu, onun Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin *Usûlü'd-dîn* eserinde gerçekleşen Tahâvî-Mâtürîdî sentezini başka bir isimle destekleme imkânı sağlamakta, bu da sözü edilen sentezin daha geniş bir zeminde icra edilmiş olabileceğini ortaya koymaktadır. Sentezin özellikle *el-Akâidetü't-Tahâviyye* şerhlerinin hemen öncesinde ya da onların yoğun şekilde kaleme alındığı dönemde gerçekleşmiş olması, bu çalışmanın temel iddiasını daha da muhkem hale getirmektedir. Bu açıdan mutlak şekilde akaid kısmının Tahâvî-Mâtürîdî sentezi olduğunu savunduğumuz *el-Hâvi'l-kudsî*'nin, müellifimiz Gaznevî'ye nispetini daha kabul edilebilir bulsak da ona ait olmasa bile bu çalışma için önemli olan hususun, bu nispet değil eserin kaleme alındığı dönem olduğu, yukarıda zikredilen telif tarihinin de bunu fazlasıyla karşıladığı belirtilmelidir. Buna ek olarak eserin Mâtürîdî Hanefîlerle Batı

⁸⁵ Bu vurgu ifadeleri, metnin tahkikli neşrinde yer almazken bazı yazma nüshalarda bulunmaktadır. Mesela bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 697, 237b; Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 6583, 322b.

⁸⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/627.

⁸⁷ Nitekim sadece dede ismi farklı olup *el-Hâvi'l-kudsî* müellifinin dedesinin adı Nûh iken, müellifimizin dede adı Saîd'dir. Bu farklılığın ise soy zincirindeki bazı isimlerin atlanmasından kaynaklanması muhtemeldir.

Hanefîlerinin karşılaştığı bir bölgede, yani Kudüs'te yazılmış olması da sözü edilen senteze dair büyük resmin, tamamlayıcı önemli bir parçası olarak vurgulanmalıdır.

Üç bölümden oluşan eserin ilk kısmında akaid, ikincisinde usulü fıkıh son kısmında ise füru fıkıh yer almaktadır. Akaid kısmında ifadelerini olduğu gibi aldığı *el-Akâidetü't-Tahâviyye* dışında Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd*'i ile İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ından⁸⁸ faydalandığı belirtilen⁸⁹ eserde, sonraki başlıkta gösterileceği gibi söz konusu faydalanma, bir sentez hüviyetinde kendisini göstermektedir. Bu özelliğiyle fazlasıyla dikkat çekmekte olan eser, daha önce de belirtildiği üzere Mâtürîdî olmayan Hanefîlere Mâtürîdî görüşleri taşıyan bir faaliyet icra etmiş görünmektedir. Bu özelliğinin yanında sonraki Hanefî âlimler nezdinde nitelikli bir fıkıh eseri olarak da görüldüğü anlaşılan *el-Hâvil-kudsî*'nin sadece Anadolu'da kütüphanelerinde bulunan onlarca nüshası, esere yönelik ilginin açık göstergesidir.

Dirâse kısmındaki yetersiz bilgi ve değerlendirmelerin yanı sıra tahkik bölümünde de hataların bulunduğu başarısız sayılabilecek neşrinin⁹⁰ dışında sadece bir Yüksek Lisans tezine⁹¹ konu olan *el-Hâvil-kudsî*, henüz akademik çevrelerin ilgisini yeteri kadar çekebilmiş değildir.

3.2.1. Usûlü'd-dîn

Gaznevî'nin kelama dair *Ravdatü'l-mütekellimîn* adlı bir eser yazdığı pek çok kaynakta ifade edilmektedir.⁹² Bu kaynaklardan bir kısmı onun bu eseri *el-Müntekâ min Ravdati'l-mütekellimîn* adıyla ihtisar ettiğini de ifade etmektedirler.⁹³

Bugün elimizde bulunan ve bir kısım modern çalışmalarda *el-Akâid* olarak isimlendirilen⁹⁴ ancak yazma nüshalarında *Usûlü'd-dîn* olarak verilen⁹⁵ eserin *Ravdatü'l-mütekellimîn* ya da onun

⁸⁸ Eserde İmam Mâtürîdî'nin eserleri arasında yer almadığı bilinen *el-İşârât* adlı eser zikrediliyorsa da bundan kastın *Te'vilât* olması mümkündür.

⁸⁹ Gaznevî, *el-Hâvil-kudsî*, 2/564. Gaznevî'nin faydalandığını belirttiği diğer eserler ise şunlardır: *Takvîmü'd-Debûsî*, *Usûlü'l-Bustî*, *el-Câmiü's-sağîr*, *Muhtasaru'l-Kudûrî* ve [*Muhtasaru'l-Tahâvî*, *el-İrşâd*, *Mücizü'l-Fergânî*, *Uyûnü'l-fetâvâ*, *Zelletü'l-kârî*, *Elfâzü'l-küfr*, *el-Ferâiz*, *el-Hiyel*, *Hayretü'l-fukahâ* (*el-Hâvil-kudsî*, 2/564).

⁹⁰ Cemâlüddin Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Kâbisî el-Gaznevî el-Halebî el-Hanefî, *el-Hâvil-kudsî fi furû'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Salih el-Ali (Dimaşk-Beyrut-Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1432/2011).

⁹¹ Arzu Yavuz, *M. Gaznevî'nin el-Havi'l-Kudsî Adlı Eserinin Fıkah Usûlü Bölümünün Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁹² İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1029, 1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Kefevî, *Ketâib*, 211b; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105; a. mlf, *Miftâhu's-saâde*, 2/258; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunân*, 1/932; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/89; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/217; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2/156; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

⁹³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Kefevî, *Ketâib*, 211b; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/258; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/89; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

⁹⁴ Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/89; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 6/330; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

⁹⁵ Mesela Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu'nda (2028/3, 103b-135a) kayıtlı nüsha ile İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü'nde (4138, 199b-218a) bulunan nüshada eserin adı bu şekilde verilmektedir. Ayrıca biraz sonra bahsedeceğimiz tahkik çalışmalarında da bu isim kullanılmıştır. Buna rağmen eser, Süleymaniye Kütüphanesi kataloğunda *Ravdatü'l-mütekellimîn*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi kataloğunda ise *Risâle fi'l-akâid* olarak kaydedilmiştir.

muhtasarı olan *el-Müntekâ min Ravdati'l-mütekellimîn* olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, aynı esere farklı isimlerin verilmiş olduğunu göstermektedir.

Ancak elimizde bulunan ve *Usûlü'd-dîn* olarak neşredilen⁹⁶ ve bizim de bu çalışmanın odak noktasına yerleştirdiğimiz eserin, *Ravdatü'l-mütekellimîn* mi yoksa onun muhtasarı olan *el-Müntekâ* mı olduğu hususu net değildir. Her ne kadar eseri *Usûlü'd-dîn* adıyla neşreden Ömer Vefîk ed-Dâûk eserin *Ravdatü'l-mütekellimîn* olduğunu⁹⁷ belirtiyorsa da eserin akide formunda, kısa sayılabilecek bir hüviyette olması onun *Ravdatü'l-mütekellimîn* olma ihtimalini bir hayli düşürmektedir. Hacim itibarıyla zaten kısa olan bu eserin bir daha ihtisar edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Nitekim İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshanın mukaddimesinde müellifin daha önce yazdığı eserine bir muhtasar yazma isteğinden söz edip buna cevap verdiğini belirtmesi⁹⁸ elimizdeki nüshanın bir muhtasar, dolayısıyla *el-Müntekâ* olabileceğini düşündürmektedir.

Yine Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* eserinde sihirle ilgili bir konuyu işlerken "*er-Ravda*"nın, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*'ından yaptığını belirterek aktardığı alıntının⁹⁹ *Usûlü'd-dîn* nüshalarında bulunmaması, elimizdeki eserin, *Ravdatü'l-mütekellimîn* olmadığını göstermektedir. Bu durumda, elimizdeki *Usûlü'd-dîn*'in, *Ravdatü'l-mütekellimîn*'in muhtasarı olan *el-Müntekâ* olma ihtimali daha kabul edilebilir görünürken daha mufassal olan *Ravdatü'l-mütekellimîn*'in ise kayıp olduğu sonucu çıkmaktadır.

Kelam konularını fasıllar halinde kısa kısa ele alan eser, Mâtürîdî geleneği aynen takip etmektedir. Sıklıkla ifade edildiği gibi Tahâvî'nin *el-Akîde*'si ile başta Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Temhîd*'i olmak üzere Mâtürîdî metinleri mezcettiği anlaşılan eser, nadiren verdiği bir kısım mezhep isimleri dışında herhangi bir isim ve kaynak zikretmemektedir. Bu yönüyle eserin *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ve *Akâidü'n-Nesefî* gibi metinlere göre daha uzun olsa da ayrıntıya girmekten kaçınan ve Mâtürîdî literatürde çokça benzeri bulunan akide nitelikli bir eser olduğu ifade edilebilir. Ancak onu diğer metinlerden ayıran asıl özelliğinin, gerçekleştirmiş olduğu Tahâvî-Mâtürîdî sentezi olduğu bir kez daha ifade edilmelidir.

⁹⁶ Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî el-Hanefî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, thk. Ömer Vefîk ed-Dâûk (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1419/1998); Eşref Tandoğan, *Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁹⁷ Ömer Vefîk ed-Dâûk, "Mukaddimetü't-tahkîk", *Kitâbü Usûli'd-dîn*, mlf. Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî el-Hanefî, thk. Ömer Vefîk ed-Dâûk (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1419/1998), 39. Buna karşın Tandoğan'ın ise bu eseri, her iki eserin dışında *Akâidü'l-Gaznevî* adında üçüncü bir eser olarak gördüğü anlaşılmaktadır (*Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî ve Kelâmî Görüşleri*, 15). Ancak Tandoğan, yine de eserin tahkikini *Kitâbü Usûli'd-dîn* adıyla yapmıştır.

⁹⁸ Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî, *Risâle fi'l-akâid*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, 4138, 199b.

⁹⁹ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Ar. çev. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/935. Eserin muhakkiki düştüğü dipnotta *er-Ravda*'nın, müellifimiz Gaznevî'nin *Ravdatü'l-mütekellimîn* eseri olduğunu ifade etmektedir. Yapılan alıntının Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ındaki yeri için bkz. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ila kavâti'i'l-edille fi usûli'l-itikâd*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 256.

Gaznevî'nin *Usûlü'd-dîn*'inin baş kısmına Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328), *Şerhun alâ evveli Kitâbi'l-Gaznevî fi Usûli'd-dîn* adında tek ciltlik bir şerh yazdığı ifade edilmektedir.¹⁰⁰ İbn Teymiyye'nin takipçileri tarafından kendisine nispet edilen ve oldukça önemli olan bu eser, ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Ehl-i hadis çizgisindeki bir ismin, özellikle de İbn Teymiyye gibi bu geleneğe doğrudan yön vermiş olan birinin Mâtürîdî bir metin üzerine açıklamalarını görmek fazlasıyla ilgi çekici olurdu.

Oldukça uzun dipnotlar içeren Dâûk neşrinin yanı sıra eser üzerine, Türkiye'de biri tahkik çalışması da içeren iki Yüksek Lisans tezi hazırlanmıştır.¹⁰¹

Gaznevî'ye *Kitâbun fi usûli'l-fikh*¹⁰² dışında günümüze ulaşmış olmadığı bilinmeyen *er-Ravda fi ihtilâfi'l-ulemâ*,¹⁰³ ve *Ehâdisü'l-ahkâm*¹⁰⁴ eserleri de nispet edilmektedir.

3.2. Gaznevî'nin Tahâvî-Mâtürîdî Sentezi

Gaznevî'nin *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* adlı eserleri Mâtürîdî görüşlerle *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'yi sentezleyen metinler olarak dikkat çekmektedir. Her iki eserde de *el-Akîde* metni, bazen ifadelerin aynen korunması, bazen bir kısım takdim ve tehirlerle bazen de aynı manaya gelen küçük bir kısım ibare değişiklikleriyle kullanılmaktadır. Bu kullanım sebebiyle metinler arasındaki benzerlik *el-Hâvi'l-kudsî*'de dikkat çekecek şekilde mevcutken *Usûlü'd-dîn*'de ise daha alt düzeyde kalmakta ve belli konularda yoğunlaştığı görülmektedir.

Mâtürîdî kelam geleneği söz konusu olduğunda ise *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* eserlerinin istifade ettiği metinlerin başında hiç şüphesiz Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd*'i gelmektedir. *Usûlü'd-dîn*'de aralarında benzerlik bulunan bu eserlere herhangi bir atıf söz konusu değilken *el-Hâvi'l-kudsî*'de, istifade edilen eserler arasında *el-Akîde* ile birlikte *et-Temhîd* de zikredilerek buna açıkça işarette bulunulmuştur.¹⁰⁵ Eserler arasında yapılan metin karşılaştırmaları da sözü edilen benzerlikleri bütün yönleriyle ortaya koymaktadır.

Usûlü'd-dîn ve *el-Hâvi'l-kudsî*'nin Mâtürîdî geleneğe ait metinler oluşu bu eserlerin Mâtürîdî kaynaklarla benzerliğini olağan kılmaktadır. Mâtürîdî metinler arasında bu türden benzerlikler bir hayli fazla olup özellikle *Tebîrâtü'l-edille*'nin bu yönüyle sonraki pek çok esere kaynaklık ettiği

¹⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâü müellefâti Şeyhi'l-islam İbn Teymiyye*, thk. Selahaddin el-Müneccid (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-Cedid, 1404/1983), 19; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdilhadi ed-Dımeşkî el-Hanbelî, *Ukûdü'd-dürriyye min menâkibi Şeyhi'l-islam İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakiy (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî), 53.

¹⁰¹ Eşref Tandoğan, *Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); İhsan Timur, *Gaznevî'nin Usûlü'd-Dîn Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

¹⁰² İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1029, 1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Kefevî, *Ketâib*, 211b; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105; a. mlf, *Miftâhu's-saâde*, 2/258; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/89; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486. Eserin tahkikli neşri yapılmıştır: *Usûlü'l-fikhi'l-Gaznevî*, thk. Muhammed et-Tume el-Kudat (Amman, 1421/2001).

¹⁰³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1029, 1126; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/315; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 104; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/89; Kefevî, *Ketâib*, 211b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 105; a. mlf, *Miftâhu's-saâde*, 2/258; Zirikî, *el-A'lâm*, 1/217; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2/156; Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/89; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

¹⁰⁴ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 6/330; Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", 13/486.

¹⁰⁵ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 2/564.

kuşkusuzdur. Burada asıl dikkat çekilmesi gereken olgu ise benzerliğin öteki ayağını oluşturan Tahâvî'nin *el-Akîde* metnidir ki Gaznevî'nin bu makalede dikkat çekilen faaliyeti de zaten burada ortaya çıkmaktadır. Zira her iki eserde de Mâtürîdî fikirler Mâtürîdîlik dışı bir bağlamda oluşan başka bir metin üzerinden aktarılmaktadır. Daha önce altı ısrarla çizilen bu durumun ise *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvî'l-kudsî* eserlerinin *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ile benzeşmesini, Mâtürîdî metinlerle benzeşmesinden daha anlamlı ve değerli kılmaktadır.

Usûlü'd-dîn ve *el-Hâvî'l-kudsî*'de Yüce Allah'ın sıfatları, O'nun mekan ve cihetten münezzehe oluşu, ilminin her şeyi kuşattığı, kader, cennet ve cehennemini yaratılmış olduğu, iman, imandan çıkma, kimsenin cennetlik ya da cehennemlik olduğunu iddia etmeme, müslümana kılıç çekmeme, iyi ya da fâcîr olsun her yöneticinin ardında namaza durma, sahabe hakkında hayırla konuşma, cemaate tabi olma ve ayrılıktan uzak durma, kıyamet alametleri gibi konularda *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metninin ifadelerinin işaret edilen şekillerde kullandıkları görülmektedir. Ancak bunlar arasında hiç şüphesiz en önemli konu Yüce Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bahiste kullanılan, Mâtürîdî çevrelerde ilk kez Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin alıntılıdığı ve Mâtürîdîlerce tekvîne işaret olarak kullanılıp yorumlanan satırlardır. Bu satırlar, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvî'l-kudsî*'deki yansımaları göstermeyi hedefleyen bu başlıkta sunulacak örnekler için iyi bir başlangıçtır.¹⁰⁶

وصفات الباري كلها أزلية قائمة بذاته لا يُقال أن هذه من صفات الفعل لأن فيه جواز الخُذوث على ذاته وليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق كما أنه محيي الموتى بعدما أحيأ استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير.¹⁰⁷

جميع صفاته قديمة كذاته من غير تعدد القديم، بل لكون الواحد القديم موصوفا بصفات الكمال، منزها عن كونه محلا للحوادث، فلم يزل بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزد بكون الخلاق شيئا لم يكن قبله من صفته، فكان بصفاته أزليا ولا يزال كذلك أبديا. ليس منذ خلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري. كان له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق، فكما أنه محيي الموتى بعدما أحيأ استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم. وهذا لأن جواز اسم الفاعل يعتمد القدرة على الفعل والعلم لا حقيقة مباشرة الفعل على هذا تسمية جميع الصانع إذا كان قادرة عاملة وإن لم يكن مباشرة ولا شك في قدرة الباري وعلمه قبل الخلق.¹⁰⁸

Her iki eserde de *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin, Nesefî tarafından tekvîn sıfatıyla ilişkilendirilen¹⁰⁹ ifadelerinin yine aynı şekilde tekvîn konusunda kullanılması oldukça anlamlı olup sıklıkla işaret

¹⁰⁶ Makalede verilen Arapça metinlerdeki koyu ifadeler, *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvî'l-kudsî* ile *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin benzerliğini göstermektedir. Söz konusu benzerlikleri göstermek için *Usûlü'd-dîn*'in Ömer Vefik ed-Dâûk tarafından yapılan neşri kullanılmış olmakla birlikte bu neşrin çok fazla ve oldukça uzun açıklamalar içermesi nedeniyle metin bütünlüğünü görmek açısından ilgili sayfanın yanına parantez içerisinde Süleymaniye Bağdatlı Vehbi nüshasının da varak numaraları eklenmiştir. *el-Hâvî'l-kudsî*'nin sayfa numaraları ise Salih el-Ali tarafından yapılan neşir esas alınarak verilmiştir.

¹⁰⁷ Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî el-Hanefî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, thk. Ömer Vefik ed-Dâûk (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1419/1998), 114-115; a. mlf, *Usûlü'd-dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2028/3, 111a. Krş. Ebû Cafer et-Tahâvî, *Metnü'l-Akîdeti't-Tahâviyye: beyânu akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâa* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 10.

¹⁰⁸ Cemâlüddin Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Kâbisî el-Gaznevî el-Halebî el-Hanefî, *el-Hâvî'l-kudsî fi furûi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Salih el-Ali (Dımaşk-Beyrut-Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011), 10. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 9-10.

¹⁰⁹ Söz konusu ilişkilendirme için bkz. Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/467-468.

ettiğimiz olguya güçlü şekilde kanıt olmaktadır. Bu alıntı *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî*'nin sadece Nesefî ile dile getirilen ve Mâtürîdîliğin ayırıcı fikirlerinde biri olan tekvînin Ebû Hanîfe'ye dayanmış olduğunu bir kez daha dile getirmekle kalmamakta Mâtürîdî muhit dışında kalmış olan Hanefî çevrelere de *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerinden bu fikri taşımış olmaktadır. Bu sebeple bu eserlerde sadece tekvîn meselesinde kullanılan bu satırlar bile her iki eserin Hanefî-Mâtürîdî düşüncesinin batı Hanefî muhitindeki fonksiyonunu fazlasıyla ortaya koymaktadır.

Tekvîn konusunun ayrıntı meselelerinde ise Nesefî'nin *et-Temhîd*'i bu eserlerin Mâtürîdîlik cihetinden istifade ettiği asıl kaynaktır. *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* ile *et-Temhîd* arasındaki benzerlik bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹⁰

والتكوين غير المكون؛ فإن التكوين أزلي. والتكوين والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع والإبداع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. والمكون هو المخلوق فكان التكوين صفة من صفات الله تعالى أزلية؛ كالحياة والعلم فمن جعلهما واحدة كان كمن جعل الضرب عين المضروب والكسر عين المكسور وفساد هذا القول لا يخفى.¹¹¹

Usûlü'd-dîn ve *el-Hâvi'l-kudsî*'nin *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ile olan benzerliği tekvîn dışında yukarıda zikredilen konularda farklı şekillerde tezahür etmektedir. Metinler arasında bu noktada birebir alıntı niteliğinde bir hayli benzerlik bulunmaktadır.

الميثاق الذي أخذه الله عز وجل من آدم عليه السلام وذريته حق.¹¹²

وَالْعَرْشِ وَالكَرْسِيِّ وَاللُّوحِ وَالْقَلَمِ وَمَقَادِيرِهِمْ فِي اللُّوحِ حَقٌّ وَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي اللُّوحِ أَنَّهُ كَاتِبٌ يَجْعَلُهُمْ غَيْرَ كَاتِبِينَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ عَلَى الْعُكْسِ قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِبٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.¹¹³

وَلَا نَصَدَقُ كَاهِنًا وَلَا عَرَاةً وَلَا مِنْ يَدْعِي شَيْئًا بِخِلَافِ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَاجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ.¹¹⁴

اعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ لِلْجَنَّةِ أَهْلًا وَلِلنَّارِ أَهْلًا فَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ لِلْجَنَّةِ فَضَّلَا مِنْهُ، وَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ لِلنَّارِ عَدَلَا مِنْهُ. فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْلَمُ عَدَدًا مِنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَعَدَدًا مِنْ يَدْخُلُ النَّارَ جَمَلَةً وَاحِدَةً، فَلَا يَزَادُ فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ، كَذَلِكَ أَعْلَمُهُمْ فِيمَا عِلْمُ أَنْ يَفْعَلُوهُ. وَكُلٌّ مِيسِرٌ لِمَا خَلَقَ لَهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَسِرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ عَمَلُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَكَذَا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ نَعُودُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ.¹¹⁵

والله - سبحانه وتعالى - يراه أهل الجنة في الجنة بأبصارهم من غير إحاطة ولا كيفية؛ كما قال تعالى: (وَجُودًا يُؤْمِنُذِ نَاطِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً) [القيامة ٢٢ - ٢٣] وتفسيره: ما أَرَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ وَكُلٌّ مَا جَاءَ فِي الرُّؤْيَا وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَشْكَلَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِذَاتِ الْبَارِي - جل وعلا - وصفاته في الأحاديث الصحاح عن رسول الله فهو كما قال ومعناه ما أراد فإن فهمنا مراده الموافق للأصول فهو نعمة

¹¹⁰ Makalede verilen Arapça metinlerdeki altı çizili ifadeler, *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* ile *et-Temhîd* arasındaki benzerliği göstermektedir. Metindeki kesik kesik çizgiler ise benzerliğin bütün bir cümle şeklinde değil ayrı ayrı kelimeler ya da takdim-tehir şeklinde olduğuna işaret etmektedir.

¹¹¹ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 11. Krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fi usûli'd-dîn ev et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y), 50-52. *Usûlü'd-dîn* eserinde ise bir kısım ibare benzerliklerinin yanı sıra genelde *et-Temhîd*'deki anlatının genel bir özeti yapılmıştır. Bkz. Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 112-115, (110b-111a). Krş. en-Nesefî, *et-Temhîd*, 50-58.

¹¹² Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 158 (114a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*. 17. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 16.

¹¹³ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 158-161 (114a-b). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 16, 18.

¹¹⁴ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 200-207 (122a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*. 19-20. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 31.

¹¹⁵ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 248-249 (127b). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 16, 26.

من الله تعالى وإلا فلا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا؛ فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم الله ورسوله ورد ما اشتهبه عليه إلى عالمه ولا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم ومن رام ما حظر عنه علمه ولم يقنع بالتسليم فهمه حجبه رأيه عن خالص التوحيد وصافي المعرفة وصحيح الإيمان فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتكذيب والتصديق والإنكار والإقرار موسوسا تائها شاكيا زائغا لا مؤمنا مصدقا ولا جاحدا مكذبا.¹¹⁶

ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل، ولم يصب التزيه؛ فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية منعوت بالفرادية ليس بمعناه أحد من البرية، تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كالمبدعات.¹¹⁷

ومعراج نبينا محمد (ص) حق وصدق وقد أسري به في ساعة من ليلة من مكة إلى بيت المقدس وعرج منه بشخصه في اليقظة إلى السموات إلى حيث شاء الله من العلا وأكرمه الله تعالى بما شاء وأوحى إليه ما أوحى.¹¹⁸

وَلَا نَكْفُرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْتَحِلْهُ.¹¹⁹ ولا يخرج العبد عن الإيمان إلا بمجرد ما أدخله فيه.¹²⁰ و نسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم معترفين وبكل ما قال مصدقين غير مكذبين.¹²¹

ولا نخوض في الله ولا نماري في الدين ولا نجادل في القرآن.¹²²

ولا يجوز أن يقال: لا يضر مع الإيمان ذنب ويخشى على قائله الكفر ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يغفر لهم الزلة ويكونوا من أهل الجنة ولا نشهد لهم بما ولا نأمن عليهم ونستغفر للمسيئين منهم ونخاف عليهم ولا نقطعهم والأمن واليأس ينقلان عن ملة الإسلام، وسبيل الحق بينهما لأهل الإيمان.¹²³

وقد علم الله - تبارك وتعالى - في الأزل عدد من يدخل الجنة وعدد من يدخل النار فلا يزداد في ذلك العدد ولا ينقص منه، وكذلك أفعالهم وقد علم منهم أن يفعلوا، وكل ميسر لما خلق له والأعمال بالخواتيم.¹²⁴

ونرى الحج والجهاد فرضين مع أولي الأمر من أئمة المسلمين برهم وفاجرهم إلى قيام الساعة والجمعة والعيدين.¹²⁵

İşaret edilen bu benzerliklerin önemli ölçüde *el-Hâvi'l-kudsî*'de görülmesi bir yana Ehl-i sünnet'in ortak kabulleri olarak zikredilebilecek konularda yoğunlaştığının altı çizilmelidir. Bu yönüyle burada dikkat çekilen benzerliklerin tekvîn sıfatına göre ikincil derecede önemli olduğu ifade edilebilir.

Bununla birlikte *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî*'de bir bütün olarak tek paragrafta verilen aşağıdaki cümlelerin tamamına yakınının *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metninin muhtelif yerlerindeki ifadelerinden bir derleme olduğu belirtilmelidir. Benzerliğin ikincil derecedeki konularda olmakla

¹¹⁶ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 13. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 13-14.

¹¹⁷ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 13. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 15.

¹¹⁸ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 15. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 15.

¹¹⁹ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 301 (134a). Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 21.

¹²⁰ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 301-302 (134a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 18. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 21.

¹²¹ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 18. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 20.

¹²² Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 18. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 20.

¹²³ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 20. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 21.

¹²⁴ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 20. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 16.

¹²⁵ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 25. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 25.

birlikte benzerlik oranının görülmesi açısından örnek mahiyetinde bir bütün olarak verilmesi faydalı olacaktır.

وَلَا نَرَى السَّيْفَ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ وَجِبِ عَلَيْهِ ذَلِكَ بِحَقِّهِ. ¹²⁶ وَنَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ وَعَلَى مِنْ مَاتَ مِنْهُمْ. ¹²⁷ وَنَسْمَى أَهْلَ قَبِيلَتِنَا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ مَا لَمْ يَظْهَرِ مِنْهُمْ خِلَافٌ. ¹²⁸ وَتَتَّبِعُ السَّنَةَ وَالْجَمَاعَةَ وَتَجْتَنِبُ الْبِدْعَةَ وَالضَّلَالَةَ وَالْأَهْوَاءَ الْمُخْتَلَفَةَ الرَّدِيَّةَ. ¹²⁹ وَنُحِبُّ أَهْلَ الْحَيْرِ وَالسَّدَادِ وَنَبْغُضُ أَهْلَ الشَّرِّ وَالْفَسَادِ. ¹³⁰ وَلَا نَخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ. ¹³¹ وَنَرَى الْجَمَاعَةَ حَقًّا وَصَوَابًا وَالْفِرْقَةَ زَيْغًا وَعَدَابًا وَمَا رَأَاهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ. ¹³² وَلَا نَكْفُرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ. ¹³³ وَلَا نَخْرُجُ الْعَبْدَ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا بِجُحُودٍ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ. ¹³⁴ وَالْإِيمَانَ وَاحِدٌ وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ وَالنِّفَاضِلَ بَيْنَهُمْ بِالتَّقْوَى وَالْمُخَالَفُونَ فِي أَصُولِ الدِّينِ هُمْ أَهْلُ الْأَهْوَاءِ وَالبِدْعِ. ¹³⁵ وَلَا نَنْزِلُ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ جَنَّةً وَلَا نَارًا وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِكُفْرٍ وَلَا شِرْكَ وَلَا نِفَاقٍ مَا لَمْ يَظْهَرِ مِنْهُمْ ذَلِكَ وَنَذَرُ سِرَائِرَهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى. ¹³⁶ وَنَشْهَدُ لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِالْجَنَّةِ وَلَمَنْ شَهِدَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَرَجُّوْا لِلْمُحْسِنِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا نَأْتَمِنُ عَلَيْهِمْ وَلَا نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ وَنَسْتَغْفِرُ لِمَسِيئَتِهِمْ وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ وَلَا نَقْتَضِيهِمْ وَالْأَمْنَ وَالْإِيَّاسَ يَنْقَلَبَانِ عَنِ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ وَسَبِيلِ الْحَقِّ بَيْنَهُمَا الْأَهْلُ الْقَبِيلَةُ. ¹³⁷ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ أَوْلِيَاءُ الرَّحْمَنِ وَأَكْرَمُهُمْ عِنْدَهُ أَطْوَعُهُمْ لَهُ، وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ. ¹³⁸

لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، ما شاء لهم كان وما لم يشأ لم يكن، يتقبلون في مشيئته وحكمه، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ولا غالب لأمره. ¹³⁹ غلبت مشيئته المشيئات كلها وغلب قضاؤه الخليل كلها، يفعل الله ما يشاء وهو غير ظالم أبدا (لا يُسأل عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ). ¹⁴⁰ وإذا اجتمع الخلق كلهم على شيء قدره الله كائنا ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه وكذا عكسه. ¹⁴¹ فهو الخالق بلا حاجة والرازق بلا مؤنة والمميت بلا مخافة والباعث بلا مشقة. ¹⁴²

ونؤمن بالكرام الكاتبين الذين جعل الله تعالى منهم على كل واحد من مكلفي الثقلين حافظين. ¹⁴³ ونؤمن بملك الموت الموكل بقبض أرواح العالمين وبجميع الملائكة والمقربين. ¹⁴⁴ ونؤمن بعذاب القبر لمن كان له أهلا وسؤال منكر ونكير للميت في قبره عن ربه ودينه ونبيه ؛ كما جاءت به الأخبار عن رسول الله (ص) . والله - سبحانه وتعالى - أعلم بكيفية ذلك. والقبر إما أن يكون روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران. ¹⁴⁵ ثم لا بد من البعث وجزاء الأعمال يوم القيامة . ونؤمن بالعرض يومئذ والحساب وقراءة

¹²⁶ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 298 (133b). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 24.

¹²⁷ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 298 (133b). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 23.

¹²⁸ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 298-299 (133b). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 20.

¹²⁹ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 299-300 (133b). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 24.

¹³⁰ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 300 (133b-134a). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 24.

¹³¹ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 300 (134a). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 20.

¹³² Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 300 (134a). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 31.

¹³³ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 301 (134a). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 21.

¹³⁴ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 301-302 (134a). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 21.

¹³⁵ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 302-303 (134a). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 22.

¹³⁶ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 303-304 (134a). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 23-24.

¹³⁷ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 304-306 (134a). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 21.

¹³⁸ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 306 (134a-b). Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 22.

¹³⁹ Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, 11. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 11.

¹⁴⁰ Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, 11. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 27-28.

¹⁴¹ Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, 11. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 18.

¹⁴² Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, 11. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 9.

¹⁴³ Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, 18. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 25.

¹⁴⁴ Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, 18. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 25.

¹⁴⁵ Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, 18. Krş. Tahâvî, *el-Akide*, 25.

الكتب والصراف والميزان توزن به اعمال المكلفين من الخير والشر ما فيه الخير والشر وما فيه الثواب والعقاب.¹⁴⁶ ونؤمن بالجنة والنار وأحما موجودتان لا تفنيان ايدا ولا تبيدان وأن الله تعالى خلقهما قبل الخلق وخلق لهما أهلا فمن شاء منهم للجنة فضلا منه ومن شاء منهم للنار عدلا منه وكل يعمل لما فرغ منه وصاير إلى ما خلق له.¹⁴⁷ ونؤمن باللوح والقلم وبجميع ما فيه قد رقم وأن القلم قد جف بما هو كائن فيه إلى يوم القيامة فما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه وما أصابه لم يكن ليخطئه. وعلى العبد أن يعلم أن الله تعالى سبق علمه في كل كائن من خلقه فما جرى به القلم وقدر ذلك تقديرا محكما مبرما ليس فيه ناقض ولا غير ولا مزيل ولا محول ولا ناقص ولا زائد من خلقه كائنا من كان وذلك من عقد الإيمان واصول المعرفة والاعتراف بوحديته وربوبيته؛ كما قال تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ فَعَدَرُهُ تَقْدِيرًا) وقال تعالى: (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا).¹⁴⁸

ونؤمن بالعرش والكرسي كما بين الله تعالى في كتابه وهو - جل جلاله - مستغن عن العرش وما دونه، محيط به وما تحته وما فوقه وقد اعجز عن الإحاطة به خلقه.¹⁴⁹

ونؤمن بخروج الدجال العين ونزول عيسى بن مريم - عليه الصلاة والسلام - من السماء وخروج يأجوج ومأجوج وبخروج دابة الأرض وبطلوع الشمس من مغربها.¹⁵⁰

وأصل القدر سر الله تعالى لم يطع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان ودرجة الطغيان وسلم الحرمان فالخذر كل الخذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة؛ فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرامه؛ كما قال تعالى: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) فالسكوت عنه درجة الراسخين في العلم؛ لأن العلم علمان: علم في الخلق موجود وعلم عن الخلق مفقود فادعاء علم المفقود كفر وإنكار علم الموجود كفر لا يثبت الإيمان إلا بقبول علم الموجود وترك طلب علم المفقود.¹⁵¹ يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلا منه ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلا منه. أمر عباده بطاعته ونهاهم عن معصيته.¹⁵²

ونرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل القبلة والصلاة على من مات من أهل الملة إلا من عذبه الله بتركها.¹⁵³ ولا تنزل أحدا من عوام المسلمين جنة ولا ناراً ولا تشهد عليهم بكفر ولا نفاق ولا فسق ما لم يظهر منهم شيء من ذلك ونذر سرائرهم إلى الله تعالى.¹⁵⁴

ولا نرى القتل على أحد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم إلا لإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس بغير حق.¹⁵⁵ ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا ولا ندعو عليهم ولا ننزع يدا من طاعتهم ونرى طاعتهم في طاعة الله فريضة فإن أمرنا بمعصية أمسكنا أنفسنا وندعو لهم بالخير والصلاح والمعافة.¹⁵⁶

¹⁴⁶ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 18-19. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 26.

¹⁴⁷ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 19. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 26.

¹⁴⁸ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 19. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 18-19.

¹⁴⁹ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 19. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 19.

¹⁵⁰ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 19. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 31.

¹⁵¹ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 21. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 17-18.

¹⁵² Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 21. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 11.

¹⁵³ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 23. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 23.

¹⁵⁴ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 23-24. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 23-24.

¹⁵⁵ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 24. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 24.

¹⁵⁶ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 24. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 24.

وُنِثِبَتِ الْخِلاَفَةُ بَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي بَكْرٍ تَفْضِيلاً وَتَقْدِيماً لَهُ عَلَى جَمِيعِ الْأُمَّةِ ثُمَّ عَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ثُمَّ عُثْمَانَ بْنِ عَفَانَ ثُمَّ عَلِيَّ وَهُمْ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ وَالْأَثَمَةُ الْمَهْدِيُونَ.¹⁵⁷ وَالْعَشْرَةُ الَّذِينَ شَهِدَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللهِ بِالْجَنَّةِ نَشَهِدَ لَهُمْ بِمَا شَهِدَ وَهُمْ: أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَطَلْحَةُ وَالزَّيْبِرُ وَسَعْدٌ وَسَعِيدٌ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَأَبُو عَبِيْدَةَ بْنُ الْجِرَاحِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ.¹⁵⁸ وَمَنْ أَحْسَنَ الْقَوْلِ فِي أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي أَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ فَقَدْ تَبَرَّأَ مِنَ النِّفَاقِ. وَعُلَمَاءُ السَّلَفِ مِنَ السَّابِقِينَ وَالتَّالِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْخَيْرِ وَالْأَثَرِ وَالْفَقْهِ وَالنَّظَرِ لَا يَذْكُرُونَ إِلَّا بِالْجَمِيلِ وَالتَّنَاءِ الْجَزِيلِ وَمَنْ ذَكَرَهُمْ بِسَوْءٍ فَهُوَ عَلَى غَيْرِ سِوَاءِ السَّبِيلِ.¹⁵⁹

وَنَرَى الْجَمَاعَةَ حَقّاً وَصَوَاباً وَالفِرْقَةَ زَيْغاً وَعَذَاباً إِلَّا مَا كَانَ فِي الْفُرُوعِ؛ فَإِنَّهُ رَحْمَةٌ.¹⁶⁰

Kimi zaman ise benzerlikler Neseffî'nin *et-Temhîd*'inden alınmış satırlar arasına *el-Akîde* ifadelerinin yerleştirilmesiyle kendisini göstermektedir. Bu husus *et-Temhîd* ve *el-Akîde*'in harmanlanmasından başka bir şey değildir. İlk örnek olarak verilen tekvîn sıfatı bahsindeki faaliyet bunun en önemli ve en çarpıcı örneğidir. Ancak harmanlamanın bu türdeki açık şekli tekvînle sınırlı değildir.

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللهِ تَعَالَى مِنْهُ بَدَأَ بِأَلْفِ كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا وَاللهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ أَزَلِيَّةٌ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ حُرُوفٍ وَأَصْوَاتٍ أَنْزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ عَلَى أَنْبِيَائِهِ - عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَهُوَ صِفَةٌ مَنَافِيَةٌ لِلسَّكُوتِ وَالْأَفَّةِ وَقَدْ تَكَلَّمَ بِهِ أَمْرًا وَنَاهِيًا وَمُخْبِرًا وَهَذِهِ الْحُرُوفُ الْمُؤَلَّفَةُ وَالْعِبَارَاتُ الْمُرْتَبَةُ دَالَاتٍ عَلَى كَلَامِهِ الْقَدِيمِ لَا عَيْنَهُ وَالكَلَامُ غَيْرُ الْحُرُوفِ وَالْعِبَارَاتُ وَهَذَا لَمْ يَتَبَدَّلْهَا عِنْدَ تَبَدُّلِ الْأَلْسِنِ.¹⁶¹ ... وَلِذَا قُلْنَا: إِنَّ الْقُرْآنَ مَكْتُوبٌ فِي مِصْحَافِنَا مَقْرُوءٌ بِالسَّنَنِ مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا كَلَامَهُ قَدِيمٌ وَحُرُوفُهُ مَحْدَثَةٌ.¹⁶²

وَالْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ فِي أَصْلِهِ سِوَاءِ وَالتَّفَاضُلِ بَيْنَهُمَا بِالْخَشْيَةِ وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى. وَالْمُؤْمِنُونَ هُمْ أَوْلِيَاءُ الرَّحْمَنِ الصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءَ؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ). وَأَكْرَمَهُمْ أَطْوَعَهُمْ لَهُ وَأَتْبَعَهُمْ لِلْقُرْآنِ وَأَيَقَنَهُمْ بِالْعَقِيدَةِ وَأَحَدْتَهُمْ بِالسَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ.¹⁶³

وَلَا نَكْفُرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ بِذَنْبٍ وَلَا مِنْ اقْتِرَافِ كَبِيرَةٍ وَهُوَ غَيْرُ مُسْتَحَلِّهَا وَلَا بِمَسْتَخْفٍ بِمَنْ نَحَى وَنَرَجُو اللهُ تَعَالَى أَنْ يَغْفِرَ لَهُ وَنَخَافُ أَنْ يَعْذِبَهُ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَمْ يَزَلْ عَنْهُ بِمَا إِيمَانَهُ وَلَا انْتَقَصَ وَإِذَا مَاتَ مُؤْمِنًا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ فَاللَّهُ تَعَالَى إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ بِفَضْلِهِ وَبِرَّكَهٍ إِيمَانَهُ وَسَائِرِ حَسَنَاتِهِ أَوْ شَفَاعَةِ الشَّافِعِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الصَّالِحِينَ وَإِنْ شَاءَ عَذَبَهُ بِقَدْرِ ذَنْبِهِ ثُمَّ تَكُونُ عَاقِبَةُ أَمْرِهِ الْجَنَّةَ لَا مَحَالَةَ وَلَا يَجْلُدُ فِي النَّارِ.¹⁶⁴

Burada metinler üzerinde dikkat çekilmiş olan benzerlikler, Gaznevî'nin sözü edilen eserleri kaleme alırken temelde *el-Akîde* ile ağırlıklı olarak *et-Temhîd*'in, daha genel bir ifadeyle *el-Akîde* ile

¹⁵⁷ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 24. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 29.

¹⁵⁸ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 24. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 29-30.

¹⁵⁹ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 24. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 30.

¹⁶⁰ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 24. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 31.

¹⁶¹ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 11-12. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 12; Neseffî, *et-Temhîd*, 44.

¹⁶² Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 12. Krş. Neseffî, *et-Temhîd*, 44.

¹⁶³ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 17. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 22; Neseffî, *et-Temhîd*, 49.

¹⁶⁴ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 20. Krş. Tahâvî, *el-Akîde*, 21; Neseffî, *et-Temhîd*, 136. Sadece *et-Temhîd*'den alınan ifadelerle yazılmış bahisler de bulunmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in (sas) mucizelerinden bahsedilen kısım böyledir. Bkz. Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 14-15; a. mlf., *Usûlü'd-dîn*, 123-127 (112a-b). Krş. Neseffî, *et-Temhîd*, 77-78, 79-80. Yine istitâat, mütevellidât, aslah'ın Allah'a vacip olmaması gibi bahisler de büyük ölçüde *et-Temhîd*'den özetlenmiştir (Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 21-23. Krş. Neseffî, *et-Temhîd*, 91, 107, 109-110).

Mâtürîdî geleneğin kabullerinin sentezine giriştiğini göstermektedir. *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî*'de genel olarak Mâtürîdî kelimeler literatürünün sistematik içeriğine sadık kalınarak *el-Akîde* ile Mâtürîdî fikirlerin bir araya getirildiği ortadadır.

el-Akîde'nin Mâtürîdî gelenekle doğrudan ve açık şekilde ilişki kurulabilecek ya da en genel şekilde Hanefî ya da Ehl-i sünnet görüşleri olarak nitelenebilecek ifadeleri ya aynen ya da basit bir kısım değişiklikler ve takdim tehirlerle eserlerine taşınırken Yüce Allah'ın zatıyla kaim bir sıfatı olarak tekvînin ezeliği¹⁶⁵ ve mükevvenenden farklı olduğu¹⁶⁶ hususları başta olmak üzere bilgi edinme yolları,¹⁶⁷ kelimullahın ses ve harf cinsinden olmadığı¹⁶⁸ ve işitilemeyeceği,¹⁶⁹ imanın temelde tasdik olduğu ve ikrarın ahkâmın icrası için gerektiği,¹⁷⁰ imanda artma ve eksilmenin olmadığı,¹⁷¹ istisna yapılamayacağı,¹⁷² imanın kulun fiili cihetiyle mahluk Allah'ın fiili itibarıyla gayrı mahluk olduğu,¹⁷³ İslam ile imanın aynı olduğu,¹⁷⁴ kulun kudretinin iki zıtta da uygun olduğu¹⁷⁵ türünden Mâtürîdî kelimeler geleneğine özgü görüşler *el-Akîde* metniyle mezc edilmiştir. Sözü edilen Mâtürîdî görüşlere rağmen *el-Hâvi'l-kudsî*'de aktarılan esasların Ebû Hanîfe ve mütekaddim Hanefîlere dayandığının ifade edilmesi,¹⁷⁶ bu sentezin bir bütün olarak tüm Hanefîleri muhatap aldığını ve tüm Hanefîlere bir Hanefî itikadı olarak Mâtürîdî fikirleri sunduğunu göstermektedir.

el-Akîdetü't-Tahâviyye'nin Ebû'l-Muîn en-Nesefî ile başlayan Mâtürîdî bir görüş olarak tekvînle ilişkilendirme serüveni, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin yaygın ve esas alındığı batı bölgesine göç etmiş bir Mâtürîdî takipçisi olan Gaznevî tarafından daha kapsamlı şekilde gerçekleştirilmiştir. O, *el-Akîde* ve Mâtürîdî görüşlerin bir bütün olarak sentezini, "Ebû Hanîfe'nin ve ilk takipçilerinin görüşleri" olarak vermiştir. Mâtürîdî olmayan Hanefîlerin Mâtürîdî kelimeler geleneğine entegre edilmesi olarak değerlendirmesi mümkün olan bu faaliyet, Gaznevî'den sonra doğrudan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine Necmüddin Menkûbers en-Nâsirî (ö. 652/1254), Şücâüddin Hibetullah et-Türkistânî (ö. 733/1333), Sirâcüddin el-Hindî (ö. 773/1372) gibi Mâtürîdî âlimlerce yazılan şerhlerle sürdürülmüştür.¹⁷⁷ Mâtürîdîliğin, Mâtürîdîlik dışındaki Hanefî çevrelerin yegane itikad metni olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerinde tahakküm kurduğu bu edebiyatın oluşum süreci, Mâtürîdî kelimelerin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin bir ifadesi ve en genel manada da Hanefîliğin kelimeler veçhesi olarak benimsenmesiyle sonuçlanmıştır.

¹⁶⁵ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 113-114 (110b-111a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 11.

¹⁶⁶ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 113, 114 (110b, 111a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 11.

¹⁶⁷ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 103b; a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 7-9. *Usûlü'd-dîn* eserinin matbu nüshasında, ilk fasıl olan bilgi edinme yolları bulunmamaktadır.

¹⁶⁸ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 102-105 (108a-109a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 11-12.

¹⁶⁹ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 105 (109a).

¹⁷⁰ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 250-252 (127b-128a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 17.

¹⁷¹ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 254-255 (128a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 17.

¹⁷² Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 263-264 (129b-130a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 26.

¹⁷³ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 258 (128b). Krş. a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 17.

¹⁷⁴ Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 261-263 (129a); a. mlf, *el-Hâvi'l-kudsî*, 17.

¹⁷⁵ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 21-22. Krş. a. mlf, *Usûlü'd-dîn*, 166-168 (115a-115b).

¹⁷⁶ Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, 26.

¹⁷⁷ Söz konusu şerhlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali*, 207-259.

Sonuç

Süreç içerisinde Mâtürîdîlik olarak anılan Mâverâünnehir Hanefî kelim geleneği, neşet edip uzun süre mayalandığı asıl muhitinden ilk kez Selçuklu göçleriyle batıya taşınmaya başlamıştır. 5/11. asır ortalarında başlayan ve süreç içerisinde etkisini arttırarak devam eden bu göç dalgası, Mâtürîdî kelim geleneğiyle irtibatlı olmayan Irak ve Şam bölgesindeki Hanefîlerle güçlü şekilde teması da sağlamıştır. Coğrafi olarak ayrı muhitlerde bulunan bu Hanefî kitleler, fikhî olarak aynı geleneğin parçaları olsalar da karşılaşma sürecinde, itikadî/kelamî olarak farklılıklara sahip olduklarını tecrübe etmişlerdir.

Mâtürîdî kelim geleneğinin zengin bir literatüre sahip olmasına karşın sadece *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerinden Ebû Hanîfe'ye dayanan sınırlı bir akaid metnine sahip olan göç muhitindeki yerli Hanefîler, bu metin üzerinden bir Hanefî itikadî ortaya koymuş ve Mâtürîdî çevreye karşı bir direnç göstermişlerdir. Karşılaşma sürecinde *el-Akîdetü't-Tahâviyye* etrafında belirginleşmeye başlayan vurgular, bu direncin açık bir ifadesidir. Ancak *el-Akîde*'yi Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den itibaren kendi kelamî görüşleriyle ilişkilendirmiş olan Mâtürîdî Hanefîler, bu metni bir farklılaşma aracı olarak değil yeni muhitteki Hanefî kitlelere kendi kelamî geleneklerini taşıma vasıtası olarak görmüşlerdir. Bir farklılıktan ziyade metni ortak bir geleneğin parçası olarak gören Mâtürîdî Hanefîlerden biri olarak Gaznevî de yeni muhitteki Hanefîlere ellerindeki metin üzerinden Mâtürîdî akideyi aktarmaya girişmiştir. Tekvîn sıfatının ezeliği görüşünün en görünür ve çarpıcı olduğu bu aktarım sadece bununla kalmamış tüm Mâtürîdî görüşlerin *el-Akîde* metni içine yerleştirilerek bütüncül şekilde bölge Hanefîlerine aktarılmasını sağlamıştır.

Sentez olarak nitelenebilecek bu faaliyetinde Gaznevî, *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* adlı eserlerinde temelde *el-Akîde* metnine yaslanmakla birlikte ağırlıklı olarak Nesefî'nin *et-Temhîd* eserinden istifadeyle Mâtürîdî görüşleri aktarmıştır. *el-Akîde*'deki ifadeleri genelde olduğu gibi aktarmayı tercih eden Gaznevî, bazen takdim-tehirlerle, bazen de mefhum aynı olacak şekilde küçük çaplı ibare değişiklikleriyle *el-Akîde*-Mâtürîdî görüşler derlemesi yapmış ve böylece Mâtürîdî görüşleri bu vesileyle yeni kitlelere ulaştırmaya çalışmıştır.

Mâtürîdîliğin, *el-Akîde* üzerinden itikadî bir söylem geliştirmiş Hanefî çevrelere taşınmasının açık ilk metinleri olan Gaznevî'nin *Usûlü'd-dîn* ve *el-Hâvi'l-kudsî* eserleri, *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine şerh yazan sonraki Mâtürîdî âlimlere öncülük etmesi itibariyle önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Hanefî çevrelerin hemen tamamında Mâtürîdîliğin, Ebû Hanîfe'nin ve Hanefîliğin kelamî yönünü ifade ettiği gerçeğini kabul etmesinde önemli bir aşama olan Gaznevî'nin bu çabasının, bu yönüyle sadece Mâtürîdîliğin yayılım tarihi itibariyle değil Mâtürîdî olmayan Hanefî çevrelerin fikri dönüşüm sürecine etkisi açısından da oldukça önemli olduğu ifade edilmelidir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016): 119-138.
- Akgündüz, Ahmet. "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Arıkan, Adem. "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2000): 153-164.
- Aydınlı, Osman. "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mu'tezile-Hanefîlik İlişkisi". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/315-329. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları 2017.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bebek, Adil. *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2006.
- Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*. ed. İsmail Safa Üstün. 621-632. İstanbul: MÜİFV Yayınları 2011.
- Bernards, Monique-John Nawas. "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı". çev. Ahmet Hamdi Furat. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 15 (2007): 301-314.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. Ar. çev. Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1983.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ila kavâti'l-edille fî usûli'l-itikâd*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri, Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 163-201.
- Çevik, İsmail. *XII.-XIII. yüzyıllarda Maturidîliğin Irak, Suriye ve Anadolu'da Yayılışı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dâûk, Ömer Vefk. "Mukaddimetü't-tahkîk". *Kitâbü Usûli'd-dîn*. mlf. Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî el-Hanefî. thk. Ömer Vefk ed-Dâûk. 5-53. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1419/1998.
- Dımeşkî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdilhadi el-Hanbelî. *Ukûdü'd-dürriyye min menâkibi Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*. thk. Muhammed Hamid el-Fakiy. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî.

- Erdoğan, Mürsel. *Maturidiliğin Anadolu'ya Gelişi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Eyub Ali, K. M. "Tahâviyye". çev. Ahmet Demirhan. *İslam Düşüncesi Tarihi*. Ed. M. M. Şerif. 1/279-293. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Gaznevî, Ahmed b. Mahmud b. Saîd. *Risâle fi'l-akâid*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler, 4138, 199b-218a.
- Gaznevî, Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Saîd. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2028/3, 103b-135a.
- Gaznevî, Cemâlüddin Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Kâbisî el-Halebî el-Hanefî. *el-Hâvi'l-kudsî fi furû'î'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Salih el-Ali. Dımaşk-Beyrut-Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1432/2011.
- Gaznevî, Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Saîd el-Hanefî. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. thk. Ömer Vefîk ed-Dâûk. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1419/1998.
- Gaznevî. *el-Hâvi'l-kudsî*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 6583/1, 1b-322b; İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1431, 1b-208a; İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1432, 1b-243b; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 626, 1b-215b; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 697, 1b-237b; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1092, 1b-128a; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 773, 2b-175a; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 424, 1b-159b; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 425, 1b-135a; Konya: Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, 668, 1b-299a.
- Gülengül, Esra. *Hanefîliğin Mısır'a Girişi ve İmam Tahâvî*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Haskefi, Alâüddin Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr (Reddü'l-muhtâr ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- Heffening, "Kâsânî". *İslam Ansiklopedisi*. 6/373-374. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967.
- Heffening, W.-Y. Linant de Bellefonds. "al-Kasani". *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. ed. E. van Donzel vd. 4/690. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımeşkî. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslamî, t.y.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımeşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu medineti Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarame el-Amri. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Emîri Hâc, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *Halbetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mühtedî fi şerhi Münyeti'l-musallî ve ğunyeti'l-mübtedî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. nşr. Ahmed b. Muhammed Ğalayinî el-Hanefî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1436/2015.

- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Esmâü müellefâtî Şeyhi'l-islam İbn Teymiyye*. thk. Selahaddin el-Müneccid. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Cedid, 1404/1983.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Dâru Hecr, 1424/2003.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebü'l-Fida Kâsım. *Tâcu't-terâcim fî tabakâti'l-hanefiyye*. thk. Muhammed Hayr Ramazan. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbnü'l-Adîm, Kemalüddin. *Buğyetu't-taleb fî târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi'l-muluk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed. *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*. çev. Abdülkerim Özeydin. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn*. nşr. M. Şerafeddin Yaltekaya-Rifat Bilge. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.
- Keveserî, Muhammed Zâhid. "Mukaddime". *el-Âlim ve'l-müteallim el-Fikhü'l-ebsat el-Fikhü'l-ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasiyye*. mlf. Ebû Hanîfe. 4-5. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2001.
- Koca, Ferhat. "Kâsânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/531. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kûrânî, Burhânüddin Ebü'l-İrfan İbrahim. *el-Emem li ikâzi'l-himem*. Haydarabad: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1328.
- Kureşî, Muhyiddin İbn Ebi'l-Vefâ. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hecr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Madelung, W. "Maturidiyya". *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. 6/847-848. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Madelung, Wilferd. "11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü". çev. Sönmez Kutlu. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 387-402. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Madelung, Wilferd. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler". çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 323-386. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn ev et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y.

Nuaymî, Muhyiddin Ebü'l-Mefahir Abdülkadir. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Özen, Şükrü. *Matüridi'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*. İstanbul: Doçentlik Tezi, 2011.

Salih el-Ali. "Mukaddimetü't-tahkîk". *el-Hâvi'l-kudsî fi furûi'l-fikhi'l-Hanefî*. mlf. Cemâlüddin Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Kâbisî el-Gaznevî el-Halebî el-Hanefî. thk. Salih el-Ali. 5-26. Dimaşk-Beyrut-Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1432/2011.

Semerkandî, Rüknuddin Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed. *el-Akîdetü'r-rükniyye fi şerhi Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resulullah*. thk. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1429/2008.

Sıbt İbni'l-Acemî, Muvaffakuddin Ebû Zer Ahmed b. İbrahim el-Halebî. *Kunûzü'z-zeheb fi târihi Haleb*. thk. Şevki Şa's-Falih Bekkur. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1417/1996.

Sıbt İbni'l-Cevzî, Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer. *Mir'âtü'z-zamân*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyeye, 2013/1434.

Sübkî, Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. *Muidü'n-niam ve mübidü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyeye, 1407/1986.

Sübkî, Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî. Kahire: Dâru İhyai Kutubi'l-Arabî, 1383/1964.

Şık, İsmail. "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'ari-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 327-342.

Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammar. *Ğunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti dureri'l-hükkâm (Durerü'l-hükkâm ile birlikte)*. Dâru İhyail-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

Tahâvî, Ebû Cafer. *Metnü'l-Akîdeti't-Tahâviyye: beyânu akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâa*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.

Tandoğan, Eşref. *Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Tarsûsî, Necmüddin Ebû İshak İbrahim b. Ali. *Tuhfetü't-Türk fi mâ yecibu en-yu'mele fi'l-mülk*. thk. Rıdvan Seyyid. Beyrut: Dâru't-Talia, 1992.

Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevdûâtî'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1405/1985.

Taşköprizâde. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. el-Hac Ahmed Neyle. Musul: Matbaatü'z-Zehrâ, 1961.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Ar. çev. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Temîmî, Takiyyüddin. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifai, 1403/1983.

Timur, İhsan. *Gaznevî'nin Usûlu'd-Dîn Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Timür, İhsan. “Maturidîliğin Batı’da Taban Bulmasında el-Akîdetü’t-Tahâviyye’nin Rolü”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 325-336.

Timür, İhsan. “Önce Söz Değil Bağlam Vardı: Mehmet Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, 384 s.”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 467-471.

Timür, İhsan. *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali el-Akîdetü’t-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.*

Tsafrir, Nurit, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefîler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 101-130.

Yavuz, Arzu. *M. Gaznevî'nin el-Havi'l-Kudsî Adlı Eserinin Fıkıh Usûlü Bölümünün Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm. Dâru'l-İlm li'l-Melayin*, 2002.



Ontoloji-Epistemoloji İlişkisinde Uzlaştırıcı Bir Kavram Önerisi: Şemseddin es-Semerkandî'de İtibârî Vücûdî Mâhiyet

The Suggestion of a Reconciliatory Concept in The Relation of Ontology-
Epistemology: The Hypothetical Existential Essence in Shams al-dîn al-
Samarqandî

Tarık TANRIBİLİR

Dr. Öğr. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Osmaniye/Türkiye
Lecturer Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Osmaniye/Türkiye
tariktanribilir@osmaniye.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4276-9972 | ror.org/03h8sa373

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
31 Ağustos 2021	31 August 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
30 Kasım 2021	30 November 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Tarık Tanribilir). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Tarık Tanribilir).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Tanribilir, Tarık. “Ontoloji-Epistemoloji İlişkisinde Uzlaştırıcı Bir Kavram Önerisi: Şemseddin es-Semerkandî'de İtibârî Vücûdî Mâhiyet”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 583-599. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.989110> ”

Öz

Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinde felsefî kelâm yöntemini benimseyen ilk âlim olan Şemseddin es-Semerkindî, kelâm, mantık, matematik, astronomi, tefsir, âdâb ve münâzara gibi çeşitli alanlarda eserler vererek kendisini aklî ve naklî ilimlerde kanıtlamış önemli bir Türk-İslâm düşünürüdür. Sisteminin merkezine mantık ilmini yerleştiren Semerkindî, ileri sürülen her görüş ve delili mantıksal analiz etmiş ve hakikate ulaşmayı amaçlamıştır. Onun kesin ve gerçek bilgiye ulaşmayı amaçladığı konuların başında ilahî sıfatlar, evrenin zamansallığı ve Tanrı-evren ilişkisi gelmektedir. Bu meyanda Semerkindî, ilahî ve evrensel sıfatların ontolojik karakterini analiz etmiştir. İşe mâhiyet çeşitlerini analiz etmekle başlayan yazar için itibârî vücûdî mâhiyet kavramı kilit rol oynamaktadır. Vücûdî kavramını, “öz anlamında ve hakikatinde herhangi bir olumsuzluk bulunmayan” şeklinde tanımlayarak vücûdî olmak için bir blok olarak var olmayı ve varlığında hiçbir olumsuzluk bulunmaması şart koşan Semerkindî, bu kavrama özgün bir açılım getirmektedir.

Taayyünü, “mevcûdu zihni ve harici varlıkların tamamından ayırılan bir sıfat” olarak tanımlayan Semerkindî, bu kavramın vücûdî bir mâhiyete sahip olduğunu iddia etmektedir. Vâcib varlık hakkındaki kaygıları neticesinde vâcib varlık ile taayyünü özdeş kabul eden İslâm filozoflarını yadsımayan Semerkindî, taayyünü “vücûdî” olarak değerlendirmesi durumunda Tanrı hakkında ortaya çıkabilecek çokluk ve nedenlilik şaibelerini de “itibârî” kavramıyla aşmaktadır. Nitekim Semerkindî, varlığı hakikî ve itibârî olmak üzere iki kısma ayırıp hakikî varlığı, “gerçek anlamda mevcûd olup hiçbir aklî varsayıma dayanmayan”; itibârî varlığı ise “aklî varsayıma dayanan” şeklinde tanımlamaktadır. Bu durumda ise gerçek bir çokluk ya da nedenlilikten söz etmek mümkün değildir.

Semerkindî, vücûb kavramının itibârî vücûdî mâhiyet kapsamına girdiğini iddia etmektedir. Zira vücûb, “zâtın zorunlu olarak varlığı gerektirmesi” anlamına gelmektedir. Varlığı gerektiren bir şeyin varlığın hükümünü alması gerektiğinden dolayı vücûbun da vücûdî olması gerektiği çıkarılmaktadır. O, vücûb kavramını nesnel varlıktan bağımsız, bilişsel bir oluşum anlamında itibârî mâhiyet ile nitelendirerek Tanrı hakkında ortaya çıkabilecek bir çokluk şaibesinin de önüne geçmektedir.

İmkânın vücûdî bir mâhiyet olarak değerlendirilmesinin Tanrı'nın mûcib bizzât, evrenin ise kadîm olmasını gerektirebileceği endişesiyle kelâmçılar, imkânı ademî bir mâhiyet olarak kabul etmişlerdir. Semerkindî, imkânın hakikî ademî ya da itibârî vücûdî mâhiyet kapsamında kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Nitekim imkânın bu minvalde değerlendirilmesi Tanrı'nın mûcib bizzât, evrenin ise kadîm olması ihtimallerini de ortadan kaldırmaktadır.

Tanrı'ya isnat edilip de O'nun zâtında çokluk oluşturabilecek ya da evrene isnat edilip de evrenin kadîm olmasına neden olabilecek sıfatlar, itibârî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirilerek Tanrı'nın birliği ve O'nun yegâne kadîm varlık olduğu fikri temellendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mantık, Ontoloji, Epistemoloji, Tanrı, Evren, Şemseddin es-Semerkindî.

Abstract

The Shams al-dîn al-Samarqandî who is the first scholar to adopt the method of the philosophical theology in the Hanafî-Mâtürîdî tradition, is an important Turkish-Islamic thinker who has proven himself in rational and transmitted sciences by giving works in various fields such as theology, logic, mathematics, astronomy, tafsir, âdâb al-baḥth wa al-munâzara. Placing the science of logic at the center of his system, al-Samarqandî analyzed every opinion and evidence put forward logically and aimed to reach the truth. Divine attributes, the temporality of the universe, and the God-universe relationship are at the forefront of the subjects that he aims to reach certain and real knowledge. In this respect, al-Samarqandî analyzed the ontological character of divine and universal attributes. The concept of the hypothetical existential essence plays a key role for the author, who begins by analyzing the types of quiddity. defining the concept of existential as “that which is without any negativity in its essence and truth”, al-Samarqandî, who stipulates to exist as a block and not to have any negativity in its existence, brings a unique expansion to this concept.

al-Samarqandî, who defines determination as “an adjective that distinguishes the existent from all mental and external beings”, claims that this concept has an existential essence. As a result of his concerns about necessary existence, Samarqandî, who does not deny the philosophers who accept the necessary existence and determination as identical, also overcomes the problems of multiplicity and causality that may arise about God, with the concept of “hypothetical”, if he considers determination as “existential”. As a matter of fact, al-Samarqandî divides existence into two parts as real and hypothetical, and defines the real existence as “existing in the real sense and not based on any rational assumption”;

defines hypothetical existence as "based on rational assumption". In this case, it is not possible to talk about a real multiplicity or causality.

al-Samarqandî claims that the concept of necessity falls within the scope of the hypothetical existential essence. Because wujûb means "the essence necessarily necessitates existence". It is deduced that wujûb must also be existential, since something necessitating existence must take the judgment of existence. By characterizing the concept of wujûb with hypothetical essence, in the sense of a mental formation that is immune to objective existence, he also avoids the doubt of plurality.

Concerned that the regard of possibility as an existential essence may require God to be necessary per se and the universe to be eternal, theologians accepted possibility as an absent essence. al-Samarqandî states that possibility can be accepted within the scope of true non-existent or hypothetical existential essence. As a matter of fact, evaluating the possibility in this way also eliminates the possibility that God is necessary and the universe is ancient.

Attributes that can be attributed to God and can create a multiplicity in His essence or that can be attributed to the universe and cause the universe to be eternal are evaluated within the scope of the concept of the hypothetical existential essence, and, the idea that God is unique and that he is the only eternal entity is based on this concept.

Keywords: Theology, Logic, Ontology, Epistemology, God, Universe, Shams al-din al-Samarqandî.

Giriş*

İslâm filozofları ve kelâmcılar, Tanrı'nın zâtı bakımından birliğini ve ilahî sıfatların yetkinliğini düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmiş ve bu ekseninde fikir üretmişlerdir. Tanrı'yı tenzih etme ve O'nu en yetkin manada nitelendirme ortak paydasında buluşan İslâm filozofları ile kelâmcılar, yöntemsel açıdan ayrılmışlardır. Tanrı'nın varlığını temellendirme, O'nu nitelendirme ve Tanrı-evren ilişkisini tasvir etme hususlarında İslâm filozofları ile kelâmcılar, kendi disiplinler anlayışları ve metodolojilerine bağlı kalarak farklı yaklaşım tarzlarını benimsemişlerdir. Probleme daha ziyade ontolojik perspektifle yaklaşan kelâmcılar, Tanrı'nın zâtında çokluk meydana getirebileceğini düşündükleri ilahî sıfatlar ile evrenin kıdemine yol açabileceğini düşündükleri evrensel sıfatları ademî mâhiyette tasavvur ederek Tanrı-evren ilişkisinde keskin bir ayırım yapmışlardır. Bu sayede kelâmcılar, Tanrı'yı birlemeyi ve ulûhiyet ile özdeşleştirdikleri kıdem sıfatını evrenden bağışlayarak Tanrı'ya tahsis etmeyi amaçlamışlardır. Probleme daha ziyade epistemolojik perspektifle yaklaşan İslâm filozofları ise Tanrı ve evrene ait sıfatların bilişsel ve kavramsal boyutlarını ön plana çıkararak epistemolojik değere sahip olan sıfatları zât hakkında ispat etmiş ve bunları vücûdî mâhiyet kategorisinde değerlendirmişlerdir. İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında eklektik bir yaklaşımı benimseyen muhakkik düşünür Şemseddin es-Semerkandî, ilahî ve evrensel sıfatları itibârî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirmektedir. Bu sayede söz konusu sıfatlar, itibârî kabul edilerek onto-teolojik risk iptal edildiği gibi vücûdî kabul edilerek de bunların epistemolojik değerleri kabul edilmiştir.

Kelâmcıların ontolojik, filozofların ise epistemolojik yöntemi temel almaları, çeşitli kavramların varoluşsal boyutlarına ilişkin ihtilafa neden olmuştur. Bu ihtilafın gün yüzüne çıktığı kavramlar; taayyün, vücûb li-zâtihî ve imkân olarak belirginleşmektedir. Epistemolojik yaklaşımı merkeze alan filozoflar tarafından vücûdî olarak nitelendirilen söz konusu kavramlar, ontolojik yaklaşımı temele yerleştiren kelâmcılar tarafından ise ademî olarak değerlendirilmiştir. Varlık ve bilgi boyutlarını kuşatıcı, küllî bir perspektif ortaya koyan Şemseddin es-Semerkandî de bu kavramları

* Bu makale, aynı yazara ait olan "Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelâm-Felsefe Etkileşimi" adlı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

İtibârî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirerek bunların hem varlık hem de bilgi değerlerini aynı anda teslim etmiştir.

1. Şemseddin es-Semerkandî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Müellifimizin tam adı, el-Mevlâ es-Seyyid Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî/el-Hasenî es-Semerkandî olarak kaydedilmektedir. Asıl adı Muhammed olan yazarımız, daha çok Şemsüddîn Semerkandî ismiyle bilinmektedir. “Semerkandî” ifadesinden onun Semerkant şehrine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Semerkandî'nin doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. İsmi sonuna eklenen “el-Hüseynî” veya “el-Hasenî” künyeleri ile isminin başında bulunan “es-Seyyid” lakabı, onun nesebinin Hz. Peygamber'e ulaştığını göstermektedir.¹ “el-Mevlâ” ve “el-Fâdil” gibi lakapları, Semerkandî'nin tasavvufî ve derûnî kişiliğine atıf yapmaktadır. Ayrıca çeşitli tabakât kitaplarında isminin sonuna eklenen “el-hakîm”, “el-muhakkik” ve “el-mühendis” gibi unvanlar da onun aklî ilimlerdeki engin bilgisine ve vukûfiyetine işaret etmektedir.²

Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2432 demirbaş numarasıyla kayıtlı evrakta Şemseddin es-Semerkandî'ye ait *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, *el-Mu'tekadât*, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs* ve *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif* isimli eserlerin istinsah, tamamlanma ve tashih tarihine ilişkin çeşitli bilgilere ulaşmaktayız. *es-Sahâif*'in sonunda bu nüshanın Seyfü's-Semerkandî lakaplı Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî tarafından 706'da Hucend beldesinde tamamlandığı ve 711'de de baştan sona müellife kıraat (قرأ على المصنف) ve mukabele yöntemiyle arz ve tashih edildiği kaydedilmektedir. *el-Mu'tekadât* adlı eserinin sonunda da bu nüshanın aynı şahıs tarafından yine Hucend beldesinde 709'da tamamlandığı ve Hucend beldesi Necmeddin es-Sağarcî Medresesinde 711'de baştan sona müellif nüshasıyla karşılaştırıldığı kaydedilmektedir. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs* 56b numaralı varakta ise bu eserin de diğer iki eser gibi müellifin yanında kıraat (قرأ عنده) ve mukabele yöntemiyle arz ve tashih edildiği kaydedilmektedir. *el-Meârif*'in sonunda ise bu nüshanın ilk kez 712'de müellife kıraat ve mukabele yöntemiyle tashih edildiği, müellifin vefatından sonra da ikinci kez 702'de tashih edildiği kaydedilmektedir. Ayrıca müellifin Şevval ayının 22. günü 702'de vefat ettiği belirtilmektedir. Bu kitabın telif tarihinin 705 olması da verilen bilgiler arasındadır. Bu nüshanın, müellifin vefatından sonra ikinci kez mukabele edildiği kaydı, 712'deki ilk mukabele müellifin hal-i hayatında gerçekleştiğini göstermektedir. Gerek ikinci mukabele gerekse de müellifin vefatıyla ilgili verilen bilgilerin çeliştiği açıktır. Zira ikinci mukabele birinci mukabeleden önce yapılması, müellifin kitabını vefat ettikten sonra yazması ya da bu nüshayı vefatından sonra tashih etmesi mümkün değildir. “*Ve işrîn*” (20) rakamını ifade eden bu nüshadaki bir tashih kaydı, hem müellifin 722'de vefat ettiğine hem de ikinci mukabele aynı yılda gerçekleştiğine ışık tutarak söz konusu çelişkileri düzeltmektedir.³ Semerkandî'nin vefat tarihiyle ilgili bilgi veren bütün tabakât kitapları 711-712 yıllarından daha erken bir tarihe işaret etmektedir. Dolayısıyla Semerkandî'nin 711-712 yıllarında hayatta olduğunu açıkça ortaya koyan

¹ Kâdîzâde Rûmî, *Şerhu Eşkâli't-te'sîs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2712), 13a.

² Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, haz. Selahaddin Uygur (İstanbul: Merkezî'l-Ebhâs li't-Târîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, 2010), 3/108.

³ Şemseddîn es-Semerkandî, *Kelâm mecmuası* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2432), 34a, 52b, 56b, 136b, 153b, 169a.

bu kayıtlar, Semerkandî'nin vefat tarihi hakkında tabakât kitaplarında zikredilen bilgilerin tamamını çürütmektedir. Semerkandî'nin vefat tarihiyle ilgili 711-712 yıllarından geç olarak 722'den başka bir vefat tarihi kaydı bulunmadığına göre onun vefat tarihinin 22 Şevval 722 (3 Kasım 1322) olarak tespit edilmesi daha doğru gözükmektedir. Şemseddin es-Semerkandî'nin kelâm, mantık, matematik, astronomi, tefsir, âdâb ve münâzara gibi alanlarda birçok eseri bulunmaktadır.

2. Mâhiyet Taksimi

Varlık, bütün benliğimizi kuşatan apriori bir kavramdır. Nesnelere fiilî durumları onların vücûdlarıdır. Öte yandan şeyler, varlıktan da ibaret değildir. Nitekim onların varlıklarına ek olarak insan, at, taş, masa ve dağ gibi özel yönleri de bulunmaktadır. Varlıkta ortak olan nesnelere birbirinden ayrıldığı bu özel yöne mâhiyet adı verilmektedir. Böylece nesnelere vücûd ve mâhiyetten oluşan bir ontolojik terkip meydana gelmektedir. Varlıkları teşkil eden vücûd elementi, tüm varlıkların ortak yönünü; mâhiyet elementi ise varlık türlerini birbirinden ayıran özel yönlerini ifade etmektedir.⁴ Mâhiyetler, mevcûdâtın bir bileşenini oluşturan ontolojik bir hüviyete sahip olmasının yanı sıra varlıkların kimliğini temsil eden, insan bilgisini ya da küllî ilim yapmayı olanaklı hale getiren epistemolojik bir karakteri de yansıtmaktadır.

Semerkandî, mâhiyeti altı bölümde incelemektedir:

1. Hakikî Basit
2. Hakikî Mürekkep
3. İtibârî Vücûdî Basit
4. İtibârî Ademî Basit
5. İtibârî Vücûdî Mürekkep
6. İtibârî Ademî Mürekkep⁵

Hakikî mâhiyet, yalnızca vücûdî/varlıksal olabileceği için ademî/yokluksal hakikî mâhiyet söz konusu değildir. Fakat itibârî mâhiyet hakkında vücûdî gibi ademî kategori de mümkündür. Bu yüzden ister basit ister mürekkep olsun itibârî mâhiyet hakkında vücûdî ve ademî bölümleri söz konusu olduğu halde; hakikî mâhiyet hakkında yalnızca vücûdî bölüm söz konusu olmaktadır. Böylece mâhiyet altı bölümden oluşmaktadır.⁶

Basit, “*muhtelif anlamlardan oluşmayan*”; mürekkep, “*muhtelif anlamlardan oluşan*”; hakikî, “*gerçek anlamda mevcûd olup hiçbir aklî varsayıma dayanmayan*”; itibârî, “*aklî varsayıma dayanan*”; vücûdî,

⁴ Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 112.

⁵ Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, (Riyad: 1990), 99; *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018), 1/490; *el-Mu'tekadât* (İstanbul: Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1369), 50b-51a; Behiştî, Ahmed el-İsferâinî, *Eltâfî'l-letâif min halli's-Sahâif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1212), 12a.

⁶ Semerkandî, *el-Meârif*, 1/490.

“mefhumunda veya hakikatinde hiçbir olumsuzluk bulunmayan”; ademî ise “mefhumunda veya hakikatinde herhangi bir olumsuzluk bulunan” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷

Hakikî basit mâhiyet için “vâcip” ve “nokta” kavramları örnek verilmektedir. İtibârî basit mâhiyet için verilen örnek ise “varlığın varlığı”dır. Her şeyin bir varlığı olduğuna göre varlığın da varlığı akla gelmektedir. Fakat derin düşünüldüğünde varlığın varlığının varlığın kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira mâhiyetin tahakkuku olarak tanımlanan varlık, tahakkuk etmek için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aksi takdirde her tahakkuk için başka bir tahakkuk gerekir ve teselsül meydana gelir. Bu kural, tamladığı şeye özdeş olan her niteliğe teşmil edilebilir. Dolayısıyla husûlün husûlü, lüzûmun lüzûmu, birliğin birliği, kıdemin kıdemi gibi tamlamalar, yeni bir olguyu değil, tamlayan kavramların bizâtihî kendilerini ifade etmektedir. Hakikî mürekkep mâhiyet için “çeşitli organizmalardan oluşan beden” örnek verilmektedir. İtibârî mürekkep mâhiyet için verilen örnek ise “cins ve faslın terkibi”dir. Nitekim bu kavramlar, tümel olmaları hasebiyle dış dünyada değil, zihinde gerçekleşmektedir. Ayrıca “çatı ve duvardan oluşan ev” hariçte tereküp ettiği için çatı veya duvar kavramlarından her birini eve hamlederek “Ev çatıdır.” veya “Ev duvardır.” yargısında bulunamayız. Fakat “hayvan ve nâtıktan oluşan insan” zihinde tereküp ettiği için canlı veya nâtık kavramlarından her birini insana hamlederek “insan canlıdır.” veya “insan nâtıktır.” yargısında bulunabiliriz. Semerkandî, hakikî mürekkep mâhiyet ile itibârî mürekkep mâhiyet arasındaki farkı bu şekilde ortaya koymaktadır. Semerkandî, “beyaz hayvan” gibi sıfat ve mevsufundan oluşan terkip ile “Mustafa ve Gevher” gibi farklı zâtlardan oluşan terkipi de itibârî mürekkep mâhiyet kapsamında değerlendirmektedir.⁸ Zira bu terkipler, her ne kadar dış dünyada tahakkuk eden bireylerden meydana gelse de iki zâtın “beraberliği” veya sıfatların zâtı “nitelemesi” dış dünyada gerçekleşmeyen aklî varsayımlardır.

Semerkandî, bu taksimat ve örneklem sonucunda bir mâhiyetin, hem hakikî hem de itibârî özellik sergileyebileceği kanaatine ulaşmaktadır. Söz gelimi “bir” kavramı, “vâcip” ve “nokta” örneklerinde hakikî anlam, “Türk Ordusu” gibi kolektif örneklerde ise itibârî anlam ihtiva etmektedir. Zira ordu, her ne kadar bir olsa da birçok askeri deruhte etmektedir. Yine “varlık” kavramı, eşyanın dış dünyada tahakkuku manasında hakikî anlam; “varlığın varlığı” tamlamasında ise itibârî anlam ifade etmektedir.⁹ Zira mâhiyetin tahakkuku olarak tanımlanan varlık, tahakkuk etmek için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aksi takdirde her tahakkuk için başka bir tahakkuk gerekir ve teselsül meydana gelir.

Şeylerin özünü teşkil eden mâhiyetler, varlık türlerinin belirlenmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Nitekim hakikî mâhiyetler, hâricî mevcûdları; itibârî mâhiyetler ise zihnî mevcûdları oluşturmaktadır.¹⁰ Ayrıca mâhiyetlerin; basit ve bileşik kısımlarına ayrılması, Tanrı ile evren

⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 99; *el-Meârif*, 1/ 490-491; Behiştî, *Eltâfî'l-letâif min halli's-Sahâif* (Cârullah Efendi,1212), 12a.

⁸ Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref, *Kıstâsu'l-efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 110; *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 99-100; *el-Meârif*, 1/491-492.

⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 100; *el-Meârif*, 1/493-495; *el-Mu'tekadât* (Atif Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1369), 50b-51a,

¹⁰ Semerkandî, filozofların paralelinde bilgi egemen bir varlık taksimi yaparak mevcûdu, zihnî mevcûd ve hâricî mevcûd olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, dış dünya gerçekliğindeki mevcûdu hâricî mevcûd, zihinsel oluşuma sahip mevcûdu ise zihnî mevcûd olarak adlandırmaktadır. Semerkandî, zihnî varlığı kabul etmeyen kelâmcıların

arasındaki ontolojik farkı da belirginleştirmektedir. Çokluktan münezzeh olması ve zâtı gereği yalnızca zihinlerde değil, dış dünyada da mevcûd olması bakımından Tanrı, hakikî basit mâhiyet olarak değerlendirilmektedir.¹¹ Semerkandî, mâhiyet içeriklerini ve bunların gerek kendi aralarındaki gerekse de mâhiyetle olan kavramsal ve yargısal ilişkilerini serimleyerek onto-teoloji ile mantık bilimleri arasında organik bir bağ kurmaktadır.

3. Ontolojik Nüanslar

Semerkandî, mevcûd ve vücûdî ile ma'dûm ve ademî kavramları arasındaki ince ayrıma dikkat çekmektedir. Semerkandî, bu kavramların bilinçsizce kullanımı sonucunda kimi zaman mevcûd ve vücûdî kavramlarıyla ma'dûm ve ademî kavramları özdeşleştirilirken; kimi zaman da vücûdî ve hakikî kavramlarıyla ademî ve itibârî kavramları arasında hiçbir fark gözetilmediğini beyan etmektedir.¹²

Semerkandî, varlığı “oluş”, yokluğu ise “oluşun bulunmaması” ile tanımlamaktadır. Dolayısıyla mevcûd, “bir oluşa sahip olan”; ma'dûm ise “bir oluşa sahip olmayan” anlamlarına gelir. Semerkandî, vücûdî ile ademî kavramlarının tanımlanması konusunda birçok düşünürün hayret ve şaşkınlığa düştüğünü ifade etmektedir. O, vücûdî kavramını, “öz anlamında ve hakikatinde herhangi bir olumsuzluk bulunmayan” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla ademî kavramı da “öz anlamında ve hakikatinde herhangi bir olumsuzluk bulunan” anlamına gelmektedir. Körlük ve karanlık, ademî kavramlara örnek verilmektedir. Ademî kavram için olumsuzluk edatına itibar edilmez. Nitekim “adem/yokluk” ve “nefiy/olumsuzluk” gibi kavramlar, olumsuzluk edatı içermedikleri halde ademî bir anlam ihtiva ettikleri halde; “yok olmamak/el-lâ adem” kavramı, olumsuzluk edatı içerdiği halde vücûdî bir anlam ifade etmektedir.¹³

Ademî kavramlar, salt olumsuz bir anlamdan oluşabileceği gibi vücûdî ve olumsuz anlamların terkibinden de oluşabilmektedir. Salt olumsuz anlamdan oluşan ademî kavram için “adem” örnek verilmektedir. Vücûdî ve olumsuz anlamların terkibinden oluşan ademî kavram içinse “körlük” örnek gösterilmektedir. Zira ademî bir kavram olarak körlük, görme yetisinin bulunmaması gibi olumsuz bir anlam ile görme engelli olmak durumu gibi vücûdî bir anlamın terkibinden oluşmaktadır.¹⁴

Semerkandî, ademî bir kavramın, vücûdî ve olumsuz anlamların terkibinden oluşabileceği ilkesine dayanarak iki mantıksal çıkarımda bulunmaktadır:

dayanağını anlamlandıramamaktadır. Zira bunların kabul etmedikleri şey, nesnelerin zihinde bizzât bulunması ise bunu hiç kimse kabul etmemektedir. Yok, eğer zihinde hiçbir şeyin bulunmadığını iddia ediyorlarsa bu da zorunlu bir bilginin inkârı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bunların zihni varlığı kabul etmemelerinin tek nedeni, zihinde dış dünyaya mutabık bir misal oluştuğuna itiraz olabilir. Oysaki hiç kimse, düşündüğü sûret ya da mâhiyetin dış dünya gerçekliğine mutabık olduğunda şüphe duymamaktadır. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 83; *el-Meârif*, I, 431-434.

¹¹ Semerkandî, bir nesnenin mâhiyetinin onun varlığından başka bir şey olduğunu ve mantıksal olarak varlıktan önce geldiğini savunan kavramcı bir yaklaşımı benimsemektedir. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 81-82; *el-Meârif*, I, 410-411; Behiştî, *Eltâfî'l-letâif min halli's-Sahâif* (Cârullah Efendi, 1212), 7a.

¹² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 95-96; *el-Meârif*, 1/478-479.

¹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 96; *el-Meârif*, 1/480; *el-Mu'tekadât* (Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1369), 49b-50a.

¹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 96; *el-Meârif*, 1/480-481.

Birinci çıkarım: Ademî olmak ma'dûm hakkında doğru bir yargı ifade etmeyi gerektirmez. Zira söz konusu ademî kavrama içkin olan vücûdî bileşen, ma'dûm hakkında doğru bir yargı ifade etmez.

İkinci çıkarım: Ademî bir kavramın çelişğinin vücûdî olması gerekmez. Zira söz konusu ademî kavramın çelişğii, ona içkin olan vücûdî bileşenin olumsuzlanması ile yapılırsa ademî bir kavramın çelişğii yine ademî bir kavram olabilir.¹⁵ Ademî bir kavramın çelişğinin vücûdî olması gerekmediği halde vücûdî bir kavramın çelişğinin ademî olması gerekmektedir.¹⁶ Zira vücûdî bir kavram için bir blok olarak olumlu olmak ve hiçbir olumsuzluğa karışmamak şart koşulduğu halde; ademî bir kavram için bir bileşenin dahi olumsuz olması yeterli görülmüştür. Netice itibariyle blok olarak ya da bir bileşeni olumsuzluk içeren kavramlar ademî, bütün bileşenleri olumlu kavramlar ise vücûdî olarak değerlendirilmektedir.¹⁷

4. Taayyün

Mevcûdlar, aklî tahlil düzeyinde incelendiğinde varlık-mâhiyet gibi kurucu unsurların yanı sıra bu unsurlara ilişkin veya ekli sayılabilecek çeşitli nitelik ve durumlara da sahip olduğu gözlenmektedir. Mutlak varlık olan Tanrı'nın basit yapısı söz konusu olduğunda bu nitelik ve özelliklerin onun zâtında çokluk meydana getirebileceği şaibesi, çözümlenmesi gereken bir problem olarak ortaya çıkar. Mevcûdların kurucu unsurları olarak kabul edilen varlık ve mâhiyet dışında taayyün adını verdiğimiz varlığa ilişkin bir olgu daha saptanmaktadır. Dolayısıyla taayyün de varlığa ilişkin bir kavram olması bakımından onto-teolojik açıdan incelenmesi gereken bir kavramdır. Taayyünün varlık ve mâhiyetten başka bir şey olduğu açıktır. Zira mâhiyetin teşahhus etmesi anlamına gelen taayyün, hem mâhiyet hem de varlıktan bağımsız tasavvur edilmektedir. Şöyle ki; ortaklık ihtiva eden mâhiyetle özdeşleştirilemeyen taayyün, var olduktan sonra kazanılması nedeniyle de varlıktan farklı değerlendirilmektedir. Bir mevcûd olarak Tanrı'da da taayyün söz konusu olmaktadır. Tam da bu noktada taayyünün Tanrı'da çokluk meydana getirebileceği ve Tanrı'daki taayyünün başka bir illete ihtiyaç duyabileceği endişeleri gündeme gelmektedir. Taayyünün ademî olduğunu iddia eden kelâmcılar, tevhîd kaygısıyla dış dünyada mâhiyete ekli bir mevcûda karşı çıktıkları halde; taayyünün vücûdî olduğunu ileri süren İslâm filozofları ve muhakkik kelâmcılar ise dış dünyada mâhiyetle bir ve aynı olan taayyünün zihinsel ayrışmasına ve epistemolojik değerine vurgu yapmışlardır. Sonuçta her iki cenah da dış dünyada taayyünün mâhiyete özdeş olması yönünde hemfikir olsa da onto-epistemolojik düzlemde ihtilaf etmişlerdir.¹⁸

Semerkandî'ye göre dış dünyada tahakkuk eden mâhiyet, kendine özgü birtakım anlamlar kazanır. Mâhiyete mahsus olan bu anlamlara taayyün veya teşahhus, bu anlam ve mâhiyetin birlikteliğine ise hüviyet adı verilir. Semerkandî taayyünü, “*mevcûdu zihni ve harici varlıkların tamamından*

¹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 96; *el-Meârif*, 1/481-482.

¹⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 96-97; *el-Meârif*, 1/ 482; Behişti, *Eltâfî'l-letâif min halli's-Sahâif* (Cârullah Efendi, 1212), 11a-11b.

¹⁷ Semerkandî, mâhiyetlerin ontolojik durumu konusunda filozoflardan ayrılmaktadır. Zira o, filozofların zihin ve dış dünyadan soyutladıkları mutlak mâhiyeti dış dünyada mevcûd, zihinde mevcûd kabul ettikleri mücerred mâhiyeti de ma'dûm kabul etmektedir. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 98; *el-Meârif*, 1, 484-485.

¹⁸ Taayyün konusunda filozoflar ile kelâmcılar arasındaki ihtilaf için bkz. Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/650; Ahmet Arslan, *Hâşiye ala't-Tehâfüt Tahlili* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987) 255.

ayrıştıran bir sıfat” olarak tanımlar. Taayyün, mâhiyete özdeş değildir. Zira taayyünün aksine mâhiyet için ortaklık söz konusudur. Ayrıca taayyün varlıkla da özdeşleştirilemez. Zira taayyün, varlıktan sonra kazanılan bir niteliktir.¹⁹

Semerkandî, taayyünün vücûdî bir mâhiyete sahip olduğunu iddia etmektedir. Zira hususiyet ifade eden taayyün, ademî olsaydı genellik ifade eden mutlaklık, tümellik, umumiyet ve benzeri özelliklerin yokluğu anlamına gelirdi. Bu durumda da taayyün, ya mutlaklığın yokluğu ya mutlaklığın yokluğundan ayrılmayan ya da mutlaklığın yokluğundan ayrılan bir şey olurdu. İlk iki ihtimalde taayyün, mutlaklığın yokluğu ve mutlaklığın yokluğundan ayrılmamak hususlarında tüm muayyen şeylere ortaktır. Ortaklık ise ayrışma vasfına sahip olan taayyün ile çelişir. Üçüncü ihtimalde ise muayyen olmayan bir mutlaklığın yokluğu ya da mutlaklığın yokluğu olmayan bir muayyen seçenekleri ortaya çıkar ki bunların her ikisi de imkânsızdır. Zira birinci durumda bir şeyin aynı anda ne mutlak ne de muayyen olması; ikinci durumda ise bir şeyin aynı anda hem mutlak hem de muayyen olması gerekir.²⁰

Semerkandî, taayyünün vücûdî olduğunu iddia eden İslâm filozofları ve muhakkik kelâmcıların üç delilini analiz etmektedir:

Birinci delil: Râzî’ye göre taayyün, ademî olsaydı ya başka bir taayyünün yokluğu ya da taayyün olmamanın/el-lâ taayyün yokluğu olurdu. İki olumsuzdan bir olumlu meydana geldiği için ikinci ihtimalde taayyünün vücûdî olması gerekir. Birinci ihtimalde ise ikinci/başka taayyün ademî olursa ademî kabul ettiğimiz birinci taayyün, “Olumsuzun olumsuzu olumludur.” kuralı gereğince vücûdî olur. İkinci taayyün vücûdî olursa onun benzeri olan birinci taayyünün de vücûdî olması gerekir.²¹

Semerkandî, söz konusu delilde “el-lâ taayyün” ifadesi ile taayyünün yokluğu kastedilirse buradaki yokluğun, taayyün ve el-lâ taayyün ihtimalleri ile sınırlandırılmayacağını ifade etmektedir. Zira bu durumda siyah, beyaz, insan ve at gibi taayyün olmayan şeylerin yokluğu da üçüncü bir ihtimal olarak belirir. “el-Lâ taayyün” ifadesi ile taayyün olmayan her şey kastedilirse Râzî’nin bu sınırlandırması kabul edilebilir. Fakat bu durumda da bir şeyin ademî olması lafzî olumsuzluk edatına bağlı olmadığı için “el-lâ taayyün” ifadesinin ademî olması gerekmez. Bu ifadenin ademî olduğu kabul edilse bile ademî bir şeyin çelişiminin vücûdî olması gerekmez. Örneğin; “el-lâ amâ/görme engelli olmamak” ifadesi, olumsuzluk edatı içerdiği halde görme yetisine sahip olmak anlamında vücûdî bir anlam ihtiva etmektedir.²²

İkinci delil: “Bu hayvan”, bu hayvan olmak bakımından sâbittir. Sâbit olan bir şeyin parçası da sâbit olması gerektiğinden dolayı taayyün bildiren “bu” ifadesinin de sâbit olduğu ortaya çıkar.

Semerkandî’ye göre bir şeyin sâbit olması onun sübûtî olmasını gerektirmez. Çünkü kimi ademî ifadeler sâbit oldukları halde onların vücûdî olduklarını iddia edemeyiz. Örneğin; görme engellilik, mâhiyeti bakımından sâbit olduğu halde bu kavram vücûdî değil, ademî kabul edilmektedir.

¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 108-109; *el-Meârif*, 1/524-526.

²⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 109; *el-Meârif*, 1/526-530.

²¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye fi'l-ilmî'l-İlâhî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1987), 1/305.

²² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 110; *el-Meârif*, 1/531-532.

Üçüncü delil: Taayyün, ademî olsaydı muayyen olamazdı ki bir başkasını tayin etsin.

Semerkandî'ye göre ise yokluklar, ayrışabilmeleri nedeniyle muayyen kabul edilmektedir.²³

Semerkandî, taayyünün ademî olduğunu iddia eden kelâmcıların başlıca üç delilini analiz etmektedir:

Birinci delil: Taayyün, vücûdî olsaydı tümel bir mâhiyet kazanması nedeniyle başka taayyünlere ihtiyaç duyacağı için teselsül meydana gelirdi.

Semerkandî, taayyünlerin vücûdî olmaları halinde tümel bir mâhiyet kazanmasına itiraz etmektedir. Zira taayyünlerin, yalnızca lafzî iştirake sahip olarak farklı mâhiyetleri temsil etmeleri mümkündür. Bu durumdaki her mâhiyet aynı zamanda kendi taayyününü ifade eder.

İkinci delil: Taayyün, vücûdî olsaydı onun mâhiyete eklemi o mâhiyetin başka bir taayyün ile diğer mâhiyetlerden ayrışmasına bağlı olacağı için teselsül meydana gelirdi. Zira bir türe ait olan aynı mâhiyetlerin ayrışması bizâtihi değil, yalnızca bir ek/zait aracılığıyla gerçekleşir.

Semerkandî'ye göre bir türe ait olan aynı mâhiyetlerin ayrışması bir ekle değil, dış dünyaya ilişkin varoluşlarıyla (tahakkuk) gerçekleşmektedir.

Üçüncü delil: Türde ortakları olan şahıs, mâhiyet veya fâil ile taayyün ederse türlerin şahsa inhisarı gerekir. Söz konusu şahıs, maddesiyle taayyün ederse maddenin taayyünü de başka bir maddeyle gerçekleşirse teselsül, maddenin kabul ettiği şahıs/taayyün ile gerçekleşirse de devir meydana gelir.

Semerkandî'ye göre türde ortakları olan şahsın "mâhiyet ve dışsal varlık" ya da "fâil" ile taayyün etmesi halinde türlerin şahsa inhisarı gerekmez. Fâil ile taayyün eden varlığın bir şahsa inhisar etmemesi bu iddiayı desteklemektedir. Ayrıca taayyünün, mâhiyet ile tahakkuk etmesi de mümkün olduğu için devir söz konusu değildir. Zira bir şeye tesir edebilmek, var olmaya bağlı olduğu için taayyünün henüz taayyün etmemiş mevcûd mâhiyet ile tahakkuk etmesinde hiçbir sakınca yoktur.²⁴

İslâm filozoflarının vâcip varlık hakkındaki kaygılarını yadsımayan Semerkandî'nin, taayyünü vücûdî olarak değerlendirmesi durumunda Tanrı hakkında çokluk ve nedenlilik şaibelerini nasıl ortadan kaldıracığına ilişkin bir sorun akla gelmektedir. Bu sorunu Semerkandî'nin genel varlık felsefesi içerisinde cevaplandırmak mümkündür. Nitekim Semerkandî, varlığı hakikî ve itibarî olmak üzere iki kısma ayırıp hakikî varlığı, "gerçek anlamda mevcûd olup hiçbir aklî varsayıma dayanmayan"; itibarî varlığı ise "aklî varsayıma dayanan" şeklinde tanımlar. Dolayısıyla Semerkandî'nin, taayyün hakkında ifade ettiği vücûdî kavramını itibarî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirmemiz durumunda Tanrı hakkında gerçek bir çokluk ya da nedenlilik ihtimalleri de söz konusu olmayacaktır.

²³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 110; *el-Meârif*, 1/536-540.

²⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 111; *el-Meârif*, 1/533-535.

5. Vücûb li-Zâtihî

Vücûb kavramının mâhiyeti bakımından vücûdî mi, ademî mi olduğu konusu tartışmalıdır. Dışsal varoluş ile zâtı özdeşleştiren ontolojik bakış açısına sahip kelâmcılar, vücûb kavramını ademî kabul ederek vücûb sıfatına sahip, bir ve basit olan Tanrı'ya çokluktan tenzih etmek istemişlerdir. Semerkandî'nin de katıldığı muhakkik kelâmcılar ve İslam filozofları ise vücûb kavramına zihinsel bir mevcûdiyet yüklemenin Tanrı'da çokluk meydana getirebileceğini öngörmemişlerdir. Semerkandî, vücûb kavramını itibarî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirmektedir. Zira vücûb, “zâtın zorunlu olarak varlığı gerektirmesi” anlamına gelmektedir. Varlığı gerektiren ya da varlığa vesile olan şeyin de varlığın hükmünü alması gerektiğinden dolayı vücûb, vücûdî mâhiyet kapsamında kabul edilmektedir.²⁵ Ayrıca Semerkandî, vücûb kavramını dışsal varlıktan bağımsık, zihinsel bir oluşum anlamında itibarî mâhiyet ile nitelendirerek Tanrı hakkında ortaya çıkabilecek olan çokluk şaibesinin de önüne geçmektedir.

Semerkandî, vücûbun vücûdî bir kavram olduğunu iddia edenlerin başlıca üç delilini analiz etmektedir:

Birinci delil: Vücûb, varlığın pekiştirilmiş halidir. Varlık, ademî bir şeyle pekiştirilemeyeceğine göre vücûb hükmünün de vücûdî olması gerekmektedir.

Semerkandî'ye göre yokluk yeteneğinin olumsuzlanması da varlığı pekiştirdiği halde olumsuzlama vücûdî değil, ademî bir kavramdır. Dolayısıyla varlığı pekiştiren şeylerin vücûdî olması gerekmemektedir.

İkinci delil: Varlığın devamlılığını ve kalıcılığını gerektiren vücûb kavramının da onun gibi vücûdî olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Semerkandî'ye göre varlığın devamlılığını ve kalıcılığı gerektiren faktör vücûb sıfatı değil, zâtın kendisidir.

Üçüncü delil: Vücûb, ma'dûma yüklenen el-lâ vücûb/vâcip olmamak kavramının çelişigidir. Ma'dûma yüklenen el-lâ vücûb kavramının onun gibi ademî olması gerektiğinden dolayı onun çelişigi olan vücûbun da vücûdî olduğu ortaya çıkar.

Semerkandî'ye göre ademî olanın çelişigi vücûdî olmak zorunda değildir. Ayrıca mantık ilmine göre mâ'dûl önerme,²⁶ konunun vücûdî olmasını gerektirmektedir. Bu yüzden ma'dûm gibi ademî

²⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 126; *el-Meârif*, 1/586.

²⁶ Taraflarından birinde veya ikisinde olumsuzluk edatı bulunan yüklemli önermelere ma'dûl önerme denilmektedir. Olumsuzluk edatı konuda bulunursa ma'dûletü'l-mevzu olarak adlandırılır. “اللا حي جماد” (canlı olmayan cemâddir) önermesi buna örnek verilebilir. Olumsuzluk edatı yüklemde bulunursa ma'dûletü'l-mahmûl olarak adlandırılır. “الحي لا جماد” (canlı olan cemâd olmayandır) önermesi buna örnek verilebilir. Hem konu hem de yüklem olumsuzluk edatı içerirse ma'dûletü't-arafeyn olarak adlandırılır. “اللا حي لا علم” (canlı olmayan âlim olmayandır) önermesi buna örnek verilebilir. Bu önermelerdeki olumsuzluk edatları konu ile yüklem arasındaki nispeti/bağı değil, yalnızca birey olarak tarafları olumsuzlamaktadır. Bu yönüyle ma'dûl önermeler konu ile yüklem arasındaki nispeti olumsuzlayan selbî/olumsuz önermelerden ayrılmaktadır. Doğrusu ma'dûl önermeler, olumlu önermeler yanında olumsuz önermeler için de geçerlidir. “ليس كل لا حي جمادا” (her canlı olmayan cemâd değildir.) önermesi selbî ma'dûl önermeye örnek verilebilir. Kâtibî el-Kazvîni, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali, *eş-Şemsiyye fi'l-mantık*, thk-çev-değ. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 99-102.

bir kavram ma'dûl önermenin konusu olamaz. Dolayısıyla ma'dûm hakkında mantıksal açıdan doğru bir yargı, "Ma'dûm vücûb olmamaktır/el-lâ vücûb." şeklinde ma'dûl bir önermeyle değil, "Ma'dûm vücûb değildir." şeklinde selbî bir önermeyle mümkündür. Sonuç olarak delilde iddia edilen el-lâ vücûb kavramının ademî olması nedeniyle onun çelişği olan vücûb kavramının vücûdî olması gibi bir durum da söz konusu olmaz.²⁷

Semerkandî, vücûbun ademî bir kavram olduğunu iddia edenlerin başlıca üç delilini analiz etmektedir:

Birinci delil: Vücûb, vücûdî olsaydı ya zâtın kendisi ya parçası ya da zâtın dışında bir şey olurdu. Vücûb, nispet ifade ettiği için zâtın kendisi ya da bir parçası olamaz. Çünkü zât veya parça eşzamanlık, nispet ise sonralık ifade eder. Ayrıca bileşik yapıya neden olacağından dolayı vücûbu varlığa dâhil bir parça olarak değerlendirmek de doğru olmaz. Zira bileşik yapılar, birbirine ihtiyaç duymaları nedeniyle mümkün kategorisine girmektedir. Vâcibin aksine mümkün varlığın yok olması ise mümkündür. Zâtın dışında bir şey olması takdirinde ise vücûb, zâttan ayrık ve ona muhtaç olan mümkün bir varlığa evrilir. Dolayısıyla vücûbun ademî bir kavram olması gerekmektedir.

Semerkandî'ye göre mümkün varlıkları yokluğa mahkûm etmek yanlış bir genellemedir. Nitekim bi-zâtihî vâcip varlık gibi bi-gayrihî vâcip olan mümkün kökenli varlıklar da yok olamaz.

İkinci delil: Vücûb, vücûdî olsaydı diğer varlıklara ortak olduğu bir varlık yönü ile diğer varlıklardan ayrıldığı bir de hususi yönü olurdu. Ortaklık ve ayrılık başka şeyler olduğu için varlık ve mâhiyet birbirinden farklı değerlendirilirdi. Bu durumda onun mâhiyetinin varlıkla nitelenmesi vâcip olursa vücûbun vücûbu gibi bir teselsül, vâcip olmazsa da varlıktan ayrılması mümkün bir mâhiyete evrilmesi gerekir ki her iki ihtimal de geçersizdir.

Semerkandî'ye göre delilde iddia edildiğinin aksine vücûbun vücûbu, vücûbun teselsülü değil, vücûbun bizzât kendisidir.

Üçüncü delil: Bu delil, Râzî tarafından ileri sürülmektedir. Ona göre vücûb, varlık ile hakikat arasında bir nispettir. Dolayısıyla vücûb, hakikatin dışında ve hakikat ile kâim mümkün bir varlıktır. Vâcip nedene dayanan her mümkün, vâcip varlığa evrilir. Vâcip zâta dayanması nedeniyle vücûdî kabul edilen vücûbun da henüz vâcip olmadan önce vâcip olması gerekir ki bu durum, imkânsızdır.²⁸

Semerkandî'ye göre vâcibin vücûdu, onun zâtına ekli bir vücûd ile değil, vâcip zâtın gerektirdiği bir vücûd iledir.²⁹

6. İmkân

İmkân kavramının mâhiyeti bakımından vücûdî mi, ademî mi olduğu konusu tartışmalıdır. İmkânın vücûdî olduğunu iddia eden İslâm filozofları, evrenin hiçliktense belirli bir şeyden yaratılmasını daha makul görmüşlerdir. Tanrı'yı ilk neden olarak konumlandıran İslâm

²⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 126-127; *el-Meârif*, 1/586-588.

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikmet* (Konya: Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, 9745), 160a.

²⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 127-128; *el-Meârif*, 1/588-590.

filozoflarına göre; evrenin kadîm olması Tanrı'nın birliğine aykırı değildir. Kıdem vasfını zamansal önceliğe tahsis etmeyen filozoflar, Tanrı ile evren arasında zâtî öncelik tasavvur etmişlerdir. Kıdem vasfını zamansal önceliğe indirgeyerek ulûhiyet ile kıdem niteliklerini adeta özdeşleştiren kelâmcılar ise Tanrı'nın ulûhiyetine zarar verebileceği endişesiyle evrenin kıdemini reddetmişlerdir. Kıdem kavramının yorumu ve bu kavrama yüklenen muhtelif anlamlar, İslâm filozoflarıyla kelâmcılar arasındaki ihtilafın en önemli nedenini oluşturur. İmkânın vücûdî bir mâhiyet olarak kabul edilmesi, Tanrı'nın mûcib bizzât, evrenin ise kadîm olmasını gerektirebileceği endişesiyle kelâmcılar, imkânı ademî bir mâhiyet olarak değerlendirmişlerdir. Semerkandî, imkânın mâhiyeti bakımından hakikî ademî ya da itibarî vücûdî bir mâhiyet olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁰ Nitekim imkânın bu minvalde değerlendirilmesi Tanrı'nın mûcib bizzat, evrenin ise kadîm olması ihtimallerini de ortadan kaldırmaktadır.

Semerkandî, imkânın vücûdî olduğunu iddia eden filozofların başlıca üç delilini analiz etmektedir: Birinci delil: İmkân, ademî olan imtinâ kavramının çelişigidir. Ademî bir kavramın çelişigi vücûdî olmalıdır. Dolayısıyla imkân da vücûdî bir kavramdır.

Semerkandî'ye göre imkân, imtinâ kavramının çelişigi değildir. Nitekim Râzî'ye göre de imkân, ademî olan imtinâ kavramının değil, vücûdî olan vücûb kavramının çelişigidir. Ayrıca imkânın çelişigi imtinâ olsa bile ademî bir şeyin çelişigi vücûdî olmak zorunda değildir.³¹

İkinci delil: İbn Sînâ'ya göre imkân, ademî olsaydı hiçbir şey özünde mümkün olmazdı. Zira "İmkânı yoktur." ile "Mümkün değildir." yargıları özdeştir. Dolayısıyla imkânı ademî kabul etmek imkânsız kabul etmekle eşdeğerdir.³²

Semerkandî, söz konusu yargıların özdeşliğini kabul etmemektedir. Zira birinci yargı imkânın selbî bir sıfat olduğunu ifade ettiği halde; ikinci yargı imkânı külliye reddetmektedir.

Üçüncü delil: İmkân, ma'dûma yüklenen "el-lâ imkân/mümkün olmamak" kavramının çelişigidir. Ma'dûma yüklenen şeyin ademî olması gerektiğine göre "el-lâ imkân" yüklemine ademî, onun çelişigi olan imkânın da vücûdî olması gerekmektedir.

Semerkandî'nin daha önce de açıkladığı üzere ademî bir kavramın çelişigi vücûdî olmak zorunda değildir. Ayrıca mantık ilmine göre mâ'dul önerme, konunun vücûdî olmasını gerektirir. Bu nedenle ma'dûm gibi ademî bir kavram, mâ'dül önermenin konusu olamaz. Bu durumda doğru önerme, "Ma'dûm imkân olmamaktır/el-lâ imkân." şeklinde mâ'dül değil, "Ma'dûm imkân değildir." şeklinde selbî olarak kurulabilir. Dolayısıyla "el-lâ imkân" kavramının ademî, onun çelişigi olan imkân kavramının da vücûdî olması gibi bir durum da söz konusu olmaz.³³

Semerkandî, imkânın ademî olduğuna ilişkin kelâmcıların ileri sürdüğü başlıca üç delili analiz etmektedir:

³⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 131; *el-Meârif*, 1/598.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikmet* (Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, 9745), 162a.

³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/676.

³³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 128-129; *el-Meârif*, 1/591-594.

Birinci delil: İmkân, vücûdî olsaydı mümkün, bilfiil varlıktan önce mevcûd olurdu. Bu durumda imkânın ya henüz mevcûd olmayan ma'dûm ile ya da başka bir zât ile kaim olması gerekirdi ki her iki ihtimal de geçersizdir.

İkinci delil: Varlık ile hakikat arasındaki nispeti ifade eden imkân, vücûdî olsaydı varlıktan sonra meydana gelirdi. Bu durumda da henüz imkân vasfıyla nitelenmeyen mümkün varlığın ya vâcip ya da mümteni' olması gerekirdi ki bu, imkânsızdır.

Semerkandî'ye göre kelâmcıların ileri sürdüğü ilk iki delil, imkânın hakikî vücûdî mâhiyet olmadığını kanıtlayabilse bile onun itibârî vücûdî mâhiyet olmadığını kanıtlayamamaktadır. Zira Semerkandî, gerçek bir varlık olmaması hasebiyle itibârî varlığın, ma'dûm ile kaim olmasını da mümkün varlıktan önce var olmasını da mümkün görmektedir. Semerkandî, imkânın ademî olduğuna ilişkin kelâmcıların ileri sürdüğü ilk iki delili onun da karşı çıktığı imkânın hakikî vücûdî mâhiyet olma ihtimalini çürütebilmesi bakımından “*hak burhan*” olarak değerlendirmekte ve takdir etmektedir. Nitekim Semerkandî, kelâmcılar gibi imkânın hakikî ademî mâhiyet olmasının yanı sıra itibârî vücûdî mâhiyet olmasını da mümkün görmektedir.

Üçüncü delil: Râzi'ye göre imkân, vücûdî olsaydı diğer varlıklara ortak olduğu bir varlık yönü ile diğer varlıklardan ayrıldığı bir de hususi yönü olurdu. Ortaklık ve ayrılık başka şeyler olduğu için varlık ve mâhiyet birbirinden farklı değerlendirilirdi. Bu durumda onun mâhiyetinin varlıkla nitelenmesi mümkün olursa imkânın imkânı gibi bir teselsül, vâcip olursa da mümkün varlığın bizzât vâcip varlığa evrilmesi gerekir ki her iki ihtimal de geçersizdir.

Semerkandî'ye göre ise imkânın imkânı teselsül değil imkânın bizzât kendisidir.³⁴

Semerkandî, ayrıca imkânı zamansal açıdan ikiye ayırmaktadır:

Birincisi, aslî imkândır. Bu kısım, zâtın varlık ya da yokluk taraflarından birini gerektirmediği zatî imkândır. Aslî imkân, zamansal açıdan eşyanın hudûsünden önce gelmektedir. Zira eşya, ancak varlık potansiyeline ve yeteneğine sahip olduktan sonra bilfiil mevcûd olur.

İkincisi, vukûî veya diğer adıyla isti'dâdî imkândır. Bu imkân türü, gerekli şartlar oluşup engelleyici nedenler ortadan kalktıktan sonra bilfiil varlığa hazır olmak anlamına gelmektedir. Filozoflara göre bu imkân türü, zamansal bakımdan eşyanın hudûsünden öncedir. Bu durumda nedensellik ilkesi gereği her hâdis, illet konumunda olan başka bir hâdisten sonra meydana gelir. Sonsuza kadar geri gidişi önlemek için söz konusu hâdisleri belirli bir zâta ve belirli bir vakte tayin edecek bir konuya ihtiyaç vardır ki bu, ezeli maddedir. Bu görüş, evrenin kadîm, Tanrı'nın ise mûcib bizzât olmasına sebebiyet verebileceği gerekçesiyle Semerkandî tarafından reddedilmiştir. Nitekim Semerkandî'ye göre vukûî imkânın, eşyanın hudûsünden önce değil de onunla eş zamanlı kabul edilmesi takdirinde filozofların ileri sürdüğü senaryo söz konusu olmayacaktır.³⁵

Semerkandî, hakikî ademî mâhiyet ya da itibârî vücûdî mâhiyet olarak kabul ettiği aslî imkânın, eşyanın hudûsünden önce olmasını evrenin hudûsü ve Tanrı'nın iradesine aykırı bir durum olarak değerlendirmemiştir. Fakat o, hakikî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirdiği vukûî imkânın, eşyanın hudûsünden önce olmasını evrenin hudûsü ve Tanrı'nın iradesiyle bağdaştırmayarak

³⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 129-130; *el-Meârif*, 1/594-597.

³⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 131; *el-Meârif*, 1/599-601.

bunu eşyanın hudûsü ile eşzamanlı kabul etmiştir. Epistemolojik değere sahip “yokluk” ve “imkân” gibi kavramların hakikî vücûdî mâhiyet olarak değerlendirilmesi ontolojik manada kadîm varlıkların çokluğuna neden olabileceği endişesiyle Semerkandî tarafından itibarî vücûdî mâhiyet kavramı önerilmiştir. Böylece bu kavramlara gerçek bir varlık yüklemesi nedeniyle kadîm varlıkların çokluğu ihtimali ortadan kalkacağı gibi zihinde bir karşılığı olan ve başka şeylerden ayrılan bu kavramların epistemolojik değerleri de teslim edilmiştir.

Sonuç

Semerkandî, vücûdî ve ademî kavramlarının tanımlarına ve bunların arasındaki nüansa dikkat çekmektedir. O, vücûdî bir kavram için bir blok olarak olumlu olmayı ve hiçbir olumsuzluğa karışmamayı şart koştuğu halde ademî bir kavram için bir bileşenin dahi olumsuz olmasını yeterli görmektedir.

İslam filozoflarının vâcip varlık hakkındaki kaygılarını eleştirmeyen Semerkandî'nin, taayyün kavramını vücûdî olarak değerlendirmesi sonucunda Tanrı hakkında çokluk ve nedenlilik şaibelerini nasıl ortadan kaldıracığına ilişkin bir sorun akla gelmektedir. Semerkandî, varlığı hakikî ve itibarî olmak üzere iki kısma ayırıp hakikî varlığı, “*gerçek anlamda mevcûd olup hiçbir aklî varsayıma dayanmayan*”; itibarî varlığı ise “*aklî varsayıma dayanan*” şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla Semerkandî'nin, taayyün hakkında ifade ettiği vücûdî kavramını itibarî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirmemiz durumunda Tanrı hakkında gerçek bir çokluk ya da nedenlilik ihtimalleri de söz konusu olmamaktadır.

Semerkandî, vücûb kavramının itibarî vücûdî mâhiyete sahip olduğunu iddia etmektedir. Zira vücûb, *zâtın zorunlu olarak varlığı gerektirmesi* anlamına gelmektedir. Varlığı gerektiren şeyin de varlığın hükmünü alması gerektiğinden dolayı vücûb kavramının vücûdî olması gerekli görülmektedir. Ayrıca Semerkandî, vücûb kavramını dıșsal varlıktan bağışık, bilişsel bir oluşum anlamında itibarî mâhiyet ile nitelendirerek Tanrı hakkında ortaya çıkabilecek bir çokluk ihtimalinin de önüne geçmektedir.

Semerkandî, imkânın mâhiyeti bakımından hakikî ademî ya da itibarî vücûdî bir mâhiyet olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim imkânın bu şekilde değerlendirilmesi Tanrı'nın mûcib bizzat, evrenin ise kadîm olması ihtimallerini de ortadan kaldırmaktadır.

Semerkandî ontolojisinde itibarî vücûdî mâhiyet kavramı kilit rol oynamaktadır. Zira Tanrı'ya isnat edilip de Tanrı'nın zâtında çokluk meydana getirebilecek ya da evrene isnat edilip de evrenin kadîm olmasını gerektirebilecek sıfatlar, itibarî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirilerek söz konusu ihtimaller iptal edilmektedir. Böylece ontolojik risk oluşturan bu sıfatların zihinde bir karşılığı olan ve başka şeylerden ayrılan epistemolojik değerleri de teslim edilmiştir. O, mâhiyet içeriklerini ve bunların gerek kendi aralarındaki gerekse de mâhiyetle olan kavramsal ve yargısal ilişkilerini serimleyerek onto-teoloji ile mantık bilimleri arasında organik bir bağ kurmaktadır. Semerkandî'nin varlık ve bilgi boyutlarını kapsayıcı nitelikte küllî bir perspektifle meseleleri tahlil ve sentezlemi, dil-düşünce-gerçeklik arasındaki ilişkinin daha sağlıklı bir şekilde tesis edilmesi adına bugün de işlevselliğini koruyan önemli bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Onun bu konuda sergilediği eklektik yaklaşımı, varlık ve bilgi alanlarını müştereken ilgilendiren kavram ve problemlerin çözümlenmesinde rol model olabilir.

Çıkar Çatışması

Makale yazarı Kader dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayınlandığı bu sayıda editörlük görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *Hâşiye ala't-Tehâfüt Tahlili*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Behiştî, Ahmed el-İsferâinî. *Eltâfü'l-letâif min halli's-Sahâif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1212.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. 1. Cilt. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibü'l-âliyye fi'l-ilmî'l-îlâhî*. 1. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1987.
- Fahreddin er-Râzî. *Kitâbü'l-mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikmet*. Konya: Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 9745.
- Kâdîzâde Rûmî. *Şerhu Eşkâli't-te'sîs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2712.
- Kâtîbî el-Kazvînî. Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali. *eş-Şemsiyye fi'l-mantık*. thk-gev-değ. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kâtip Çelebî. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. 3. Cilt. haz. Selahaddin Uygur. İstanbul: Merkezü'l-Ebhâs li't-Tarîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, 2010.
- Şemseddîn es-Semerkandî. *Kelâm mecmuası*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 2432.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifü'l-îlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: 1990.
- Şemseddin es-Semerkandî. *Kıstâsu'l-efkâr*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Şemseddin es-Semerkandî. *el-Meârif fi şerhi's-sahâif*. 1. Cilt. thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018.
- Şemseddin es-Semerkandî. *el-Mu'tekadât*. İstanbul: Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1369.
- Toshihiko Izutsu. *İslamda Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.



Kendini Sınırlayan Tanrı Tasavvurunun İmkânı ve Mu'tezile

The Possibility of The Self-Limited God Imagine and Mu'tazila

Zeynep ÖNDER DEMİRER

Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir/Türkiye
zeynepondersdu@gmail.com | orcid.org/0000-0002-3533-4479 | ror.org/00dbd8b73

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
02 Ekim 2021	02 October 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
27 Aralık 2021	27 December 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 December 2021

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Zeynep Önder Demirer).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Önder Demirer).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Önder Demirer, Zeynep. “Kendini Sınırlayan Tanrı Tasavvurunun İmkânı ve Mu'tezile”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 600-630.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1003911> ”

Öz

İnsanın özgür iradesinin ispatı problemine yönelik çözüm denemelerinden biri Tanrı'nın kendisini gönüllü olarak sınırlaması anlamına gelen ilahi kendini sınırlama (divine self-limitation) yaklaşımıdır. Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinde görülen bu perspektifle modern dönemde Süreç ve Kuantum felsefelerinde karşılaşılır. Bu çalışmada ilgili düşünce biçimi, Mu'tezilî bilincin düşünce biçimiyle kıyaslanmıştır. Öncelikle Tanrı'nın kendini sınırlamasının imkânı, sınır teorisi varsayımıyla sorgulanmıştır. Buna göre 'sınır' evrene ve insana 'yasa' olarak içkindir. Evren de insan da fiziksel, kimyasal, biyolojik vd. yasalara/sınırlara tâbidir. Bu yasaların yaratıcısı olarak Tanrı da sorumluluğun kaynağı akıl da insanı sınırlar ve sınır demek kavram, anlam, amaç, sistem ve düzen/kozmos demektir. Bu düzenin toplumsal hali ise zaman ve mekân ile sınırlı insanın teklif sahibi kılınarak eylemlerinin de sınırlandırılmasıdır. Peki, akla sınırlama fonksiyonu veren Tanrı'nın da kendi iradesini, ilmindeki tasarımının bir sonucu olarak sınırladığı varsayılabilir mi? Yahudi teolojisinde bu sınırlama, onların inançlarıyla ilişkili yaşadıkları ıstıraplara karşı Tanrı'nın müdahale etmemesinin bir nedeni olarak görülmekle beraber sınırlı âlemlerin var olabilmesi için Tanrı'nın sonsuz ışığını daraltması ve geri çekilmesi olarak da anlaşılmıştır. Hıristiyan teolojisinde ise sonsuzluğun evreni yaratmasının keyfiyeti, Tanrı'nın Mesih ile enkarnasyonu, kötülük ve özgür irade problemlerini çözmek için bu teoriye başvurulmuştur.

Tanrı'nın, vahiy aracılığıyla bildirdiği teklif, aynı zamanda insana akıllı, sorumlu, dolayısıyla özgür olduğunu da hatırlatmaktadır. Muhammed İqbal (öl. 1928) bu özgürlüğün insana ilahi kendini sınırlama teorisiyle verilebileceği kanaatindedir. Bu görüşle Mu'tezilî bilincin Tanrı tasavvurunda sezilen sınırın birlikte düşünülmesi mümkün müdür? Zira tekliften doğan özgürlüğün gereği, Mu'tezile'ye Tanrı'nın iradesinin ezeli olmadığını, tercihlerinin yaratıcısının insanın kendisi olduğunu düşündürmüştür. Yine tanrısal adaletin bir gereği olarak, insana kudretin fiilden önce verilmesi, nübüvvet ile va'd ve vaidin gerçekleşmesi gibi teklife dair meseleler Tanrı hakkında zorunlu kabul edilmiştir. Bu bilinçte aklın sınırlama fonksiyonu Tanrı'ya taşınmış görünür. Tanrı insanın eylemlerinde etkin değildir, kötülüğü de yaratmaz. Hatta bazı isimlere göre kötülüğe güç dahi yetiremez. Tanrı'nın malumatının ve makduratının da bir sınırı vardır. Mu'tezile'deki bu sınırlı Tanrı tasavvuru, söz konusu 'özgür irade' olduğunda ilgili teoriyle yeniden ifade edilirse, adil ve hakim olan Tanrı'nın, ilmindeki bilinçli/akıl sahibi/sorumlu/özgür insan tasarımının gerektirmesiyle gönüllü olarak kendi özgürlüğünü sınırladığı söylenebilecektir. Bu söylem, varoluşsal amaçlılık anlamında insanın neden özgür olduğunun değil, Tanrı'nın vahyettiğine inanılan bir evrende nasıl özgür olabildiğinin muhtemel cevaplarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Sınır, Akıl, Tanrı, Özgürlük, Mu'tezile.

Abstract

One of the attempts to solve the problem of proof of humans' freedom to act is the divine self-limitation approach, which means that God voluntarily limits himself. This perspective seen in Jewish and Christian theologies is encountered in Process and Quantum philosophies in the modern period. In this study, the related way of thinking is compared with the way of thinking of the Mu'tazilite consciousness. First of all, the possibility of God's self-limitation was questioned with the assumption of limit theory. According to this, the 'boundary' is inherent to the universe and human as 'law'. The universe and man are also physical, chemical, biological etc. subject to laws/boundaries. As the creator of these laws God and the source of responsibility the reason limit man, and limit means concept, meaning, purpose, system and order/cosmos. The social state of this order, on the other hand, is limiting the actions of people limited by time and space, by making them bidders. So, can it be assumed that God, who gives the reason a limitation function, also limits his will as a result of his design in his knowledge? In Jewish theology, this limitation is Seen as a reason why God does Not intervene in the suffering they experience associated with their faith, but also understood as God's narrowing and withdrawal of his eternal light so that finite realms could exist. In Christian theology, on the other hand, this theory has been applied to solve the problems of eternity's creation of the universe, God's incarnation with Christ, evil and free will. The human liability through God's revelation also reminds man that he is thereby intelligent, responsible and free. Muhammad Iqbal (d. 1928) is of the opinion that this freedom can be given to man by the divine self-limitation. With this view, is it possible to consider the limit perceived in the conception of God of the Mu'tazilite consciousness together? Because the necessity of the freedom arising from the proposal made the Mu'tazila think that God's will is not eternal, and that the creator of his preferences is man himself. Again, as a requirement of divine justice, propositional issues such as the giving of power to man before the act, the fulfillment of the promise and promise through prophecy were considered obligatory about God. In this consciousness, the limiting function of the mind appears to be transferred to God. God is not active in man's actions, nor does he create evil. In actual fact, to some people, he is not even able to do evil actions. There is a limit to God's knowledge and power. If this limited conception of God in Mu'tazila is re-expressed

with the relevant theory when it comes to 'free will', it can be said that God, who is just and wise, voluntarily limits his own freedom as required by the conscious/intelligent/responsible/free human design in his knowledge. This discourse is one of the possible answers not why man is free in terms of existential purposefulness, but how he can be free in a universe believed to be revealed by God.

Keywords: Limit, Reason, God, Freedom, Mu'tazila.

Giriş

Tanrısal olanla insan arasındaki ilişkiyi anlama çabasında vahyin, ölümden sonraki bir yaşamda ceza ya da mükâfatla sonuçlanacak bir yargılamayı haber vermesi temel bir referanstır. Bu yargılama, akıl, irade ve kudret sahibi bir faili ve bu failin mükellef tutulduğu birtakım yasaları zorunlu kılar. Zira ruh, müdrike, akıl ve faaliyette bulunmak için gereken her şeyin (diğer varlıkların üstünde olarak) insana verilmesi, ancak bunlara rağmen ona bir görev yüklenmemesi yaratıcının hikmetine uygun görünmemektedir.¹ Burada insana yüklenen ilk görev, insanın varlığının devam etmesinin kendisine bağlı olduğu yasalara uyum sağlamasıdır. “Yasa, ne insanların zihinlerinde tasarlayarak oluşturduğu ne de halkların kararı olan bir şeydir; aksine genel olarak evreni yönetme ve yasaklama bilgeliğiyle idare eden ebedi bir olgudur. Buna bağlı olarak, ilk ve nihai yasa her şeyi aklıyla düzenleyen ya da yasaklayan Tanrı'nın zihnidir.”² Bu zihin, ‘sınır’ üzerine kurulu bir sistem tasarlamış ve bu sistemin başrolü olarak insanı da zaman/biyolojik saat ve mekân/dünya/beden ile sınırlamıştır. Tanrı'nın insana vahyetmesi de ona ahlaki sınırlarını hatırlatması olarak anlaşılabilir. Bunu yaparken O, kendi kelamını da sınırlamıştır. Tanrı'nın, teklif sahibi kıldığı insana sorumluluğunu dolayısıyla özgürlüğünü bildirirken, ilmindeki tasarımının bir gereği olarak kendi kelamını sınırlaması gibi iradesini de sınırladığı söylenebilir mi? Konu bilinçli tercihleri olduğunda, insanın vahyin haber verdiği şekliyle sorumlu tutulabilmesi adına gereken bağımsız iradenin keyfiyeti, kendini sınırlamış bir Tanrı tasavvuruyla açıklanabilir mi?

Yasa kavramı Tanrı'dan insanın bilincine aktarılmıştır. Gökteki unsurların düzenliliğini görüp idrak edebilsin diye ayağa kaldırılmış ve bakışı göğe çevrilmiş tek canlı olan insan³, bu idrakini/aklımı doğru kullandığı ölçüde yeryüzünde de göktekine benzer bir düzenliliği sağlayacaktır. Zira düzen/sistem de sınırla mümkündür ve bundan dolayı da akıl, sınırlar. Ancak Tanrı, insana yasaya karşı gelme iradesi ve kuvvetini de yerleştirmiştir. Bu iki yönlü potansiyelin Tanrı tarafından insana nasıl verildiği ve bunun hangi mekanizmalarla gerçekleştiği hususunda farklı izahlar vardır. Bunlardan biri de kaynağı Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde görülen, İslam teolojisinde ise Mu'tezilî perspektifte, özellikle ‘Vücûb Alellah’ söyleminde sezildiği varsayılan ‘ilahi kendini sınırlama’ yaklaşımıdır. Bu açıklama şekline, özgür irade dışında, Yahudilikte inanan insanların yaşadıkları acıların nedenlerinin ve tziimtzum teorisi çerçevesinde yaratılışın;

¹ John Locke, “Bize Verilmiş Bir Ahlak Kuralı ya da Tabiat Kanunu Var mıdır? Evet”, çev. İsmail Çetin, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 337.

² Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 37; Stoa okulunun kurucusu Zenon (öl. MÖ 262) tanrısalığın her şeye nüfuz ettiğini, doğa yasasının da tanrısal olup bunun doğru şeyleri buyuran ve yanlış şeyleri yasaklayan bir güce sahip olduğunu düşünür. Ona göre ‘ortak yasa’ her şeye nüfuz eden doğru akıldır: C. Cengiz Çevik, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 70.

³ Cicero, *Yasalar Üzerine*, 15.

Hristiyanlıkta ise kenosis kavramıyla teslis doktrinindeki Oğul'un tanrısallığının izahında başvurulurken, Mu'tezile'de doğrudan rastlanmamaktadır. Bununla beraber Mu'tezile, Tanrı'nın, mükellef insan gayesinde, hariçten bir dayatma ile değil de kendi kendine gerektirmesiyle birtakım zorunluluklara tâbi olduğunu düşünebilmiştir. Bu bilinçte Tanrı, insan eylemlerinin yaratıcısı değildir ve teklife dair tüm gerekenleri, peygamber göndermek gibi, yerine getirmesi O'na vâciptir. Şu halde Mu'tezilî bilinçte ortaya çıkan tasavvur, sınırlı bir Tanrı tasavvurudur. Şayet bu sınırın öznesi gibi nesnesinin de Tanrı olduğu düşünülebilirse 'ilahi kendini sınırlama' görüşü Mu'tezile'ye de taşınabilir. Bu görüş de diğerleri gibi çözümün kendisi değil, sadece muhtemel bir çözümü anlama çabasıdır. Zira özgürlük ve zorunluluk sorunu, en tartışmalı bilim olan metafiziğin en ihtilafli iki problemidir ve akıl hangi sisteme başvurursa başvursun, bu tür konularda attığı her adımda muazzam zorluklarla karşılaşacak, hatta çelişiklere düşecektir.⁴

1. Tanrı'nın Kendini Sınırlaması Düşüncesinin İmkânı

Tanrısal kendini sınırlama varsayımı özgür irade problemi ile ilgilidir. Açıkta ki Tanrı'nın mükâfat veya ceza ile sonuçlanacağını bildirdiği, bu yüzden de insanı mükellef/sorumlu tutmak üzerine kurduğu bu sistem, insanın eylemlerinde zorunlu bir özgürlüğü gerektirir. Mu'tezile, insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu söyleme cesaretini tam da bu zorunluluktan alır ki onlara göre aksi durumda Tanrı'nın gayesinden bahsedilemeyecektir. O halde Tanrı, yaratımında ve özgürlüğünde kendini sınırlamak suretiyle eylemleri konusunda insanın dilemesini dileyerek ona gereken ölçüde bir özgürlük vermiş olabilir mi? Bu varsayımda insan, arzuladığı herhangi bir şeyi seçebilir ancak arzulanmanın kendisini seçemezken Tanrı buna kâdir olup dilememeyi de dileyerek insanın sorumluluk doğuran tercihlerini irade etmemeyi diler.

Tanrı'nın iyiliği ve mutlak kudretinin yaratılmışlarda görülen kötülüklerle nasıl uzlaştırılabileceği problemini teizmin en ciddi problemi olarak gören Muhammed İkbâl (öl. 1938) iyi ve kötünün her ne kadar birbirine zıt olsa da aynı bütünün içinde olmalarını zorunlu görür. Ona göre buradaki iyiliğin şartı özgürlük olup bu özgürlüğe/seçme kudretine sahip beni/egoyu yaratarak Tanrı büyük bir risk almıştır. Zira iyiyi seçme özgürlüğü, onun zıttını yani kötülüğü de seçme özgürlüğünü gerektirir. Tanrı'nın kötülüğe de izin vererek aldığı bu risk ise insana olan engin inancını gösterir.⁵ İkbâl, Tanrı'nın planının bir gereği olarak, kendiliğinden, dolayısıyla önceden görülemeyen fiil kudretiyle donattığı egoların ortaya çıkışını, her şeyi kuşatan Ego'nun özgürlüğünün bir anlamda sınırlanması anlamına gelebileceğinden bahseder. Ancak ona göre bu sınırlama dışardan dayatılan bir sınırlama olmayıp Tanrı'nın kendi yaratıcı özgürlüğünden kaynaklanır. Bu sayede Tanrı, sonlu egoların O'nun hayatına, kudretine ve özgürlüğüne belli ölçüde katılmalarını tercih etmiştir.⁶ İnsanın kabul edip yüklendiği emanet de işte bu özgür şahsiyet emanetidir.⁷

⁴ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 93, 101.

⁵ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 119.

⁶ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, 113.

⁷ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, 130: "Biz emaneti göklere, yer küreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir." (Ahzâb 33/72)

Kur'an'daki cennetten düşüş kıssasını 'özgürlük' merkezli okuyan İkbâl'e göre, bu kıssanın insanın cennetten düşerek bu gezegende ortaya çıkmasıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Kıssanın tanrısal bilinçte kurgulanmasının ve insanlığa aktarılmasının amacı, insanın hayvana benzeyen ilkel bir içgüdüsel iştah halinden, şüpheye ve itaatsizliğe yetenekli olan şuurlu bir özgür benlik sahibi olma haline yükseltildiğini haber vermektir. Bu açıdan düşüş hikâyesi, ahlaki bir bozulma anlamı taşımaz. İnsanın, ilkel zamanlarındaki basit bilinçliliğinden, toplumun ve kültürün oluştuğu zamanlardaki benlik bilincine geçişinin bir simgesidir. Düşüşe neden olan insanın ilk itaatsizlik eylemi ise aynı zamanda onun ilk özgür/bilinçli seçimidir.⁸ İnsanın bu bilinçli oluş kaderiyle özgürlük arasındaki diyalektik ilişkiden de yaratıcılık ve uygarlık doğmuştur.⁹ Böylece kıssa, insana kötülüğün karşısında, onu seçmemeyi seçebileceği bir özgürlüğe ve benlik bilincine sahip olduğunu hatırlatmış olur. Peki, bu özgürlük nasıl gerçekleşir?

Mutlak kudret sahibi Tanrı hakkında kullanılacak sınırlama kelimesinin bizi korkutmaması gerektiğini düşünen İkbâl'e göre yaratma da dâhil bütün işleyiş aslında bir çeşit sınırlamadır.¹⁰ Bu açıdan Tanrı'yı eylemde bulunan bir zat şeklinde tasavvur edebilmek de sınırlama olmaksızın mümkün gözükmez. Zira soyut anlamıyla düşünüldüğünde mutlak kudret, sırf kör, kaprisli, gayesiz, kontrolsüz ve sınırsız bir kudret anlamına da gelir. Hâlbuki Kur'an, ilahi mutlak kudret ile hikmet arasında bir bağ kurarak sonsuz kudretin keyfi, gayesiz ve kaprisli olanda değil, tekrarlanan, kurallı ve düzenli olanda kendisini gösterdiğini bildirir.¹¹ Bir anlamda takdir ettiği düzene içkin olarak Tanrı, kudretini hikmetiyle sınırlamış olmaktadır. Bu noktada Kâdî Abdülcebbar'ın (öl.415/1025) "Aczin kaynağı kudretin tükenmesidir. Fâil-i muhtârdan herhangi bir şeyin vâki olmaması, onun âcizliğine delâlet etmez" sözü de hatırlanabilir.¹² Dolayısıyla Tanrı'nın kudretini kendi irade ve hikmetiyle sınırlaması, O'nun kudretinin tükendiği anlamına gelmez.

İnsanın özgür iradesine Tanrı'nın kendini sınırlaması yoluyla sahip olduğu, Mu'tezilî terminolojiyle 'yaratmış' yorumuyla, O'nun sıfatları arasında bir ilişki kurmak istenirse şöyle bir izah yapılabilir: Tanrı'nın yargılayacağını haber verdiği sorumlu bir varlık yaratma iradesi, ilmi, hikmeti ve adaleti gereği, kudretini/yaratımını ve hürriyetini sınırlamasını gerektirir. İkbâl'in deyişle "Mutlak Ben, kendi şahsi inisiyatif gücüne sahip sonlu benin ortaya çıkmasına müsaade

⁸ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 118; İnsan bilincinin oluşumu ve bağımsızlığı için ilk sınırın ihlal edilmesinin 'gerekli' olduğu da ifade edilmiştir: "Cennet bahçesi efsanesinde iyi ile kötüyü ayırt edişin Tanrı'ya karşı isyan kötülüğü neticesinde gelmesi hiç de şartıcı değildir. Âdem ile Havva bir özgürlüğe, gerçek bir otonomiye ya da gerçek bağımsızlığa sahip olacaklarsa Tanrı'nın emirlerini reddetmelidirler... Tanrı'nın buyruklarına karşı gelmek kendi bilinçlerinin gelişmesi için esastır. Aksi takdirde onlar ebediyen Tanrı'nın renksiz bağımlıları olarak kalacaklardır." Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, çev. Ali Babaoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019), 295.

⁹ May, *Özgürlük ve Kader*, 131.

¹⁰ Öyle ki mümkünlerin sınırlılığından hareketle bu sınırın belirleyicisi olarak Tanrı'dan söz edilmiştir: "Tanrı olmadan imkânlar dünyasına bir sınır konması, dolayısıyla somutlaşma sürecinin başlatılması mümkün olmazdı." Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 56.

¹¹ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 113-114; "İdeal kudret bir kudret tekeli demek değildir. Kâdir demek, gücünü varolanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir." Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", 76.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/264.

etmek suretiyle, ilahi hürriyetini kendi hür iradesiyle sınırlamıştır.” Bununla beraber Tanrı şayet isteseydi kendi hürriyetine sınır koymayabilir ve mutlak determinizmin hüküm sürdüğü bir evren de yaratabilirdi.¹³ Ancak O, kendi hikmet ve iradesiyle kendinden başka benleri yaratmayı, onları özgürlükleriyle sorumlu kılmayı¹⁴ ve bu iradesini de insanlığın bilincine logosu/sözü aracılığıyla aktarmayı tercih etti. İşte bu ilahi tercih sebebiyle “Benim hislerim, nefretlerim, sevgilerim, yargılarım ve kararlarım münhasıran bana aittir. Bizzat Tanrı, benim adıma hissedemez, yargılayamaz ve birden fazla seçeneği olduğu zaman benim adıma seçemez.”¹⁵

Tanrı'nın takdir ettiği sürede evren ve insanla ilişkisinde görülen kendini sınırlaması, O'nun kudretinde, yaratımında, iradesinde görüldüğü gibi Kelam sıfatında da görülebilir. Tanrı, kelamını, belirli bir dil ve kaynağının kendisi olduğu sabit/kesin olan kelimelerle sınırlamıştır. Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da olduğunun bildirilmesi de bu kayıtlılığın/sınırlılığın bir ifadesi olarak okunabilir.¹⁶ Dil ile oluşan bu sınırlılık Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu kabulünün de referanslarındandır.¹⁷ Tanrı'nın iradesine bağlı olarak meydana gelen tanrısal dildeki bu gerekli

¹³ Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi”, 75, 77: İktal'in görüşlerinden etkilendiği İngiliz psikolog ve filozof James Ward, determinizmin pasif tanrısı yerine, yaşayan evrenin aktif tanrısı hakkında şöyle der: “Tanrı'nın kendi kendini sınırlaması yaşayan bir âlemin, yaşayan bir Tanrı'nın var olması demektir. Tanrı hayalî bir balçıkla uğraşan bir çömlekçi değildir. O, her şeyin ötesinde olduğu için Sonsuz, Mutlak -dolayısıyla anlamsız-, tasavvur edilemeyen bir soyutlama da değildir.”

¹⁴ “Bir kimsenin ancak sorumlu olduğu ölçüde özgür olabileceği paradoksu özgürlüğün her noktasında merkezdedir. Fakat aksi de doğrudur: Bir kimse ancak özgür olduğunda sorumlu olabilir.” May, *Özgürlük ve Kader*, 90; Sorumluluk ile özgürlük arasındaki bu ilişki insanın cennetten kovuluşu kıssasıyla birlikte düşünülebilir. Buna göre Tanrı'nın ‘Şu ağaca yaklaşmayın!’ (Bakara 2/35) emri/sınırı insana aynı anda hem sorumluluk hem özgürlük yüklemiştir. Ancak burada Tanrı bu sınırla sadece insanı değil, kendisini de sınırlamış olmaktadır, zira kendisine sınır konan özgür olmalıdır. Çünkü tercihi, cennetten kovulmak suretiyle cezalandırılmıştır. Dolayısıyla Tanrı kendi özgürlüğünü insana sınır koyarak sınırlamış ki meleklere insana secde etmesi de bu bağlamda okunabilir, insan da bu özgürlüğü sayesinde ilk seçimini yapmıştır. Bu tercih ise Tanrı'nın sınırını, emrine itaatsizlikle aşmak yönünde olmuştur. Bu sınırın aşılması ise ‘zulüm’ olarak nitelenmiştir. Bir anlamda insan kendine, Tanrı'nın sözünü dinlemeyerek, sınırını çiğneyerek haksızlık etmiştir; tıpkı aklın koyduğu yasalara/sınırlara riayet etmediğinde haksızlık ettiği gibi.

¹⁵ İktal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 134-135.

¹⁶ Burûc 85/21-22: “Şüphesiz o, şanı yüce Kur'an'dır. Levh-i Mahfûz'dadır.” Mu'tezile, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da oluşunu bildiren bu ayetten hareketle, onun fani veya sınırlı olduğu ve faniliğin sadece yaratılmış olma halinde mümkün sayıldığını düşünmüştür: Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 403; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları/4), 340-341.

¹⁷ Mu'tezile'ye göre, Allah'ın yaşam, kudret, sıhhat, duyular gibi bütün gereklilikleri yarattıktan sonra, cennete girebilsinler diye, insanı teklif sahibi kılması O'nun, dünya ve dindeki nimetinin kemalidir. Allah'ın kulları yaratması, onlara emretmesi, onları yasaklaması ve sorumlu tutması, tıpkı onları yaratıp onlara ihsan etmesi gibidir. Bu ihsan da teklifin içerdiği emir ve yasaklar da muhdestir. O halde muhdes olan bu emir ve yasakların, kendisi aracılığıyla insana bildirildiği Kur'an da muhdestir. Allah'ın kelamı O'nun fiilidir: Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, thk. Faysal Bedir Avn (Kuveyt: Câmîatü'l-Kuveyt, 1998) 85-86; Allah'ın kelamının, helal ve haram onunla bilindiği, şeriat ve ahkâm da ona baş vurulduğu için O'nun nimeti kapsamına girmesi hakkında bkz: Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 2/372; Watt (öl. 2006) ve Câbirî de (öl. 2010) halku'l-Kur'an görüşünün kader ile bağlantısına dikkat çekmiştir. Buna göre Watt, insanın fiillerinde özgür olduğunu kabul edenlerin Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinden yararlandıklarını söyler. Cabirî de Emevi yönetimi tarafından katledilen Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ve Cehm b. Safvan'ın (öl. 128/745) halku'l-Kur'an görüşünü, Emevilerin politize ettikleri cebr yaklaşımlarını çürütmek gayesiyle geliştirdikleri fikrine yer verir. Nitekim Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek, icraatlarını Allah'ın kaderi olarak sunan Emevi saltanatına muhalefet etmek ve onların bu eylemleri kendi iradeleriyle gerçekleştirdiklerinin

sınırlılık, O'nun iradesine dayalı tanrısal faaliyetteki sınırlılık gibidir. Bu durum Mu'tezilî perspektifte karşılığını insanın eylemlerini Tanrı'nın değil, kendisinin yaratması ve O'nun masiyetleri, küfrü ve kabih/çirkin olanı irade etmemesi düşüncesinde bulur. Kādî'ya göre Allah, kulların fiillerinin yaratıcısı olursa çirkin fiillerin de yaratıcısı olmuş olur. Bu da O'nun kitabına güvenilmemesi sonucunu doğurur.¹⁸ Hâlbuki Tanrı, onları nehyettiği, tercih etmediği ve onlardan razı da olmadığı için masiyetleri irade etmemiştir.¹⁹ Kādî, Allah'ın yaptığı takdirde kabih olarak karşılanacak bir kudretle nitelendirilebileceğini ifade ederek ilave eder: “Bu şu demektir: Şayet O, böyle/kabih bir şeyi takdire tek başına kâdir değilse, onu bazı kullarına kesb kılmaya kâdirdir.”²⁰ Tanrı'nın kudret ve iradesinde sezilen bu sınır ise O'nun mutlak adalet ve hikmetinin bir gereğidir.

Kendini sınırlandıran Tanrı tasavvuru ‘sınır teolojisi’ de denebilecek bir düşüncenin ürünüdür. Buna göre Tanrı sınırlayandır. Öyle ki sınır koymak sadece Tanrı'ya aittir.²¹ O, ontolojik anlamda evreni de insanı da belirlediği yasalarla sınırlamıştır. İnsanın biyolojik veya nörofizyolojik yapısı bir sınırdır örneğin. Kader ya da yazgı denilirken de çizilmiş sınırlar kastedilir.²² Tanrı'nın göreceli zaman ve mekândan münezzehe olduğu düşünülürse, mevcut göreceli zaman ve mekân da insan için tasarlanmış sınırlardır.²³ Tanrı, iletişim kurarken örneğin, kelamını da belirli bir zaman/dönem, mekân/coğrafya, kültür ve dil ile sınırlamıştır. Vahyin evrensel olanla (adalet ilkesi vb.) beraber yerel olandan (dört eşle evlilik vb.) da bağımsız kalamaması bu sınırlılığın zorunlu bir sonucu olup ilk muhatabın sınırları yani bilinç düzeyi ve gerçekliğiyle ilişkilidir. Bundan dolayıdır ki akıl, vahyin bu içeriğini yerel olmakla sınırlamak ve evrensel olanla değiştirmek ister.

Tanrı'nın tasarımına içkin kıldığı bu sınırlılık, insanların zihinlerinde oluşacak tanrı tasavvurlarında da etkindir. Bu tasavvurlar insanların kendi zaman/çağ ve mekânlarının/coğrafya/kültür sınırlılığı ile muhayyilelerinin çeşitliliğinde şekillenecektir. Burada, Ksenophanes (öl. MÖ 480)'in farklı kültürleri gözlemleyerek mitolojik tanrı

ifadesi anlamına gelmekteydi. Câbirî'ye göre, Emeviler döneminde ‘Kur’an mahlûktur’ görüşü siyasi otoriteye muhalefeti temsil ederken, Abbasiler’e muhalefeti ise ‘Kur’an mahlûk değildir’ görüşü simgelemektedir: Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 340; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 106-107: Şayet bu yorumlar doğru kabul edilirse Mu'tezilî bilincin, halku'l-Kur'an derken kastettiği anlamlardan birinin de insana ait olduğunu düşündükleri ‘halku'l-efâl’ olduğu söylenebilecektir. Hatta Emeviler’in cebr politikasını ve bunun din algısı üzerindeki olumsuz tesirini ortadan kaldırmak ve tekrar aynı problemleri yaşamamak adına Mihne sürecinde mücadelesi verilen olgunun, Kur’an’ın yaratılmışlığı ile birlikte dolaylı olarak kulların kendi fiillerini yaratması görüşü olduğu da varsayılabilir.

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/60.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/260.

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/60.

²¹ Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi”, 79; Sadece Allah'ın insanı sınırlayarak sorumlu kılması bağlamında Kādî Abdülcebbar da şöyle der: “Allah'tan başka hiçbir varlık hakiki anlamda teklif sahibi (yükümlü kılan) değildir. İnsanlar için ise bu kelime, anlam genişlemesi ile mecaz üzerine kullanılır.” Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/340.

²² “Hanefî şeyhlerinin çoğuna göre kader, Allah'ın ezeli olarak her şeyi onda, hüsn-kubh ile fayda-zarar bulunan ve zaman ile mekânda kuşatılmış sınırlı sınırlamasıdır.” Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid* (Mısır: 1317/1899), 21; “Kader bizlere fiziksel, psikolojik, kültürel sınırlar koyar ve bizi belli yetilerle donatır.” May, *Özgürlük ve Kader*, 171.

²³ Zaman kendi içinde de sınırlar taşır. Aristoteles'e göre an/şimdi, bir sınırdır. Bu an bir sınır olarak geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırır gibi görünür: Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 185.

tasavvurlarının hakikat olmadığı, sadece içinde buldukları kültürlerin birer yansıması olduğu düşüncesi zikredilebilir.²⁴ O şöyle der: “Fakat ölümlüler tanrıların da doğmuş olduklarını zannediyorlar ve kendileri gibi kıyafetleri, sesleri ve biçimleri olduklarını. Etiyopyalılar tanrıların siyah tenli ve basık burunlu, Trakyalılar ise tanrıların mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler.”²⁵ Tanrı, insanın muhayyilesine bırakıldığında böylesi bir çeşitliliğin olması kaçınılmazdır. Ancak Tanrı insanın usavurma anlamında muhakemesine bırakılırsa akıl tüm bu çeşitliliği engelleyerek sınırlayacak ve eşi benzeri olmayan tek bir tanrı düşüncesine ulaşacaktır. Ksenophanes’in “şayet öküzlerin ve atların elleri olsaydı ve insanlar gibi çizip sanat eserleri üretebilselerdi, atlar tanrılarını at şeklinde, öküzler de öküz gibi çizer, kendi şekillerini tanrılarına verirlerdi”²⁶ eleştirisi de bu açıdan değerlendirildiğinde konu Tanrı ise insanı öküz ve atlar gibi davranmaktan alıkoymak şey de akıl/muhakeme olacaktır.

Tanrı, akıl ve vahiy aracılığıyla insana, evrenin işleyişinde ve insanın biyolojisinde görülen sınırlılığın, insan eylemlerinde de geçerli olduğunu haber verir.²⁷ Bu akıl, emir ve yasaklarla insanı, dolayısıyla toplumu sınırlar.²⁸ Düzen de bu sınırlardan doğar. Bazı peygamberlere verildiği bildirilen sahifeler, Hz. Musa’ya verilen on emir ve son olarak Kur’an, yazılı kültürün birer sınır bildirileridir. Kur’an’daki ‘hududullah/Allah’ın sınırları²⁹ ve ‘haddi/sınırı aşanlar’³⁰ söylemleri de bu sınırlılığın tanrısal ifadeleridir. Tanrısal bir sınır ve cezanın olduğu yerde ise özgür irade ve sorumluluk vardır. İnsanın isteminden bu özgürlüğün alınması, davranışlarından her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak anlamına geleceğinden³¹ akıl, Tanrı’nın evrene içkin kıldığı bu sınırı,

²⁴ Nurdane Şimşek, “Ksenophanes’in Tanrı Anlayışı”, *Felsefe Arkivi* 43/2 (2015), 70; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 15.

²⁵ John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London: A & C Black Yayınları, 1920), 80-81.

²⁶ Burnet, *Early Greek Philosophy*, 81.

²⁷ Tanrı insan eylemlerine getirdiği sınırlar vasıtasıyla aslında kendi iradesini de sınırlamış olur: “Her ne kadar ‘acı çekirmek’, ‘zulüm’, ‘hırsızlık’, ‘öldürmek’ gibi olgulara referansta bulunan ilahî emirler Tanrı’nın bu olguları içeren bir dünya yaratmasına bağlı ise de, böyle bir dünya yaratması durumunda bu olgulara ilişkin ilahî emirler ve yasaklar (dolayısıyla ahlaki doğrular) Tanrı’nın iradesine bir sınır getirecektir. Doğrusu, temel bir sorun da burada ortaya çıkmaktadır: Tanrı acıya duyarlı bir organizma yarattığı halde bir kimseye ona zulmetmeyi emredebilir mi? Eğer bu soruya yanıtımız ‘hayır’ ise, Tanrı’nın neyi emredebileceğine ilişkin ahlâkî bir sınırlamayı kaçınılmaz kabul ediyoruz demektir.” M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 152; Swinburne, zorunlu ahlaki doğruları analitik/mantıksal doğrular olarak kabul ettiğinden, bu doğruyu Tanrı’nın değiştirememesini, kudretin mantıksal olanı yapabilmekle sınırlanması olarak düşünür. Yine ona göre Tanrı’nın her şeyi bilmesi, her şeye kadırlığını de sınırlar: Richard G. Swinburne, “Duty and The Will of God”, *Canadian Journal of Philosophy* 4/2 (Aralık 1974), 218, 221.

²⁸ Toplum için getirilen bu sınırlar, insanın sınırsız doğal özgürlüğünden, akıl sayesinde sınırlı ama zorunlu toplumsal özgürlüğe geçiş olarak görülmüştür: “İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız bir haktır. Kazandığı şeyse toplumsal özgürlükle elindeki şeylerin sahipliğidir... Salt isteklerin itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür.” Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 18-19; Sınırlama ile özgürlük arasındaki ilişki kader ile özgürlük arasındaki ilişkiyle paraleldir. Buna göre “Özgürlük hiçbir zaman kaderin olmaması demek değildir. Karşılaşılabilecek kader olmasa, ölüm, hastalık, bitkinlik olmasa, herhangi bir sınırlama olmasa ve bu sınırlamalara karşı yetiler olmasa, biz hiçbir zaman herhangi bir özgürlük geliştiremezdik.” May, *Özgürlük ve Kader*, 131.

²⁹ “Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’a ve elçisine itaat ederse Allah onu altlarında ırmaklar akan, içinde sürekli kalacakları cennetlere sokar. İşte büyük başarı budur.” Nisa 4/13.

³⁰ “Ama bunun ötesine gitmek isteyen olursa, işte onlar haddi aşanlardır.” Mü’minûn 23/7.

³¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 9.

Tanrı'ya da taşımak ister, hatta taşımak zorunda kalır. Seneca (öl. MS 65) tanrısal sınırlılık hakkında şöyle der: “Değişmez bir akış insanı da tanrıları da katar önüne. O, bütün varlıkların yaratıcısı ve yöneticisi alınyazısını kendisi yazmıştır, ama o bile bu yazgının peşinden gider; bir kez buyurmuştur, her zaman itaat eder.”³² Şu halde Tanrı'nın sınırlamasının kendi yarattığı doğal yasayla belirlenmiş olması O'nun kendini sınırladığı anlamına gelebilir mi? Böylece Tanrı'nın, insanı teklif sahibi kılıp özgürlük vermemesi gibi akıllı, adaleti ve hikmetine uygun olmayan hiçbir şey, O'nun kudretinin ve iradesinin konusu olamaz. Bu noktada insanın sorumlu tutulacağı eylemlerinde ve bu eylemlerin gerçekleşebilmesini sağlayan doğa yasallığında, tanrısal kudretin sınırının, ilmiyle paralel olarak Tanrı'nın kendisi tarafından takdir edildiği söylenebilir mi? Sorunun olumlu cevabı ‘ilahi kendini sınırlama’ anlamına gelecektir.

İslam teolojisi sınırları içinde kurulan sınır teorisi, muhayyile ve akıl farkı üzerinden de sorgulanabilir. Buna göre insan zihnindeki yaratıcı hayal gücü anlamına gelen ve kendisi de bir sınır olan muhayyilenin Tanrı algısında da sınır yoktur. Bu algı, Tanrı'yı bir insan gibi hayal ederek O'na el ve ayak gibi uzuvlar verebilir, O'nu göğe konumlandırabilir ya da cübbesinin altına yerleştirebilir. Burada elbette muhayyile de sınırsız bir yetiye sahip değildir. Zira düşüncedeki tüm bu yaratıcı güç, duyuların ve deneyimin insana sağladığı malzemeleri birleştirme, dönüştürme, artırma ya da azaltma yetisinden kaynaklanır.³³ Ancak muhayyilenin sınırsızlığı derken kastedilen, kendi içinde bir engel taşımamasıdır. O, zaman ve mekânın tüm koşullarıyla birlikte kurmaca nesnelere tasavvur edebilir.³⁴ Muhayyilenin bu çeşitliliği kendisini Mitoloji'de açıkça gösterir. Çünkü mitler, en azından köken olarak insanın yaratıcı hayal gücü yeteneğinin yapılarıdır.³⁵ Satir, kentaur, peri gibi yaratıklar, efsaneler ve masallar bu hayal gücünün birer ürünüdür. Yunan mitinde görülen tanrıların doğumla var olmaları, birbirlerinden üremeleri, adalet, bereket, savaş, eğlence, şifa vb. farklı görevler almaları da insan zihninin benzer ürünleridir. Bundandır ki Aristoteles (öl. MÖ 322) tahayyülün/hayal gücünün yanlış olma ihtimalinden dolayı bilgi ya da akıl gibi her zaman doğruyu verenlerden biri olmadığını görüşündedir.³⁶

Bununla beraber konu ölümlü insan ve davranışları olduğunda, akıl, Yunan muhayyilesindeki Tanrıların kralı Zeus'un kudretinin de sınırlanmasını gerektirmiştir: Prometheus, Zeus'tan kutsal ateşi çalarak insana verdiğinde ki bu ateş insanın bütün sanatları öğrenebilmesini sağlamıştır, Zeus çok öfkelenmiş ve onu cezalandırmıştır.³⁷ Ancak ne ateşin insana verileceğinden haberi olmuş, ne onu engelleyebilmiş ne de ateşi insandan geri alabilmiştir. Bu sınır sayesinde insan,

³² Seneca, *De Providenta - Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 75; “Yalnızca şunda bir tanrının da eli kolu bağlı kalır: Yapılmış şeyleri olmamış kılmak.” Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2020), 117; Epictetos da (öl. MS 135) şöyle der: “Efendim beni zincire vurmakla tehdit ediyor: Siz ne diyorsunuz? Beni zincirlemek mi? Benim bacağıma zincirleyeceksiniz, evet ama irademi değil, hayır bunu Zeus bile fethedemez.” May, *Özgürlük ve Kader*, 172.

³³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 17.

³⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 48.

³⁵ Otto Rank, *Kahramanın Doğuş Miti - Mitolojinin Psikolojik Yorumu*, çev. Gökçe Yavaş (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 17.

³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 181.

³⁷ Hesiodos, *Thegonia-İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 24-25.

Prometheus aracılığıyla techne/teknik bilgiye kavuşmuş, düşüncenin gücünü, ev yapmayı, ağacı kullanmayı, mevsimleri, günlerin oluşumunu, sayıların bilimini, emeği, hayvanlara boyunduruk vurmaya, gemilerin bez kanatlarını, hastalıklardan kurtulma yollarını, kâhinlik sanatını, toprağın insanlardan sakladığı tunç, demir, gümüş ve altın hazinelerini öğrenmiştir.³⁸ Görülmektedir ki bu güç insana, mitos bilincinde tanrısal olanın sınırlanmasıyla verilmiştir.

Muhayyilenin evrenin başlangıcı hakkındaki kaos/karmaşa tasavvuru,³⁹ doğa üzerine düşünen filozoflar tarafından her şeyin başlangıcı olan bir ilk ilkeye bağlanarak, ilk ilkeyle sınırlanarak, akli bir forma sokulmuştur. Şayet aklın kendisinin de bir sınırı varsa bu sınır tanrısal olandır. Sokrat öncesi tabiat filozoflarının muhakemeleri onlara her şeyin başlangıcı için düşünsel/akli bir sınır belirletmiştir.⁴⁰ Bundan da önce antik Yunan mitindeki titanların gücü düzen isteyen akıl tarafından tanrıların birliği olarak anlaşılabilir *panteon* (Yunanca pan: her şey, hep, tüm; theos: tanrı)⁴¹ ile sınırlanmıştır. Benzer biçimde aklın tikelden tümele ya da olaydan yasaya geçme yolu olan tümevarım da aklın sınır getirme fonksiyonu olarak düşünülebilir. Akıl tikellerden hareketle tümele ulaşarak bir üst sınır çizmektedir. Felsefe öncesi Yunan muhayyilesinin sınırsızlığına karşın aklın bu sınırlanmasında kesinlik de içkindir: “Doğada hiçbir zaman bir daire ya da üçgen olmamasına karşın, Eukleidis’in tanıtladığı hakikatler kesinliğini ve apaçıklığını sonsuza dek koruyacaktır.”⁴² Evrendeki bu hakikatler tanrısal bir sınır olarak okunabilir. Benzer şekilde düşüncenin doğruluğu da Mantık ile sınırlandığı takdirde mümkündür. Zaten düşüncenin konusu olan kavramlar da birer sınırlamadan ibarettir: “Kavramlar, var olanı bilmeye, anlamlandırmaya ilişkin olarak oluşturulan ve düşünme alanında yer alan çerçevelerdir... Varolanın sınırlarını

³⁸ Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 19-21; “Olimpos dağının ölümsüz tanrıları gerçek anlamda özgür değillerdi. Onlar, ölümlülerle uğraşmadıkları zaman canı sıkılan, boş ve ilginç olmayan yaratıklardı.” May, *Özgürlük ve Kader*, 141.

³⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 7; Babil Destanı Enuma Eliş'te de kaos, hiçbir sınır, tanım ve kimlik özelliğine sahip olmayan gevşek bir karmaşa hali olarak tasvir edilmiştir: Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel - Hamide Koyukan - Kudret Emiroğlu (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998), 21.

⁴⁰ Örneğin Thales'e göre ilk prensip su, Herakleitos'a göre ise ateştir: Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 12, 21; Aristoteles, kendinden önceki filozoflar tarafından ilk ilke olarak ifade edilen bu öğelerin cismani olduğunu, oysa cismani olmayanların da varlığından bahseder: Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 33; “ ‘Bu dünyanın kökeni nedir?’ ‘Esir,’ dedi. Çünkü tüm bu varlıklar esirden doğar ve esire dönerler. Esir hepsinden eskidir, esir onların dayanağıdır.” F. Max Müller - Paul Deussen, *Upanişadlar -İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri-*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2010), 152: Burada dikkat çekilmek istenen husus, bu filozofların tabiat/fizik üzerinde düşünerek gözlem ve muhakemeleriyle ‘her şeyin ilk prensibi’ ilkesine ulaşmış olmalarıdır. Böylece akıl her şey için bir başlangıç noktası, dayanak tasarlayarak oluş için bir sınır belirlemiştir. Bu sınırın gerekliliği hakkında Aristoteles şöyle der: “Ne maddi neden anlamında bir şeyin bir şeyden çıkmasının sonsuza dek devam etmesi mümkün (etin topraktan, toprağın havadan, havanın ateşten çıkması ve bu şekilde gitmesi gibi), ne de hareketin ilkesi olarak (insanın hava, bunun güneş, güneşin ise nifak tarafından hareket ettirilmesi ve bunun hiçbir sınırının olmaması gibi). Benzer şekilde niçin de sonsuza dek devam etmez; yürümenin sağlık için, bunun ise mutluluk, mutluluğunsa başka bir şey ve bu şekilde daima bir şeyin başka bir şey için olması gibi.”: Aristoteles, *Metafizik*, 46; Aynı ekseninde İslam teolojisi de bir şeyin geriye doğru sonsuza dek devam etmesi anlamına gelen teselsülün imkânsızlığı düşüncesiyle evrenin yaratılmışlığını ispat etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla burada da aklın sınır getirme fonksiyonundan ve ihtiyacından söz edilebilir.

⁴¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 170.

⁴² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 23.

belirleyen bir çerçeve olması, kavramın en temel işlevi olmaktadır.”⁴³ Dolayısıyla düşünen akıl da Tanrı da sınırlar ve bu sınırlar, muhatabı olan insana vahiy ile haber verilerek hatırlatılır.⁴⁴

Aklın ifade edilen çerçeve çizimi kendisi uğruna olunan şey anlamında ‘amaç’ ile yakından ilişkilidir. Aristoteles, var olanlarda aklın olmasını bir sonun varlığına bağlar. O, akla sahip olanların daima bir şeyler uğruna yapıp ettiklerini, bir sınıra ulaşmayacaksa kimsenin bir şeyler yapıp etmeye tenezzül etmeyeceğini, bu amacın ise bir ‘sınır’ anlamına geldiğini söyler.⁴⁵ Amacın ortaya koyduğu bu sınır Tanrı için de geçerlidir. Şayet Tanrı, gayesiz/amaçsız bir fiilde bulunmamışsa iradesini, belirlediği bu amaçla sınırlamış olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, evreni ve insanı yaratırken hangi amaç ile bunu yapmışsa⁴⁶ o amacın bir sınır olduğu söylenebilecektir. Bu amacın insanın özgürlüğüne bağlı olduğu düşünülürse, Tanrı insanı özgür kılmak amacı/sınırı ve bu amacın gereklilikleriyle kendini sınırlamış olmaktadır. Şu halde, Tanrı’nın bu amacının/sınırının insanlıktan istediklerini de din hatırlatır. Bu bağlamda din, eylem düzeyinde insanları sınırlamak ve bu sınırlara boyun eğilmesi demektir.⁴⁷ Şu farkla ki din belli ölçüde yerel olanla sınırlıyken akıl evrensel olanın peşindedir. Sonuçta aklın, bedeni sınırlaması/kontrolü sayesinde insan Tanrı’ya benzeyebilir ve zihnen yükselebilir. Zira insan, şehvet ve öfke gibi nefis güçlerini ancak aklı sayesinde sınırlayabilir. Aklın bu sınırlama/kontrol niteliği ile de hikmet ve

⁴³ Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994), 24; Kavram gibi tanım da sınırı belirler. Tanım sözcüğünün Arapça karşılığı olan *had* de sınır/sınır koymak anlamına gelir. Antik Yunanca’da da tanım, sınır anlamına gelen *horos* kelimesiyle karşılanmıştır. *Horos* ve *horismos* sözcüklerinden başka *logos*’un da tanım anlamında kullanıldığı görülür. İlk manası *söz* olan *logos*’a sonradan *düşünce, kavram, us, anlam, evren usu ve yasası, bir şeyi anlaşılır kılan mantıksal temel* gibi manalar da yüklenmiştir. *Logos*’ta söz/kavram/tanım ve akıl manalarının birleşmesi akıl ile sınır arasındaki bağın gücünü göstermektedir: Akarsu, *Felsefi Söylem Nedir?*, 117, 156; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 268; Allah’ın Adem’e eşyanın isimlerini öğretmesi de (Bakara 2/31) bir anlamda ona akıl vasıtasıyla şeyleri kavrayarak onları tanımlama/sınırlama yetisini vermesidir: “Bütün dilbilimcilere göre *isim* terimi, ‘bir maddenin, bir eylemin veya bir niteliğin bilgisini temsil eden ayırt edici ifadeler’; felsefe terminolojisinde ise ‘kavram’a işaret eder. Buradan hareketle, ‘tüm isimlerin bilgisi’ nin, bu anlam örgüsü içinde, mantıkî tanımlama ve dolayısıyla kavramsal düşünme melekesine delalet ettiği sonucuna varabiliriz.” Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/12.

⁴⁴ İslam’ın, muhayyilenin kolay düşleyeceği cennet ve cehennem tasvirlerindeki sınırsızlığın, insanın bu evrendeki sınırlılığını ve itaat edilmesi gereken sınırları hatırlattığı düşünülebilir: Sorumlu/sınırlı olunmayacak bir mekânla, mevcut mekânda sorumlu/sınırlı oluşun bildirilmesi.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 47-48.

⁴⁶ “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” Zâriyât 51/56; “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları eğlenmek için yaratmadık. Onları sadece gerçek bir sebeple (hikmetli bir gaye ile) yarattık. Fakat onların çoğu bilmiyorlar.” Duhân 44/38-39; “İnsan başıboş bırakılacağını mı zanneder?” Kıyâme 75/36: Son iki ayette geçen ‘gerçek bir sebep’ ve ‘başıboş bırakılmak’ ile insanın hakkında emir ve yasaklar getirilerek teklif sahibi kılınmasının kastedildiği söylenmiştir: İbn Cerir et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Darü’l-Hicr, 2001), 21/51, 23/526.

⁴⁷ Din, bu sınırları, kendisinin belirlediği ‘mutluluğa ulaşma ve acıdan korunma yolunu’ herkese aynı şekilde vurgulayarak insanlığa aktarır. İnsanın seçim ve uyum sağlama ölçütlerini sınırlayarak ona bir amaç verir. Din, bu sınırlar aracılığıyla yaşamın amacı sorusuna da bir cevap vermiş olur. Dolayısıyla din-sınır-yaşam amacı bağlamında “Yaşamın amacı fikrinin din ile doğrudan bağlı olduğuna hükmetmekten başka çıkar yol yok gibidir.” Sigmund Freud, *Uyarılığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 36, 44.

secaat gibi ahlaki yetiler ortaya çıkar. Mu'tezilî bilinçte bunun gibi iyilik ve kötülükler, vahiy olmaksızın akıl ile bilinebilir.⁴⁸

Çok tanrılı din tasavvurlarının tek tanrı ile sınırlanmasının akıl aracılığıyla olduğu⁴⁹ ve dinlerin çoğulluğuna karşın hakikatin birliğinin bilgisine de aklın sınırlanmasıyla ulaşıldığı varsayılırsa, aklın bu sınır getirme fonksiyonunun tanrısal bir nitelik olduğundan bahsedilebilir mi? Aklın bu sınırlama vasfı, teolojik zeminde, insanlık için iletildiği sorumluluk bildirisi nedeniyle Tanrı hakkında da geçerlidir. Şu halde akıl sınırlıyorsa, Tanrı da felsefi söylemle aklediyor, teolojik söylemle vahyediorsa Tanrı'nın da sınırladığı açıktır. O halde Tanrı'nın bu sınırlanmasının nesnelere birisi, yaratımı için belirlediği amaç/sınır doğrultusunda kendi hürriyeti olabilir mi?

Bir diğer örnekle sivil hükümete kısıtlamalar ve sınırlamaların gerekliliği, insan doğasının büyük zayıflığını ve yozlaşmışlığını düşünerek hiç kimseye sınırsız yetki verilemeyeceğini öğreten akıl sayesinde savunulabilir.⁵⁰ Akıl, hukuk ile sınırlandırılan bir iktidar öngörür. Zira hukukun bittiği yerde tiranlık başlar.⁵¹ Konu, Uluslararası Hukuk kurallarının dayanakları olduğunda da ileri sürülen kuramlardan biri, aklın, hukuk aracılığıyla devlete getirdiği bu sınırdan bahseder. Hegelci bu görüşe göre en üstün birim olan devlet kendi iradesi dışında hiçbir otoriteye tâbi değildir ve yetkileri ancak kendi iradesiyle sınırlanabilir. Kendi Kendini Sınırlama (Auto-Limitation) adı verilen bu kurama göre devlet sınırsız olan yetkilerini ancak kendisi sınırlayabilir ve bunu yaptığı ölçüde Uluslararası Hukuk'tan bahsedilebilir.⁵² Bunun gibi, teoloji-politiğin tanrı-kral-devlet üçlemesi felsefi bir perspektifle düşünüldüğünde, Tanrı da ilmindeki tasarımının makuliyetinin bir gereği olarak kendi hürriyetini sınırladığı kadar insan özgür bir varlıktır. Böylece Tanrı bu özgürlük ile sonlu/sınırlı egoların O'nun hayatına, kudretine ve özgürlüğüne iştirak etmesini tercih etmiştir.⁵³

Aklın sorumluluk bilinciyle ortaya çıkan sınırlayıcılık niteliği onun Mu'tezilî perspektifteki tanımlanma şeklinde de görülebilir. Kādî Abdülcebbar'a göre akıl, "oluştugu takdirde yükümlüye

⁴⁸ Şehristânî, *Mîlel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 66; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/422-424: Kādî, her akıllı kişinin aklına nefisten zararı defetme bilgisinin yerleştirilmiş olduğunu söyler. Ona göre maslahatın vücûbu ve mefsedetın kabih oluşu akılda kararlaştırılmıştır.

⁴⁹ Tanrı ile doğayı özdeşleştiren ilkel pagan dinlerinin, kendiliğinden ve düşünce ürünü olmayan bir dönemin ürünleri olduğu, bunun da insan soyunun çocukluğu anlamına geldiği söylenebilir. İnsanlar, kendi bilinçlerine daha fazla erdikleri, diğer bir deyişle akletmeye/düşünmeye başladıkları zaman, Tanrı kavramının daha incelikli aşamalarına geçmeye hazırlanmış ve Tanrı veya Tin'in, doğa sınırları içinde değil, onun üstünde ve ötesinde olduğunu fark etmeye başlamışlardır. Bu yeni Tanrı kavramı ile Peygamberler, ahlaki sınırları haber vererek sorumluluk ve özgürlüğün de habercisi olmuşlardır. Zira "insan 'ben' diyebilme yeteneğiyle tanımlanırdı. Bu kendini bilme ayrılmaz kişisel özgürlüğü gösteriyordu. Pagan dini bu özerkliği yeşertemezdi, çünkü insanlık gelişiminin ilk aşamalarından bu yana kendini bilme armağanı yukarıdan verilir gibiydi. Paganlar kişisel özgürlüklerinin kaynağını doğada bulmuşlardı ve kimi kusurlarının kaçınılmaz olduğuna inanıyorlardı. Bununla birlikte, İbrahim, bu pagan kaderciliği ve bağlılığı reddetti. Kendi kendinin efendisi olarak Tanrı huzurunda bir başına durdu. Böyle bir adam yaşamın her aşamasında Tanrı'yı bulur. Tanrı, Evrenin Efendisi, bu içsel özgürlüğe varmamıza yardım etmek için dünyayı düzenledi ve her birey bu amaca ulaşmak için başka hiç kimse tarafından değil fakat Tanrı tarafından eğitilir." Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 458-460.

⁵⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 43.

⁵¹ John Locke, *Second Treatise of Government*, Gutenberg e-book, Bölüm: XVII, 63.

⁵² Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk Dersleri II* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1989), 19.

⁵³ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 113.

akıl yürütmeyi (nazar), çıkarsamayı (istidlâl) ve yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir.”⁵⁴ Bu tanımda akla, yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan bilgi anlamının verilmesi akıl ile teklif arasındaki güçlü bağa işaret eder. Mu'tezile'nin, teklifin gayesi olan ahlak alanında iyinin ve kötünün hükmünün akıl ile verilebileceği kabulünde de iyi ve kötünün sınırlarının belirleyicisi olarak akıl tercih edilmiştir.⁵⁵ İnsan bu akıl sayesinde sadece sorumluluğunu değil aynı zamanda bu sorumluluğun sınırlarını da kavrar. O halde denebilir ki sorumluluk da insanın kaderiyle sınırlıdır.⁵⁶

Kādî, bazı eylemlerin sonucunu iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirebilmeyi, bir eylemin yapılabirliği ve kaçınılabilirliğinin, irade eden, istemeyen ve inançlı olmanın niteliklerinin bilinçliliğini ve yönlendirici neden (fayda-zarar bilgisi) oluştuğunda gerekli eylemde bulunabileceğinin farkında olunmasını aklın kemalinden sayar.⁵⁷ Bu düşüncede teklifin dolayısıyla özgür iradenin akla içkin olduğu izlenimi vardır.⁵⁸ Akıl insana, eylemlerini iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirmesini sağlar ve ahlaki anlamda sorumluluk yükleyerek onu sınırlar. Benzer şekilde usun 'hayır ile şerrin ayırt edilişi' olarak tanımlanması da aklın tercih/irade/sorumluluk ile ilişkisini hayır ile şer arasına çizdiği sınırla göstermesi açısından önemlidir.⁵⁹ Burada Aristoteles'in pratik aklın eylemesi için teorik aklın kaynaklık ettiği ölçütleri/ilkelere de hatırlanabilir.⁶⁰ Aklın bu niteliği insana, iyi-kötü olanla ilgili bir kural veya sınır belirlemek

⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr (y.y: t.y), 11/375.

⁵⁵ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-ittikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Abdül Mün'im Abdülhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 258; Hanefî-Mâtürîdî ekol de Mu'tezile gibi ahlaki fiillerdeki iyilik ve kötülüğün bizatihi olup bu niteliklerin vahyin bildirmesi olmaksızın akıl ile bilinebileceği görüşündedir. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) şöyle der: “Allah, doğruluk ve adaleti akılların nazarında güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş; bunların birinci grubunu muazzam ve değerli, ikincisini ise bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleştirmiştir.” O, Allah'ın insanları mükellef tutmasını, onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılması ve onların akli idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermesi ile iribatlandırmıştır: Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2009), 224, 282.

⁵⁶ İnsanın her şeyden sorumlu olmaması kader anlayışının fonksiyonu itibarıyla düşünüldüğünde, sorumluluğun da insanın iradî olarak müdahale etmesinin mümkün olmadığı durumlar bağlamında kader ile sınırlandırıldığı söylenebilir: “Doğmamış bebek, annesinin kötü beslenmesinden olan beyin kusurunun nedeni midir? Bize olan her şeyden sorumlu tutulmamız, kader anlayışımız olmadığında hangi saçmalıklara kadar gideceğimizi gösterir.” “Biçime sokulmamış, kaderin sınırları olmaksızın yapılandırılmamış özgürlük, insanoglunu hareketsiz hale getirir.” Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, 268, 244.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/382, 386; Yunus Cengiz, “Kādî Abdülcebbâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, *Mukaddime Dergisi* 2 (2010), 9-10.

⁵⁸ “Özgür irade aklın kendi kendini belirlemesinin aracıdır ve akıl, ödeve ve ahlaka götüren kesin buyruğun nedeni olan entelektüel yetidir. Özgür olmak akli, doğa yasalarına ya da küçük duyarlılıklara göre değil, kesin buyruk olacak şekilde kullanmaktır.” John R. Searle, *Özgürlük ve Nörobiyoloji*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayınları, 2019), 12.

⁵⁹ Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügâti't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985), 1/36, 286; İnsana aklın iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi için verildiği ve aklın bu sorumluluğunda insanın özgür olduğu düşüncesini Dante (öl. 1321) şöyle ifade eder: “Evet, gök başlatır davranışlarımızı ama her davranış değil, öyle bile olsa, iyi ile kötüyü ayırt edin diye ışıkla istenç verildi size, gökle ilk çatışması zor gelse de istence, sonunda hep üstün gelir iyi beslenirse. Özgürsünüz, daha yüce, daha değerli bir güce bağlı olsanız bile; aklınızı bu güç verir size, gökler karışmaz aklın işine.” Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2017), 403-404.

⁶⁰ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak -Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 106, 133-134; Aristoteles'in ifade ettiği 'orta olma ilkesi' kişinin ahlaki anlamda uygulanması gereken en temel ölçüttür. Bu orta oluş, teorik aklın aşırılığa -hüperbole- getirdiği bir sınır olarak anlaşılabilir.

yardımla eylemlerinde yol gösterir. Aristoteles, akıl ve düşünce olmadan tercihten de bahsedilemeyeceğini söyler: “Us, akıl yürütme ve etik tutumdan bağımsız değildir tercih.”⁶¹ O halde akıl hem ahlak hem hürriyet hem de sorumlulukla doğrudan ilişkilidir.

Aklın, bu pratik yaşamı dolayısıyla teklifi ilgilendiren tarafı dil ile de desteklenebilir. Buna göre Arapça'da ‘akl’ tutmak, bağlamak, sınırlamak anlamına gelir. Devenin ayağının bağlanması anlamında da kullanılan bu kelimeyle aynı kökten gelen ‘ikâl’ de bağlamanın aracı olan ipi ifade eder.⁶² Devenin belirli/istenen mekândan uzaklaşmaması için bağlanan ip aynı zamanda onu sınırlamış da olur. İnsan için de bu engel/sınır bilgisinin kaynağı akıldır. Vahyin bildiriyle bu aklın gayesi sorumluluk, dolayısıyla hürriyettir ve bunun sağlanabilmesi ise insana, sorumluluğu doğurması için tanrısal müdahaleden bağımsız tam bir irade verilmesiyle mümkündür. Bunun düşünsel yollarından biri, sınırlayan aklın tanrısal hürriyetin de sınırlı olduğunu düşünmesidir. Bu sınırin, Tanrı'ya hariçten yüklenmesi mümkün olmadığına göre, ilahi kendini sınırlama varsayımı doğmuş olur.

Sonuç olarak, dizginleyen aklın kaynağı tanrısal ise tanrısal aklın da akıl, vahiy, nübüvvet ve ahireti içeren sisteminin zorunlu bir gereği olarak insanın kudret ve iradesine taallukunda kendini sınırladığı söylenebilir. Tanrı'nın insana verdiği bu pay ise O'nun yüceliğine bir zarar vermez. Aksine bu payı insana vermezse başta vahyin kendisi olmak üzere vahye dayalı tüm sistemi hatta oluşun tanrısal kaynaklığı, gayeden yoksun hale gelerek çöker. Nitekim vahyin merkezine yerleştirdiği iman, küfür ve bunların neticesi olarak da ahiret hayatının gerçekliği doğrudan irade hürriyeti konusuna bağlıdır. Bu hürriyete yer açabilecek gücün insana verilmesi tanrısal bir hükümdür. O halde “... Bazı filozoflara göre her şey Tanrı'yla doludur. Tanrı istemezse hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği, onun rızası olmadan hiçbir şeyin güce sahip olamayacağı ilkesiyle yetinmeyip, Tanrısal Varlık'a bağımlılıklarını daha da hissedilir ve dolaysız kılmak için doğayı ve tüm yaratılmış varlıkları her türlü güçten mahrum bırakırlar. Bu teoriyle, yere göğe sığdıramadıkları bu özelliklerin azametini artırmak yerine azalttıklarını görmezler. Oysa her şeyi kendi dolaysız iradesiyle yaratmaktansa aşağı mahlûkâta belli düzeyde güç atfettiğini söylemek kuşkusuz Tanrısal Varlık'ın daha fazla güce sahip olduğunu savunmak olur.”⁶³ Dolayısıyla Tanrı'nın insana belli düzeyde güç vermesi, O'nun ilmi ve gayesi itibarıyla kendi yasasının bir gereği olduğundan bir acziyet değil, yüceliktir.

2. Yahudi ve Hıristiyan Teolojilerinde İlahi Kendini Sınırlama Düşüncesi

Tanrı'nın kendini sınırlaması düşüncesinin köklerinin Yahudilikte olduğu, Hıristiyan teolojisine buradan aktarıldığı ve bu fikrin ilk yansımalarının, Eski Ahit'te yer almakla birlikte asıl karşılığını İncil sonrası haham Yahudiliğinde bulduğu söylenmiştir.⁶⁴ Yahudilerin, özellikle ikinci kutsal tapınaklarının MS 70 senesinde Romalılarca yıkılmasından sonra yaşadıkları üzüntü ve ıstırap

⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 116.

⁶² Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid el-Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/204; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Maarif, t.y), 4/3046.

⁶³ Hume, *Bir Soruşturma*, 70.

⁶⁴ Marcel Sarot, “Omnipotence and Self-Limitation”, *Christian Faith and Philosophical Theology* (Tilburg University, 1991), 4.

neticesinde teselliye Tanrı'nın kendini sınırlaması düşüncesinde bulunduğu da iddia edilmiştir.⁶⁵ Sonraki süreçte ilahi kendini sınırlama yorumu, Yahudi mistik haham Isaac Luria'nın (öl. 1572) Kabbala'sında ve okulunda merkezi rol oynamıştır. Ona göre Tanrı yaratma sürecini, sınırlı ve görünüşte bağımsız âlemlerin var olabileceği bir kavramsal alana izin vermek için, sonsuz ışığını daraltmak/tzimtzum suretiyle başlatmıştır. Tanrı, var kılabilmek için geri çekilmiş ya da kendi içindeki bir bölgeden çekilmiştir.⁶⁶ Tzimtzum, Tanrı'nın ontolojik olarak kendini sınırlaması olup Tanrı ilk olarak kendini veya kendi kudretini sınırlamış, bundan sonra yaratış/kozmik oluş meydana gelmiştir. Bu tanrısal sınırlılık, sonsuz olan Tanrı'yı, sonlu varoluş ile uzlaştırma çabasıdır. Bu çabada özgür irade de kendisine yer bulabilir.

Yahudi teolojisindeki bu tzimtzum teorisi, yeni bir teodise teklif ederek, dünyadaki kötülüğün kaynağının Tanrı'dan bağımsız olduğu fikrini ileri sürer. Bununla birlikte Isaac Luria, bilinmeyen bir geleceğin imkânını ve dünyadaki olayların gelişimi için çeşitli imkânlar tasarlayarak Tanrı'nın sonsuz bilgisi olduğu fikrini de reddetmiştir. Bundan dolayı tzimtzum teorisinin Tanrı'nın sınırlanması ile ilgili bütün modelleri kapsadığı ifade edilir. Bu yaklaşımın ise Yeni-Platoncu 'yayıma/sudur' anlayışıyla benzerlik taşıdığı, her iki teorinin de evrenin oluşumunu bu kavramı kullanarak tanımladığı aktarılmıştır.⁶⁷

Hıristiyan teolojisine gelindiğinde 'ilahi kendini sınırlama/divine self-limitation' düşüncesinin kabulü üç gerekçe taşır: Evrenin yaratılışının bu sınırlama eylemiyle gerçekleşmesinin imkânı, kötülük problemi ve Tanrı'nın sevgi olduğu inancı. İlk gerekçe, sonsuzluğun evreni yaratışa geçebilmesi için kendini sınırlamasının zorunlu olduğu, ikincisi insanın özgür iradesi için tanrısal kudretin sınırlanmasının gerekliliği, üçüncüsü ise Tanrı'nın Mesih ile enkarnasyonunu da içeren sevgiliye sevgi ve iyi niyetle bağlanması kabulüyle ilişkilidir.⁶⁸ Bu yaklaşım biçimi aynı zamanda 'kenosis' kavramıyla da ifade edilmiştir. Buna göre kenosis, bir insan/İsa olmak için Tanrı'nın, her şeyi bilme, her şeye güç yetirme ve her yerde bulunabilme gibi tanrısal niteliklerinden gönüllü olarak vazgeçmesi anlamına gelir.⁶⁹ Bu vazgeçiş ile doğa, Tanrı'dan bağımsız hareket edebilecek bir otonomi kazanmış olur. Bu yaklaşım Tanrı'yı, O'nun gücünü sınırlayarak, O'nu doğanın dışına iterek uzaysal şartlarda, insanı özgür bir temsilci kılmak için de bilgisini sınırlayarak zamansal

⁶⁵ Sarot, "Omnipotence and Self-Limitation", 4; Bu sınırlı Tanrı tasavvuru ile bireysellik/özgürlük bilinci ve ahlak arasında bir ilişki kurulabilir: "Yahudiler ahlaki Tanrı kavramına ulaşan ilk insanlardı. Sürgünde geçen uzun yıllar ve Tapınaklarını yitirmeleri onları dıştan gelen destek ve idarelerden soğutmuştu. Böylelikle, Tanrı'ya serbestçe yaklaşmalarını sağlayan daha yüksek bir dinsel bilinç türüne eriştiler. Hegel ya da Kant'ın ileri sürdüğü gibi, ne tefekküre dalan papazlara bağlıydılar ne de yabancı bir Yasa ile korkutulmuşlardı. Bunların yerine Tanrı'yı kendi zihinleri ve bireysellikleri aracılığıyla bulmayı öğrenmişlerdi." Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 459.

⁶⁶ Sarot, "Omnipotence and Self-Limitation", 4.

⁶⁷ Hasan Özalp, "Kenosis (Self-Limitation of God) A Philosophical and Theological Approach", *İlahiyat Studies* 5/1 (2014), 11.

⁶⁸ Sarot, "Omnipotence and Self-Limitation", 5-6. İlgili görüşün mantıksal eleştirisi denemesi için bkz. 6-11.

⁶⁹ Özalp, "Kenosis", 8; Yahudi mistisizminin Kabbalist öğretisinde yer alan 'tzimtzum' teorisinin Hıristiyan teolojisindeki Kenosis'e benzediği söylenmiştir. Bazı araştırmacılara göre, evrenin kozmik oluşumunu ve tarihini açıklayan bu öğreti, kenotik doktrini etkilemiştir. Bununla birlikte kenosis, ne İsa'nın Tanrı oluşuna ne de Tanrı'nın insanlığına odaklanır. Kenosiste bilgi ve kudret klasik teizmde olduğu gibi Tanrı'nın zatına ait birer parça değildir. O, bu özelliğiyle tzimtzum teorisinden ve Hıristiyan teolojisinin bir bölümü olan Mesih Bilimi'den ayrılır: 10, 12.

şartlarda sınırlar. Böyle bir sınırlama da Tanrı'nın insanın şu andaki ve gelecekteki davranışlarından dışarda tutulmasını gerektirir.⁷⁰

İlahi kendini sınırlama ifadesi, teslis doktrinini çözümleyebilme denemesinde Tanrı'nın tanrılığını tehlikeye atmadan ve O'na dışarıdan yüklenecek bir sınırlama düşüncesinden uzak durabilmek adına tercih edilmiştir. Baba'nın kendisi, Oğlu ve Kutsal Ruh ile dünya arasında nasıl bir ilişki tasarladığı O'nun kendini sınırlaması düşüncesiyle izah edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Tanrı ebedi ihtişamını ortaya çıkarmak uğruna 'yaratıcı' olarak kendini belirler. Bu karar O'nun ebedi doğasının kendine özgü ve keyfi olmayan temel bir kararıdır. Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı olma kararlılığı aslında kendisi üzerinde bir çalışmadır; kendisi için karar verir, kendini taahhüt eder ve kendini belirler. Bu kararlılığı, O'nu yaratılışa izin vermeye ve ona mekân/uzay, zaman, özgürlük tayin etmeye hazırlar. Bu karar O'nu sınırlar ve acı çekmesine neden olur.⁷¹

Babasına benzemesine rağmen öteki olan Oğlu'nu sevmekle ötekiliğinde bile kendisi gibi olan yarattığı seven Baba, Oğlu'na olan bu sevgisinden dolayı dünyanın yaratıcısı olmaya karar verir. Yine bu sevgi O'nu dünyanın logosu olarak Oğlu'nu kabul etmeye yönlendirir. Bu logos ise dünyada bir vücut tarafından sınırlanmış ve bir çarmıhta acı ile ölüme maruz kalmıştır. Baba Oğul'dan ayrılmasından dolayı, Oğul da Baba'sından uzak kalmakla sınırlıdır.⁷² Ancak bu sınırlama Tanrısal olanın kendi istek ve belirlenimiyle gerçekleşmiştir.

Tanrı'nın dış yaratılışa dair eylemi iç kendini sınırlamaya karşılık gelir. Buna göre Tanrı, dünyayı yaratmak için ebediyen karar vererek kendini, dünyanın varlığıyla tutarlı eylemlerle sınırlar. O, yemin eder gibi, açık bir kararlılıkla sonsuza kadar kendisinden yaratıcı olmama alternatifini olumsuzlar ve tüm acılarıyla yaratıcı ve kurtarıcı rolüne kendini bağlar. Bu açıdan Tanrı'nın yemini de kendini sınırlamaktır.⁷³

Tanrı'nın her şeye gücü yettiği düşüncesinin kendinde, ilahi kendini sınırlama imkânını içerdiği kabul edilebilir mi? Buna göre "Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olanı yapamayacağı gerçeği, Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu ima eder. Kendi kendini sınırlama yeteneğini içerir. A yaparak (örneğin bir nesneyi beyaz yapmak), A yapamayacağı ihtimalini ortadan kaldırır (örneğin aynı şeyi aynı anda siyah yapmak). Her seçim, diğer imkânının 'seçilip seçilmediğini' gerektirir ve böylece seçen kişinin kendi seçeneklerini sınırladığını. Bu her şeye gücü yetme, kendi kendini sınırlama olasılığını da içerir..."⁷⁴ Bu noktada akla, Spinoza (öl.1677)'nin 'her belirlenim bir olumsuzlamadır' ifadesi gelir.⁷⁵ Belirlenim aynı zamanda bir sınırlama olarak da anlaşılabilir. Bu ifade, ilahi kendini sınırlama teorisi çerçevesinde değerlendirilirse, Tanrı'nın düşüncesindeki sınırlama anlamına gelen her belirlenimin, aynı anda diğer mümkünler irade edilmediği için bir olumsuzlama anlamına geldiği söylenebilir mi? Buna göre Tanrı, mümkün seçimler içerisinde mevcut olanları seçerek yaratımını/tasarımını bunlarla; bu sınırı tercih ederken de dışarıda

⁷⁰ Özalp, "Kenosis", 13.

⁷¹ Ron Highfield, "Divine Self-Limitation in the Theology of Jürgen Moltmann: A Critical Appraisal", *Christian Scholar's Review* 32/1 (Fall 2002), 58-59.

⁷² Highfield, "Divine Self-Limitation in the Theology of Jürgen Moltmann: A Critical Appraisal", 64-65.

⁷³ Highfield, "A Critical Appraisal", 67-68.

⁷⁴ Sarot, "Omnipotence and Self-Limitation", 3.

⁷⁵ Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Yayınları, 2014), 269.

biraktığı diğer seçenekleri seçmeyerek diğer tüm seçenekleri uygulama iradesini mevcut olanı irade etmekle sınırlamış olmaktadır.

3. Mu'tezilî Tanrı Tasavvurunda İlahi Kendini Sınırlama Düşüncesinin İmkânı

Kendini sınırlayan Tanrı tasavvuru söylemi, İslam teolojisinde Mu'tezile ekolünde kendine yer bulabilir mi? Bu ekole göre Tanrı'nın insanı sorumluluk sahibi kılabilmesinin tek şartı, onun karar ve eylemlerinde tam anlamıyla hür olmasıdır. Mu'tezile bu hürriyeti, fiillerini yokluktan varlığa çıkararak, oluşturan/ihdas, yaratan/icat ve var edenin/ihtirâ insanın kendisi olduğunu kabul ederek sağlamıştır.⁷⁶ Bundan dolayı da Tanrı, kulların fiillerini yaratmaz ve onlara güç yetiren olarak da vasıflanamaz.⁷⁷ Benzer şekilde Tanrı, adalet ve hikmetinden dolayı zulüm ve küfür gibi kabihleri yapmaz, irade ve tercih etmez.⁷⁸ Tanrı'nın hiçbir surette günahların mevcudiyetini irade etmesi caiz değildir ve O'nun irade etmediği şey var olmuştur.⁷⁹ Yine kabih/çirkin/kötü olanı yapmak Tanrı için doğru olmadığından O'nun bütün eylemlerinin husn/güzel/iyi olması gerekir.⁸⁰ Mu'tezile'nin bu, Tanrı'yı adalet ve hikmet dışılıktan tenzih çabası, irade sıfatının zati ve ezeli olmadığı düşüncesini de beraberinde getirmiştir.⁸¹ Bu sayede Tanrı var olan her şeyi irade eden olmayacak, âlemde var olan kötülüklerle insan fiilleri O'nun iradesinin dışında kalacaktır.⁸² Şu halde, insanın mükellefligi ve kötülük konusunun nasıllığı sorgulandığında Mu'tezilî bilincin Tanrısının yaratımda olmadığı anlaşılmaktadır. Burada Mu'tezile, Tanrı'nın kâinat üzerindeki hâkimiyetini sınırlandırma/sınırlandırır görünme pahasına insanın özgürlüğünü en belirgin şekilde savunmuş olur.⁸³ Peki, bu yaratımda sezilen sınırlılık Tanrı'nın kendine döndürülüp ilahi

⁷⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/64, 68; Neseî, Ebü'l-Muîn, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd: Tevhîdin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayınları, 2010), 93-94; Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) şöyle der: "Kul, hayrın ve şerrin iman ve küfrün, sevap ve günahın yapıcısıdır, bundan dolayı da karşılığını görecektir. Allah, kulu bütün bunları işlemeye güç yetirecek şekilde yaratmıştır." Şehristânî, *Milel*, 59.

⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 181; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre (Beirut: 1996), 3/82; Cüveynî, *el-Lumau'l-edille fi kavâidi akâidi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1987, 120; Şehristânî, *Milel*, 59; Mu'tezile bu düşüncesini nakil ile de desteklemek istemiştir. Şayet Tanrı insanı mükellef kıldığı halde ona özgürlük vermeyerek fiillerini yaratmasına izin vermeseydi ona zulmetmiş olurdu. Oysa "Allah insanlara hiç zulmetmez fakat insanlar kendi kendilerine zulmediyorlar." (Yunus 10/44) Yine Allah dilemeyi insana bıraktığını ve amellerinin sahibinin insan olduğunu da şu ayetlerde bildirmiştir: "Ve de ki: O hak Rabbimizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin!" (Kehf 18/29), "Herkes kendi kazandığına bağlıdır." (Tur 52/21). Dolayısıyla insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu düşünen Mu'tezilî bilincin arka planında, insanın sorumluluğunu haber veren bu naslar da yer almaktadır.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 181; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 311; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/254, 260, 270.

⁷⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 359.

⁸⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/342; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/53; Ehl-i Sünnet'in de "Muhakkak ki Allah nefesine rahmeti yazdı ve zulmü nefesine haram kıldı." rivayetinden hareketle Allah hakkında 'vücüb' söyleminde bulunduğu iddia edilmiştir: Ali b. Sa'd ed-Düveyhî, *Ârâ'ü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye*, (Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 1995), 107; Kur'an'da Allah'ın nefesine rahmeti yazdığını bildirmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir: En'âm 6/54.

⁸¹ Kādî, *Muğnî*, 6/2, 140; Ebü'l-Huzeyl'e göre, bir cevherde bulunmaksızın arazlar var olabilir ve Allah da hiçbir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle müriddir: Eş'arî, *Makâlât*, 175; Şehristânî, *Milel*, 60.

⁸² Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 251; Kādî Abdülcebbar'ın Allah'ın iradesini, hangi nakli ve akli delillere dayanarak sınırladığı hakkında bkz. Veysi Ünverdi, "Kādî Abdülcebbar'da Allah'ın İradesinin Sınırlandırılması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2012), 111-118.

⁸³ Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/24.

kendini sınırlama söylemiyle yeniden ifade edilebilir mi? Yani Tanrı, insanın sorumlu bir varlık olması bilgisinin sonucu olarak, bi'l-kuvve iradesini bi'l-fiil haline aktarımında insana, ahlaki kötülükleri de içeren eylemlerini yaratmasına müsaade ederek kendi hürriyetini sınırlamayı tercih etmiş olabilir mi?

Kādî Abdülcebbar'a göre nazar/düşünme, insanda kasıt ve iradeye ihtiyaç duymaksızın soyut/saf bir fiil olarak vardır. Diğer bir deyişle düşünme, insanın tabiatına kodlanmış halde kendiliğinden gerçekleşir. Bu, 'insan düşünen bir canlıdır' önermesine denktir. Kādî, akli olgunluğa ulaştığında insanın nazar/düşünme yetisini kullanarak yapması gereken ilk şeyin, marifetullah hakkında düşünmek olduğunu söyler.⁸⁴ Zira marifetullah sadece akıl yürütmekle elde edilir.⁸⁵ Kādî'nin akli vaciplerin ilki olarak marifetullahı göstermesi, onun şer'i vacipleri, dolayısıyla teklifi/sorumluluğu ve insanın eylemlerindeki hürriyetini temellendirme gayesini taşır. Bu sayede insan, marifetullah üzerinde düşünerek sorumlu/özgür olduğu bilgisine de ulaşır. Kādî'ye göre, bir lütuf olan marifetullah, dinen yapılması gerekenlerin ve kötülükten sakınmanın gereğinin bir ifadesidir. Bu, ahireti, mükâfat ve cezayı da içerir.⁸⁶ Dolayısıyla tanrısal yasaların ve ahiretteki karşılıklarının insana bildirilmesi demek insana bilinç sahibi iradeli bir canlı olduğunun da haber verilmesi demektir. Allah'ı bilen özgür olduğunu bilmekle kalmaz, bu özgürlüğünün anlam ve amacını da bilir.

Kādî, nassın doğruluğunun Allah'ın adil ve hikmet sahibi oluşuna dayandığını düşünür.⁸⁷ Buna göre vahiy, kaynağının adalet ve hikmet sahibi olması ölçüsünde doğrudur. Vahyin kaynağının adaleti ve hikmetinin ispat edilebilmesi ise insanın özgürlüğünün ispat edilmesine dayanır. Dolayısıyla nassın doğruluğu için insanın özgür olması şarttır. Mu'tezile, vahyi tasdik eden bu özgürlüğü insana, onun iradi fiillerindeki kudreti fiilden önce icat edebilme yetisi ve eylemlerinin yaratıcısının kendisi olduğu fikriyle vermiştir.⁸⁸ Bu perspektifin Tanrı'nın yaratımını sınırladığı; ancak bu sınırın O'nun adalet ve hikmetinin bir gereği olarak kendi iradesiyle takdir edildiği söylenebilir. Benzer şekilde Nazzam (öl. 231/845), Ali el-Esvârî (öl. 240/854) ve Câhız (öl. 255/869) gibi Mu'tezilîlerin eksiklik ve ihtiyacı gerektireceği için Allah'ın kabih olanı işlemeye ve en iyi olanı terk etmeye kudretinin olmadığı düşüncesinde⁸⁹ de bir sınırlandırma söz konusudur. Bu anlayışa göre Allah'ın zulme, cennet ehlini cehenneme göndermeye ya da çocukları cehenneme atmakta olduğu gibi suçsuz birine acı vermeye ve bilgisizliğe kadir olmakla nitelenmesi muhaldir.⁹⁰ Bu sınır Ebü'l-Huzeyl (öl. 235/850) ve Kādî Abdülcebbar gibi isimler tarafından kabul edilmemiş ve hikmetinden dolayı asla işlemeyeceği halde Allah'ın zulme, zorbalığa, yalana da güç yetirebildiği söylenmiştir.⁹¹ Ancak Tanrı'nın kudreti olduğu halde asla kabihini işlemiyor oluşu düşüncesinde de belli ölçüde kudreti eyleme geçirmeyen bir sınırlama sezilir. Benzer şekilde

⁸⁴ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/118.

⁸⁵ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/114.

⁸⁶ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/106.

⁸⁷ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/262.

⁸⁸ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/146.

⁸⁹ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/28; Hayyât, Ebu'l-Huseyn, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddü alâ İbn Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Neyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993), 49; Eş'arî, *Makâlât*, 383; Şehristânî, *Milel*, 63.

⁹⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 26; Eş'arî, *Makâlât*, 383-384; Fahreddîn Râzî, *el-İşâre fi usûli'l-Kelâm, Felsefi Kelâm'ın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz – Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 279-281.

⁹¹ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/31-32; Eş'arî, *Makâlât*, 384.

Ebü'l-Huzeyl'in Allah'ın, belirlediği süre gelip cennet ehli için hayat, beka ve sükûnu yaratınca tekrar bu hayatı ve sükûnu yaratmaya kadir olmadığı görüşü de sınırlı bir Tanrı tasavvurunun yansımasıdır.⁹²

Basra ekolünden Muammer b. Abbâd'ın (öl. 215/830) zihninde de sınırlı bir Tanrı tasavvuru vardır. O, Allah'ın bütün varlıkları yok etmesinin imkânsız olduğunu söyler.⁹³ Yine O'nun arazları yaratmadığını, onları yaratmaya kadir olmadığını düşünür.⁹⁴ Allah cisimlerden başka şey yaratmamıştır. Arazlar ise ya ateşin meydana getirdiği yakma, güneşin verdiği hararet gibi tabiatı gereği ya da seçme sonucu ortaya çıkan canlıların hareketi ve durağanlığı, ayrılma ve birleşmeleri gibi cisimlerin yarattığı şeylerdir.⁹⁵ Muammer'in meânî teorisine göre renk, tat, uzunluk, genişlik, kuvvet, hayat, ölüm, sağlık ve hastalık gibi arazlar Allah tarafından değil, meânîye sahip cisimler tarafından yaratılır.⁹⁶ Böylece Allah'ın arazlar hususunda ne yaratması ne de kudreti söz konusudur. Cisim ve diğer her sonlunun yok olması da, kendi tabiatına göre yaptığı fiilden ileri gelir.⁹⁷ Muammer'in, arazların Allah'ın değil, cismin kendi fiili olduğu düşüncesi, O'nu zulüm ve kötülüklerden tenzih etmek gayesini taşıyabileceği şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁸ Zira bu düşünceleri üreten zihin, Allah tarafından yaratılmamış arazlardan saydığı eylemleri konusunda insanın âlim, kadir ve muhtar olup bütün sorumluluk getiren fiillerinin de doğrudan veya dolaysız bir şekilde iradesine dayandığını kabul eder.⁹⁹ Öyle anlaşılıyor ki insanın iradi eylemlerinde tamamen özgür olduğu düşüncesini ispatlayabilmek için Mu'tezilî bilinç tanrısalları sınırlamak durumunda kalmıştır.

Basra Mu'tezilî âlimlerinden Abbâd b. Süleyman'ın (öl. 250/864) Allah'ın isimleri değiştirip değiştiremeyeceği ve âlimi cahil, cahili âlim olarak isimlendirip isimlendiremeyeceği hakkında bunun hiçbir şekilde mümkün olmadığını düşünmesi¹⁰⁰ tanrısalları hakkında sınırlamayı akla getirmektedir. Yine Ali el-Esvârî'den (öl. 240/854) de benzer sınırın sezildiği bir görüş nakledilir.¹⁰¹ Buna göre Allah bir şeyin olmayacağını bilirse, bu şey O'nun takdir ettiği bir şey değildir. Bu görüş, Nazzam'ın Allah'ın kötülüğe kadir olmadığı fikrine eklemeye olarak anlaşılabilir ve O' kudretinin sınırlılığını gerektirdiğinden sahibinin küfrüne işaret ettiği söylenmiştir.¹⁰² Peki, Esvârî'nin bu görüşü ile insan eylemleri arasında bir bağlantı kurulabilir mi? Örneğin Tanrı'nın olmayacağını

⁹² Hayyât, *el-İntisâr*, 11: Ebü'l-Huzeyl'e göre Allah, ehli için hayatı, bekayı ve sükûnu yaratınca, O'nun, bunların zitti olan ölümü, yok etmeyi ve hareketi de yaratmaya kadir olması imkânsızdır. Bunun gibi Ebü'l-Huzeyl'in cisimlerde Allah'ın yaratmadığı fakat cismin özelliği sonucu ortaya çıkan şeylerin olduğu görüşünde de bir sınır algısı sezilir: Şehristânî, *Milel*, 63.

⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, 278.

⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 380.

⁹⁵ Şehristânî, *Milel*, 71.

⁹⁶ Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/324.

⁹⁷ Bağdâdî, Abdülkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 111; Eş'arî, *Makâlât*, 177, 247.

⁹⁸ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 108-109.

⁹⁹ Şehristânî, *Milel*, 72.

¹⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 180.

¹⁰¹ Şehristânî, *Milel*, 67: "Esvârî bütün düşüncelerinde Nazzam'a tabi olmuş ve bunlara, Allah'ın yapmayacağını bildiği veya yapmayacağını haber verdiği şey hususunda kudretle vasıflandırılmayacağını, oysaki insanın bu vasfa sahip bulunduğunu, kudretinin yapma veya yapmama gibi iki zıt şeye uygun olduğunu ilave etmiştir."

¹⁰² Bağdâdî, *el-Fark*, 110.

bildiği şey olarak bir insanın iman etmeyeceğinin bilgisi anlaşıldığında, o kimsenin küfrünün Tanrı tarafından takdir edilmediği söylenebilir. Dolayısıyla Tanrı, imanı, kendi takdirinin dışında bırakarak kendi iradesindeki hürriyeti insanın hürriyetiyle sınırlamış olmaktadır.

İslam teolojisinde Tanrı'nın tenzihi kaygısıyla Mu'tezilî dilin tercih ettiği ve sınırlı bir Tanrı tasavvurunun sezildiği 'vücüb alellah' söylemine de ilahi kendini sınırlama açısından bakılabilir. Basra ekolüne göre, yaratma ve teklif kendisine vacip olmadığı halde, insanı teklif sahibi kıldığı andan itibaren temkîni yani teklifin yerine getirilebilmesi için gerekli şartları yaratması Allah için vaciptir. Zira teklifin hasen oluşu ancak O'nun teklife konu olan şeye insanı kadir kılması, onu işlemeye ilişkin güdülerini güçlendirmesi ve bu husustaki engelleri gidermesi ile mümkündür.¹⁰³ Teklifin beraberinde getirdiği, dinin muhtevâsından da zorunlu olarak bilinen ve aksi sözünden dönmesi anlamına geleceğinden va'd ve vaidi yerine getirmek de Allah için vaciptir.¹⁰⁴ Temkîn özel bir parçası olarak istitaatin fiilden önce mevcut olması¹⁰⁵ ve O'nun hak edene ivaz/bedel vermesi de gereklidir.¹⁰⁶ Zira kulun çektiği elem Allah'ın takdiri ile gerçekleşiyorsa O, bunun bedelini mükellefe ödemek zorundadır. Örneğin Allah'ın kulun hastalığı nedeniyle içtiği acı ilaçlar için ona ivaz ödemesi gerekmektedir. Çünkü O, kulu bunlara muhtaç kılmıştır.¹⁰⁷ Benzer şekilde mükellefi destekleme veya onun engelini ortadan kaldırma şeklindeki lütfun da Allah için zorunlu olduğu söylenmiştir.¹⁰⁸ Mu'tezile'ye göre Allah'ın irade ettiği teklifin hedefinin bir parçası olarak nübüvvet ve şartları yerine getirilmiş tövbeleri kabul etmek de Allah'a vaciptir.¹⁰⁹ Bu, temelinde teklifin yer aldığı 'Allah'a ... gerekmesi' söylemi, Mu'tezilî bilincin iyi, cömert, adil ve hakîm Tanrı tasavvurundan doğar. Bir anlamda bu Tanrı'nın kudretini adalet ve hikmetiyle sınırlamasını çağırıştırır. Mu'tezilî bilinçteki bu Tanrı, konu insan ve sorumluluğu olduğunda rasyonel ve ahlaki bir zorunluluğa tâbidir. Bu zorunluluğun ise O'nun, yarattığı sisteme içkin olarak kendi kendini buna tâbi kılmasından doğduğu söylenebilirse ki Kâdî'ya göre de Allah, insanları mükellef kılmakla bu tercihinin beraberinde getirdiklerini kendi kendine gerekli kılmıştır,¹¹⁰ tanrısal kendini sınırlama yorumuna imkân tanınmış olacaktır.

Temkîn, va'd ve vaid, ivaz, tövbenin kabulü, lütf, nübüvvet gibi hususların Allah hakkında gereklilik olarak anlaşılması aslah teorisi ile doğrudan ilişkilidir. Nazzam (öl.231/845) gibi bazı Mu'tezilîler aslah olanı yapmanın Tanrı için vacip olduğunu düşünmüşlerdir. Öyle anlaşılıyor ki zihinlerindeki mutlak iyi ve cömert/cimri olmayan Tanrı tasavvuru Nazzam ve diğerlerine O'nun sadece zulmü değil, daha az iyi olanı dahi yapmaya kadir olamayacağını söyletmiştir.¹¹¹ Nazzam'ın

¹⁰³ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/342; *el-Muğnî*, 14/54.

¹⁰⁴ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/220; *el-Muğnî*, 14/54-55; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 288.

¹⁰⁵ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/146-148.

¹⁰⁶ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/298.

¹⁰⁷ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/326.

¹⁰⁸ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/354.

¹⁰⁹ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/200; *el-Muğnî*, 14/337; Ayrıntılı izah için bkz. Sibel Kaya, "Mu'tezile Kelâmında 'Vücüb Alellah' İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller", *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/2 (2020), 325-345; Hulusi Arslan, "Vücüb Alellah Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1240-1250.

¹¹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, 11/68; Kâdî, Allah hakkında 'Vacip kılan harici biri, bunu O'na vacip kılmıştır' şeklinde bir söylemde bulunmanın doğru olmadığını ifade ederek bu gerekliliğin başka bir otoriteden değil, bizzat Allah'ın tercihinden kaynaklandığını söylemiş olur: *el-Muğnî*, 14/14.

¹¹¹ Kâdî, *el-Muğnî*, 6/2, 127; Eş'arî, *Makâlât*, 250, 576; Leibniz (öl. 1716) şöyle der: "Tanrı, sonsuz bir şekilde kadirdir; bununla birlikte O'nun kudreti sınırsız değildir, iyilik ve hikmet birlikte en iyiyi yapmakta onu belirler." Robert

Tanrı'sı şerri de dünyada ferahlama ve iyilik bulunmayan fiilleri de yaratmaya kadir değildir.¹¹² Tanrı'nın hareketlerinde muhtar sayılamayacağı sonucuna götürdüğü için bu kabule itiraz edenlere verdiği cevapta Nazzam sınırlamayı kabul eder; ancak bu irade, fiilen değil de kuvve halinde bizzat Tanrı'nın kendi öz tabiatı tarafından sınırlanmıştır.¹¹³ Onun bu görüşünde 'Allah ilmi ve gücü dâhilinde yarattığından, düzen, terkip ve iyilik itibarıyla daha güzel ve daha mükemmeli olsaydı bunu ortaya koyardı' şeklinde düşünen kadim filozoflardan etkilendiği iddia edilir.¹¹⁴ Bu etkinin ölçüsü ne olursa olsun, zikredilen tanrısal kudretteki sınır söylemi, ilahi kendini sınırlama söylemine dönüştürülerek Nazzam'ın kadir ve adil Tanrı tasavvuru ile insanın özgürlüğü düşüncesi¹¹⁵ de korunmaya devam edilebilir.

İlahi kendini sınırlama teorisi, Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda kabul ettiği fiilî yani bir mahalsiz olarak yaratılmış bulunan sıfatlar yaklaşımı ile birlikte düşünülebilir. Buna göre Allah'ın mürîd ve fail oluşu O'nun zâtından gayrı ve hâdis olarak kabul edilir.¹¹⁶ Buradaki sonradan ortaya çıkan irade edişte, insan eylemlerinin özgürlüğünü sağlamak gayesiyle, O'nun kendi failliğini/yaratımını sınırlamayı da içeren 'ilmindeki zorunlu bir tercihin varlığı' fikri mümkün olabilir mi? Şayet böyleyse Tanrı'nın kurmuş olduğu mevcut sisteme içkin halde kendi üzerine de ilmi, iradesi ve hikmetiyle bazı gereklilikler yüklediği söylenebilir. Buna göre O'nun, teklif/bilinç/özgür irade sahibi kılıp bu sorumluluğu da vahiy ile haber vereceği insanı yaratmasını içeren tasarımının bir gereği olan 'zorunlulukları' iradesi, tanrısal bir kendini sınırlamak şeklinde okunabilir. Bu bağlamda mevcut evrenin sonsuz mümkünler içindeki en iyi evren olduğu düşüncesi de¹¹⁷ mevcut evrenin Tanrı'nın kendi özgürlüğünü sınırlamayı tercih

Brunschvig, "Mu'tezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 248; "Pythagorasçuların düşündüğü gibi, kötü sınırsızın, iyiyse sınırlının özelliğidir." Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 37.

¹¹² Şehristânî, *Milel*, 63-64: Nazzam, Allah'ın ceennemliklerin azabını arttırmak veya eksiltmek hususunda kudretli olmakla vasıflanamayacağı, cennet nimetlerini azaltamayacağı, cennetlikleri de cennetten çıkaramayacağı görüşündedir. Tüm bunların Allah'ın kudreti dâhilinde olmadığı görüşüne O'nu fiillerinde mecbur ve mahkûm ettiği, gerçekten kadir olanın bir şeyi yapmak ya da yapmamak arasında özgür olması gerektiği düşüncesiyle karşı geldiğinde ise Nazzam, onların Allah'ın gücü yettiği halde yapması imkânsız olan fiillerin varlığını kabul ettiklerini, oysa ikisi arasında bir farkın bulunmadığını ifade eder.

¹¹³ De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 124.

¹¹⁴ Şehristânî, *Milel*, 64.

¹¹⁵ Nazzam'a göre insan, latif bir cevher olan ruh ve nefisten ibarettir. Beden ise ruhun aleti ve suretidir. Güç, kudret, hayat ve iradenin kendisine ait olduğu ruh, bizatihi muktedir olup bu güç fiilden önce mevcuttur: Şehristânî, *Milel*, 64.

¹¹⁶ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/212; Mu'tezile'den Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın iradesi, onun sınırsız irade edilene taallukunu, âlemin kıdemini, zıtların birlikteliğini ve kötülüğün Allah'a izafesini gerektireceği için ezeli değildir. O'nun iradesi, bir mahalde olmaksızın muhdestir. Mu'tezile'nin bu görüşü ve görüşün Ehl-i Sünnet tarafından eleştirisi için bkz. Murat Memiş, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 236-245, 254-259.

¹¹⁷ Gazzâlî'nin mevcut âlemin bu şekilden daha mükemmeli, düzen olarak daha güzeli, yapı bakımından daha kusursuzunun mümkün olmadığı düşüncesi (Leyse fi'l-inkân ebda'u mimmâ kân) Mu'tezile'nin aslah fikrini çağrıştırmaktadır. Her iki tarafın gerekçesi ise Allah'ı tenzih gayretidir. Zira mevcut âlemden daha iyisini yaratmak mümkün olduğu halde Allah onu yaratmadıysa bu durum, cömertliğe aykırı bir cimrilik ve adalete aykırı bir zulüm demektir. Yine daha güzelini yaratmaya gücü yetmemişse bu da ulûhiyetine aykırı düşen bir aciziyet anlamına gelir. Bu nedenlerle mevcut âlemden daha iyisi düşünülemez: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mümkün Âlemlerin En İyisi*, (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde), çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 403-407; Leibniz de (öl. 1716) mevcut dünyanın Tanrı'nın idealarında var olan sonsuz sayıda mümkün evrenden en iyisi olduğunu ve

ederek zihnindeki bilinç sahibi, özgür ve bundan dolayı sorumlu insan planını gerçekleştireceği en uygun evren olduğu düşüncesine dönüşebilir.

Basra ekolünün kurucusu Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849) Allah'ın makduratının ve malumatının bir sınırı ve tamamı olduğu, takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra O'nun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği düşünceleri¹¹⁸ Mu'tezilî bilinçteki sınırlı Tanrı tasavvurunun yansımalarıdır. O, Tanrı'nın kadir olduğu iyilik ve hayrın da bir toplamının ve tamamının olduğunu ve O'nun yapmış olduğundan daha iyi bir iyiliğin olmadığını düşünür.¹¹⁹ Ebü'l-Huzeyl'den önce Cehm b. Safvân (öl. 128/745) da Allah'ın makduratının, malumatının ve fiillerinin bir sınırı ve nihayetinin olduğunu düşünmüştür.¹²⁰ Yine Ebü'l-Huzeyl, Tanrı'nın zulme ve zorbalığa kadir olduğunu ancak bunu uygulamasının emir/tekliften ve kabih/çirkin olmasından dolayı imkânsız olduğunu düşünür.¹²¹ Ancak bu görüşe de bir sınırın içkinliği açıktır. Onun Huzeyliye diye bilinen taraftarlarına göre Allah'ın yaratma vasfı, başka bir şeyi yaratmaya güç yetiremeyeceği bir sınıra dayanmıştır.¹²² Allah'ın takdir ettiği şeylerin son bulacağı ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra, onun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği düşüncesi de aynı eksendedir.¹²³ Benzer şekilde Nazzam'ın taraftarlarını içeren Nazzamiye kulun, Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı şeyleri yapmaya kadir olduğunu düşünürler.¹²⁴ Burada kastedilen şeyler, faydası olmayan ve şer olanlardır. Tanrı'nın kudret ve yaratımına getirilen bu sınırlar, Tanrı'nın tasarımıdaki gayeliliğe içkin olarak kendisi için belirlediği sınırlar şeklinde okunabilirse ilahi kendini sınırlama varsayımı ile Mu'tezilî paradigma arasında bir sentez kurulabilir.

Tanrı'nın adaletinin, cömertliğinin ve hikmetinin kudretini sınırladığı bakışla, tanrısal bir tasarı olarak teklifin/özgürlüğün makuliyetinin ve gayeliliğinin kötülüğü zorunlu kılması birlikte düşünüldüğünde, Mu'tezilî bilincin yaptığı gibi ahlaki kötülüğün de Allah'ın değil, insanın eylemlerini yaratımıyla gerçekleştiği söylenebilecektir.¹²⁵ İnsanın bilinçli ve seçim yapabilen canlı

Tanrı'nın onu hikmetiyle bildiğini, iyiliğiyle seçtiğini ve kudretiyle var ettiğini söyler: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 35.

¹¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 159; Bağdâdî, *el-Fark*, 89; Kâdî Abdülcebbar bu görüşü kabul etmez. Ona göre Allah varlık türlerinin bütün cinslerine sınırsız bir şekilde kadirdir. O'nun kudretine konu olan şeyler ne cins ne de sayı olarak sınırlandırılmaz. Zira bu şeyleri cins ve sayı bakımından sınırlandırılan husus kudrettir. Allah ise bu sığata zâtı dolayısıyla sahip olduğundan O'nun kudretine konu olan şeylerin sınırlandırılmaması gerekir: Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/250, 252; Ebü'l-Huzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin bir süre sonra, canlı, akılları başında ancak hareketsiz şekilde sonsuza kadar orada kalacakları görüşünün Dehriyye'ye karşı ileri sürüldüğü söylenmiştir. Zira Dehriyye, Müslümanlar tarafından ahirette sonsuzca hareket düşünülebiliyorsa, hareketin kıdeminin, dolayısıyla da evrenin kıdeminin de düşünülebileceğini iddia ediyordu: Bağdâdî, *el-Fark*, 90; Şehristânî, *Milel*, 62.

¹¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 211: Eş'arî Allah'ın kadir olduğu iyiliğinin bir sınırının olup olmadığı meselesinde Mu'tezilî kabulleri zikreder. Buna göre onlardan bazıları O'nun iyiliğinin bir sonu ve toplamı olmadığını düşünürken bazıları da yapmamış olduğu iyiliğe kadir olduğunu ancak yapmış olduğunun benzerine kadir olmadığını söyler. Abbâd ise O'nun yapmamış olduğu iyiliğin bulunmasını mümkün görmez: *Makâlât*, 212.

¹²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 159.

¹²¹ Eş'arî, *Makâlât*, 182.

¹²² Fahreddîn Râzî, "İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn", çev. Faruk Sancar, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 238.

¹²³ Bağdâdî, *el-Fark*, 108.

¹²⁴ Râzî, "İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn", 238.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûli'l-hamse*, 76-77.

olarak var kılınmasının ve hangisinin daha iyi davranacağını tespiti için sınanmasının bedeli ve gereği olarak, insanın bi'l-fiil ahlaki kötülüğünün Tanrı tarafından yaratılması, takdir ettiği süre içinde, O'nun kendi iyiliğini sınırlaması olarak tasavvur edilebilir. Ancak sınır teolojisi varsayımında, muhdes iradesi ile Tanrı, ilmindeki tasarımının gerekliliğiyle iyiliğini ve adaletini sınırlayarak, belirli bir süre için, potansiyel ahlaki kötülüğü yaratır. Bu sınırla gelen imtihan unsurları sayesinde de insan, tanrısal yasalarla sınırlanarak sınanır ve bu teklif sayesinde başka hiçbir şeyle ulaşılamayan bir dereceye yükseltilebilir.¹²⁶ Söz konusu teklif için gerekli tüm şartların ise mutlaka bulunması gerekir, zira onlardan birinin ortadan kalkması sınırın ihlal edilmesi anlamına gelir.¹²⁷ Bu sınır ise Tanrı'nın tasarımı için kendi kendine getirdiği bir sınırdır.

İnsana kendi eylemlerinin yaratıcılığı yetisini vermesine rağmen Mu'tezile, onun hangi eylemi seçeceğini bilmemesi anlamında Tanrı'nın ilim sıfatına bir sınırlılık getirmez. Zira Tanrı'nın ilmi kendisidir ve O'nun ilminin sınırlı olduğunu iddia etmek kendisinin de sınırlı olduğunu iddiası anlamına gelir ki bu şirktir. İlminin sınırı söz konusu olmayan Tanrı eşyayı, var olmadan önce, icat ve ihdas ettiği zamanda varlığa çıkacağı şekliyle biliyordu.¹²⁸ Yine Kādî'ya göre de Allah'ın ilmi ebedi olup cehil veya unutmaya ile ilim sıfatından uzaklaşması caiz değildir. O, bilinebilen her şeyi bilinmesi mümkün olan şekilde bilen zât olup ezelde de âlimdir. Şayet Allah sonradan âlim olmuş olsaydı O'nun ilmi hâdis ve değişken olmuş olurdu.¹²⁹ Dolayısıyla Mu'tezile Allah'ın muhdes bir ilim ile bilmediği konusunda ittifak etmiştir.¹³⁰ Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile, insanın kendi yarattığı eylemlerinin Tanrı tarafından önceden bilinmesinin sorun teşkil ettiğini düşünmemiştir. Şayet böyle olsaydı, kendisinden sıfatların nefyi görüşünü tevarüs ettikleri Cehm b. Safvan'ın (öl. 128/745) Tanrı'nın ilminin hâdis olduğu görüşünü¹³¹ de benimserlerdi. Ancak durum böyle değildir. Yine Tanrı'nın zulme ve yalana kudretinin olmasını muhal gören Ali el-Esvârî'nin (öl. 240/854) âlemdeki her şeyin Tanrı'nın ezeli ilmine göre meydana geldiği ve hiçbir varlık ile olayın bu ezeli bilginin dışına çıkamayacağı görüşü¹³² de ezeli bilginin insanı eylemlerinde zorlaması olarak anlaşılmadığını gösterir.

Tanrı'nın bilgisi ve insan ekseninde tartışılan diğer bir mesele 'Tanrı'nın olmayacağını bildiği şey' hakkındadır. Mu'tezile Tanrı'nın olmayacağını bildiği şeye insanın kudretini caiz görmüştür.¹³³ Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) Tanrı'nın olmayacağını bildiği ancak olmayacağını haber

¹²⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/340.

¹²⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 338.

¹²⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddü ala İbn Râvendî el-mülhid*, 123.

¹²⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/258.

¹³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 185.

¹³¹ Şehristânî, *el-Milel*, 85-86; Bağdâdî, *el-Fark*, 156.

¹³² Mustafa Öz, "Ali el-Esvârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1989), 2/391.

¹³³ Eş'arî, *Makâlât*, 388; Ali el-Esvârî (öl. 240/854), hocası Ebû'l-Huzeyl'in (öl. 235/849) 'Allah olmayacağını bildiği veya ortaya çıkmayacağını haber verdiği şeyleri de yaratmaya kadirdir' görüşüne karşı 'Allah bir şeyi yapmaya kadirdir' sözü ile 'Olmayacağını bildiği ve olmayacağını haber verdiği' sözünü birleştirmeyi mümkün görmeyerek ancak bu iki sözün birbirinden ayrılmasıyla 'Allah bu şeyi yapmaya kadirdir' dendiğinde ifadenin doğru olacağını düşünmüştür. Yine kişi, ölüm tarihi Allah'ın ilminde var olduğu şekliyle ölür ve Allah o kişiyi bu tarihten önce öldürmeye kadir değildir. Ali el-Esvârî bu görüşüyle Allah'ın irade ve kudretini sınırladığı iddia edilerek tekfir edilmiştir: İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 5/64; Öz, "Ali el-Esvârî", 391-392.

vermediği şeyin olmasını caiz görür.¹³⁴ Tanrı'nın olmayacağını bildiği ve olmayacağını haber verdiği şeyi yapması halinde ise bu ilmin ve olmayacağı haberinin durumunu imkânsız görmüştür. Ancak bununla birlikte Tanrı'nın iman etmeyeceğini bildiği bir kimse iman etseydi diyor Ebû Hâşim, kuşkusuz onu cennete sokardı.¹³⁵ Burada Cübbâî, ilgili sorunun imkânsız olduğuna inanmasına rağmen Tanrı'nın olmayacağını bildiği bir şeyin olması ihtimalini, dolayısıyla tanrısal bilginin değişebilirliğini kurgulamıştır. O halde bu, ilahi bilginin insan iradesini sınırlamadığı görüşünün de bir izah biçimi olmalıdır. Zira bu bilinçte insan özgürdür; o kadar ki bu özgürlük Tanrı'nın bilgisine rağmen bile gerçekleşecek güçtedir.

Mu'tezile'de karşılaşılan Tanrı'nın bilgisinin şarta bağlı olduğu görüşü de aynı kaygı ile doğmuş gözükmektedir. Buna göre Tanrı ezelde âlimdir ve eğer tövbe etmezse inkâr eden kimseye azap eder, küfründen tövbe ederse de azap etmez.¹³⁶ Yani O, bu şartların gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine göre neticeyi bilir. Zira gelecekle ilgili bilinen, insanın kendi yaratımının konusudur. Bu bakış açısında Tanrı'nın bilgisi, insanın özgürlüğüne tâbidir çünkü Tanrı insanı özgür kılmak zorundadır ve bunu da bilgisini, insanın özgür tercihleriyle şekillenecek koşullara bağlı kılarak, başka bir deyişle bilgisini bu koşullarla sınırlayarak, gerçekleştirmiştir.

Tanrı'nın kendini sınırlaması fikrinin O'nun değişmezliği, kusursuzluğu/mükemmelliğiyle çeliştiği düşünülebilir. Ancak Tanrı'nın zihninde tasarladığı şekliyle, tanrısal bir güç/bilinç vererek kendi suretinde yarattığı varlığın, takdir ettiği süre içinde, yaratımını sınırlayarak kendi iradesini yaratmasına izin vermesi, bunu gerçekleştirebilmesi için de ona kudret bahşetmesi anlamında kendisinden ruh üfleme, O'nun tasarımının birer parçasıdır. İnsanın bedeniyle beraber özgürlük bilincinin evriminin yer aldığı bu plan Tanrı'nın eksiksiz bilgisinden gayeli yaratımına aktarılmıştır. Bu canlının iradesi ve sorumluluk bilinci de vahyin var kılınmasıyla Tanrı tarafından hatırlatılmış, desteklenmiş ve pekiştirilmiştir. Tanrı'nın bu bildirisi insanın özgür olduğu anlamına gelirken bu özgürlüğün nasıl meydana geldiği, O'nun, insanı tercihlerinden sorumlu tutacak ölçüde kenara çekilerek hürriyetini bi'l-fiil sınırlamasıyla birlikte düşünülebilir. Bu düşünce, sadece mutlak, basit ve değişmeyen statik bir Tanrı değil, aynı zamanda sürekli değişim ve oluş içinde, bu süreç/planına bağlı olarak da değişen ve oluşan bir Tanrı tasavvur eder.¹³⁷ Mu'tezile'nin bazı isimlerinin Tanrı hakkında düşündüğü muhdes irade, kelim ve fiil de Tanrı-insan-âlem ilişkisinde görülen bu değişimin birer parçası olarak okunabilir.

¹³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 185.

¹³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 387.

¹³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 351: Hişam el Fuvatî (öl. 218/833) ve Abbâd ise Tanrı'nın şarta bağlı olarak bilmekle vasıflanamayacağını düşünür. Onlara göre şart bilinen hakkında geçerlidir, bilen hakkında değil.

¹³⁷ Çift kutuplu bir Tanrı anlayışı öne süren Whitehead, Tanrı'nın iki farklı açıdan anlaşılabilirliğini düşünür. Buna göre Tanrı'nın bir değişimin ötesinde kalan mutlak, ezeli vechesi (primordial nature) varken bir de değişim sürecine bağlı olarak değişen ve oluşan yanı (consequent nature) vardır. Her bi'l-fiil şeyde görülen bu çiftkutupluluk aynı varlığın iki ayrı vechesi olduğundan söz konusu şeyin bölünebilir olduğu anlamına gelmez: Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", 51; Tanrı'nın hiçbir surette değişmemesinin kabulü, değişen insan ve âlemle ilişkisinin nasıl anlamlandırılacağı sorununu çözmez. Swinburne'e göre, Tanrı'nın, muhtemelen Yeni Eflatuncu felsefi anlayışların tesiriyle şekillenen katı bir anlamda değişmez olduğu düşüncesi ile O'nun fail oluşu arasında birbirini dışlayan bir ilişki söz konusudur. Buradan hareketle "Tanrı'nın değişmezliği ile mutlak anlamda hür bir fail olması arasındaki ilişkiyi tutarlı bir biçimde açıklamak için, Tanrı'nın mükemmelliğinin donuk bir durum olarak değil, aksine belli bir değişim süreci olarak anlaşılması gerekir." Engin Erdem, "Swinburne ve İlahi Zamansallık",

Kendini sınırlayan Tanrı tasavvurunun sınırlı bir Tanrı anlamına geleceği eleştirisi de yapılmıştır. Ancak bu sınır, ilahi hikmetin kendi seçimiyle gerçekleştiği, dolayısıyla Tanrı'yı sınırlandıran başka bir varlık olmadığı için Tanrı'nın sınırlılığında bahsedilemez. Şayet Tanrı'nın dışında ontolojik anlamda bağımsız bir varlık bulunsaydı ve O'nun yaratıcı kudreti bu varlığa etki edemeseydi, bu durumda Tanrı'nın sınırlı olduğu söylenebilecekti. Hâlbuki böyle bir şey asla söz konusu değildir. Tanrı gerçek anlamda sonsuzdur.¹³⁸ Fakat şu da var ki zorunlu olarak var olmak tabiatının gereği olduğundan¹³⁹ düşüncenin sınırlarında, Tanrı'nın da mutlak anlamda özgürlüğünden bahsedilemez. Bununla birlikte O, hiçbir baskıya bağlanmadan, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tesir eder.¹⁴⁰

Modern dönemde özgür irade problemini çözmek adına, Kuantum teorisiyle ortaya çıkan indeterminizm, tanrısal etkinlikle birleştirilerek bazı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin, determinizmin her şeyi belirlemediğinin ifadesi olan libertaryan yaklaşımı benimseyen Robert John Russell, Tanrı'nın, bilinç ortaya çıkana kadar bütün kuantum belirsizliklerini belirlediğini düşünür. Bilinç ortaya çıkar çıkmaz ise Tanrı, insanın özgür iradesiyle tercihte bulunabilmesi için, belirsizlikleri belirsiz bırakmıştır. Russell'a göre Tanrı kendisini gönüllü olarak sınırlamıştır (self-limitation).¹⁴¹ İnsanın kendi tercihlerini yaratabilmesini Tanrı'nın kendisini bilinçli sınırlamasına bağlama yaklaşımını Keith Ward, John Hick, Nancey Murphy, George Ellis ve Ian Barbour gibi düşünürler de savunmuşlardır.¹⁴² Tanrı'nın bu sınırı kendisine, gönüllü olarak yani kendi iradesiyle belirlemiş olması klasik görüşle örtüşürken, bu sınır sayesinde insan, özgür kılınarak Tanrı'nın ve aklın haber verdiği sınırlılığın/ahlaki sorumluluğun muhatabı olabilmıştır. Mu'tezilî bilinçteki insan da ancak tanrısal olanın sınırlandırılmasıyla 'özgür/mükellef' kılınabilmıştır. Ancak Tanrı tarafından belirlenebilen bu sınır, akıl tarafından mümkün kabul edilir.

Sonuç

Tanrı'nın evren, dolayısıyla insan ile ilişkisi İslam teolojisi sınırları içinde düşünüldüğünde, bilinç sahibi insan sorumlu olmalıdır. Bu sorumluluk ise özgür olmayı gerektirir. İnsan özgür olduğu için mi sorumludur yoksa sorumlu olduğu için mi özgürdür? Buradaki sorumluluk, insanın sınırlandırılması şeklinde anlaşılabilir. İnsanlığın bilinç düzeyinin evrilmesi sürecinde bu sınır 'yasa' olarak ifade edilmiştir. İster tanrısal yasalar olsun ki bu yasa da kendi içinde yerel olanla sınırlıdır, ister ussal/evrensel yasalar olsun hepsi insanın düşünce, tercih ve davranışlarının sınırlandırılmasına yöneliktir. Bu açıdan Tanrı da akıl da insanı sınırlar. Aslında bu sınır evrene de içkindir. Gözlemlenebilir evrendeki fiziksel, kimyasal, biyolojik vb. bütün yasalar, belirlenmiş sınırlar demektir. Bu yasaları/sınırları, Tanrı'nın belirlediği düşünülürse bu tasarımın gayesinin,

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46/2 (2005), 251; İkal'e göre de ilahi hayat, farklı hallerin sırayla ardarda geldiği bir değişme içinde değil, mahiyeti sürekli yaratma olan bir hakiki süre içindedir ki Tanrı bu anlamda değişir. Yaratıcı Ben'in bu değişmesi, yetkinliğe doğru değil, yetkinlik içinde olur: Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi", 81.

¹³⁸ Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi", 80.

¹³⁹ Spinoza, *Etika -Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan-*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020), 54.

¹⁴⁰ Spinoza, *Etika*, 51.

¹⁴¹ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi-Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2008), 197-198.

¹⁴² Taslaman, *Kuantum Teorisi-Felsefe ve Tanrı*, 198.

evrenin ve canlılığın yaratılması, insanın da bilinçli bir varlık olarak evrilmesi olduğu söylenebilir. Bu bilinçlilik düşünmeyi, düşünmek ise insanın kendisini ve diğerlerini sınırlamayı beraberinde getirmiştir. İnsan işte bu sınırlılık sayesinde özgürdür. Vahyin insanı sınırlaması da insanın sorumlu, dolayısıyla özgür olduğunu haber verir. Peki, nasıl bir Tanrı tasavvuru insanı bu özgürlük bilincine yükseltir? Geçmişte Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinde, modern dönemde ise Süreç ve Kuantum felsefelerinde karşılaşılan, İslam özelinde ise Muhammed İkbâl'de görülen, Tanrı'nın kendini gönüllü olarak sınırlaması anlamında *ilahi kendini sınırlama/divine self-limitation* teorisi, insana, varoluş sınırları içinde, özgür olduğu bilincini verebilir. Buna göre sorgulanan, Tanrı'nın, insana bilinci verdikten sonra, teolojik-mitik anlatımda insanı cennetten yeryüzüne indirdikten sonra, kendi hürriyetini, ilmindeki tasarımının bir gereği olarak sınırlamasının imkânıdır. Bu sınır ile Tanrı, insan bilincine özgürlüğünü/sorumluluğunu vermiş olmaktadır. Burada aklın, sınırlama fonksiyonunu Tanrı'ya da taşıması söz konusudur. Ancak Tanrı'ya dışarıdan bir sınır dayatımı imkânsız olduğundan bunu yapabilecek olan sadece Tanrı'nın kendisidir. Böylece Tanrı, söz konusu insanın iradesi olduğunda dilememeyi dileyerek emaneti ona bırakmış olmaktadır. Peki, bu teorinin ileri sürdüğü Tanrı ve insan tasavvuru karşılığını Mu'tezilî bilinçte bulabilir mi?

Mu'tezile, insana özgürlüğünü eylemlerini kendi yaratımına bağlamak suretiyle vermiştir. Çünkü Tanrı ve akıl insana sorumluluk yükler. İnsanın tercihlerini ve eylemlerini, Tanrı'nın yaratım ve iradesinden çıkararak bu bakış açısında tanrısal olanın sınırlanması söz konusudur. Nazzam, Ali el-Esvârî ve Câhız gibi isimler, Tanrı'nın kabih olanı işlemeye kudretinin olmaması düşüncesiyle teolojinin en ağır problemi olarak nitelendirilen kötülük problemini, tanrısal olanı sınırlayarak çözmeye çalışmıştır. Bu yaklaşım tarzı zulüm ve küfür gibi ahlaki kötülükleri Tanrı'nın iradesinin ve kudretinin konusu yapmaz. Benzer şekilde farklı din ve kültürlerde kötülüğün yaratılmasının şeytana veya başka bir tanrıya bırakılması da (Mecûsilik'teki Hürmüz ve Ehrimen anlayışı gibi) mutlak iyi olan Tanrı'dan kötülüğün çıkamayacağı kabulüyle ilişkili bir sınırlama gerekliliğinden doğar. Mu'tezile'nin, insanın sorumlu tutulduğu andan itibaren, teklifin zorunlu kıldığını düşündükleri kudretin fiilden önce oluşu, nübüvvet, va'd ve vaid gibi meseleleri Tanrı için 'vacip/gerekli' görmeleri, Tanrı'nın irade sıfatının hâdis, Kur'an'ın da mahlûk olduğunu düşünmeleri, yine aynı bakış açısının yansımalarıdır. Tanrı'nın adalet ve hikmetinin hürriyetini sınırladığı bu perspektif ile bu adalet ve hikmetin, ilmindeki insan tasarımının bir gereği olarak kendi kendini gönüllü sınırlaması teorisi arasında bir sentez kurulması mümkün görünmektedir.

Tanrı'nın kendini istemli sınırlaması teolojik bağlamda Kelam sıfatına kıyasla birlikte düşünülebilir. Buna göre Tanrı, insan ile iletişimde, sözlerini, tercih ettiği yerel dillerin filolojik yapısı ile sınırlamış, tasarımının bir parçası olarak, sınırlamak zorunda kalmıştır. Tevrat, İncil ve Kur'an'da kaynağının kendisi olduğundan şüphe edilemeyen bütün ayetler, O'nun tercih ettiği dillerle (İbranice-Aramca-Arapça gibi), dolayısıyla büyük ölçüde de bu dillerin muhatabı olan bilinç, zaman/dönem, mekân/coğrafya ve kültür ile sınırlıdır. Kelam sıfatının insan ile temasındaki bu sınırlılık, adalet ve hikmeti gereği Tanrı'nın iradesi için de söylenebilir mi? Mu'tezilî perspektifin bu soruya olumlu cevap vereceği varsayılan bu çalışma, binlerce yıldır üzerinde tartışılan özgür irade problemi hakkında, cebr/katı determinizm tarafında değil de özgürlükçü/libertaryan tarafta konumlanan Mu'tezilî bilincin, bu emaneti/sorumluluğu/özgürlüğü insana, tanrısal olanı sınırlamadan yükleyememesini referans almıştır. Sonuç olarak insanın bu yükü neden değil de nasıl yüklediği sorusuna verilecek

muhtemel cevaplardan biri, Tanrı'nın, vahyi ile haber verdiği, ilmindeki mükellef/özgür insan tasarımının bir parçası ve gereği olarak, mutlak özgürlüğüyle kendini sınırlamış olduğudur. Özgür iradeyi ispat etmek zorunda olduğunu düşünenler, özgürlük bilincini yücelten ve ikbal'in deyimiyile korkmadan ifade edilmesi gereken bu perspektif ile bütün ontolojik sınırlılıklarına rağmen, insanın kendisini özgürleştirmesini mümkün kılan bir Tanrı tasavvur edebilirler.

Kaynakça

- Aiskhylos. *Zincire Vurulmuş Prometheus*. çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Basım, 2020.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Alighieri, Dante. *İlahi Komedyâ*. çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayınları, 16. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Oktay Özel - Hamide Koyukan - Kudret Emiroğlu. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Arslan, Hulusi. "Vücûb Alellah Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik*. ed. Ömer Türker. 3/1238-1252. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Aydın, Mehmet S. "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 31-87.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Brunschvig, Robert. "Mu'tezile ve Aslah". çev. Hulusi Arslan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 235-249.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: A & C Black Yayınları, 1920.
- Cengiz, Yunus. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi". *Mukaddime Dergisi* 2 (2010), 1-22.
- Cicero. *Yasalar Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Abdülmün'im Abdülhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Lumau'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Düveyhî, Ali b. Sa'd. *Ârâ'ü'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye*. Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 1995.
- Erdem, Engin. "Swinburne ve İlahi Zamansallık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 231-257.

- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdülhamid el-Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Freud, Sigmund. *Uygurluğun Huzursuzluğu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mümkün Âlemlerin En İyisi (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyn. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddü ala İbn Râvendî el-Mülhid*. thk. H. S. Neyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993.
- Hesiodos. *Thegonia-İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Highfield, Ron. "Divine Self-Limitation in the Theology of Jürgen Moltmann: A Critical Appraisal". *Christian Scholar's Review* 32/1 (Fall 2002), 49-71.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2020.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: 1996.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Dâru'l-Maarif, t.y.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Usûlü'l-Hamse*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Câmîati'l-Kuweyt, 1998.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr, y.y, t.y.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divânü Lügâti't-Türk*. çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985.
- Kaya, Sibel. "Mu'tezile Kelâmında 'Vücûb Alellah' İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller". *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/2 (2020), 325-345.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/14-39. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2011.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Locke, John. "Bize Verilmiş Bir Ahlak Kuralı ya da Tabiat Kanunu Var mıdır? Evet". çev. İsmail Çetin. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak 1992), 333-338.
- Locke, John. *Second Treatise of Government*. Gutenberg e-book. Bölüm: XVII.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 4. Basım, 2009.
- May, Rollo. *Özgürlük ve Kader*. çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Memiş, Murat. "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.
- Müller, F. Max – Deussen, Paul. *Upanişadlar -İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri-*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd: Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2010.
- O'leary, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 323-325.
- Öz, Mustafa. "Ali el-Esvârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1989, 391-392.
- Özalp, Hasan. "Kenosis (Self-Limitation of God) A Philosophical and Theological Approach". *İlahiyat Studies* 5/1 (2014), 7-36.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak -Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Pazarıcı, Hüseyin. *Uluslararası Hukuk Dersleri II*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1989.
- Rank, Otto. *Kahramanın Doğuş Miti -Mitolojinin Psikolojik Yorumu-*. çev. Gökçe Yavaş. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Râzî, Fahreddîn. "İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn". çev. Faruk Sancar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 235-274.
- Râzî, Fahreddîn. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm, Felsefi Kelâm'ın Temel Meseleleri*. çev. Ulvi Murat Kılavuz – Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 135-160.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 27. Basım, 2020.

- Sarot, Marcel. "Omnipotence and Self-Limitation". *Christian Faith and Philosophical Theology*. Tilburg University (1991), 172-185.
- Searle, John R. *Özgürlük ve Nörobiyoloji*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Seneca. *De Providenta - Tanrısal Öngörü*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Spinoza, Benedictus. *Etika -Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan-*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Spinoza, Benedictus. *Mektuplar*. çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Swinburne, Richard G. "Duty and The Will of God". *Canadian Journal of Philosophy* 4/2 (Aralık 1974), 213-227.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Şeyhzâde, Abdürrahîm b. Ali. *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*. Mısır: 1317/1899.
- Şimşek, Nurdane. "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı". *Felsefe Arkivi* 43/2 (2015), 65-81.
- Taberî, İbn Cerir. *Tefsiru't-Taberi*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. Kahire: Darü'l-Hicr, 2001.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi-Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcabbâr'da Allah'ın İradesinin Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2012), 107-126.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, t.y.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 5



Kelâm Ekollerinin İnsan Kudretinin Mahalli Tartışmalarına Anatomik ve Fizyolojik Bir Analiz

An Anatomic and Physiologic Analysis of the Discussions on the Locus of Human
Power among the Schools of Kalâm

Seyithan CAN

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siirt/Türkiye
Associate Professor Dr., Siirt University, Faculty of Theology, Siirt/Türkiye
seyithancan@gmail.com | orcid.org/0000-0002-2336-4179 | ror.org/05ptwtz25

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
14 Temmuz 2021	14 July 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
30 Kasım 2021	30 November 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 Aralık 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Seyithan Can).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Seyithan Can).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Can, Seyithan. “Kelâm Ekollerinin İnsan Kudretinin Mahalli Tartışmalarına Anatomik ve Fizyolojik Bir Analiz”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 631-644. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.971440> ”

Öz

Kudret konusu, İslâm kelâmında kader tartışmalarının temelini oluşturan insan fiilleri bağlamında ele alınmış ve tarihsel süreçte birçok yönüyle tartışılmıştır. Bu bağlamda kudretin mahalli de üzerinde durulan önemli konuların başında yer alır. Kudretin mahallinin olup olmadığı, varsa, neresi olduğu ile ilgili tartışmalarda Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekolleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Mu'tezile âlimlerinin, kudretin mahalli olduğu ve bu mahallin beden olduğu hususunda ittifak ettikleri görülür. Ancak kudretin mahallinin bedendeki yeri ve cinsi konusunda farklı yaklaşımlar sergilerler. Bazı âlimler, organlarda bulunan kudretin aynı cins olduğunu savunurken bazıları da bu kudretin farklı cins olduğunu düşünmüşlerdir. Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekolleri ise kudretin mahallinin olmadığını kabul etmiş ve kudretin fiile etki edeceği esnada Allah tarafından yaratıldığını vurgular.

Kelâm ekollerinin bu görüşleri günümüz anatomi biliminden elde edilen bulgular çerçevesinde ele alındığında; Mu'tezile'nin kudretin mahallinin beden olduğu ve tek bir yerden organları etkileyerek fiili meydana getirdiği görüşünün günümüz bilimiyle paralellik arz ettiği görülür. Çünkü kelâm âlimlerinin kudret olarak tanımladıkları mâna, günümüz anatomi bilimi çerçevesinde ele alındığında, kasları harekete geçiren elektriksel aktivite (uyartı) olarak kabul edilmiştir. Bilimsel olarak hareketin meydana gelmesi için ilk önce beyinde oluşan ve motor sinirler aracılığıyla kaslara iletilen elektriksel aktivitenin olması gerekir. Şayet beyindeki elektriksel aktivite olmazsa insanın hareket sistemini oluşturan, kaslar ve enerji aktif olmayacak böylece hareket gerçekleşmeyecektir.

Mu'tezile âlimlerinden bazılarının kudretin organlarda olduğuna yönelik düşüncelerinin de bilimsel bir karşılık bulmadığı söylenebilir. Kudretin aynı cins mi yoksa farklı cins mi olduğu konusunda yapılan tartışmalarda ise aynı cins olduğunu savunan âlimlerin görüşlerinin isabetli olduğu tespit edilmiştir. Çünkü kudret olarak kabul ettiğimiz elektriksel aktivite, beyindeki oluşum sürecinden sonra organlara yayılır. Dolayısıyla organları harekete geçiren kudretin aynı cins olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak Mu'tezilî âlimlerin kudretin mahallinde sürekli bulunduğu dair ortaya koymuş oldukları görüşün günümüz bilimsel verileriyle uyumluluk arz etmediği görülmüştür.

Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekollerinin kudretin sürekli mahalli olmadığına dair ortaya koymuş oldukları görüşlerinin günümüzde beyin aktiviteleri üzerinde yapılan deneylerle uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Çünkü insan edimi oluşacağı esnada bu edimi meydana getiren elektriksel aktivitenin fiilden önce ve insanın iradesi dışında beyinde ortaya çıktığı, yapılan bazı deneysel çalışmalarla belirlenmiştir. Eş'arî ve Mâtürîdî tartışma âlimlerinin kudretin sürekli olarak bedende bulunmadığı ve her defasında Allah tarafından yaratıldığı görüşü elektriksel aktivite olarak tanımladığımız kudretin yaratılışı ile uyumluluk arz ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kudret, Kudretin mahalli, Modern bilim, Elektriksel aktivite.

Abstract

The issue of power has been addressed as part of human actions, which form the basis of the discussions of destiny in Islamic theology. Various schools of kalâm have extensively discussed the issue of power throughout history. The locus of power is also one of the critical concerns that have been emphasized within these discussions. The schools of the Mu'tazila, al-Ash'arî and al-Mâtürîdî have put forward different perspectives on whether the locus of power exists or not and where it exists if it does so.

Mutazilites are known to be in agreement with the view that the human body is the substrate of power. On the other hand, However, they hold different views, not only on the exact locus of power in the body but also on its type. While some argue that the locus of power in the body is the organs, others claim that it is not the organs. The schools of al-Ash'arî and al-Mâtürîdî accept that there is no locus for power and emphasize that power is created by Allah the moment it would initiate action.

When these views of the kalâm schools are considered within the framework of the data from the modern science of anatomy, it is seen that what modern science has to say on this issue concurs well with the Mu'tazilite view that the locus of power is the body and that it creates the action by managing the organs from a single center. This is because, when considered from the lens of anatomy, what is meant by the schools of kalâm with "power" is electrical activity (stimulus) that activates the muscles. Therefore, scientifically considered, for any movement to occur, an electrical activity must first begin in the brain and be transmitted to the muscles via motor nerves. If there were no electrical activity in the brain,

the muscles and energy that make up the human movement system would not be active, so movement would hardly take locus.

Therefore, the claim made some of the Mu'tazili scholars that the power is in the organs is scientifically not valid. As for the debates on whether the power in different organs is the same or different in terms of its type, the views of the scholars who argue that they are the same genus are apparently correct. This is because the electrical activity, which we accept as power, spreads to the organs after it is formed in the brain. This implies that the power which activates the organs is of the same type. However, it can be said that Mu'tazila's idea of the constant presence of power in its locus conflicts with modern scientific data.

The views of al-Ash'arite and al-Maturidite schools that power is free from being in a constant location are compatible with the findings of recent experiments on brain activities. That is, some experimental studies have indicated that the electrical activity that creates an act occurs in the brain before the act itself and outside the will of the human. In brief, the view of Ash'arite and Maturidite scholars that power is not constantly present in the body and that it is created by Allah each time it is needed is compatible with the creation of power, which we define as electrical activity.

Keywords: Kalâm, Power, the Locus of power, Modern science, Electrical activity.

Giriş

İnsan fiillerinin oluşum süreci kader konusunu doğrudan ilgilendirdiğinden kelâm âlimleri arasında ciddi polemiklere sebebiyet vermiştir. Kelâm tarihinde kader konusu bağlamında yapılan tartışmalara bakıldığında insan fiillerinin bu tartışmalarda belirleyici bir rol üstlendiği söylenebilir. İnsan fiilinin oluşum sürecinde insanın mı yoksa Allah'ın mı kudretinin etkin olduğu hususu birçok kelâmî polemikğin temelini oluşturur.

Müslüman kelâmcılar, insan fiillerini açıklamak için hem fizik hem de metafizik kavramları kudretle izah etmeye çalışmışlardır. Fakat onların bu görüşü doğal nesnelere bilimsel bir açıklaması olmaktan ziyade metafizik bir açıklama olarak kalmıştır. Yani kudret kavramı hiçbir zaman biyoloji veya fizik bilimlerindeki yapısıyla incelenmemiştir. Dolayısıyla kelâm geleneğinin kudret ve kudretin etkinliğine yönelik oluşturdukları teorilerin teolojik bir açıklama olmaktan öteye geçemediği görülür. Konunun kudret olduğu metafizik bir teorinin günümüz açısından geçerliliğinin sağlanabilmesi için ilk etapta biyolojik bir yön ifade eden bu kavramın günümüz biyolojik verileri bağlamında ele alınması gerekir. Çünkü insanın fiil sürecinde etkin olan kudretin biyolojik bir yönü bulunmaktadır. Bu yönü tespit edip belirtmeden bunun üzerinde inşa edilecek her teori riskler barındıracaktır. Hatta kelâmın bilimsellik vasfını kazanması da bu şekilde mümkün hale gelecektir. Şayet kelâm bir bilim olma vasfını yitirirse akâitten ibaret kalacağı aşikârdır.¹

Dönemlerin fizik teorileri ile metafizik öğretileri arasında doğrudan bir etkileşim söz konusudur. Bir dönemde hâkim olan bilimsel anlayış o dönemin mevcut düşünce dünyasını etkiler. Bu sebeple bir dönemin fizik, matematik, anatomi, fizyoloji vb. bilimlerdeki gelişmeleri dikkate almadan o dönemdeki metafizik düşünceleri anlamak zor olduğu gibi bizzat o dönemde metafiziğin bir bilim olarak inşası da çok zordur.² Âlimlerin kudret üzerinde kurguladıkları teorilerin kendi zamanlarındaki bilimsel verilerle oluştuğu kabul edilse bile günümüzde insan anatomi ve fizyolojisine ilişkin bilgiler artmış, gelişmiş ve değişmiştir. Dolayısıyla bu durum biyolojik veya fizyolojik bir yönü bulunan kuramların günümüz bilim verilerine göre değiştirilmesini gerekli

¹ Ömer Türker, *Ahlak* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 36-37.

² Türker, *Ahlak*, 39.

kılmaktadır. Her ne kadar günümüz verileri dikkate alınsa dahi gelecekte bilimsel gelişmelerde daha fazla yol katledildiği takdirde bunların da değişebileceği göz önünde her zaman bulundurulmalıdır.

Tarihsel süreçte âlimler, kudret konusunu farklı birçok yönden tartışmışlardır. Kudretin yaratılmışlığı, fiile etkisi, fiili meydana getirmedeki süreci, fiilden önceliği ve fiille beraberliği gibi tartışmalar kudrete ilişkin oluşturulan temel konulardır. Bu tartışmalarla birlikte kudretin mahalli de ele alınan önemli konuların başında yer alır. Bilimsel verilerin zaman-mekân bağlamında değişebileceği ön kabulünden hareketle çalışmamızda kudretin mahalli tartışmalarının günümüz anatomi ve fizyoloji bilimi açısından değeri ve karşılığının tespiti yapılmaya çalışılacaktır.

1. Klasik Kelâmda Kudretin Mahalli Tartışmaları

Kelâm âlimleri, fiillerin meydana gelmesi için kudrete ihtiyaç duyulduğu hususunda ortak bir görüş ortaya koyarlar. Bu noktada genel bir ittifak olsa da kudretin bulunduğu yer ve işlevleriyle ilgili aralarında farklı yaklaşımlar görülür.³ Kudretin bulunduğu yer ile ilgili tartışmalarda ekoller arasındaki farklılıklarla beraber aynı ekol içerisindeki âlimlerin de farklı bakış açıları ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Bazı âlimler, kudretin mahalli olmadığını belirtirken bazıları da kudretin mahalli olarak insanın bedenini kabul etmişlerdir. Konunun tartışma alanının daha net ortaya çıkması için çalışma içerisinde ele alınacak konuları bir örnek üzerinden açıklamanın yararı olacağı kanaatindeyiz. Örneğin elimizi kaldırdığımızda, bunu yapmamızı sağlayan bir kudrete sahip olduğumuzu anlarız. Çalışmamızdaki tartışma konumuz, elimizi kaldırmamızı sağlayan kudretin yeri neresidir? sorusu etrafında şekillenmektedir. Fiili meydana getiren kudret elimizde mi, bedenimizin başka bir yerinde mi, yoksa dışardan eklenen bir araz mıdır gibi sorulara cevap bulmaya çalışacağız. Ancak bilimsel mukayesenin yapılabilmesi için ilk etapta kelâm ekollerinin yaklaşımını ortaya koymak konunun anlaşılması açısından yarar sağlayacaktır.

1.1. Kudretin Mahallinin Beden Olduğunu Savunanlar

Kudretin mahalli olduğunu ve bunun insan bedeni olduğunu söyleyen âlimlerin başında Dırâr b. Amr (öl. 200/815 [?]) gelir. O, kudretin insanın bir parçası olduğunu ve mahallinin insanın bedeni olduğunu belirtir.⁴ Ancak bu görüşü sistematik bir şekilde temellendiren Mu'tezile âlimleridir. Mu'tezile âlimlerinin kudret tanımlarından hareket edildiğinde, kudretin mahalli olarak bedeni kabul ettikleri açık bir şekilde anlaşılır. Mesela Sümâme b. Eşres (öl. 213/828) kudreti, organların sağlam olması ve afetlerden uzak kalması olarak ele alırken,⁵ Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825)'in, organların sağlıklı, bünyenin zinde ve belalara karşı dayanıklı olması şeklinde tanımladığı görülür.⁶ Mu'tezile'den Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (öl. 319/931) kudretin selamet ve sağlık dışında bir

³ Semih Duğaym, *Mevsûatu mustalâhâtî'l-Eş'arî ve'l- Kâdî Abdülcebbar* (Lübnan: Mektebetu Lubnân, 2002), 534.

⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit (Beyrut: Mektebetü'l-Unsuriyye, 1995), 213.

⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005), 229; Muhammed b. Abdülkerîm bin Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emir Ali Menha (Lübnan: Dâri'l-Mârifet, 1993), 1/84.

⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/70.

şey olmadığını ileri sürer.⁷ Kādî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) da kudreti, cisimde bulunan mâna olarak ifade etmiş ve bunu insan bedeninde var kılınmış bir potansiyel olarak görmüştür.⁸

Mu'tezile kelâmcılarının kudreti bedende bir mâna olarak telakki etmesi, onu araz kabul etmeleriyle alakalıdır.⁹ Çünkü araz var olabilmek için mekâna ihtiyaç duyar. Kudreti de araz olarak kabul eden Mu'tezile, onun var olabilmesi için mekâna ihtiyaç duyduğunu ve mekânın da insanın bedeni olduğunu vurgular.¹⁰ Yine onlara göre bir şeyin başka bir şeye gereksinim duyup ve onunla fonksiyonel bir etkileşime girebilmesi, o iki şeyin aynı mahalde ve birbirine yakın olmalarını gerektirir.¹¹ Dolayısıyla kudretin fiilini meydana getirebilmesi için bedende bulunmasını zorunlu görmüşlerdir.¹²

Mu'tezilî yaklaşıma göre kudret, insanın ontolojik yapısıyla alakalı bir durum olup insanın varlığı, kudretin de varlığı anlamına gelir.¹³ Öyle ki yatalak bir hastanın, fiil meydana getirememesi kudretinin yokluğundan kaynaklanır. Sağlıklı bir insanın da fiili gerçekleştirebilmesi, organ ve vücut sıhhatinden dolayı sahip olduğu kudret ile alakalıdır.¹⁴ Her ne kadar genel olarak Mu'tezile âlimleri kudreti insanın bir parçası olarak kabul etse de Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]), Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) ve Ebû Mûsâ el-Murdâr (öl. 226/841), kudretin araz olarak sağlık ve sağlamlıktan başka bir şey olduğunu belirtir.¹⁵

Mu'tezilî âlimler, kudretin bedende olduğunu kabul etseler de kudretin bedendeki yeri ile alakalı farklı düşünceler ortaya koyar. Bazıları insanın fiillerini meydana getiren kudretin, insanın bir organı ile değil tüm bedeni ile ilgili bir nitelik olduğunu ve bedeninin bir yerinde bulunduğunu söyler.¹⁶ Meselâ dil ile konuşmayı meydana getiren kudret ile yürümeyi meydana getiren kudret aynı yerdedir.¹⁷ Dolayısıyla fiilleri meydana getiren kudretin mahalli bir olup, bu kudret ayrı ayrı organlarda bulunmaz. İnsanın meydana getirdiği tüm fiiller, bedende bulunan bu ortak kudretten sadır olur. Bu görüşün önemli savunucularından biri olan Kādî'ye göre kudret, belirli bir organla değil; insanın bedensel bütünlüğü ile ilgili bir yetkinliktir. Kudret, bedeninin bir yerinde bulunur ve bu yerden organı harekete geçirerek fiili meydana getirir. Eylem için gereken kudretin ayrı ayrı organlarımızda olduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirtir. Yani ellerimizi kaldırma kudreti elimizde bulunmaz. O bedeninin başka bir yerinde bulunur, fiil meydana geldiğinde oradan eli harekete geçirir. Kādî'ye göre her bir organa ayrı ayrı kudret nispet etmek onları ayrı ayrı ama

⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 181.

⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-mecmu' fi'l-muhit bi't-teklif* (Beyrut: Mektebetü'l-Kasulikiyyetu, 1962), 1/216; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2017), 94-95; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Taviil Tefvik - Zeyd Siad (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, ts.), 6/1/87.

⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Richard J. McCarthy, thk. Ğurabe Hammude (Beyrut: Matbaatu'l-Mısriyyetu, 1955), 93; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/18.

¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn*, 94.

¹¹ İbrahim Aslan, *Akılın ve Dilin Sınırlarında Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 79-80.

¹² Seyithan Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 67-68.

¹³ Hasan Ocak, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti* (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 156.

¹⁴ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak-Kadı Abdulcebbâr Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 96.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 229; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/84.

¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 280.

¹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn*, 94-95.

iç içe geçmiş canlı varlıklar olarak kabul etmek anlamına gelir. Bu da her bir organın fiili için farklı yönlendirici nedenleri kabul etmek demektir. Hatta ona göre kudreti, ayrı ayrı organlarda kabul etmek, eyleme yönlendirici nedenler ile eylemden sakındırıcı nedenlerin aynı anda etkili olmasını gerektirecektir.¹⁸

İkinci görüşe göre her uzvun kudretinin bedendeki mahalli farklıdır.¹⁹ Yürüme kudreti ayakta, irade kudreti kalpte ve görme kudreti gözdedir.²⁰ Ancak insan fiillerini meydana getiren kudretin farklı yerlerde bulunduğunu söyleyen âlimler, kudretin aynı cinsten olup olmadığı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bazıları yürüme kudretinin irade etme kudretiyle aynı cins olduğunu söylerken bazıları da bu kudretlerin farklı cinslerden olması gerektiğini vurgular.²¹

Kudretin organların selameti ve sağlamlığı dışında başka bir şey olduğunu kabul eden Mu'tezilî âlimler, fiilin meydana gelmesi için organda bir engelin bulunmaması gerektiğine dikkat çeker. Şayet organda herhangi bir engel bulunursa o takdirde fiil de meydana gelmez. Örneğin gözün kapalı olması durumunda şayet gözde kudret bulunsun bile gözde görme eylemi gerçekleşemez. Ayrıca elleri ve ayakları bağlanan bir kimse kendisinde hareket kudreti olduğu halde bu kudreti kullanamaz.²²

Mu'tezilî âlimlerin geneli kudretin mahalli olduğu hususunda aynı görüşü paylaşıyorlar da Nazzâm (öl. 231/845)'ın genelin aksine farklı bir yaklaşım içerisinde olduğu görülür. O, bizzat insanın kendisinin hayat ve kudret sahibi olduğunu belirtse de insanın, ruh ve bedenden oluştuğunu, bedeninin de ruhun aleti ve sûreti olması hasebiyle kudretin ruha ait bir nitelik olduğunu ifade eder. Bu düşünceleriyle Nazzâm, insanın kudretinin ruhta bulunduğunu, ruhun muktedir olduğunu ve insanın fiili işleme yeteneğinde bir engel oluşuncaya kadar fiilin bu ruhla oluştuğunu belirtir.²³ Nazzâm, Mu'tezilî âlimlerin aksine farklı bir görüş içerisinde olsa da konumuz açısından ele alındığında onun da kudretin bir mahallinin olduğunu kabul ettiği söylenebilir.

Netice itibarıyla Mu'tezile, kudreti araz olarak kabul ettiğinden var olması için bir mahalde bulunmasının zorunlu olduğunu vurgular. Araz temellendirmesi üzerinde kurgulanan bu anlayışta mahal de insanın bedeni olarak kabul edilmiştir.

1.2. Kudretin Mahallinin Olmadığını Savunanlar

İnsan kudretinin mahalli olmadığını savunanlar, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekolleridir. Her iki ekolün âlimleri, fiili meydana getiren kudreti insandan ayrı bir mâna olarak telakki ettikleri için mahallinin olmadığını kabul eder. Eş'arî, kudretin meydana gelen fiille ilişkisinin olduğunu kabul etse de onu insanın zâtında olması gereken bir vasıf olarak kabul etmez. Ona göre kudret, dışarıdan eklenen bir araz olup bunun kaynağı da Allah'tır. Çünkü insan, kimi zaman bilgili, kimi

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 153.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 214.

²⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 237.

²¹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: -Kādî Abdülcebbar Örneği-*, ed. Enes Durmaz (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 128-129.

²² A.S. Tritton, *İslâm kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993), 122.

²³ Hüseyin Vadi, *İlmü'l-kelem ve'l-felsefe*, (Mısır: Mektebetü'l-İskenderiyye 1995), 53; Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 229; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1:69; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 135; S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 26.

zaman bilgisiz ya da bir zaman hareketli bir zaman da hareketsiz bulunabilmektedir. Ayrıca bazen bir fiile güç yetirebiliyorken bazen de aynı fiili gerçekleştirilmekten âcizdir. Eş'arî insanda yaşanan bu durumlardan hareketle insanın zâtı dışındaki bir mâna ile bilgili veya hareketli olduğunu, aynı şekilde zâtı dışındaki bir mâna ile fiile güç yetirebildiğini belirtir.²⁴ Ona göre insan zâtından dolayı ya da kendisinde bulunan bir nitelik sayesinde fiili yapıyor olsaydı, bu niteliğin onda süreklilik taşıması gerekirdi ki böyle bir durum kudret için söz konusu değildir. Dolayısıyla insanın aynı fiile bir kez güç getirip başka bir kez güç yetirememesi kudretin onun zâtından ayrı bir varlığa sahip bulunduğunu açıkça ortaya koyar.²⁵

Eş'arî'nin kudretle ilgili bu yaklaşımı, ekolün genel anlayışını şekillendirmiştir. Meselâ Abdülkâhîr el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Ehl-i Sünnet'in arazın kendi başına var olamayacağı görüşünden hareketle bir yerde yaratıldığı hususunda ittifak ettiklerini belirtir.²⁶ İbn Fûrek (öl. 406/1015) kudreti, insanın dışında bir şey olarak kabul eder.²⁷ Ekolün önemli isimlerinden biri olan Bâkîllânî (öl. 403/1013)'nin konuyla ilgili yaklaşımı dikkat çekicidir. O, eğer cisim, kendisinde bulunan bir mâna ile hareketli olursa durması; yine kendisinde bulunan bir mânadan dolayı durma özelliğine sahip olursa hareket etmesinin uygun olmayacağını ifade eder. Bundan dolayı cismin durmasını ve hareket etmesini sağlayan etkenin insanın zâtının dışında bulunan bir mâna ile olması gerektiğini vurgular.²⁸ Eş'arîliğin kudretin mahalli ile ilgili bu yaklaşımının, ekolünün önemli isimlerinden biri olan Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085)'yle de desteklendiğini görüyoruz. Cüveynî, akıllı bir insanın kudretinin varlığının kendisiyle ilgisi olmadığını kesin olarak bildiğini söyler.²⁹

Eş'arîlik ekolünde kudretin bir mahalde bulunmamasının sebebi, iki zıttın bir arada bulunmasının imkânsızlığıdır. Onlar, bir şeyin aynı anda hem sakin hem de hareketli olmasının mümkün olmayacağı ön kabulünden yola çıkarak, hareket ile sükûn kudretlerinin bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu söyler. Çünkü böyle bir şey olduğu takdirde, iki farklı kudretin ve iki zıt arazın bir mahalde bulunması zorunlu olacaktır.³⁰ Bununla beraber Eş'arîler, kudretin sadece bir fiile etki ettiğini kabul eder. Yani bir insanın aynı anda hem bilgili hem de bilgisiz olması demek iki farklı kudret arazının bunlara etki etmesi demektir.

Eş'arîler, kudretin arazlığından dolayı onun sürekli olmadığını belirtir. Sürekli olmadığı için de bir mahalde bulunmasını mümkün görmez. Onlara göre insanın fiili ile kudretin eyleme etki etmesi aynı anda gerçekleşir. Yani insanda kudretin olması, fiilin gerçekleşmesi anlamına gelir. Bu temellendirmelerden hareketle, 'kudret insanda hal'dir diyen veya onun insanda sürekli var olan bir mâna'dır' diyenin görüşlerinin reddedilmesi gerektiğini ifade ederler.³¹ Ayrıca arazların

²⁴ Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*, 70.

²⁵ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 93.

²⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 329.

²⁷ Muhammed b.Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 107-108.

²⁸ Muhammed Ramazan Abdullah, *Bâkîllânî ve ârauhu'l-kelâmiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-Eimme, 1986), 340; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928), 56.

²⁹ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usuli'd-dîn*, thk. Ali Sami-en Neşşâr (İskenderiye: Müessestü'l-Meârif, 1969), 182.

³⁰ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunim Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 20; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, 110.

³¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, 108.

geçiciliğinden hareketle kudretin sürekli olmasının mümkün olmadığını iddia etmiş ve sürekli Allah tarafından yeniden yaratıldığını kabul etmişlerdir.

Eş'arî, fiili meydana getiren uzuvları dikkate almaması ve kudreti bedenden ayrı bir mâna olarak görmesinden dolayı Mu'tezile tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre organın yokluğu, kudretin yokluğunu; kudretin yokluğu da kesbin yokluğu anlamına gelir. Organ yok olduğunda kudret de ortadan kalkar ve kesb imkânsızlaşır. Ancak Eş'arî, kudretin organdan farklı bir şey olduğunu vurgulayarak, organın yokluğunun kudretin yokluğu anlamına gelmeyeceğini belirtir. Ayrıca sırf gerekli organ var olmadığı için fiilin kesbî imkânsız hale gelseydi, organ mevcut olduğunda kesbîn mutlaka gerçekleşmesi gerekirdi. Dolayısıyla kesbin kendisi için gerekli organın yokluğu sebebiyle değil, kudretin bulunmaması sebebiyle meydana gelmediğini ifade eder.³²

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) de Eş'arîler gibi kudreti, cismin cüzlerinden biri olarak görmez. Çünkü ona göre kudret, araz olup beden dışında bulunur.³³ O, kudretin araz olduğunu, sürekliliğini sağlamayacağını, bekâsını başka bir varlıkla sürdürmesi gerektiğini belirtir. Bundan dolayı kudretin hiçbir yerde bulunmadan fiil anında Allah tarafından yaratıldığını vurgular.³⁴ Mâtürîdî ekolünün önemli isimlerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1115), arazın cismin dışında bir mâna olması gerektiğini söyler. İnsanların farklı zamanlarda farklı şeylere güçlerinin yetmesini de kudretin organlarla alakalı bir şey olmadığını delili olarak ele alır. O, Mu'tezile'nin kudreti hem araz kabul etmesi hem de onu beden parçası olarak görmesinin çelişkili olduğunu iddia eder.³⁵ Örneğin, organları sağlam, 50 ratl/litre taşımaya gücü yeten bir adamın daha sonra bir başka durumda vücut azalarının hiçbirinde herhangi bir artma olmamasına rağmen 100 ratl/litre taşıyabilmesinin mümkün olduğunu vurgular. Eğer Mu'tezile'nin düşündüğü gibi kudret, organlarla ilgili olsaydı bu kişinin taşıyacağı şeyin de değişmemesi gerekirdi. Ancak böyle bir durum söz konusu olmadığı için kudretin cismin bir parçası olduğunu kabul etmek imkânsızdır.³⁶

Kudretin mahallinin olmadığını savunan Mâtürîdîlik ekolü de temellendirmelerini Eş'arîler'in yapmış olduğu gibi kudretin arazlığı üzerinden şekillendirir. Eş'arîler gibi Mâtürîdîler de kudretin araz olduğunu ve devamlı olmadığını söyler. Devamlı olmayan şeyin de sürekliliğini kendisi sağlayamaz. Şayet Mu'tezile gibi arazın sürekli olduğu kabul edilirse bu devamlılığı sağlayan başka bir bekâ arazına ihtiyaç söz konusu olur. Ancak her ikisi de araz olduklarından hiçbir durumda

³² Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 97.

³³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 346.

³⁴ M. Saim Yeprem, *Matürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 29.

³⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Kâbil Abdülhey (Kahire: Dâru's-Sekâfeti Li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1987), 55-56; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 2/783-784; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Hasan Ahmed Cibullah (Kahire: Dâru't-tabâati'l-Muhammediyye, 1986), 260-261.

³⁶ Neseî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, 55-56; Neseî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2/783-784.

beraber bâkî olmaları mümkün değildir.³⁷ Bu temellendirmelerden hareketle Mâtürîdî geleneği kudretin her defasında yeniden yaratıldığını söyler.³⁸

Netice itibarıyla kelâm geleneğinin en güçlü kanadı olan Ehl-i Sünnet, nesnelere bütün hareketini ve konumunu doğrudan ilâhî kudrete dayandırır. Kudretin araz olmasından dolayı herhangi bir mahalde sürekli olarak bulunmasının mümkün olmadığını kabul etmiştir.

2. Modern Bilim Bağlamında Kudretin Mahalli

Kelâm ekollerinin kudretin mahalli kapsamında ortaya koymuş oldukları görüşlerin modern anatomi ve fizyoloji bilimleri çerçevesinde ele alınabilmesi için kudretin bilimsel olarak mahallinin olup olmadığı; varsa bedeninde neresinde olduğunun tespit edilmesi gerekir. Kelâm âlimlerinin kudret tanımları farklılaşsa da her âlimin fiili meydana getiren kudreti, uzuvlardan farklı olarak ele aldığı belirtilmek gerekir.

Kudretin mahallinin bilimsel olarak tespit edilebilmesi için ilk etapta kudretin insanın biyolojik yapısında neye tekabül ettiğini ortaya koymak gerekir. İnsanın hareket sistemi çerçevesinde ele alındığında, insanda hareketin olması için iskelet sistemi, kaslar, sinir sistemi ve enerjinin olması zorunludur.³⁹ Her ne kadar bu yapılar fiilin meydana gelmesi için gerekli olsa da bunların varlığı da fiilin olması anlamına gelmez. Esasında bunların işlevsel bir hal almaları beyinde oluşan elektriksel aktiviteyle gerçekleşir.⁴⁰ İnsan hareket etmek istediğinde beyinde elektrik sinyalleri ortaya çıkar. Bu sinyaller, motor bölgedeki nöronlar aracılığıyla kaslara sinyaller gönderir. Kaslara gelen sinyallerden sonra kasın kasılması için enerji oluşmaya başlar ve bu enerjiyle insanın kası kasılarak bağlı olduğu iskelet sistemini harekete geçirir. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin kudret olarak tanımladıkları mâna, modern anatomi ve fizyoloji bilimi çerçevesinde ele alındığında, kasları harekete geçiren elektriksel aktivite (uyartı) olarak kabul edilebilir.⁴¹ Her ne kadar hareket için iskelet sistemi, kaslar ve sinir sistemi zorunlu olsa da modern anatomi ve fizyoloji bilimleri ışığında ele alındığında bu yapıların varlığı, hareketin olması için yeterli değildir. Bunların işlevselliği, beyinde oluşan elektriksel aktivite ile sağlanır. Bu bağlamda kelâm âlimlerinin insanın kudreti olarak kabul ettikleri; “uzuvları harekete geçiren mâna’nın beyinde oluşan elektriksel aktivite olduğu” söylenebilir. Yani hareketin meydana gelmesi için ilk önce beyinde oluşan ve motor sinirler aracılığıyla kaslara iletilen elektriksel aktivitenin olması gerekir. Şayet beyindeki elektriksel aktivite olmasa insanın hareket sistemini oluşturan kaslar ve enerji aktif olmayacak, böylece hareket gerçekleşmeyecektir. İnsan kudretinin elektriksel aktivite olarak kabul edilmesinden sonra bunun insanın beyinde oluşan bir kuvve olduğu da ortaya çıkar.⁴² Dolayısıyla insan kudretin mahallinin beyin olduğu düşünülebilir.

³⁷ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2015), 173.

³⁸ Seyithan Can, “İnsan Özgürlüğü Bağlamında Kudretin Devamlılığı Sorunu”, *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)* 7/2 (2018), 13-14.

³⁹ Jane B. Reece vd., *Campbell Biyoloji*, çev. Ertunç Gündüz, İsmail Türkan (Ankara: Palme Yayıncılık, 2013), 858 vd.

⁴⁰ Arthur C. Guyton - John E. Hall, *Tıbbi fizyoloji*, çev. Hayrunnisa Çavuşoğlu (İstanbul: Nobel Yayınları, 1996), 85 vd.

⁴¹ Seyithan Can, “Modern Anatominin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelâmın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım”, *Kader* 18/2 (2020), 582.

⁴² Can, “Modern Anatomi”, 582-583.

Kudretin mahallinin beyin olduğu tespiti üzerinden konuyla ilgili olarak kelâm âlimlerinin görüşlerini mukayeseli bir şekilde değerlendirebiliriz. Mu'tezile ekolü açısından ele alındığında Mu'tezile'den bazı âlimlerin kudreti uzuvlarda bulunan mâna olarak kabul etmeleri, günümüz anatomi ve fizyoloji bilimi açısından uygun görünmemektedir. Tartışmaların anatomik açıdan analizine bakıldığında kudretin organa bağlı bir şey olmadığı, insanın tüm bedeniyle ilintili bir nitelik olduğu ve bedenin bir yerinde bulunduğu ortaya çıkar. Mesela fizyolojik verilere göre dil ile konuşmayı meydana getiren kudret ile yürümeyi meydana getiren kudret aynı yerdedir. Dilde konuşma gerçekleşeceği zaman beyinde ortaya çıkan kudret (Elektriksel aktivite) insanın konuşmayı yapan kaslarına iletilmekte ve dilin hareketini sağlamaktadır. Aynı şekilde bir kişi yürümek istediğinde beyindeki elektriksel aktivite (kudret) ayak kaslarına motor sinirler aracılığıyla kaslara iletilir ve kaslardaki tepkimelerden sonra yürüme eylemi gerçekleşir. Anatomik ve fizyolojik yaklaşım çerçevesinde ele alındığında, kudretin mahalli ve etki etme süreciyle alakalı Mu'tezile 'nin önemli âlimlerinden Kādî'nin görüşlerinin kayda değer olduğu görülür. Anatomi ve fizyoloji bilimi ile mukayesesini onun vermiş olduğu örnek üzerinden ele almak konunun daha iyi anlaşılmasında katkı sağlayacaktır. Kādî'ye göre kudret, bedenin bir yerinde bulunur ve bu yerden organı harekete geçirerek fiili meydana getirir. Dolayısıyla eylem için gereken kudretin ayrı ayrı organlarımızda bulunduğunu söylemenin mümkün olmadığını ifade eder. Yani ellerimizi kaldırma kudreti elimizde bulunmaz. O, bedenin başka bir yerinde bulunur. Fiil meydana geldiğinde oradan eli harekete geçirir.⁴³ Kādî'nin kudretin yeri ve organlara etkisi konusunda ortaya koymuş olduğu düşünce günümüz anatomi biliminin verileriyle uyumlu görünmektedir.

Mu'tezilî âlimlerin kudret ile alakalı tartıştıkları diğer konu da kudretin cinsi meselesidir. Ekol içerisinde ortaya konan farklı yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda, kudretin "elektriksel aktivite" olarak uzuvların tamamına etki ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla uzuvların tamamını etkileyen kudretin aynı cins olduğunu savunan âlimlerin görüşlerinin günümüz fizyoloji bilimiyle uyumluluk arz ettiği görülür. Her uzuvda farklı bir kudret türünün olduğunu söyleyen âlimlerin bu görüşlerinin ise günümüz açısından bilimsel bir karşılığının olmadığı ortaya çıkmıştır.

Mu'tezile âlimlerinin kudretin mahalli ve etki alanı için ortaya koydukları görüşler, günümüz bilimiyle uyumlu görünse de kudretin mahallinden kastın kudretin sürekli olarak bulunduğu yer anlamında kullanıldığının altını çizmek gerekir. Tartışmayı bu bağlamda ele aldığımızda, kudret olarak tanımladığımız elektriksel aktivite beyinde oluşsa da bu aktivitenin beyinde sürekli bulunduğunu söylemek zordur. Çünkü her ne kadar tartışılan bir yönü olsa da Benjamin Libet'in yapmış olduğu deneyde fiilin ateşlenmesi için beyinde hazır bir elektriksel aktivite olmadığı fiili meydana getiren aktivitenin fiilden önce beyinde meydana geldiği belirtilir. Bu deneyden farklı olarak Haynes ve arkadaşları tarafından da yapılan Libet deneyine benzer bir deneyde bireyler hareketlerini yapmadan önce elektriksel aktivitenin beyinde yeni çıktığı gözlemlenmiştir. Yani fiilden önce beyinde sürekli fiil için bir aktivitenin olmadığı ölçülmüştür. Her ne kadar bu deneyler insanın özgürlüğü ve fiillerinde sorumluluğu bağlamında tartışılabilirse de konumuzu ilgilendiren yönü fiili meydana getiren elektriksel aktivitenin beyinde sürekli olmadığını ortaya

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 153.

koymalarıdır.⁴⁴ Bilginin değişebilirliği göz önünde bulundurularak bunlardan hareket edildiğinde, kudretin sürekli olarak bir bedende veya bir mahalde bulunduğu görüşünün günümüz biliminde bir karşılık bulmadığını söyleyebiliriz.

Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğe bakıldığında onların insan fiillerini meydana getiren kudretin mahallinin olmadığını savduklarını yukarıda da ifade etmiştik. Onlara göre kudret, insanın herhangi bir uzvunda bulunmadığı gibi bedeninde de bulunmaz. Bu iki ekole göre kudret, fiil meydana geldiği esnada Allah tarafından yaratılır. Bu iki ekolün benimsemiş olduğu görüş, modern anatomi ve fizyoloji biliminde kısmen de olsa bir karşılık bulmuştur. Çünkü elektriksel aktivite olarak kabul ettiğimiz kudret sürekli bir şekilde beyinde bulunmaz. Libet ve Haynes'in deneylerine göre fiil meydana geleceği esnada beyinde ortaya çıkar. Eş'arî ve Mâtürîdîler'in kudretin sürekli bir mahallinin olmadığı görüşünün bu anlamıyla uyumlu olduğu söylenebilir. Ancak fiil ortaya çıktığında kudret Allah tarafından yaratılmaktadır görüşüyle, nerede yaratıldığı konusunda bir yaklaşımlarının olmaması, görüşlerinin tam anlamıyla günümüz bilimiyle karşılaştırılmasına imkân vermemektedir.

Sonuç

Kelâm ilminde ele alınan birçok konunun fizik, biyoloji, psikoloji, anatomi ve fizyoloji gibi ilimlerle de ilişkili olduğu açık bir vakıdır. Zaten metafizik teoriler inşa eden kelâm âlimlerinin yaşadıkları dönemde bilimsel verilerden çokça faydalandığı bir gerçektir. Kelâmın vesâil alanıyla pozitif ilimlerle etkileşimi sağlaması, bilimsellik vasfını taşıdığını ortaya koymaktadır. Teknolojinin geliştiği bir dönemde metafizik teorilerin pozitif bilimlerle desteklenmesi, kelâmın bilimsellik vasfını koruması açısından önem arz eder.

İnsanlık tarihi boyunca bilimin değişmesi ve gelişmesi bilimsel bilgiler üzeninde inşa edilen metafizik alanda da yeni yaklaşımların geliştirilmesini zorunlu kılmıştır. Ancak bilim ve teknolojideki değişim ve gelişmeler, insan düşüncesini ve zihniyetini birçok yönüyle şekillendirirken kelâm âlimlerinin günümüzde bu reaksiyona tam anlamıyla cevap veremediklerini de söyleyebiliriz.

Ortaya çıkışından itibaren bilimsellik vasfı taşıyan kelâmın günümüzde de bu vasfının korunması gerekir. Bunun da yapılabilmesi için kelâma dair teorilerin fizik alanıyla ilişkili olan yönlerinin günümüz bilimiyle yeniden inşa edilmeleri gerekir. Bu bağlamda çalışmamızda insanın biyolojik yapısıyla ilintili olan kudretin mahalli konusunu ele aldık. Kelâm âlimleri kudretin mahalli konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Mu'tezile âlimleri, kudretin mahallinin beden olduğu konusunda ortak bir fikir yürütse de kudretin bedenin bir yerinde mi yoksa uzuvlarda mı olduğu hususunda farklı düşünceler benimsemiştir. Bazı âlimler, kudretin organlarda olduğunu iddia ederken bazıları da kudretin bedenin bir yerinde bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşler, günümüz bilimiyle mukayese edildiğinde kudretin uzuvlarda bulunmadığı görüşünün daha isabetli olduğu görülmüştür. Çünkü elektriksel aktivite olarak kabul ettiğimiz kudretin

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Benjamin Libet vd., "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (Readiness-Potential)", *Brain* 106 (1983), 623-642; John & Dylan Haynes, "Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI", *Plosone* 6/6 (2011), 1-13; Seyithan Can - Sabahaddin Kılıç, "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)", *Kader* 17/2 (2019), 380-397.

beyinden başlayan ve oradan organları harekete geçiren bir yapı olduğu sonucuna varıldı. Günümüz bilimiyle uyumluluk konusunda Kādî'nin, kudretin bedeninin bir yerinden uzuvları harekete geçirdiğine dair benimsediği görüş günümüz bilimiyle uyumluluk arz etmektedir. Mu'tezile âlimlerinin özellikle kudretin bedende sürekli bulunan bir araz olduğu yönündeki iddialarının bilimsel açıdan ortaya konan deneylerle uyuşmadığını tespit ettik. Kudretin uzuvlarda olduğunu söyleyen Mu'tezile âlimlerinin kudretin farklı cins olduğu konusunda iddiaları da söz konusudur. Ancak bu argümanın elektriksel aktivite olarak kabul ettiğimiz kudretle uyuşmadığı, kudretin tek bir cins olduğu ortaya çıkmıştır.

Kudretin bedende sürekli bulunan bir mâna olmadığı hususunda Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerinin ortaya koydukları görüşlerin bilimsel verilere daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Onların bu görüşlerine göre kudret Allah tarafından dışardan yaratılmaktadır. Beyindeki fiili meydana getiren elektriksel aktivitenin de fiil daha meydana gelmeden önce ortaya çıkması bu görüşü destekler mahiyettedir. Ancak bu iki ekolün kudretin mahalline dair başka bir yaklaşımına rastlanılmaması, bilimsel açıdan sadece bu kıyaslamının yapılmasına neden olmuştur.

Kaynakça

- Abdullah, Muhammed Ramazan. *Bâkîllânî ve ârauhu'l-kelâmiyye*. Bağdat: Matbaatü'l-Eimme, 1986.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit. Beyrut: Mektebetü'l-Unsurîyye, 1995.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlähiyat Fakültesi, 1928.
- Benjamin Libet vd. "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (Readiness-Potential)". *Brain* 106 (1983), 623-642.
- Can, Seyithan. "İnsan Özgürlüğü Bağlamında Kudretin Devamlılığı Sorunu". *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)* 7/2 (2018), 1-16.
- Can, Seyithan. *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Can, Seyithan. "Modern Anatominin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelâmın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım". *Kader* 18/2 (2020), 570-586.
- Can, Seyithan - Kılıç, Sabahaddin. "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)". *Kader* 17/2 (2019), 380-397.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebü'l- Meâlî el-. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunim Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *eş-Şâmil fî usulî'd-dîn*. thk. Ali Sami-en Neşşâr. İskenderiye: Müessestü'l-Meârif, 1969.
- Duğaym, Semih. *Mevsûatu mustalâhâti'l-Eş'arî ve'l- Kâdî Abdülcebbâr*. Lübnan: Mektebetu Lubnân, 2002.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. Richard J. McCarthy. thk. Ğurabe Hammude. Kahire: Matbaatu'l-Mısıriyyetu, 1975.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005.
- Guyton, Arthur C. - Hall, John E. *Tıbbi fizyoloji*. çev. Hayrunnisa Çavuşoğlu. İstanbul: Nobel Yayınları, 1996.
- İbn Fûrek, Muhammed b.Hasen. *Mücerredü makâlati's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Jane B. Reece vd. *Campbell Biyoloji*. çev. Ertunç Gündüz, İsmail Türkan. Ankara: Palme Yayıncılık, 2013.
- John & Dylan Haynes, "Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI". *Plosone* 6/6 (2011), 1-13.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Taviî Tevfik - Zeyd Siad. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muhtasâr fî usulî'd-dîn*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü'l-mecmu' fi'l-muhit bi't-teklif*. Beyrut: Mektebetü'l-Kasulikiyyetu, 1962.

- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn en-. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*. thk. Kâbil Abdülhey. Kahire: Dâru's-Sekâfeti Li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1987.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn en-. *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Hasan Ahmed Cibullah. Kahire: Dâru't-tabâati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn en-. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hamid İsa. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Ocak, Hasan. *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*. İstanbul: Ek Kitap, 2012.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlak-Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm bin Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emir Ali Menha. Lübnan: Dâru'l-Mârife, 1993.
- Tritton, A.S. *İslâm kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Anakara Üniversitesi Basımevi, 1993.
- Türker, Ömer. *Ahlak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Yeprem, M. Saim. *Matürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.



Üniversite Öğrencilerinin Kader Algıları: Metaforik Bir Araştırma

The Perception of Fate (Qadar) among the University Students: A Metaphorical Analysis

Mebrure DOĞAN

Doç. Dr., Afyon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Afyonkarahisar/Türkiye
Associate Professor Dr., Afyon University, Faculty of Theology, Afyonkarahisar/Türkiye
mebruredogan@gmail.com | orcid.org/0000-0002-9027-144X | ror.org/03a1crh56

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Ekim 2021	15 October 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
28 Aralık 2021	28 December 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mebrure Doğan).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mebrure Doğan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Doğan, Mebrure. “Üniversite Öğrencilerinin Kader Algıları: Metaforik Bir Araştırma”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 645-677. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010464> ”

Öz

Kader hem çoğu dinde yer alan bir inanç konusu hem de yaşamsal bir olgu olarak hayatın içinde hep var olagelmıştır. Kaderin bilinmeyen yönleri ve kaderle ilgili belirsizlikler ise insanın merak duygusunu daima canlı tutan bir unsur olmuştur. Kader algılarının hayatı etkileme potansiyeli yüksektir. Bireyin kader algısı hayata bakışını belirleyen unsurlardan biri olduğu gibi davranışlarını da etkilemektedir. Kader algılarının insan davranışlarını etkileme gücü, araştırmanın konusunun belirlenmesinde etkili olmuştur. Araştırmanın konusu "kader algısı" olarak belirlenmiş, örneklem grubu olarak üniversite öğrencileri seçilmiştir. Araştırma, fenomenolojik olgu bilim yöntemine dayalı metafor analizi tekniğiyle gerçekleştirilmiştir. Kaderle ilgili doğrudan sorular sormak yerine bu yöntemin tercih edilmesinin nedeni gençlerin zihinlerinin derinliklerinde yer alan gerçek düşüncelere ulaşmaktır. Farklı üniversitelerin farklı bölümlerinden lisans öğrencileriyle gerçekleştirilen araştırmaya 211 öğrenci katılmış, uygun olmayan veriler ayıklandığından 163 veri seti ile analize devam edilmiştir. Öncelikle metaforlarda kadere yüklenen anlamlara göre aynı temayı içeren gruplar oluşturulmuş, gruplamada metafordan ziyade onu açıklayan "çünkü..." kısmı esas alınmıştır. Kategoriler ve altında toplanan temalardaki metaforlar ilişkisel açıdan yeniden gözden geçirilmiş ve sonrasında geçerlilik ve güvenilirliğin sağlanması için çalışma iki uzman tarafından incelenmiştir. Araştırmada sonuç olarak bazı katılımcıların metafor üretirken kaderle ilgili problemlerin zihinlerindeki karşılıklarına açıklık getirmeye ve kavramsal olarak kaderi tanımlamaya çalıştıkları belirlenmiştir. Metaforları oluştururken kimi katılımcıların kaderi dinî inançlarla ilişkilendirdikleri kimi katılımcıların ise dinden bağımsız ele aldıkları görülmüştür. Üniversite öğrencilerinin "kader" kavramına ilişkin 106 metafor ürettiğinin tespit edildiği araştırmada en sık tekrarlanan metafor "yol" metaforudur. Bunu "kitap" ve "çark" metaforları izlemektedir. "Senaryo, kalem, harita, yol ayrımı, sığınak, çizgi, gemi" metaforları ise en fazla tercih edilen ilk on metafor arasındadır. Araştırma kapsamında üretilen metaforların açıklamaları incelendikten sonra metaforlar ortak özellikleri bakımından gruplandırılmış, temalar oluşturulmuş, temalar da kendi aralarında gruplandırılarak kategoriler oluşturulmuştur. Buna göre birinci kategori "nitelik bağlamında kader" olup alt temaları "değişmeyen/belirlenmiş olgu olarak kader, yönlendirilebilen/tercih edilebilen olgu olarak kader, bilinmeyen/kontrol edilemeyen olgu olarak kader, hem belirlenmiş hem de yönlendirilebilen olgu olarak kader ve savunma mekanizması olarak kader" olarak belirlenmiştir. İkinci kategori "inanç-özgürlük bağlamında kader" dir. Bu kategorinin alt temaları ise "fatalist eğilimli kader olgusu, salt inanç temelli kader olgusu, inanç temelli iradeci kader olgusu, inanç temelli cebri kader olgusu, inanç temelli olmayan iradeci kader olgusu ve kader karşıtlığı" olarak belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Kader algıları, Kader inancı, Fatalizm, Metafor, Atıf/Yükleme.

Abstract

Fate has always existed in life both as a faith issue appearing in most of the religions and as a vital phenomenon. The unknown sides of fate and the uncertainties related to fate have been a factor that always keeps a human's sense of curiosity alive. The fate perceptions' potential of affecting life is high. As an individual's fate perception is one of the factors determining his attitude to life, and it also affects his behaviours. The fate perceptions' power of influencing human behaviours was effective in specifying the research topic. The subject of the research was determined as "fate perception", and university students were selected as the sample group. The research was carried out through metaphor analysis technique based on the phenomenological method. The reason for referring this method rather than directly asking questions related to fate is to reach the real thoughts in the depths of youths' minds. A total of 211 students participated in the study performed with undergraduate students from different departments of different universities, and the analysis was continued with 163 data sets since the inappropriate data were sorted out. First of all, groups that included the same theme according to the meanings attributed to the fate in the metaphors were formed, and rather than the metaphor, the "because..." part that described it was based on in the grouping. The categories and the metaphors collected in the themes under them were again reviewed relationally, and then the research was analysed by two specialists to ensure the validity and reliability. As a result of the research, it was determined that some of the participants tried to clarify equivalents of the problems related to fate in their minds and to conceptually define the fate while producing metaphors. It was seen that some of the participants associated the fate with religious beliefs in forming metaphors while some of them dealt with it separately from the religion. The most frequently repeated metaphor is the "path" metaphor in the study, in which university students were found to have produced 106 metaphors related to the concept of "fate". This is followed by the metaphors "book" and "wheel". "Scenario, pen, map, crossroads, bunker, line, ship" metaphors are among the top ten most preferred metaphors. After the explanations of the metaphors produced in the scope of the research were examined, they were grouped in terms of their common features, themes were formed, and categories were formed by grouping the

themes among themselves. Accordingly, the first category was identified as “fate in the context of characteristic” and its sub-themes were “fate as a(n) unchanging/determined phenomenon, fate as a divertible/preferable phenomenon, fate as an unknown/uncontrollable phenomenon, fate as both determined and divertible phenomenon and fate as a defence mechanism”. The second category was “fate in the context of faith/freedom”. The sub-themes of this category were determined as “the phenomenon of fatalist-inclined fate, the phenomenon of pure faith-based fate, the phenomenon of faith-based voluntaristic fate, the phenomenon of faith-based Cebrî fate, the phenomenon of not faith-based voluntaristic fate, fate contrast”.

Keywords: Psychology of religion, Fate perceptions, Faith of fate, Fatalism, Metaphor, Attribution.

Giriş

İlk çağdan modern çağa kadar insanların ilgi odağı olan kader, varoluşsal anlamda belirsizliklerin ve bilinmeyenlerin çok olduğu konuların başında gelmektedir. Kader nedir? Yüce bir kudret veya doğaüstü bir güç tarafından önceden belirlenmiş midir? İnsan kendi kaderinde söz sahibi midir? gibi soruların cevapları teolojide hep tartışılmıştır. Hatta bu konudaki teolojik tartışmalar, inanç mezheplerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan kader, dinî bağlılıktan bağımsız olarak hayatın içinde var olan yaşamsal olgulardandır.

Kader hakkındaki düşünceleri, bireylerin kader algılarını oluştururken kader algıları da hayat perspektiflerini belirlemektedir. Hayatta seçimler önemlidir ve kader algısı bu seçimlerde yön belirleyici olabilmektedir. İnsanın kendi eylemleriyle ilgili sorumluluk alıp almaması kader algısıyla ilişkili olabileceği gibi sorumluluk almak istememesi durumunda kaderi sığınılacak bir liman gibi görmesi de bu algıyla ilişkilidir. Bireylerin yaşama bakışları, başına gelen hadiseleri değerlendirip yorumlamaları, problem çözme biçimleri, hatta psikolojik iyi oluşları, kadere yükledikleri anlamdan etkilenmektedir. Dolayısıyla kader algılarının hayatı etkileme potansiyeli ile birlikte kader konusundaki zihinlerdeki bulanıklık, bu konuda yapılacak akademik çalışmalara ihtiyacı kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır.

Kader olgusu ülkemizde din psikolojisi alanında çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Yaparel’in depresyon ve dinî inançlar ile tabiatüstü nedensel yüklemeler arasındaki ilişkiyi konu alan araştırması (1994), Karaca’nın kader inancının psikoterapik fonksiyonunu araştırdığı çalışması (2006), Kara’nın öğrenilmiş çaresizlik ile kader inancı arasındaki ilişkiyi ele aldığı çalışması (2009), Kartopu’nun kader algıları ile kaygı arasındaki ilişkileri incelediği araştırması (2012), Kilit’in kader algısı ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkileri ele aldığı araştırması (2019) bunlardan bazılarıdır. Ancak literatürde kader olgusunun bireylerin zihinlerindeki izdüşümlerini fenomenolojik açıdan ele alıp inceleyen bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle araştırmanın konusu, kader algıları olarak belirlenmiştir. Fenomenolojik yaklaşımla gerçekleştirilen bu çalışmada metafor analizi yöntemiyle üniversite öğrencilerinin kader algılarını tespit etmek amaçlanmaktadır. Metafor analiziyle sadece kaderle ilgili öğretilmiş bilgilerin değil gerçek algıların zihinlerdeki sembolik yansımalarına ulaşılması beklenmektedir. Bu çerçevede çalışmada şu sorulara yanıt aranmaya çalışılmıştır:

1. Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin kader kavramına ilişkin geliştirdikleri metaforlar nelerdir?

2. Üretilen metaforlar ortak özellikler bakımından hangi kavramsal kategoriler ve temalar altında toplanabilir?
3. Üniversite öğrencilerinin kader algısı nasıldır?
4. Üniversite öğrencilerinin kader algıları tamamen inanç temelli midir?
5. Üniversite öğrencileri arasında kader algısı fatalistik olan var mıdır?

1. Kader ve Kaderle İlişkili Kavramlar

Kader, Arapça bir sözcük olup kelime itibariyle “gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, miktarını/niceliğini açıklamak, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak”¹ gibi anlamlara gelmektedir. Kavramsal olarak ise farklı kader görüşlerine göre tanımları değişmektedir. Bir tanımda kader, insan iradesine hiç değinilmeyerek “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi, takdir etmesi ve bir şeye hükmetmesi”² olarak tarif edilirken bir başkasında insan iradesine vurgu yapılarak “İnsanın sorumlu ve özgür bir varlık olmasıdır.”³ şeklinde tanımlanmaktadır. Kadere fatalistik anlamın verildiği tanımlar da bulunmaktadır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde kader kavramına alın yazısı, yazgı, kaçınılmaz kötü talih gibi anlamlar verilirken alın yazısına inanan ve ondan yana olana kadercisi; yazgıcılığa, Cebriyye’ye ve fatalizme kadercilik denmiştir.⁴

Kaderle ilişkili ve kader kavramının yerine kullanılan bazı kavramlar vardır. Bunlardan biri olan “yazgı” ya “bütün olmakta ve olacak olanların önceden ve değişmeyecek biçimde düzenlendiğine inanılan doğaüstü güç, alın yazısı, kader, mukadderat”⁵ anlamı verilmiştir. Kader kavramı yerine kullanılan “alın yazısı” kavramına verilen anlam da “yazgı”ya yakındır. Alın yazısı ise “yazgı, kader, talih, mukadderat” demektir.⁶ Bu kavram iyi veya kötü hangi durumda yaşarsa yaşasın insanın başına gelenlere katlanmasını ve olanları kabullenmesini anlatmak için insanın değiştirmeye gücünün yetmediği durumlarda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.⁷ Öte yanda halk dilinde kullanılan “felek” kavramı, dünya ve âlem anlamı yanında baht ve şans anlamlarıyla kaderle ilişkilendirilen kavramlardandır. Ancak kader bir dinî inanç konusu olduğundan insanlar olumsuz nitelendirmeler yapılan felek kavramını kader yerine kullanmaktan kaçınırlar. Zira felek bütün olumsuzlukların müsebbibi olan doğaüstü nedensellik kaynağıdır.⁸

Nasip, kısmet kavramları sıklıkla kaderle ilişkilendirilen kavramlardandır. Bunlardan nasip, “birinin payına düşen şey”⁹ iken kısmet, “Tanrı’nın her kişiye uygun gördüğü yaşama durumu”¹⁰

¹ Ragıb el- İsfahani, *Müfredat Elfazi’l Kur’an-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), “kdr”, 1182; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), “kdr”, 74.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58.

³ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 276.

⁴ Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), “Kader”, 2/755.

⁵ Eren vd., “Yazgı”, 2/1611.

⁶ Eren vd., “Alın Yazısı”, 1/52.

⁷ Celaleddin Çelik, “Teodisenin Sosyolojisi”, *Bilimname 2* (2007), 49.

⁸ Abdullah Özbolat - Saffet Kartopu, “İsyân ile Teslimiyet Arasında: Ağıtlarda Kader İnancı”, *Turkish Studies 7/3* (2012), 1963.

⁹ Eren vd., “Nasip”, 2/1073.

¹⁰ Eren vd., “Kısmet”, 2/861.

olarak tarif edilmektedir. Dinî literatürde yer alan “levh-i mahfuz” da kaderle ilişkili bir kavram olup yaşananların gelişi güzel değil ilâhî bir plan dâhilinde gerçekleştiğine dair inancın bir parçasıdır. Mahiyeti ancak Allah tarafından bilinebilecek kitap anlamına gelen “levh-i mahfuz”la ilgili âyetlerden anlaşıldığına göre kâinatta meydana gelecek her şey bu kitapta yazılıdır.¹¹

Fatalizm

Kaderle ilişkili kavramlardan biri de fatalizm (kadercilik)’dir. Fatalizm, her şeyin sonucunun belli olduğunu, çaba harçayarak veya önceden harekete geçerek bu sonuçlardan kaçılmayacağını ve bu durumun sadece yaşamın kaçınılmaz bir olgusu olarak kabul edilmesi gerektiğini öngören bir inançlar sistemidir.¹² Aynı zamanda bir felsefi görüş olarak da nitelendirilen fatalizm (kadercilik), Macit’e göre;

‘Diğer kader algıları gibi hem geçmiş hem de gelecek için bir açıklama, tavır, tutum ve davranış önerisidir. O, geçmişti açıkladığı kadar geleceğe karşı takınılacak tavrı da belirlemektedir. Fatalizme göre gelecek, geçmişe benzer. Gelecek, insanın irade ve çabasına bakmaksızın hatta kimi zaman insanın irade ve çabasına rağmen önceden belirlendiği üzere gerçekleşecektir. Tıpkı geçmiş gibi onu değiştirmek adına, onu değiştirmek için hiçbir şey yapılamaz. Hiçbir insani neden onu değiştiremeyeceği için gelecek için adına takip edilecek tek rasyonel yol boyun eğmektir.’¹³

Tarih boyunca dünyanın farklı yerlerinde ve farklı kültürlerde yaygın biçimde fatalistik eğilimin varlığı dikkat çekicidir.¹⁴ Örneğin Antikçağ Yunan inançlarında tanrıların bile kaderlerine bağlı olmaktan kendilerini kurtaramayacağı inancı bulunmaktadır. Tanrılar tanrısı Zeus’un söz geçiremeyeceği tek tanrıça kader tanrıçası Moira’dır. Çok eski tarihlere gidildiğinde dinden öte mitolojide de fatalizmin izlerini bulmak mümkündür. Kaderle ilgili inançlar hemen bütün mitolojilerde yer almıştır.¹⁵ Yunan edebiyatının en ünlü efsanelerinden biri olan ve Freud’un Oidipous Kompleksi Teorisine kaynaklık eden mitin kahramanı Oidipous¹⁶ henüz doğmadan bir kâhin, annesi Lokaste’ye karnındaki çocuğunun babasını öldüreceğini kendisiyle de evleneceğini söyler. Hikâye uzundur fakat dikkat çekici olan Oidipous’un kötü kaderinin gerçekleşmesinin önüne geçememiş olmasıdır. En sonunda Oidipous babası olduğunu bilmeden babasını öldürmüş, yine bilmeden annesiyle de ensest günahı işlemiştir. Böylece kehanet gerçekleşmiş, kaderin daha önceden belirlenmiş olduğu ve değiştirilemeyeceği inancı pekişmiştir.¹⁷ Diğer taraftan felsefede fatalizm, “alinyazısı öğretisi” olarak tartışılmış fakat çoğunlukla determinizm ile karıştırılmıştır.¹⁸ Oysa evrendeki olayların zorunlu sebepler zincirine bağlı olarak gerçekleştiğini, bu sebeple insanda özgür irade olmadığını savunan deterministler, insanın çabalarından bağımsız her şeyi belirleyen güçler olduğunu savunan fatalizmin determinizmin bir türü olduğu iddialarına karşı

- ¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfuz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/151.
- ¹² Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2014), “Kadercilik”, 373.
- ¹³ Mustafa Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014), 21.
- ¹⁴ Kamil Orhan, “Kadercilik Eğilimi Ölçeği’nin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 87.
- ¹⁵ Hançerlioğlu, “Kadercilik”, 289.
- ¹⁶ Ali Köse, *Freud ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 37-39.
- ¹⁷ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü- Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2007), 549-553.
- ¹⁸ Hançerlioğlu, “Kadercilik”, 289.

çıkarlar. Onlar, determinizmin sonuçlarda insanın çabalamasını göz ardı etmediğini ileri sürerler.¹⁹

Dinî inançların fatalizmi ortaya çıkarma potansiyeli olmakla birlikte fatalist eğilimlerin yegâne kaynağı din değildir. Zira dinin dışında kişilik gibi bireysel faktörlerin, kültür gibi toplumsal faktörlerin ve toplumların yaşam deneyimlerine bağlı olarak ortaya çıkan yaygın anlayışların fatalizm eğilimini beslediği görülmektedir.²⁰ Oysa fatalizmi insanı atalete, pasifliğe, istenmeyen boyunu eğme davranışına götüren bir dinî inanç olarak değerlendirenlerin sayısı hiç de az değildir. Örneğin Hançerlioğlu fatalizmi (kadercilik), kader inancı ile aynı anlamda kullanmakta ve dinle ilişkilendirmektedir. Ona göre;

‘Kader ya da kadercilik bütün olmakta ve olacak olanların doğaüstü bir güç tarafından önceden saptandığı ve değiştirilemeyeceği inancıdır. Tanrı bilimsel bütün felsefeler, Hristiyan ve İslam disiplinleri dâhil kadercidirler. Çünkü Tanrı inancı, ayrılmaz bir nitelik olarak, kaderi gerekli kılmaktadır. Tanrının sonsuz gücü inancı, insanların özgürlüklerini yadsımayı gerektirir.’²¹

İslam’da ise genel kabul gören görüş, fatalist anlayışın İslam’la uyumadığıdır. Bolay’a göre “Fatalistin evi yansa su dökmeyi lüzumsuz görür. İslam’da böyle bir anlayışa yer yoktur.” Hatta ona göre fatalizme yakınlığı ile bilinen Cebriyeciliği bile fatalizmle karıştırmamak gerekmektedir.²² Ülgener’e göre de kadercilik dinin hele de İslam’ın getirdiği bir şey değil; çöl ve bozkır adamının eğip bükemediği tabiat zoru karşısında aczinin ifadesidir. Ona göre bu zihniyet, teslimiyet adı ve maskesi ile İslam’a girmiş ve dinin desteği ile kutsallaştırılarak varlığını sürdürmüştür.²³

2. Kader Algısına Etki Eden Faktörler

Kader denildiğinde ilk etapta akla dinî inanç geliyorsa da kadercilikten kadere imana uzanan çizgide farklı renklerin ve algı biçimlerinin olması, kader algısının oluşumunda tek kaynağın din olmadığını ortaya koymaktadır. Elbette dinî inançlar, kader algılarının oluşumunda güçlü bir etkiye sahiptir. Örneğin Müslüman toplumlarda İslam inancı, kader algılarının oluşumunda belirleyici faktörlerden biridir.²⁴ Ancak bireylerin kader algıları sadece dinî inançlarından değil

¹⁹ Bolay, “Determinizm”, 46; Abdülkâim Güçlü vd., Felsefe Sözlüğü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008), 190; İbrahim Coşkun, Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri (İstanbul: Kitap Dünyası, 2017), 47.

²⁰ Orhan, “Kadercilik Eğilimi Ölçeği’nin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, 88.

²¹ Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), “Kadercilik”, 289-290.

²² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), “Fatalizm”, 88.

²³ Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din-İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı* (İstanbul: Der Yayınları, 1981), 15.

²⁴ İslam’da amentü esasları arasında yer alan kadere Müslümanların çoğu şüphe duymaksızın iman etmektedir. Ancak Kur’an’da kader konusunun Allah-kâinat ve Allah-insan ilişkisi bağlamında yer alması ve kadere imanın doğrudan doğruya iman şartları arasında sayılmaması, kadere inanmanın iman şartlarından olup olmadığı konusunu tartışmalı hale getirmiştir (Kur’an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/136; Hüseyin Atay, *Kur’an’da İman Esasları ve Kader Sorunu* (Ankara: Atay Yayınları, 2013), 123-124). Hadislere bakıldığında ise bazı rivâyetlerde kaderin iman şartları arasında sayılmadığı (Hadislerle İslam, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/529), bazı rivâyetlerde ise hayrın ve şerrin Allah’tan geldiğine inanma ve kadere inanmanın birlikte iman esasları arasında yer aldığı görülmektedir (*Hadislerle İslam*, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/587). Kader inancı ile ilişkili olarak İslam düşünce tarihinde itikâdî alanda “Cebriyye, Mu’tazile, Eş’ariyye, Mâtürîdiyye” mezheplerinin farklı görüşlerinin olduğu bilinmektedir. Bu farklı görüşler, bu

yaşadıkları çevreden, aldıkları eğitimden, yetiştirildikleri aileden, kendi kişilik özelliklerinden ve daha birçok faktörden etkilenecek şekilde şekillenmektedir.

Kader algısının oluşumuna etki eden, bireylerin kader karşısındaki tutumlarının belirlenmesinde etkili olan faktörlerden biri kültürdür. Belli bir kültürün ürünü olan deyimler, atasözleri, ağıtlar, türküler vs. kültürel anlamda önemli referanslardır.²⁵ Halk kültüründe yer alan kader konusundaki bu referanslar, bireylerin algılarını örtük biçimde şekillendirmektedir. Bununla birlikte Doğu-Batı kültürlerinin karakteristik özelliklerinin o toplumlarda yaşayan bireylerin kader algılarına yansıdığı belirtilmektedir. Bu bağlamda kolektivist Doğu toplumlarının itaatkâr ve kabullenici bir kişiliğe yol açtığı, bu toplumlarda dışsal nedensel açıklamalara Batı kültüründen daha fazla rağbet edildiği, bunun da fatalizm eğilimini beslediği ileri sürülmektedir.²⁶ Diğer taraftan fatalistik eğilimlerin düşük sosyoekonomik düzeye sahip dezavantajlı gruplarda yaşayan bireyler tarafından daha fazla tercih edildiği görüşü, yaygın görüşlerden biridir. Fakat her iki iddiayı da doğrulayacak yeterince kanıt bulunmamaktadır. Batı kültürünün kökenini oluşturan Antik Yunan geleneğinde fatalizmin köklerinin bulunması, bu eğiliminin Doğu toplumlarına mahsus olmayıp Batı toplumlarında da yaygın olduğunun işaretidir.²⁷ Fatalistik inancın toplumların kalkınması ve ilerlemesinin önünde bir engel olduğu sosyologlarca dile getirilmektedir.²⁸ Eğer fatalizm sosyopsikolojik bir problem olarak görülüyorsa, bunu insanlığın temel problemlerinden biri olarak değerlendirmek daha objektif bir yaklaşım olur. Zira hemen her kültürde fatalizmin izlerine rastlamak mümkündür. Fatalizmi genellemelerden uzak bir yaklaşımla Batı ya da Doğu kültürüne mahsus bir durum olmaktan çok evrensel nitelikli negatif bir olgu olarak görmek, gerçeğe daha yakın durmaktadır. Aksi takdirde fatalizmin ve bundan

mezhepleri benimseyenlerin kader görüşlerine dolayısıyla hayat perspektiflerine yansımaktadır. Bu bağlamda kader konusunda Cebri kader algısına sahip olan bireyler, insanın iradesini kabul etmeyerek eylemlerinde özgür olmadığını düşünürken bu fikirlere karşı çıkan Mu'tezili algıya sahip olanlar insanın özgür irade sahibi olduğunu, fillerini kendisinin yarattığını ve dolayısıyla eylemlerinden sorumlu olduğunu kabul etmektedir. Mu'tezile'ye göre insan kudret sahibidir ve onun bu kudreti fiilden önce bulunmaktadır (İbrahim Coşkun, "Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi", *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009), 26). Ehl-i Sünnet itikâdını temsil eden "Eş'ariyye" mezhebini benimseyen bireyler ise "cüz'î irâde" kavramıyla insanın sorumluluğunu kısmen temellendiren görüşü kabul ederler. Çünkü Eş'ari'ye göre mutlak irade sahibi Allah'tır ve eylemden önce insanda irade ve kudret yoktur. "Kesb" ile ilgili olarak insanın eylem sırasında Allah'ın kendisine verdiği irade ve kudretle eylemi gerçekleştirdiğini savunan Eş'ari, böylece insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışır (Coşkun, "Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi", 30). "Mâtürîdiyye" mezhebini kabul eden bireyler, "cüz'î irâde"nin yanı sıra rasyonelleştirilmiş "Kesb-Kazanma" nazariyesini benimsemektedir. Mâtürîdîler Allah'ın insanı irade etme potansiyeli ile yarattığına, iradenin cüz'ileştirilmesinde Allah'ın müdahil olmadığına, farklı seçenekler karşısında insanın özgürce seçim yapabildiğine inanmaktadırlar. Onlara göre bu özgür seçimden sorumluluk doğmaktadır (Coşkun, "Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi", 38-44; Bolay, "Fatalizm", 87; İsmail Bulut, "Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 26; Cengiz, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", 107; Zeynep Özcan, "Yükleme, Kaygı ve Başa Çıkma Bağlamında Covid-19 Salgınına Dinî Bakış", *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer – Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 259-261).

²⁵ Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, 110.

²⁶ Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, 33.

²⁷ Orhan, "Kadercilik Eğilimi Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 87; Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, 35.

²⁸ Çelik, "Teodisenin Sosyolojisi", 57.

kaynaklanan pasiflik ve kabullenici olmak gibi özelliklerin Doğu kültürlerine has olduğunu iddia etmek,²⁹ indirgemeci bir yaklaşım olur.

Kader algılarının oluşumuna etki eden önemli etkenlerden biri de sosyokültürel faktörlerdir. Hayatın ilk yıllarında gerçekleşen kültürel aktarım, bireyin yükleme tarzlarının ortaya çıkmasına ve şekillenmesine etki ettiği gibi kader algısının oluşumuna ve nedensel açıklamalarda kullanılmasına da etki etmektedir.³⁰ Bu bağlamda ebeveyn tutumları, kader algılarını etkileyen sosyal faktörlerden biridir. Ebeveynler bebeklik döneminde ilk bilişsel şemaların oluşmasından itibaren farklı kader algılarının benimsenmesine zemin hazırlayan davranışlar içerisinde olabilirler. Örneğin otoriter bir aile, çocuğunun davranışlarının toplum kurallarına uygun olmasını istediği için itaati bir değer olarak çocuğuna benimsetebilir. Demokratik bir aile ise itaat yerine özerk olmayı, bağımsızlığı, bireysel özgürlüğü değer olarak gören bireyler yetiştirebilir. Kişilik olarak birincisinde yetişen çocuklar dışsal kontrol odağına sahip olup kaderci tutumu benimserken, ikincisinde yetişenler içsel kontrol odağına sahip olup yaşam sorumluluğunu üstlenmeye istekli olabilirler.³¹ Ayrıca kader algısı her ne kadar dinî inançların yanı sıra kişiliğin ve sosyokültürel çevrenin etkisiyle biçimlense de bu algı sabit kalmayıp alınan eğitimin yanı sıra edinilen çeşitli yaşam tecrübelerinin etkisiyle pozitif ya da negatif yönde değişim gösterebilmektedir.

Bireylerin kader algıları günlük sosyal etkileşim vasıtasıyla kazanılan öğrenilmiş yorumlardan etkilendiği gibi³² almış oldukları eğitimden de etkilenmektedir. Ülkemizde zorunlu din eğitimi derslerinde kader konusu iman esasları arasında öğretilmektedir. Keskiner, okullarda okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarını kader öğretisi açısından incelemiş, kitaplarda kaderle ilgili doğru bir algının kazandırılıp yanlış algının düzeltilmesine ilişkin bir yaklaşımın esas alındığını tespit etmiştir. Ayrıca değerlendirmesinde bu konuda önceden oluşmuş yerleşik yargıları yıkmanın kolay olmadığını ve öğretmen faktörünün önemli olduğunu belirtmiştir.³³ Başta dinler olmak üzere felsefeden edebiyata pek çok alanın ortak problemlerinden olan kaderle ilgili görüş ayrılıkları o kadar derindir ki insanların üzerinde uzlaşacağı bir çözümle kaderi açıklamak imkânsız görünmektedir.³⁴ Hal böyle olunca kader konusunu gençlere öğretirken kullanılan dilin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Okul çağındaki gençlerin sorgulayıcı kimlikleri düşünüldüğünde gençlere kader konusunda çelişkili açıklamalar yapma, doğru kader algısı kazandırılmama gibi durumlarda konunun dinî sorgulamalara temel teşkil edebileceği söylenebilir. Zira özellikle ergenlik dönemindeki gençlerin en fazla kader, insanın özgürlüğü gibi konularda dinî şüphe yaşadıklarını araştırmalar göstermektedir.³⁵

²⁹ Orhan, "Kadercilik Eğilimi Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 87.

³⁰ Mualla Yıldız, *Suç ve Yükleme* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 99.

³¹ Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, 31.

³² Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, 38.

³³ Emine Keskiner, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Kader Öğretisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2018), 62.

³⁴ Yavuz, "Kader", 24/62

³⁵ Hayati Hökelekli, "Ergenlik Döneminde Dinî Şüpheler", *Din Öğretimi Dergisi* 14 (1988), 73-82; Abdulkerim Bahadır, "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2002), 293-294.

Kader karşısındaki tutumların ortaya çıkmasında belirleyici faktörlerden biri de kişilik özellikleridir. Bu konuda “içsel kontrol odağı ya da dışsal kontrol odağı” kişilik özelliği üzerinde durulmaktadır. İçsel kontrol odağı, bireyin kendi davranışları ve davranışlarının sonuçları üzerinde kontrol sahibi olduğuna inandığı kişilik eğilimi iken dışsal kontrol odağı tam tersine bireyin kontrol gücüne sahip olmadığına, hayatının ve yaşadığı olayların şanssızlık, başkaları, kader gibi kendi dışındaki etkenlere bağlı olduğuna inandığı kişilik yönelimidir.³⁶ Buna göre içsel kontrol odağına sahip bireyler kader karşısında sorumluluk yüklenen tiplerken dışsal kontrol odağına sahip olanlar ne yaparlarsa yapsınlar kaderlerini değiştiremeyeceklerini düşünenler olabilirler.

3. Psikolojik Perspektiften Kader İnancı ve Fatalizm (Kadercilik)

Psikolojik bir olgu olarak bireylerin kader algıları, ister dinî inanca isterse dinden bağımsız nedenlere dayansın onların davranışlarını etkilemekte, hep aynı şekilde davranma eğilimi oluşturabilmektedir. Bu yönüyle kadere ilişkin algılar birer tutum olarak değerlendirilebilir. Diğer tutumlar gibi kadere ilişkin tutumların bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç ögesi bulunmaktadır.³⁷ Örneğin inanç temelli kader tutumunda duygusal ögeyi imanın en temel duygusu güven oluşturabilirken fatalizmde umutsuzluk, çaresizlik duyguları oluşturabilir. Bilişsel boyutta ise inanç temelli kader tutumunda yaşananlar Allah'ın ilim, kudret, irade gibi sıfatlarına ve her şeyin ilâhî kontrol altında olduğu düşüncesine dayandırılabilirken fatalizmde bilinmeyen güçler tarafından yaşanacakların önceden belirlendiği, ne yapılırsa yapılsın sonucun değişmeyeceği düşüncesi hâkim olabilir. Davranışsal boyutta inanç temelli kader tutumunda insanın eylemlerinde özgür olduğu düşünülüyorsa sabırla sürdürülen aktif bir mücadelenin ardından Allah'a tevekkül; düşünülüyorsa doğrudan Allah'a havale ve teslimiyet davranışı görülebilir. Fatalist tutumda ise yüce bir güce değil, başa gelenlere çaresizce boyun eğme ve pasifleşme görülebilir.

Kader inancı ile fatalizm (kadercilik) arasında hem kavramsal anlamda hem de psikolojik işleyiş bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Her ikisinde de yaşanacakların önceden belirlenmiş olduğu inancı olmakla birlikte kader inancında; her şeye hâkim, kontrol eden, idare eden Yüce kudrete ve insan özgürlüğüne atıf yapılırken fatalizmde genellikle metafizik bir varlığa değil şans, baht gibi belirsiz olgulara atıf yapılmaktadır. Kader inancında psikolojik olarak pozitif süreçler yaşanırken fatalizmde negatif süreçler yaşanmaktadır. Her ikisinde de kabullenici bir tutum görülmeyle birlikte kader inancında bu kabullenme Allah'a olan inanç ve güvenin etkisiyle sabır, şükür, tevekkül, rıza gibi psikolojik iyi oluşu destekleyen hallerin yaşanmasına zemin hazırlarken fatalizmde umutsuzluk, öğrenilmiş çaresizlik gibi ruhsal sorunları tetikleyen hallerin yaşanmasına yol açabilmektedir.

³⁶ Martin B. Kormanik, Tonette S. Rocco, “Internal Versus External Control of Reinforcement: A Review of the Locus of Control Construct”, *Human Resource Development Review* 8/4 (2009), 466; İhsan Dağ, Kontrol Odağı, Stresle Başa Çıkma Stratejileri ve Psikolojik Belirti Gösterme İlişkileri (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 4-5 ; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017), “İçsel Kontrol Odağı”, 202; Budak, “Dışsal Kontrol Odağı”, 369.

³⁷ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Matbaası, 1996), 86.

3.1. Atıf/Yükleme ve Kader Algısı

Kader konusunun psikoloji alanında en ilişkili olduğu kuramın atıf/yükleme teorisi olduğu söylenebilir. Zira psikolojide atıf/yükleme (*attribution*) bireyin kendi davranışları da dâhil olmak üzere, olayların nedeni konusundaki çıkarımları ve yaşananların nedenlerine ilişkin açıklamaları olarak tarif edilmektedir.³⁸ Her bireyin tercih ettiği bir “yükleme tarzı” bulunmakta, bu yükleme biçimi bireyin hayata bakışını, hayat karşısında takındığı tavrı göstermektedir.³⁹ Araştırmacılar insanların olayları devam edip giden bir düzene atfetme eğiliminde olduklarını tespit etmişlerdir ki kader bunlardan biridir.⁴⁰ Bu bağlamda bir nedensel açıklama aracı olarak kaderin, çoğu bireyin atıf sisteminde yer aldığı söylenebilir.

İnsanların yaşanan olumsuzlukları açıklama ve yükleme eğiliminin olumlulara oranla daha fazla olduğu belirtilmektedir. Buna göre birey yaşadığı başarısızlığı nedensel olarak açıklamaya, elde ettiği başarının nedenini açıklamaya oranla daha çok ihtiyaç hissetmektedir. Başarısızlık ve trajik yaşantılar gibi özsaygı duygusunda olumsuz değişiklikler yapan durumlar karşısında bireyler nedensel açıklamalar yapmaya ve özsaygıyı onarmak için atıf sürecine girmeye daha eğilimlidirler.⁴¹ Zira her türden olumsuzluk ve başarısızlık potansiyel olarak bireyin benlik saygısını tehdit etmektedir. Atıf/yükleme ya da nedensel açıklamalar, adeta yaşananların bireyin benliğinde yaptığı tahribatı onarma amacı taşımaktadır. Literatürde atıf yapmaya götüren üç temel ihtiyaçtan söz edilmektedir. Bunlar anlam arama, sonuçları kontrol altına alma ve özsaygı ihtiyacıdır. Atıf biçimini belirleyen faktörler ise atfedenin özellikleri, atfedenin içinde bulunduğu durum, olayın özellikleri ve olayın geçtiği yer ve ortam olarak sıralanmaktadır.⁴²

Din anlam kaynağının temelidir. Kader inancı yaşananları anlamlandırmada oldukça işlevseldir. Fatalizm (kadercilik) de anlamlandırmaya kaynaklık edebilir ancak yazgının değiştirilemez olduğu inancı öğrenilmiş çaresizliğe yol açabilir. Kader inancında ise anlamlandırma Allah inancı ve ahiret inancı ile birlikte daha işlevsel ve tatmin edici olmaktadır. Spilka ve arkadaşlarına göre yaşanan olayın trajik olduğu durumlarda dinin sağladığı kalıp cümlelerden “Tanrı yapabileceğimiz şeyi bizden ister (taşıyamayacağımız yükü yüklemmez)” düşüncesi sabrı artırırken “Tanrı bana iyi bir ders verdi” tatmin edici pozitif bir sonuç üretir, “Tanrı’nın planı” olayların Yüce gücün kontrolünde olduğu düşüncesi güven ve rahatlık verir.⁴³

Yüklemenin amaçlarından biri olan kontrol sağlama konusunda kader inancında bireyin kader algısı, üzerine düşenleri yapması halinde istenen sonuçlara ulaşabileceği düşüncesine dayanırsa işlevsel olabilirken, ne yaparsa yapsın sonucu değiştiremeyeceği düşüncesine dayanıyor veya fatalizmde olduğu gibi kaynağı belirsiz dışsal faktörlerin kaderini belirlediğini

³⁸ Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relationship* (New York: Jhon Willey and Sons, 1958), 169.

³⁹ Budak, “Yükleme Tarzı”, 816.

⁴⁰ Bernard Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, çev. Ali Kuşat, *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/1 (1985), 175.

⁴¹ Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, 178.

⁴² Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, 173; İbrahim Gürses, “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 364.

⁴³ Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, 180; Recep Yaparel, “Depresyon ve Dinî İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 278.

düşünüyorsa olumlu bir işlev görmeyebilir. Ancak birey kader inancında da fatalizmde de nedensel açıklamaları kendisinin dışındaki bir faktöre yüklediği için her ikisinin de özsaygıyı koruma, sürdürme ve yüceltme konusunda işlevsel oldukları söylenebilir.

Atıf yapılırken yaşam görüşü ve anlamlandırma-inanç sistemleri bireyin atıf tarzını belirlediğinden yapılan yüklemelerin dinî veya din dışı olması, bireyin atıf tarzı ile ilişkilidir. Dindarlık bireyin kişiliğinin bir parçasıdır ve hayatında dine önem veren bireylerin dinî yüklemeler yapmaya daha eğilimli oldukları söylenebilir. Zira din, yükleme konusunda önemli bir kaynağı oluşturmaktadır. Yaşananlara nedensel açıklamalar yapmak gerektiğinde dinî yüklemeler; kontrol duygusunun sağlanması, anlamlandırma ve özsaygı ihtiyacını karşılamaya yardımcı olmaktadır. Dinî yüklemeyi tercih eden birey Tanrı'nın evreni yöneten sonsuz gücünü kendi yanında hissedebilmekte, Tanrı tarafından onaylandığı hissini yaşayabilmekte ve böylece kaybettiği kontrol duygusunu ve öz saygıyı yeniden kazanabilmektedir. Din dışı yüklemelere göre dinî yüklemeler, yaşananları daha tatmin edici bir şekilde anlamlandırmayı sağlamaktadır.⁴⁴ Bu tür anlamlandırmalar bireylerin yaşadığı zorluklarla başa çıkmalarına ve duygusal ve zihinsel dengelerini yeniden kurmalarına yardımcı olmaktadır.⁴⁵

İçsel ya da dışsal kontrol odağına sahip olmak bir kişilik özelliği olarak kadere atıf yapma eğilimini belirleyen faktörlerdendir. Ayrıca atıf/yükleme yapmayı gerektiren olayın özellikleri, nedensel açıklamaların biçimini ve içeriğini belirlemektedir. Beklenmedik anda ortaya çıkan ve bireyin dünyaya ilişkin varsayımlarını alt üst eden travmatik yaşam olayları sırasında kader eksensel nedensel açıklamalara daha sık başvurulmaktadır. Bireyin tercihlerinin sonuç üzerinde bir etkisinin olmadığı bu gibi olaylar rasyonel açıklamalara imkân vermediğinden, dinin güvenli liman olma fonksiyonu devreye girmekte, bilişi yaşananlarla ilgili içinden çıkılması mümkün olmayan sorgulamalara kapatmakta ve kader inancının sağladığı teslimiyet duygusu bireyi bir taraftan rahatlatırken diğer taraftan adeta iman koruma altına alınmaktadır.⁴⁶

Yapılan araştırmalar dindar insanların Tanrı'nın kontrolüne dindar olmayanlara göre daha fazla atıfta bulduklarını göstermektedir. Ancak yaşanan hadise bir felaketten kurtulma gibi olumlu bir sonuç içerdiğinde Tanrı'ya atıfta bulunma oranı yükselirken ölüm gibi bir sonucu içerdiğinde düşmektedir.⁴⁷ Örneğin Gorsuch ve Smith'in çeşitli fakültelerden üniversite öğrencileri ile gerçekleştirdikleri bir araştırmada katılımcıların dinî tutumları ile olayların nedensel açıklamalarını yaparken Tanrı'ya yaptıkları atıflar arasında ilişki olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bulgular, kökten dinci olanların olmayanlara göre; Tanrıya kendini çok yakın hissedenlerin hissetmeyenlere göre Tanrı'ya daha fazla sorumluluk yüklediklerini, şansa daha az yükleme yaptıklarını göstermiştir.⁴⁸ Bir kaza sonucu yarı felçli ya da kısmi felçli kalan bireylerle yapılan mülakatta kazazedeler kaderlerinin Allah tarafında idare edildiğine inandıklarını

⁴⁴ Gürses, "Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", 372.

⁴⁵ Asım Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler, Tanrı'nın Gazabı mı? İnsanın Suçu mu?", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 126.

⁴⁶ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset, 2017), 135.

⁴⁷ Yıldız, *Suç ve Yükleme*, 65.

⁴⁸ Richard Gorsuch – Craig S. Smith, "Attributions of Responsibility to God: An Interaction of Religious Beliefs and Outcomes", *Journal for the Scientific Study of Religion* 22/4 (1983), 345.

belirtmişlerdir.⁴⁹ Bu gibi durumlarda kader inancına dayalı nedensel açıklamalar rasyonel açıklamalar olmasa da sonucu kabullenmeyi kolaylaştırabilmektedir.⁵⁰ Ayrıca olayın dayanılabilir olup olmaması (sabır), olayın olumsuz sonuçlarıyla birlikte olumlu sonuçlarını tespit etme (her şerde bir hayır vardır, şükür), olayın rastlantı olmadığını bir planın parçası olduğunu kabul etme (yaşananlar Allah'ın kontrolündedir ve onun takdirine bağlıdır, kader planının bir parçasıdır, ben kontrol edemiyorum belki ama olayın kontrolü güvendiğim Yüce varlığın elindedir, tevekkül, teslimiyet ve rıza) beklenmedik veya travmatik yaşantılarda bozulan anlam-inanç sistemlerini onarmaya yardımcı olmaktadır.⁵¹ Dinî yüklemeler yapılırken Tanrı'nın merhametine, adaletine, olayları önceden biliyor ve yönetiyor olmasına sıklıkla atıfta bulunulmaktadır.⁵² Ancak yaşananların bir tesadüf olmadığı, ilâhî planın parçası olduğu düşüncesi kabullenmeyi kolaylaştırdığından kader inancının atıf sürecine etkisinin pozitif olması beklenirken fatalizmde olaylar şans ve tesadüfe bağlandığından böyle bir etki beklenmemektedir.

3.2. Savunma Mekanizmaları ve Kader Algısı

Psikolojide savunma mekanizmaları “bireyi kaygıdan, suçluluk duygularından, bilinçsiz içsel çatışmalardan, bastırılan kabul edilemez bilinçdışı dürtülerden ve egonun karşı karşıya gelebileceği diğer tehditlerden koruyan ve genellikle bilinçsiz olan otomatik savunma tepkileri” şeklinde tanımlanmaktadır. İlk kez Freud tarafından ortaya konan, küçük kızı Anna Freud tarafından geliştirilen savunma mekanizmaları, birey açısından sağlıklı bir uyum tepkisi olabileceği gibi aşırıya kaçılması halinde patolojik olabilmektedir.⁵³

Kader olgusunun bireyi suçluluk duygusunun baskısından kurtaran bir savunma mekanizması işlevi gördüğü belirtilmektedir. Kişisel yetersizlik nedeniyle amaçlarını gerçekleştiremeyen ve başarısızlık yaşayan bireylerin benliği ve kişisel değer duygusu zedelendiğinde, kendisini mazur gösterme ihtiyacı doğabilir. Burada birey kaderi, mantığa bürümeye savunma mekanizması olarak kullanabilir. Ayrıca birey, toplumun onaylamadığı ve kendisini küçük düşüren davranışlarının nedenlerini kendisi dışındaki kişi veya duruma bağlayarak vicdanını rahatlatmaya çalışabilir. Burada da kaderi yansıtma savunma mekanizması olarak kullanabilir.⁵⁴ Fakat kaderin savunma mekanizması olarak kullanılmasının inanç temelli kader algısından çok fatalizme (kadercilik) uygun düştüğü söylenebilir. Çünkü kader inancı, nedensel bir açıklama aracı olarak kullanıldığında ve dinsel anlamlandırmanın bir parçası olduğunda, birey rasyonel olmasa bile bilinçli gerekçeler üretmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda aşırı hız nedeniyle trafik kazası yapıp ölüme sebebiyet veren bir sürücünün ölen kişi için “ömrü o kadarmış demek ki, kader işte” demesi, savunma mekanizması olabileceği gibi bu açıklaması “ömrün sınırlı olduğu ve süresinin belirlenmiş olduğu” gibi bir dinî inançla irtibatlı olabilir. Ancak eğer birey kendisini zor durumda bırakan her olayı kadere atıf yaparak çözümlenmeye çalışıyorsa ve bunu da otomatik bir tepkiye dönüştürmüştü, yansıtma veya mantığa büründürme gibi bir savunma mekanizmasını kullandığı

⁴⁹ Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, 175.

⁵⁰ Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, 27.

⁵¹ Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, 178.

⁵² Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, 173; Yıldız, *Suç ve Yükleme*, 63.

⁵³ Budak, “Savunma Mekanizmaları”, 633; Alim Kaya – Binaz Bozkur, “Kadercilik Eğilimi İle Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ege Eğitim Dergisi* 18/1 (2017), 129.

⁵⁴ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1989), 91.

söylenbilir ki bu durumda fatalistik eğilim etkili faktör olabilir. Kadere yazgı anlamı yüklemek, bir savunma mekanizması olarak kullanıldığının göstergesi olabilir.⁵⁵ Zira kader savunma mekanizması olarak kullanıldığında kutsal varlıkla ilişki ya yoktur ya da çok zayıftır.⁵⁶ Cezaevi mahkumlarına “kader mahkumları” denmesi, kaderin savunma mekanizması olarak kullanılabilirdiğini gösteren örneklerdendir. Zira suçlu ne yaparsa yapsın o olay yaşanacaktı düşüncesiyle kadere atıf yapmak, suçluluk duygusunun suçlunun vicdanında oluşturduğu rahatsızlığı hafifletebilir. Ancak kaderi savunma mekanizması olarak kullanmak her ne kadar stresi hafifletici, vicdanı rahatlatıcı, teselli edici etki yapsa da etkili bir problem çözme yöntemi olmayacaktır.

3.3. Kontrol Odağı ve Kader Algısı

Farklı kader tutumları psikolojide kontrol odağı çalışmalarına konu olmuştur.⁵⁷ Rotter’in davranış kontrolünde sorumluluğun merkezini anlatmak için kullandığı kontrol odağı kavramı, bireyin yaşadığı olayların sorumluluğunu kendi içindeki veya dışındaki etkenlere yükleme eğilimiyle tanımlanan bir kişilik özelliğidir.⁵⁸ Bireyin kader algısı yaşananlara müdahale yetkisinin olmadığı düşüncesine dayanıyor ve birey olanlardan kendisini sorumlu tutmuyorsa kişilik olarak dışsal kontrol odağına sahip olabilir. Yapılan araştırmalarda dışsal kontrol odağına sahip olmakla fatalistik eğilim arasında pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Bu eğilimin pasiflik, önlem alınması gereken durumlarda önlem almayı risk alma gibi olumsuz davranış örüntüleriyle ilişkili olduğu düşünülmektedir.⁵⁹ Bu bağlamda İslam’ın kaderle ilgili yorumlarından cebrî kader yaklaşımını destekleyenlerin de dışsal kontrol odağına sahip olabilecekleri söylenebilir. Zira bu anlayışa göre insanın ne iradesi vardır ne de yaptıklarından sorumludur.⁶⁰ Bununla birlikte tek başına cebri kader algısına sahip olmak, dışsal kontrol odağını bütünüyle açıklayan bir faktör olamaz.

3.4. Başa Çıkma ve Kader Algısı

Başta çıkma, bireyin kaynaklarını aşan veya bireyi yıpratın, iyilik halini tehlikeye sokan, kapasitesini azaltıcı ve zorlayıcı olarak değerlendirilen iç ve dış özel durumlarla mücadele etmek için sürekli değişen bilişsel ve davranışsal çabalar olarak tanımlanmaktadır.⁶¹ Başta çıkmanın problem odaklı ve duygular odaklı olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Problem odaklı başta çıkma, aktif bir süreç olup problemi tanımlama, alternatif çözümler üretme, bir çözümü seçme, çözümü

⁵⁵ Cüneyd Aydın, “Kader İnançının Savunma Mekanizması ve Dinî Başta Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 112-113; Yıldız, *Suç ve Yükleme*, 174.

⁵⁶ Aydın, “Kader İnançının Savunma Mekanizması ve Dinî Başta Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi”, 111; Yıldız, *Suç ve Yükleme*, 84.

⁵⁷ İhsan Dağ, “Kontrol Odağı Ölçeği (KOÖ): Ölçek Geliştirme, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”, *Türk Psikoloji Dergisi* 17/49 (2002), 85.

⁵⁸ Noel Sheehy vd., *Biographical Dictionary of Psychology* (New York: Routledge, 2002), “Julian Rotter”, 492; Dağ, *Kontrol Odağı, Stresle Başta Çıkma Stratejileri ve Psikolojik Belirti Gösterme İlişkileri*, 4-5; Budak, “Kontrol Odağı”, 449.

⁵⁹ Alim Kaya – Binaz Bozkur, “Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 937.

⁶⁰ Faruk Karaca, “Kader Algısı -Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 480.

⁶¹ Richard S. Lazarus – Susan Folkman, *Stress, Appraisal and Coping* (New York: Springer Publishing Company, 1984), 141; Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi- Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 153.

uygulama ve problem çözülemediyse yeniden değerlendirme gibi aşamalardan oluşmaktadır.⁶² Duygu odaklı başa çıkma ise özellikle durum değiştirilemeyecek olduğunda stres yaratan olumsuz duygularla mücadele etmek ve yoğun duyguların baskısını hafifletmeye çalışmaktır.⁶³ Kader inancı problem odaklı veya duygu odaklı başa çıkmanın enstrümanı olabilir. İnanç temelli kader algısına sahip olan birey, insan iradesini kabul ediyor ve durum aktif bir biçimde problem çözme gerektiriyorsa, problem odaklı başa çıkmayı kullanabilir. Ancak bireyin kader algısı cebrî veya kaderci/fatalistik ise duygu odaklı başa çıkmayı daha fazla tercih edebilir. Duygu odaklı başa çıkmanın etkili olabilmesi, bireyin umutlu ve iyimser olmasına bağlıdır. Fatalizm çoğunlukla umudu tükettiğinden bu tür başa çıkma kısa süreli rahatlama sağlayabilir fakat problem etkili bir biçimde çözümlenmeyebilir.⁶⁴

Din başa çıkmaya yardımcı olmakla birlikte başa çıkmanın özel biçimlerine de kaynaklık etmektedir. Kader inancı sabır, Allah'ın takdirine rıza ve teslimiyetle birlikte "her şeyde bir hayır vardır, Mevla görelim neyle neylese güzel eyler" gibi kabullenmeyi destekleyen ifadelerle olumlu dinî başa çıkmanın bir enstrümanı olabilir. Dindarlığın telafi fonksiyonunu ortaya çıkaran kader inancı özellikle başa çıkılması güç yaşam krizlerinde rahatlatıcı ve yatıştırıcıdır. Kabullenme gerektiren kayıp gibi durumlarda din, kader inancının yardımıyla olayların nedenselliği üzerinde yoğunlaşmaktan alıkoymak suretiyle anlamlandırma sürecine yardım eder. Kader olgusu olumsuz dinî başa çıkmanın da bir enstrümanı olabilir. Bireyin "Allah'ım ne günahım vardı da bu derdi bana verdin? Kaderimi neden kötü yazdın?" gibi kadere isyanı çağrıştıran sözleri, negatif duyguların yoğunlaşmasına yol açabilir. Kaderi gündeme getirerek ve cezalandırıcı Tanrı algısını merkeze alarak yaşananları anlamlandırmaya çalışmak, bireyin karamsarlığa düşüp umudunu yitirmesine sebep olabilir ve başa çıkma sürecini etkisizleştirebilir.⁶⁵

Pargament ve arkadaşları üç farklı olumlu dinî başa çıkma biçimi olduğunu tespit etmişlerdir. Bunlar işbirlikçi (*collobarative*), erteleyici (*deferring*) ve kişisel yönelimli (*selfdirecting*) dinî başa çıkma yöntemleridir. Kişisel yönelimli dinî başa çıkmada birey kendi Tanrı vergisi kaynaklarına dayanarak kendisini yönlendirmekte, sorumlulukla karşılaştığında aktif problem çözme durumunu almaktadır.⁶⁶ Ertelemeci dinî başa çıkma tarzını seçen birey ise çözümün Tanrı'nın aktif çabaları sayesinde ortaya çıkmasını beklemektedir.⁶⁷ İşbirlikçi yönelimde sorumluluk Tanrı

⁶² Kenneth I. Pargament vd., "Religion and the Problem Solving, Process: Three Styles of Coping", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90.

⁶³ Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 23.

⁶⁴ Lazarus - Folkman, *Stress, Appraisal and Coping*, 150-151; Jeffrey P Bjorck - Lawrence H. Cohen, "Coping With Threats, Losses and Challenges", *Journal of Social and Clinical Psychology* 12/1(1993), 58, 68.

⁶⁵ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgımına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler, Tanrı'nın Gazabı mı? İnsanın Suçu mu?", 126; İbrahim Coşkun, "Engellilik-Kader ilişkisi ve Genom Projesi İle Bu İlişkinin Geleceğine Dair Tartışmaların Değerlendirilmesi", *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu* (İstanbul: Yeditepe Ofset Yayıncılık, 2016), 76; Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 162.

⁶⁶ Pargament vd., "Religion and the Problem Solving, Process: Three Styles of Coping", 91.

⁶⁷ Kenneth Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005), 286; Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 712.

ile birey tarafından paylaşılmaktadır. Her iki katılımcı birlikte problem çözmeye çalışan, sürece aktif katkıda bulunan ortaklar olarak düşünülmektedir.⁶⁸

İslam dinine mensup ve dinî başa çıkma yöntemlerini kullanan bireylerin kader inancına sahip olduğunu varsayarsak bu bireylerin kader algılarına Cebrî, Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşımların etki edeceği düşünülebilir. Cebrî kader algısına sahip olan bireyin ertelemeci dinî başa çıkmayı; Mu'tezilî kader algısına sahip olanın kişisel yönelimli dinî başa çıkmayı; Eş'arî kader algısına sahip olanın ertelemeci ve işbirlikçi dinî başa çıkmayı, Mâtürîdî kader algısına sahip olanın ise kişisel yönelimli, ertelemeci ve işbirlikçi dinî başa çıkmayı tercih edebileceği söylenebilir.⁶⁹ Kişisel yönelimli dinî başa çıkma biçiminde Allah'ın insanlara özgürlük verdiği inancıyla hareket edilmektedir. Kader algısıyla uyumlu olarak birey bütün sorumluluğu kendi üzerine alarak aktif bir başa çıkma yöntemi kullanabilir. Ertelemeci dinî başa çıkmada tamamen Allah'a havale edip pasif bir tutumu tercih etmek vardır. Bu yaklaşım insanın kaderi üzerinde etkisinin olmadığı anlayışından besleniyor olabilir. Ancak yapılacak hiçbir şey kalmadığında genellikle aktif dinî başa çıkma yöntemini tercih edenler tarafından da ertelemeci yaklaşım kullanılabilir. Cebrî kader algısı fatalizme benzer görülse de başa çıkma sürecinde "Allah'a yönelme, olacakları Allah'ın iradesine bırakma, Allah'ın kendisine her şeyin en iyisini vereceğine inanma gibi" pozitif düşünceler yer aldığından kısmen olumlu dinî başa çıkmanın pozitif etkilerini ortaya çıkarabilir. Ancak bu tarz başa çıkma pasif kalmayı içerdiğinden problem çözücü etkili bir başa çıkma sağlamayabilir. İşbirlikçi dinî başa çıkmayı tercih edenler ise dua, tevekkül, şükür, sabır gibi dinî başa çıkma araçları ile Allah'ın yardımını yanlarında hissedebilirler. Diğer taraftan kendi kaderlerinde söz sahibi olduklarını düşünerek bizzat sorumluluk almak suretiyle problem çözücü, etkili bir başa çıkma yöntemi kullanmış olabilirler.

Kader olgusunun dinî başa çıkma ile üç boyutlu ilişkisinden söz edilmektedir. Birinci boyut, kader inancının başa çıkma sürecinin "bir parçası" olmasıdır. Travmatik yaşantılar, kayıplar, başarısızlıklar gibi istenmeyen ve başa çıkmayı zorunlu hale getiren yaşantılarda din, başa çıkmanın en başat aracı olabilir. Kabullenme gerektiren bu gibi durumlarda kader inancı, teselli ve yatıştırma etkisiyle sürecin sabredilebilir olduğu düşüncesini kazandırarak duygu odaklı bir başa çıkmanın parçası olabilir. İkinci boyut kader inancının başa çıkmaya "yardımcı" olmasıdır. Kader inancı, yaşananları anlamlandırma noktasında başa çıkmaya yardımcı olabilir. Olayların Tanrı'nın irade ve kudretine bağlanması, yaşananların tesadüf olmayıp ilâhî bir planın parçası olduğu düşüncesi gibi kader eksenli yüklemeler, dindarlığın telafi fonksiyonunu aktifleştirebilir. Üçüncü boyut kader inancının başa çıkma sürecinin "doğal bir ürünü" olmasıdır. Kader eksenli açıklamalara daha fazla ihtiyaç duyulan travmatik yaşantılar, hayatın zorlukları gibi durumlar bireylerin dinden destek aldıkları, dinî pratik ve uygulamalara yöneldikleri, dinî tecrübelerle açık oldukları ve dinî gelişim yolunda ivme kazandıkları özel zamanlardır. Bu tür yaşam tecrübeleri bir yandan bireylerin kader algılarını biçimlendirirken diğer yandan dinî inançlarını ve buna bağlı

⁶⁸ Pargament vd., "Religion and the Problem Solving, Process: Three Styles of Coping", 91-92.

⁶⁹ Gürses, "Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", 374; Coşkun, "Engellilik-Kader İlişkisi ve Genom Projesi İle Bu İlişkinin Geleceğine Dair Tartışmaların Değerlendirilmesi ", 76.

olarak kadere olan inançlarını güçlendirebilir. Böylece kader inancı dinî başa çıkmanın bir ürünü olabilir.⁷⁰

4. Yöntem

4.1. Araştırma Modeli

Araştırmanın yöntemi nitel araştırma yaklaşımına dayalı olgu bilim araştırma deseni olarak belirlenmiştir. Olgu bilim (*phenomenology*) çalışmaları farkında olunan ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olunmayan olgulara odaklanmaktadır. Bu tür araştırmalarda veri kaynakları araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışa vurabilecek bireyler ya da gruplardır.⁷¹ Araştırmada bireylerin kader algılarını ortaya çıkarmak için derinlemesine analiz yapmaya imkan veren metafor analizi yöntemi kullanılmıştır. Metafor analizi, bireylerin herhangi bir konuya ilişkin algılarını belirlemek amacıyla sosyal bilimlerde son yıllarda sıklıkla kullanılan bir yöntemdir.

Metaforla ilgili literatürde “geleneksel metafor kuramı” ve “kavramsal metafor kuramı” olmak üzere iki kuramdan söz edilmektedir. Geleneksel kuram metaforu sözcüklere dayalı mecazî anlatım, retorik ve belagat, bir söz sanatı olarak görülürken kavramsal metafor kuramı bilişsel boyuta dikkat çekmektedir. Kavramsal metafor, düşünce ile ilgili bir mesele olup dil kullanımının ötesindedir. Ayrıca o, retorik bir araç olmayıp dünyayı algılama ve anlamlandırmaya yarayan bilişsel bir süreçtir. Bu mekanizmanın temel işlevlerinden biri soyut kavram alanını, somut kavram alanıyla ifade ederek anlaşılır kılmaktır. Bireyler, metafor kullanarak bildikleri bir durum ya da kavramı daha iyi bildikleri bir durum ya da nesneyi kullanarak daha iyi tanımlama yoluna giderler. Böylece tanımlamaya çalıştıkları durum ya da kavrama ilişkin olarak zihinlerindeki temel kodlamaya yönelik ipuçları verirler.⁷² Dolayısıyla metaforlar bireylerin kavramlarla ilgili algısını ortaya çıkarmak için kullanılabilir en etkili bilişsel yapılardır. Metafor üretmek, bir kavramı başka bir kavramla tanımlamaya çalışmaktan farklı bir ilişkilendirmedir. Bireyin metafor üretilen kavramla ilgili bilinçaltındaki izleri, bilişsel sistemindeki bilgi birikimi, yaşamsal tecrübeleri oluşturduğu metafora yansımaktadır.⁷³ Kader kavramı hem soyut hem de karmaşık bir olgunun sembolik karşılığıdır ve açıklanması zordur. Bu nedenle metafor analizi yönteminin bu araştırmanın amacına daha uygun olduğu düşünülmüştür.

⁷⁰ Mebrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk - Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 228; Kartopu, “Psikolojik Açıdan Kadere İman Nedir Ne Değildir?”, *Kader Nedir? Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 19-21; Kenneth I. Pargament, “Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru”, çev. Ahmet Albayrak, *Tabula-Rasa Felsefe-Teoloji* 9 (2003), 216-222; Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 91.

⁷¹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınları, 2014), 20.

⁷² Özlem Kararımak - Berna Güloğlu, “Metafor: Danışan ve Psikolojik Danışman Arasındaki Köprü”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012), 123-124; Ahmet Naim Çiçekler - Timur Aydın, “Kavramsal Metafor Kuramı ve Belagat: Karşılaştırmalı bir İnceleme”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2019), 6-23; Mehmet Nuri Gömleksiz vd., “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Bir Değer Olarak Demokrasi Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 82; Durmuş Ümmet, “Üniversite Mezunu Evli Bireylerin Evlilik Algıları Üzerine Metaforik Bir İnceleme”, *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2017), 212.

⁷³ Levent Eraslan, “Sosyolojik Metaforlar”, *Akademik Bakış Dergisi* 27 (2011), 1; Aysun Güneş - Mehmet Fırat, “Açık ve uzaktan öğrenmede metafor analizi araştırmaları”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2016), 124.

4.2. Çalışma Grubu

Metafor çalışmaları, düşünceyi ifade etme becerisiyle ilişkili olduğundan araştırmada örneklem grubu olarak üniversite öğrencileri seçilmiştir. Gereken etik kurul izni Afyon Kocatepe Üniversitesi'nden alındıktan sonra araştırma internet üzerinden yürütülmüş, araştırmaya farklı üniversitelerin lisans bölümlerinden 211 üniversite öğrencisi katılmıştır. Yapılan incelemede metafor çalışmasına uygun olmayan veriler analizden çıkarılmış ve 163 veri seti ile çalışmaya devam edilmiştir.

4.3. Veri Toplama Aracı

Araştırma için hazırlanan formda öncelikle katılımcı öğrencilerin demografik özelliklerini belirlemek için sorular sorulmuştur. Ardından kaderle ilgili metafor oluşturabilmeleri için metaforun ve öğelerinin ne olduğu hakkında kısa bir bilgi verilmiş ve forma örnek bir metafor cümlesi eklenmiştir. Katılımcılardan “Kader,... gibidir. Çünkü...” cümlesini tamamlamaları ve ilave olarak kader denince akıllarına gelen beş kavram ya da kelimeyi sıralamaları istenmiştir. Bu kavramlar, metaforların açıklamaları yeterince açık olmadığına öğrencilerin kader algılarını daha da netleştirebilmek amacıyla analizde kullanılmıştır.

4.4. Verilerin Analizi

Araştırmada öncelikle veriler bilgisayar ortamında düzenlenmiş, metafor belirtilmemiş, belirtilmiş olsa bile açıklama kısmı doldurulmamış, yeterince anlaşılır olmayan formlar analiz dışında bırakılmıştır. Veriler sıraya konulduktan sonra her bir veri setine numara verilmiş, uygun olduğu düşünülen metaforlar alfabetik sıraya göre dizilmiş, frekans ve yüzdeleri ile birlikte tablo haline getirilmiştir. Daha sonra metaforlarda kadere yüklenen anlamlara göre aynı temayı içeren gruplar oluşturulmuş, gruplamada metafordan ziyade onu açıklayan “çünkü...” kısmı esas alınmıştır. Kategoriler ve altında toplanan temalardaki metaforlar ilişkisel açıdan yeniden gözden geçirilmiş ve sonrasında geçerlilik ve güvenilirliğin sağlanması için çalışma iki uzman tarafından incelenmiştir. Oluşturulan kavramsal kategorilerin doğru isimlendirilmesi konusunda uzmanların da görüşleri alındıktan sonra gereken düzenlemeler yapılmış ve çalışmaya son hali verilmiştir.

5. Bulgular

Tablo.1 Örneklemin Demografik Özellikleri

Cinsiyet	N	%
Kadın	119	73
Erkek	44	27
Bölüm	N	%
Fen Bilimleri	17	10,43
Sosyal Bilimler	94	57,28
Sağlık Bilimleri	51	31,28
Öznel Dindarlık Algısı	N	%
Herhangi bir dine inanmıyorum	4	2,4
Düşük (1,2,3)	19	11,6
Orta (4,5,6)	76	46,6
İyi (7,8)	49	30
Çok İyi (9,10)	15	9,2
Toplam	163	100,0

Araştırmanın yürütüldüğü örneklem grubunun yaşları 17 ile 45 arasında değişmekte olup yaş ortalamaları 21,5'tir. Tablo 1'de görüldüğü gibi örneklemin %73'ünü kadın, %27'sini erkek katılımcılar oluşturmaktadır. Araştırmaya hemen her fakülteden öğrenci katılmış, çeşitlilik fazla olduğundan öğrenim görülen lisans programları Fen Bilimleri (%10,43), Sosyal Bilimler (%57,28), Sağlık Bilimleri (%31,28) olmak üzere sınıflandırılmıştır. Ayrıca öğrencilerden kendi dindarlıklarını 10 üzerinden değerlendirmeleri istenmiş, katılımcıların %2,4'ü herhangi bir dine inanmadığını belirtmiştir. Veriler düşük, orta, iyi ve çok iyi olmak üzere sınıflandırılmış, katılımcıların %11,6'sının öznel dindarlık algılarının düşük, %46,6'sının orta, %30'unun iyi ve %9,2'sinin çok iyi düzeyde olduğu görülmüştür.

Tablo 2. "Kader" Kavramına İlişkin Oluşturulan Metaforlar

Metafor Adı	f	Metafor Adı	f	Metafor Adı	f
1. Yol	18	37. Değişmez kanun	1	73. Kum saati	1
2. Çark	5	38. Deniz	1	74. Küçük bir çocuğa verilen şeker	1
3. Kitap	5	39. Dipsiz bir kuyu	1	75. Lamba	1
4. Harita	4	40. Direksiyon	1	76. Matematikteki x	1
5. Kalem	4	41. Düzey	1	77. Meyve ağacı	1
6. Senaryo	4	42. Ferman	1	78. Mucize	1
7. Yol Ayrımı	4	43. Film	1	79. Müteşabih ayet	1
8. Çizgi	3	44. Freni tutmayan araba	1	80. Navigasyon	1
9. Gemi	3	45. Geçmişim	1	81. Nehir	1
10. Labirent	3	46. Gelecek	1	82. Otobüs şoförü	1
11. Saat	3	47. Gökyüzü	1	83. Para	1
12. Sığınmak	3	48. Göz	1	84. Piyango	1
13. Akarsu	2	49. Günah keçisi	1	85. Roman	1
14. Hamur	2	50. Güneş	1	86. Rüzgar	1
15. Hapishane	2	51. Günlük	1	87. Rüzgara karşı uçmak	1
16. Liman	2	52. Hava	1	88. Saksıdaki çiçek	1
17. Pusula	2	53. Hayallerim	1	89. Sınırları belirleyen tel	1
18. Su	2	54. Hayat	1	90. Siyasiler	1
19. Zaman	2	55. Hayatın odağı	1	91. Sürpriz kutu	1
20. Ağaçta yaprak	1	56. Hediye paketi	1	92. Sürpriz yumurta	1
21. Akan derede yüzmek	1	57. Hikaye	1	93. Süpürge	1
22. Alnyazısı	1	58. İki seçenek	1	94. Şans	1
23. Alışveriş merkezi	1	59. İnsanın gölgesi	1	95. Tasma	1
24. Anne	1	60. İnteraktif kitap	1	96. Terazî	1
25. Anne-baba	1	61. İp cambazının ipin üzerinde yürümesi	1	97. Tespih	1
26. Araba kullanmak	1	62. İradenin üstünde bir güç	1	98. Tiyatro	1
27. Asansör	1	63. İsteğe bağlı yazı	1	99. Tohum	1
28. Ayna	1	64. Kapalı kutu	1	100. Tükenmez kalem	1
29. Baba-evlat ilişkisi	1	65. Kapitalizm	1	101. Tünelin sonundaki ışık	1
30. Balık için su	1	66. Kaptanın dümende olduğu dalgalı deniz	1	102. Üniversite tercih sonuçları	1
31. Belirlenmiş rotada kaybedilmiş adres	1	67. Kaya	1	103. Yaydan çıkmış ok	1

32. Belirsizlik	1	68. Kısım	1	104. Yürümek	1
33. Beyaz kağıda sütle yazılmış yazı	1	69. Kıyafet	1	105. Zaman Makinası	1
34. Bisiklet sürmek	1	70. Kontrol edilemeyen kuş	1	106. Zorunluluk	1
35. Çok bilinmeyenli denklem	1	71. Kontrolsüz bir hortum	1		
36. Çoktan seçmeli sınav	1	72. Koruyucu melek	1		

Tablo 2 incelendiğinde araştırmada “kader” kavramına ilişkin 106 metafor üretildiği görülmektedir. Üniversite öğrencilerinin ilk on sırada en fazla belirttikleri metaforlar; “yol, kitap, çark, senaryo, kalem, harita, yol ayrımı, sığınak, çizgi, gemi” metaforlarıdır. Diğer dokuz metaforun üç ile iki arasında tekrar edilme sıklığı olup 87 metaforun bir kez tekrarlandığı görülmektedir.

Araştırmada katılımcılardan kader denildiğinde akıllarına gelen kelime ve kavramları yazmaları istenmiştir. Katılımcılar en fazla “Allah (35), İman-inanç (28), Takdir/ Mukadderat (19), Din (8), Teslimiyet/Tevekkül (16), Kaza (15)” gibi inançla ilişkili kelimeleri tercih etmişlerdir. Bununla birlikte “Yol (34) ve Hayat/Yaşam (48)” kavramları en sık tekrarlanan kelimelerdendir ki bu, kaderin aynı zamanda yaşamsal bir olgu olarak algılandığını göstermektedir. Diğer taraftan bazı katılımcılar kader kelimesinin yerine sıklıkla kullanılan “Alın Yazısı (31), Yazgı (18), Kısım/Nasip (30), Şans/Baht (13)” gibi kelimeleri yazmışlardır. Kaderi zamanla ilişkilendiren katılımcılar “Zaman (11), Gelecek (15), Geçmiş (5)” kelimelerini tercih etmiş, “Seçim-seçenek (19), Tercih (17), İrade (19), Özgürlük (3)” gibi kavramları seçenler ise insanın kaderinde söz sahibi olmasına verdikleri öneme işaret etmişlerdir. Bu sonuçlar katılımcıların oluşturdukları metaforlarla şekillenen kategoriler ve temalarla örtüşmektedir.

Tablo 3. Kategoriler ve Alt Temalar

Kategori 1: Nitelik Bağlamında Kader		Metafor Sayısı	%
Temalar	1. Değişmeyen/Belirlenmiş Olgu Olarak Kader	42	25,7
	2. Yönlendirilebilen/Tercih Edilebilen Olgu Olarak Kader	52	31,9
	3. Bilinmeyen/Kontrol edilemeyen Olgu Olarak Kader	32	19,6
	4. Hem Belirlenmiş Hem de Yönlendirilebilen Olgu Olarak Kader	24	14,7
	5. Savunma Mekanizması Olarak Kader	8	4,9
Kategori 2: İnanç-Özgürlük Bağlamında Kader			
Temalar	1. Fatalist Eğilimli Kader Olgusu	44	27
	2. Salt İnanç Temelli Kader Olgusu	13	8
	3. İnanç Temelli İradeci Kader Olgusu	33	20
	4. İnanç Temelli Cebrî Kader Olgusu	19	11,6
	5. İnanç Temelli Olmayan İradeci Kader Olgusu	36	22
	6. Kader Karşıtlığı	7	4,3

Tablo 3’te görüldüğü gibi katılımcıların kader ile ilgili ürettikleri metaforlarla ilgili öncelikle alt temalar oluşturulmuş, buna uygun olarak üst kategoriler oluşturulmuştur. Metaforlar temalara ayrıştırılırken açıklamalar dikkate alındığından farklı katılımcıların ürettikleri metaforlar aynı olsa bile yükledikleri anlam farklı olduğunda farklı temalar altında yer almıştır.

5.1. Nitelik Bağlamında Kader

Tablo 4. Değişmeyen/Belirlenmiş Olgu Olarak Kader Teması *

	Nitelik Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 1	Değişmeyen/Belirlenmiş Olgu Olarak Kader	Harita (2), Ferman, Güç, Alinyazısı, Kaya, Gölge, Saat (2), Yol (3), Gemi, Kalem, Pusula, Ağaçtaki yaprak, Zorunluluk, Su, Nehir, Gökyüzü, Labirent (2), Geçmişim, Anne, Kitap (2), Hikâye, Film, Hayatın odağı, Çizgi, Göz, Asansör, Mahkum, Plan, Tükenmez kalem, Kanun, Çizgi, Senaryo, Anne-baba, Zaman, Yaydan çıkmış ok.
Metafor Açıklama Örnekleri		<p>“Kader ferman gibidir. Çünkü kader senin hakkında yazılmış geleceğine şekil veren değişmeyen bir fermandır.” (K, 22, AKÜ İslami İlimler F., 9)</p> <p>“Kader geçmişim gibidir. Çünkü geçmişimi değiştiremem ama bu geleceğimin kötü olacağı anlamına gelmez.” (E, 18, Bilkent Üniversitesi, Makine Mühendisliği, 3)</p> <p>“Kader uzun ve çetrefilli bir yol gibidir. Çünkü ilerleyerek yeni ve farklı şeylerle karşılaşırız. Kader olanlara boyun eğmemizi emreden bir olgu, ilahi olarak belirlenmiş gelecektir.” (K, 21, AYBÜ, Sosyal Hizmet, 5)</p> <p>“Kader insanın hayatında keskin bir çizgi gibidir. Çünkü önceden planlanmış bir yazıyı yaşarız.” (K, 20, AYBÜ, Din ve Konuşma Terapisi, 6)</p> <p>“Kader plan gibidir. Çünkü daha önceden yazılmıştır.” (K, 19, Adnan Menderes Ü., Psikoloji, 6)</p>

Tablo 4’te bazı katılımcıların kader algılarında kaderin önceden belirlenmişliği ve değiştirilemez oluşu ile ilgili düşüncenin merkezi yer tuttuğu görülmektedir. Veriler incelendiğinde bu metaforların aynı zamanda fatalistik eğilime ve cebrî kader algısına işaret ettiği göze çarpmaktadır. Buna göre bu bireylerin kader algılarının kendilerini hayat problemleri karşısında çözümleyici bir davranışa değil, pasif kalmaya iteceği söylenebilir.⁷⁴ Araştırmanın bulgularına göre de katılımcıların %25,7’si kaderi değişmeyen/belirlenmiş bir olgu olarak değerlendirmişlerdir. Yapılan bir araştırmada katılımcıların %63’ünün kaderin değişmeyeceğine inandıkları belirlenmiştir.⁷⁵ Sakarya’da yapılan bir araştırmada ise katılımcıların %26,6’sı insanın kendi kaderini değiştiremeyeceği, %71,4’ü ise insanın kaderinin doğduğunda belirlendiği düşüncesine sahip bulunmuştur.⁷⁶

* Metaforların açıklama örneklerinde parantez içinde verilen bilgilerin sıralaması: (Cinsiyet, yaş, öğrenim görülen üniversite/fakülte/bölüm ve öznel dindarlık algısı) şeklindedir.

⁷⁴ Kaya – Bozkur, “Kadercilik Eğilimi ile Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 126.

⁷⁵ Elif Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 43.

⁷⁶ Mücahit Şentürk, *Sakarya Halkının Kader Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 59, 63.

Tablo 5. Yönlendirilebilen/Tercih Edilebilen Olgu Olarak Kader Teması

	Nitelik Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 2	Yönlendirilebilen/Tercih Edilebilen Olgu Olarak Kader	Araba kullanmak, Su, Hamur (2), Saksıdaki Çiçek, Bisiklet sürmek, Kalem (3), Roman, Yol (11), Navigasyon, Zaman makinası, Hayat, Kum saati, Tohum, Direksiyon, Akarsu (2), Baba-evlat ilişkisi, İp cambazının ipin üzerinde yürümesi, Pusula, Saat, Meyve ağacı, Yürümek, Ayna, Çoktan seçmeli sınav, Rüzgara karşı uçmak, Çizgi, Balık için su, Çok bilinmeyenli denklem, Çarkıfelek(2), Üniversite tercih sonuçları, İki seçenek, Yol ayrımı, Alışveriş merkezi, Kıyafet, Interaktif kitap, Harita, Hayallerim, Senaryo.
Metafor Açıklama Örnekleri	<p>“Kader kalem gibidir. Çünkü insan tıpkı kalemle istediğini yazabildiği gibi kendi kaderini yazar.” (K, 22, Osmangazi Ü. İlahiyat F., 8)</p> <p>“Kader yol gibidir. Çünkü bir yere ulaşmak için pek çok yol vardır fakat bu yollardan birini seçmek bize bırakılmıştır.” (K, 21, Uludağ Ü. Endüstri Mühendisliği, 6)</p> <p>“Kader, direksiyon gibidir. Çünkü sen nereye yönlendirirsen oraya döner.” (K, 19, Muğla Sıtkı Koçman Ü., Bilişim Sistemleri Mühendisliği, 6).</p> <p>“Kader akarsu, biz ise elinde kürek olan bir insan gibiyiz. Çünkü küreğimizle suyun nereye doğru akacağını belirleyebiliriz.” (E, 18, AKÜ, Psikoloji, 8)</p> <p>“Kader yol ayrımları gibidir. Çünkü bize seçenekler sunar.” (K, 18, AYBÜ, Hukuk F., 4)</p>	

Tablo 5’te görüldüğü üzere katılımcıların bir kısmı nitelik olarak kaderin birey tarafından yönlendirilebilir olduğuna ve bireye tercih hakkının verildiğine işaret eden metaforlar kurmuşlardır. Katılımcılar “araba kullanmak, bisiklet sürmek, direksiyon, akarsu, su, hamur” gibi metaforlarla kaderin yönlendirilebileceğini; “çoktan seçmeli sınav, üniversite tercih sonuçları, iki seçenek, yol ayrımı” gibi metaforlarla çeşitli seçenekler arasında tercih hakkının olduğunu belirtmek istemişlerdir. Konuyla ilgili olarak Düzgün de “Eğer kendisi için her şey belirlenmiş olsaydı, insanın yaşamında ‘keşke’lere de yer olmazdı. Keşke şu şekilde değil de bu şekilde davransaydım diyen bir insan, aslında bütün süreci kendisinin kontrol ettiğini itiraf etmektedir.” demektedir.⁷⁷ Hayatlarında söz sahibi olduklarına ve problemlerine çözüm bulmada kendi çabalarının değerli olduğuna inandıkları için bu bireylerin kader algılarının, kendilerini hayat karşısında aktif bir tutum sergilemeye götüreceği söylenebilir.

Tablo 6. Bilinmeyen/Kontrol Edilemeyen Olgu Olarak Kader Teması

	Nitelik Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 3	Bilinmeyen/Kontrol Edilemeyen Olgu Olarak Kader	Sürpriz yumurta, Yol (3), Kapalı kutu, Beyaz kağıda sütle yazılmış yazı, Müteşâbih âyetler, Rüzgar, Gemi (2), Matematikteki x, Para, Deniz, Koruyucu Melek, Tünelin sonundaki ışık, Şans, Sürpriz kutu, Akan dereye yüzmek, Dipsiz bir kuyu, Hediye paketi, Gelecek Mucize, Hava, Çark (2), Tasma, Piyango, Kontrol edilemeyen kuş, Kısmet, Kontrolsüz hortum, Zaman (2), Güneş.

⁷⁷ Şaban Ali Düzgün, “Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 6.

Metafor Açıklama Örnekleri	<p>“Kader denizde seyirdeki gemi gibidir. Çünkü dümen ne kadar elimizde olursa olsun denizin durumu yani hayat şartları rotamızı değiştirebilir.” (E, 20, Dumlupınar Üniversitesi, İç Mimarlık, 6)</p> <p>“Kader sürpriz yumurta gibidir. Çünkü içinden ne çıkacağı belli olmaz.” (E, 25, Okan Ü. Diş Hekimliği F. 8)</p> <p>“Kader doğup batan güneş gibidir çünkü nasıl ki güneşin doğup battığına engel olamıyorsak kadere de engel olamayız.” (K, 18, AYBÜ, Konuşma ve Dil Terapisi, 5)</p> <p>“Kader tünel sonundaki ışık gibidir. Çünkü aydınlığa çıkıp umut da verebilir tren lambası olup ezilebilir.” (K, 18, AYBÜ, Beslenme ve Diyetetik, 6)</p> <p>“Kader piyango gibidir. Çünkü insanın şansına ne çıkarsa hayat onu yaşatır.” (K, 27, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü, İlahiyat, F., 5)</p>
-----------------------------------	--

Tablo 6’da niteliksel olarak kaderin bilinmeyen, belirsiz ve kontrol edilemeyen özelliklere sahip olduğunu düşünen katılımcıların oluşturdukları metaforlar bulunmaktadır. Katılımcıların oluşturdukları “sürpriz yumurta, kapalı kutu, Matematikteki x, şans” gibi metaforlar kaderin belirsiz olduğunu; “mucize, çark, piyango, kontrol edilemeyen kuş, kontrolsüz hortum” gibi metaforlar kontrol edilemeyen bir olgu olduğunu anlatmaktadır. Hayattaki belirsizlikler bireyde kaygıya neden olabileceği gibi birey her şart ve durumda yaşananları kontrol etme ihtiyacı duymaktadır.⁷⁸ İnsanın ne ile karşılaşacağıın bilinmeyeceği ve olayların kontrol edilemeyeceği düşüncesi ile şekillenen bir dünya varsayımı, bireyde güvensizlik hissi oluşturmaktadır.⁷⁹ Dolayısıyla bu metaforları üreten bireylerin problemler karşısında yapılacak bir şey olmadığı düşüncesine kapılarak pasif bir tutumu benimsemeleri ihtimal dâhilindedir. Ancak her ne olursa olsun yaşananların ilâhî kontrol altında olduğuna inanç, kontrol bireyin kendisinde olmasa bile güvensizlik hissini onarmakta; kader inancı ile birlikte Yüce kudrete teslimiyet, dindarlığın rehabilite edici fonksiyonu ortaya çıkarabilmektedir.

Tablo 7. Hem Belirlenmiş Hem de Yönlendirilebilen Olgu Olarak Kader Teması

	Nitelik Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 4	Hem Belirlenmiş Hem de Yönlendirilebilen Olgu Olarak Kader	Senaryo, Tiyatro, Yol (3), Sınırları belirleyen tel, Süpürge, Kitap (3), Yol ayrımı, Çark, Otobüs şoförü, Günlük, Güneş, Freni tutmayan araba, Harita, Lamba, Terazi, Belirlenmiş rotada kaybedilmiş adres, Kapitalizm, Hapishane, Kaptanın dümeninde olduğu dalgalı deniz, Film.
Metafor Açıklama Örnekleri	<p>“Kader yol gibidir. Çünkü insan olumlu ya da olumsuz gideceği yolu seçer fakat yazı anlamında önceden yazılmıştır.” (K, 23, Niğde Ömer Halisdemir Ü., İslami İlimler F., 9)</p> <p>“Kader, belirlenmiş rotada kaybedilmiş adres gibidir. Çünkü oraya varacaksın ama hangi yolla olacağına sen karar vereceksin.” (K, 18, Yakınoğlu Ü., Eczacılık F., 7)</p> <p>“Kader freni tutmayan araba gibidir. Çünkü ne yaparsan yap onu durduramazsın. O yol almaya devam eder belki ama direksiyon her zaman senin elindedir.” (K, 22, AYBÜ Beslenme ve Diyetetik, 7)</p> <p>“Kader kitap gibidir. Çünkü bizim ömür boyunca yaptıklarımız ve tercihlerimiz Tanrı tarafından bilinerek buraya yazılmıştır ve vakti geldiğinde okur gibi yaşarız.” (K,20, AKÜ Psikoloji, 6)</p> <p>“Kader bir otobüs şoförü gibidir. Çünkü varması gereken yer belli fakat yolda mola verdiği mekânlar, kullanmak istediği yol kendi tercihinin kalmıştır.” (K, 21, Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Beslenme ve Diyetetik, 7)</p>	

Tablo 7’de bazı katılımcıların “kaderin önceden belirlenmiş ya da Allah tarafından bilinen tarafları olsa da insanın eylemlerinde özgür olduğu” düşüncesine dayanan metaforlar ürettikleri

⁷⁸ Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”, 173.

⁷⁹ Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 117-118.

görülmektedir. Her ne kadar insanın eylemlerini seçme konusunda özgürlüğü bulursa da fizikî ve sosyal çevresinden bağımsız olduğu düşünülemez. Düzgün bu konuda insanın dünyaya geldiğinde insani özelliklerini ve çevresindeki varlık âlemini ve bu âlemin niteliklerini hazır bulduğunu, kendi fitratını ve dış dünyayı kullanmaya başladığında insanın iradesi, seçimleri ve kararlarının değer kazandığını, sorumluluğunun sınırlarının belirginleştiğini belirtmektedir.⁸⁰ Lise öğrencileri ile gerçekleştirilen araştırmada da katılımcıların %21,5'i kendi kaderini çizebileceğini, %64,9'u kendisine verilen akıl ve irade sayesinde kaderine bir miktar yön verebileceğini fakat elinde olmayan durumların olduğunu, % 13,6'sı kişisel çaba ile alınmış kaderin değişmeyeceğine inandığını belirtmiştir.⁸¹

Bu metaforları oluşturan bireylerin Ehl-i sünnet kader anlayışına yakın bir görüşe sahip oldukları söylenebilir. Zira “bireyin önceden belirlenmiş özellikleri yanında seçme özgürlüğü de vardır ve onun neyi seçeceği Yüce Allah'ın sınırsız ilmi ile bilindiğinden Levh-i mahfuzda yazılıdır” inancı Müslümanlar arasında yaygın bir inançtır. Okullarda din eğitimi derslerinde kader inancı genellikle bu çerçevede anlatılır. Bu metaforları üreten bireylerin genellikle içsel kontrol odağına sahip, karşılaştıkları problemleri aktif bir şekilde çözmeye ve sorumluluk yüklenmeye istekli bireyler oldukları, kader algılarının psikolojik iyi oluşlarına olumlu yansıtacağı söylenebilir. Bu bağlamda yapılan bir araştırmada Ehl-i sünnet kader algısının psikolojik sağlığı koruyucu etkisinin olduğu belirlenmiştir.⁸²

Tablo 8. Savunma Mekanizması Olarak Kader Teması

	Nitelik Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 5	Savunma Mekanizması Olarak Kader	Günah Keçisi, Liman (2), Sığınak (3), Yol, Küçük bir çocuğa verilen şeker.
Metafor Açıklama Örnekleri	<p>“Kader günah keçisi gibidir. Çünkü insanlar iyi olan fiillerini ve başına gelen iyi olayları kendinde toplarken kötü olanlarını ise kaderin üstüne atar.” (E, 23, AKÜ İslami İlimler F., 5)</p> <p>“Kader sığınak gibidir. Çünkü insanlar yaptıkları şeylerin sorumluluğunu almak istemediğinden kadere sığınır.” (K, 18, İTÜ Matematik Mühendisliği, Herhangi bir dine inanmıyor)</p> <p>“Kader sığınacak liman gibidir. Çünkü değiştirilemeyen olaylarda kadere sığınmak insanın psikolojisini korur.” (E, 21 Ankara Ü. Hukuk F., 2)</p> <p>“Kader sığınak gibidir. Çünkü kaçmak istediğimizde, işimize gelemeyen durumlarda içinde kaybolmak isteriz.” (K, 20, AYBÜ Beslenme ve Diyetetik, 4)</p>	

Tablo 8'de görüldüğü gibi bazı katılımcılar kaderi bireylerin sığındığı savunma mekanizması olarak nitelendirdiklerini gösteren metaforlar üretmişlerdir. Bulgular incelendiğinde görülmektedir ki bu bireyler arasında kaderin bir savunma mekanizması olarak kullanılmasını eleştirenlerin yanı sıra onu güvenli bir liman olarak görenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla katılımcıların bazısının oluşturdukları metaforlarla dinin teselli etme fonksiyonunu öne çıkardıkları söylenebilir.

⁸⁰ Düzgün, “Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkanı”, 5.

⁸¹ Saffet Kartopu, “Kaygının Kader Algıları İle İlişkisi-(Kahramanmaraş Örneği)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 251.

⁸² Karaca, “Kader Algısı -Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma”, 489.

5.2. İnanç Özgürlük Bağlamında Kader**

Tablo 9. Fatalist Eğilimli Kader Olgusu Teması

	İnanç-Özgürlük Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 1	Fatalist Eğilimli Kader Olgusu	Kapalı kutu, Ferman, Alinyazısı, Rüzgar, Saat, Yol (3), Günah Keçisi, Gemi, Piyango, Pusula, Ağaçtaki yaprak, Zorunluluk, Su, Harita (2), Gökyüzü, Geçmişim, Navigasyon, Hikaye, Film, Zaman makinası, Güneş (2), Labirent (2), Çark (2), Çizgi (2), Şans, Kontrol edilemeyen kuş, Asansör, Akan dereye yüzmek, Mahkumluk, Dipsiz kuyu, Tükenmez kalem, Senaryo, Belirsizlik, Kontrolsüz hortum, Baba-anne, Zaman, Hapishane, Hediye Paketi
Metafor Açıklama Örnekleri	“Kader serim kısmı belli, düğüm ve çözümü belli olmayan bir hikaye gibidir. Çünkü hayatımızın başı bellidir ama yaşayacağımız geri kalan hayatımızı kaderimiz belirler.” (K, 20, AYBÜ, Sosyal Hizmet, 3) “Kader kontrol edilemeyen kuş gibidir. Çünkü sen onu belli bir yöne uçurtmak istesen bile o kendi kanatlarıyla özgürce istediği yönde ilerler.” (K, 26, Bilkent Ü., İç Mimarlık Çevre Tasarımı, 7) “Kader labirent gibidir. Çünkü hangi yola sapsak çıkış bir tanedir, biz içinde oyalanıp dururuz.” (K, 24, Bilkent Ü. Mimarlık, 4) “Kader değişmez bir senaryo gibidir. Çünkü başımıza ne geleceği önceden planlanmıştır bize sadece kendi rolümüzü oynamak düşer.” (K, 20, AKÜ Psikoloji, 3) “Kontrolsüz bir hortumdur. Çünkü senin iraden dışı seni sürükler.” (E, 29, AKÜ Devlet Konservatuarı, 7)	

Tablo 9’da bazı katılımcıların oluşturdukları metaforlar, fatalist eğilimli bir kader algısına işaret etmektedir. İnanç- özgürlük kategorisi altında yer alan bu metaforları üreten katılımcılar, insanların kendi hayatlarında tasarruf yetkilerinin olmadığını, adeta etkisiz bir özne olduklarını anlatmak istemişlerdir. Bulgulardan katılımcıların dörtte birinden fazlasının kadere ilişkin görüşlerinin fatalist eğilimli olduğu çıkarılabilir. Bu bireylerin hayat problemleri karşısında sıklıkla pasif tutumu tercih edecekleri, kişilik olarak dışsal kontrol odağına sahip olup hayatları ile ilgili sorumluluk yüklenmeye isteksiz olacakları söylenebilir. Ülkemizde yapılan uluslararası karşılaştırmalı bir araştırmada katılımcılara hayatın kendi aldıkları kararlar ve yaptıkları dışında belirlenip belirlenmediği sorusu yöneltilmiş, katılımcıların % 50’ye yakını hayatın akışını değiştirebilmek için yapılabilecek çok az şey olduğuna inandığını, yalnızca %28’i hayatlarını değiştirebileceklerine inandığını belirtmişlerdir.⁸³ Cezaevi mahkumlarıyla yapılan bir araştırmada da katılımcıların yarıya yakınının insanın kaderini değiştirmesinin mümkün olmadığını düşündükleri belirlenmiştir.⁸⁴

** Araştırmada inanç temelli kader olgusu teması altında yer alan metaforların bazısının kendisinde ve açıklamalarında dinî bir kavram kullanılmamıştır fakat katılımcıların kader denildiğinde akıllarına ilk gelen kavramlar arasında “Allah, takdir, tevekkül, levh-i mahfuz, teslimiyet, din, iman” gibi kavramları sıralamaları, onların kaderi inançla ilişkilendirdikleri şeklinde yorumlanmıştır.

⁸³ Ali Çarkoğlu – Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir Karşılaştırma* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi, 2009), 7.

⁸⁴ Yusuf Katırcı, *Cezaevi Mahkumlarının Kader Anlayışı: Ferizli L Tipi Cezaevi Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 61.

Tablo 10. İnanç Temelli Kader Olgusu Teması

	İnanç-Özgürlük Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 2	Salt İnanç Temelli Kader Olgusu	Beyaz kağıta sütle yazılmış yazı, Süpürge, Saat (2), Liman (2), Gemi, Koruyucu melek, Tünelin sonundaki ışık, Tespih, Sürpriz kutu, İnanç, Kısmet.
Metafor Açıklama Örnekleri	<p>“Kader sığındığımız liman gibidir. Hayır da şer de Allah’tandır. En kötü anlarımızı hayırlısı diyerek kadere bağlamak, Allah’a havale etmektir.” (K, 22, AKÜ, Sosyoloji, 5)</p> <p>“Kader insanın her an yanında duran koruyucu meleği gibidir. Çünkü Rabbimizin görüp bildiği, hiçbirimizin bilemeyeceği nice şerlerden bizi korur ve çoğu zaman biz farkında bile olamayız.” (K, 19, AYBÜ, Beslenme Diyetetik, 9)</p> <p>“Kader insanın inanç duygusudur çünkü insanlar birine veya birilerine inanmak güvenmek ister.” (K, 19, Ege Ü., Hemşirelik, 5)</p>	

Tablo 10’da yer alan metaforları oluşturan katılımcılar kaderi inançla ilişkilendirmişler fakat insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı konusuna temas etmemişlerdir. Bu bireylerin kaderi sadece inanç merkezli ele aldıkları, bir inanç esası olarak kabul ettikleri, zihinlerinde kaderle ilgili herhangi bir problemin olmadığı söylenebilir. Ayrıca metaforların açıklamalarına bakılarak katılımcıların hayat problemleri karşısında sıklıkla Allah’a teslimiyeti tercih ettikleri söylenebilir. Benzer şekilde yapılan bir araştırmada dinsel inançlar ile “Allah” ve “kader” kavramları arasında olumlu ilişki tespit edilirken “talih” kavramı arasında olumsuz ilişki belirlenmiştir. Allah ve kader etkenleri arasında da güçlü ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.⁸⁵

Tablo 11. İnanç Temelli İradeci Kader Olgusu Teması

	İnanç-Özgürlük Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 3	İnanç Temelli İradeci Kader Olgusu	Yolculuk, Tiyatro, Baba-evlat, Araba kullanmak, Hamur, İp cambazının ipin üzerinde yürümesi, Kaya, Roman, Kalem, Otobüs Şoförü, Matematikteki bilinmeyen X, Yol (7), Kitap (2), Ayna, Kum saati, Çoktan seçmeli sınav, Çok bilinmeyenli denklem, Lamba, Tercih sonuçları, Tohum, Terazî, Yol ayrımı, Akarsu, Senaryo, Çark, Sınırları belirleyen tel.
Metafor Açıklama Örnekleri	<p>“Kader araba kullanmak gibidir. Çünkü nasıl ki arabaya yön veren kişinin kendisi ise kaderde de böyledir.” (K, 24, AKÜ İslami İlimler F., 4)</p> <p>“Kader meselesi baba ve evlat arasındaki ilişki gibidir. Çünkü baba evladına hayat karşısında nasihatler vererek onun kararları doğrultusunda olabilecekleri anlatır, fakat tercih hakkı çocuğa aittir.” (E, 23, Okan Ü., Hukuk F., 10)</p> <p>“Kader bir kitap gibidir. Çünkü o kitabı almışsak okuruz. Allah’ın yazdıklarını değiştiremeyiz ama seçimlerimiz bizim elimizdedir.” (K, 19, AYBÜ, Sosyal Hizmet, 8)</p> <p>“Kader tohum gibidir. Çünkü ne ekersen onu biçersin. Kader çalışmaya, çabaya, hedefe bağlıdır karşılığını alırsın.” (E, 18, Lokman Hekim Ü., Diyaliz, 9)</p> <p>“Kader seçimlik haklarımız olan bir senaryo gibidir. Çünkü Allah Külli iradesiyle bizim hayatımızı genel itibarıyla belirlemiştir ancak hayatımızın tamamını belirlememiştir. Hayatımızdaki iyi veya kötü şeyleri biz cüz’î irademizle seçerek belirliyoruz.” (E, 20, AKÜ, Hukuk F., 6)</p>	

⁸⁵ Yaparel, “Depresyon ve Dinî İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, 290.

Tablo 11’de kaderi zihinlerinde bir inanç olgusu olarak kodlamış, ona daha çok dinî anlam yükleyen katılımcıların oluşturdukları metaforlar görülmektedir. Bu metaforların bazısının açıklamalarında dini ifadeler kullanılmamışsa da kaderle ilişkili kavram sıralamasında “Allah, takdir, tevekkül, cüz’i irade” gibi kavramlara yer verdikleri görülmüştür. Metaforlarda insanın seçme özgürlüğüne yapılan vurgu, inanç temelli iradeci kader olgusu temasını ortaya çıkarmıştır. Bu bireylerin içsel kontrol odağına sahip oldukları, karşılımlarına çıkan hayat problemlerini çözmeye yönünde irade sergileyecekleri, sorumluluk yüklenecekleri, dinî bir tutum olarak da yerine göre tevekkülü veya Allah’a teslimiyeti seçecekleri söylenebilir.

Tablo 12. İnanç Temelli Cibrî Kader Olgusu Teması

	İnanç-Özgürlük Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 4	İnanç Temelli Cibrî Kader Olgusu	Tasma, Harita, İrademizin üstünde güç, Yaydan çıkmış ok, Müteşâbih âyetler, Gölge, Yol ayrımı, Yol (3), Kalem, Nehir, Labirent, Kitap, Hayatın odağı, Zaman (2), Plan, Değişmeyen kanun.
Metafor Açıklama Örnekleri		<p>“Kader uzun ve çetrefilli bir yol gibidir. Çünkü ilerleyerek yeni ve farklı şeylerle karşılaşırız. İlahi olarak belirlenmiş gelecek, beklenmedik bir şekilde ilerleyen ve son bulan, olanlara boyun eğmemizi emreden bir olgu.” (K, 21, AYBÜ, Sosyal Hizmet, 5)</p> <p>“Kader bir nehir gibidir. Çünkü eninde sonunda olması gereken yere ulaşır.” (K, 24, Atatürk Ü., Tıp F., 8)</p> <p>“Kader kitap gibidir. Çünkü sonunu sen değiştiremezsin.” (K, 21, AYBÜ Fizyoterapi ve Rehabilitasyon, 6)</p> <p>“Elimizden akıp giden zaman gibidir. Çünkü kader, bizim elimizde olan bir şey değildir, Allah’ın ilminin neticesidir, mukadderattır.” (K, 20, AYBÜ, Dil ve Konuşma terapisti, 6)</p> <p>“Kader, deftere yazılan, değişmeyen kanunlar gibidir. Çünkü kader kişinin alınına Allah tarafından yazılan değişmeyendir.” (K,21, AKÜ, Sosyoloji, 7)</p>

Tablo 12’deki metaforlardan bazı katılımcıların kaderi inanç konusu olarak değerlendirmekle birlikte yaşanacakların Allah tarafından belirlendiğine ve değişmeyeceğine işaret ettiklerinden cibrî kader anlayışını temsil ettikleri görülmektedir. Bu bireylerin dışsal kontrol odağına sahip oldukları, başlarına gelenlerin nedenleri konusunda sorumluluk üstlenmeyip dışsal faktörlere bağlamaya eğilimli olacakları, başarılı olmak için çaba göstermekten kaçınacakları, inanç bakımından ise yaşananları Allah’a havale ederek teslimiyeti ve eylemsizliği tercih edecekleri söylenebilir.⁸⁶ Bu yaklaşım psikolojik iyi oluşu da olumsuz etkileyebilir. Zira farklı yaş grupları ve mesleklerden bireylerle yapılan bir araştırmada cibrî kader algısına sahip katılımcıların kader inançları ile yaşamın amacı ve bireysel gelişim boyutu başta olmak üzere psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur.⁸⁷

⁸⁶ Coşkun, “Engellilik-Kader İlişkisi ve Genom Projesi İle Bu İlişkinin Geleceğine Dair Tartışmaların Değerlendirilmesi”, 76.

⁸⁷ Nurun Nisa Kilit, *Kader Algısı-Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 111.

Tablo 13. İnanç Temelli Olmayan İradeci Kader Olgusu Teması

	İnanç-Özgürlük Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 5	İnanç Temelli Olmayan İradeci Kader Olgusu	Senaryo, Yol (7), Su, Saksıdaki çiçek, bisiklet sürmek, pusula, Kalem (2), Kitap, Meyve ağacı, Yürümek, Hayatımız, Sığınak, rüzgara karşı uçmak, Çizgi, Çarkı felek (2), Freni tutmayan araba, Balık için su, iki seçenek, Direksiyon, Belirlenmiş rotada kaybedilmiş adres, Alışveriş merkezi, Kıyafet, İnteraktif kitap, Yol haritası, Hayallerim, Kaptanın dümende olduğu dalgalı deniz, Hava, Film
Metafor Açıklama Örnekleri	<p>“Kader saksıda ki çiçek gibidir. Çünkü çiçeğe ne kadar önem verirsek büyüyip gelişecektir. Eğer çiçeğin bakımını yapmazsak çiçek kurur ve ölür. Kader de aynıdır. Hayatımız, işimiz, sağlığımız için çabalarsak kaderimizi şekillendiririz.” (K, 22, AKÜ İslami İlimler F., 10)</p> <p>“Kader bir meyve ağacı gibidir. Çünkü nasıl muamelede bulunursak getirisini de o şekilde alabilir veya alamayız.” (E, 20, İstanbul Ü., Tarih, 4)</p> <p>“Kader yürümek gibidir. Çünkü istediğin yere yürüyebilirsin.” (E, 20, İstanbul Aydın Ü., Mimari Restorasyon, 6)</p> <p>“Balık için su gibidir. Çünkü onsuz yaşayamaz ama içinde özgür iradesiyle hareket edebilir.” (K, 27, İstanbul Ü., Arap Dili ve Edebiyatı, 10)</p> <p>“Kader iki seçenek gibidir. Çünkü yazılan yazgı bir sebeple kişinin insiyatifine kalmıştır.” (K, 20, Hacettepe Ü., Tarih, 3)</p>	

Tablo 13'te bazı katılımcıların ne oluşturdukları metaforlarda ne de kader denince akıllarına gelen kavramlarda dinle ilişkili ifadelerle yer vermedikleri fakat metaforların açıklamalarında insanın eylemlerindeki seçme özgürlüğüne işaret ettikleri görülmektedir. Bu bireylerin kaderi bir dinî inanç konusu olmaktan ziyade yaşamsal bir olgu olarak gördükleri söylenebilir. Kaderin önceden belirlenmiş olduğuna ilişkin herhangi bir atfın da bulunmadığı bu metaforları oluşturan katılımcıların insan iradesine önem verdikleri, içsel denetim odağına sahip olup sorunlarıyla başa çıkarken genellikle kendi içsel güçlerine dayandıkları söylenebilir.

Tablo 14. Kader Karşıtı Algı Teması

	İnanç-Özgürlük Bağlamında Kader	Metaforlar
Tema 6	Kader Karşıtı Algı	Siyasiler, Sığınak (2), Göz, Kapitalizm, Zaman, Küçük bir çocuğa verilen şeker
Metafor Açıklama Örnekleri	<p>“Kapitalizm gibidir. Çünkü varsa değiştirmeye adım atarsın yoksa boyun eğersin. Emek hebasına sebep olan soyut sinir bozucu şey.” (E, 20, AKÜ, Sosyoloji, 2)</p> <p>“Kader siyasiler gibidir. Çünkü bir kez inanırsan hep onun peşinde kalırsın.” (E, 25, Okan Ü., Diş Hekimliği F., Herhangi bir dine inanmıyor)</p> <p>“Kader zaman gibidir. Çünkü zaten yaşanacak olan şeylere verilen anlamsız bir isimdir. Durdurulamaz olandır.” (E, 22, AKÜ Devlet Konservatuarı, Herhangi bir dine inanmıyor)</p>	

Katılımcılar içerisinde küçük bir grubun negatif anlam yükledikleri kaderi yaşamsal bir olgu olarak değerlendirerek karşıt bir tutum sergiledikleri, Tablo 14'teki metaforlardan anlaşılmaktadır. Bu metaforların açıklamalarında dinle ilişkilendirme yapılmadığı gibi kaderin bireyi pasifleştirdiği, bahane olarak kullanıldığı, boyun eğmeye neden olduğu gibi görüşlere yer verilmiştir. Bu bireylerin kaderi başa çıkma veya atıf/yükleme enstrümanı olarak kullanmayı tercih etmeyecekleri söylenebilir.

Sonuç

Kader, insan hayatını doğrudan ilgilendirdiğinden her dönem ilgi çekici konular arasında yer almıştır. Kaderin bilinmeyen yönleri ve kaderle ilgili belirsizlikler, insanın merak duygusunu daima canlı tutan bir unsur olmuştur. İnsanların inançları hayat perspektiflerini belirlemede önemli bir unsur olmakla birlikte kader inancının “insanın iradesi, seçme özgürlüğü, sorumluluğu” gibi konuları içermesi nedeniyle davranışları etkileme potansiyelinin diğerlerinden bir adım önde olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kader algısı, bireylerin hayata karşı tutum belirlemede referans noktasını oluşturmaktadır.⁸⁸ Kader algılarının insan davranışlarını etkileme gücü, araştırmanın konusunun belirlenmesinde etkili olmuştur. Üniversite öğrencilerinin kader algılarını konu alan bu araştırma, fenomenolojik olgu bilim yöntemine dayalı metafor analizi tekniğiyle gerçekleştirilmiştir. Kaderle ilgili doğrudan sorular sormak yerine bu yöntemin tercih edilmesinin nedeni gençlerin zihinlerinin derinliklerinde yer alan gerçek düşüncelerine ulaşmaktır. Bu çerçevede gerçekleştirilen inceleme sonucunda araştırmanın soruları çerçevesinde bazı önemli sonuçlar tespit edilmiştir. Kaderle ilgili tartışmalar, daha çok kaderin önceden belirlenmiş olup olmaması ve insanın kendi kaderi üzerindeki etkisi konularına odaklanmaktadır. Bu bağlamda araştırmada bazı katılımcıların metafor üretirken kaderle ilgili problemlerin zihinlerindeki karşılıklarına açıklık getirmeye çalıştıkları ve kavramsal olarak kaderi tanımlamaya çalıştıkları belirlenmiştir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin “kader” kavramına ilişkin 106 metafor ürettiği araştırmada en sık tekrarlanan metaforun “Yol” metaforu olduğu, bunu “kitap” ve “çark” metaforlarının izlediği tespit edilmiştir. “Senaryo, kalem, harita, yol ayrımı, sığınak, çizgi, gemi” metaforları ise en fazla tercih edilen ilk on metaforun içindedir. 87 metaforun ise bir kez tekrarlandığı görülmüştür (bk. Tablo 2).

Araştırma kapsamında üretilen metaforların açıklamaları incelenmiş, ortak özellikleri bakımından gruplandırılmış, temalar oluşturulmuş, temalar da kendi aralarında gruplandırılarak kategoriler oluşturulmuştur. Kategorilerden birine nitelik bağlamında kader, diğerine ise inanç-özgürlük bağlamında kader ismi verilmiştir. Nitelik bağlamında kader kategorisinin alt temalarına bulgulardan hareketle “değişmeyen/belirlenmiş, yönlendirilebilen/tercih edilebilen, bilinmeyen/kontrol edilemeyen, hem belirlenmiş hem de yönlendirilebilen olgu olarak ve savunma mekanizması olarak kader” ismi verilmiştir. İnanç-özgürlük bağlamında kader kategorisinin alt temaları ise “fatalist eğilimli, salt inanç temelli, inanç temelli iradeci, inanç temelli cebrî, inanç temelli olmayan iradeci kader olgusu ve kader karşıtlığı”dır (bk. Tablo 3).

Araştırmada üniversite öğrencilerinin nasıl bir kader algısına sahip olduklarını ortaya koymak için metaforlar incelenmiş, öncelikle katılımcıların geliştirdikleri metaforlarla insanın kendi kaderindeki etkisine odaklandıkları görülmüştür. Bu bağlamda öğrencilerin, insanın eylemlerinde özgür olup seçimler yapabildiği düşüncesini içeren metaforların yanı sıra kaderin önceden belirlenmiş olup değiştirilemeyeceği düşüncesini ön plana çıkaran metaforlar geliştirdikleri tespit edilmiştir. Kaderle ilgili eylem özgürlüğüne sahip olup insanın kendi kaderinde söz sahibi

⁸⁸ Ümit Horozcu, “Teistik Kader Algısı Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”, *Darulfunun İlahiyat* 29/1 (Haziran 2018), 12.

olduğunu düşünenler çoğunlukta olsa da araştırmada kaderin önceden belirlenmiş olup bilinmeyen, kontrol edilemeyen, değiştirilemez bir olgu olduğu düşüncesinin önemli oranda varlığının belirlenmiş olması, öğrencilerin zihinlerinde kader konusunda bir bulanıklığın olduğunu göstermektedir. Bu görüşlerin toplumun genel kabulüyle örtüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Gençlerin kader algılarındaki negatif unsurları sosyal etkileşim yoluyla kazandıkları, toplumda var olan kalıplaşmış yorumlardan etkilendikleri söylenebilir.

Katılımcıların kader algılarındaki önemli bir husus da kaderi bir inanç konusu olarak değerlendirip değerlendirmedikleridir. Araştırmada katılımcıların % 40'a yakını kaderi dinle ilişkilendirdiklerini, inanç temelli bir kader algısına sahip olduklarını oluşturdukları metaforlarla göstermişlerdir. Diğer katılımcıların ise gerek oluşturdukları metaforlar gerekse kaderle ilişkili kelime seçimleri, kaderi bir inanç olgusu değil yaşamsal bir olgu olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Bunların arasında insanın davranışlarında özgür olduğunu, hayatını kendisinin yönlendirdiğini vurgulayan önemli bir kesim (%22) olmakla birlikte fatalistik eğilim dikkat çekmektedir. Öğrencilerin dörtte birinden daha fazlasının (%27) oluşturdukları metaforlarda fatalistik unsurlara rastlanmıştır. Fatalistik eğilimli olanlar arasında yüksek din öğretimi öğrencilerinin de yer alması (%1,8), kader algılarının oluşumunda toplumdaki kalıplaşmış yargıların ne kadar etkili olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bulgulardan yola çıkarak inanç temelli kader algısına sahip olan katılımcıların kaderi, yaşadıklarını anlamlandırırken dinî yükleme aracı olarak, sorunlarıyla başa çıkarken dini başa çıkma aracı olarak kullanabilecekleri söylenebilir. Ancak kaderi dinle ilişkilendirmeyen ve insan özgürlüğüne atıf yapan katılımcıların kader inancını daha az dini yükleme ve dini başa çıkma aracı olarak kullanabileceklerinden söz edilebilir. Diğer taraftan fatalistik eğilimli ya da cebri kader algısına sahip olan katılımcılar kaderi nedensel anlamlandırma, başa çıkma ve savunma mekanizması olarak kullanabilir; kaderin teselli edici, rahatlatıcı fonksiyonlarından kısmen yararlanabilirler. Fakat fatalistik tutum problem çözücü olmadığından ve pasifliğe, umutsuzluğa, öğrenilmiş çaresizliğe neden olduğundan bu bireylerin kader algılarının problemleriyle etkili bir başa çıkmayı sağlayamayacağı, hayatta başarısızlığa yol açacağı söylenebilir. Ayrıca psikolojik sağlıklarının da bu tutumlarından olumsuz etkileneceği tahmin edilebilir.

Araştırma, gençlerdeki fatalistik eğilimin hiç de küçümsenemeyecek boyutlarda olduğunu göstermiştir. Bu sonuç kader algısının oluşumuna etki eden eğitim faktörünün özellikle de ders kitaplarının dikkatle gözden geçirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Zira din eğitimi ders kitaplarındaki açıklamalardaki belirsizlik ve yetersizlikler, kader konusunu gençlerin zihninde daha bulanık hale getirebilir. Sağlıklı kader algısının oluşmasında öğretmen faktörü de önemli olduğundan, öğretmen yetiştiren kurumların bu eğitiminin nasıl olması gerektiği hususuna önemle eğilmeleri gerekmektedir. Zira karakteristik bir özellik olarak bilgiyi rasyonelleştirme çabası bilinen ergenler için kader bir inanç problemi oluşturabileceği gibi son yıllarda inançla ilgili gençlerdeki farklı yönelimlerin temelinde bu problemler yatıyor olabilir. Bu bağlamda din eğitimi alanında yapılacak "kader eğitimi" konulu akademik çalışmaların sorunun çözümüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atay Yayınları, 2013.
- Aydın, Cüneyd. "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dinî Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 101-122.
- Batman, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 8. Basım, 1989.
- Bjorck, Jeffrey P. - Cohen, Lawrence H. "Coping With Threats, Losses and Challenges". *Journal of Social and Clinical Psychology* 12/1 (1993), 56-72.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017.
- Bulut, İsmail. "Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 20-51.
- Büyükköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınları, 17. Basım, 2014.
- Cengiz, Lütfü. "Emeviler Döneminde Kader Problemi". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Ekim 2001), 107-127.
- Coşkun, İbrahim. "Matürîdî Düşüncece Allah-İnsan İlişkisi". *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009), 17-46.
- Coşkun, İbrahim. "Engellilik-Kader İlişkisi ve Genom Projesi İle Bu İlişkinin Geleceğine Dair Tartışmaların Değerlendirilmesi ". *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu*. İstanbul: Yeditepe Ofset Yayıncılık, 2016.
- Coşkun, İbrahim. *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2017.
- Çarkoğlu, Ali – Kalaycıoğlu, Ersin. *Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir Karşılaştırma*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi, 2009. https://research.sabanciuniv.edu/14014/1/Rapor_Dindarl%C4%B1k.pdf
- Çelik, Celaleddin. "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Bilimname* 13/2 (2007), 37-66.
- Çiçekler, Ahmet Naim - Aydın, Timur. "Kavramsal Metafor Kuramı ve Belagat: Karşılaştırmalı bir İnceleme". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2019), 14-26.
- Dağ, İhsan. *Kontrol Odağı, Stresle Başa Çıkma Stratejileri ve Psikolojik Belirti Gösterme İlişkileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Dağ, İhsan. "Kontrol Odağı Ölçeği (KOÖ): Ölçek Geliştirme, Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması". *Türk Psikoloji Dergisi* 17/49 (2002), 77-90.

- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi- Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Doğan, Mebrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk - Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 1-10.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Eraslan, Levent. "Sosyolojik Metaforlar". *Akademik Bakış Dergisi* 27 (2011), 1-22.
- Eren, Hasan vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü - Yunan ve Roma*. çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Güneş, Aysun – Fırat, Mehmet. "Açık ve uzaktan öğrenmede metafor analizi araştırmaları". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2016), 115-129.
- Gürses, İbrahim. "Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 359-377.
- Gorsuch, Richard – Smith, Craig S. "Attributions of Responsibility to God: An Interaction of Religious Beliefs and Outcomes". *Journal for the Scientific Study of Religion* 22/4 (1983), 340-352.
- Gömlüksiz, Mehmet Nuri vd. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Bir Değer Olarak Demokrasi Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 79-100.
- Hadislerle İslam*. ed. Mehmet Emin Özafşar vd. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Hançerlioğlu, Orhan. *İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Heider, Fritz. *The Psychology of Interpersonal Relationship*. New York: Jhon Willey and Sons, 1958.
- Horozcu, Ümit. "Teistik Kader Algısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Darulfunun İlahiyat* 29/1 (Haziran 2018), 9-24.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-^çArab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İsfahani, Ragıb. *Müfredat Elfazi'l Kur'an - Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınlar, 2012.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Matbaası, 9. Basım, 1996.
- Karaca, Faruk. "Kader Algısı -Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 479-489.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset, 2017.

- Kararırmak, Özlem - Güloğlu, Berna. "Metafor: Danışan ve Psikolojik Danışman Arasındaki Köprü". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012), 122-135.
- Kartopu, Saffet. "Kaygının Kader Algıları İle İlişkisi-(Kahramanmaraş Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 238-260.
- Kartopu, Saffet. "Psikolojik Açından Kadere İman Nedir Ne Değildir?". *Kader Nedir? Ne Değildir?*. ed. Adnan Demircan. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Katırcı, Yusuf. *Cezaevi Mahkumlarının Kader Anlayışı: Ferizli L Tipi Cezaevi Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kaya, Alim – Bozkur, Binaz. "Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 935-946.
- Kaya, Alim – Bozkur, Binaz. "Kadercilik Eğilimi İle Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ege Eğitim Dergisi* 18/1 (2017), 124-145.
- Keskiner, Emine. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Kader Öğretisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2018), 50-65.
- Kilit, Nurun Nisa. *Kader Algısı-Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kormanik, Martin B – Tonette S, Rocco. "Internal Versus External Control of Reinforcement: A Review of the Locus of Control Construct". *Human Resource Development Review* 8/4 (2009), 463-483.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2.Basım, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Lazarus, Richard S. – Folkman, Susan. *Stress, Appraisal and Coping*. New York: Springer Publishing Company, 1984.
- Macit, Mustafa. *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2014.
- Orhan, Kamil. "Kadercilik Eğilimi Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 2 /2 (2017), 83-102.
- Özbolat, Abdullah - Kartopu, Saffet. "İsyan ile Teslimiyet Arasında: Ağıtlarda Kader İnancı". *Turkish Studies* 7/3 (2012), 1959-1972. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3596>
- Özcan, Zeynep. "Yükleme, Kaygı ve Başa Çıkma Bağlamında Covid-19 Salgınına Dinî Bakış". *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer – Muammer Cengil. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religion and the Problem Solving, Process: Three Styles of Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.

- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724.
- Pargament, Kenneth I. "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru". çev. Ahmet Albayrak. *Tabula-Rasa Felsefe-Teoloji* 9 (2003), 207-235.
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005), 279-313.
- Sheehy, Noel vd. *Biographical Dictionary of Psychology*. New York: Routledge, 2002,
- Spilka, Bernard vd. "Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi". çev. Ali Kuşat. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/1 (1985), 173-195.
- Şentürk, Mücahit. *Sakarya Halkının Kader Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ülgener, Sabri. *Zihniyet ve Din-İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Ümmet, Durmuş. "Üniversite Mezunu Evli Bireylerin Evlilik Algıları Üzerine Metaforik Bir İnceleme". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2017), 205-235.
- Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dinî İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 275-299.
- Yapıcı, Asım. "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler, Tanrı'nın Gazabı mı? İnsanın Suçu mu?". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*. ed. Ejder Okumuş. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfuz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yıldız, Mualla. *Suç ve Yükleme*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.



Bir Son Dönem Osmanlı Âlimi Halil Şükrü el-Boyâbâdî ve *Kitâbü'l- Kaẓâ' ve'l-Qader* Adlı Risalesi

A Late Ottoman Scholar Khalil Shukru al-Boyâbâdî and His Risâlah Named *Kitâb
al-Qadâ wa'l-Qadar*

Esra DÜZENLİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/Türkiye
Master's Student, Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya/Türkiye
esra.duzenli@ogr.sakarya.edu.tr | orcid.org/0000-0002-1865-2897 | ror.org/04tttnw10

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

21 Eylül 2021 21 September 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

29 Aralık 2021 29 December 2021

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2021 31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Esra Düzenli).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Esra Düzenli).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Düzenli, Esra. “Bir Son Dönem Osmanlı Âlimi Halil Şükrü el-Boyâbâdî ve *Kitâbü'l-Kaẓâ' ve'l-Qader* Adlı Risalesi”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 678-701. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.998718> ”

Öz

Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Hz. Osman'ın (öl. 35/656) şehit edilmesi ve Hz. Ali'nin (öl. 40/661) halifeliği döneminde vuku bulan Cemel ve Siffin savaşları özellikle Müslümanları karşı karşıya getirmiştir. Yaşanan bu hâdiselerden sonra başlayan tartışmalar, özelde bir Müslümanı öldürenin durumu genelde ise kader ekseninde sürdürülmüştür. İlk dönemde ortaya çıkan bireysel düşünceler zamanla fırka/mezheplerin görüşlerine dönüşmüş, bu fırka/mezhepler diğer konularda olduğu gibi bu konuda da birbirlerini tenkit etmişler, konuyla ilgili reddiyeler kaleme almışlardır. Bu köklü ve çetrefilli konu, günümüze kadar gelen süreçte, Osmanlı'da da ele alınmış, Arapça ve Türkçe olarak ya eserlerin içinde bir bölüm olarak yer almış ya da müstakil risâleler halinde ele alınmıştır. Bu çalışmanın konusu olan Boyabatlı Halil Şükrü Efendi'nin (öl.?) kazâ ve kader hakkındaki risalesi de işte bunlardan biridir. Müellif müstakil olarak kaleme aldığı risâlesinde, kendi düşüncelerini örneklerle açıklarken bazı fırkaların kazâ ve kader hakkındaki görüşlerini de çürütmeye çalışmıştır. Bu çalışmada Hafız Halil Şükrü Efendi'nin kazâ ve kader hakkındaki risalesi temel alınmıştır. Müellifin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında ulaşılan arşiv belgelerinden özet bilgiler verilmiş, daha sonra risale tahlil edilmeye çalışılmıştır. Risalede müellif tarafından herhangi bir alt başlık kullanılmamıştır. Ancak risalenin tahlilinde tarafımızdan konunun daha rahat anlaşılmasını sağlamak amacıyla ilgili yerlerde alt başlıklar konulmuştur. Kazâ ve kader kavramları, fiillerin Allah'a ve insana nispet edilmesi, kaderin önceden belirli olup olmadığı, Cebriyye ve Mu'tezile fırkalarına verdiği cevaplar bu başlıklardan birkaç tanesidir. Halil Şükrü Efendi insan fiillerini kesb ve halk, kazâ ve makzî olarak iki ayrı grupta incelemiş, fiillerin failiyet mahalliyet açısından analizini de yapmaya çalışmıştır. Kader üst başlığında ele alınan hidâyet ve dalâlet ile adâlet ve zulüm konularında da görüşlerini belirten müellif teklif noktasında ilgi çekici değerlendirmelerde bulunmuştur. Halil Şükrü Efendi insan iradesi ile teklifin ayrı şeyler olduğunu, biri olduğu için diğerinin var olduğunu değil ikisinin de bağımsız olarak var olduğunu söylemiştir. Yani teklif olduğu için iman veya küfrün olmayacağını dile getiren Halil Şükrü Efendi'ye göre teklifin bu noktada insan iradesi veya seçimleri üzerinde bir bağlayıcılığı yoktur. Buna göre Halil Şükrü Efendi'nin, insan iradesiyle ilgili olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) görüşlerine yakın bir görüşte olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kazâ, Kader, Osmanlı, Halil Şükrü Efendi.

Abstract

In the period that began with the death of the Prophet Hz Muhammad, the martyrdom of Hz. Othmân and the Battles of Camel and Siffin which took place during the caliphate of Hz. Ali, caused Muslims to have confronted each other. The debates that started after these incidents had been carried out within the frame of killing a Muslim in particular and the issue of predestination in general. The personal opinions that emerged in the first period became the doctrines of the parties/sects over time. These parties/sects have criticized each other on this subject as well as all other subjects and they have written refutations to one another. This deep-rooted and complicated issue has been handled in the Ottoman period in both Arabic and Turkish works as either a chapter or a separate *risâlah* (epistles). Khalil Shukru's *risâlah* on *qağâ* and *qadar* is one of those *risâlahs* that we have discussed in this article. In his separately written *risâlah*, he tried to refuse the opinions of some parties regarding *qağâ*, and *qadar* by explaining his own opinions with examples.

This study is based on Khalil Shukru Afandi's *risâlah qağâ* and *qadar*. A brief information about the author's life and scientific personality was given based on archive documents and then the epistle was analyzed. The author has handled the subject in a unique way, interpreting the situations ordained by Allah and human acts as a separate *qadar*. Khalil Shukru Afandi examines human acts in two different groups as acquisition (*kasb*) and creation (*khalq*), *qağâ* and *makzî*, and analyzes the actions in terms of agency. Khalil Shukru Afandi did not use any subtitles in his *risâlah*. However, in the analysis of the treatise, sub-headings have been included in the relevant places in order to make the subject easier to understand by us. The epistle tackles the issues *qağâ* and *qadar*, God's action and human acts, responses to the Jabriyya and Mu'tazilite. The author offers his views on the issues of *hidâyat* (guidance) and misguidance, justice, and cruelty, which is discussed under the heading of *qadar* and makes interesting points about human accountability for their actions. Khalil Shukru Afandi argues that human will (*irâdah*) and accountability are separate things, which are independent of one another. In other words, according to Khalil Shukru Afandi, who stated that there will be no belief or disbelief because it is an offer, the offer has no binding on human will (*irâdah*) or choices at this point. Accordingly, it can be said that Khalil Shukru Afandi was in close agreement with the views of Abû Mansur Mâtürîdî regarding human will (*irâdah*).

Keywords: Kalâm, Qağâ, Qadar, Ottoman, Khalil Shukru Afandi.

Giriş

Kelâm ilminin teşekkülünden önce başlayan kader tartışmalarının yoğun olarak Hz. Ali'nin hilafeti döneminin sonunda yaşanan olaylarla ilgili ortaya çıktığı doğru olmakla birlikte bundan önce bu konunun hiç dile getirilmediğini söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Nitekim bir sahâbî Hz. Peygamber'e bu konuda soru sormuş, Hz. Peygamber de sözlerinden 'belirli bir kader' olduğu sonucu çıkarılabilecek şekilde cevap vermiştir.¹ Bunun yanında kaderle ilgili birçok hadisin olduğunu, müelliflerin te'lif ettikleri eserlerde bu hadisleri bir araya getirdiklerini ve bu bölümlere de *Kitâbü'l-Kader* ismini verdiklerini sahih kabul edilen hadis kaynaklarında görmekteyiz.² Yine de bu konuda Müslümanlar arasında Hz. Peygamber zamanında insanları gruplaşmalara sevk edecek kadar büyük ihtilaflar mevcut değildi.³ Bu ihtilaflar Hz. Osman'ın hilâfetinin son altı yılı ve özellikle O'nun şehit edildiği devrede başlamış,⁴ sonrasında iki Müslüman grup arasında vuku bulan Cemel ve Siffin savaşlarıyla olaylar peş peşe gelmiş ve en sonunda Hz. Peygamber'in tartışılmasını yasakladığı 'kader' mevzusu açık açık tartışılmaya başlamıştı. Olayların akabinde hilafeti ele geçiren Emevîler, kazâ ve kaderi tamamen Allah'a hasrederek hilafetin kendilerine Allah tarafından verildiğini savunmuşlar, böylece kazâ ve kaderi kendi meşruiyetlerine aracı kılmışlardır. Onlar yönetimlerinin Allah'ın isteği ve kazâsı sonucu olduğunu iddia etmişler, hatta daha önceki halifelerin kullanmaktan imtina ettiği '*Allah'ın halifesi*' ifadesini kendileri için kullanmışlardır. Böylece yönetimlerine karşı kalkışılacak herhangi bir kıyâmı önceden engellemeye çalışmışlardır.⁵ Böylesi bir dönemde Emevî yöneticilerinin kendi yaptıkları birtakım olumsuzlukları Allah'a dayandırarak O'nu kötü ve haksız fiillerin fâili olarak görmelerine karşılık bu düşüncenin asla kabul edilemeyeceğini ileri süren bazı isimler⁶ insanların kendi fiillerini yapmada kudret ve irade sahibi oldukları görüşünü ortaya attılar. Nitekim bunlar daha sonra Kaderiyye olarak adlandırılmışlardır.⁷ Bu konuda dönemin Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (öl. 86/705) isteği üzerine görüşlerini yazarak kendisine gönderen Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) kaleme aldığı risale kazâ ve kader hakkında yazılan ilk belgelerden biri olması bakımından önemlidir. Abdülmelik b. Mervân'ın hicrî 65-86 yılları arasında halifelik yapması ve Hasan-ı Basrî'nin risalesine "Ey Mü'minlerin Emîri" diye başlaması göz önünde tutulursa bu

¹ İmrân b. Husayn şöyle dedi: Bir kimse: Yâ Resûlallah! Cennet ehli, ateş ehlinden (ayırt edilip) tanınmıyor mu? diye sordu. Resûlullah: "Evet" buyurdu. O kişi: Öyleyse çalışanlar niye amel ediyorlar? dedi. Resûlullah: "Herkes niçin yaratılmışsa, onun için çalışır" yâhud: "Kendisine kolaylaştırılan için çalışır." buyurdu. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şaîhu'l-Buĥârî*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1425/2004), "Kader", 1 (No. 6596).

² Buhârî, "Kader". Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Şaîh-i Müslim*, Thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Kahire: Daru'l-Hadis, 2010) "Kader".

³ Ethem Ruhi Fıĭlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 25.

⁴ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıĭlalı (İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001), 11.

⁵ Hanifi Şahin Emevî Devleti'nin yürüttüğü bu siyasete 'Cebir İdeolojisi' demektedir. Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (30 Aralık 2011), 56-61.

⁶ Fiillerin insan iradesiyle ortaya çıktığı iddiasını ilk ortaya atan kişinin Ma'bed el-Cühenî (öl. 80/699) olduğu kabul edilir.

⁷ Kaderiyye isminin kimlere ve hangi anlamda kullanıldığı hakkında detaylı bilgi için bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 142-145; İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64-65; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyĭ ve'l-bida'*, trc. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yaĭlı Mavil (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 104-105.

risalenin çok erken bir dönemde hicrî birinci asrın ikinci yarısında (65-86 yılları arasında) yazıldığı anlaşılmaktadır. Hasan-ı Basrî risalesinde Emevîler'in de dayatmaya çalıştığı mutlak kader görüşüne katılmayarak Allah'ın bir şeyi kuluna emrettikten sonra kuluyla emrinin arasına girmediklerini savunmuştur.⁸ Böylesi farklı görüşlerin dile getirildiği ortamda, insanın fiillerini yapmasında kudret ve irade sahibi olduğunu benimseyen Kaderîler'e karşı insanın böyle bir gücü ve iradesinin olamayacağını söyleyenler de ortaya çıkmıştır.⁹ Bunlar insanı güçsüz addederek, onun ilahi kudretin gücü altında ve ona bağımlı olduğunu, fiillerin insana ancak mecazen nispet edilebileceğini söylemekteydiler. Bu görüşü dile getirenlere her ne kadar Cehm b. Safvân'a (öl. 128/745) nispetle Cehmiyye¹⁰ dense de insanı icbâr altında bırakan görüşlere sahip fırkaların ortak adı olan Cebriyye denilmiştir.¹¹ İnsanların fiil yapmaya hiçbir şekilde kudretlerinin olmadığını savunan bu görüşe göre Allah her şeyin olduğu gibi insan fiillerinin de yaratıcısıdır. Zira insan kendi fiilinin yaratıcısı olursa yaratmada Allah'ın ortağı olur ki bu da imkânsızdır. Yine insan kendisi için belirlenmiş kaderden dışarı çıkamaz ve onun kendi fiillerinde herhangi bir özgürlüğü yoktur.¹²

Dönemin etkili ve yoğun tartışma konusu büyük günah işleyeninin durumu ve bununla ilgili olarak kader meselesiydi. Bu minvâlde belirtilen görüşlere Vasil b. Ata (öl. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'den (öl. 144/761) farklı bir yaklaşım gelmiş böylece Basra'da aslında Kaderiyye'ye yakın Mu'tezile isminde yeni bir fırka ortaya çıkmıştı. Adâleti ilke olarak benimseyen Mu'tezile'ye göre insana fiil yapma kudreti önceden verilmiştir. İnsanın kötü fiillerini Allah adâleti gereği yaratmaz, çünkü insan fiillerinde zulüm ve haksızlık da vardır. Allah ise sadece iyi olanları yaratır. Allah kabîh olanları da yaratsaydı zâlim, zorba ve cahil veya muhtaç olmuş olurdu. Oysa Allah bunlardan berîdir.¹³ Bu durumda bu kötü fiilleri insan yaratır.¹⁴

Ehl-i Sünnet'e göre ise Allah tek yaratıcı olup insanların ve tüm canlıların fiillerini yaratandır.¹⁵ Kula fiili için gerekli olan istitaat de fiille birlikte verilir. Ve kul fiilini yaratır demek Allah'a yaratmada ortaklık iddia etmek demektir ki bu da küfürdür.¹⁶ Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) kötü fiillerde ilâhî iradeyi saf dışı bırakmanın onda acz ve eksiklik gerektireceğini düşündüğünden

⁸ Lütfi Doğan- Yaşar Kutluay, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (01 Nisan 1954), 75. Risale ilk defa *Der Islam* dergisinde 1933'te (cilt: 21, s. 67-83) Hellmut Ritter tarafından yayımlandı.

⁹ İnsanların fiillerinin cebir altında olup Allah tarafından yaratıldığını ilk söyleyenin Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) olduğu kabul edilir.

¹⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-muşallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980), 279; Montgomery Watt Cehmiyye diye bir fırkanın olmadığını ve bu fırkanın mezhepler tarihçileri tarafından uydurulduğunu söyler. Watt'ın Cehmiyye ile ilgili görüşleri için bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 177-184.

¹¹ Cebriyye isminin kimlere ve hangi anlamda kullanıldığı hakkında detaylı bilgi için bk. İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 205-208.

¹² Fettâh, "Cebriyye", 7/206-207

¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/34-156.

¹⁴ Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 64.

¹⁵ Nûreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 129.

¹⁶ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Mâtürîdî Kelâmı*, thk. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları), 106-107.

bunu kabul etmemekle beraber kulun iradesini tamamen görmezden gelmez.¹⁷ Selef âlimlerinden olan İbn Kuteybe de (öl. 276/889) kaderin bir sır olduğunu ve bunun çözülemeyeceğini, Allah'ın âdil olup haksızlık yapmayacağını, göklerde ve yerde ancak Allah'ın irâde ettiğinin olacağını belirtmiştir.¹⁸

İmam Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) göre insan iradi fiilini kesbeder fakat o fiili de her şeyin yaratıcısı olan Allah yaratır. Yine O, bir fiil muhdisi olmadan var olabilseydi başka bir şey de bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan öylece var olabilirdi diyerek kıyas yapmıştır.¹⁹ Bununla birlikte Allah'ın zulmü kendi fiili olarak değil kullarının fiili olarak yarattığını da söylemiştir. Zira zâlim kişi zulmü işleyendir başkası adına işleyen değil. Allah zulmü kendi fiili olarak yaratsaydı yaratılmışlar içinde kimse zâlim olarak vasıflanmazdı.²⁰

İmam Mâtürîdî'ye göre ise tüm mahlûkat gibi insanı da Allah yaratmıştır fakat Allah insanı mükellef olarak da yaratmıştır. İmam Mâtürîdî akıl ve temyiz gücüyle yaratılan insanın fiillerinin hakikat manasında kendine ait olmasını hem naklî hem naklî delillerle açıklamış ve sonunda fiilleri hem Allah'a (halk açısından) hem kula (fiil ve kesb açısından) nispet etmenin daha doğru olacağını belirtmiştir. Zîra kulun yaratmak gibi idrak edemediği işlerin yanında, emir ve yasaklara uymak gibi idrak edip anladığı fiiller de vardır. O'na göre kul birinci durumdaki fiilleri gerçekleştiremez.²¹

Bununla birlikte kader konusu etrafında serdedilen görüşlerin ortaya çıkmalarına veya şekillenmelerine etki ettiği fırka ve mezheplere müntesip müellifler, kader ve kazâ konusunu yazdıkları eserlerine derç etmiş veyahut konuyla ilgili müstakil risaleler kaleme almışlardır. Bununla ilgili daha hicrî birinci asırda yazılmaya başlayan küçüklü büyüklü eserlerin günümüze kadar telifine devam edilmiştir. Osmanlı'da da kazâ ve kader konusunda Arapça ve Türkçe olarak gerek şerh ve hâşiye çalışmaları gerekse müstakil te'lifât yapılmıştır.²² Osmanlı'nın son dönemlerinde cüzî iradeyi vurgulamasından ötürü Mâtürîdîlik rağbet görmüş hatta Mutezilî görüşü de ön plana çıkmıştır. İstibdat ve II. Meşrutiyet dönemlerinde irade ve kader meselesinde bakış açısının insan hürriyetine ve hür irade lehine kaymasında içtimaî hayatın ve yaşanılanların etkisi olmuş, mevcut kader düşüncesi oryantalistlerce Müslümanların geri kalmasının nedeni olarak telakki edilmiş, pek çok alim gerek irade ve kader konusunda görüşlerini belirtmiş, gerekse de oryantalistlere cevaplar vermiştir. Oryantalistlere karşı kader inancının insanı hürleştirdiği şeklinde cevap verilirken Müslüman muhataplara karşı hürriyet ve mesuliyet dengesinde kader ve kazâ savunması yapılmıştır.²³ Müstakil te'liflerden birisi de Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış ve çeşitli görevlerde bulunmuş Boyâbâdî Halil Şükrü Efendi'nin *Kitâbü'l-Kazâ ve'l-kader* adlı

¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmet b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/82-87.

¹⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Ömer b. Muhammed Ebû Ömer (Amman: Dâr el-Raya, 1412), 30-35.

¹⁹ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Hammûde Zekî Gurâbe (Kahire: Matbaatü Mısır, 1955), 69-77.

²⁰ Eş'arî, *el-Lüma'*, (Arapça nüsha), 79.

²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, 9. Bs (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 343-351.

²² Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin "Risâle Fi'l-Kazâ Ve'l-Kader" Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).

²³ Son dönem Osmanlı'da kader ve irade konuları ve alimlerin görüşleriyle ilgili bk. Rıdvan Özdiñç, *Akil İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013).

eseridir. Bu çalışmada hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Şükrü Efendi'nin hayatına İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi kayıtlarından hareketle kısaca değinilecek ardından da te'lif etmiş olduğu *Kazâ ve Kader* risâlesi hakkında bir tahlil yapılacaktır.

1. Halil Şükrü El-Boyâbâdî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Ulaşabildiğimiz kadarıyla Hâfız Halil Şükrü Efendi'nin hayatı hakkında, Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış âlimleri konu edinen eserlerden sadece birinde²⁴ gayet muhtasar bir şekilde bilgi verilmektedir. Bununla birlikte onun hakkında Meşihat Arşivinde 1443_01 numaralı dosyada 96 görüntü bulunmaktadır. Daire-i Meşihat-ı İslâmiyye Sicil Şubesindeki kayıtlı belgede yazıldığına göre Halil Şükrü Efendi çiftçi Mehmet Ağa'nın oğlu olup 1267²⁵ yılında Boyabat'ın Doğluca köyünde doğmuştur. On üç yaşında Dersaadet'e gelip Divanyolu'nda bulunan Kara Hafız Halil Efendi Mekteb-i Sıbyân'ında hafızlığa başladı. Evi Sultanahmet yakınındaki Nalbant mahallesinde idi. Şükrü Efendi hocası vefat edince 1280 yılında Sultanahmet Medresesine dahil olup Üçler Mektebi Hocası ve Büyük Ayasofya İmamı Hacı Hafız Osman Efendi'den hıfzını ikmâl eyledi. Atık Ali Paşa medresesinde Hattat Hâfız Ali Vasfi Hoca'dan sülüs hattı üzerine icazet aldı. Sonra âmâ Hâfız Halil Rüşdî Efendi'den ilm-i sarf, ilm-i usûl ve ulûm-i funûn-i şer'î tahsil etti. Farsça'ya âşina olup Türkçe ve Arapça konuşup yazabildiği de terceme-i hâlinde kayıtlıdır.²⁶ 2 Eylül 1294'te 750 kuruş maaşla Kolağası muadili olarak Hassa Birinci Orduyu Hümâyün Piyâde 8. Alayı imametine tayin oldu. Uhdesine h. 1295 senesinde İbtidâ-i Hârici²⁷ İstanbul müderrisliği tevcih olundu. 21 Muharrem 1304 senesinde Hareket-i Hâric'e terfi oldu. 20 Şevval 1304'te dördüncü rütbeden bir küt'a-yı Mecîdî nişânı ihsân olundu.²⁸ 4 Ağustos 1308 tarihli kendi eliyle yazdığı belirttiği belgeye göre Bolu kumandanı Mehmet Paşa'nın nizamsız muamelesine dair yazmış olduğu yazıyla mahkeme talep etmiş, yapılan mahkemede Mehmed Paşa'ya 45 lira para cezası verilirken kendisine 45 gün hapis cezası verilmiştir.²⁹ Bolu kur'a mümeyyizliğinde bulunduğu esnada taburda ortaya çıkan yolsuzluklarla beraber Ayasofya Camii'nde şer'î şerife muhalif açıklamalarından dolayı münasib bir niyâbete³⁰ tayin edildi. 26 Ağustos 1309 senesinde

²⁴ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980), 2/59.

²⁵ İstanbul Müftülüğü, *Meşihat Arşivi [MŞH. SAİD]*, No. 122 Gömlek No. 5, 1. İstanbul Müftülüğü, *Meşihat Arşivi [MŞH. SAİD]*, No. 122 Gömlek No. 5, 2 numaralı dosyasında Halil Şükrü Efendi'nin kendi yazdığı anlaşılın belgede 1267 tarihi yazarken İstanbul Müftülüğü, *Meşihat Arşivi [MŞH. SAİD]*, No. 122 Gömlek No. 5, 4 numaralı 1302 tarihli Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Tezkire'sinde doğum tarihi 1269 olarak yazılmıştır.

²⁶ İstanbul Müftülüğü, *[MŞH. SAİD]*, No. 122 Gömlek No. 5, 2.

²⁷ İbtidâ-i Hâric ve Hareket-i Hâric 16.yy'da Süleymaniye Medreselerinin kurulmasıyla birlikte oluşan birer medresedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/327-333.

²⁸ İstanbul Müftülüğü, *[MŞH. SAİD]*, No. 122 Gömlek No. 5, 22.

²⁹ İstanbul Müftülüğü, *[MŞH. SAİD]*, No. 122 Gömlek No. 5, 1.

³⁰ Başkası adına ve/veya hesabına iş görmek, başkasının yerine bazı dini vecibeleri yerine getirmek anlamında fıkıh terimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Aybakan, "Niyâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/161-163.

1500 kuruş maaşla Beytüş-Şebâb kazâsına nâib³¹ tayin kılınmış³², 1311 senesinde ise aynı maaşla İmâdiye kazâsına nakledilmiştir. Sonrasında İstanbul'dan uzak olmak şartıyla tekrar Beytüş-Şebâb'a tekrar tayin edildi.³³ Şükrü Efendi on üç yıl alay müftülüğü, dört yıl Beytüş-Şebâb ve bir yıl da İmâdiye nâibliği yaptıktan sonra on iki yıl açıkta kalmış daha sonra da Yalova nâibliğine atanmıştır.³⁴ Zîra İmâdiye nâibliği sırasında akâid-i Ehl-i Sünnet'e muhalif açıklamaları ve halkın ahlakını bozduğu şikayetleriyle Sadâret'in hizmet-i şer'iyede istihdamı caiz olmayacağı kararıyla 22 Kânun-ı Sâni 1312 yılında İmâdiye niyabetinden azledilmiştir. İki yıl kadar sonra 300 kuruş maaşla memleketi Boyabat'ta ikâmet ettirildi.³⁵ Ancak Şükrü Efendi daha sonra yapılan bir sınavda ehliyetini ispat etmiş ve beşinci sınıf bir niyâbete kabul olunmuştur.³⁶ Son olarak 24 Kânun-ı Sâni 1327'den 9 Mart 1330'a kadar 1500 kuruş maaşla Aksaray kadılığı³⁷ yapan Halil Şükrü Efendi bu görevinden azledilmiş, kendisine 500 kuruş ma'zuliyet maaşı verilmiştir.³⁸ Meşihat'a gönderdiği arzualde bunun kanuna aykırı olduğunu, Yalova nâibliğinden haksız olarak kadro dışına çıkarıldığını, iki sene iki ay Aksaray nâibliği yaptığının da dikkate alınması gerektiğini yazıp maaşının 750 kuruşa çıkarılmasını istedi.³⁹ 1 Haziran 1332'den itibaren 793 kuruş maaş tahsis edilerek Bâb-ı Fetvâ sicil müdüriyetinden emekli olmuştur.⁴⁰ Halil Şükrü Efendi'nin ömrü haksızlıklara ve iftiralara uğramakla ve yolsuzluklarla mücadele etmekle geçmiş, maaşı kesilmiş ve maddi sıkıntılar yaşamıştır. Yolsuzlukları şikâyet etmiş bu nedenle bazen maaşını alamamış, hakkında çıkarılan yalanlar tahkikat yapılmadan siciline işlenmiş ve sürgünlere gönderilmiştir. Halil Şükrü Efendi ikinci Meşrutiyeti desteklemiş bundan sonra adâletin tesis edileceğine inanmış, aklanması için ardı ardına arzuhaller yazıp göndermiştir. 25 Haziran 1331 tarihli belgede, yapılan tahkikat neticesinde Halil Şükrü Efendi'nin hüsn-ü hal ashâbından olduğu anlaşılmış olduğu yazmaktadır.⁴¹ Ailesi hakkında bir bilgiye ulaşılamayan Halil Şükrü Efendi'nin hangi tarihte ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir.⁴²

2. Halil Şükrü El-Boyâbâdî'nin Eserleri

Halil Şükrü Efendi'nin ulaşabildiğimiz kadarıyla elde bulunan tek eseri Süleymaniye (İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3700) ve Millet Kütüphanelerinde (Ali Emîri Şer'iyyesi, nr. 186) birer nüshası bulunan

³¹ Nâibler, medrese eğitimi olarak özellikle fıkıh alanında kendi kazâ dairesinde ihtilâfları çözebilecek bir seviyede tahsil görmüş ilmiye mesleği mensubu kimselerdir. Daha fazla bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Nâib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/312-313. İleri bir okuma için bk. Abdullah Demir, "Osmanlı Devleti'nde Kadılar ve Nâipler", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2017), 28-37.

³² Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı [Y.PRK.MŞ]*, No: 3 Gömlek No: 38, 1a.

³³ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 22.

³⁴ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 40.

³⁵ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 22.

³⁶ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 22.

³⁷ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 26, 27.

³⁸ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 39. İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5. Gömlek No. 40 dosyasında ise ma'zuliyet maaşının 750 kuruş olduğu yazmaktadır.

³⁹ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 34.

⁴⁰ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 38.

⁴¹ İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5, 37.

⁴² Halil Şükrü Efendi hakkında daha ayrıntılı bilgi elde etmek için İstanbul Müftülüğü, [MŞH. SAİD], No. 122 Gömlek No. 5 numaralı dosyaya bakılabilir. Ayrıca bk. Nevzat Sağlam, "Dürüstlük Timsali Bir Nâib; Boyabatlı Hafız Halil Şükrü Efendi", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 2/ (2018), 627-638.

Kitâbü'l-Kazâ ve'l-kader isimli risâledir. Bu risalenin sonunda belirtildiğine göre Halil Şükrü Efendi'nin sekiz tane daha eseri vardır. Dördü kelâm ilmine dair olan bu eserlerin tab' olunacağı bilgisi verilmiştir. Ancak bu eserlere ve tab' olunup olmadığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Hâfız Halil Şükrü Efendi'nin kayıtlı eserleri şu şekildedir.

- 1- *Hülâsatü'l-ferâiz* (Türkçe)
- 2- *Mesâil-i Avliyye ve Taassubiyyenin Arapça ve Türkçe Tedkikât-ı Şer'iyeleri*
- 3- Uslûb-i Âhar üzere *Kitâbü'l-Mevârîs* (Arapça)
- 4- *Kitâbü'l-İdrâk* (Türkçe). İlm-i Kelâm ve Bazı Mesâil-i Usûl-i Fıkha dâir
- 5- *Kitâbü'l-Adâlet fi'l-ef'âli'l-ahadiyyet* (Türkçe). İlm-i Kelâma dâir
- 6- *Kitâbü'r-Reşâd fi ef'âli'l-ibâd*
- 7- *Îrâde-i Cüz'iyenin Mebnâ Aleyhi Olan Kitâbü'l-Kesb* (Türkçe) İlm-i Kelâma dâir
- 8- *Kitâbü İsmeti'l-enbiyâ ve isbât-ı nübüvvet-i Muhammed Mustafa aleyhimü's-selâm ve âlihim* (Türkçe) İlm-i Kelâma dâir⁴³

3. Halil Şükrü El-Boyâbâdî'nin *Kitâbü'l-Kazâ ve'l-Kader* Adlı Risalesinin Tahlili⁴⁴

Yukarıda belirtildiği üzere Halil Şükrü Efendi'nin risalesi iki yerde bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde olan nüshanın kitap kapağı ve iç sayfası yoktur. Millet Kütüphanesi'nde bulunan nüsha ise her şeyiyle tamdır, bu nedenle bu çalışmada bu nüsha esas alınmıştır. Millet Kütüphanesi Ali Emîri Şer'iyyesi, nr. 186'da bulunan nüshanın iç kapağında yazdığına göre risale İstanbul'da 1328⁴⁵ yılında basılmıştır. Müellifinin 1330 yılında kadılık yaptığı ve 1332 yılında emekli maaşı aldığı belgelerde kayıtlı olduğu cihetle risalenin Halil Şükrü Efendi hayatta iken basıldığı anlaşılmaktadır. Nâşiri Terakkî Kütüphanesi sahibi Muhammed Şemseddin (öl.?) olup kırk yedi sayfa halinde düzgün ve okunaklı Osmanlıca ile basılmıştır. Risalede herhangi bir başlıklandırma yapılmamıştır. Müellifin risalenin son bölümünde Osmanlı padişahı Sultan Mehmed Reşad'a (öl.1918) dua etmesinden⁴⁶ risalenin Sultan Reşad'ın saltanata çıktığı tarih olan 1325/1909'dan önce yazılmadığı anlaşılmaktadır. Nâşirinin yazdığı anlaşılacak son sayfada ise bu risaleyi öven, kazâ ve kader konusunda o zamana kadar benzerinin yazılmadığını söyleyen ifadeler bulunmaktadır.

⁴³ Hâfız Halil Şükrü Efendi el-Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader* (İstanbul 1328/1911), 47.

⁴⁴ Daha önce Bayram Dalkılıç risale üzerinde bir çalışma yapmış, "*Halil Şükrü Boyâbâdî'nin Kazâ-Kader Üzerine Görüşleri ve Yorumları*" adıyla Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunmuştur. Bu tebliğin yalnızca özeti yayımlandığından tebliğin metnine ulaşılamamıştır. Bk. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu- Bildiri Özetleri Kitabı* (Sinop, 2018), 107-109.

⁴⁵ Risalenin son bölümünde yazımının 1 Şubat 1326/17 Safer 1329'da son bulduğu belirtilmiştir. Bu tarihlerden ilki Rûmî ikincisi Hicrî takvim tarihidir. Eser 1328 yılında basıldığına göre iç kapakta yer alan bu tarih Rûmî tarih olmalıdır. Zira hicrî 1329 olan yazım tarihi 1328 olan basım tarihine geri dönemez. Milâdi olarak ise 1911 yılında basılmıştır.

⁴⁶ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 46.

3.1. Kazâ ve Kader Lafızları

Kader sözlükte planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin niteliğini ve kıymetini belirlemek anlamlarına gelir. Terim olarak ise “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” demektir.⁴⁷ Kazâ ise sözlükte hüküm manasında olmakla birlikte terim olarak Allah’ın ezelde belirlediği şeyleri zamanı gelince gerçekleştirmesi demektir.⁴⁸ Eş’arîler kazâ anlamını kadere, kader anlamını da kazâyâ hamlelerler. Onlara göre kazâ tüm varlığın üzerindeki ilahi ve külli hüküm iken kader “mümkinatın yokluktan varlığa kazâyâ uygun olarak çıkması, Allah’ın vakti gelince her şeyi ilmine uygun olarak icâd etmesi” demektir.⁴⁹ Yani kazâ ezeli karar ve hüküm iken kader yaratmak anlamındadır.⁵⁰ Mu’tezile’ye gelince kazâ lafzının yapmak/tamamlamak, haber vermek ve icap gibi anlamları vardır. Kader lafzı ise beyan etmek anlamında kullanılabilir. Ancak ne kazâ ile ne de kader ile Allah’ın yaratması kastedilemez. Kulların fiilleri kendilerine aittir zira onlar istediklerinde fiilleri yaparlar istemediklerinde de terk ederler.⁵¹

Müellifimize gelince o, kazâ ve kader lafızlarının anlamlarını Kur’an’dan alır. Buna göre kazâ lafzı Kur’an-ı Kerim’de hüküm ve ilzâm (el-İsrâ 17/23), halk (yaratma) (Fussilet 41/12) ve bildirme (el-Hicr 15/66) gibi birçok manayı hâizdir. Kader lafzı da pek çok manaları olmakla birlikte ihbâr ve bir şeyde yazmak (en-Neml 27/57), yerine koymak ve eşyanın miktarını tebyîn (Fussilet 41/10) manalarında kullanılmıştır. Bu anlamlardan yola çıkan müellife göre Allah insanların fiillerini kazâ ve kader buyurdu demek o fiillere verilecek mükâfat ve cezaları icap buyurdu demektir. Fiilleri takdir etmesi de o fiillerin farz, vacip, haram gibi ölçülerini açıklaması demektir.⁵²

3.2. Kazâ ve Kader Konusunun Önemi

Halil Şükrü Efendi’ye göre kazâ ve kader konusu sıkıntılı ve zor zamanlarda daha çok hatırlandığından dolayı incelenmeye muhtaçtır. O, kazâ ve kader konusunu İslami ilimlerden ve kelâmî meselelerden olduğu için şer’î olarak incelediğini ve ilmî tartışmasını yapmadaki aczini itiraf ederek başladığını belirtmektedir.⁵³ Ayrıca kazâ ve kader meselesini Allah’ı ve peygamberliği ispat konusu kadar derin ve önemli görmektedir. O’na göre insanlar bu konuda akılda ve nasta bir ihtilaf var zannıyla hareket etmişlerdir. Bu zan, onların akıllarının ve anlayışlarının farklı olmasının bir sonucudur. İşte müellif konunun önemine binaen karışıklığı gidermek için önce ihtilafın kaynağını açıklama gereği duymaktadır.⁵⁴

⁴⁷ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 174.

⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 58-63.

⁴⁹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbü’t-Ta’rîfât)*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 179, 181.

⁵⁰ Fethi Kerim Kazanç, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (01 Şubat 2007), 145.

⁵¹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/718-720. Kelâmî mezheplerin kaza ve kader lafızlarına verdikleri anlamlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Fethi Kerim Kazanç, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (01 Şubat 2007), 145-149.

⁵² Boyâbâdî, *Kitâbü’l-Kazâ’ ve’l-kader*, 9, 10.

⁵³ Boyâbâdî, *Kitâbü’l-Kazâ’ ve’l-kader*, 2.

⁵⁴ Boyâbâdî, *Kitâbü’l-Kazâ’ ve’l-kader*, 2.

3.3. Halil Şükrü Efendi'nin Kazâ-Kader Anlayışı

Kazâ ve kaderin tüm varlığa şamil olması ile sadece akıl sahibi olan insanın kasten yaptığı iyi ve kötü fiillere yansımaları olarak iki yönü olduğunu söyleyen müellife göre ihtilaf buradan kaynaklanmaktadır.⁵⁵ Buna göre kazâ ve kaderin tüm varlığı, mükevvenâtı kapsamasından Allah'ın tüm iyi ve kötü şeylerin fâili olduğu, O'ndan başka müessir ve fâilin olmadığı manası çıkmaktadır. Bu bağlamda varlık üzerinde Allah'tan başka fâil yoktur denilebilir. Ancak bu söylem, ikinci yön olan insanın kendi kastıyla yaptığı, şer'an yasaklanmış ve kınanmış fiillerinin de Allah'ın kazâ ve kaderinden olması gerektiği sonucunu çıkarır. Fakat Halil Şükrü'ye göre bu anlayış Kur'an'a, Sünnet'e ve İcmâ'ya aykırıdır.⁵⁶ Çünkü Allah'tan başka müessir ve fâilin olmaması durumu tüm varlığa şamil olması yönüyle kazâ ve kader olduğu için ikinci yön olan insan fiillerine has olan kazâ ve kader burada söz konusu değildir ve işte ihtilaf da bu iki durumun karıştırılmasından çıkmaktadır.

Halil Şükrü Efendi'ye göre Allah bâtilı buyurmaktan münezzehtir ve O, ancak hak ile kazâ buyurur. Buna Kur'an'dan ayetlerle deliller getiren müellif, ele aldığı kazâ bahsinden muradının insan fiilleriyle ilgili olan kazâ ve kader olduğunu söylemektedir. Ancak o, tüm kâinat için olan kazâ ve kaderin de hak ile olduğunu belirtir, bununla birlikte kâinatta bulunan ilk görüşte zararlı ve şerli gibi görünen şeylerin de asıllarında yararlarının zararlarından fazla olmasının derin bir hikmetin gereği olduğunu söyler.⁵⁷

Hafız Halil Şükrü olan biten her şey Allah'ın kazâsı ile denildiğinde insan fiillerinin de Allah'ın kazâ ve kaderiyle mi olduğunu sorar. "Benim hükmüme râzı olmayan, verdiğim musibete sabretmeyen benden başka Rab edinsin." hadisi⁵⁸ ile imanın şartlarından olan hayır ve şerrin Allah'tan olmasının manasını da sormaktadır.⁵⁹ Cevap olarak müellif insan fiillerinin Allah tarafından kazâ buyrulmasının bir emir olarak hüküm ve ilzâm olduğunu, cebr olmadığını söylemektedir. Yine fiillerin takdir edilmesinin de onların ölçülerinin beyân edilmesi olduğunu söyleyen Halil Şükrü Efendi, Allah'ın kazâ ve kader buyurmasının insanların kasten ve kendi seçimleriyle yaptıkları fiillerin fâili Allah'tır demek anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.⁶⁰ Hadisle ilgili olarak da metinde geçen kazânın Allah'ın kullarını acı ve hastalık gibi şeylerle imtihan etmesi ve onların da bu durumlara sabretmeleri manasında olduğunu söyler. O'nun kullarına verdiği acı ve hastalıklarda onlar için faydalar bulunabilir. İşte bu yönüyle kazâda yine itaatsizlik ve asilik yoktur. Zira O, kullarına günahı ve asiliği kazâ buyurmaz. Bu da Allah'ın âdil hikmetine uygundur.⁶¹ Hayır ve şerrin Allah'tan olması meselesine gelince buradaki hayır ve şerri insan hislerine göre açıklar. Yani insanın iyi görüp kendisine meylettiklerine hayır, kötü görüp nefret ettiklerine şer isminin verildiğini belirtir.⁶²

⁵⁵ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 2.

⁵⁶ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 3.

⁵⁷ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 10, 11.

⁵⁸ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, nşr: Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1415/1994), 22/320 (No. 807).

⁵⁹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 8.

⁶⁰ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 10.

⁶¹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 11.

⁶² Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 12.

Halil Şükrü'ye göre Allah kâmil sıfatlarla muttasıftır. Allah, hidâyete ve mutluluğa götürecektir güzel işleri emreder, rezil işleri de nehyeder. Müellif, Allah'ın kazâ ve kaderinin kötü işlerden uzak olduğunu ısrarla vurgular.⁶³

3.3.1. Fiillerin Allah'a ve İnsana Nispet Edilmesi

Halil Şükrü Efendi, kazâ ve kaderin Allah'ın fiili olup hak ile kazâ buyurduğunu sık sık tekrarlamakta, bu bağlamda insandan hâsıl olan kötü fiillerin Allah'ın fiili olmadığını belirtmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de Allah'a yakıştırılmayacak ve yaratılmışlara özel durumlar (eş ve çocuk sahibi olma gibi) hep insana nispet edilmiştir. Evet Allah her şeyin yaratıcısıdır, ancak O, her şeyi adâlet ve doğrulukla yaratmıştır. Kazâ ve kadere taalluk eden, insana has durumlar ancak onların fiili ilelerdir. Yani Allah'ın yarattıklarından kötüyü çıkaran ve amellerini kabîh yönde sarf eden insandır.⁶⁴

İnsanın beden ve organlarıyla mükemmel olarak yaratıldığını vurgulayan müellife göre, insana akıl ve peygamber gibi hem dahili hem de harici rehberler verilmiştir. Şu hâlde insan kendi fiilini bu rehberlerin de yardımıyla kendi seçimleriyle yapmakta, yani herhangi bir cebir veya zorlama söz konusu olmamaktadır. Halil Şükrü'ye göre eğer insanda ihtiyar olmasaydı bu durumda kul, Allah'ın seçimlerine karşı koyamazdı. Karşı koyamadığı bir şeyden razı olmadığında da kul olmanın aksine davranmış olurdu. Bu noktada Allah'ın kulları üzerine dinî-şer'î ve kader olarak iki seçimi olduğunu söyleyen müellif, ilk seçimin kullar tarafından da seçilmesi gerektiğini yoksa Allah'ın rab, İslam'ın din ve Hz. Peygamber'in nebî olmasına karşı gelinmiş olunacağını belirtir. İkinci seçim olan kaderin olmasında ise burada bir gereklilik görmemektedir. Burada imtihan olarak verilen belâ ve musibetler vardır. Ancak insan, verilen bir kaderi beğenmediği takdirde diğerine geçebilir. Örneğin verilen bir hastalık durumundan iyileşme durumuna geçilebilir. Zira Halil Şükrü hastalığın da şifanın da birer kader olduğunu aktarmaktadır. Fakat burada bir dikkat noktası vardır ki mubah görülen kaddere istenmeyen ve günah dolu kadere geçmek doğru değildir. Yani güzel bir iş yaparken birden içki içmek gibi kader-i zünûba geçmek haramdır. İşte insanın bu seçimlerinden ve geçişlerinden mubah, mekruh veya haram gibi sonuçlar çıkmaktadır.⁶⁵

Tüm insan fiillerinde fâil ve müessir sadece Allah'tır demenin kötü işler yapanların kınanmaması ve şer'î cezaların olmaması gibi sonuçları olacağını belirten müellif, aynı zamanda itaatkâr ve iyi insanlar için de va'd edilen mükafatların olmaması gerektiği düşüncesinin ortaya çıkacağını vurgulamaktadır.⁶⁶ Allah'ın kötü fiillerin fâili olmasını kabul etmeyen Halil Şükrü Efendi kabîhin nispeti noktasında kötüyü Allah'tan uzak tutma çabasına girişmektedir. Bu bağlamda kesb ve halk ayırımı ile kazâ ve makzî ayrımlarına gitmektedir.

3.3.1.1. Kesb- Halk Ayırımı

Halil Şükrü Efendi fiillerin fâili olma bakımından insanı dışlayıcı bir tutum içine girmez. Ona göre Allah her şeyin yaratıcısı olsa da kul fiilini kendi yapar. Burada kul fiilini yaratır diyen Mu'tezile

⁶³ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 39.

⁶⁴ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 35.

⁶⁵ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 6-8.

⁶⁶ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 10.

ile iyi olsun kötü olsun kulun fiillerini de Allah yaratır diyen Cebriyye arasında orta yol tutan müellif insanın kendi fiilinin oluşumunda muhtar olduğunu savunmaktadır.

Ef'âl-i ibâd konusunda iyi fiillerin nispetinde bir sorun olmamakla birlikte ihtilafın kaynağı kötü/kabîh fiiller ve onların kime nispet edildiğidir. Müellife göre kazâsında kötülüğü buyurmadığı için Allah kötünün fâili değildir. Bu noktada Halil Şükrü Efendi'nin ilk ayrımı halk ve kesb⁶⁷ arasındadır. O'na göre fiiller insanın fiilidir, insan ürünüdür. Allah kötü fiilleri sadece halk eder. Fakat O'nun halk etmesi onların fâili olması demek değildir.⁶⁸ Yani fiil Allah'ın yarattığı, insanın da kesbettiğidir.⁶⁹ Müellif insanların fiillerini kendilerine verilen beden ve organlarla yaptıklarına dikkat çekerek insanın fiilini halk edemeyeceğini ancak kesbedebileceğini, Allah'ın da fiilini alet ve organlara muhtaç kalmadan yaptığı için halk fiilinin ancak O'nun için kullanılabileceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle insan kendi fiilinin fâilidir diyenler bile insana hâlık dememişlerdir. İnsan beden ve organları yardımıyla fiillerini kesbeder. İyi olsun kötü olsun o tüm fiillerinin kâsibidir. Kesb fiili ise yararlıyı alıp zararlıdan uzaklaşma anlamında insan için kullanılırken, Allah için böyle bir şey söz konusu olmaz ve O'na kâsib denilmez.⁷⁰

İnsan kendi fiilinin fâili ve muhtarıdır. Fiil, Allah'ın yaratmasıyla insanın da kesbetmesiyle olur diyen Halil Şükrü, fiilin meydana gelmesinde Allah ile insanın ortak olup olmadığıyla ilgili biri zayıf ve hâdis diğeri güçlü ve kadîm olan iki irade ve kudretin olduğunu söylemenin insanı cebre götürdüğünü, bunun da emir ve nehyi abes kıldığını söylemektedir. Yani ona göre bir ortaklık olmamakla birlikte fiilin yaratıcısı Allah'tır denildiği takdirde Allah'ın fiiline karşı gelmenin mümkün olamayacağını; çünkü O'nun, fiilinde tam illet olduğunu belirtmektedir. İnsanın ise aletlerle donatılarak ve kendisine hareket kuvveti verilerek yaratılmış olduğundan tam illet değil, illetin illeti (*aleyhi'l-ille*) olduğunu söyleyen Halil Şükrü Efendi, illetin illeti olan bir şeyin hakikaten illet olamayacağını söyler. Zira illetin illeti, hakikaten illet olursa işte o zaman insan fiilleri Allah'a nispet edilebilir. Ancak fiil, yapılmasında veya terkinde kendisine en yakın olana (*mübâşeret-i karîb*) nispet edilmelidir ki bu da insanın kendisidir. Burada arı ve bal örneğini veren müellif, arının bal yaptığını ancak baldaki tatlılığı arının yapmadığını söyler. Buna göre arı bal yapmakla baldaki tatlılığın sebebidir ancak tam illet değildir. Arı tatlılığa vasıta olmakla illetin illeti olmaktadır.⁷¹ İşte insan da fiillerinde tam illet değildir. Tam illet olan Allah'ın halk ettiği fiili kesbetmesiyle illetin illeti olmaktadır.

3.3.1.2. Kazâ - Makzî Ayrımı

Halil Şükrü Efendi, fiillerin nispeti noktasında bir diğer ayrımını kazâ ve makzî kavramlarıyla yapar. Ona göre kazâ Allah'ın fiili, makzî ise insanın fiili olmaktadır. Şu hâlde tüm kötülükler insanın ürünü olmakla birlikte makzîdir.

1. **Failiyet - mahalliyet açısından:** Müellif kötü fiillerin fâiliyyet itibarıyla Allah'a nispet edilirken, bu fiilleri yapmalarıyla onlara mahal olmalarından dolayı mahalliyet itibarıyla da insana nispet edildiğini belirtmektedir. Bu manada Allah'a bir mahalliyet nispet edilemez. O

⁶⁷ Kesb: İhtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eder. Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 184.

⁶⁸ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 4.

⁶⁹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 33.

⁷⁰ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 6.

⁷¹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 33-34.

halde tüm kötülükler insan yapımıdır ancak buna imkân veren Allah'tır. İmkân vermenin de kabîh olacağı söylenirse müellif buna, Allah'ın onları kazâ buyurduğu ancak emir buyurmadığı şeklinde cevap vermektedir. Kaldı ki kötü fiiller zaten makzî yani insanın mahsulüdür. Bu bakımdan da kazâ ve makzî aynı değildir.

2. **Sıfat - Mevsuf ve Fiil- Meful açısından:** Kazâ ve makzî arasında fark olduğunu belirten Halil Şükrü Efendi, kazânın Allah'la kâim bir fiil ve sıfat, makzînin ise Allah'tan ayrılmış bir meful ve mevsuf olduğunu söylemektedir.⁷² Yani kazâ Allah'ın sıfatıdır, makzî ise sıfatın sonucudur.⁷³ Halk fiilinde hem yaratma hem de mahlûk anlamının olduğu gibi kazâda da hem hüküm anlamında kazânın hem de yaratılmış anlamında makzînin bulunduğunu söyleyen müellif ilk anlamdaki kazânın makzînin aynısı olmadığını zira emrin emredilen kişiden, haberin de haber verilen kişiden ayrı olduğunu belirtmektedir.⁷⁴

3.3.2. Kader Önceden Belirlenmiş midir?

Halil Şükrü Efendi risalesinde açıktan sormasa da zımnen belirlenmiş bir kader var mıdır yok mudur sorusuna; Allah cehenneme gideceklerin fiillerini halk edip onları cehenneme koyar, cennete gideceklerin fiillerini de halk edip onları da cennete koyar düşüncesini kabul etmemekle cevap vermektedir. Yani insanların önceden belirlenmiş fiilleri yaptığı durumunu asılsız bir iddia olarak kabul etmektedir.⁷⁵

Burada Hz. Ali'nin Sıffîn ve Cemel savaşlarıyla ilgili kazâ ve kaderin kendilerini buna sevk ettiğine dair soru soran bir Irak şeyhine cevaben söylediği “Belki de zorunlu bir kazânın, vacip olan bir kaderin olduğunu düşünüyorsun. Böyle olsaydı sevâb ve ikâb, va'd ve va'id düşerdi. Oysa Allah, kullarını yapacakları işlerde muhayyer bırakarak emretmiş, kötülüklerden çekinmelerini bildirerek nehyetmiştir. Emir de nehiy de kulun ihtiyârını ortadan kaldırmamış, kudretini yok etmemiştir.”⁷⁶ sözlerinden kazâ ve kader hakkında gereklilik ve zorunluluk düşünülmesinin makul olamayacağını altını çizen Halil Şükrü Efendi, Hz. Ali'nin savaş emrinin zorunluluk yoluyla icap manasında bir kazâ olduğunu, Allah'ın emriyle de muvafık olarak buna uyulması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Ali'nin emrinde kendi tercihi söz konusu olsaydı cevabındaki kazâ ve kader lafızları i'âlâm manasında olurdu. Ancak onun emri vücûbiyet gereği sâdir olmuştur ve “emir ve hüküm Allah'tandır” cevabı da bu durumu teyit etmektedir.⁷⁷

Küfrün sebebini teklifin varlığına bağlı kılmanın hurafe olduğunu söyleyen müellif, bir şeyin başka şeye bağlı olma (*tavakkufu's-şey ale's-şey*) durumunun, bir şeyin bağlı olduğu şey üzerine müessir olması veya olmaması gibi iki kısım olduğunu söylemektedir. İlkine örnek müsebbibin sebep üzerine bağlı olmasıdır. Burada müsebbib ile sebebin birbiri için bir gerekliliği vardır ki illet ve malûl durumu buna örnek verilebilir. İkincisine örnek ise çiftin tek veya suretin madde üzerine

⁷² Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 16.

⁷³ Neseffî de makzî için kazanın sonucu/ürünü demiştir. Bk. Fethi Kerim Kazanç, “Ebü'l-Mu'în En-Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 76.

⁷⁴ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 17-19.

⁷⁵ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 32.

⁷⁶ Şerîf er-Râdî, *Nehcü'l-belâğâ: Hz. Ali'nin konuşmaları, mektupları ve hikmetli sözleri*, çev. Adnan Demircan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 346.

⁷⁷ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 13-15.

bağlı olması gibidir ki burada herhangi bir gereklilik yoktur. İşte tüm kötü/kabîh durumlar ikinci kısım tevakkuftan olup teklif, iman veya küfürde müessir olamaz. Yani müellif, insanın iradesi ve seçimleri üzerinde kaderin ve teklifin bir bağlayıcılığı olmadığını savunmaktadır. Allah'ın mükellef kılması başka insan iradesi başkadır. İşte Halil Şükrü'ye göre teklifin doğru açıklaması budur. Zira insan iradesi külli ve kadim irade karşısında zayıf olup Allah'ın teklifi karşısında seçme şansı olamayacağından dolayı teklif noktası olamaz.⁷⁸

3.4. Adâlet ve Zulüm

Ef'âl-i ibâd meselesinde önemli bir yer tutan adâlet ve zulüm konusunda Halil Şükrü Efendi, Allah'ın âdil olup kullarına zulmetmediğini her fırsatta dile getirmiştir. O, adâletin iki manası olduğunu söyler. Buna göre Allah âdildir demek onun başkasının mülkünde olmayıp kendi mülkünde tasarruf sahibi olmasıdır. Zulüm ise başkasının mülkünde tasarruf etmektir. İkinci olarak âdil olmak demek haksız yere zarar vermemek kimseden de zarar görmemek demektir. Haksız yere zarar vermek ve zarar görmek zulüm olmaktadır. Müellif Allah'ın tüm fiillerinin hüsn olduğunu bunun da onun hikmetinden olduğunu belirtmekte kendi mülkünde mutasarrif olmanın da güzel yolla olması gerektiğini aktarmaktadır. Meselâ kendi bahçesinde sebepsiz yere ağaçlarını katleden adam mülkünde kötü bir davranışta bulunarak bahçesine zulmetmiştir.⁷⁹

Halil Şükrü'ye göre Allah'ın kendi mülkünde tasarrufta bulunması onun adâleti olmakla birlikte ayrıca insanı ve fiillerini halk etmesi de kendi mülkünde tasarrufta bulunmasına girmektedir. Ve yine insan fiillerinin meydana gelmesinde kendini ortak etmemesi de Allah'ın adaleti olmaktadır. Müellife göre bu konuda Allah'a ve insana ait olan şeyler bulunmakta ve mülkte tasarruf konusunda zulüm de olabilmektedir. Zira bir adam itaatkâr kölesine ceza verse kendisi zâlim, itaatkâr kölesi ise mazlum olmuş olur. İşte böyle tasarrufta zulüm olabilirse de Allah bundan münezze olup o âdil ve iyilikseverdir. Aklî ve naklî ilimler de bunu doğrulamaktadır.⁸⁰

Halil Şükrü Efendi kabîh yolla tasarrufta bulunmanın zulüm olduğunu belirtmektedir.⁸¹ Ayrıca Allah insanlara kabîhe imkân vermeyi buyurmaz zira o da kabîhtir. Hem o hüsn fiillerinden olmak üzere resuller, şeriatlar indirmiş ve insanlara hüccetler göstermiştir. Ayrıca peygamberlerin emir ve beyânları da âdil hükümler olup onları kabul eden mutlu, etmeyen de mutsuz olmaktadır. Aynı şekilde Halil Şükrü Efendi her insanın İslam fitratı üzere doğduğu hadisini⁸² burada zikrederek bu fitratı kendi eliyle bilerek değiştirenin şakî olduğunu, bunun da Allah'ın emri ve isteğiyle olmadığını; çünkü bu anlayışın cebre götürdüğünü aktarmakta, fitratın üzerinde olduğu İslam'ın âdil ve hüsn olduğunu zımnen söylemektedir.⁸³

Halil Şükrü Efendi bu konuda son olarak Allah âdil olduğu için kullarına da adâletle hareket etmeyi emretmiş, zâlim olmadığı için de zulüm ile hareketi menetmiştir demektir. Tüm dinlerde

⁷⁸ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 19-20.

⁷⁹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 29.

⁸⁰ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 27-28.

⁸¹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 29.

⁸² Buhârî, "Cenâiz", 91 (No. 1385).

⁸³ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 21.

olduğu gibi İslam dini de adâlet üzerine binâ edilmiştir. Hatta milletler ve hükümetler de adâletle şartlanmışlardır. Âdil olan Allah'ın kazâ ve kaderi böylece cârîdir.⁸⁴

Kelâm kitaplarında adâlet ve zulüm meselesinde değerlendirilen şerrin yaratılması konusunda Halil Şükrü Efendi'ye göre iki türlü şer vardır. Biri yaratılmasında ledünnî hikmetler bulunan ve insan tabiatına uygun olmayan zararlı ve zehirli hayvanlar ve şeytan; diğeri de pek çok fesada yol açan zulüm, zîna, şirk, irtidât gibi insan fiilleridir.⁸⁵ İlk manadaki şer izâfî şerdir, yani bunlar başta şer gibi görünür fakat yararları daha çoktur.⁸⁶ Yine de Halil Şükrü Efendi bu tarz şerde ya zararın fazla olduğunu ya da yararın mefâsidden ekser olduğunu, bu fazlalık azlık durumunun da alemin düzenine bağlı olduğunu belirtmektedir.⁸⁷ Yine bu anlamdaki şerlerin varlığına gelmesinde ilâhi hikmetten olarak az da olsa fayda olabileceğini belirten müellif, insanın kasten yaptığı şerrin ise hem akla ve nakle bir yararının olmadığını hem de âlemin düzenine de bir menfaat sağlamadığını aksine onu bozacak zararlarının bulunduğunu belirtmektedir. Allah'ın fiillerinde de ilk başta kötü görünen ama sonra iyi yanı olduğu görülen durumların olabildiğini söyleyen Halil Şükrü Efendi, bu konuda geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın yıkılması olaylarının vuku bulunduğu Hızır ile Musâ karşılaşmasını misâl getirmektedir. “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” (el-Bakara 2/30) sırrının bu vecihte tezâhür ettiğini söyleyen müellif bu ayetin yukarıdaki gerçeğe işaret ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁸

3.5. Hidâyet ve Dalâlet

Kazâ ve kader meselesinde son olarak hidâyet ve dalâlet konusuna değindiğini söyleyen Halil Şükrü Efendi, konu dahilinde önce lafızların anlamlarını vermekte daha sonra konuyla ilgili aklî ve naklî delilleri dile getirmektedir. Müellif lafızların manasının kaynağını ehl-i ilim olarak verir fakat manaları Kur'an ayetleriyle teyit eder ve destekler. İlk olarak hidâyet lafzının irşâd (el-Leyl 92/12), tevkîf (Muhammed 47/17), sevâb (Muhammed 47/5), fevz ve necât (İbrahim 14/21) ile hüküm ve tesmiye (en-Nisâ 4/88) manalarına geldiğini söyler.⁸⁹ Dalâlet lafzının ise ayetlerde kullanılış örnekleriyle beraber dilbilgisi ölçülerinde açıklamalarını uzun uzun yapar. Dalâlet lafzında yoldan çıkmak (ضل) ve yoldan çıkarmak (اضل) olarak iki anlamın dâhil olduğunu, ilk fiilin zayi ve helâk olma (Mümin 40/74), yoldan sapma (el-Bakara 2/208) manalarına geldiğini belirtir. Çetrefilli olan ikinci fiildir ki onun altı vecih vardır. İkinci fiilde ilk vecih fiilin yerinden ayrılan nesnelere için kullanılmasıdır. Yapıp ettiklerini geçersiz kılmak (Muhammed 47/1) manasında kullanımı ikinci vecih; birini yoldan çıkardı demenin aslında ‘onu yoldan çıkmış olarak isimlendirdi’ anlamında hüküm ve tesmiye olması üçüncü vecih olmaktadır. Bu anlama göre Allah'ın saptırdıkları (en-Nisâ 4/88), O'nun sapmış olarak isimlendirdiklerini yani onların saptıkları yönündeki hükmünü gösterir. Dördüncü vecihte ise birini yoldan çıkardı demenin aslında ‘onu o hal üzere buldu’ anlamında bulma veya rast gelme manasında kullanımı vardır. Bu durumda Allah'ın bir kimseyi saptırması onu o hâl üzere bulması demektir. Kur'an'ı tasdik edenler ile etmeyenleri örnekleme ve imtihanın kolaylık ve zorluğunu açıklama sadedinde kullanımı

⁸⁴ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 28.

⁸⁵ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 18, 36.

⁸⁶ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 12.

⁸⁷ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 36.

⁸⁸ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 37.

⁸⁹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 39.

beşinci vecihtir. Buna göre Allah'ın Kur'an'la saptırdığını ve yine onunla hidâyet ettiğini söyleyen âyet (el-Bakara 2/26) Cebrîler'in görüşleri için dayandıkları delil olmuştur. Altıncı veçhe gelince burada fiil iki meful alır ve saptırma (idlâl), yoldan çıkarma (igvâ) manalarını hâizdir ki Halil Şükrü Efendi'ye göre konunun ihtilaf kaynağı burasıdır. Arap dilinde de hidayet ve dalâlet lafızları bunları (insanda) yaratmak manasına gelmemiş, ona hidayet etti ve onu saptırdı gibi terkip halinde kullanılmıştır.

Hidâyet ve dalâlet lafızlarının anlamlarını ayrıntısıyla aktaran müellif, konuyla ilgili olarak idlâl tekليفle bir arada olamayacağını zira Allah'ın kulları hidayetden saptıracak olsa gönderdiği kitap ve peygamberlerin kulları üzerine hüccet durumunun ortadan kalkacağını belirtmektedir. Bu durumda da va'd ve vaîd gibi ahkâm zâil olacaktır. Ardından müellif aklî ve naklî delillere geçer. Aklî bir delil olarak Allah'ın âdil olduğu için kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri yüklemeyeceğini söyleyen Halil Şükrü Efendi, bu durumda teklîf, kitaplar ve peygamberlerin hükmünün iptal olacağını, emir ve nehyin de faydasız ve anlamsız kalacağını belirtir. Ayrıca o, bir insana insanları doğru yoldan saptırdığına dair suçlama getirilse, o insanın bunu kabul etmeyip hemen kendi nefsinin tezkiyeye çabalayacağını; hem bu suçlamayı her tür kötü fiile Allah'ı fâil kılan Cebriyye'den birinin bile kabul etmeyeceğini, o halde bu dalâletin Allah'a izâfe edilmesinin çok daha anlamsız olacağını belirtmektedir.⁹⁰

Naklî delilde ise iki durum olduğunu söyleyen müellife göre ilk durum Allah'ın tüm yaratılmışlar üzerine hidayet edici ve mürşid olmasıdır. İkinci durumda ihtilaf olduğunu belirten Halil Şükrü Efendi'ye göre Allah hiçbir insanı idlâl ve igvâ eylemez. Bunu gösteren onlarca âyet vardır ki bu âyetlerde de görüldüğü gibi Allah idlâl ve igvâyı kendinden gayrısına isnat etmiştir.⁹¹ Müellif Allah'ın hem yolunu sapmış (dâil) hem de saptırmış olamayacağını (mudill), bunların şeytan ve Firavun gibi zındıkların sıfatı olduğunu söyler.⁹² Allah gerçekten de Kur'an'da kötü ve kabîh fiilleri kendisinden gayrısına özellikle de insanlara isnat ederek, bu çirkin işleri onların yaptığını zimnen söylemiştir.

3.6. Şükrü Efendi'nin Cebriyye ve Kaderiyye'nin⁹³ Görüşlerine Cevabı

Bu iki fırka kader hakkında temelde farklı düşüncelere sahip olmakla birlikte müellif Kaderiyye fırkasını kadere inananlar anlamında ele almıştır. Bu manada onun risalesinde Kaderiyye ifadesi Mu'tezile'ye değil Cebriyye'ye yakın anlamda karşımıza çıkmaktadır. Halil Şükrü Efendi insan fiilleri konusunda İslam düşüncesinde önemli yeri olan Cebriyye ve Kaderiyye fırkalarının düşüncelerine değinmekte ve onları görüşlerinin yanlış olmasıyla suçlamaktadır. Cebriyye insan fiilleri hakkında icbar altında bulduklarını, irade ve ihtiyarlarının fiillerin meydana gelmesinde bir etkisinin olmadığını, aksine Allah'ın iradesiyle fiillerini yaptıklarını söyler. Buna göre kötü fiillerin, Allah'ın onları kazâ buyurması ve halk etmesi ile meydana geldiğini savunarak insanın bu fiilleri istese de terk etmeye kadir olamayacaklarını zira irade ve kudretlerinin bir tesirinin

⁹⁰ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 40-44.

⁹¹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 44,45.

⁹² Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 42.

⁹³ Literatürde farklı kullanımları olmakla birlikte Kaderî/Kaderiyye ismi kaderi reddedenler için kullanılmıştır. Ancak anlaşılana ki müellif risalesinde Kaderî ismini 'kaderci' manasında, Cebriyye ile eş anlamlı olarak kaderin olduğuna inanıp işini Allah'a havale edenler için kullanmıştır.

olmadığını iddia ederler.⁹⁴ Yine onlar Allah'ın insanların birçoğunu Kur'an'la saptırıp birçoğunu da hidayete erdireceğini söyleyen âyeti Allah'ın halkı saptıracağına delil getirerek müteceviz bir duruma düşerler. Halil Şükrü Efendi onların bu haddi aşan sözlerinden Allah'a sığınmaktadır.⁹⁵

Müellife göre aslında onlar fiillerini kendilerinin yaptıklarını itiraf etmekte ama insanların onlara karşı nefretleri ve buğz etmeleri yüzünden zulüm, düşmanlık ve küfür gibi kötü fiillerinin üzerini örtmek için onları Allah'a havale ederek kendilerini aklamaktadırlar.⁹⁶ Kaderiyye ise her şeyin kaderle olduğuna inanır ve iyi kötü tüm fiillerin Allah'ın kaderiyle varlık bulduğunu söyler. Yine onlara göre insanın tüm fiilleri Allah'a tefvîz⁹⁷ edilmiştir. Halil Şükrü Efendi onların bu görüşlerine Hasan-ı Basrî'nin bu kimselere karşı yazdıklarıyla cevap vermektedir. Buna göre bu kimseler, din işleri söz konusu olduğunda işlerini kazâ ve kadere tefvîz edip “kalem kurudu” ve “iş bitirildi” diyerek dinî emre karşı istitaat ve kudretlerinin olmadığını söylerler ancak dünyevî işlerinde böyle yapmazlar.⁹⁸ İşte Hasan-ı Basrî onların bu ikili davranmalarına karşı onları, dünya işlerinde de kazâ ve kaderde belli olanın kendilerini bulmalarını beklemeye, esbâb ve vasitalara sarılmamaya çağırmakta ancak onların dünya işleri söz konusu olduğunda her şeyin takdir edildiğini inkâr ederek dünyadan alacaklarını almaya baktıklarını söylemektedir.⁹⁹ Ayrıca Halil Şükrü Efendi Cebriyye ve Kaderiyye'nin icbar düşüncesinden teklifin, nübüvvetin, kitabın ve şer'î ahkâmın sâkit olduğu dolayısıyla emir ve nehyin de gerekmediği sonucunun çıkacağını belirtmektedir.¹⁰⁰

Müellif bu konuda Cebrîler'in kendilerini savunmalarından örnekler getirmektedir. Buna göre siyah ve beyazın hâlıkına siyah ve beyaz denilemeyeceğini bundan hareketle de zulmü yaratmasıyla da Allah'a zâlim denilemeyeceğini savunan Cebrîler'e Halil Şükrü Efendi'nin cevabı şöyledir: Evet siyah ve beyazı yaratana siyah ya da beyaz denilmez lakin siyah yapan, beyaz yapan denilebilir.¹⁰¹ Ve aslında o bununla siyah beyaz gibi maddelerin arazlarıyla insan fiillerinin bir ve aynı olmadığına işaret etmektedir.

Cebrî ve Kaderîler'in tüm şer ve kötülükleri Allah'a ve onun kaderi ile kudretine isnat etmelerine ümmetin sâlihleri karşı çıkmışlardır. Onların bu haksız ve yanlış isnatları Halil Şükrü Efendi'ye göre şeytan suretinde Rabbânî adâleti inkâr etmek¹⁰² ve bir vehimden ibarettir. Onların Allah hakkında onun dinden saptıran, doğru yoldan çıkararak ve doğru yola mâni olduğu yönündeki sözleri bâtıldır. Allah ise bâtılın fâili olamaz.¹⁰³ Onlar kötü fiillerini gizlemek için bu fiilleri Allah'a isnat etseler de Kur'an-ı Kerîm'de “yalanladılar”, “öldürdüler”, “zina ederler”, “zulmettiler” örneklerinde olduğu gibi bu kötü fiiller insana isnat edilmiştir.¹⁰⁴ Buna göre kabîh fiiller onları

⁹⁴ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 23.

⁹⁵ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 41.

⁹⁶ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 30.

⁹⁷ Tefvîz: Sözlükte “kişinin kendisine has tasarruf ve idare hakkını başkasına vermesi” anlamında kullanılır. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 312.

⁹⁸ Doğan- Kutluay, “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu”, 80.

⁹⁹ Doğan- Kutluay, “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu”, 79-80.

¹⁰⁰ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 23-24.

¹⁰¹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 31.

¹⁰² Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 30.

¹⁰³ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 42.

¹⁰⁴ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 32.

yapana isnat edildiğinden şer'î ahkâmın gereği olarak ödüllendirme ve cezalandırma Allah'ın esas kanunu olarak cârîdir. İslam aleminde teklif, nübüvvet ve mükellef olan kulların yararına olan şeyler bu esas kanuna göre korunmuş olduğundan cebir de tefvîz de yoktur. Burada da Halil Şükrü Efendi'ye göre işlerde orta yolun hayırlı olduğu sırrı ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁵

3.7. Şükrü Efendi'nin Mu'tezile'nin Görüşlerine Cevabı

Halil Şükrü Efendi Mu'tezile'nin insan fiillerinin Allah'ın yarattığı insandan sadır olduğu, kulun fiilinin fâili olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Mu'tezile'nin bu görüşlerinden maksatlarının Allah'ın insandaki fiilleri halk ettiğinde o fiillerin olmasının zorunlu, halk etmediğinde de vâkî olmasının imkânsız olduğundan; insanın kendi fiilini fâil olarak yapmaya veya onu terk etmeye yetkisinin olmasını ortaya koymak olduğunu belirtmektedir. Mu'tezile'ye göre yapma veya terk etme ehliyeti olmayan insanın fiilleri cansız bir varlığın hareketleri gibi olur ki cansız olanlara emir, nehiy ve teklif buyrulmaz. Onların bu görüşlerinin altında şu düşünce vardır. Allah insanda örneğin kötü fiil murâd edip onu halk etse kulun onu yapmamaya gücü yetmez. Böylece Allah insanda bir fiilin hâsıl olmasını veya olmamasını istese insan için bu fiili yapmak veya terk etmek mümkün olmayacaktır. Bu da teklîf-i mâ lâ yutâk¹⁰⁶ olacaktır. Halil Şükrü Efendi ise ulemanın da kabul etmediği bu görüşü rabbânî tekliflerin fâiliyet itibariyle değil mahalliyet itibariyle olduğunu savunarak makbul görmemiştir.¹⁰⁷

İnsanın kendi fiilinin fâili ve muhdisi olabilmesi ihtimalini arayan müellif birtakım görüşler ortaya koymaktadır. İlk olarak insanın kendi fiilini yapmaya mükellef olmadığı söylenirse bunun teklîf-i mâ lâ yutâk olacağını söyler. Yok kesb ve mahalliyet bakımından mükellef olduğu söylenirse bunun da doğru olamayacağını zira insanın o kesbi ihdâs etmemesi durumunda yine teklîf-i mâ lâ yutâk olacağını söylemektedir. Sonuçta kul ancak yararı celb zararı defetme manasındaki kesb fiilini yaparsa yani kul fiili kesbederse işte o zaman insan teklif gerektiren fiilinin fâili olur. Kesb görüşünü burada Mu'tezile'ye karşı dillendiren Halil Şükrü Efendi bu görüşünün isbâtı olarak ateşin yakma fiilini Allah'ın yarattığı gibi insanın yapmak istediği fiile yönelmesiyle iyi olsun kötü olsun o fiili Allah'ın halk ettiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁸ Yani neticede fiilleri yaratanın Allah, kesbedenin de insan olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹

Halil Şükrü Efendi Mu'tezile'nin beş ilkesinden biri olan adl ilkesi kapsamında değerlendirilen salah-aslah nazariyesine¹¹⁰ göre şekillenen *Vucûb alellah*¹¹¹ meselesine de değinmektedir. Bilindiği gibi Mu'tezile bu görüşüne Allah'ın rahmeti kendi nefesine yazdığı (el-En'âm 6/54) haberini veren

¹⁰⁵ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 36.

¹⁰⁶ Güç yetirilemeyecek şeylerle bir kimseyi mükellef tutmak. Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 314.

¹⁰⁷ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 25.

¹⁰⁸ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 26.

¹⁰⁹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 33.

¹¹⁰ Kullar hakkında en uygun, en faydalı olan şey demek olup Allah'ın kulları için zararlı ya da faydasız olanı yaratmaması hakkında kullanılan kavram. Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 33.

¹¹¹ Fiilleri gerçekleştirmenin Allah'a zorunlu olması anlamında olan bu terkip en iyi ve en faydalı (aslah) olanı veya iyi ve faydalı (salah) olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu düşüncesini ifade eder. Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 344; Kâdî Abdülcebbâr bu görüşü Mu'tezile'den Bağdat ekolüne ait olduğunu, bu ekolün Allah'ın kulları için aslahı yaratmasının O'nun üzerine vacip olduğunu ve onları kendilerinden daha çok gözettiğini savunduklarını söylemiştir. Ancak bu görüşün kendilerine yani Basra ekolüne göre bâtil olduğunu da eklemiştir. Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/216.

ayeti delil getirir. Müellif Allah'ın rahmeti kendine yazmasının hikmeti ve va'di gereği olduğunu, yarattıkları tarafından zorunlu bırakılmak manasında vücûb alellah olmadığını belirtmektedir.¹¹² Bu nedenle bu tartışma ona göre gereksizdir. Va'd vaîd¹¹³ ilkesi hakkında da Halil Şükrü Efendi Allah'ın sözünden dönmeyeceği (Âl-i İmran 3/9) hükmü gereği va'dinin katî olduğunu bu nedenle va'dinde hulf olmayacağını söyler. Bu manada va'dinde bir vücûbiyet söz konusudur. Vaîdde ise sözünde durmamak caiz olmamakla birlikte Rahman ve Rahim olan Allah, kendisine özel hikmeti ve kullarına olan şefaatten dolayı vaîdinden dönebilir¹¹⁴ diyerek Ehl-i Sünnet'in görüşünü ortaya koymuştur.¹¹⁵ Halil Şükrü'ye göre Allah'ın kendi hukukunu ıskatında bir nakz ve zarar olmayıp aksine bu onun ihsan ve kereminden olmaktadır. Ayrıca Halil Şükrü Efendi tövbe etmeden ölen günahkâr kimsenin ebedî cehennemde kalacağını söyleyen Mu'tezile'ye karşı çıkararak affın tövbe ile olabileceği gibi tövbesiz de olabileceğini, bunun Allah'ın hukukuna ait olduğunu söyler. Kulun hukuku açısından bakıldığında af talebinin tövbe ile olması kulluk gereği, böylece affın vuku bulması da hikmeti gerektiren adâlet gereği olmaktadır.¹¹⁶

3.8. Kazâ ve Kadere Razi Olmak

Kazâ ve kadere razi olmanın vacip olduğunu ispat etmenin önemli ve maharet isteyen bir iş olduğunu söyleyen Halil Şükrü'ye göre sadece ulemâ ve avâm değil muhalif olanlar bile kazâ kadere razi olmanın vacip olduğunda ittifak halindedir.¹¹⁷ Yine O, kazâ ve kadere razi olmanın vacip olmadığı ve insanın kötü fiillerine razi olmasının gerekli olduğu öncüllerinin yanlış olduğunu ve bunun icmâyî çiğnemek gibi tehlikeli sonuçları doğurduğunu söyler. Zira razi olmanın gerekli olduğu fiiller adil, hikmetli ve doğru olan fiillerdir. Bu vecihle bakıldığında Allah'ın kazâ ve kaderine razi olmak gereklidir.¹¹⁸ Müellife göre Allah Teâlâ'nın kazâ ve kadere iyiyi ve güzeli barındırmaktadır. Ve Allah kötü ve kabîhlerden münezzehtir. Bu vecihle onun kulları için seçtiği ve razi olduğuna insanların da razi olması gereklidir yoksa onlar kulluklarının hilafına davranmış olur.¹¹⁹

¹¹² Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın hikmetsiz fiilinin olmadığını zaten mahlûkâtın da hikmetin her yönünü bilmelerinin mümkün olmadığını, kâinata görüldüğü üzere Allah'ın faydalı olanların yanında zararlı olanları da yarattığını söyleyerek aslah düşüncesine karşı çıkmışlar, Allah'ın kullarına en uygunu da uygun olmayanı da verebileceğini söylemişlerdir. Ebû Seleme es-Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, thk. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüş Yayınları), 76.

¹¹³ Va'd, bir kimsenin başına ileride gelebilecek faydanın veya ondan uzaklaştırılmak istenen zararın haber verilmesi; vaîd ise gelecekte ondan bir yararın giderilmesi ve ona bir zararın gelebileceğini haber vermek anlamındadır. Mu'tezile ise bu iki kavramı Allah'ın itaatkâr olanlara sevap va'di, âsilere ise ceza tehdidinde bulunması ve iki durumda da va'dinden dönmemesi anlamında kullanır. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, 1/218, 220.

¹¹⁴ Kâdi Abdülcebbar vaîdden dönmenin caiz olduğunu söyleyenlere karşı çıkmış, onlara Allah'ın sözünden dönmemesinin bir tür yalancılık olduğunu, Allah'ın ise yalan söylemesinin ve dahî kabîh fiilleri yapmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Yine o vaîdden dönmenin caiz olması durumunda aynı şeyin va'd hakkında da geçerli olması gerektiğini zira ikisinde de aynı usulün olduğunu söyler. Vaîdden dönmenin lütuf olduğunu ama va'dden dönmenin böyle olmadığı iddiasını da kabul etmez ve keremin her zaman iyi fakat kizbin her zaman kötü olduğunu belirtir. Abdülcebbar, *Şerh*, 1/220.

¹¹⁵ Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, 200.

¹¹⁶ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 38.

¹¹⁷ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 2.

¹¹⁸ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 3,4.

¹¹⁹ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Kazâ' ve'l-kader*, 7.

Yukarıda geçtiği üzere kazâ ve makzî ayırımına giden müellif sıfat olan kazâyâ rızanın vacip olduğunu ancak sıfatın vuku bulduğu son hali olan makzîye rızanın vacip olmadığını ölüme Allah'ın fiili olarak rıza gösterileceğini ancak peygamberlerin ölümüne razı olmanın caiz olmadığı örneğiyle anlatmaktadır.¹²⁰

Halil Şükrü Efendi'ye göre Allah hak ile kazâ buyurur ve o kazâdan da razı olmak gerekir. Ancak insanın kötü ve kabîh fiilleri Allah'ın kazâ ve kaderindedir denilirse o halde onlara da rıza göstermek gerekli olacaktır.¹²¹ Ancak kötü fiillerden razı olma durumu hem Kur'an nezdinde şer'î olarak hem de akıllı insanlar nezdinde açıkça kınanmıştır.¹²² Hülâsa Halil Şükrü Efendi kazâ ve kaderin adalet, hikmet ve doğrulukla kâim olduğunu bu nedenle de ona rıza göstermenin gerekli olduğunu savunmaktadır.

Sonuç

Kazâ ve kader, zor ve girift bir mesele olarak daha ilk zamanlardan beri tartışıl gelmiştir. Bu konuda serdedilen görüşler yeni mezheplerin doğmasına sebebiyet vermiş, kimileri de birbirini tekfire varan boyutlarda eleştirmiştir. İnsanlığın merak konusu olan kazâ ve kader meselesi Allah'ın ilminde olup hiçbir zaman tam vakıf olunamayacak konulardan biri addedilmiştir. Yine de insanlar bu konuda kendi düşüncelerini ortaya koymaktan geri durmamışlardır.

Günümüze değin kazâ ve kader hâla çok tartışılan ve konuşulan konulardan biri olmaya devam etmektedir. Nitekim Osmanlı'da da gerek Arapça gerek Türkçe olarak bu konuda risaleler yazılmıştır. Bunlardan biri de Osmanlı Devleti'nin son döneminde nâiblik ve kadılık görevi yapan Halil Şükrü Efendi'nin risalesidir. Müellif *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader* isminde derli toplu bir risale yazmış ve Cebrîler, Kaderîler ve Mu'tezilîlerin kader konusundaki düşüncelerini tenkit etmiştir. Müellif ilgili yerlerde kendi görüşünü açık ve dakik olarak dile getirmiş, bakış açısı ve konuya hakimiyetiyle birçok noktada Matürîdî alimlerle benzer görüşte olduğunu göstermiştir. Bu bakımdan risale yazıldığı dönem açısından hak ettiği önem verilerek basılmış, sonuna övgü dolu sözler eklenmiştir. Müellif muhtemelen konuyu dağıtmamak maksadıyla risalesinde rızık, irade, ecel ve ölüm gibi kazâ ve kadere dahil edilen konuları almamıştır.

Kazâ ve kader meselesinin hep acılı ve kötü durumlarda insanın hatırına geldiğini söyleyen müellife göre Allah her şeyin yaratıcısı olduğu gibi fiillerin de yaratıcısıdır. Ancak bu fiilleri kesbeden kuldur. Kesb görüşüyle Ehl-i Sünnet'ten Eş'arîliğe yakın olduğu ilk akla gelse de Halil Şükrü Efendi'nin fiilin Allah ve insan ortaklığıyla meydana geldiğini kabul etmesiyle özellikle Mâtürîdî çizgide olduğu açık olmaktadır. Neseffî gibi makzî terimini kullanan müellif insanın yaptığı kötü iş ve ameller kazâ (Allah'ın fiili) değil makzîdir yani insanın fiilidir diyerek kötü

¹²⁰ Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 20.

¹²¹ Kâdî Abdülcebbar insan fiilleri Allah'ın kaza ve kaderiyle olsaydı tümüne rıza göstermek gerekirdi ki bu fiillerin içinde küfür ve ilhad da vardır. Küfre rıza göstermek de küfürdür der. Küfre Allah tarafından yaratıldığı cihetten rıza gösterilir ancak fasit ve kabih olma yönünden rıza gösterilmez görüşüne karşı çıkan Kâdî, tüm yönleriyle Allah'ın yarattığı bir şeyden bir yönden razı olup diğer yandan olmamanın saçmalık olduğunu belirtir. Abdülcebbar, *Şerh*, 2/721.

¹²² Boyâbâdî, *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*, 12.

amellerin Allah'a nispetinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Zira Allah kötünün, kabîhin ve zulmün fâili değildir. Allah hep iyiyi ve güzeli emreder, kötüden de sakındırır.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 Cilt. İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980.
- Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprüzâde'nin "Risâle Fi'l-Kazâ Ve'l-Kader" Adlı Eseri*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Aybakan, Bilal. "Niyâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/161-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Boyâbâdî, Hâfız Halil Şükrü Efendi. *Kitâbü'l-Ķazâ' ve'l-Ķader*. İstanbul, 1328.
- Buĥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şaĥîhu'l-Buĥârî*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbü't-Ta'rifât)*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Dalkılıç, Bayram. *Halil Şükrü Boyâbadî'nin Kazâ-Kader Üzerine Görüşleri ve Yorumları*. Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu- Bildiri Özetleri Kitabı. Sinop: 2018.
- Demir, Abdullah. "Osmanlı Devleti'nde Kadılar ve Naipler". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2017), 28-37. http://www.sobider.net/FileUpload/ep842424/File/osmanli_devleti_nde_kadilar_ve_naipler.pdf
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. thk. Ömer b. Muhammed Ebû Ömer. Amman: Dâr el-Raya, 1412.
- Doĥan, Lütfî- Kutluay, Yaşar. "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (01 Nisan 1954), 75-84. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000404.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyĥ ve'l-bida'*. nşr. Hammûde Zekî Gurâbe. Kahire: Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyĥ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yaĥlı Mavil. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maĥâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 3. Basım, 1980.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fıĥlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doĥuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İpşirli, Mehmet. “Nâib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

İstanbul Müftülüğü. *Meşihat Arşivi [MŞH. SAİD]*. No. 122 Gömlek No. 5.

Kazanç, Fethi Kerim. “Ebü'l-Mu'în En-Neseî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 51-95. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/55000/725680>

Kazanç, Fethi Kerim. “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (01 Şubat 2007), 125-212. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4505/62034>

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 9. Basım.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Şaîh-i Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2010.

Neseî, Ebu'l-Mu'în. *Mâtürîdî Kelâmı*. thk. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Osmanlı Arşivi (BOA). *Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı [Y.PRK.MŞ]*. No: 3 Gömlek No: 38.

Özdiç, Rıdvan. *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2013.

Râdî, Şerîf. *Nehcü'l-belâğ: Hz. Ali'nin konuşmaları, mektupları ve hikmetli sözleri*. çev. Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2007.

Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Sağlam, Nevzat. “Dürüstlük Timsali Bir Nâib; Boyabatlı Hafız Halil Şükrü Efendi”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2/* (2018), 627-638.

Semerkindî, Ebû Seleme. *Mâtüridiliğin Temel İnanç İlkeleri*. thk. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Şahin, Hanifi. “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (30 Aralık 2011), 47-70. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/36707>

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü ibni Teymiyye, 2. Basım, ts.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 5. Basım.

Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.

Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Şa-To ilâhiyat, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmet b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.



Erken Dönem İslâm Düşünce Geleneğinde Fârâbî Felsefesi ve Mantığı

Al-Fârâbî's Philosophy and Logic in the Early Period of Islamic Thought Tradition

Ali ÇETİN

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Kırıkkale/Türkiye
Associate Professor Dr., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale/Türkiye
alicetinr@gmail.com | orcid.org/0000-0002-8621-7221 | ror.org/01zhwwf82

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Ekim 2021	15 October 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
29 Aralık 2021	29 December 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ali Çetin). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Çetin).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Çetin, Ali. “Erken Dönem İslâm Düşünce Geleneğinde Fârâbî Felsefesi ve Mantığı”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 702-726. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1009997> ”

Öz

Felsefe ve mantık, Hıristiyan düşünce geleneğinden farklı olarak, İslâm kültüründe güçlü bir irade sonucu ve herhangi bir sınırlamaya tabi olmadan gelişmiştir. Tarihin gördüğü en büyük entelektüel atılım olarak Eski Yunan, Süryani, Pers, Yahudi ve Hind düşüncesinin önemli kültürel içerikleri, çeviri hareketleri çerçevesinde, Arapçaya aktarılmıştır. Bu bağlamda bazı kültürel unsurlar, söz gelimi kelâm, felsefi düşüncenin kabulü ve anlaşılmasında etkili de olmuştur. Çevirilere konu olan içerik başlangıçta, tıp, astronomi, kimya ve matematik gibi alanlarla ilgili olsa da bunlarla bağlantılı felsefe ve mantık unsurları da sürece eklenmiştir. Aristoteles'in derin etkisi mantığın, Meşşâî biçimiyle İslâm kültüründe yaygınlaşmasını sağlamış ve bu bağlamda felsefeciler ile bazı kelâmcılar arasında güçlenmesinin yolunu açmıştır. Bu süreçte içeriğin özellikle kısıtlanmadan aktarılması, özgür bir entelektüel ortamın bulunması, Müslüman düşünürlerin bunlara erişimini kolaylaştırmış, onların özgün katkılar sunmalarını sağlamıştır. Bu bağlamda mantık, zamanla, kelâm, dil ve fıkıh gibi disiplinlerle etkileşim halinde olmuştur. Özellikle Fârâbî'nin (öl. 339/950) tasarladığı biçimiyle mantık, İslâm entelektüel geleneğinde özgün bir alan haline gelmiştir. Fârâbî, tıpkı Aristoteles gibi, mantığı doğruluğun bir ölçütü olarak kurgulamak istemiş, onu diğer bilimler için kullanılabilir kılma adına, kavramlar ve yargılar düzleminde ortaya koymuştur. Güçlü mantık kurgusu, sadece felsefe değil diğer İslâmî ilimler için de sağlam bir temel oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu anlamda İslâm felsefesinin ve mantığının anlaşılması, Fârâbî düşüncesini daha yakından ve farklı bağlamlarda incelemeyi gerektirmektedir. Çalışmamızda felsefe ve mantığın İslâm öncesi kökenlerini kısaca ele alacağız ve bu düzlemde genel olarak Fârâbî'nin söz konusu geleneğe katkılarını Tanrı, bilimlerin tasnifi, mantığın felsefi boyutu gibi temel bazı konular çerçevesinde incelemeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Mantık, Felsefe ve Kelâm ilişkisi, Mantık ve Felsefe ilişkisi, Fârâbî.

Abstract

The Philosophy and logic in Islamic thought, unlike Christian culture, developed uncensored and as a result of great demand. After the biggest translation movement in history, important components of Ancient Greek, Syriac, Persian, Jewish and Hindu cultures were transferred to Arabic. Kalam, which developed earlier in Islamic culture, has also been effective in understanding and accepting the philosophical content. In the beginning, translations were made in fields such as medicine, chemistry, astronomy and mathematics. Philosophy literature was also translated into Arabic due to its close relationship with other sciences and the need to fill the "gaps" in Islamic culture. The philosophy of logic was also transferred to Arab culture in its Aristotelian form. Especially the great influence of Aristotle helped strengthen the thought of logic among Arab philosophers and some theologians. As with other translation content, the logic has been translated into Arabic without any censorship. Contrary to the thinkers of Christian culture, Islamic philosophers learned all the subtleties of logic in a free intellectual environment, and as a result, this fact created a way for them to make a unique contribution to the discipline of logic. Logic, as it has been transformed into Arabic elements in Islamic culture, has been influential in basic areas such as theology, language, fiqh and kalam. In this process, logic, which was handled intertwined with traditional philosophy, has progressed to become a refined thought, especially with the influence of the first great philosopher Fârâbî. Fârâbî is not only a great philosopher but also a great Islamic scholar, and these qualities enabled him to adapt logic to Arab culture and Islamic sciences from his Aristotelian roots. Fârâbî, just like Aristotle, wanted to use logic as a criterion of truth for philosophical fields. Fârâbî, who designed logic under two main headings such as concepts and judgments, adapted logic to Arab culture for Muslims in the reasoning process. This solid construction of logic not only strengthened philosophical thought, but also contributed to the later establishment of a solid structure in Islamic sciences. In this context, the understanding of Islamic philosophy and its transformation with the effect of logic require a close examination of Fârâbî's thought. In our article, we will briefly discuss the pre-Islamic origins of philosophy and logic, and on this plane, we will examine Fârâbî's contribution to philosophy of some basic issues such as God, the classification of sciences, and the philosophical dimension of logic and try to reveal his effects on Islamic culture from a general point of view.

Keywords: Islamic Philosophy, Logic, Relationship between Philosophy and Kalam, the Relation between Logic and Philosophy, Al-Fârâbî.

Giriş

Mantık, en genel anlamda, düşünce içeriklerinin biçimsel olarak doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik gibi açılardan incelenmesini sağlayan, sistematik bir denetim, ölçüm aracıdır. Bu çerçevede mantık, geleneksel perspektifte ve felsefî, bilimsel içerik bağlamında, özel bir bilgi teorisini içerdiği gibi kendisi de felsefenin bir konusu olarak ortaya çıkar. Epistemik mantık formuyla disiplin, bilgi, inanç ve bağlantılı pek çok kavramını içerdiği için epistemolojinin de ilgi alanındadır. Aristoteles'in kurguladığı biçimiyle mantık, hatâbî ve cedelî süreçlerden başlayarak İkinci Çözümlemeler'in iddialı kuramı olan kesinlik idealine kadar bir dizi felsefî konularda etkilidir. Bu etkinin tarihi, erken dönemle sınırlı da değildir. Mantığın genel kavramları ve özellikle modal kavramlar ve doğruluğun iki değerli biçimi, klasik bilimlere üzerine gölgesini düşürürken aynı zamanda Orta Çağ ve modern dönemlerde de bilginin kurgulanışında etkili olmuştur. Belkemiğini Aristotelesçi yaklaşımının oluşturduğu klasik mantığın, günümüzün yeni mantık kurgularının yanında ikinci planda kaldığı kanısı yaygın biçimde kabul görse de insanın dil, bilgi ve diğer felsefî kavramlarla kurduğu ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda hatta bir bütün olarak insan-dünya ilişkisi söz konusu olduğunda, vazgeçilmez bir konuma sahip olduğu anlaşılacaktır.

Aristoteles'ten sonra çeşitli katkılarla gelişen mantık, İslâm düşüncesinin ilgi sahasına da diğer disiplinlerle birlikte girmiştir. Aristoteles'in Süryani yorumcularına göre mantık, daha sonra yaygın biçimde, İslam filozoflarının da benimseyeceği üzere, her biri farklı konuya tekabül eden dokuz ayrı bölüm olarak incelenmiştir:

Konu	Arapça	Orjinal
Giriş	İsâgûci/Medhal	İsagoge
Kavramlar	Mekûlât	Categoriae
Önergeler/Yorum	İbâre	Peri Hermeneias
Çözümlemeler/Analitik	Kıyâs	Analytica Priora
İspat/Kesinlik	Burhân	Analytica Posteriora
Topikler/Tartışma	Cedel	Topica
Safsata	Mugâlata	Sophistici Elenchi
Söz sanatları	Hitâbe	Rhetorica
Şiir	Şi'r	Poetica ¹

Yukarıdaki biçimiyle kristalize olan mantık kurgusu, Aristoteles'in kendi dönemine benzer biçimde etkili olmuştur. İslâm entelektüel aklının gelişimine katkı sunan mantığın, örneğin kelâmında Eş'arî ve fıkhîta Şafîî gibi gelenekselci öncüler üzerindeki kısıtlı olan etkisi daha sonraki süreçte, bütün bilgin ve disiplinler düzeyinde artarak devam etmiştir.

Çalışmamızın konusu olan Fârâbî, felsefe ve özellikle mantık düzleminde İbn Sînâ'nın derin etkisinden önce, söz konusu disiplini olgunlaştıran düşünürdür. Fârâbî üzerine doğrudan, dolaylı,

¹ Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), 13.

dilimizde ve diğer dillerde sayısız çalışmalar kaleme alınmıştır.² Bütün bu çalışmalar bağlamında denilebilir ki Kıftî'nin (öl. 646/1248) işaret ettiği gibi Fârâbî, özellikle mantık bağlamında ihmal edilen ya da kapalı bir biçimde ortaya konulan pek çok içeriği açıklığa kavuşturmuştur.³ Bu anlamda Fârâbî'nin anlaşılması, yapının temel dayanaklarının daha iyi kavranılmasını sağlayacaktır. Çalışmamızda, Fârâbî düşüncesini hazırlayan etmenleri, bu bağlamda söz konusu içeriğin temel yapı taşlarını, İslâm kültür bileşenlerinin konuyla ilgili yönlerini, bütüncül biçimde ele alacağız. Aydınlatmaya çalıştığımız nokta, dile getirilen dizgelerde Fârâbî'nin konumu, etkisi ve katkısıdır.

² Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Dieterici, F., ed. *Al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen* (Leiden: E. J. Brill, 1890); Haddad, Fuad. "Al-Fârâbî's Theory of Language." American University of Beirut Festival Book (Festschrift). ed. Fuad Sarraf and Suha Tamin (Beirut, 1967); Mahdi, Muhsin, tr. *Al-Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca: Cornell University Press, 1969); Von Grunebaum, G. E., ed. *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden, 1970); Zimmermann, F. W. *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* (Oxford: Oxford University Press, 1981); Shukri Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Fârâbî* (Albany: State University of New York Press, 1991); Davidson, Herbert. *Al-Fârâbî, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Majid Fakhy, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: One world Publications, 2002); Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. Uluğ Nutku ve Gülnihal küken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001); Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969); Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Atatürk kültür Merkezi, 1990); Naci Bolay, *Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı* (İstanbul: MEB, 1990); Orhan Hülagü, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi* (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 1999); Burhan Ulutan, *Fârâbî Felsefesi* (İstanbul: TDAV Yay., 1999); Fahrettin Olguner, *Fârâbî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat); Şahin Filiz, *Fârâbî* (İstanbul: İnsan Yay., 2005); Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn-i Haldun'da Siyaset* (İstanbul: Araştırma Yay., 2009); Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî* (İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı, 2006); Nejdî Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2009); Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İsam Yay., 2017); H. Gazi Topdemir, *Fârâbî* (İstanbul: Say Yay., 2017); Zeki Aktaş, *Fârâbî ve John Locke'un Ahlak Felsefeleri (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)* (Ankara: Çizgi Kitapevi, 2018); Bekir Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü: Fârâbî* (İstanbul: İşaret Yay., 2019); Mustafa Yeşil, *Fârâbî ve Qune'da Dil Anlam ve Doğruluk İlişkisi* (İstanbul: Litera Yay. 2019); Şenol Korkut, *Fârâbî ve İbn Sînâ* (İstanbul: Çıra Yay., 2020); Bunların dışında Yapılmış doktora tezleri de anılmaya değerdir. Bazı tezlerin yazarları ve tez adları şöyledir: Eyüp Şahin, *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi*, Ankara Üniversitesi, 2003; Mehmet Kasım Özgen, *Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi, 2005; Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, Ankara, 2005; M. İslâmîl Rızvanoğlu, *Fârâbî'de İnkâr Teorisi*, Marmara Üniversitesi, 2007; Hasan Ocak, *İslâm Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi (Fârâbî ve Kadı Abdülcebbar'a göre)*, Selçuk Üniversitesi, 2009; Ayşe Taşkent, *Fârâbî, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'te Estetik*, Marmara Üniversitesi 2009; Mustafa Yıldız, *Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü*, Erciyes Üniversitesi, 2009; Suat Çelikkol, *Fârâbî'de Ahlak ve Ahlak Eğitimi*, Erciyes Üniversitesi, 2010; Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, Marmara Üniversitesi, 2011; Hümeysra Özturan, *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı Problemi*, Marmara Üniversitesi, 2013; Ali Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi*, Marmara Üniversitesi, 2014; Mehmet Murat Karakaya, *Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara Üniversitesi, 2016; Mirpenç Akşit, *Fârâbî'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı*, Atatürk Üniversitesi, 2017; Enes Taş, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis Beden İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi 2017; Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî eksenli bir inceleme)*, Hitit Üniversitesi, 2019; Özkan Kerimoğlu, *Fârâbî ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*, Atatürk Üniversitesi, 2020; Nursema Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn-i Sina'da Tahayyül Kavramı*, Uludağ Üniversitesi, 2021; Muhammet Nasih Ece, *İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları* (Konya: Çizgi Yayınları, 2021); Muhammet Nasih Ece, "Fârâbî'de Mantık Bilimine İlişkin Bazı Temel Meseleler", *Bilimname* 37 (2019/1).

³ Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim el-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi ahhârî'l-hukemâ*, thk. İbrahim Şemseddin (Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 210.

Çalışmamızda yöntemsel olarak klasik döneme ait olanın doksografik bir terkipten çok bunun üzerine eserleriyle eklenen Fârâbî'nin özgün ve özgül ağırlığının analizi bağlamında bir usul takip etmeye çalışacağız.

1. İslâm Kültüründe Mantık ve Felsefe'nin Tarihsel Arka Planı

1.1. İslâm Öncesi Dönem

Peripatetiklerin mantık sistemi temelde, Aristoteles'in daha sonra *Organon* olarak adlandırılan çalışmalarına ve ikinci adımda da Roma döneminde yaşamış yorumcuların çeşitli şerhlerine dayanmaktadır. Genel anlamda Antik mantık öğretisi ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, doğrudan Aristoteles'in eserlerine dayanan yapı ve diğeri de Stoacı mantık anlayışıdır. Aristotelesçi mantık, *Organon* külliyatını ve daha sonra onun genişletilmiş biçimini içermektedir. Özellikle İslâm mantıkçıları tarafından ince biçimde örüntülenen mantık, 13. yüzyılda Skolastik geleneğe de nüfuz etmiştir. Diğer taraftan Stoacı mantık ise karşılıklı argümantasyon süreçlerini içeren diyalektik ve onun tersi biçimde sunulan ve sosyal alanda gerçekliğin/doğrunun ortaya çıkarılmasını amaçlayan ve buna yönelik kanunları betimleyen retorikten oluşmaktadır.⁴ Stoa, aynı zamanda tanım ve diyalektik çalışmalarının doğası üzerinde de durmuştur. Özellikle konuşma temelli yapının mantıksal içerimleri ve bu açıdan dil ya da gramer, diğer taraftan önermesel mantık ve onun bileşenleri ayrıca önemle üzerinde durulan konular olmuştur.⁵

Aristoteles'in eserleri daha sonra gelen takipçileri tarafından *kurtarılmıştır*. Bunun aksine Stoa'nın, Chrysippus (öl. MÖ. 206) gibi mantıkçıların eserleri ise sonraki nesillere çeşitli eserlerdeki nakiller dışında ulaşmamıştır. Bu nakiller de Orta Çağ düşüncesine aktarılamamıştır. Özellikle Aristoteles'in öğrenci ve takipçisi Theophrastus (öl. MÖ. 287) hocasının eserlerine yorum düzeyinde katkı sunmuştur. Aristoteles mantığı geç Antik dönem ve Stoa mantığının çeşitli yönlerini de içererek Romalılardan Cicero (öl. MÖ. 43) orta Platoniklerden Apuleius (öl. 170), Yeni Platonculardan Plotinus (öl. 270), Porphyry (öl. 305), Themistius (öl. 388), Galenciler ve Boethius (öl. 524) üzerinden gelişimine devam etmiştir.⁶

Yukarıdaki süreçte söz gelimi Bizanslı düşünürler de Geç Antik gelenekte olduğu gibi Aristoteles'i yorumlamışlardır. Bu yorumlar, Helenistik felsefenin Hıristiyan öğretilerine yönelik yaklaşımları da barındırmaktadır. Bu düşünürler, felsefi yazmaları Yunan dilinde çoğaltmışlardır. Bu çaba, çoğu antik eserin orijinal dilindeki haliyle günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Bununla birlikte Batı'da erken dönemlerde Latince, felsefenin biricik dili olmuş ve sonrasında Yunanca kaynaklı içerik ikinci planda kalmıştır. Bunun sonucunda Geç Antik döneme kadar Latince yazan söz gelimi Augustine (öl. 430), Martianus Capella (öl. 6. yy) ve Boethius gibi düşünürler söz konusu geniş coğrafyada tek kaynak olarak kalmışlardır. Aristoteles'in pek çok eseri ve Platon'un neredeyse

⁴ Julie Brumberg-Chaumont, "The Legacy of Ancient Logic in the Middle Ages", ed. Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read, *The Cambridge Companion to Medieval Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 20.

⁵ Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Christian Latin Literature*, v. 1 (Leiden: Brill, 1985), 50 vd.

⁶ Brumberg-Chaumont, "The Legacy of Ancient Logic in the Middle Ages", 21.

bütün çalışmaları Latin dünyasının çeşitli ülkelerinde doğrudan ulaşılamayan kaynaklar haline gelmiştir.⁷

1.2. İslâm Kültüründe Mantık ve Felsefe

Felsefî bir disiplin olarak İslâm mantığı, Eski Yunan mantığından tevarüs etmiş ve temelde Peripatetik geleneğe dayanan bir yapı olarak ortaya konulmuştur. Bu yapı, doğası gereği fıkıh, dil, kelâm ve felsefe gibi rasyonel süreçleri içeren disiplinler ile yöntemsel ve pratik açıdan etkileşim içerisinde de bulunmuştur. Bu etkileşim, başlangıç itibariyle çatışma daha sonra da kabullenme çerçevesinde gelişen karmaşık bir ilişkiyi içermektedir.⁸

İslâm coğrafyasında kök salmaya başlayan felsefî düşünce ve yüzlerce yıllık geleneği olan mantık, Müslüman düşünürlerin ilgi alanlarına girmesiyle, bu yeni kültürün elinde evrilmiştir. İslâm düşüncesinin üzerine eğildiği *Organon* külliyyatı ise Geç Antik dönemden itibaren *İsağoci*, *Retorik* ve *Şiir* gibi eserleri de bünyesine alan daha büyük bir içerik olarak belirlemiştir. Bu gelenekler arasındaki ince fark, İslâm mantıkçılarının, seleflerinin aksine bu tasnifi şematik olarak anlamalarının ötesinde *Organon* külliyyatının, mantığın bütüncül bir dizgesini sunmuş olduğuna inanmalarındır. Arapça olarak ilk mantık çalışması ise özet biçiminde İbnü'l-Mukaffâ'ya (öl. 142/759) ya da oğluna atfedilmektedir. Süryani geleneğini yansıtan söz konusu çalışma, *Organon*'un belli kitaplarından bazı bölümlerin kısaltılmış şeklini içermektedir. Yine bu çalışmada Arapça mantık terimlerinin ilk türlerinin ortaya konulduğu aktarılmaktadır.⁹

Dile getirilen Bizans ve Latin düşün geleneklerinin çalışmalarına ulaşım çabalarını ve bu bağlamdaki felsefî düşünce evrimini göz önünde bulundurduğumuzda, farklı bir yaklaşım olanağını ve biçimini İslâm kültür dünyasında bulmak mümkündür. Bu kültür havzasının düşünürleri, tıpkı Bizanslı muadilleri gibi inançlarını, çalışmalarına taşıyarak felsefeye kendi renklerini vermişlerdir. Felsefî düşünceye olan söz konusu katkıda yine Hıristiyan ve Yahudi filozofları da önemli bir rol üstlenmişlerdir. Hıristiyanlar, Arapça felsefî literatürün erken dönemdeki gelişiminde etkili olmuşlardır. Onlar, çevirmen olarak katkı sundukları gibi Hıristiyan öğeler eşliğinde biçimlendirilmiş Aristoteles felsefesinin, dönemlerine özgü ilk yorumcuları olarak da örneklik teşkil etmişlerdir. Yahudi filozofları da İslâm düşüncesi tarafından şekillendirilen topraklarda kendilerine özgü duruşlarıyla yer edinmişlerdir. Saadia Gaon (el-Feyyûmî öl. 331/942) ve Maimonides (İbn Meymûn öl. 601/1204) bunlar arasında en bilinen örneklerdendir.¹⁰

Hız Muhammed'in hicretinden sonra farklı bileşenlerle toplum olma vasfını kazanan, pek çok yönüyle eski fakat içine aldığı ruh yönüyle yeni yapı, birkaç yüz yıllık kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmış, beraberinde Arap dilini de taşımıştır. Elbette Arapçanın önemi, Müslümanların kutsal kitaplarının olağan üstü edebi seviyesiyle dili domine etmesinden ve kutsallığı açısından, onların zihinlerinde vazgeçilmez bir yapı olarak ortaya çıkmasından

⁷ Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, v. 3 (Oxford: Oxford University Press, 2016), 3.

⁸ Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 46.

⁹ Ahmad Hasnawi and Wilfrid Hodges, "Arabic Logic up to Avicenna", *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 49.

¹⁰ Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 40.

gelmiştir. Bu durum, belki de kaçınılmaz olarak Hıristiyan dünyasının aksine, felsefi literatürün Arapça yazılmasına yol açmıştır. Elbette süreçte, yükselen bir tür Arap milliyetçiliğinin de etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir. Yukarıda anılan iki Yahudi düşünür de Arapça eserler kaleme almışlardır. Yine yerel diller, örneğin Farsça ve İbranice de İslâm kültürünün felsefi mirası içerisinde yer bulmuştur. Bu nedenle söz konusu kültür ürünlerine Arap felsefesi ya da İslâmî felsefe yerine genel kültürü imlemek üzere *İslâm Düşüncesi* ya da *İslâm Felsefesi* adlandırmasında bulunmak uygun olacaktır.

Temelde İslâm Felsefesini İbn Sînâ (öl. 428/1037) öncesi ve sonrası olarak adlandırmak mümkündür. Böyle bir adlandırmanın tarihsel açıdan haklılığı, onun çalışmalarının, İslâm kültürü şemsiyesi altında felsefe anlayışındaki temel biçimlenme sürecinin de genel hatları bakımından son aşaması olmasına dayanmaktadır. Onun çalışmalarına kadar geçen süreçte, yani düşün kimliğinin kazanıldığı, özgün yönlerin yaratıldığı bu aşamada temel ilgi, Yunan felsefesine özellikle Aristoteles'e ait eserlerin çevrilmesi ve yorumlanması üzerine yoğunlaşmıştır. Bu sürecin de İbn Sînâ'dan önce en büyük iki direği Kindî (öl. 260/873) ve Fârâbî'dir. Özellikle bu iki filozof oldukça özgün bir tarzda söz konusu felsefi içeriği İslâm dininin önermeleriyle ve güçlü rakipleri olan Müslüman kelâmcıların inançlarıyla uzlaştırma yolunda gayret sarf etmişlerdir. Bu gayret o kadar derine nüfuz etmiştir ki daha önce Hıristiyan ve Yahudi filozofların temel dogmalarını Aristoteles ve Yeni Platoncu öğelere dayanarak biçimlendirme veya yeniden kayda değer yorumlama çabasına girmedikleri düşünüldüğünde, ortaya konulan içerik, büyük ve cesur bir adımın ürünüdür. İbn Sînâ ile neredeyse son bulan bu biçimlenme süreci, mantık ve fizikten başlayarak metafiziğin en ince detaylarına kadar inen ve felsefenin temel hatlarını kendi rengine boyayan bir yapıyı doğurmuştur. Bu yapı, İslâm düşüncesine hayat veren bütün sahaları ince ve dakik bir şekilde yeniden dokumakla kalmamış, kelâm ve tasavvuf gibi alanları derinden etkilediği gibi Orta Çağ düşüncesine de yön vermiştir.

Diğer taraftan not edilmesi gereken, tarihsel sürecin temel bileşenlerinden olan ve belki de yapının üzerinde filizlendiği toprak, felsefeye zemin hazırlayan verimli kültürel ortamdır. Bu kültür havzasında biten ve yeşeren İslâm düşüncesinde cari felsefi ıstılahlar, Arap dilinde tek seferde değil çeşitli merhalelerden sonra tedricen ortaya çıkmış ya da gelişmiştir.

Dile getirilen oluşumun pek çok bileşeni bulunmaktadır. Bu bağlamda çevirmenlerin ve Mu'tezile'nin etkisi oldukça önemlidir. Mu'tezile'nin İslâm kültüründe özellikle akla dayalı düşüncenin gelişiminde katkısı bulunmaktadır. Elbette insanoğlu, her türlü ediminde akla dayanmaktan geri duramaz fakat bizim burada dile getirdiğimiz akla dayanma kavramı, kültürel ve ideolojik yönlendirmelerin ötesinde, tutarlılık, neden-sonuç ilişkisini belli normlar çerçevesinde kurabilme, bu anlamda geçerli yargılara ulaşabilme ve akli önceleme anlamındadır. Mu'tezilî bilginler, doğrudan dile getirdiğimiz anlamda, akla dayalı yargılarda bulunmuşlar, bu nedenle *özgür düşüncenin*, terimsel kullanımıyla *rey ekolünün* temsilcileri olmuşlardır. Bu bağlamda onlar, felsefi düşüncenin tam olarak ortaya çıkışından önce İslâm kültürünün filozoflarıdır. Onların ürünleri teknik kullanımıyla felsefe olarak adlandırılmamıştır fakat İslâm kültürünün en önemli ürünü ve felsefenin bir kesimiyle örtüşen yapısı düzleminde kelâm ilminin doğuşu, söz konusu içerik sayesinde olmuştur. Kelâm disiplinine bu anlamda, İslâm ilahiyat felsefesi denilebilir. İlahiyatın sadece metafizik alanla ilgili bir yapı olmadığına farkında olan

Mu'tezilî âlimler, doymayan bir iştahla doğa, psikoloji, ahlak ve siyaset üzerinde de durmuşlardır. Onların kelâmî ıstılahları üretmeleri, söz konusu disiplinin gelişimini ve sonraki süreçte üzerine inşa edilen muazzam geleneğin de güçlenmesini sağlamıştır. Bu ıstılahlar arasında felsefenin kullandığı terimler ya da yakın anlama sahip kavramlar da bulunmaktadır. Bu yapıda adl ve tevhid, salah ve aslah, husn ve kubh gibi yeniden yapılandırılan içerikleriyle dinsel kavramların yanında kadîm, muhdes, mevcûd, madûm, cisim, ruh, cevher, araz, hareket, sükûn, kümûn ve tafra gibi felsefî konular da ele alınmıştır. Bu hususa dikkat çeken Medkur'un da ima ettiği nokta, felsefî kavramların kullanımı için uygun bir zeminin oluşumunda bu tür bir kelâm geleneğinin önemli yeri olduğudur.¹¹

Diğer etkin faktör ise dile getirildiği gibi çevirmenlerdir. Bir ölçüde Emevî Dönemine kadar geri götürülebilecek olan çeviri hareketleri, yetkin felsefî eserlerin verilmesini ve felsefenin İslâm kültüründe yer edinmesini sağlamıştır. Bu süreçte bazı kavramlar, Arap diliyle ilintili olarak ıstılahî bir kullanım kazanmıştır. Söz gelimi hüviyet ve mahiyet en yaygın kullanımlardandır. Yine bazı kavramlar da Arapçalaştırılmış ya da doğrudan alınarak küçük değişikliklerle kullanılmıştır. Örneğin Yunancadan kanun, cins, heyula, ustukus, namus, fantaysa, Süryaniceden mimer, sema'l-kıyan, Farsçadan hendese bu tür sözcüklerdir. Bunlara ek olarak bazı eski sözcüklerin kullanıldığı ya da yeni terimlerin üretildiği de görülmektedir. Örneğin Kindî'nin vücut için eys kullanımı, bundan başka behîmiyye, melâikiyye, el-huve vb. sözcükler bu tür üretimlerdendir.

2. Fârâbî'nin Felsefî Düşünceleri

2.1. Fârâbî'in Kısa Biyografisi

Fârâbî'nin geniş algı ve ilgi alanı kendinden önceki Müslüman filozofları kapsadığı gibi Bağdat Okulu'ndaki seleflerini de içermektedir. Öyle ki bu çaba ve ürünleri sonucunda Fârâbî, Aristoteles'ten sonra ikinci öğretmen lakabıyla büyük bir şeref ve şöhrete sahip olmuştur. Bu onur ve üne rağmen onun hayatı hakkında detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Tarihçiler arasında Fârâbî'nin adının Muhammed ve lakabının Ebû Nasr olduğu konusunda tartışma yoktur. Bununla birlikte İbn Ebî Usaybi'a (öl. 668/1269), İbn Hallikân (öl. 681/1282), Kıftî, Beyhakî (öl. 565/1169), İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995) gibi yazarlar Fârâbî'nin nesebi hakkında bazı farklılıkları dile getirmişlerdir. Doğum yeri hakkında ise genel bir kamu bulunmaktadır. İbn Nedîm Fihrist'te¹², Beyhakî *Târîhu'l-hükemâ*'da¹³, İbn Ebî Usaybi'a *Uyûnu'l-enbâ*'da¹⁴ ve İbn Hallikân *Vefayât*'ında¹⁵ Fârâbî'nin doğum yeri olarak Fârâbî göstermişlerdir. Fârâbî 872 yılında dünyaya gelmiştir. Tarihçiler onun hocaları olarak yalnızca Ebu Bişr Mettâ (öl. 328/940) ve Yuhanna b. Haylan'dan (öl. 860/920) söz etmektedirler.¹⁶

¹¹ İbrahim Medkur, "el-Fârâbî ve'l-mustalahu'l-felsefî", *el-Fârâbî fi'z-zikra'l-elfiyyeti li vefâtihi*, nşr. İbrahim Medkur (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyyeti, 1983), 19.

¹² Ebü'l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya 'küb İshâk en-Nedîm, *Kitabu'l-fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 321.

¹³ Zahiruddin el-Beyhakî, *Tarih-u hukemai'l-İslâm*, thk. Muhammed Kürd Ali (Dımaşk: Matbaatu't-Terakki, 1946), 30.

¹⁴ İbn Ebi Useybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nezir Rıza (Beyrut: Dar-u Mektebeti'l-Hayat, Trs.), 603.

¹⁵ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadır, 1977), 156.

¹⁶ Mustafa Abdurrezzak, *Feylosofu'l-Arap ve'l-muallim-i sânî* (Kahire: Müessesat-ı Hindevi Li't-Talimi ve's-Sakafeti, 2012), 51.

İbn Hallikân, Fârâbî hakkında “İslâm filozoflarının en büyüğü” kaydını geçtikten sonra başka hiç kimsenin onun ilmi seviyesine ulaşamadığını da eklemektedir.¹⁷ Bütün yetkinliğine rağmen Fârâbî, "sen mi yoksa Aristoteles mi daha iyi biliyorsunuz?" gibi bir soruya karşılık verdiği, Aristoteles'in en büyük öğrencisi olma dileğine yönelik yanıt, onun tevazusuna bir işaretidir.¹⁸

İbn Said (öl. 462/1070), özellikle Fârâbî'nin mantığa olan katkısını dile getirmekte ve Yuhanna b. Haylan ile mantık çalıştıktan sonra bu sahada bütün Müslüman düşünürleri aştığını ifade etmektedir. Ona göre Fârâbî, seleflerinden söz gelimi Kindî gibi felsefecilerin bir noktaya kadar ele aldıkları mantık konularından kapalı noktaları aydınlatmış ve bunların ince detaylarını ortaya koymuştur.¹⁹

Fârâbî'nin kayıp eseri *fi'z-Zuhuri'l-felsefe*'de onun hayatı hakkında çeşitli bilgilerin bulunduğu aktarılır. Bunlara göre eserde, felsefenin klasik Yunan düşüncesinden Alexandrecî döneme ve buradan da İbrahim el-Mervezî (öl.307/ 920), Ebu Bişr Mettâ (öl. 328/940) ve Yuhanna İbn Haylan gibi büyük üstatların bulunduğu Bağdat'a intikali konu edilir. Buna göre mantık, Hıristiyan inancının prangalarınca zincirlenmiştir ve Fârâbî, mantıksal geleneğin içine düştüğü durumdan onu, ilk birkaç parçasından daha ileriye *İkinci Çözümler* (Kitâbu'l-Burhân) gibi *Organon*'un diğer parçalarına da taşıyarak kurtarmış, bir anlamda disiplini zincirlerinden azade etmiştir.²⁰ Fârâbî'nin aynı zamanda oldukça yetenekli bir müzisyen olduğu da aktarılır. *Kitabu'l-Mûsika'l-kebîr* gibi bu alanda önemli eserler vermiştir. İfadeye göre Fârâbî, Seyfuddevle'nin (öl. 944/967) huzurunda müzik aletini o kadar mahirane çalışırmış ki bir “dinleti”sinde notalar değiştikçe dinleyiciler önce göz yaşlarına boğulmuşlar sonra gülmeye başlamışlar en sonunda da uykuya dalmışlardır.²¹

Genel çizgileriyle parlak kariyerinin başlangıcında Fârâbî, Bağdat Peripatetik düşün okuluna intisap etmiştir. Daha sonraki kariyerinde Suriye ve Mısır, Fârâbî için önemli duraklar olmuştur. Fârâbî, Şam bölgesinde Hamdânîler'in Halep kolunun kurucusu emir Seyfuddevle'nin himayesinde çalışmıştır ve 950/951 tarihinde vefat etmiştir.²²

2.2. Fârâbî'nin Düşünce Tarihindeki İzleri

Yakın bir döneme kadar Arap ve Batı dünyasında adının geçtiği pasajlar dışında neredeyse eserleri ve fikirleri itibarıyla gün yüzüne tam anlamıyla çıkmamış olan Fârâbî'yi belki de ilk kez değerini itiraf ve ilan ederek anan İbn Sînâ olmuştur. Ondan başka önemli sayılabilecek söz gelimi Gazzâlî (öl. 505/1111), İbn Bâcce²³ (öl. 533/1139), İbn Tufeyl (öl. 581/1185) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi düşünürler Fârâbî'den olumlu ya da olumsuz şekilde doğrudan bahsetmektedirler. Diğer taraftan

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 153.

¹⁸ Hasan Hanefi, “el-Fârâbî şârihan Aristo”, *el-Fârâbî fi'z-zikra'l-elfiyyeti li vefâtihi*, nşr. İbrahim Medkur (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyyeti, 1983), 67.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Said b. Ahmed b. Said el-Endülüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. Luis Şeyho el-Yesui (Beyrut: 1912), 53.

²⁰ Majid Fakhy, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: One world Publications, 2002), 8.

²¹ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 155.

²² İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 154–157.

²³ Bkz. Muhammet Nasih Ece, *İbn Bâcce Mantiği ve Fârâbî Bağlantıları* (Konya: Çizgi Yayınları, 2021).

Sühreverdî (öl. 587/1191), İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) İbn Seb'în (öl. 669/1270) gibi mutasavvıflar da Fârâbî'den etkilenmişlerdir.²⁴

Fârâbî düşüncesinin bazı etkilerini Arap ya da Müslüman olmayan düşünürlerde de görmek mümkündür. Latince yazılan metinlerde ve Batı'da Alfârâbîus ya da Avennasar olarak anılan Fârâbî hakkında belki de en büyük övgü Aristotelesçi İbn Meymûn'dan (öl. 601/1204) gelmiştir. O, Samuel ben Tibbon'a (öl. 629/1232) yazdığı mektupta "Aristoteles'in düşünceleri Aphrodisias, Themistius ve İbn Rüşd gibi şârihler olmaksızın anlaşılabilir. Mantık çalışmaları da Fârâbî'nin şerhleri olmadan anlaşılabilir. Onun çalışmaları harikuladedir ve o büyük bir adamdır." ifadelerini kullanmıştır.²⁵ Batıda 12. yüzyılın sonunda Arapça yazılmış pek çok tıp, çeşitli bilimler ve felsefe alanındaki çalışmalar Latinceye tercüme edilmiştir. Fârâbî'nin *İhsâ'sını Liber Al-Fârâbîi de Scientiis* adıyla 1140 yılında Latinceye ilk çeviren mütercim Gundissalinus (öl. 585/1190) ve ondan sonra da Gerard of Cremona'dır (öl. 582/1182). Gundissalinus bundan başka *Episte on the Intellect (Akıl Üzerine Risale)* adıyla da bir eseri Latinceye çevirmiştir. Bu çalışma Etienne Gilson (öl. 1978) tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir. Fârâbî'nin *Nikomachos'a Etik* üzerine yazdığı eseri de Arapça kaynaklarda zikredilir fakat Arapça literatürde bulunmamaktadır. Bu çalışmaya Aquinas'ın hocası Albert the Great (öl. 682/1284) ve İbn Meymûn'da atıflar bulunmaktadır. Aynı şekilde fizik üzerine bir çalışma da zikredilmesine rağmen Arapça literatürde bulunmamaktadır. Bu eserin de Latin versiyonuna Roger Bacon (öl. 682/1284) ve Albert the Great gibi düşünürler atıfta bulunmuşlardır. Diğer bir çalışma da *İkinci Çözümler*'in İslâm kültüründeki versiyonu *Kitabu'l-Burhân*'dir. Bu eserin kısa özeti ve uzun biçimi basılmıştır.²⁶

2.3. Fârâbî'nin İslâm Felsefesindeki Yeri

Onuncu yüzyılda Abbâsî Hanedanlığının yönetimindeki Bağdat, bölgesinde ve Avrupa'da bulunan bütün şehirlerden daha büyüktür ve çok kültürlü bir yapıya sahiptir. Bunun sonucu olarak şehir, düşünür ve bilim insanlarının da neredeyse buluşma noktası haline gelmiştir. Bu yer, felsefî akımlar arasında Bağdat Peripatetikleri diyebileceğimiz önemli bir ekole de ev sahipliği yapmıştır. Özellikle Aristoteles'in çalışmalarına odaklanmış ekol, Huneyn b. İshak (öl. 259/873) gibi çevirmenleri de barındırmaktadır. Aristoteles yorumcularının şerhlerini de ihmal etmeyen bu ekol mensupları, çevirilerinde kendi yorumlarını da ekleyerek Arapça felsefî literatürünün oluşmasında önemli bir misyon üstlenmişlerdir. Grubun en önemli simalarından Ebu Bîşr Mettâ ve Yahyâ b. Adî (öl. 364/975), Aristoteles'in çeşitli eserlerini çevirdikleri gibi onun takipçilerinden Alexander ve Themistius'un yorumlarını da Arapçaya aktarmışlardır. Bu eserlerin kısmen Süryaniceden çevrilmiş olması, yukarıda değindiğimiz gibi, İslâm düşüncesinde bu dilin ve kültürel içeriklerinin de etkili olmasına yol açmıştır. Bu grubun ya da ekolün en önemli siması ise Fârâbî'dir. Fârâbî, söz konusu yapının en bilinen üyesidir. Bunun nedeni, onun felsefeye yaptığı katkılar, özellikle uzlaşım çabasında din ile felsefenin söz konusu olabilecek alanlarda olası ilişkilerini mahirane bir tarzda ortaya koymasındadır. Diğer neden, dile getirdiğimiz gibi onun, daha sonra İbn Sînâ'nın derinleştirdiği ve sistematik hale getirdiği mantık alanına yaptığı katkıdır.²⁷

²⁴ İbrahim Medkur, "el-Fârâbî ve'l-mustalahu'l-felsefî", 17.

²⁵ Majid Fakhy, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, 148.

²⁶ Majid Fakhy, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, 149.

²⁷ Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 63.

Fârâbî, Yunan felsefesiyle İslâm felsefesi arasında kurulan köprüde benzersiz bir konuma sahiptir. Bu konunun değeri, sözgelimi Aristoteles mantığı bağlamında, Latinceye önemli tercüme yapan Boethius'tan on ikinci yüzyıl filozoflarından Abelard (öl. 535/1141)'a kadar geçen sürede onun kurucu etkisine sahip herhangi bir mantıkçının olmaması göz önünde bulundurulduğunda bile anlaşılacaktır. Daha önce Süryani gelenekte yer alan mantıkçılar, Porphyry'nin *İsagocî'si*, Aristoteles'e ait *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Çözümlemeler*'in ilk bölümü dışında Hıristiyan inancına yönelik olumsuz içeriklerinden dolayı, daha doğru bir anlatımla *konulan yasaklar* nedeniyle, diğer çalışmalara ulaşım sağlayamamışlardır.²⁸

Fârâbî, Süryani geleneğini ve Aristoteles'in bütün mantık çalışmalarını kapsayan eserleriyle seleflerinden ayrılmıştır. Fârâbî yalnızca mantık alanında kapsamlı bir felsefe ortaya koymamış aynı zamanda Kindî ve Razi'yi de bir ölçüde aşacak şekilde kozmoloji ve metafizik disiplinleri düzleminde de sistematik düşünce üretmiştir. Bu açıdan Fârâbî, dile getirdiğimiz gibi İslâm felsefesinde ilk sistem kuran filozoftur. Bu sistemin bileşenleri, Eski Yunan ve Mısır düşüncelerini ve Yeni Platoncu öğeleri de içeren geniş bir yelpazeden oluşmuştur. Fârâbî'nin siyaset, din ve ahlak felsefelerini de içeren sisteminin yapısı, Tanrı, yaratma, varlığın mahiyeti, kaderi vb. tartışmalı konularda yeni bir ruhu barındırmaktadır.

Müslüman filozoflar arasında bütüncül ve özgün bir felsefi sistemi de ilk kez ortaya koyan Fârâbî olmuştur. Daha önce anılması gereken simalar da bulunmaktadır. Söz gelimi Kindî, felsefede oldukça geniş bir kavram yelpazesini ele almış ve bunların analizine girişmiştir. Fakat onun çabası ele alınan kavramların belli bir hedef doğrultusunda kapsamlı bir bakış açısıyla bir arada değerlendirilmesi ve toplu bir fotoğrafını çekmeyi içermektedir. Yine Ebu Bekir er-Razi (öl. 925) de sistematik bir biçimde özellikle kozmoloji ve ilgili konuları ele almıştır. Eserlerinin çoğu kayıp olan filozofun, etik çalışmaları da önemli bir yere sahiptir. Fakat ifade ettiğimiz gibi Fârâbî, metafizik, kozmoloji, insan doğası, etik, siyaset gibi temel alanlarda, düşüncenin yeni filizlenmeye başladığı her mahfilde görülen olağan üstü bir arzu ve üstelik bütüncül bakış açısıyla, zamanı göz önünde bulundurulduğunda yetkin ürünler vermiştir.

2.4. Fârâbî'nin Felsefi Üslubu

Yanıtlanması gereken bir soru bağlamında, kimi yazarlara göre, özelde Fârâbî'nin, genelde Müslümanların, diğer Yunan filozoflarından hatta Platon'dan daha çok Aristoteles'i şerh etmelerinin ya da onun felsefesini devam ettirmelerinin nedeni, bazı farklılıklara rağmen onun görüşlerinin, Müslümanların evren ve vahiy anlayışına uygun olmasıdır. Bu uygunluk nitelemesinin, benzerleri arasında evrilmiş bir biçiminin ortaya konulması sonucu kullanıldığını da not etmemiz gerekmektedir. Aristoteles'in bilgi ve mutluluk, genel-özel, nefis-beden, din-devlet, birey ve devlet vb. kavramlar arasında kurduğu ilişki, Müslümanlar için aşına oldukları ayrımları hatırlatmış, hatta belki de Tanrı-evren-insan bağlamında söz konusu olan ilişkinin Kur'an'da oldukça kapalı ve ağır bir eğretilime eşliğinde sunulmasının sonucu olarak, kendilerinin dolduramadıkları boşlukları doldurması nedeniyle onun felsefesi öne çıkmıştır. Diğer taraftan *akıl yürütme* düzleminde, çıkarım konusu, illet fikrinin önemsenmesi, aklın aynı zamanda kelâmcılar ve fukaha nezdinde naklin sıhhatinin garantisi olması gibi hususlar da etkili olmuştur.

²⁸ Majid Fakhy, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 2

Bu etkilerin izdüşümünde biçimlenen gelenekte Fârâbî, sadece bir şârih değil aynı zamanda bir müelliftir de. Bu anlamda mantık üzerine yazdığı şerhler, çalışmalarının neredeyse yarısını teşkil etmektedir. Onun ortaya koyduğu bu çalışmalarda mantık, salt aklî ve nazarî içeriğe sahiptir ve bu yapı, kendi başına bazı soyut açıklamalar olmaktan daha ileri bir basamak olarak fikri planda başarılı bir şekilde biçimlendirilmiştir. Fârâbî'de hayat bulan yapı, sadece geleneksel Yunan motifleriyle örülmüş değildir. Buna tarihi seyirde, ilgili pek çok içerik de dâhil edilmiştir. Fârâbî'de mantık düşüncesi, sıklıkla dile getirdiğimiz gibi, öncelikli bir konuma sahiptir. Bu disiplinin arkasından ele alınan alanlar olarak siyaset, felsefe, Aristoteles'in diğer eserlerinin irdelenmesi, fizik, dil, geometri ve müzik gelmektedir. Fârâbî, çalışmalarında pragmatik bir sırayı dikkate almaktadır. O, programında müzik ile başlar sonra hikmete geçer, nazari içeriği çözümlmeden önce ameli ilimlere yönelir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den farklı olarak tıp gibi bazı bilimlerle de doğrudan uğraşmamıştır.

Fârâbî'nin, eserlerinde ortaya koyduğu üslup, değişkenlik arz etmektedir. Genel olarak "...hakkında söz/açıklama" biçiminde başlayan ve sistematik tarzda ortaya konulan ifadeler, doğrudan orijinal anlamın açıklanması ve mananın düşünsel kökenlerinin ele alınmasına yöneliktir. Diğer yerlerde ise biçim, makaleler, muhtasar, ta'lik ve risalelerde farklılık göstermektedir.

Fârâbî, büyük şerhlerini ta'lik yöntemine uygun yazmıştır ve bu eserlerinde o, önce orijinal eseri, sonra esere yönelik açıklamalarını ortaya koyar. Bu tarz, söz gelimi İbn Rüşd gibi filozofları da etkilemiştir. Bu biçim, kaba bir taklit ya da onları kutsama biçiminde değil, bu metinlerin anlaşılmasına yönelik bir çaba ve mevcut birikime dâhil etme gayretini içeren saygın bir yaklaşımdır. Fârâbî, diğer şârihlerin düşüncelerini de ele alır ve onların doğru veya yanlış yönlerini ortaya koyar. Fârâbî, metnin içerdiği kavramsal dizgede menâtı ortaya koyar, bunları dikkatli bir biçimde ayırır. Bu çerçevede kavramın yeri, kullanım biçimi ve buna bağlı olarak çeşitli çıktıları da incelleme okuyucuya arz edilir.²⁹

Fârâbî, Aristoteles'i tek başına değil çeşitli otoritelerle birlikte, özellikle Platon'la beraber, kapsayıcı bir yaklaşımla ele almıştır. Onun bu yaklaşımı *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eserinde açıkça nedenleriyle birlikte ortaya konulur. Fârâbî, felsefenin tek bir hakikati barındırdığını, bütün farklılıkların ve hataların, yapının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Fârâbî'nin söz konusu eseri yazmasının nedeni, çağdaşlarından çoğunun sahip oldukları, Aristoteles'in ve Platon'un felsefî anlamda önemli görülen, evrenin kıdemi ya da hudûsu, yaratıcının varlığı, ruhun ve aklın doğası, doğru ya da yanlış eylemle ilgili karşıt; ahlak, siyaset hatta mantık konularında farklı görüşleri bulunduğu yöneltik kanıların değiştirmektir.³⁰

Fârâbî'nin çalışmaları en geniş anlamda üç kategoriye ayrılır. Bunlardan ilki, giriş amacıyla yazılanlardır. Giriş çalışmaları, ahlak, mantık, Platon ile Aristoteles felsefelerinin temellerini tanıtmaya ve yorumlamaya yöneliktir. Ahlak bağlamında *Mutluluğun Kazanılması*, *Aristo ve Platon felsefesi*, mantık düzleminde *Kategoriler* vb. ile *İlimlerin Sayımı*, onun öne çıkan eserleridir. İkinci

²⁹ Hasan Hanefî, "el-Fârâbî şârihan Aristo", 71.

³⁰ Hasan Hanefî, "el-Fârâbî şârihan Aristo", 98.

kategori, *Nikomakhos'a Etik* ve *Organon* külliyatı üzerine yazılmış şerhlerden oluşmaktadır. Üçüncü kategori ise Fârâbî'nin kendi özgün felsefesini yansıtan ve aslında senkretik bir karakterde olan eserleri içermektedir. *Erdemli Şehir* bu kategori için dikkat çekici bir örnektir.

Fârâbî'nin ortaya koyduğu külliyat, kendinden önce söz gelimi Aleksandreci okulun yaptığı gibi, kültürel açıdan çeşitli düzeylerde kendi kültürüne ve felsefe geleneğine uygun şekilde Aristotelesçi düşünceye yeni bir form vererek üretilen yorumları içerir. Bu yapı felsefenin hemen hemen bütün ilgi sahalarını da barındırmaktadır.

Fârâbî, genel anlamda, geç Antik dönemin felsefî öğretim programını kendi yorumuyla ortaya koymuştur. Fârâbî'nin kendine özgü programının özelde ima ettiği yol, mantıkla başlanıp sonra fiziğe ve metafiziğe geçilmesi biçiminde kurgulanmıştır. Sonra ahlak ve siyaset felsefesine bakılmalıdır. *İkinci Çözümlemeler* bu program için önemlidir. Burada Fârâbî, felsefî bilimlerin birbirlerinin üzerine nasıl inşa edileceğine dair açıklamalarda bulunur. Buna göre ilkeleri veren daha yüksek bilimler, diğerlerinin üzerlerine bina edileceği temelleri sağlar. Örneğin geometri, optik bilimi için ilkeleri sağlar. Buna göre araştırmacı, aynalardaki yansıma gibi şeyleri çalışabilmek için geometriye ihtiyaç duymaktadır. Oysa geometri bilginlerinin optik çalışmalarına gerek bulunmadığından dolayı bunun aksi doğru değildir.³¹ Fârâbî'ye göre sonuçta bütün insan bilgisi, söz konusu şekilde bilimlerin bir hiyerarşisine tabidir. Bununla birlikte ona göre metafizik ya da ilk felsefe diğer bütün bilimlerin ihtiyaç duyduğu ilkeleri vermektedir.³² Onun bu tür bir sıralamaya üst noktada mantık ya da fizik yerine metafizikle başlamamasının nedeni Aristoteles'in işaret ettiği gibi, *ilksel olan* genellikle *kendine özgü* olarak *ilksel olanla aynı* değildir.³³ Örneğin Tanrı, nedenler arasında ilk sıradadır fakat O, bizim künhüne vakıf olabileceğimiz bir *ilk neden* değildir ya da kolaylıkla anlayabileceğimiz bir *ilk* değildir. Aksine insan, araştırmaya kendi çevresine ait fiziksel evrendeki nesnelere başlar, bunları anlar daha sonra daha temel olan örneğin Tanrı gibi ilkeleri keşfetmeye doğru adım atar.³⁴ Fârâbî, *ilk felsefenin* yalın bir şekilde her şeyin ilk nedeni olarak Tanrı'yı ele alan bir alan olduğunu kabul etmemektedir. Aristoteles'in *Metafizik*'ini irdelediği eserinde Fârâbî, insanların ilk felsefenin teolojiden başka bir şey olmadığına yönelik yargıdan dolayı *Metafizik* adlı eser hakkında kafa karışıklığı yaşadıklarını dile getirmektedir.

Fârâbî'ye göre de ifade ettiğimiz gibi *ilk felsefe*, bilimler arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir ve Tanrı'nın ilk neden olmasından dolayı teolojiyi de içermektedir fakat daha özel anlamda *Metafizik*'te irdelendiği biçimiyle önemli ilkeleri de ortaya koymaktadır.³⁵ Fârâbî'nin öğretiminde önemli bir yer tutan husus, bilinen şeylerden hareketle ilk ilkelere ulaşmak, potansiyel olarak bizim için mümkün bütün bilimleri elde etmektir. Bunun sonucunda elde edilecek değer ise insan türü için nihai mutluluktur.³⁶ Elbette bunun için Fârâbî, evrenin yapısı ve onun sakini olarak insanın üretimi olan siyaset felsefesi üzerine yoğunlaşmıştır. Fârâbî aşına olduğumuz şeylerden

³¹ Fârâbî, "Kitâbu'l-Burhân", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 70

³² Fârâbî, *Kitabu Tahsîli's-saâde*, thk. Cafer el-Yasin (Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1983), 49.

³³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yay., 1996), 234 vd.

³⁴ Fârâbî, *Kitab-u Tahsîli's-saâde*, 63

³⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hhurûf*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1990), 69.

³⁶ Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, thk. Cafer Al-Yasin (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1991), 81.

değil gerçekten ilksel olanın ne olduğu sorunundan yola çıkar. Fârâbî bu yolda, Aristoteles'in görüşleriyle Yeni Platoncu kurguyu kaynaştırma çabasına girişmiştir.

2.5. Fârâbî'nin Tanrı ve Âlem Görüşü

Fârâbî, felsefesinin 'bel kemiği' biçiminde bir istiare ile betimlenebilecek olan metafizik örgüsünün en tepesine, Yeni Platoncu akımın en önemli temsilcilerinden Atinalı Proclus'tan (öl. 485) mülhem, ilk varlık anlamına gelen *el-Evvel* nitelemesinde bulunarak Tanrı'yı yerleştirmiştir. Fakat bu zirve noktada konumlandırılan Fârâbî'nin *el-Evvel*'i, Plotinus'un (öl. 270) *Bir*'inden ve Proclus'un *el-Evvel* ya da *İlk*'inden belli açılardan farklıdır. Bu anlamda Tanrı, her şeyin üstünde gelen konumu doğrultusunda akıl, âkil ve mâkul olarak kendini düşünen bir düşünce niteliğiyle, diğer her şeyin de kendisinden sâdır olması yönüyle, bir bakıma Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisiyle özdeştir. Fârâbî'de Tanrı saf akıldır ve âlemdeki bütün varlıksal hareketin ilk nedenidir.³⁷ Fârâbî'ye göre O, sadece en yüksek ferdî akıl değil aynı zamanda göksel varlıkların temel hareketlerini de sağlayan tek, biricik güçtür. Ona göre, göksel kürelerin kendilerine özgü akılları da vardır.³⁸ Bu noktada Yeni Platoncu bir etki ile Fârâbî, diğer akılların ve kürelerin bir tür feyezân biçiminde Tanrı'dan sudûr ettiğini savunur.³⁹ Buna göre Tanrı, göksel kürelerin en dış noktasıyla ilgisi bulunan ilk akılı, sudûr yoluyla harekete geçirir. Plotinus'tan mülhem şekilde akıl, ilk ilke olan ve en yalın şekilde *Bir* olarak betimlenenden çıkar. Fârâbî, bu noktada bazı değişikliklere gitmiş görünmektedir. Ona göre göksel ya da kutsal akıllar, tek tek birbiri ardınca ilerleyen bir sıra takip etmektedirler. Bunlardan her biri, sonra gelene hareket sağlar ve bu dizinin üstündeki ilk akıl ise Tanrı'dan sâdır olur. Bütün akıllar, göksel kürelerle iç içe olacak şekilde bir ilişki sergilerler. Bunu bir benzetmeyle, birbiri içine geçmiş şeffaf cam toplar ya da şeffaf matruşkalar olarak ortaya koyabiliriz. Onların hareketleri, üzerlerine yaslanmış ve "dünyamızın etrafında dönen" görünebilir olan gezegenler yoluyla bize malum olur. Bu dizi, dünyamızın göklerin altında, mevcut yerinde ve yapısında bulunmasını sağlayan, en alttaki akla kadar devam etmektedir.

Fârâbî'nin dizgesinde, bütün ihtişamına rağmen Tanrı yerine en alt akıl, bazı noktalardan belki de üzerinde durulmayı hak eden en önemli varlıktır. Onun işlevi, Fârâbî'nin kozmoloji ve bilgi kuramına göre benzersiz ve oldukça değerlidir. En aşağı akıl böyle bir rolü üstlenir çünkü o, Plotinus'un *tek* aklından farklı şekilde, dünyamızda akledilebilir formları örneklendirebilecek biçimde ve evrensel ölçekte, düşünme kapasitesine sahiptir. Bu formların örneği, bütün mümkün bilgiyi içeren bir kütüphane olarak verilebilir. Bu örnek oldukça yerindedir fakat ince bir detay daha vardır. O, düşünen bir akıl olması nedeniyle, kütüphane ile karşılaştırdığımızda, onun kendi kitaplarını okuyan bir kütüphane olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız. Bu aklın kozmolojik işlevi, dört ana maddeden yapılmış şeyleri, yeryüzünde kendi konumlarına yerleştirmektir. Dört element birleşir ve en alttaki göksel akıldan kaynaklanan form giydirilerek yerdeki varlıklar oluşur, şekillenir. Bu akıl, İslâm felsefesinde form verici anlamında, Latince'de *Dator Formarum* biçiminde ifade edilen, *Vahibu's-Suver* olarak adlandırılmıştır. Fârâbî'de *Faal Akıl* olarak da adlandırılan bu güç, insan aklını aktif hale getirmekte, bizim için mümkünlere ait bilginin

³⁷ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1983), 35.

³⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbir Nasri Nadir (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985), 61.

³⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 69.

kapılarını açmaktadır. Bu kuramdaki *Faal Akıl*, aynı zamanda, Fârâbî için peygamberlik kavramını anlamada kilit rol üstlenmektedir. Ona göre peygamberin zihni, bütünüyle *Faal Akıl* tarafından yapılandırılmıştır. Bu anlayış, dünyanın tasarımını ve insanlığa rehberlik eden peygamberin aklını aynı kaynağa nispet edilmesini ima ederek *bilimsel bilgi*, din, toplum, ahlak ve siyaset düşüncesi hakkında önemli ipuçları vermektedir.⁴⁰

Bu düzlemde yukarıda dile getirdiğimiz sistemi detaylandırabiliriz. Fârâbî'nin *kozmojisi*, Aristotelesçi nedenselliğin metafiziksel boyutunun, bir yönüyle Batlamyus'un astronomi anlayışına dayanan, Yeni Platoncu sudûr öğretisinin geliştirilmiş biçiminin oluşturduğu düşüncelerin ve İslâmî anlayışın bileşiminden oluşmuştur. Fârâbî, söz konusu bütüncül yaklaşımında, öncelikle altı ilke/mebâdi öne sürmektedir. Bunlar; ilk neden, bundan sonraki gayr-ı cismani olan ikincil nedenler ya da akıllar, ay altı dünyasını yöneten *Faal Akıl*, ruh, form ve maddedir.⁴¹ Sudûr öğretisi çerçevesinde hiyerarşik bir sıralama ile anlatılan yapıda, ilk nedenden doğan akıllara ve bu dizinin en altında bulunan öğelere kadar giden bir sıralama ortaya konulur. İlk neden, açıkça her şeyin ortaya çıkışından sorumlu olan, hareket etmeyen hareket ettirici Tanrı'dır. Tanrı'nın dışındaki yakın nedenler, ilk nedene olan bir arzu sonucu ortaya çıkıp yönelimde bulunurlar. Bu akıllar, ruh ve cisimler, dokuz göksel akıl küresi üzerinden ortaya çıkmaktadırlar. İlk akıl, evreni çevreleyen ilk sema ile ilişkilidir. İkinci akıl, kendi yörüngelerinde bulunan yıldızlar semasıyla ilişkilidir. Böylece her bir akıl Fârâbî'nin zamanında bilinen göksel cisimlerle ilintilendirilir. Bunlar Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay'dır. Son akıl ise dile getirildiği gibi Fârâbî'nin deyimiyile *Faal Akıl*'dır ve dünyada ortaya çıkan her türlü oluş ve bozuluştan (el-kevn ve'l-fesâd) sorumludur.⁴²

Fârâbî'nin sistemi, oldukça karmaşık görünmekle birlikte dönemine göre, kendinden önce ortaya konulan Aristotelesçi öğretiler ve Batlamyusçu astronomi anlayışı gibi sistemlerin bütününi kapsamakla kalmaz, bunları daha dizgesel bir biçimde yeniden tasarlar. Bu tasarım, Tanrı, insan, metafizik varlıklar ve evren ilişkisinin rasyonel bir potada nasıl telif edilebileceğinin de mükemmel bir örneğini sunmaktadır. Fârâbî'nin, ilk nedeni içeren dizgesi, başarılı şekilde metafizik ve epistemoloji anlayışının bir arada açıklandığı yapıdır.

Fârâbî'nin ortaya koyduğu açıklama, insan aklının diyalektik bir bölümlenme ve tanım süreçleriyle doğrudan bilme olanağının bulunmadığı ilk neden ilkesini kanıtlamaya ya da anlatmaya odaklanmıştır. Bu açıklamada ayrıca daha da ileri bir adım olarak bileşenlerin, mantıksal bir çözümleme yoluyla varlığa dair ontolojik yapısının ortaya konulması söz konusudur. Bu ontik yapıyı tanımlama ameliyesi, şeylerin bilfiil cevhersele bileşenlerini de içermektedir. Bu tavır, Porphyry'nin *İsagoci*'sinin yöntemini ve metafizik bağlamda Aristotelesçi kategorilerin oturduğu düzlem hakkındaki uzun bir tarihi, yeni bir yaklaşımla sergilemektedir. Fârâbî'nin varlık ve akıllara dair sudûr içerikli açıklama yapısı, cins ve türlere bölümlenmiş biçimde ortaya konulan bileşenlerin de açık bir çözümlenmesidir. Bu açıklama, ilk nedenin doğasının yanında, bileşenler aracılığıyla cevherlerin sahip oldukları temel özellikleri ve onların içerdikleri çeşitli süreçleri

⁴⁰ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*; Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 69.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 63.

⁴² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 61.

açığa çıkartır. Örneğin her küreye ait ruh aynı zamanda onun formudur.⁴³ Ruh ve küre ya da ruhun bütünleştiği özne, bütünüyle birbirlerinden kopuk değildir. Tıpkı bir bal mumunun, içerisine batırılan şeyin bütün yüzeylerine yayılıp onun biçimini alması, suretin de bal mumuna bürünmesi ve sonunda ayrımın oradan kalkması, bu tür bir yapıyı betimlemektedir.

2.6. Fârâbî'nin İnsan ve Bilgi Anlayışı

Psikoloji ve *Ruh* anlayışı bağlamında Fârâbî'ye göre insanın zâtını oluşturan birkaç temel nitelik vardır. Duyuma ilişkin, nesneye yönelik arzu ya da nefret içerikli iştah, cisimlerin duyumuna dair algı, duyumsal nesnelerin kavramsallaştırılması ve onlar üzerinde konuşmayı sağlayan kuvve-i hayaliye, bunlardandır.⁴⁴ Bitki, hayvan ve insanlar bağlamında çeşitli derecelerde bulunan ruh, insan söz konusu olduğunda, ekletme yeteneğine hizmet eder ve onun diğerlerini de etkileme pozisyonunu ortaya çıkartır. Bu yeti, akıl sahibi ruhtur ve beden ölümünden sonra da belirli koşullara bağlı olarak hayatta kalacaktır. Ortaya konulan yapı içerisinde bütün bileşenler, teolojik bir yorum bağlamında irdelenir ve bu açıdan onlardan her birinin, mükemmellik ülküsü çerçevesinde, ilk nedene benzeme amacıyla var oldukları savunulur. Akıllı varlıkların amacı, fiili ve sürekli bir akletme faaliyetidir ve insanın da bu süreçteki hedefi, belirttiğimiz gibi nihai mutluluktur. Bu sonsuz yolda mutluluk, dile getirildiği gibi, sürekli ve fiili akletme eyleminden geçmektedir. İnsan, akletme yetisine doğuştan bütün hatlarıyla sahip değildir ve bu nedenle onun, anılan niteliği geliştirmesi gerekmektedir. Bu akletme edimi, her insan için aynı seviyede de gerçekleşmez. İnsan akli, maddi düzeye ait olduğu için sadece belirli bir potansiyeli barındırır. Bunun ilk basamağı, bilinç ve son basamağı da kapasitesi elverdiği ölçüde mükemmelleşmektir.⁴⁵

İbn Ebi Usaybia ve Kiftî'nin aktardıklarına göre Fârâbî, 17 şerh, 20 kitap, 25 risale kaleme almıştır.⁴⁶ Bu çalışmalar mantık, genel felsefe, matematik, kimya, astronomi ve müzik gibi farklı pek çok alanı kapsamaktadır. Fârâbî'nin, konuları geniş bir perspektiften fakat oldukça dakik bir bakış açısıyla ele aldığı söyleyebiliriz. Örneğin genel anlamda mantık üzerine yazılmış çalışmaların satır aralarında teoloji başta olmak üzere felsefenin çeşitli sorunlarına da temas edilmektedir. Onun elimizde bulunan çalışmalarından, söz gelimi *Şerhu'l-ibâre/Yorum Üzerine* şerhi, Fârâbî'nin Aristoteles'ten devraldığı bilgi ve mantık felsefesine dair bazı sorunları işlediği eseridir. Fârâbî'nin belirttiği gibi bu eserde Aristoteles'in amacı, temel yargılara ait kesinlik ifade eden yapıları sentaks (söz dizimi/nahev) bağlamında incelemektir. Beş bölümden oluşan şerhte, ilk başlık altında yargı bildiren ifadelerin (*el-kavlu'l-câzim*) oluşturulmasında isim, kelime ve onların parçaları ele alınır. İkinci bölümde, *mütekâbil* (karşıtlık halinde olan) kavramlar ele alınırken üçüncü bölümde yüklemli kategorik yargılar incelenir. Dördüncü bölüm benzer şekilde karşıtlık içinde olan yüklemli kategorik yargılara ayrılmıştır. Son bölümde ise karşıtlık içeren kavramların çeşitli yapılar bağlamında ortaya çıkan görünüşleri arasındaki ayrımlar incelenmektedir.⁴⁷ Söz konusu eserde dakik bir irdelenmeyi hak eden konulardan biri, aynı zamanda, Fârâbî'nin mantık çalışmalarının kapsamını göstermesi bakımından anılmayı hak eden, determinizm sorununa

⁴³ David C. Reisman, "Al-Fârâbî and the Philosophical Curriculum", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor (England: Cambridge University Press, 2005), 52-72.

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medineti'l-fâzıla*, 68.

⁴⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medineti'l-fâzıla*, 105.

⁴⁶ İbn Ebi Useybi'a, *Uyunu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, 603; Kiftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahhârî'l-hukemâ*, 210.

⁴⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-ibâre", *el-Mantik inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1985), 133-163.

ilişkin olan ve sonuçta mantık ilklerini de ilgilendiren *deniz-savaşı* hakkındaki argümandır. Fârâbî'ye göre her ne kadar Aristoteles, burada mantık açısından ele alsa da determinizm, fizik ya da metafizik alanda da tartışılması gereken bir kavramdır. Aristoteles, gelecek hakkında şimdiye dair bir önermenin doğruluğunun, geleceğe ilişkin bir zorunluluğu doğurduğunu kabul etmemektedir.⁴⁸ Ona göre gelecek hakkındaki bir yargı zorunlu değildir. Bu, oldukça açıktır ve böyle bir düşünce Fârâbî'ye göre sadece *bazı itibarı olmayan* kişilerce reddedilmiştir. Fârâbî'nin eserinde Aristoteles'in, yalnızca önermelerin doğruluğu hakkında bir konu olarak alınan deterministik argümanı, daha geniş bir çerçevede ortaya konulmuştur. Buna göre, gelecek hakkındaki önermeler doğru ya da yanlış olarak nitelendirilemez aksi halde deterministik çıkarımların saçma sonuçlarıyla karşılaşırız. Elbette Fârâbî, Tanrı'nın geleceği bildiğine yönelik yargıya olumlu yaklaşanlar nazarında böyle bir çıkarımın sorun teşkil ettiğini kabul etmektedir. Nitekim geleceğe dair söz gelimi bir deniz savaşı hakkında mevcut zamanda herhangi bir gerçeklik dile getirilemiyorsa Tanrı, geçmiş bir zamanda geleceği nasıl doğru biçimde bilebilir? Fârâbî'nin böylesi bir Tanrı bilgisini kabul ettiğine yönelik açık bulgular yoktur. Fakat Fârâbî'nin konu bağlamında felsefî açıdan önemli kabul edilebilecek kendine has ikinci bir çözüm önerisi bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre yalnızca, söz konusu edilen içeriğin vukuu nedeniyle gelecekteki olayları zorunlu yaptığı düşünülen mevcut doğrular, onları öngören şimdiye dair doğru önermelerle ima edilebilir.⁴⁹ Diğer bir anlatımla, "yarın bir deniz savaşı olacak" dediğimizde bu öngörü, yarın bir deniz savaşı olacağını ifade eder. Fakat referans ve olay arasında zorunlu bir bağlantı bulunsa da ifadenin doğruluğu, kendi başına zorunlu değildir. Üstelik "yarın bir deniz savaşı olacak" ifadesi, bütünüyle doğru olsa da mevcut anda, olası olarak doğrudur. Eğer ifade doğruysa bu, yalnızca olası olarak deniz savaşının olacağını ima eder, zorunlu olarak değil. Bunun aksine, gelecekte iki ve ikinin toplamı dört eder denmiş olsaydı, ima zorunlu olduğu için bu, kesinlikle şimdi de zorunlu bir doğru olurdu. Oysa Tanrı, önceki bir zamanda, işler farklı şekilde gelişse bile gerçekte deniz savaşının olacağını, anılan tarzda bilme durumundadır. Fârâbî'nin mantık hakkında ortaya koyduğu mezkûr konuyla ilgili önemli çalışmalar, Aristoteles epistemolojisiyle de yakından ilgili olan, *İkinci Çözümlemeler/Kitâbu'l-Burhân* ve diğer küçük eseri *Şeraitu'l-yakîn* adlı eserlerdir. Bu çalışmalarda Fârâbî, Aristoteles tarafından ortaya konulan kesin bilgiye dair içeriği, sistematik şekilde ele alıp işlemektedir. Fârâbî'ye göre, yalnızca inandığımız içerik, zorunlu ve sürekli, sabit doğru olduğu zaman, kendimizi kesinliğe ulaştığımız olarak kabul edebiliriz.⁵⁰ Öyleyse açıktır ki deniz savaşı gibi gelecek hakkındaki olaylar bağlamında nihai bir kesinlik söz konusu değildir. Bu tür yargılar, sabit olmadıklarına göre hiçbir şekilde zorunlu da değildirler. Bu savlar bile örneğin Adamson'a göre Fârâbî'nin, Tanrı'nın geleceği bilmesi noktasında, kesin bir kanaate varamadığını imlemektedir. Eğer gelecek olaylar, bu tür bir niteliğin parçası değilse, herhangi bir kişi onu kesinlik ölçütünde bir bilgiyle bilebilir ve öyleyse Tanrı bilgisi, bütünüyle doğası gereği bu bağlamda, kesinlik arz edebilecektir. Söz konusu yaklaşıma karşıt bir durumda gelecekteki olaylar, Tanrı bilgisinin bir parçası değildir.⁵¹

⁴⁸ Aristoteles, "De Interpretatione", *Complete Works (Aristotle)*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 7.

⁴⁹ Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", 157 vd.

⁵⁰ Fârâbî, "Kitâbu'l-Burhân", 20.

⁵¹ Bkz. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 46 vd.

Kitâbu'l-Hurûf'ta Fârâbî, kesinlik bağlamında, *Organon* külliyyatının işaret ettiği içeriğe, çeşitli yönlerden açıklık getirir. O, temelde burhânî/kanıtlamacı felsefenin diyalektik, sofistik ya da diğer mantıksal çıkarımı içeren yöntemlerden ayrıştığını, bunlardan da değerli olduğunu dile getirmiştir.⁵² Ona göre, *mille* olarak ifade edilebilecek *dinin yükselişi*, felsefenin ortaya çıkışını takip etmiştir. Bununla birlikte Fârâbî'ye göre dinsel söylem, felsefenin burhâna dayanan ve nazarî karakterdeki yapısına karşılık, halkın aşına olduğu ve kolaylıkla kabul edebileceği, cedelî (diyalektik) yönleme dayanan, imgesel bir yapıya sahiptir. Dinin hizmetinde olan kelâm sanatı ise buna benzer içerikleri kullanmaktadır ve genel anlayışa göre, cedele yakın, söz gelimi *hatâbî* (retorik) dayanak, kanıtlamaların değerini ortaya koyan çizelgede, diyalektik içerikten bile daha aşağıda kategorize edilen, retorik kanıtlar sınıfına aittir. Fârâbî'ye göre bir kelâmcının yaptığı şey, dinsel ilkeleri, burhâna dayalı kesin kanıtlamalar yerine, cedelî ve hatâbî kanıtlar yoluyla da olsa, her ne pahasına olursa olsun savunmaktır.⁵³

Yukarıda ilmek ilmek işlenen yapının genel resmi, onların *ilimler tasnifinde* yer aldıkları konumda, ince hatlarla çizilmiştir. İlmü'l-lisan, *İhsâ'*da beş bölümde incelenen, ortaya konulan sınıflandırmanın ilk bilimidir. Bu bilimde anlama/mefhuma işaret eden sözcükler ve bunların iletişim evreninde ya da kavramsal ekosistemde işe yaramasını sağlayan gramer, genel anlamda dilsel kanunlar ele alınır. Mantık, matematik, metafizik ve fizik ile son sırada sayılan, birbiriyle bağlantılı şekilde ele alınan ahlak, siyaset, fıkıh ve kelâm, diğer bilimlerdir.⁵⁴ Tasnif edilen söz konusu disiplinler de kendi içinde alt dallara ayrılmaktadır. Fârâbî'nin tasnifi, Aristoteles'in sınıflandırmasından farklılık göstermektedir. Dile getirdiğimiz program dâhilinde çeşitli disiplinleri tasnifinde zikreden Fârâbî için mantıktan önce dil bilimlerinin, sonra fizik ve metafiziğin (ilahiyat) olması kurgusunun, mantıksal ve pratik bir amaca uygun olarak ortaya konulduğunu göstermektedir. Mantık için dilsel yapılar, fizik ve ilahiyat için de onları anlamaya geçiş zemini olacak mantık, genel anlamda tabiat bilimleri, doğal bir sıralama olarak belirlemektedir. Bütün bunların arkasından dini bilimlerin önemli alanları olan kelâm ve fıkıhın sayılması, bunların da ahlak ve siyaset gibi iki önemli konuya iliştilmesi, Fârâbî'nin düşün sisteminin nihai amaçlarını ve yöntemini gözler önüne sermektedir. Başlangıçtan beri felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan Fârâbî, dinsel öğretilerin ahlak ve siyasetle bağlantılı olduğunu, bunların da ilahiyatın şemsiyesi altında anlamlı olabileceğini ima eder. İlahiyatı anlamamanın yolu ise daha önce dile getirilen bilimlerdir. Böylece o, Ebu Bişr Mettâ b. Yunus'un, Sirafî ile girdiği tartışmada tam olarak ifade edemediği hususu, bu tasnif yoluyla ortaya koymaktadır. Dil, tek başına anlamın kaynağı olamayacağı gibi diğer alanların dışlandığı, yalnızca kendilerine dayanan dini bilimlerde şeriatın insanlardan istediklerini onlara sağlamaya uygun değildir. Bu noktada Fârâbî'nin din ve felsefenin uzlaşmasına yönelik düşünceleri, kendi mantıksal dizgesinde doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁵

⁵² Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 153 vd.

⁵³ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 92 vd.

⁵⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 46 vd.

⁵⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 46 vd.

3. Fârâbî'nin Mantık Anlayışı

3.1. Mantık Nedir?

Yukarıda belirli açılardan konumu ifade edilen mantık Fârâbî'ye göre, insan düşüncesini hata yapılması olası durumlarda, doğru olana yönlendirme amacını gütmektedir. Mantık, aklın çıkarımında bulunma yetisi/aracı olarak kullanıldığı bütün konularda, söz konusu olabilecek hatalara düşülmemesi için gerekli olan noktaları öğreten bir disiplindir. Fârâbî'ye göre teorik ve pratik (ameli ve nazari) bütün ilimlerde mantık, yerinde kullanılması halinde, kesin ve doğru bilgiye ulaşılmada en önemli dayanaktır. Bu anlamda hangi ilim olursa olsun, doğru sonuçlara ulaşılmak isteniyorsa, mantık bilimine ya da sanatına ihtiyaç bulunmaktadır. Fârâbî'nin ifadesine göre mantık, *nutk* sözcüğünden müştaktır/türetilmiştir. Eskilerin (kudemanın) kabulüne göre bu sözcük, şu üç şeye delalet etmektedir: İnsanın, akledilirleri (ma'kul, kavram) anlamada kendisine dayandığı bir kuvvet olması, ilk anlamdır. Bu kuvvete dayanarak insan, ilimleri ve sanatları elde eder, eylemler söz konusu olduğunda güzel ve çirkin olanı ayırıştırır. İkincisi, insanın düşünme noktasında, zihninde oluşan kavramlardır ve buna da iç konuşma adı verilmiştir. Üçüncüsü ise zihinde bulunan içeriği dışa vurmaktır ve buna da dış konuşma adı verilmiştir. Fârâbî'ye göre dış konuşma, dil ve onun işlevinden ibaret bir bölümdür.⁵⁶ Bu bölümlemenin imlediği anlama göre iç-dış nutk ve idrak gücü birleşince mantık sanatı için bütün şartlar sağlanmış olmaktadır. Dil bilgisi ya da gramerin, herhangi bir dil için önemi veya işlevsellik noktasındaki yeri neyse, mantık sanatının da akıl için yeri odur. Dil bilgisinin, anlaşmak zorunda olan bir milletin dilini, gerçek bir dil yapması gibi mantık da akla dayalı olan konularda ortaya konulan sonuçların doğruluğunu garanti altına aldığı için düşünceyi ve çıktılarını doğruya yönlendirerek onu deyim yerindeyse gerçek/doğru bir düşünce yapar. Dil bilgisi, doğru konuşmayı; mantık, doğru düşünmeyi sağlıyorsa, bu açıdan Fârâbî'ye göre iki yapı arasında bir benzerlik kurulabilir. Ona göre dilbilgisi çerçevesinde, dilin sözcükler ve referanslarıyla olan ilgisi vardır ve aynı şekilde mantığın da akıl ile akledilenler arasında bir bağlantısı bulunmaktadır. Dil bilgisi, dilsel kullanımda doğru ve yanlışın bir ölçütünü sunuyorsa mantık da düşünme sürecinde Fârâbî'nin kullanımıyla makullerde, doğru ve yanlışın bir ölçütüdür. Fârâbî'ye göre mantık ve dil bilgisi arasında kurulan benzerlik, belli açılardan geçerli değildir. Ona göre dil bilgisi/nahev, bir millete mahsus konuşma yapısının kanunlarını içerir fakat mantık, bütün dillerde ortak olan kanunları ortaya koymaktadır. Fârâbî, diğer bazı farklılıklara da yer vermiştir. Örneğin mantıkçılar, sıfatlara yüklem (mahmul), mevsûfa, konu (mevzu) adını vermişlerdir.⁵⁷

3.2. Fârâbî'ye Göre Mantığın Yapısı ve Temel Kavramları

Fârâbî'nin hem pratik hem de teorik bilimler açısından mantığı gerekli bir araç olarak gördüğünü öncelikle belirtmek gerekmektedir. Bu gereklilik, hem bilimlerin içerdiği kavramları anlama, anlamlandırma hem de süreçte oluşacak hatalara karşı bir önlem alma amacını gütmektedir. Fârâbî'nin mantık felsefesine dair şerh ve açıklamaları, dile getirildiği gibi Porphyry'nin İsağoci'si de dâhil olmak üzere Aristoteles'in bütün mantık külliyatını kapsamaktadır. Bunun yanında onun, mantık ve dil ilişkisi üzerine yoğunlaştığı çalışmaları dikkate değerdir. Fârâbî'nin bu geniş ilgisi

⁵⁶ Fârâbî, "et-Tavtia", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985), 1/59.

⁵⁷ Fârâbî, "et-Tavtia", 55.

ve çabası, tevarüs ettiği Süryani mantık geleneğinin de yeni kavramlar ve yaklaşımla güncellenmesini içermektedir. Söz konusu seleflerinin, Birinci Çözümler'in neredeyse yarısında durdurdıkları mantıksal analizi Fârâbî'nin, kesin gerçeği/doğruyu elde etmeye odaklanmış kanıtlamacı yöntemi, sistematik biçimde ortaya koyarak tamamladığı görülmektedir.

Özel olarak, bu bağlamda, Fârâbî'nin iki konuda derinleştiğini ya da farklılaştığı dile getirilebilir. Bunlar, mantık ve gramer ilişkisinin mahiyeti ile insan düşüncesinde kesinliği sağlayan unsurlar ve bunların mantıksal dizgeyi nasıl biçimlendirdiği ya da şekillendirmesi gerektiğidir. Açıkçası Fârâbî'nin mantık ve dil üzerine olan ilgisi, yeni-Aristotelesçi geleneğin felsefe öğretisinin bir parçası olarak ele aldığı mantık ve gramer üzerine olan irdelemelerin, genel bir tarzda çözümüne odaklanmıştır. Daha spesifik ve pratik açıdan, bu yaklaşımın ana motivasyon kaynağı, bir yönüyle mantık ve Arap grameri hakkında ortaya konulan içerik üzerine bina edilmiş tartışmalara yönelik yanıt hedefidir. Evrensel bir meta-dil olarak mantığı savunan Ebu Bişr Mettâ b. Yunus ile Arap gramerinin metodik açıdan Araplara yeterli geldiğini ileri süren Sırafi arasında gerçekleşen tartışma, Fârâbî'nin söz konusu hedefini gerçekleştirme yolunda somut bir örnekliği ya da hareket noktasını teşkil eder. Modern araştırmacılar nihai noktada, Fârâbî'nin gerçekten evrensel bir gramer olarak Aristoteles mantığını geliştirme amacını güdüp gütmeyeceği hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıya varmış değillerdir.⁵⁸ Her ne olursa olsun Fârâbî, mantığı kendi zamanının diline ve kavrayışına uygun terimlerle açıklayarak, 'güncelleyerek' onu en azından yerleştirmeye, kabule şayan bir hale getirmeye gayret etmiş görünmektedir. Bunun da ötesinde Fârâbî'nin söz konusu yapıyı fıkıh ve kelâm disiplinlerine de uygulamaya çalışması, onlar için de kullanışlı bir alet olduğunu göstermeye cesaret etmesi, daha sonra Gazzâlî gibi klasik İslâmî geleneğin önemli simalarından birinin düşüncesinde, "mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceği" tezine dönüşmüştür.⁵⁹ Bu bile başlı başına Fârâbî'nin çabasının, düşünce tarihi açısından kısa bir sürede meyvesini verdiğini göstermektedir.

Entelektüel açıdan neredeyse olgunlaşmış bir kültür düzleminde Fârâbî'nin mantığı, özellikle Gazzâlî sonrasında, kesinlik ifade eden yakinî yapıdan başlayarak çıkarımlar ve dayanaklar bağlamında, daha farklı ve daha az değer ifade eden epistemik seviyelere göre geniş bir yelpazede ortaya konulan şekliyle, kanıt teorisi temelinde, her alana bir biçimde hitap etmeyi başarmıştır. Aristotelesçi felsefî geleneğe bağlı kalma adına ödünlerin verildiği yapıda, metafizik ve ilahiyat alanları kesin ilkelere, öncüllere ve çıkarım biçimlerine dayanırken, söz gelimi fıkıh, kelâm gibi alanlar ise daha çok cedelî bir içeriğe sahiptir.⁶⁰ Öncelikle zihin, iki temel edimiyle yapılandırılmış bir değer olarak, insan türüne özgü biçimde kendini gösterir. Bunlar, kavram üretme ve kavramsal bileşenlerin özel türlerinden yola çıkarak doğrulama, doğru kılma ya da haklı çıkarma olarak, yalın bir şekilde anlatılabilir. İlk kesim olan kavram üretimi, tasavvurât ikinci kesim olan doğrulama ise tasdikât olarak ifade edilmiştir.

Fârâbî'ye göre öğrendiğimiz şeyler içinde, herhangi bir çıkarım sürecine konu olmadan elde edilenler olduğu gibi rasyonel süreçlerin ürünü olan içerik de bulunmaktadır. Bunlardan ilki, dört kesim olarak ortaya konulabilir: Makbûlât, meşhûrât, mahsûsât ve ma'kûlât-ı evvel. Fârâbî'ye göre

⁵⁸ Majid Fakhy, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, 54.

⁵⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ- İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 17.

⁶⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 46 vd.

makbûlât, güvenilen bir kişi ya da kaynaktan gelen içeriklerdir. Meşhûrât, genel olarak insanlar arasında yaygın kanaatlerdir (el-ârâu'z-zâia) veya bilginlerin ya da bir alanda uzman olanların onayladığı görüşlerdir. Mahsûsât, beş duyudan herhangi biri tarafından üretilen bilgilerdir. İlk akledilenler ise yapıları itibariyle, yaratılış olarak en başından beri varlığımızda biliniyormuş gibi bir izlenime kapıldığımız içeriklerdir. Bu kesim, kesinlik açısından oldukça önemlidir. Söz gelimi Fârâbî'nin verdiği örneğe göre üç sayısının tek olması, bütünü kendi parçasından her zaman büyük olması vb. hususlar, yakinî bir bilgi olarak, aklımıza kazınmış gibidir. Fârâbî'ye göre, bu tür bilgilerden öncüller elde ederiz ve çıkarım süreçlerinde kullanırız.⁶¹

Klasik mantığın, İslâm kültüründe benimsenen tasnifine göre tasdikât kısmında, önerme ve kıyas konuları, ele alınan temel başlıklardır. Fârâbî'nin aktardığına göre önerme/kaziye öncelikle hamliye/yüklemli ya da şartiye/koşullu olarak ikiye ayrılır. Şartiye, şart harfinin marifetiyle birleştirilen, iki hamliye önermesinden ibaret olan bir yapıdır. Hamliye önermesi ise konu ve yüklem (mevzû ve mahmûl) adı verilen iki ifadeden oluşmaktadır. Her mahmûl ve mevzûda ya lafız bir manaya ya da mana bir lafza delalet etmektedir. Her yapı, ya külli/tümel ya da şahsî/tekil olarak manaya delalet etmektedir. Tümel, birden fazla sayıda varlıklara yüklem olmalıdır. Tekil ise sadece tek varlığa yüklem olur. Önermelerde bazen iki tümel birlikte kullanılır örneğin, "insan canlıdır." Fârâbî'nin ifadesine göre bu tür önermeler bilimlerde, cedelde ve safsata sanatında kullanılır. Parçaları yani mahmûl ve mevzûsu "Zeyd şu ayakta durandır" gibi iki tekil olarak ortaya konulan önermeler ise azdır ve kullanılmaz. Bazen "Zeyd insandır" örneğindeki gibi mevzû, tekil mahmûl ise tümel olabilir. Bu tür önermeler daha çok hitabet/retorik, şiir ve amelî sanatlarda kullanılır. Yine "insan Zeyd, Ömer, Halid...olanlardır" gibi mevzusu tümel, mahmûlü ise tekil/tekillen olan önermeler ortaya konulabilir. Bunlar temsil/analji ve istikra/tümevarım gibi içerikleri barındıran kıyaslarda kullanılır. Mahmûlü tek şahıs olan, temsilde; tek şahıs değil de birden çok şahıs/eşhas, tekillen söz konusuysa, istikrada kullanılır.⁶²

Cihetli (kiplik) bulunan önermeler de üzerinde durulan yapılarıdır. Cihet, önermenin yüklemi aracılığıyla ortaya konulan bir niteliktir. Önermede temel olarak cihet, yüklem konu bağlamında ortaya çıkan konumunun niteliğini (keyfiyetini) ifade eder. Bu çerçevede, mümkün, zorunlu, imkânsız, çirkin, güzel ve bunların çeşitli kalıplarla birlikte kullanımı cihetleri oluşturur. Örneğin Zeyd yürüyebilendir/yürümesi mümkündür ifadesinde yüklem, konusu hakkında ikinci bir yargıda daha bulunmaktadır.⁶³ Fârâbî'ye göre temelde cihetler üç kesimdir: Zorunlu, mümkün ve mutlak. Zorunlu, varlığı geçmiş ve gelecek bağlamında sürekli olandır. Mümkün ise şu anda olmayan gelecekte ise olup olmaması söz konusu olabilir. Mutlak ise mümkün kesimin doğasına sahiptir. O, varlığı ya da yokluğu olası olduğu halde şu anda ortada bulunandır ve aynı şekilde gelecekte de ortadan kalkabilir.⁶⁴

Fârâbî'ye göre kıyas, salt içerimlerinden hareketle zorunlu bir sonuca ulaştıran yapıdır. Sonuca da netice veya redif denilmektedir.⁶⁵ Fârâbî, kıyas konusunu, yargı üreten süreçlerde ortaya çıkan

⁶¹ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-hamse", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985), 63 vd.

⁶² Fârâbî, "el-Medhal", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985), 76.

⁶³ Fârâbî, "Kitâbu'l-ibâre", 157.

⁶⁴ Fârâbî, "Kitâbu'l-ibâre", 157.

⁶⁵ Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâs", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 2/19.

kafa karışıklığını gidermek ve düşüncelerin ispatı ya da çürütülmesinin yollarını göstermek için ele aldığını ifade etmektedir.⁶⁶ Mantıkçılar arasında, bu amaçlar doğrultusunda ortaya konulan sanata, kıyas veya delil adı verilmektedir. Öncelikle önermeleri oluşturan unsurlar, kısımları, şartlı ve yüklemli olanları arasındaki farklar dikkatle irdelenmektedir. Diğer yandan mütekabil önermeler ele alınır. Söz konusu yaklaşımda üzerinde durulan diğer konular ise döndürme/aks ve bütün yönleriyle kıyas konularıdır. Bu bağlamda tümevarım, analogi incelenen diğer çıkarım yöntemleridir.

Fârâbî'ye göre, mantık düşüncesi çerçevesinde biçimlenmiş olan Organon külliyatı, konu ve amaçlarına göre birbirinden ayırır. Fârâbî'nin kabulüne göre beş sanat için yazılmış olan beş kitap, bunların içerimlerine dair genel felsefe ve dayanakların sunulduğu diğer üç kitap göz önünde bulundurulduğunda mantığın parçaları sekiz olarak ortaya konulabilir. Kategoriler (Mekûlât), Yorum üzerine (kitâbu'l-İbâre) ve Birinci Çözümlemeler (Kitâbu't-Tahlîl, Kitâbu'l-Kiyâs), genel anlamda mantık sisteminde, dizgesel içeriğe terim ya da kavramları taşıyan bir ambar gibidir. Diğer kitaplar, kesinlik niteliğine sahip içerik açısından epistemik değerine göre ve özellikle kıyas ile onun kullanıldığı alanlar bakımından bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Buna göre sırasıyla kesin kanıtlama İkinci Çözümlemeler'de (Kitâbu'l-Burhân), cedelî çıkarım Topikler'de (Kitâbu'l-Cedel), hitabete dayalı amaç ve sanatlar Retorika'da (Kitâbu'l-Hitâbe), mugalâtaya ilişkin içerik Sofistik Çürütmeler'de (kitâbu'l-Mugalata) ve şiire dayalı, mantığı ilgilendirdiği kadarıyla söz konusu edilen içerik ise Şiir Kitabı'nda ele alınmıştır. Bu sıralama ve bazı içerikleri, Aristoteles yorumcularına dayanır. Aynı zamanda bu dizi, gözetilen amacın akla, hayale veya vehme dayalı insan zihninin çeşitli yetileri çerçevesinde yaratılan düşünce ürünlerinin mahiyetine odaklanıldığını göstermektedir. Bu içerik insan ruhunun, sınırları takdir edilemeyen ontik aynada, kendini kendi gücü orantısında ve kendi yaratım ya da ürünleriyle göstermesinden, görmesinden başka bir şey değildir. Bu ürünler, çeşitli yapılarıyla şeylerin, varlık ve bilgi açısından, düşünce yetisinin verdiği değer bağlamındaki hiyerarşik bir sıralamada, kesinlik niteliğinden başlayarak diğer seviyelerle mühürlenmiş düzeylerini imlemektedir. Bu düzlemde Aristotelesçi geleneğe ve Fârâbî'de mantık, bütün bilimler için amaca ulaşmada, özellikle kesinlik hedefine giden yolda, yöntemsel bir dayanaktır, yaygın betimiyle araçtır.

Sonuç

Felsefenin, din, bilgi, siyaset ve ahlak gibi temel konularından başlayarak, insan ilgisinin tüm alanlarını kapsayan bütüncül bir yapı olduğu düşüncesi, Fârâbî'nin temel motivasyon kaynağı olmuştur. Diğer taraftan ona göre metafizik kökenleri nedeniyle, daha somut ve cedelî unsurlar barındıran din ile birlikte, hakikatin kaynağı olması düzleminde, Fârâbî için felsefe ve felsefî üretim, bir insanın ulaşabileceği en üst noktayı da imlemektedir. Meşşâî geleneğin, İslâm kültüründeki ilk büyük muallimi olan Fârâbî'nin sistemi, aynı zamanda Yeni Platoncu ve İslâmî öğeleri de içeren senkretik, dönemine göre benzersiz, eklektik bir yapıdır. Bu nitelermeler onun, şârih olduğu kadar yaratıcı bir müellif olduğunu da göstermektedir. Bu yaratıcılığının dikkat çeken ana unsurları arasında, onun din anlayışı gelmektedir. Fârâbî'nin, din ve felsefe arasında inşa etmeye çalıştığı köprünün temel dayanakları, Tanrı, akıl, nübüvvet, mantık, ahlak ve bilginin

⁶⁶ Fârâbî, "Kitâbu'l-Kiyâs", 5 vd.

doğasıdır. *İlimlerin Sayımı*'nda kavramların epistemik ve ontik düzlemde konum ve işlevini gösteren Fârâbî, hayatı boyunca kurguladığı içeriği, tutarlı biçimde yapılandırıp, bir sistem olarak ortaya koymaya gayret etmiştir. Aristoteles ve Platon'un eserlerinin şerhi bir hazırlık amacını güderken, *Erdemli Şehir* gibi eserlerde ise felsefenin, ona göre evrensel değerleri, İslâm kültürüne sunulmuştur. Özellikle Fârâbî'nin, metafizik kavramları, İslâm kültürünün kabulüne şayan biçimdeki betimi, geleneksel İslâm inancının doğası ve zamanın sınırlılıkları nedeniyle kapalı kalanı, siyasi ve toplumsal risklere rağmen, aydınlatma çabası onun, din ve felsefe kaynaklı inançlarına bağlılığını gösterdiği gibi, dönemindeki sorunlara çözüm arayan bir filozof olduğunu da teyit etmektedir. Bu çerçevede ahlakın, mutluluk hedefi doğrultusunda kurgulandığına inanan, geleneksel Müslüman inancına paralel olarak, felsefenin katkısı da Fârâbî tarafından ortaya konulmuştur. Bu noktada uzlaşımçı ve yaratıcı yaklaşımı Fârâbî'yi, insan psikolojisini, Tanrı-evren ilişkisini ve bilgi ağını, tek bir sistemde, benzersiz biçimde örüntülemeye teşvik etmiştir. Özellikle mantık, onun sisteminde *hakikati* keşfeden sağlam bilginin garantörü olduğu gibi, elde edilecek olumlu sonuçlar da insan mutluluğunun nedeni olacaktır. Bütün parçaları birbiriyle tutarlı biçimde ilişkili olan Fârâbî'nin yaklaşım ve öğretisi, salt kendi dönemine değil bütün zamanlara yönelik, felsefi veya dini amaçları olan toplumlar için de bir örneklik teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzak, Mustafa. Feylosofu'l-Arap ve'l-muallim-i sani. Kahire: Müessesat-ı Hindevi li't-Talimi ve's-Sakafeti, 2012.
- Aristoteles. "De Interpretatione". Complete Works (Aristotle). Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Arsitoteles. Metafizik. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yay., 1996.
- Brumberg-Chaumont, Julie. "The Legacy of Ancient Logic in the Middle Ages". ed. Catarina, Dutilh Novaes - Read, Stephen. The Cambridge Companion to Medieval Logic. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Ece, M. Nasih. İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları. Konya: Çizgi Yayınları, 2021.
- Endülüsî, Ebû'l-Kâsım Said b. Ahmed b. Said. Tabakâtü'l-Ümem. nşr. Luis Şeyho el-Yesui. Beyrut: 1912.
- Fakhy, Majid. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004.
- Fakhy, Majid. Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. Oxford: One world Publications, 2002.
- Fârâbî. "el-Fusûlu'l-Hamse", el-Mantık inde'l-Fârâbî. thk. Refik el-Acem. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985.
- Fârâbî. Kitâbu Tahsîli's-Saâde. thk. Cafer el-Yasin. Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1983.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Burhân". el-Mantık inde'l-Fârâbî. thk. Macid Fahri. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Kıyâs". el-Mantık inde'l-Fârâbî. thk. Refik el-Acem. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. "el-Medhal", el-Mantık inde'l-Fârâbî, thk. Refik el-Acem. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985.
- Fârâbî. "et-Tavtia". el-Mantık inde'l-Fârâbî. thk. Refik el-Acem. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985.
- Fârâbî. İlimlerin Sayımı. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbî. Kitâbu Ârâ'i ehli'l-Medîneti'l-fâzilâ. nşr. Elbir Nasri Nadir. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985.
- Fârâbî. Kitâbu't-Tenbîh alâ sebili's-saâde. thk. Cafer Al-Yasin. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1991.
- Fârâbî. Kitâbu'l-Hurûf. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1990.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-İbâre". el-Mantık inde'l-Fârâbî. thk. Refik el-Acem. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985.
- Fârâbî. Risâle fi'l-akl. nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1983.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, Mustasfâ-İslam Hukuk Metodolojisi. çev. Yunus Apaydın. c.1. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

- Hanefi, Hasan. "el-Fârâbî şârihan Aristo". el-Fârâbî fi'z-zikra'l-elfiyyeti livefatihî. nşr. İbrahim Medkur. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyyeti, 1983.
- Hasnawi, Ahmad-Hodges, Wilfrid. "Arabic Logic up to Avicenna", The Cambridge Companion to Medieval Logic. ed. Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- İbn Ebî Usaybi'a, Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım b. Halife es-Sa'di el-Hazrecî. Uyunu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ. thk. Nezir Rıza. Beyrut: Dar-u Mektebeti'l-Hayat, ts.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. Vefâyâtu'l-ayân. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadır, 1977.
- Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim. İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ. thk. İbrahim Şemseddin. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- L. Colish, Marcia. The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Christian Latin Literature, v. 1. Leiden: Brill, 1985.
- Medkur, İbrahim. "el-Fârâbî ve'l-mustalahu'l-felsefî". el-Fârâbî fi'z-zikra'l-elfiyyeti livefatihî. nşr. İbrahim Medkur. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyyeti, 1983.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya'kûb İshak. Kitâbu'l-Fihrist. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- Recher, Nicholas. Studies in the History of Arabic Logic. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.
- Reisman, David C. "Al-Fârâbî and the Philosophical Curriculum". The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor. England: Cambridge University Press, 2005.



Modern Evrim Teorisinin Muhammed İktbal'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım

Role of Modern Evolution Theory over Mohammad Iqbal's Thoughts:
A Critical Approach

Osman DEMİRCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon/Türkiye
Assistant Professor Dr., Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon/Türkiye
osman.demirci@windowslive.com | orcid.org/0000-0002-0620-6670

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
13 Ekim 2021	13 October 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Aralık 2021	21 December 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2021	31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Osman Demirci).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Osman Demirci).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Demirci, Osman. “Modern Evrim Teorisinin Muhammed İktbal'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 727-756. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1008861> ”

Öz

Bu makalede, İktbal'in modern evrim teorisini kendine özgü yorumlaması, bu teorinin onun düşünce sistemindeki etkileri, inanç ve ahlâkî değerlerin bu teoriyle nasıl uzlaştırılmaya çalışıldığı ve bütün bunların arasında İktbal'in tutarlılığı sağlayıp sağlayamadığı ele alınmaya çalışılacaktır. İktbal'in yaratıcı evrim teorisi eleştirel bir açıdan irdelenmektedir. İktbal'in geçmişteki Müslüman düşünürlerden ve modern dönem Batılı düşünürlerden hangi ölçüde etkilenmiş olduğu yine onun eserlerinden yola çıkılarak karşılaştırılmalı olarak ele alınmaktadır. Din-bilim krizinin belirgin bir şekilde görüldüğü evrim teorisi konusunda İktbal'in tercihleri ve yapmaya çalıştığı sentezci düşünceye dikkat çekilmekte, İktbal'in bu teori bağlamında inanç konularında getirmiş olduğu yeni yorumlar üzerinde durulmakta, İktbal'in ahlâk felsefesinin de yine bu teori bağlamında nasıl şekillendiği gösterilmeye çalışılmaktadır. İktbal'in metafizik bir içerikle modern evrim teorisini kendine özgü yorumlamasının etkileri, onun bütün düşüncelerine sirayet etmiştir. Düşünür evrim teorisinden kaynaklanan bu düşünceleri dolayısıyla eleştirilmektedir. Onun görüşlerinde kendi döneminin bilimsel ve felsefî gelişmelerin etkisi olduğu gibi Müslüman coğrafyanın içinde bulunduğu durumun da etkisi vardır. Yaratıcı evrim teorisinin yaşama uyarlanmasında pratik faydalar görmekte ve bu teorinin Müslüman toplumları uyandırıcı etkisinin olduğuna inanmaktadır. Söz konusu evrim teorisi güce ve mücadeleci yaşam felsefesine yaptığı güçlü vurguyla İktbal'in ilgisini çekmiş olmalıdır. İktbal için yaşam bir mücadele olarak görüldüğünden insanın başarı ve mutluluğu da bu hayat mücadelesindeki sertliğine bağlanmakta ve bu vurgu, değişik vesilelerle ve farklı bağlamlarla sürekli tekrar edilmektedir. Ona göre hayat bir kavgadır ve bu yaşam kavgasında başarılı olanlar bu kurallara riayet edenlerdir. Evrim teorisine uygun olacak şekilde düşünür, hak ve bâtılı dahi güce göre ayırmakta ve güçle haklılığı eşit görmektedir. Evrimsel sürecin ebedî hayat için de geçerli olan bir kanun olarak görülmesiyle bu teoriye metafizik bir anlam yüklenmekte ve bilimsel tartışmalara girilmemektedir. Evrim teorisi, İktbal'in ego felsefesinin, Tanrı-âlem-insan görüşünün de bilimsel ve felsefî temelini oluşturmaktadır. Ahiret hayatı, nübüvvet, irade özgürlüğü gibi birçok teolojik mesele bu teori bağlamında yorumlanmaya çalışılmaktadır. İktbal, evrim teorisini dini uzlaştırmak adına bazen dinî nasları te'vil etmekte, bazen de evrim teorisine metafizik bir anlam yükleyerek yeniden yorumlamaktadır. Evrim teorisini düşüncelerine bilimsel bir zemin olarak koyan düşünürün tutarsızlıklarının en önemli nedenlerinden birisi de onun yapmaya çalıştığı bu sentezci çabadır. İktbal, evrim teorisi konusunda geçmişteki Müslüman bilginlerden İbn Miskeveyh ve Mevlânâ'dan; modern dönem Batılı bilginlerinden ise özellikle Bergson ve Nietzsche'den etkilenmiştir. Onun modern evrim teorisine en temel itirazı ise bu kuramın hükmünün yaşama sınırlı olması ve ölüm sonrasına aksetmemesidir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Bilim, Evrim teorisi, Darwinizm, Muhammed İktbal.

Abstract

In this article, Iqbal's unique interpretation of the modern theory of evolution, the effects of this theory on his system of thought, how belief and moral values are tried to be reconciled with this theory, and whether Iqbal can provide consistency among all these will be discussed. Iqbal's theory of creative evolution is critically examined. The extent to which Iqbal was influenced by the Muslim thinkers of the past and the Western thinkers of the modern period is discussed comparatively, again based on her works. Attention is drawn to Iqbal's choices and the synthesist thought he tried to make on the theory of evolution, in which the crisis of religion-science is clearly seen, new interpretations of Iqbal's belief in the context of this theory are emphasized, and how Iqbal's moral philosophy was shaped in the context of this theory is being displayed. The effects of Iqbal's unique interpretation of the modern theory of evolution with a metaphysical content permeated all her thoughts. The philosopher is criticized for these thoughts stemming from the theory of evolution. His views are influenced by the scientific and philosophical developments of his time, as well as the situation in the Muslim geography. He sees practical benefits in adapting the theory of creative evolution to life and believes that this theory has a stimulating effect on Muslim societies. The theory of evolution in question must have caught Iqbal's attention with its strong emphasis on power and a combative philosophy of life. Since life is seen as a struggle for Iqbal, the success and happiness of man is also tied to his hardness in this struggle for life, and this emphasis is constantly repeated on different occasions and in different contexts. According to his point of view, life is fight and those who are successful in this fight for life are those who follow these rules. He thinks in accordance with the theory of evolution, distinguishes between right and wrong considering power and sees power and rightness as equal. Considering the evolutionary process as a law that is also valid for eternal life, a metaphysical meaning is attributed to this theory and scientific debates are not got to the point. The theory of evolution forms the scientific and philosophical basis of Iqbal's ego philosophy and his view of God-realm-human. Many theological issues such as life in the hereafter, prophecy, freedom

of will are tried to be interpreted in the context of this theory. In order to reconcile the theory of evolution with religion, Iqbal sometimes interprets religious texts and sometimes reinterprets the theory of evolution by giving it a metaphysical meaning. One of the most important reasons for the inconsistency of the philosopher, who put the theory of evolution as a scientific basis for his thoughts, is this synthesist effort he attempted to create. Iqbal He was influenced by former Muslim scholars Ibn Maskeveyh and Mevlana on the theory of evolution as well as modern Western scholars, especially Bergson and Nietzsche. His basic objection to the modern theory of evolution is that the provision of this theory is limited to life and does not reflect on after death.

Keywords: Kalam, Science, Theory of evolution, Darwinism, Muhammad Iqbal.

Giriş

İnsan dâhil, canlıların bütün çeşitliğiyle ilksel birkaç türden türemekte olduğunu, madde de belirsiz ve tutarsız bir yapıdan, tutarlı ve belirli çok yapıllığa ulaştığını ihtiva eden evrim teorisinde¹, Darwin'e göre bir varolma savaşı içinde olan canlılar dünyasında² doğal seçim ilkesine göre en uygun olanlar hayatta kalmaktadır.³ Darwin'den asırlar önce Müslümanlar düşünürlerin modern evrim teorisinin öncülleri olduğu iddia edilmekte, modern anlamda evrim fikrini ortaya ilk atanın, meşhur Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm (ö. 231/845) olduğu⁴, onun konu hakkındaki fikirlerinin öğrencisi Câhiz tarafından geliştirildiği⁵, İhvânü's-Safâ, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) ve İbnü'l-Heysen (ö. 432/1040 [?]) gibi Müslüman düşünürlerin canlıların biyolojik evriminden bahsettikleri ileri sürülmüştür.⁶ Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) denek olarak hastalarını değil de maymunları kullanmış ve deneylerini onların üzerinde

¹ Afşin Timuçin, "Evrım", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2002), 209.

² Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın (İstanbul: Evrensel Basım Yayınları, 2009), 88-89.

³ Darwin, *Türlerin Kökeni*, 107-120.

⁴ Nazzâm'ın Kümûn-Zuhûr teorisini, XVIII. yüzyılda Londralı Doktor Cheyne tarafından da teyid edilmektedir. Bu teoriye göre şu anki durumlarıyla zamanın başlangıcında yaratılan hayvan ve bitkiler, zamanı geldiğinde sahneye çıkacaklardı. (Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, çev. Umur Daybelge (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 288-289). Mu'tezilî düşünür Câhiz, canlıların hayatındaki göçlerin ve çevrenin neden olduğu değişimlere ilk dikkat çeken düşündürdür. İhvân-ı Safâ olarak tanınan topluluk, Câhiz'in evrim düşüncesini daha da genişletmişse de insanın kaynağı hakkında daha bütüncül, açık ve modern teoriyi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ortaya koymuştur. Buna göre hayvanın ufuk çizgisi maymundur ve onun aşılmasıyla insana ulaşılır. Dahası, insanların aralarında da evrimsel bir hiyerarşi mevcuttur. İlk gelişim aşamasında zayıf bir ayırt etme gücü olan insanın henüz düşünme gücü gelişmemiş olduğundan dolayı bu ilkel insanların, hayvanlığın son mertebeleriyle aralarında bir farkı yoktur. İnsanların düşünme gücü artmasıyla evrimsel süreç insan açısından devam eder. İnsan duyu gücünden muhayyile gücüne, oradan düşünme gücüne ve en son olarak da ilahi varlıkların hakikatini anlamak düzeyine ulaşır. Filozoflar ve peygamberler bu son mertebede olsalar da onların dahi aralarında farklar vardır (Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 256-260).

⁵ Aslında Câhiz, insanla maymun arasındaki gerek fiziksel gerekse ahlâksal benzerliğe dikkat çekmişse de insanın maymundan evrildiğine veya maymun ve insanın ortak bir atadan geldiğine herhangi bir gönderme yapmamakta, sadece insanın maymuna dönüşmesinin imkânından bahsetmektedir (Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 56).

⁶ Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 14-16. Fakat bu yaklaşımı doğru bulmayan araştırmacılar da vardır. Taslaman'a göre İslâm düşünürlerinin evrime dair imaları Lamark ve Darwin tarafından ortaya konan ve her canlının başka bir türün değişimiyle oluştuğu kuramına ne temeldir ne de önceden bir sezinlemedir. Bununla birlikte Taslaman, İslâm düşünürlerinin varlığın mertebeleriyle ilgili görüşlerinin söz konusu evrim teorisinin iddialarıyla alakası olmadığını söylese de bazı İslâm düşünürlerinin doğal seleksiyon ve dönüşümcülük fikrine gönderme yapmış olmalarını ve evrim teorisine katkılarının olabileceğini kabul edecektir (Caner Taslaman, *Evrım Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2009), 35-37).

yapmıştır.⁷ Bununla birlikte Müslüman düşünürlerin modern bilimsel evrim teorisinin öncüllüğünü yapan bir evrimden değil, metafizik ilkelere bağlı olan bir varlıklar düzeninden ve varlığın bütünlüğünden bahsettikleri ileri sürülerek birçok açıdan modern evrim teorisi eleştirilecektir.⁸

Modern evrim teorisi Batı'da olduğu gibi Müslüman coğrafyada yoğun tartışmalara neden olmuştur.⁹ Müslüman düşünürler arasında bu teoriye kesinlikle karşı olanların yanında,¹⁰ aklın mümkün görmeye birlikte şüpheyle yaklaşanlar ve din açısından bir sorun oluşturmadığını ileri sürerek bu teoriyi kabul edenler de bulunmaktadır. Evrim teorisinin dinle çatışmayacağını kabul edenler arasında Seyyid Ahmed Han'ı (1817-1898), Muhammed Abduh'u (1849-1905), Süleyman Ateş'i, Muhammed Hamidullah'ı (1908-2002)¹¹ ve Şiblî Nu'mânî'yi (1857-1914) sayabiliriz.¹² Evrim teorisi, Muhammed İktbal'in (1877-1938) düşünce sisteminde belirleyici bir rol oynamaktadır. İktbal daha doktora tezinde İbn Miskeveyh'in Evrim Teorisini, Şiblî'nin *İlm-i Kelâm* isimli eserinden aktarmaktadır. İbn Miskeveyh felsefesi bağlamında ele alınan evrim teorisi¹³ İktbal'in ilgisini çekmeye devam etmekte ve İktbal, Mevlânâ'yı da modern evrim teorisinin habercisi olarak değerlendirmektedir.¹⁴ Evrim teorisi, İktbal'in ego¹⁵ felsefesinin, Tanrı-âlem-insan görüşünün de

⁷ Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 70.

⁸ Bk. Fevzi Yiğit, *Metafizik ve Evrim*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2021, 33vd.

⁹ Osmanlı toplumunda evrim teorisi ilk defa 1872 tarihinde Ahmed Midhat Efendi (ö. 1844-1912) tarafından gündeme taşınmıştır. Evrim teorisinin batıda tartışıldığı dönemde Türkiye'de konuyla alakalı olarak "Dağarcık"ta Ahmed Midhat Efendi, insanın oluşumunu evrim teorisine göre ele alan makaleler yazmış ve buradaki düşüncelerinin Kur'an'a aykırı olmadığını iddia etmiştir. Onun "İnsanın Dünyada Zuhuru" adlı makalesinde evrim teorisini Lamarck'a dayandırmış, insanla maymun arasındaki ilişkiye değinmiş, yaşam koşullarına bağlı olarak maymunun insana evrildiğini ve insanın da bir tür maymun olduğunu söylemiştir. Yalnız onun bu cesur çıkışı ulemâ tarafından yoğun bir eleştiriyeye uğramıştır (Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 368-369). Osmanlı zamanında "maymun meselesi" olarak şöhret olan evrim teorisi konusundan bahsetmek resmen yasaklanmış, Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eseri ancak 1970'de Türkçeye çevrilmiştir (Darwin, *Türlerin Kökeni*, 11-12).

¹⁰ Mesela Bilmen, hayal ve tahmine dayalı olduğunu iddia ettiği bu teoriyi bilimsel bir teori olarak görmemekte ve âyet ve hadislerin buna göre te'vil edilmesine cevaz vermemektedir (Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 198-201). Modern evrim teorisinin bilimsel olmayan bir faraziye olduğu yönünde Osmanlı son dönem kelâmcıları arasında bir görüş birliği var gibidir. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Mustafa Sabri (1869-1954) ve Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) gibi kelâmcılar bu teoriye sıcak bakmazlar (bk. Rabiye Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I", *Dini Araştırmalar* 16/42 (Ocak-Haziran 2013), 25-30). Bunda özellikle Osmanlı toplumunda inançsız Aydınların bu teoriyi inançsızlığın bilimsel zemini olarak kullanmalarının payı önemlidir. Bu konuyu ele alan bir çalışma için bkz. Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* (İstanbul: Küre Yayınları, 2005).

¹¹ Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 17-20.

¹² Mehmet Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Hareketleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998), 82.

¹³ Muhammed İktbal, *İslâm Felsefesine Bir Katkı İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, çev. Cevdet Nazlı (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2017), 50-51.

¹⁴ İktbal, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, 111-112.

¹⁵ Benlik, kişilik, şahsiyet, Nefsolarak olarak karşımıza çıkan "ego" kavramının İktbal felsefesinde çok ayrı bir önemi vardır. İktbal, Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) ene'l-hak "ben hakkım" ifadesini, insan benliğini takdir edemeyen, insan şahsiyetini anlayamayan ve onu sıradan bir araz seviyesine indiren kelâmcılara yönelik bir çılgılık, bir meydan okuma olarak değerlendirmektedir. Egonun bazı kelâm okullarınca basit, bölünemez ve değişmez nefis-cevher olarak değerlendirilmesi de ona göre egoyu sadece metafizik yondan ele almakta ama psikolojik yönünü ihmal etmekteydi. Ona göre bir ego olarak insan, Allah tarafından halife olarak seçilmiş dağların reddettiği emanet olan şahsiyeti kabul eden biricik varlıktır. Fakat bu biricik olmak egoların gelişmek için bir çatışma içine girmesine ve acı çekmelerine engel değildir (Muhammed İktbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul:

bilimsel ve felsefî temelini oluşturmaktadır. İktbal, evrim teorisiyle dini uzlaştırmak adına bazen dinî nasları te'vil etmekte, bazen de evrim teorisine metafizik bir anlam yükleyerek yeniden yorumlamaktadır. Onun eliyle evrim teorisi metafizik bir bakışla sunulmakta ve bilimsel tartışmalara girilmemektedir. İktbal evrim teorisi bağlamında geçmiş Müslüman düşünürlere atıflar yaparak meşruiyet sorununu aşmaya çalışmaktaysa da onlara da bağlı kalmamaktadır. Kendi yaratıcı evrim teorisini düşüncelerine bilimsel bir zemin olarak koymaktadır. Biyolojik evrim tartışmasına pek dâhil olmak istemeyen düşünür daha çok evrim teorisinin bütün bir hayata akseden sonuçlarıyla alâkadardır. İktbal, modern biyolojik evrim teorisinin bilimsel kesinliği konusunda bir şüphesi yoktur ve bu teoriyi bilimsel bir realite olarak kabul etmekte bir sakınca görmemektedir. Onun yaptığı modern biyolojik evrim teorisini metafizik bir içerikle birey ve toplumla ilişkilendirerek ve tamamen kendi özgü bir muhtevayla yeniden ortaya koymak tır ki bu anlamda düşünür evrim teorisi karşısında pasif bir kabullenmenin ötesinde aktif bir rol oynamakta ve teoriyi yeniden yorumlamaktadır. Evrim onun nazarında temelde biyolojik olmak üzere sosyal alana ve en nihayetinde metafizik alana taşan yönüyle hayatın ve varlığın heyecan veren coşkusunu ortaya koymuştur. Bütün bunlarla birlikte biyolojik evrim teorisinin ve tekâmül sürecinin hayatla sınırlandırılmasında insanları hayal kırıklığına ve kötümserliğe iten bir eksiklik olduğu kanaatinde. Biyolojik evrim teorisine yönelik bu itirazın bilimsel değil, duygusal bir itiraz olduğunun İktbal de farkındadır. İktbal'in evrim teorisinin biyolojik yönünden çok sosyal ve psikolojik tarafı ilgisini cezbetmekte ve yaşadığı dönemde Müslüman toplumların tekrar ayağa kalkması için bu teoride diriltici bir güç tasavvur etmektedir. Düşünür-şair düşüncelerinde evrim teorisini büyük bir zevk ve heyecanla kullanmaktadır. Güç, hareket, mücadele, sonu gelmeyen var olma savaşları, gelişme, ilerleme, büyüme, arzu duyma, acı çekme, yaşamın coşkusunu her daim hissetme, bu teori bağlamında İktbal'in öne çıkardığı kavramlar evrenidir ve kendi yaşamı da bu coşkunun vücut bulmuş hâlidir, bir parçasıdır. İktbal, evrimsel düşünceden doğan bu dinamik yaşam felsefesinin izini sürerken meseleyi daha çok mistik ve metafizik bir boyuta çekmekte ve geleneksel mistik ve metafizik söylemlerle modern dönem evrim düşüncesini sentezlemeye çalışmaktadır.

1. Evrim Teorisi Konusunda Müslüman ve Batılı Düşünürlerin Muhammed İktbal Üzerindeki Etkileri

Muhammed İktbal bir düşünür olarak gerek Doğu'dan gerekse Batı'dan birçok düşünürden

Timaş Yayınları, 2014), 121-135). İktbal bu ego anlayışını Tanrı dâhil (Nihaî Ego) bütün bir varlığa şamil kılmıştır. Fakat Tanrı diğer egolardan farklı olarak bir gelişme amacı gütmeyecek kemâl noktasındadır. Şair-düşünür egonun da bireyin de tam olarak anlaşılmasının güçlüğüne farkındadır ve Bergson'a referansla açıklama çabasına girmektedir (İktbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 95-96). Daha sonra İktbal, tam da evrim teorisindeki mücadele anlayışına uygun olarak egonun hayatının çevreye, çevrenin de tepkisel bir şekilde egoya saldırmasından doğan bir gerilim olarak görecektir. Dolayısıyla şahsiyet bir şey değil, bir eylemdir, fiiller sistemidir (İktbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 136-140). Onun en büyük ego olan Tanrı'yla beraber atomdan insana birer ego olan diğer varlıkları da şahsiyetlerini Tanrı'nın varlığında koruyan birer gerçek varlık olarak değerlendirmesi, özellikle panteist ve vahdeti- vücutçu Tanrı tasavvurlarındaki diğer bütün egoları Tanrı'nın egosunda yok eden anlayışlara yönelik itirazlar olarak da görülebilir. Birer şahsiyet olan bu egoların en büyük egoyla birleşmek gibi bir amaçları olmaksızın şahsiyetlerini kaybetmeden kendisinden daha yüksekte olan bir ego haline gelmek için en iyi olanların galip gelecekleri daimî bir mücadele içinde olduklarını düşünmektedir. bk. Muhammed İktbal, *Câvidnâme*, çev. Annemarie Schimmel (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 29-31.

etkilenmekte ve kendi düşünce sistemini bir sentez olarak inşa etmeye çalışmaktadır. İktbal, Kur'an'ın ruhuna da uygun bulduğu evrim teorisinde kendi düşüncesi açısından birçok imkân görmekte, bu teoriye Kur'an'dan kanıtlar aramakta ve bu teorisinin meşruiyetini göstermek adına Müslüman düşünürlerle sıkça atıflarda bulunmakta, evrim teorisinden bahseden Müslüman düşünürlerin varlığını Müslümanlardaki bilimsel düşüncenin erken uyanışının kanıtı olarak değerlendirmektedir.¹⁶ Ona göre Müslümanlar arasında matematik düşünceyle beraber evrim düşüncesi de aşamalı olarak gelişmiştir. İktbal, özellikle İbn Miskeveyh'in evrim düşüncesini ayrıntılı olarak da ele alarak onun evrim anlayışının modern dönem evrim düşüncesiyle olan benzerliğine dikkat çekecek, İbn Haldun'un tarih anlayışını da buna göre değerlendirecektir.¹⁷ İbn Miskeveyh'in metafizik evrim teorisine modern evrim teorisini ilintilendirmek oldukça zordur. Öncelikle filozof, insanı hayvandan kesin bir şekilde ayrı ve üstün bir varlık olarak görmekte,¹⁸ değişimin aklî varlıklarda değil, sadece duyuşsal varlıklarda (sûrette) olacağını ileri sürmekte¹⁹ ve varlıklar arasında metafizik bir hiyerarşi kurmaktadır ki (Tanrı-akıl-nefs-felek-cisim)²⁰ bu durum onun metafizik temelli evrim anlayışının modern biyolojik evrimle irtibatını kurmanın ne denli bir zorlama olduğunu göstermektedir. İktbal'in ondan etkilendiği en önemli nokta, dinamik yaşam felsefesini ve evrim düşüncesini destekleyecek şekilde, harekete verdiği önem, hareketin bütün varlıktaki mükemmelliğe ulaşma arzusunun olduğuna ilişkin mistik düşünceleri²¹ olmalıdır. Filozofun varlıktaki hareketi mistik bir arzuya bağlaması İktbal'i hayli heyecanlandırmış olmalıdır. İktbal, İbn Miskeveyh'in evrim görüşünden etkilense de onun evrim teorisini kendine özgüdür ve bu konuda filozoftan farklı düşünmektedir. İbn Miskeveyh'in varlıklar hiyerarşisinde bütün üstünlüğüne rağmen insanın da evrimsel gelişiminde duracağı bir kemâl noktası vardır. Onun "ilahî olanın salt dinginlik olduğu ve insanın nihaî hedefinin de bu ilahî dinginlikle birleşmek olduğu" görüşü,²² İktbal'in süreklilik anlayışıyla bağdaşmaz. İbn Miskeveyh'in hareket ve dinginliği birbirinin karşısına koyarak dinginlikte bir kemâl ve ilahîlik görmesi, İktbal'e oldukça yabancı bir düşüncedir. Oysa onun ego felsefesindeki yaşam coşkusu, insanın arzularının sürekliliğine bağlanmıştır. İnsanda arzusunun sönmesi, hareketin bitmesi anlamına gelmektedir ki bu durum, insanın kemâlâtı değil, olsa olsa ölümüdür.²³ Hayat, hareketten ibaret olduğuna göre bu hayat yürüyüşünde durup dinlenmek isteyenler ayaklar altında ezilmeye mahkûmdur.²⁴

Mevlânâ'yı modern biyolojik evrimin habercisi olarak gören İktbal, Mevlânâ'nın modern evrim teorisine katkısının olabileceğine inanmaktadır. Ona göre modern evrim teorisinde insan evriminin ölümle sonlandırılması, insanlarda hayat coşkusunun yitimine ve ümitsizliğe yol

¹⁶ Muhammed İktbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 223-225.

¹⁷ İktbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 170-176.

¹⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, çev. Emrah Alagaş – Mehmet Zahit Sezer (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2020), 28, 60, 91.

¹⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, 28-31.

²⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, 51-53.

²¹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, 35-37.

²² Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 261-267.

²³ "Arayış zevki kalmazsa, daimi bir konfor ölümdür/Bu yolda konaklamak uygun değildir, duraklamakta ecel gizlidir." (Muhammed İktbal, *Hareket Zili*, çev. Celal Soydan, 2. Baskı (Ankara: Hece Yayınları, 2019), 96-101).

²⁴ İktbal, *Hareket Zili*, 101.

açmıştır.²⁵ Modern evrim teorisindeki bu eksiklik Mevlânâ'nın yorumuyla giderilecektir. Buna göre cansızlar âleminden başlayan insanın evrim süreci, sırasıyla bitkiler ve hayvanlar âleminden geçmiş ve insan aşamasına gelmiştir, insan her ölümle daha yüksek bir hayatla dirilmiştir. İnsanın ölümden korkması için bir neden yoktur. Daha önceki hayat aşamalarını hatırlamadığı gibi insan aşamasından sonra da daha yüksek bir varoluşla tekrar hayat bulacaktır.²⁶ İktbal, yaşamdaki çatışmanın coşkusu ve realitesini, Mevlânâ'daki şu beyitlerine atıfla ispatlamaya çalışmaktadır:

*Göğün altında insan insanı yemiştir,
Millet, başka millet üzerinde otlamıştır.*²⁷

Oysa Halife Abdülhakim'e göre varlığı ruhsal bir temele dayandıran, maddede hayat gören, her varlığın Allah'tan zuhur ettiği için ona dönme çabası içerisinde olduklarını dile getiren Mevlânâ'nın evrim düşüncesi, biyolojik ve maddeci evrim telakkisine uzaktır. Mevlânâ'ya göre de bütün nefisler veya monadlar (Leibniz'in (1646-1716), monadları) ilahî ilkedden zuhur etmiştir. Aşk prensibine uygun olacak şekilde her nefis kendini gerçekleştirmektedir ve hepsinin ortak amacı aslına dönmektir. Onun evrim anlayışı Darwin ve Spencer'in (1820-1903) mekanik ve biyolojik evrim anlayışına değil, daha çok Bergson'un (1859-1941) yaratıcı evrim anlayışına benzese de Bergson'un amaçsız evrim anlayışıyla da bağdaşmayacaktır. Mevlânâ'nın evrim görüşünün maddeci ve biyolojik evrimcilerin görüşlerini de kuşatan bir tarafı vardır. Mevlânâ'ya göre hayat, maddeden tekâmül etmiş, evrimsel süreç, madde, bitki ve hayvan aşamalarından geçerek insan aşamasına ulaşmıştır.²⁸ Netice itibarıyla onun evrim anlayışı burada modern biyolojik evrimle radikal bir şekilde ayrılmakta, evrimsel sürecin ölümden sonra da devam ettiğine ve insanın ölümlü bir üst varlık aşamasına ulaştığına inanılmaktadır.

İktbal'in Paris'e kendisiyle tanışmak için gittiği²⁹ Bergson'nun düşüncelerinden oldukça etkilenmişse de³⁰ Bergson'un, Darwin'in ve yeni Lamarck'çı (1744-1829) evrimcilerin tezlerine yaptığı bilimsel eleştiriler sonrasında kendi tekâmül nazariyesi olan hayat hamlesi (elan vital) tezini geliştirmesi³¹ gibi bilimsel çabalar İktbal'de görülmez. Halife Abdülhakim'in de ifade ettiği gibi İktbal maneviyatçılığının yanında yaratıcı evrimcidir. Tek Tanrıya inandığı için teist, Mevlânâ ve Bergson³² gibi bütün varlığın müstakil benlerden oluştuğunu düşündüğü için de monadolist

²⁵ İktbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 226-227.

²⁶ İktbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 156-157. Mevlânâ'nın bu mistik düşüncelerini evrim lehine kullanan sadece İktbal değildir, son dönemin önemli kelâmcılarından Şibli Nümanî de onu evrim konusunda bir hareket noktası olarak kullanacaktır (Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Hareketleri*, 82).

²⁷ Annemarie Schimmel, *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İktbal*, çev. Senail Özkan (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), 212. İktbal, gençlik dönemlerinden itibaren etkilendiği Neitzsche'yi (1844-1900) Mevlânâ'yla mukayese etmekte ve filozofun egoya verdiği önem ve üstün insan arayışından etkilenmektedir (Schimmel, *Muhammed İktbal*, 209-210). Neitzsche'deki acıya verilen değer ve gelişmenin kaçınılmazlığı, İktbalde de görülmektedir.

²⁸ Halife Abdülhakim, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 3/49-52.

²⁹ Celal Soydan, *İktbal'e Dair* (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 55.

³⁰ İktbal'in "Batının bütün felsefesini okumuş olmasına rağmen sadece Kur'an-ı Kerim ve Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinden etkilendiğini söylediğine" dair rivayetleri (Soydan, *İktbal'e Dair*, 272) ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.

³¹ Bk. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: MEB Yayınları, 1947), 90-134.

³² Mekanizmi ve teleolojiyi reddeden Bergson'un hayat felsefesi İktbal'e makul gelmektedir. Buna göre hayat kozmik akıldaki belli bir plana göre akmamaktadır. Fakat İktbal ona da gerek varoluşun merkezinde bir benliğin varlığını kabul etmemesi, gerekse bu varoluşta bir amaç görmemesi açısından katılmayacak ve Bergson'u eleştirecektir. Ona

olarak tanımlanabilir. Bütün felsefe ve sanatının amacı İslâm toplumunun canlanması ve yeniden ayağa kalkması olan şair-düşünür³³, evrim teorisini de bu genel amacına uygun olarak kullanmaktadır. İkbâl'in evrim teorisi dinamik insan ve evren anlayışıyla³⁴ paraleldir. Onun dinamik insan ve evren görüşünde de sezgisel bilgiye verdiği değer ve hayatın amacı olarak zorunluluktan hürriyete doğru yükselen tekâmül telakkisinde de Bergson'un etkileri görülmektedir. İkbâl'de insanın tekrar dirilmesinin onun manevî gelişimine bağlı olarak bir seçenek olarak değerlendirilmesinde de Bergson'un dinamik hayat felsefesi, özgürlük anlayışı ve şahsiyet kazanmanın önemini belirten görüşlerinin izleri vardır. Alışkanlıkların içerisinde otomat hale gelen insanla, şahsiyet kazanan insan arasındaki bu ayrım, Bergson'da görülmektedir ki³⁵ bütün bu felsefi görüşler İkbâl'in eserlerindeki en önemli yönlerini beslemektedir. Onun dinamik yaşam felsefesini desteklemesi açısından evrim teorisi imkânlarla doludur ve düşünür bu teoriyi özgürce yorumlamaktadır.

İkbâl'de yaşam bir mücadele olarak görüldüğü için insanın başarı ve mutluluğu da bu hayat mücadelesindeki sertliğine bağlanmakta ve bu vurgu, değişik vesilelerle ve farklı bağlamlarla sürekli tekrar edilmektedir. Hayat bir kavgadır ve bu yaşam kavgasında başarılı olanlar bu kurallara riayet edenlerdir. Evrimsel sürecin ebedî hayat için de geçerli olan bir kanun³⁶ olarak görülmesi ise bu teoriye metafizik bir anlam yüklemektedir. Ne bu hayatta ne ahiret hayatında bir yerde durup kalmamak, sürekli hareket ve tekâmül halinde olmak, onun en büyük tutkusudur: *Gidersem varım; gitmezsem yokum!*,³⁷ *“Cebrâîl veya hûri seni bu yolda durdurmak ister, sakın bu yolda durma!”*³⁸ Diyen şairdeki sürekli bir faaliyet ve arzu içinde olmak düşüncesi, evrimin temel felsefesiyle de uyumaktadır. İkbâl'in hayat ve hareket arasındaki kurduğu bu ilişkinin arkasında Bergson'un hayatı hareketle eşit gören felsefesinin etkileri açıktır.³⁹ Bergson'a göre insan düşünmek için değil, hareket etmek için var olduğundan dolayı düşünmesinin dahi nihai gayesi hareket etmektir.⁴⁰ Elbette hareket, tekâmülle, tekâmül ise güç ve başarıyla neticelenecektir.⁴¹

İkbâl'in tekâmül anlayışı onun sürekli yaratıcı faaliyet görüşüne göre şekillenmektedir. Geleceğin önceden belirlenen bir plana göre gerçekleşmediği ve imkânlara açık olduğu bu tekâmül anlayışında da İkbâl, Bergson'dan etkilenmiş olmalıdır.⁴² Bergson'a göre hayat, sonsuza akmakta olan bir yaratma isteğidir.⁴³ İkbâl açısından ise ölümden sonraki hayat, gerçekleşmemiş arzuların

göre önceden belirlenmiş bir plana bağlı olması açısından teleolojik olmasa da hayat amaçlı bir faaliyettir. Netice itibarıyla hayat, Bergson'un iddia ettiği gibi düzensiz, amaçsız, keyfi ve tahmin edilemez değildir (Halife Abdülhakim, “Muhammed İkbâl”, çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/406-407.

33 Abdülhakim, “Muhammed İkbâl”, 405-406.

34 Ahmet Albayrak, “İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (1998), 249.

35 Bk. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 1-52.

36 Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber (Zebûr-i Acem Peyam-ı Maşrık)*, çev. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: Sufi Yayınları, 2006), 78, 79, 84, 91.

37 İkbâl, *Şarktan Haber*, 96.

38 İkbâl, *Şarktan Haber*, 216.

39 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 170-171, 322.

40 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 381.

41 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 171-179.

42 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 143.

43 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 324.

ebedi olarak gerçekleşeceği bir yer değildir. Hayatın mükâfatı hayatın daha derin potansiyellerinin gerçekleştiği daha yüce bir hayattır. Bu bakış açısına göre acı dahi egonun gelişmesini sağladığından, nihai anlamda iyidir. Benlik, sürekli bir engellemeye karşı verdiği reaksiyona göre gelişmektedir. Acı çekmenin kaçınılmaz olduğu bu durumda bireyin ahlâkî ve ruhî gelişimi iç ve dış engellerle karşılaşmasına bağlanacaktır. Gerek şer ve gerekse şerrin en yüksek sembolik karakteri olan şeytan da bu bağlam içinde değerlendirildiğinde bir anlam kazanmaktadır. İnsanın gelişimi açısından büyük rolü olan şeytanın olmadığı bir hayat tasavvur edilemez. İnsanın cennetten düşüşü dahi bu görüş çerçevesinde te'vil edilmekte ve âdetâ insanın yükselişi bu düşüşe bağlanmaktadır. Buradaki düşüş ona göre insanın içgüdüleriyle var olduğu ilkel bir konumdan, şüpheye, itaatsizlik yeteneğine ve özgür bir benliğe sahip olduğu bir mertebeye yükseliştir. İnsanın cennetten düşüşü basit bilinç halinden, kendinin farkına varmasının ilk aşamasına geçmesine işaret eder. Artık insan için yeni cennet, daha fazla imkânlar barındırmaktadır.⁴⁴

İkbal'in tekâmül anlayışı insanla hayvan arasındaki farkı bir derece farkı değil de bir mahiyet farkı gören Bergson'la aynıdır.⁴⁵ Bergson'a göre insanın tabiat içerisinde ayrıcalıklı bir yeri vardır ve insanla hayvan arasındaki uçurum kapatılamayacak kadar büyüktür. Bergson'a göre de temelde bütün canlılar birbirine bağlıdır ve hepsi de hayat hamlesine boyun eğmektedirler. Bu hiyerarşik yapı içinde insanlar hayvanlara hayvanlar da nebatlara dayanmaktadır.⁴⁶

Hak ve bâtılı dahi güce göre ayıran İkbal⁴⁷, *ezilmişsen yumuşak olduğundandır* diyecek, kurtulmayı mücadeleyle pişmeğe bağlayacaktır.⁴⁸ Âb-ı hayatın kılıcın keskinliğinde aranmasını öğütleyecektir.⁴⁹ Fertlerin gelişmesinin bu acımasız savaflara bağlanması, Bergson'un felsefesinde çok daha bârizdir. Bergson'a göre her türün sadece kendisini düşünmesi ve kendisi için yaşaması, tabiattaki bütün savafların ve düzensizliklerin kaynağıdır.⁵⁰ Fert-toplum arasındaki ilişki ağı da bu tekâmüle tabi olarak şekillenmektedir. Mikro âlemdeki topluluklardan insana varana kadar tekâmül süreci devam etmekte, insanların toplum haline gelmesiyle bir üst aşamaya geçmekte, tekâmül, fertten cemiyete, cemiyetten ferde akan hiyerarşik bir düzeni takip emektedir. Bu düzen, aynı zamanda birlik ve çokluk arasındaki ilişkiyi de gösteren bir tekâmül anlayışına göre şekillenmektedir. Birlik ve çoklukta aynı kanunun olduğu varsayılır ve buradaki birlik ve çokluk kavramları Bergson'a göre cansız maddenin kategorileridir, "hayat hamlesi", ne saf birlik ne de saf çokluktur. Tekâmül süreci düşünceye doğru yol alırken, değişik aşamalardan geçmektedir.⁵¹

İkbal'in evrimci düşüncesini besleyen, etkilediği önemli düşünürlerden birisi de Nietzsche'dir. Nietzsche'nin güç tutkusu İkbal'in düşünce evreninde derin izler bırakacak, İkbal, filozof kadar

⁴⁴ Abdülhakim, "Muhammed İkbal", 41-45.

⁴⁵ Bergson'a göre tekâmül sürecinde zekâ, hayvandan insana ani sıçramayla sağlanmış ve hayatın bütün organikleşme ve tekâmül hikmeti insanda toplanmıştır (Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 239-242).

⁴⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 345-348.

⁴⁷ İkbal, *Benlik ve Toplum*, 64.

⁴⁸ İkbal, *Benlik ve Toplum*, 71-72.

⁴⁹ İkbal, *Benlik ve Toplum*, 79

⁵⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 329.

⁵¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 334-337.

bu konuda tutarlı olmasa da güçlülüğün aynı zamanda haklılık anlamına geleceği -her ne kadar sonraları bu düşünceye rezervler koysa da kanaatine varacaktır. Nietzsche'nin merhameti bir erdemsizlik sayıp, acımasızlığı onun yerine bir erdem olarak koyması, güçsüzlerin yok edilmesini, ezilmesini bir hak ve adalet görmesi, her şeyden önce bütün bunları Tanrı'nın olmamasına bağlaması,⁵² İktbal için oldukça uzak düşüncelerdir. Fakat yine de İktbal, onun düşüncesinin cazibesinden kendini kurtaramamakta, zayıfların ezilmeye mahkûm olması, acıların insanı olgunlaştırıcı etkisinin olduğu,⁵³ tarzındaki düşüncelere İktbal'de sıkça rastlamaktayız. İktbal, her şeyden önce dünyadaki acıların ve haksızlıkları modern bilimin evrim teorisiyle reddedilmeyecek şekilde ortaya koyduğu ve bunun da teizmin çözmekte zorlandığı kötülük problemini gözler önüne serdiği kanaatini taşımaktadır.⁵⁴Düşünür, Nietzsche'nin teoloji ve ahlâk alanındaki düşüncelerine zemin hazırlayan evrimci görüşlerini sonuna kadar tutarlı olarak savunamayacaktır. Her şeyden önce İktbal, ahlâkın kaynağını doğada aramadığı gibi onun evrimciliği de Tanrı'nın varlığını dışlayacak bir mahiyette değildir.

Ülken'in belirttiği gibi Nietzsche'nin evrimciliği Darwinci anlamda biyolojik bir evrimcilik değil, metafiziksel boyutu olan evrimciliktir ve filozofa göre insanın kendini aşması bir zorunluluktur.⁵⁵ İktbal, insanın kendini aşmak zorunda olduğuna dair Nietzsche'nin üstün insan felsefesiyle birlikte tasavvuftaki insan-ı kâmil felsefesinden, egonun gelişmesinin zorunluluğu çerçevesinde etkilenmiş olsa da her iki görüşe de belli rezervler koymaktadır. İktbal, Nietzsche'nin Tanrı'nın varlığını inkâr eden ve hiçbir ruhânî bağlılığı kabul etmeyen, gelişmek için merhameti günah sayan süper insanını (übermensch) ⁵⁶ onaylaması zaten düşünülemezdi. Dolayısıyla evrimsel düşünceden ve doğadan hareket ederek filozofun vardığı çıkarımlar, en son tahlilde İktbal'in metafizik evrim anlayışından farklı olacağı kaçınılmazdır. Bu anlamda İktbal, bütün etkilenmelere rağmen tutarlılığını olmasa da orjinallliğini korumaktadır.

2. İktbal'in Gözüyle Genel Çizgileriyle Evrim Teorisi

İktbal daha 1904'te yazdığı "Millî Yaşam" adlı makalede evrim teorisi üzerinde uzunca duracaktır. Ona göre bu teori yaşamın sırlarını çözmesi, insan, hayvan ve bitki arasındaki evrensel savaşta ortaya koyması açısından oldukça heyecan veren bilimsel bir buluş ve bilim adamlarının uzunca uğraşlar sonucunda keşfettikleri evrensel bir yasadır. İnsanın gelişmişliğini bu yasa üzerinden ele alan İktbal, anlaşılabilir sadece biyolojik evrime değil sosyal evrime de inanmaktadır ve dünyada binlerce dinin doğup, gelişip sonra da yok olmasını bu evrimsel yasa ışığında değerlendirmektedir. Gelişen insan beynine cevap veremeyen dinler de ona göre bu yasa gereği yok olmaya mahkûm olmuştur. Yeni insana rehberlik edecek dinin gelişmesi ve insana ayak uydurması o dinin hayatıyeti için şarttır. Sadece dinler değil, dillerin ölümleri dahi yine bu yasayla açıklanmaktadır. Daha üstün bir medeniyet karşısında daha az gelişmiş ilkel medeniyetler de yok olmaya

⁵² Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 47.

⁵³ Nietzsche, *Güç İstenci*, 50-52. İktbal, belayı adetâ rahmet olarak görmektedir. "Ben o yolcunun müridiyim ki o, dağı, çölü ve denizi olmayan bir çöle ayak basmıştır." İktbal, *Câvidnâme*, 295; "Yarasız yaşamak, yaşamamaktır; ayağın altında ateş bulunurken yaşamak lâzımdır". İktbal, *Câvidnâme*, 300.

⁵⁴ İktbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 114-115.

⁵⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Yeni Zamanlar Felsefesi*, 2. Basım (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016), 111.

⁵⁶ İktbal, *Câvidnâme*, 35.

mahkûmdur. Bu yaşam savaşında -ki gelişmek için bu savaş kaçınılmazdır- insanlığın gelişimi için uluslar, ulusların gelişimi için de bireyler yok olacak ve bireylerin hakları ihmal edilecektir. Peygamberler, akıl ve mantığa değil, sıradan insanın gücünü aşan ruhanî ve sıra dışı güçlere dayanmakta ve bir din bunlarla hayat bulmaktadır. Din, kültür ve medeniyetin bir meyvesi olarak insanlığın gelişimindeki katkılarıyla ele alınmaktadır. Köleliğin kaldırılması dahi insanın gelişimine paralel olarak insanın özgürleşmesinin zorunlu bir sonucudur ve bu da ona göre din eliyle olmuştur -İkbal İslâm'ın köleliği kaldırdığı ve insanlar arasında eşitliği getirdiğini düşünmektedir-. İnsanın gelişimi ve özgürlüğü bağlamında içtihat yapılmasını savunmaktadır.⁵⁷

İnsanın biyolojik evrimi gibi toplum ve bireyin de evrimi vardır. Biyolojik realitenin çok ötesinde olan evrim, yaratıcı faaliyetin zevkinin tezahür etmesidir. Hayat sürekli ileriye doğru bir hamledir. Ona göre Kur'ân da evrim fikrine düşman değildir. Evrim teorisini evrensel bir yasa olarak gören düşünür, bu teorinin dinle çatışmasının imkânsız olduğunu ihsas ettirmektedir. Doğa yasasının Kur'ân tarafından reddedilemeyeceği dolayısıyla din-bilim çatışmasının olamayacağı düşüncesi İkbâl'in yaşadığı coğrafyadaki bazı Müslüman düşünürlerce hararetle savunulmaktadır.⁵⁸ Evrim teorisindeki dinamik yapıdan İkbâl, her konu açısından yeni imkânlar bulmaktadır. Kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin yenilenmesinin gerektiği düşüncesi de evrim teorisine daha doğrusu dinamik bir yaşam felsefesiyle temellendirilmektedir.⁵⁹ İkbâl kadın konusunu da evrim teorisine bağlamında ele alacaktır.⁶⁰

İkbâl'in 1910 tarihinde kaleme aldığı "İslâm Milleti Hakkında Sosyolojik Bir İnceleme" isimli makalede evrim teorisine paralelde sosyolojik tahliller yapılmaktadır. Ona göre doğanın ertelenemez olan kanunları, insanın amaç ve hedeflerini umursamadan kendine mahsus hedefleri gerçekleştirilmektedir. Çevre şartlarının belirleyici olduğu bu doğal ortamda insan diğer hayvanlara nazaran çok daha zayıftır.⁶¹ İkbâl, insanlığın en büyük bilimsel keşiflerinden gördüğü "doğal seçim ilkesi"nin insan neslinin tarihsel gelişiminin rasyonel açıklamasını yaptığını düşünmektedir. Ona göre insanlık tarihini anlamamızda büyük bir kolaylık sağlayan bu kanun, derinlemesine incelendiğinde sadece biyolojik değil, medeni hayatın sosyolojik, siyasî, ahlâkî ve ekonomik yönden anlaşılmasının da önünü açacaktır. Bireyin toplum içindeki rolü daha doğrusu iradesizliği, toplum tarafından kuşatılmışlığı ve toplum varlığını sürdürmesinin gerekliliği açısından fert-toplum ilişkisi gibi durumlar da bu teori çerçevesinde ele alınmaktadır.⁶²

Evrime teorisi, İkbâl'in elinde dinin lehine kullanılacak bir silaha dönüşmektedir. Özellikle Mevlânâ'nın şiirleri üzerinden evrim teorisinde gördüğü imkânlar, onun meseleye aklî ve bilimsel kanıtlardan çok, mistik bir heyecanla bakmakta olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İkbâl'in bilimsel olarak bu kanıtı etraflıca tartışmak gibi bir niyeti yok gibidir. Ona göre hep ileriye doğru bir hamle olan hayatın içinde varoluşun coşkusu, Tanrı dâhil her varlığı kuşatmıştır. İnsanın özgürlüğü dahi bu teoride anlamını bulur. İkbâl, yaratılıştaki sahnelenen bir senaryonun kesinliği

⁵⁷ Muhammed İkbâl, "Millî Yaşam", *Makaleler*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 21-32.

⁵⁸ Bk. Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* 7/4 (Ekim-Aralık 2004), 71-94.

⁵⁹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 204-205.

⁶⁰ İkbâl, *Makaleler*, 32-37.

⁶¹ İkbâl, *Makaleler*, 75.

⁶² İkbâl, *Makaleler*, 76-94.

ve sıkıcılığını değil, imkânların çokluğunu ve nisbi bir belirsizliğini görür.⁶³ Onun din yorumlaması da bu paraleldedir, dinamik bir din anlayışının temelinde hem evrim teorisinin imkânları hem de vitalist düşüncenin etkileri vardır. Filozof-şair, Allah'la insan arasında hayat dolu bir gerginliğin, tatlı ve heybetli konuşmanın yerini, asırlar içinde donuklaşan şekilciliğin hâkim olmasının rahatsızlığını taşır. Sadece şekilcilik değil, yanlış mistik telakkiler de onun eleştirilerinin hedefindedir. Bundan dolayı insanın kişiliğini Tanrı'da eritmeği amaçlayan mistik anlayışları da tenkit etmektedir.⁶⁴ İkbâl'in dinamik ego felsefesi mutlak ben olan Tanrı'yı da kapsamaktadır. Tanrı, statik, değişmeyen geleneksel Tanrı tasavvurlarının dışında yeni bir tasavvurla ele alınmaktadır. Tanrı-âlem ilişkisinin yeni bir şekilde anlaşıldığı bu süreç felsefesinde İkbâl, Batı felsefesiyle henüz irtibat kurmadan önce dahi "zaman" ve "değişme" kavramları üzerinde yoğunlaşmışsa da bu düşüncelerin gelişip olgunlaşmasında modern dönemde Bergson, Whitehead (1861-1947), James Word gibi düşünürlerin yanında⁶⁵ kadim İslâm düşüncesinden de özellikle Sadreddin Konevî ve İbn Arabî'den etkilenmektedir.⁶⁶ Özellikle İbn Arabî'nin ilahi varlığı lâhut ve nâsüt yönleriyle ele alması İkbâl'i etkilemiş olmalıdır.⁶⁷ Bitmemiş âlem ve Tanrı anlayışının temellerinin Kur'an'a dayandığı konusundan ısrarcı olan İkbâl, bu tasavvurun Yunan düşünürlerinin etkisinde kalan Müslüman düşünürler tarafından terkedildiğini iddia etmektedir.⁶⁸

İkbâl, âlemi bir masiva olarak Tanrı'nın karşısına konulmasını eleştirmekte ve âlemin bağımsız bir gerçeklik olduğunu kabul etmemektedir. Mekân, zaman ve madde ona göre Tanrı'nın özgür yaratıcı enerjisine giydirilen yorumlardan başka bir şey değildir. Panteist ve mistik bir Tanrı tasavvurunun sınırlarında dolaşan düşünüre göre, sürekli ilahi fiil olan madde dünyası⁶⁹ Nihâ Ego olan Tanrı'yla organik bir bütünlük içindedir. Değişimin yaratıcı faaliyetle gerçekleştiğini düşünen İkbâl Tanrı'nın karşısında "öteki" diye tanımlayacağımız bir âlemin olmadığı kanaatindedir.⁷⁰ En büyük ego olan Tanrı gibi diğer egoların hepsi de gerçektirler, onların varlığı Tanrı'nın muhayyalesinde değil, gerçek şahsiyetler olarak Tanrı'nın varlığında dırılar.⁷¹ İlahi varlığın yanında diğer varlıkların da şahsiyet sahibi hakiki varlıklar olduğunu varsayması, İkbâl'i vahdet-i vücudçu Tanrı tasavvurundan da panteist Tanrı tasavvurundan da uzaklaştırdığı gibi, âlemi Tanrı'nın karşısında konulan gerçek bir varlık olarak görmemesi onu kelâmîcilerin Tanrı tasavvurundan da uzaklaştıracaktır. Bütün bu egolar gelişmek ve bir üst egoya çıkmak için sürekli bir mücadele içindedirler, bu daimî mücadelenin bir sonu olmadığı gibi en büyük ego olan Tanrı'ya ulaşip onun varlığında eriyerek yok olmak gibi bir amaçları da yoktur. İkbâl, gelişmiş bir ego olan

⁶³ Tekâmül sürecindeki imkânların rolüne Bergson da dikkat çekmektedir (Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 329).

⁶⁴ İkbâl, gençlik dönemi eseri olan doktora tezinde bile dünyadan el etek çeken tasavvufî anlayışların Kur'an'ın ruhuna aykırı olduğunu söyleyecektir (İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, 101).

⁶⁵ Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesinin Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Ağustos 1986), 39-40.

⁶⁶ Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesinin Işığında", 62.

⁶⁷ Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesinin Işığında", 60-62.

⁶⁸ Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesinin Işığında", 40.

⁶⁹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 98.

⁷⁰ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 110-111.

⁷¹ İkbâl, *Câvidnâme*, 27-28.

insanda Tanrı'nın iradesini değiştirecek bir güç olduğu kanaatindedir.⁷² Değişim Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin kaçınılmaz bir sonucudur. Aksini düşünmek ona göre Tanrı'ya fiilsiz donuk bir şekilde tasavvur etmek demektir. Yalnız bu değişim Mutlak Egoya mahsus olan saf zaman içinde olan sürekli yaratma anlamında bir değişimdir. Tanrı'daki değişim, tavırların, hallerin peş peşe geldiği sıralı bir zaman içinde meydana gelen bir değişim olmadığı gibi, O'nun hareketi dahi eksiklikten mükemmelliğe doğru bir hareket değildir.⁷³ Böylece İkbâl, en büyük ego olan Tanrı'nın evrimsel düşünceye paralel olacak şekilde hareketten ve değişimden müstağni olmadığını düşünmekte, hem de saf zaman-ardışık zaman tasnifine uygun olarak bu değişimin Tanrı'da çeşitlilik, hâller ve tavırlar olarak ardışık bir zaman içinde olmadığını söyleyerek Tanrı'da eksikliği çağrıştıracak böyle bir tasvirten kaçınmış olmaktadır. Bu bağlamda Aristo'nun hareket etmeyen Tanrı tasavvuru, İkbâl'in Tanrı tasavvuruna yabancıdır. Yaratıcı kudret bütün varlığın dışarıdan bir seyircisi değil, yaratma faaliyetinin daimî faili, insana özgürlük vererek bir risk alacak ve insana güvenecek kadar⁷⁴ bu varlık coşkusunun bir tarafıdır. Hayatın coşkusu evrim teorisine uygun olacak şekilde egolar arasındaki çatışmalardan ve hayatta kalma hamlelerindeki seçimlerden doğmaktadır ki insanın özgürlüğü aynı zamanda onun diğer egolara olan üstün yönlerinden birisidir. İkbâl'e göre Tanrı bu anlamda değişim halinde olan bir varlıktır. İkbâl, İslâm filozoflarının, kelâmcıların ve sûfilerin Tanrı tasavvurlarını eleştirmektedir. Tasavvufçuları eleştirmek adına tarihten seçtiği en önemli figür ise Hâfız-ı Şîrâzî'dir (ö. 792/1390 [?])⁷⁵ İnsan şahsiyetini Tanrı'nın egosunda yok etmeyi bir erdem olarak gören bu mistik düşünce, İkbâl'in sert eleştirilerinin hedefi olacaktır. Zira ona göre ego gittikçe güçlenen şahsiyeti merkeze alan ve gelişmek için savaşıyor bir yapıya sahiptir. Ego sadece Tanrıda değil, atomdan insana bütün varlıklarda bulunmaktadır ve bu egolar da Tanrı'nın iradesiyle varlıklarını sürdürmektedirler. En büyük ego olan Tanrı, diğer egoları yok etmeyi istememektedir. Her egonun kendisinden daha yüksek bir ego haline gelmeyi amaçlaması ise bitmeyen bir mücadeleyi zorunlu kılacaktır. İnsanın içinde sonsuz imkânlar gizlidir. Evrim teorisi onda insanın ebediliği ve egosunun gelişimi için de önemli bir zemindir. Bilimsel evrimden metafizik imkânlar çıkarmakta, dünya hayatını sonsuz hayat için bir önsöz mesabesinde görmektedir. Her ego ferdileşmeye yatkındır. Artık o her varlığın kendine ait organları geliştirmeye çalışması düşüncesiyle Lamarck'ın düşüncesine katılmaktadır. İkbâl'e göre yerin göğün kabul etmediği ve insana yüklenen ilahi emanet, iyi-kötü bütün imkânlarıyla şahsiyettir. İnsan en mükemmel ego olan Allah'ın şahsiyetine mümkün olduğu kadar yaklaşması gerekir. "İnsanın Allah'ın ahlâkıyla tahalluk etmesi"ni İkbâl, insanın Allah'a benzemeye çalışması olarak yorumlayacaktır. İnsandaki arzu cennette dahi devam etmekte, insan sürekli bir savaş-zafer-savaş döngüsü içerisinde varlığını sürdürmektedir. Bu noktada şeytanın ve şerrin varlığı dahi bu savaşın ve insanın gelişiminin kaçınılmaz unsurları olarak onun felsefesinde müspet bir değer kazanıyor. Bu anlamda Âdem ve Havva'nın cennetten çıkması güzel bir gelişme olduğu gibi İblis de burada oynadığı rolle yaşamın coşkusuna katkı da bulunan önemli bir aktördür. Bütün bunlardan sonra egonun bazı mistiklerin idealize ettiği gibi yok edilmesi değil, güçlendirilmesi gerekir. İkbâl, tasavvuftaki yolculuk kavramını da buna uygun yorumlayacak ve

⁷² "Onun azmi Allah'ın takdirini yaratıyor; savaş gününde onun oku Allah'ın oku olacak." İkbâl, *Câvidnâme*, 312.

⁷³ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 93.

⁷⁴ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 119.

⁷⁵ Bk. İkbâl, *Câvidnâme*, 24.

insanın evrimsel sürecini sürekli olan bir yolculuğa benzetecektir. *Yürürsem varım, yürümezsem yokum* diyen İkbâl, bu yolculuğun sonsuzluğuna inanmaktadır. İnsanın bu yolculuğu sadece bu dünyayla sınırlı değildir. İnsanın ahiretteki hayatı da ulûhiyetin derinlerinde bitmeyecek bir yolculuktur. Her sonu yeni bir başlangıç takip edecek, her veda yeni bir yolculuk sürecinin şartı olacak ve bundan yaşamın sonsuz coşkusu doğacaktır.⁷⁶ Hayat sürekli bir inkılap, bütün varlık hareket halindedir, yolcu gibi yol da yürümektedir ve bu heyecan evrendeki her zerrede bulunmaktadır. Hayat kervanı sürekli yoldadır ve her varlıkta bir göçme telaşı vardır. Ölüm ve hayat iç içedir. Bir gül bahçesi dahi ölmekte olan ve gonca olarak hayata gelen güllerle bu hakikatin göstergeleridir. Bu daimi yürüyüşte hayat, ölüme yabancı değildir. Hür insan için ölüm dahi yeni bir hayattır.⁷⁷ Kemikleşmiş gelenekler, insanın yolundan alıkoyan engeller olarak görüldüğünden, bunlara isyan etmek dahi insanın egosunu güçlendirmesi ve faaliyetini devam ettirmesi için gereklidir. Bu yolda taklit etmek, egonun gelişimini engelleyen bir unsur olarak eleştirilmekte ve içtihat kapısının kapatılmasının öldürücü özelliğine dikkat çekilmektedir.⁷⁸ Tohumun inkişaf etmesi gibi insanın da büyüüp gelişmesi imkânlarının ortaya çıkması yaşamın amacı ve zevkidir. İnsanın yapması gereken manevi miracın dahi bu evrim teorisiyle ilişkisi kurulabilir.⁷⁹ İnsan, ölümlerle dahi sonlanmayan bir gelişim süreci içerisinde. Hareket, değişim, insanın halden hale geçmesi ve bir noktada kalmaması idealize edilmektedir. Yaşadığı dönem açısından İslâm dünyasının geri kalmışlığı Batı'nın gelişmişliği ve çalışkanlığı da evrim teorisinin hayattaki akisleri olarak şairin dünyasında karşılık bulacak ve bu bağlamda maddî ve manevî her türlü başarı yüceltilecektir. Sadece bir mücadele alanı olan hayattan zaferle çıkanlar yaşama hakkına sahip olabileceklerdir. Başarının ve gücün yüceltilmesiyle; çalışmak, erdem, dilencilik ve insanlardan bir şey istemek ise zillet sayılacaktır. İkbâl, evrimci yaratılış teorisine uygun olacak şekilde fakirliği bir erdem olarak gösterecek her türlü imadan kaçınmakta, gücü ve başarıyı yüceltmektedir. İkbâl bu tekâmül anlayışını güçlendirmek adına tasavvufî kavramları da seferber etmektedir. Mesela egoyu güçlendiren aşk kavramı dinamik insan anlayışının itici gücü olarak görülmekte ve bu anlamıyla aşk yaratıcı hamle (elan vital) olarak anlaşılmaktadır. Aşk bütün sınırları aşan sevgi değil, arayana hasret veren hayatın en önemli unsurudur.⁸⁰ İkbâl'in tasavvufî bir kavram olan "fakr" kelimesine yüklediği anlam dahi güçle ilişkilidir. Buradaki "fakr" kelimesi acziyete ve muhtaçlığa değil, insanın bütün ihtiyaçlardan müstağni olan gücüne işaret

⁷⁶ Bk. İkbâl, *Câvidnâme*, 31-51.

⁷⁷ Bahâiliğin ölümden sonra ruhî tekâmülün devam edeceği ve insanın Allah'a yolculuğunun ölümlerle birlikte başlayacağına dair görüşüyle (Ethem Ruhi Fıçlalı, *Bâbilik ve Bahâilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1994), 66-67) paralellik arz etmektedir. İkbâl'in cennet ve cehennem anlayışı da Bahâiliğin görüşleriyle benzerlik göstermektedir. İkbâl düşüncesinde aşk yolculuğunda menzile ulaşmaktansa yolculuk halinde olmak daha iyidir demektir (İkbâl, *Hareket Zili*, 133).

⁷⁸ İkbâl, *Câvidnâme*, 410-432. İkbâl, taklide karşı duran bu anlayışıyla uyumlayacak şekilde yeni içtihatlar müsaade etmeyecek ve zor zamanlarda şeriatın teferruatlarına sarılmanın Müslüman toplumun kimliğini koruyacak bir hareket olduğunu söyleyecektir (Muhammed İkbâl, *Mektuplar*, çev. Halil Toker (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 77-78.

⁷⁹ İkbâl, *Câvidnâme*, 104-105.

⁸⁰ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 75; Mesela aşkın karşısına ilmi koyarak, aşkı, Hz. Peygamberle; ilmi Ebû Leheb'le özdeşleştirecektir. Bu mistik coşkuyla yine akli bilimle; aşkı, Âdemle özdeşleştiren üstadı Mevlânâ'ya katılacaktır. Aşksız ve dinden uzak ilmi şer olarak görmektedir (İkbâl, *Câvidnâme*, 220-221). İkbâl'in düşünce dünyasında tasavvufî istihlâhların nasıl konumlandığını ele alan bir çalışma için bkz. İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 203-279.

etmektedir. Böyle bir durum başlı başına bir zenginlik ve ruhsal bir güçtür. İkbâl'in düşünce sisteminde dilencilik ruhu zayıflatan en temel eylemlerden biri olmasına⁸¹ karşın tasavvufi anlamdaki "fakr", egoyu güçlendiren, insanı krallardan bile yüce yapan⁸² bir erdemdir.

İkbâl, yaşam savaşını, güç mücadelesinin coşkunu ve hayatın dinamik süreci olarak görmektedir. Ona göre ilahi kudret, mücadelede bir lezzet buluyor, gücünü deniyor ve bu güçle öldürüyor. Bir gül için yüz gülistanın kanını döküyor; bir felek için yüz hilal, bir söz için yüz laf yaratıyor. Bütün bu israf, manevi güzelliği tamamlamak içindir. Gül gibi kandan abdest almak hayatın ta kendisidir.⁸³ İnsan, arzusuyla bir mezara dönmekten kurtulacaktır.⁸⁴ Onun şairane üslubuyla evrim teorisinin acımasız ilkeleri estetize edilmekte, bu çetin yaşam savaşında bir güzellik aranmaktadır. Keklik cilveli yürüdüğü için güzel bir ayağa; bülbül, nağme peşinden koştuğundan gagaya sahip olmuştur, hayatın sermayesi ise arzudur.⁸⁵ İnsanı yaşatan bir güç olarak arzu, İkbâl'in düşüncesinde pozitif bir anlam kazanır. İnsanın arzularıyla mücadele ederek nefsini öldürmeye çalışmasını telkin eden ahlâk anlayışları ve mistik telakkiler ona göre insanı pasifleştirmekte, statik ve dingin bir hayata sürüklemektedir. Onun değer anlayışında dinginlik ölüm; devamlı bir mücadele etmek ve büyüme arzusunu taşımak ise hayat ve erdemdir.

Kur'ân'daki Âdem'in yaratılış hikâyesi, cennetteki varlığı ve oradan düşmesi evrim teorisiyle uzlaşacak şekilde te'vil edilecektir. İnsan, Allah'ın iradesiyle yeryüzünde yaratılmış ve yine Onun iradesiyle insan dâhil olmak üzere sonlu egolar sonsuz bir varoluşla varlık sahasına çıkmışlardır. Hayat, en düşük seviyedeki ego olan maddeden, maddenin ilk tezahürü olan tek hücreli organizmalardan insan düzeyine ulaşana kadar tedricî bir yükseliş içerisinde. Madde nihai ego olan Tanrı'nın kendini açıklamak üzere ortaya koyduğu "ben-olmayan"dır. Nihai egodan ortaya çıkan madde, düşük seviyede olsa da, varlık hiyerarşisinin fizik seviyedeki aşaması olduğundan ölü ve hareketsiz değildir, Maddenin nihai egoyla olan ilişkisi kıvılcımın ateşle, damlanın okyanusla olan ilişkisi gibidir. İlahi egonun içkin olduğu madde aynı zamanda gerçekliğin haricî ifadesidir. İlahî rehberlikle daha yüksek seviyelere çıkan maddenin tedrici yolculuğu doruk noktasına insanda ulaşmaktadır. Maddenin evrimsel sürece tabi olan bu yolculuğu sürdürükçe

⁸¹ İkbâl'de benliği güçlendiren erdemler konusunda bkz. Mehmet S. Aydın "Muhammed İkbâl'in Felsefesinde İnsan" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 95 vd.

⁸² "Fakr reisleri reisi, sultanların sultanıdır/ İlim hekim ve fakihdir, fakr ise Musa ve İsa'dır/İlim, yolu arıyor, fakr ise yolu biliyor/ Oysa istemek insanın manevi gelişimini de engeller. Ey lâhuti kuş, senin uçuşuna mâni olan ekmeğe ölümü tercih etmek daha iyi olurdu/ Ey bu eski evi terk etmekten bahsedene, bu eski evi terk edeyim deme, onu teshir etmekten bahset!" Burada erdem olarak görülen fakirlik, insanı faaliyete sürükleyen fakirliktir, yoksa onu tembelleştiren ve muhtaç hale düşüren fakirlik değildir (İkbâl, *Câvidnâme*, 112-115).

⁸³ Muhammed İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, haz. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: Sufi Kitap, 2005), 33.

⁸⁴ İkbâl, daha önceleri anlaşılan Budist felsefeden etkisiyle arzuların kurtulmayı idealleştirmekte ve isteklerden kurtulma isteğini dahi bir istek olması yüzünden insan için bir tuzak görmektedir (İkbâl, *Hareket Zili*, 85). İkbâl, ilk dönem şiirlerindeki bu tarz düşüncelerini daha sonraları tamamen revize edecektir. Mesela, amelsizliği övdüğü, hem dünyayı hem de ahireti terk etmenin erdeminden bahsettiği, vahdet-i vücud düşüncesinin sembol ismi olan Hallâc-ı Mansûr'u idealize ettiği ve acıların kaynağı olarak gördüğü arzuların arınmayı öğütlediği, taklit etmenin erdeminden bahsettiği (İkbâl, *Hareket Zili*, 89-90) düşüncelerinin sonraları tamamen aksini savunacaktır ki bunda bize göre evrim teorisinin rolü büyüktür.

⁸⁵ İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, 35.

karmaşıklıkla paralel olarak varlığın önemi de artmakta zihin ve bilinç düzeyler ortaya çıkmaktadır.⁸⁶

Evrım teorisi, ateist düşünceye bilimsel bir zemin olarak kullanılsa da İkbâl gibi süreç felsefecileri olan teistleri oldukça heyecanlandırmıştır. Onlara göre Tanrı'nın iradesi doğrultusunda ilerlemeyi ve gelişmeyi esas alan bu teori,⁸⁷ gelişmeye açık bir insan ve evren anlayışı ve Tanrı'nın özellikle insana verdiği irade yüzünden risk aldığı düşüncesine bilimsel bir katkı sağlamıştır. Evrimi kabul eden Hegel (1770-1831), ve Schelling (1775 1854) gibi düşünürler, Tanrı'nın varlığını açıklamada da bu kuramı kullanmışlardır. Schelling'in doğa felsefesinde cansızdan bitkiye; ondan hayvana ve sonunda insan zihnine ulaşan doğa, bu aşmalarda kendini gerçekleştirir; bu süreç de ancak Tanrı ile anlaşılabilir. Aslında burada Tanrı da evrenle birdir ve evrilmekte olan Tanrı'nın kendisidir. Hegel de insanlık tarihini evrimsel süreçle açıklamış, evrimi gerçekleştiren mutlak'ın-Tanrı- tinakıl- doğası insanın doğasıyla aynı görmüş, evrene içkin olan Tanrı'nın tarihin evrimsel sürecinde kendini gerçekleştirdiğini iddia etmiştir.⁸⁸

3. İkbâl'in Evrim Teorisi Bağlamında Mistik ve Felsefi Düşüncelere Yönelik Eleştirileri

Hayatı sadece güçlülerin ayakta kalacağı bir savaş alanı olarak gören İkbâl vahdet-i vücûdçu tasavvuf felsefesini, İslâm toplumlarının en önemli çöküş nedeni olarak hedefe koymaktadır. Onun nazarında bu tasavvuf felsefesi ve Yunan düşüncesi, insanı pasifize eden iki zehirli düşünceden başka bir şey değildir. Bu mistik yaşam felsefesi toplumsal çöküşün hem nedeni hem de sonucudur. Toplumu eylemden soğutan bu düşünce, aynı zamanda toplumun çöküş zamanında da sığınılacak bir liman olarak görülmekte, bir toplumun çöküşü bu tarz düşüncenin yükseliş zamanına tekabül etmektedir. Artık insanların yaşama azmi yok olmuş ve mücadele etme cesaretleri kırılmıştır. İnsanların umutlarını kıran bu mistik hava, toplum içindeki güçlü bireyleri dahi zamanla zayıflatacaktır. İkbâl'e göre hiçbir hakikat ışığı olmayan ve toplum için kesinlikle zararlı olan bu düşünce, bir "palavra"dan ibarettir.⁸⁹

Vahdet-i vücûd felsefesi, sadece benlik düşüncesi açısından tehlikeli bulunmamaktadır. İkbâl'e göre bu düşünce sistemi, şiir yoluyla halka kadar sirâyet ederek Müslüman toplumları amel tutkusundan mahrum bırakmıştır. Ona göre bu düşünceye en önemli tepki gösterenlerin başında İbn Teymiyye (ö. 622/1225) gelmektedir. Bu düşünce sahipleri hareketsizliği bir erdem olarak pazarlayarak insanlardan eylem arzusunu yok etmişlerdir.⁹⁰ İkbâl, Vahdet-i vücûd felsefesini eleştirmek adına meşreben uzak olduğu İbn Teymiyye'ye atıfta bulunmakla ve sûfileri insanları ifsada sürükleme ithamıyla yetinmez ve eleştirinin dozunu daha da artırır. "Benliğin Gizlerinin Gizleri" isimli makalesinde bir zamanlar kabul edip sonraları yaşama hizmet etmediğini düşündüğü bu görüşü "zındıklık" sayacak ve bu görüşten tövbe ederek tekrar Müslüman

⁸⁶ Jamila Khatoon, *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, çev. Celal Türer (İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 1963), 129-132.

⁸⁷ Taslaman, *Evrım Teorisi*, 76.

⁸⁸ Taslaman, *Evrım Teorisi*, 76.

⁸⁹ İkbâl, "İslâm ve Tasavvuf", *Makaleler*, 191-192.

⁹⁰ İkbâl, "Benliğin Gizleri", *Makaleler*, 105-108.

olduğunu⁹¹ söyleyecek, mistik bir şair-düşünür yine farklı bir mistik telakkiyi zındıkça görecektir kadar ağır ithamlarda bulunmaktan çekinmeyecektir.

İkbal'e göre Vahdet-i vücudçu tekâmül anlayışında varsayıldığı gibi "gelişmek ve üst bir aşamaya çıkmak mücadelesi veren egoların asıllarına dönmek" gibi bir amaçları yoktur. Egonun güçlenerek sürekli bir üst aşamaya çıkmasının bir sonu olmadığı gibi şahsiyet de hiçbir şekilde kaybolmayacak, insanın bu sonsuz yolculuğu cennette dahi devam edecektir. İkbal'in ferdî ruhun manevî gelişiminin nihâyetsizliği ve bu sürecin cennette dahi devam ettiği görüşü onun doktora tezinde incelediği Sühreverdi'nin *İşrâk Felsefesi* adlı eserindeki ferdi ruhun tekâmülüne dair görüşlerinden⁹² esinlenmiş olmalıdır. Dolayısıyla hayatın bitmeyen bir yolculuk olduğu düşüncesi, anlaşılan o zamanlarda dahi İkbal'in oldukça ilgisini çekmiştir. İkbal, "Sühreverdi'nin İranlı ilk sistematik düşünür ve bedeli kanla ödenen bir felsefenin kurucusu olan büyük şehid olduğunu" hayranlık ve heyecan dolu tasvirlerle anlatmaktan kendini alamaz.⁹³ Anlaşılan Sühreverdi etkisi, düşünürün sonraki dönemlerinde de devam edecektir. Onun duygu ve aklı birleştirme hamlesi, ferdi ruh anlayışı, bitmeyen manevî yolculuk tasavvuru, İkbal düşüncesinde derin izler bırakmıştır.⁹⁴

İkbal, bu tekâmülcü, şahsiyet sahibi, dinamik ego görüşü adına sadece tarihsel simalarla değil, yerleşik tasavvufi kavramlarla, dünyaya sırtını dönen züht anlayışıyla, şahsi olmayan Tanrı tasavvuruyla da mücadele etmek zorunda kalacaktır. Ona göre insanları tembelleğe ve zayıflığa sürükleyen bu mistik anlayışlar, her şeyden önce Kur'an'la bağdaşmamaktadır.⁹⁵ İkbal daha 1910 yılındaki bir not defterinde "gücün hakikatten daha ilahî olduğu" notunu düşse de daha sonraları bu görüşü biraz yumuşatarak "gücün hiç olmazsa hakikatle eşit olduğunu" söylemek gerektiğini duyacaktır. Onun iktidara olan arzusu bütün eserlerine hâkim bir düşüncedir.⁹⁶ İnsan gibi kâinatın da tekâmül halinde⁹⁷ olduğu düşüncesinde olan İkbal, evrenin dinamik yapısına işaret etmekte, mükemmelliğin statik bir yapıyı gerektireceğinden dolayı evrenin mükemmel olmadığını ima etmektedir.

İnsanın acılardan kurtulmasını arzularından kurtulmasına bağlayan Budist felsefeye karşı İkbal, arzunun da şahsiyetin de korunmasını savunmaktadır.⁹⁸ İkbal'in düşüncesinde arzuların acılara yol açması, arzulardan kurtulmanın gerekçesi olamaz. Çünkü acı, insanın kaçınması gereken bir şey değildir. Sürekli arzu, sürekli mücadeleyi ve hareketi getirerek ferdiyetin gelişmesini sağlamaktadır. Egonun gelişmesi onun acı çekmesine daha doğrusu acıyla olgunlaşmasına; ferdiyetin gelişimi, insanın hayat denen savaş arenasında göstereceği performansla bağlıdır. Hayatın amacı ve zevki ilerlemek ve harekette bulunmaktır. Kendi gelişimi için gerekli

⁹¹ İkbâl, "Benliğin Gizlerinin Gizleri", *Makaleler*, 118.

⁹² İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, 131.

⁹³ İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, 129-132

⁹⁴ Abdülkerîm el-Cîlî'yi (ö. 832/1428) tanımlarken kullandığı "şairane bir muhayyile ile felsefi bir dehayı birleştirerek mistik ve metafizik düşüncelerini şiir formuyla ifade etmeyi tercih etmesi" (İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, 133.) ifadeleriyle şair, âdetâ kendi ideal kimliğini tasvir etmekte, olmak istediği insanın prototipini vermektedir.

⁹⁵ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 35-36.

⁹⁶ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 61.

⁹⁷ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 74.

⁹⁸ Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", 88.

olduğundan dolayı insan, belaları dahi bir nimet bilmeli ve beladan korkmamalıdır. Gelişmenin ve büyümenin bir sonunun olmadığı bu hayat felsefesinde insana tavsiye edilen de her daim kervanda ve yolda olmasıdır.⁹⁹ İkbâl, görünen âlemin gerçekliğinden şüphe etmediği gibi bu konuda şüphe uyandıran düşünürleri de eleştirmekten çekinmeyecek, Platon'un ruh-beden düalizmini de, görünür âlemin gerçekdışı olduğu tarzındaki felsefi nazariyesini de reddedecektir.¹⁰⁰

İkbâl'in güce karşı duyduğu derin saygı, onun peygamber tasavvurlarına dahi yansımaktadır. Bundan dolayı olacak ki bir eserinin ismini *Darb-ı Kelim* (Musa'nın Vuruşu) koyacaktır. Yine krallığı ve gücüyle peygamberler arasında temayüz eden Hz. Süleyman da onun eserlerinde çok önemli bir rol oynamaktadır. İkbâl'in hayranlığını celbeden diğer kahramanlar da hep güçleriyle temayüz eden isimlerdir. Bunlar arasında Hz Ali¹⁰¹, Hâlid b. Velîd¹⁰² gibi sahabîlerin yanında Gazneli Mahmut ve Timur gibi hükümdarlar hatta hareketin, gücün ve mücadelenin sembol isimleri olmaları yönüyle Napolyon ve Mussolini gibi Müslüman olmayan liderler de bulunmaktadır.¹⁰³

*Yaşam, savaşmak ve galip gelmek arzusundan ibarettir, huzur vuruşmak ve çekişmektedir.*¹⁰⁴ İkbâl'in bu düşünceleri organik âlemdeki tekâmül için sürekli savaş ve güç kullanmanın gerekliliğini savunan Bergson'un fikirleriyle¹⁰⁵ paraleldir. İkbâl güç ve zayıflık konusundaki değerlendirmelerinde çitayı daha da üste çıkaracak ve zayıflığı bir erdemsizlik olarak nitelendirecektir. O kadar ki İkbâl açısından yaratıcı kuvveti olmayanlar Allah indinde kâfir ve zındıktan başka bir şey değildir.¹⁰⁶ Onun güce verdiği değer, hayvanlara bakışını da belirlemektedir. Mesela gücü temsil etmesi açısından kuşlar arasında şahin onun dikkatini ve hayranlığını kazanmaktadır. Ona göre şahin sadece gücü değil, özgürlüğü ve yüksek idealleri de sembolize eder. Şahin, yaptığı yuvaya bağlanan sıradanlığın ve alışkanlıkların bağıyla kayıtlı değildir.¹⁰⁷

İkbâl, insandaki arzuları terk etmeyi bir erdem olarak gören mistik anlayışları da eleştirmektedir. Ona göre bu mistik anlayışlar, güçlü aslanı koyun haline getirmek ve onun savaşçı karakterini bozmaya çalışmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar. Konu, gücün ve savaşın sembolü olan aslan ile itaatin ve zayıflığın sembolü olan koyun üzerinden anlatılır. Bir koyunun barış çığıkları aslanı yolundan döndürmemelidir, çünkü kâinatın asıl olanı savaştır, arzulardır. Savaşma ve arzunun terkedilmesi, benliğin çürümesi demektir. İkbâl, arzulardan sıyrılmayı telkin eden Platon'u da bir koyun olarak görmekte ve onun uyutucu saydığı düşüncelerini tehlikeli bulmaktadır. Platon'un "idealar âlemi" dediği "âyân-ı sâbite" ona göre sadece ölü ruhlar için anlamlıdır. İkbâl,

⁹⁹ İkbâl, *Câvidnâme*, 254-255.

¹⁰⁰ Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", 88.

¹⁰¹ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 142.

¹⁰² Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 192.

¹⁰³ Muhammed İkbâl, *Cebraîl'in Kanadı*, çev. Ahmet Kızılkaya (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2000), 144-145. Gerek Timur gerekse Mussolini hakkındaki düşünceleri sonraları değişecek, idealize edilen "güç" kavramı, gücün zulmün kaynağı olduğunda eleştirilecektir.

¹⁰⁴ İkbâl, *Cebraîl'in Kanadı*, 97.

¹⁰⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 169.

¹⁰⁶ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 226.

¹⁰⁷ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 145.

insanlardaki savaşıçı fitratı bozan, ondan arzularını öldürmesini isteyen her türlü düşünce sistemine karşıdır ve bunları bir tür “afyon” olarak görmektedir. Dolayısıyla da Platon’un fikirleri ona göre insanları çalışma ve mücadele etme zevkinden mahrum eden zehirli şarap gibidir.¹⁰⁸

İkbal, evrim teorisinin öngördüğü dinamik ve gelişmeye açık hayat anlayışına ters düştüğünü düşündüğü İslâm düşünce geleneklerini de eleştirmekten çekinmeyecektir. Bireyi ve toplumu pasifize eden, donuklaştıran, ilerlemeye ve gelişmeye engel olan her şey onun eleştiri oklarının hedefi olacaktır. Asıl istenen istikrar değil, ilerleme, büyüme ve mücadele içinde olmaktır. Evrimci ilerleme anlayışını, şair-düşünür bütün benliğinde hissettiğinden dolayı bu coşkuyu engelleyici her türlü düşüncenin de karşısında olacaktır. Gelişme, ilerleme ve bunun gereği olan mücadele etmek yoksa yozlaşma kaçınılmazdır. İkbal, gerek İslâm kültürünün yozlaşmasından gerekse Güney Asya Müslümanlarının çöküşünden, Platon felsefesinden etkilenen mistik acem şiirini sorumlu tutacak kadar eleştirilerini abartılı bir şekilde sertleştirecektir. Ona göre bu tasavvuf destekli şiir anlayışı, yaşamın dinamizmini yok ederek pasif duruşu bir erdem olarak pazarlamıştır. Artık benlik ve özgüven, kibir; acziyet ve dünyadan uzak durmak bir erdem kabul edilmiştir. Hakikatte olumlu anlamlarına rağmen tasavvufi dil aracılığıyla tevekkül, kanaat, rıza ve teslimiyet gibi kavramlar dahi bağlamından çıkarılmış ve Müslümanların dünya işlerini önemsememesine yol açılmıştır. Bu haliyle halk arasında yayılan bu kavramlar, hem benliğin gelişmesine engel olmakta hem de dünya işlerinde insanları amaçsız ve arzusuz bırakmaktadır. Netice itibarıyla Müslüman halkların eylemsizliğinin faturası halk tabakalarına kadar sirâyet eden vahdet-i vücud tasavvuf felsefesine kesilmektedir. Burada bu düşüncenin halk kitlelerine yayılmasındaki etkisi göz önüne alınmış olacak ki İranlı mutasavvıf şair Hâfız-ı Şîrâzî hedefolarak seçilmiştir. Bu eleştiriler sadece tasavvufu sınırlı da değildir. Pratik yaşama bir katkısı olmaması –dinamik yaşamı desteklememesi ve teşvik etmemesi-açısından bir ilim olarak Kelâm da onun eleştirilerinin hedefi olacaktır.¹⁰⁹

İkbal’in bu yargılamalarının temelinde, benlik felsefesi, dinamik yaşam anlayışı ve yaratıcı tekâmül görüşü vardır. Onun bu yaşam felsefesi, yaşadığı dönemin şartlarından elbette bağımsız değildir ve İkbal, zayıflamış İslâm devletlerini ve Müslüman kitleyi uyandırmaya yönelik pratik bir amaç gözetmiştir. İslâm’ın temel metinlerine sadık kalmayı ilke edinen İkbal, bu metinlerle çağdaş düşünceleri uzlaştırma çabasında bir düşünce karmaşasına sürüklenecektir. *Hayatta tek bir kanun vardır o da güçtür.*¹¹⁰ Derken İkbal, zayıflığı, tembelliği fakirliği kendi evrimci teorisi adına mahkûm ederek bunların ahlâkî birer zaaf olduğuna hükmeder.¹¹¹ Gerek maddi gerekse manevî fakirlik bu güç kanununa göre yok olmanın sebebidir. Hayat savaşında yenik olarak çıkanlar, yokluğa gömülmektedirler. O kadar ki İkbal’e göre yersiz affetmek bile hayat coşkusunu söndürmekte, kâinatın düzenini bozmaktadır. Güçsüzlük, içerisinde hiçbir iyilik barındırmayan kötülüğün kaynağıdır.¹¹² Miskinlikten kaynaklanan fakirlik, şairi bıktırmıştır.¹¹³ Dolayısıyla evrim

¹⁰⁸ İkbal, *Benlik ve Toplum*, 48.

¹⁰⁹ Soydan, *İkbâl’e Dair*, 99-105.

¹¹⁰ İkbal, *Benlik ve Toplum*, 63.

¹¹¹ İkbal, diğer dinlerle İslâm dinin farklarını gösterirken İslâm’ın bir din olarak fakirliği kötü gördüğünü iddia edecektir (İkbal, “Ahlâkî Bir İdeal Olarak İslâm”, *Makaleler*, 200).

¹¹² İkbal, *Benlik ve Toplum*, 63.

¹¹³ İkbal, *Cebraill’in Kanadı*, 32.

teorisinin yol açtığı ahlâk anlayışı, İktbal'i ahlâk felsefesinde de değişiklikler yapmak zorunda bırakır. Güçsüzlüğün merhamet, hoşgörü ve tevazu kılığına girerek karşımıza çıkmasına aldanmamamızı öğütleyen¹¹⁴ İktbal'in dili, merhameti, erdemsizlik olarak gören Nietzsche'nin (1844-1900), nihilist ahlâk tasavvurunu çağırıştırırsa da¹¹⁵ İktbal, güce verdiği bu mutlak değeri revize edecek ve hiçbir ahlâkî ilke gözetmeyen güç kullanımını reddedecektir. Kendi aç gözlülüğüyle binlerce tok insanı aç bırakan kralı insanlığın düşmanı olarak gören¹¹⁶ İktbal, güçleriyle temayüz eden Timur ve Cengizhan'ı da zalimlikle itham etmektedir.¹¹⁷

4. İktbal'in Evrim Teorisi Bağlamında Bazı Kelâmî Kavramları Yorumlayışı

İktbal'in yaratıcı evrimci felsefesinde insan, evriminin ilk aşamalarında arzu ve içgüdüyle idare edilmekteyken, aklın gelişimiyle çevresinin efendisi olacaktır. İktbal, nübüvveti dahi bu teori paralelinde temellendirir. Buna göre İslâm peygamberi, kadim ve modern dönem arasında durmaktadır. Kaynağı kadim döneme ait olan vahyin ruhu modern döneme aittir. İktbal, Kur'an'ın sürekli akla, tecrübeye, tarihe, tabiata yaptığı vurguya dayanarak İslâm'ın doğuşunu tümevarımcı aklın doğuşu olarak kabul etmiş ve peygamberlik müessesinin kaldırılmasını da buna bağlamıştır. Artık Kur'an'ın belirttiği üzere Allah'ın âyetleri hem derûnî hem de haricî tecrübeye görülecek,¹¹⁸ Hatm-i nübüvvet konusu böylece evrim teorisiyle ilişkilendirilerek aklî bir zemine oturtulmaya çalışılacaktır.

İktbal'in bu tekâmülcü insan ve evren anlayışının doğal bir sonucu olarak irade sorunu da gündeme gelmektedir. İktbal'in ego tasavvurunda insan eylemlerinden tamamen sorumlu olan özgür bir öznedir. Egosunu güçlendiren özgür birey, aynı zamanda kendi kaderini de kendisi tayin edecektir.¹¹⁹ Bu özgürlük insana Allah tarafından verilmiştir. İktbal'in "ruhanî çoğulluk" şeklindeki âlem anlayışında mutlak ben olan Allah, maddeden insana kadar uzanan benlik vasfına sahip varlıklar yaratır, bütün varlık mertebelerinde benlik vardır. Onun düşünce sistemindeki bu "benler" Leibniz'in monadları gibi birbirine kapalı olmayıp sürekli ilişki içinde bulunan "organizmler"dir. Bütün bu benler içinde Tanrı'ya en yakın olan insandır. Bu ilişkiler ağı içinde maddî âlem, biyolojik âlemlerle, biyolojik âlem, psikolojik âlemlerle neticede hepsinin Allah'la bağlantısı vardır.¹²⁰

İktbal'in evrim teorisi yorumunda insanın özgürlüğü, şer problemi, Tanrının âlemlerle olan ilişkisi gibi birçok kelâmî sorun da çözülmeye çalışılır. Khtoon'un dikkat çektiği üzere evrensel determinizm ve buna bağlı olarak insanın özgürlüğü sorunu bu bakış açısıyla temellendirilir. Buna göre evrimsel süreç içerisinde egonun özgürlüğü, onun gelişimine paralel olarak artmakta ve

¹¹⁴ İktbal, *Benlik ve Toplum*, 64.

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci* 45-47.

¹¹⁶ İktbal, *Benlik ve Toplum*, 79.

¹¹⁷ İktbal, *Cebraîl'in Kanadı*, 22.

¹¹⁸ İktbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 163-164.

¹¹⁹ Schimmel, *Muhammed İktbal*, 75, İktbal'de insanın özgürlüğünü ele alan bir çalışma için bk. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", 31-87.

¹²⁰ Aydın, "İktbal'in Felsefesinde Allah-Âlem İlişkisi", 109; Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesinin Işığında", 42.

böylece ego determinizmin belirleyici etkisinden kurtulmaktadır. Maddeden hayata ve zihne geçiş, zorunluluk ve determinizmden, özgürlük ve bağımsızlığa hareket anlamına gelmektedir.¹²¹

İkbal'in yaratıcı evrim teorisi bir yaratıcı kudretin iradesine bağlı ve bir amaca yöneliktir. İkbal, modern evrim teorisinin temel tezlerinden olan, ilahi iradeden bağımsız doğal seçim ilkesinin yerine, kendi sonsuz imkânlarını gerçekleştirmek için bütün evrimsel sürece müdahale eden ve hayatın sürekli yukarı doğru olacak şekilde yürüyüşünü belirleyen fail bir kudreti koyar.¹²² Zayıflara yaşam hakkı tanınmayan İkbal'in evrimci felsefesinde de daha yüksek bir hayatla varlığını sonsuzca devam ettirecek olanlar sadece güçlülerdir.¹²³ İnsanın ölümsüzlüğü yaptığı seçimlere, egonun gelişmesine; kaderi, özgürce seçimine ve yaratıcı faaliyete katılmasına bağlıdır. Benliğini geliştiren insan, Allah'ın halifeliği makamına gelecek ve Allah'ın iradesine tesir edecektir. Kendisi için yazılan kaderin nihai şekillendiricisi insandır ve her kader yazımından önce Allah kuluna rızasını sormaktadır.¹²⁴ Fakat böyle bir yorumda nihai egonun -Allah'ın- özgürlüğünü kısıtlamak tehlikesi olduğu için İkbal, bu sınırlandırmayı ilahi hikmetin gereği sayacak ve ulûhiyet açısından burada bir sorun görmeyecektir. Ona göre sınırlandırılmayan kudret, kör ve keyfi bir hal alacaktır. Egonun varlığını sürdürmesi İkbal'in tekâmül nazariyesine uygun olarak çevreye karşı verdiği mücadeleye ve direnişe bağlıdır. Onu hayatta tutan, gösterdiği direnç ve sürekli var olan bir gerilim halidir. Egonun bu gerilimi ve mücadeleyi bırakarak gevşemesi onun çözülmesiyle neticelenecektir. İnsanın bu yok oluştan kurtulması ancak gerilimin son notasına ulaşarak güçlenmesi ve varlığın merkezinde bir yer edinerek ölümsüzleşmesiyle mümkündür. Ölümsüzleşme meselesinde anlaşıldığı kadarıyla İkbal'in en zorlandığı mesele cehennem inancıdır. Bundan dolayı İkbal, zayıf olan ve gelişmemiş egoları mutlak yokluğa göndermez. Cehennem bir ıslah yeri olarak bu zayıf egoları beklemektedir. İkbal'in berzah inancından anladığı ölümden sonra gelişen ruhların diğer hayata geçerek yolculuklarına devam etmesidir.¹²⁵ İkbal'in *Cavidnâme*'deki miraç yolculuğunda Zuhâl feleğine söylediği "bazı insanları cehennem bile yakmaktan nefret ettiği ve bu insanların kıyameti dahi hiç göremeyeceği"¹²⁶ ifadeleri, düşüncelerindeki tutarsızlığı mı yoksa şairâne bir mübalağayı mı gösterdiği açık değildir. Her hâlükârda Azmî'nin vurguladığı gibi İkbal'in insan felsefesi varoluşçu düşünürlerin insan anlayışlarıyla temelde benzer noktaları varsa da düşünür, ölüme bakış açısıyla onlardan kesin olarak ayrılmaktadır. İkbal'de ölüm insanın korkması gereken bir konu olarak görülmemektedir.¹²⁷

Modern evrim teorisinde ruh-beden ayrımını daha doğrusu ruhun bedenden müstakil varlığı sorununu İkbal, ruhun varlığını inkâr etmeden bedeni ve ruhu eşitleyecek bir ruh tanımıyla aşmaya çalışmakta, geleneksel ruh ve beden düalizmine yönelik temelli bir itiraz yöneltmektedir. Onun ruhtan tam olarak kastettiği "ben"dir, beden de yaratıcı, dinamik ve canlı gücün

¹²¹ Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, 132.

¹²² Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, 133,

¹²³ Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, 167.

¹²⁴ Soydan, *İkbâl'e Dair*, 104-105.

¹²⁵ Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, 153-176.

¹²⁶ Schimmel, *Muhammed İkbal*, 205.

¹²⁷ M. Yusuf Azmî, "İkbal'de İnsan Kavramı", çev. Mustafa Alıcı, *İkbal'in Düşünce Dünyası*, ed. Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 189-190.

nesneleşerek görünür olması ve iradenin belli amaçlarını gerçekleştirmesi için vücut kazanmış halidir. Beden, birikmiş bir eylem ve ruhun alışkanlığı olarak ondan ayrılamaz ve bilincin bir unsuru olarak varlığını korur. Onun ruh nazariyesine göre ruh-beden ilişkisi Tanrının kâinatla olan ilişkisi gibidir. Kâinat Tanrının; beden de ruhun nesneleşmesidir. Bedenin kaynağı ruh, ruhun kaynağı Tanrıdır. Ruhun bedende belirli bir yeri olmadığı gibi bedenle özdeş de değildir. Bedenin her bir atomuyla ilişki halinde olan ruh, beden ne tam içindedir ne de dışındadır, beden her atomuyla ilişki halinde olmasına karşın beden ötesindedir ve her türlü bedene etki etmektedir.¹²⁸ İkbâl'in ruh-beden düalizmini aşmaya yönelik bu yorumları her ne kadar bilimsel evrimin sonuçlarıyla uyuşmasa da bedene yüklenen bu yüksek itibar, geleneksel beden algısını yıkacak düzeyde radikal bir hamledir. Artık beden ruhun emrine kullanılmak üzere verilen basit bir araç değildir. Beden, maddenin evrimleşerek geldiği en yüksek seviyenin yeryüzünde vücut bulmasıdır.

Dinî metinlerde insanın çıkış yeri olarak bahsedilen cennet, ona göre duyüstü bir mekân değil, insanın basit bilinç durumuna yapılan bir göndermedir. Âdem de cennette yaratılan ve yabancı bir âleme sürgüne gönderilen somut bir insan değildir. İkbâl'e göre Âdem'den kastedilen Tanrı'nın vekili olabilecek insandır. Ona göre insanın kaynağı dünyadır. İnsanın cennetten düşmesi, ilkel halinden özgür ben konumuna yükselmesi olarak yorumlanır.¹²⁹ Böylece "insanın göksel bir varlık olup tabiata ait olmadığı ve hayvanlardan ayrıcalıklı olduğu"¹³⁰ tarzında evrim teorisine yönelik eleştirilerin önüne geçilmekte ve evrim teorisine uygun olacak şekilde insan tabiatın bir parçası olarak kabul edilmektedir.

Egonun gelişmesi adına zayıf olanların yok edilmesini isteyen, sürekli savaşı ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak bütün tercihlerinde kişisel çıkarını düşünen¹³¹ insan, İkbâl'in idealize ettiği bir insan modelini tam olarak göstermese de İkbâl'in gelişmek için mücadele etmeye mahkûm egoları, Darwin'de "var olma savaşı"¹³² teziyle paraleldir. Evrimsel süreçteki bu var olma savaşı, İkbâl'in birçok dinî kavrama yaklaşımında belirleyici rol oynamaktadır. Bundan dolayı İkbâl, cihadın artık kılıçla değil, kalemlerle olması gerektiğini söyleyen din bilginlerini korkaklıkla itham edecektir. Ona göre ölümün tatlılığının idrakinde olan, cihadı terk etme telkinlerinden etkilenmez, kalemlerle cihat, sadece ölümden korkanlar içindir.¹³³

5. İkbâl'in Evrim Teorisi Konusundaki Çelişkileri ve İkbâl'e Yönelik Temel Eleştiriler

İkbâl'in evrim yorumunda modern evrim teorisiyle tasavvuf felsefesinin bir sentezi yapılmakta ve

¹²⁸ Khatoon, *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, 145-152.

¹²⁹ Khatoon, *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, 133-134.

¹³⁰ Mesela Aliya İzzetbegoviç, evrim teorisine yönelik temel eleştirilerini insanın göksel ve irrasyonel bir varlık olduğu tezine dayandırmaktadır (bk. Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Nehir Yayınları, 2006), 47-73).

¹³¹ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, 109.

¹³² Darwin, *Türlerin Kökeni*, 201.

¹³³ Sekban Halifat, "İkbâl'in İhya Projesinin Analizi", *Muhammed İkbâl Kitabı Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 154-197.

bu teori onun elinde mistik-metafizik bir renge bürünmektedir. Fakat bu mistik tavırda evrim teorisindeki hayat mücadelesi, doğal seçimdeki acımasızlık aynen korunmaktadır. Onun modern evrim teorisine en temel itirazı ise bu kuramın hükmünün yaşamla sınırlı olması ve ölüm sonrasına aksetmemesidir. Modern evrim teorisi reddedilmese de olduğu gibi de kabul edilmemekte, metafizik bir muhteva ve şiirsel bir dille yeniden üretilmektedir. Bu sentez düşüncesi aynı zamanda onun çelişkilerinin de temel nedeni gibi durmaktadır. İktbal'in çelişkilerinin temelinde akıl-vahiy uzlaşmasının yarattığı sorunların yanında, birçok düşünce adamında olduğu gibi düşünce serüveninde farklı dönemlerdeki değişimlerin de rolü vardır.¹³⁴ İktbal'in kendisi de "çelişkiler topluluğu" olduğuna dair yapılan eleştirilerin farkındadır ve bu durumdan rahatsız da değildir,¹³⁵ düşünür, çelişkiler içerisinde olduğunu kabul etmektedir.¹³⁶ İktbal teorik olarak tutarsızlıklarının yanında pratik hayattaki tutarsızlıklarının da bilincindedir ve bundan dolayı "Kendine Nasihat" başlığı altında bu durumu dile getirmekten ve özeleştiri yapmaktan da çekinmemektedir.¹³⁷ Gerek pratik hayatında gerekse düşüncelerindeki çelişkilerin farkında olan İktbal, durumunu savunma gereği duymayacak kadar bu çelişkileri kişiliğinin bir parçası olarak görmüştür. İktbal, bir şair ve hatip olduğunu dahası mistik bir etki altında olduğunu ima etmesi¹³⁸ çelişkilerinin beslendiği kaynağı göstermesi açısından ayrıca önemlidir.

Hayatın sürekli bir mücadele ve coşkunluk olduğunu düşünen İktbal, evrim teorisine uygun olan Batı'daki rekabetçi toplumsal yapıyı onaylayacak mıydı? İşte tam bu noktada İktbal, güç ve başarıya verdiği değer in âdetâ sonuçlarıyla yüzleşmekten kaçınmakta, güç ve başarının sadece bunlar Müslümanlarda olduğunda değerli kavramlar olduğunu ima etmektedir. İktbal'in güç, başarı, rekabet ve mücadele kavramlarını yücelttiği halde Batı toplumundaki rekabetçi yaşam felsefesini, sömürgeciliği ve bencilliği eleştirmesi,¹³⁹ herhalde düşüncelerindeki tutarsızlık ve değişimlerle açıklanabilir.¹⁴⁰ Anlaşılan İktbal, biyolojik evrim üzerine kurulacak bir ahlâk anlayışının pratik hayattaki sonuçlarını, ortaya çıkan acımasızlığı kabul etmekte zorlanmaktadır ve bu evrimsel yaşam felsefesi onun ahlâk ve maneviyat anlayışına ters düşmektedir. Bundan olsa gerek İktbal, Darwinci evrim teorisinden hareket ettiği için Nietzsche'nin acımasız ve sevgisiz "süper insanı" nı, "süper-hayvan" olarak görmektedir. İktbal, Doğu'dan da Batı'dan da, geçmiş ve şimdiden de etkilenmekte ve bütün bunların katkısıyla kendi düşünce sistemini örmeye çalışmaktadır. Onun düşüncesinde dogmatik duvarlar pek yoktur. Bir düşünürü veya bir düşünce sistemine sadakatle bağlanmadığı¹⁴¹ gibi kendisi de tutarlı bir düşünce sistemi kuramamaktadır. Önemli bir İktbal uzmanı ve hayranı olan Schimmel (1922-2003), İktbal'deki çelişkileri onun sistemli bir filozof değil,

¹³⁴ İktbal uzmanları onun fikrî süreçlerini temelde dört döneme ayırmaktadırlar (Soydan, *İktbal'e Dair*, 310).

¹³⁵ İktbal, *Hareket Zili*, 52.

¹³⁶ "Ey İktbal, garip bir çelişkiler bileşkesisin/Hem tek başınasın, hem de mahfilin rengisin" İktbal, *Hareket Zili*, 104.

¹³⁷ "Ben İktbal'e nasihat yolu şunları söyledim: Ne amelinde oruç var, ne de namaza bağlısın Sen de riyakârlar tutumunda kâmilleştin/ Gönülde Londra arzusu, ama hicaz der dolaşırsın" (İktbal, *Hareket Zili*, 153).

¹³⁸ "Ben de gerçekte ne olduğumu bilmiyorum/Benim düşünceler denizim çok derindir. Ben de istiyorum ki İktbal'i göreyim/Ondan ayrı kaldığıma çok gözyaşı dökerim İktbal de henüz İktbal'e âgâh değil/Hiç şaka yok bunda vallah değil" (İktbal, *Hareket Zili*, 52).

¹³⁹ Soydan, *İktbal'e Dair*, s. 82

¹⁴⁰ İktbal'in değerler anlayışı da kalıcı ve tutarlı değildir. Mesela bir dönem vatanın çıkarlarını, hayrın-şerrin, hakkın-batılın ölçüsü olarak görmesi vatan telakkisinin değişmesiyle birlikte değişecektir (Soydan, *İktbal'e Dair*, 85-91).

¹⁴¹ Halife Abdülhakim, "Muhammed İktbal", çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/ 406.

“peygamberâne” bir düşünür olmasına bağlar.¹⁴² İkbâl'in, eserlerindeki çelişkilerin¹⁴³ yanında Aydın, onun bilime dair değerlendirmelerinde de yanlışlıklar olduğunu da iddia etmektedir.¹⁴⁴

Düşünürün evrim teorisi bağlamında içtihat-taklit ve düşünce özgürlüğü konusundaki düşüncelerinde de çelişkiler bulunmaktadır. Oysa içtihad onun evrim görüşü dikkate alındığında merkezi bir öneme sahiptir. Herşeyden önce içtihad, gelişmeyi, ilerlemeyi ve değişimi öngördüğünden dolayı bütün bunları tersine çevirecek şekilde pasifize olmayı, yerinde saymayı, donuklaşmayı ve yozlaşmayı doğuracak taklidin karşısındadır. İkbâl anlaşılan zihni bir karmaşa içindedir ve bu da onu ister istemez tutarsızlıklara düşürmektedir. Şair-düşünür evrimci görüşleriyle dinî görüşleri arasında bocalamakta ve içtihad düşüncesinin yol açacağı yeniliklerin nelere mal olacağı noktasında güvensizlik içinde kalmakta ve bütün eleştirilerine rağmen geleneğe bağlılığını büyük bir duygusallıkla sürdürmektedir. Gelişme ve değişme düşüncesi gelenekten kopmayı ihtiva eden yönüyle düşünürü tedirgin etmektedir. Meselâ Türkiye'deki Cumhuriyet dönemiyle gerçekleşen siyasî ve kültürel dönüşümü tevarüs eden entelektüel geleneğin başarılı bir yorumu ve hatta bir İslâm Rönesans'ı olduğunu düşünecek ve bunu kendi ülkesinde gerçekleştirmek isteyecek kadar heyecanla ve öykünmeyle karşılaşsa da¹⁴⁵ bu yenilenmenin muhtevasından ve sonuçlarından dehşete kapılacak ve sert eleştiriler yöneltecektir.¹⁴⁶ Gerileme döneminde birlik ve beraberliği korumak ve ihtilafa düşmemek adına içtihat fikrine karşı çıkararak öncekilerin yoluna bağlanmamızı öğütleyen ve taklidi bir çare olarak sunan¹⁴⁷ İkbâl, bir başka eserinde *taklidin iyi bir şey olsa bizzat peygamberin atalarını taklit etmesi gerektiğini* söylemektedir.¹⁴⁸ İkbâl'in oğlu Cavid İkbâl de babasının şeriatın muamelat kısmının modern ihtiyaçlara göre yenilenmesi gerektiğini düşündüğünü söylese de¹⁴⁹ İkbâl, içtihat fikrine İslâm birliğini parçalayacağı gerekçesiyle sıcak bakmamakta ve hatta bu gerekçeye dayanarak düşünce özgürlüğüne dahi karşı çıkmaktadır. İkbâl'de fert gibi toplumun da varlığını sürdürmesi ve yükselmesi savaşa bağlanmaktadır: *Milletlerin kaderi ne? Sana söyleyeyim: Okla- kılıçla yükselmek; udla- sazla yok olmaktır.*¹⁵⁰ Güç aynı zamanda özgürlüğü ve savaşı da beraberinde getirmektedir. Özgür insan, fitratında tekrara düşmek olmayan, alışkanlıkların zincirinden kurtulmuş ve kendi kaderiyle savaş halinde olan insan¹⁵¹ olarak tanımlansa da bu düşünceye de sadık kalınmamaktadır. Müslümanların birlikleri bozacağı endişesiyle içtihat fikrine soğuk bakan ve toplumsal kurtuluşu geleneğe sıkı sıkıya bağlanmakta gören İkbâl, bununla tamamen çelişecek şekilde egonun gelişmesi için hiç kimseye bağlanmamayı öğütleyecektir.¹⁵² Fertle toplum

¹⁴² Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 18

¹⁴³ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 228

¹⁴⁴ Mehmet S. Aydın, “Genel Değerlendirme”, *Muhammed İkbâl Kitabı Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 219-222.

¹⁴⁵ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 190

¹⁴⁶ “Yenileşme yolunda seslenen mustafa (kemat) dedi ki: “Eski resme yeni cilâ lâzımdır!”/ Kâbe'nin hayat elbisesini yenileştirmede- Avrupa'nın Lât ve Menatı ona geldiler”. İkbâl, *Câvidnâme*, 195.

¹⁴⁷ İkbâl, *Benlik ve Toplum*, 148.

¹⁴⁸ Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 85.

¹⁴⁹ İkbâl Cavid, “Cavid İkbâl'in Açılış Konuşması”, *Muhammed İkbâl Kitabı Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 18-27.

¹⁵⁰ İkbâl, *Cebraîl'in Kanadı*, 39.

¹⁵¹ İkbâl, *Benlik ve Toplum*, 89.

¹⁵² Schimmel, *Muhammed İkbâl*, 227.

arasındaki ilişkiyi yaprakla ağaç arasındaki ilişkiye benzeterek ağaçtan kopan yaprağın çürüyeceği gibi toplumdan kopan ferdin de yok olacağı imasını yapmaktadır.¹⁵³ Bireyin özgürlüğünün en büyük tehdidi olan toplumu, bireyin var olmasının şartı olarak gören İkbâl; birey-toplum ilişkisini damla-deniz metaforuyla açıklayacaktır. Denize katılan damla yok olmayacak aksine daha da güçlenecektir.¹⁵⁴ Birey kendi potansiyelini millet içinde bulacak ve daha da güçlenecektir. Millet içinde kendini eriten birey, deniz kadar büyüyen bir damla olacaktır. Birey toplumun ona yüklediği bütün görevlerini yerine getirmeli, birey toplumun kural ve kurumlarına sadık kalmalıdır, dahası bireyin benliğini koruması dahi toplumla olan ilişkisine bağlanmıştır. Birey toplumun bütün etik kurallarına da uymalıdır.¹⁵⁵ Bireyin varlığı mecaz, toplumun varlığı ise gerçektir. Birey kendini millete feda ederek bu mecaz büyüsunü bozmalıdır.¹⁵⁶ İkbâl, evrim teorisini sadece ferdin gelişimi için değil toplumun gelişimi için de bir hareket noktası olarak görmektedir. Bundan dolayı “Toplumun Evriminde Bir Etken Olarak Dinin Anlamı” isimli bir konferans verecektir.¹⁵⁷

Birey-toplum arasındaki ilişkiyi bu şekilde tayin eden İkbâl, bu kadarla da yetinmemekte, toplumun birlik ve beraberliğini sağlamak adına bireyden başka fedakârlıklar da istemektedir. Bunlardan belki de en dikkat çekenini düşünce özgürlüğü hakkındaki fikirleridir. Evrimci düşüncenin kaçınılmaz sonucu olan özgürlük konusunda da İkbâl'i yine tutarsızlıklar içinde görmekteyiz. Onun tarafından değişik gerekçelerle adetâ lanetlenen düşünce özgürlüğü, tam bununla çelişecek şekilde İkbâl'in değerler hiyerarşisinin en üstlerinde yer alacak kadar vazgeçemediği bir değerdir ve düşünürün bizatihi hayatı ve düşünceleri bunun en önemli kanıtıdır. Modern zamanların ikilemler içinde kalan bir kısım Müslüman aydınları gibi o da geleneğin değer yargılarıyla modern zamanların değer yargıları arasında tutarlı olacak şekilde tercihlerini belirleyememektedir. İkilemler içinde kalan İkbâl, kendisi için istediğini diğer insanlar için istememekte ve bu konuda da bizi şaşırtmaya devam etmektedir. Her türlü fikrin özgürce ifade edilip savunulmasını “şeytânî” bir eylem olarak gören İkbâl'e göre özgürlük, toplumun yüksek menfaatleri açısından zararlıdır.¹⁵⁸ Sonuçta, fert topluma kurban edilmiş ve toplumsal maslahat uğruna bireyin düşünce özgürlüğü şeytanî bir iş olarak görülmüştür. İkbâl'in özgürlük tutkusu¹⁵⁹ ironik bir şekilde onun düşünce özgürlüğüne karşı çıkmasına engel değildir. Oysa özgür, yenilikçi ve hatta reformcu olmak İkbâl'de idealize edilen kâmil insanda olması gereken özellikler olarak sıralanır. Bu ideal insan, içinde bulunduğu zamanla çatışma halinde olan entelektüel bir tiptir. “Merd-i mümin” dediği bu Müslüman insan, gerçek niteliklerini ancak tam özgür toplumsal çevrede gerçekleştirebilmektedir.¹⁶⁰ Tasavvuftaki egonun -bireyin- Tanrı'da yok olması görüşünü eleştiren İkbâl, tam da bununla çelişecek şekilde fert-toplum ilişkisinde benzer bir düşünceyi savunmaktadır. Bütün bağlardan, alışkanlıklardan ve taklitten kurtarmaya ve

¹⁵³ İkbâl, *Benlik ve Toplum*, 102.

¹⁵⁴ “Birey millet birliği ile kaim, tek başına hiçtir; dalga denizde dalgadır, deniz dışında hiçtir.” (İkbâl, *Hareket Zili*, 163).

¹⁵⁵ Soydan, *İkbâl'e Dair*, 124-131.

¹⁵⁶ İkbâl, *Hareket Zili*, 113.

¹⁵⁷ İkbâl, *Mektuplar*, 50.

¹⁵⁸ Soydan, *İkbâl'e Dair*, 132.

¹⁵⁹ Soydan, *İkbâl'e Dair*, 227.

¹⁶⁰ Soydan, *İkbâl'e Dair*, 140-142.

özgürleştirmeye çalıştığı ferde, toplum içinde eriyerek toplumla bütünleşmesini öğütlemekte, benliğini korumak isteyene, benliğini toplum içerisinde eritmeyi tavsiye etmektedir.¹⁶¹

İkbâl'in ego anlayışı ve evrimci düşünce tarzı dinî metinleri yorumlarken sadece geleneksel kalıpları ve metnin zahirini zorlamakla kalmaz, bir kısım tutarsızlıklara da neden olur. İkbâl'in evrim teorisiyle şekillenen düşünce sistemi Şehzad Kayser tarafından birçok yönden eleştirilecektir: İkbâl'in cenneti bir mahal değil, bir hal olarak görmesi, kişisel ölümsüzlüğü şahsi gayrete bağlaması ve böylece ebediliği sadece kâmil insanlara hasretmesi, kendisi her ne kadar teist olsa da ego felsefesinin doğal bir sonucu olan panteist bir Tanrı tasavvuruna kapı aralaması, ölümsüzlüğü insanın seçimine ve mücadelesine bağlaması ve cehennemi sonsuz olmayan bir islah tecrübesi olarak değerlendirmesi, Kur'an'daki Tanrı tasavvurlarıyla açıkça ters düşmesine rağmen, Tanrı'nın insana özgür irade vererek risk aldığı iddia etmesi, insan-ı kâmil kavramını İslâm geleneğiyle bağdaşamayacak şekilde kendi evrimci görüşüne göre şekillendirmesi, buna göre insanın halife olması dahi bir realite olarak değil, evrimsel sürecin sonunda insanın varacağı nokta olarak görmesi, kendi evrim teorisi anlayışına uygun olacak şekilde güce değer atfetmesi ve bundan dolayı Nâdir Şah ve Mussolini gibi aksiyon insanlarını Hâfız-ı Şîrâzî gibi sûflere tercih etmesi, peygamberlerden dahi tarihe müdahale edebilen cephesiyle özellikle Hz. Musa'ya saygı duyması¹⁶² yazarın İkbâl'e yönelttiği başlıca eleştiri noktalarıdır.

İkbâl'in evrimsel sürece dair rasyonel izahlarını "yanlış mecralara dökülmüş teşebbüsler" olarak gören ve aslında İslâm evrimcilerinden etkilenerek böyle bir mecraya sürüklenmeye heves ettiğini ileri sürerek onun evrime dair düşüncelerini küçümseyen Kayser'in¹⁶³ eleştirileri ve küçümseyici imaları, İkbâl'in şahsında modern değerlere ve bilimsel bilgiye yönelik eleştirilerdir. Buradaki eleştiriler, İkbâl üzerinden evrim teorisine yapılmakta ve modern dünyayla bir hesaplaşmaya gidilirken araya onun evrimci fikirleri sıkıştırılmaktadır.¹⁶⁴

Sonuç

İkbâl'in yaratıcı evrim teorisi bütün düşünce sitemini ve değer yargılarını derinden etkilemekte ve dönüştürmektedir. Savaş, mücadele, hareket, güç başarı gibi kavramlar onda yüksek erdemler olarak sürekli takdir edilmekte, zayıflık, fakirlik, tembellik, sükûnet eleştirilmekte, savaşçı yaşam felsefesini teşvik etmeyen birçok tasavvufî ve felsefî düşünceye de cephe alınmaktadır. Savaşın güzelliğinden, acıların ve arzuların insanın gelişmesi için kaçınılmazlığından bahseden İkbâl, dinginliği ve arzulardan kurtulmayı tavsiye eden felsefî ve mistik anlayışları da eleştirecektir. Her düşünce adamında olduğu gibi İkbâl'de de düşüncelerinin gelişimi ve değişiminde yaşadığı dönemin şartlarının belirleyici rolü gözden kaçırılmamalıdır. Batı'nın ilerlemesi karşısında İslâm ülkelerindeki gerileme onun mücadeleyi, çalışmayı, gücü, gelişmeyi bir erdem olarak görmesine ve insanları öğretileriyle tembelliğe sürükleyen geleneksel düşünce sistemlerine savaş açmasına sebep olmuştur. Hindistan özelinde din-bilim tartışmalarının sonunda, İslâm'ın akıl ve bilimle

¹⁶¹ İkbâl, *Benlik ve Toplum*, 103.

¹⁶² Syed Vahidüddin, "Muhammed İkbâl'in İslâm'a Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Değerlendirme", çev. Ünver Günay, *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, ed. Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 247-261.

¹⁶³ Şehzad Kayser, "İkbâl'in İslâm Kültürü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım", çev. Mehmet Süheyl Ünal, *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, ed. Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 271.

¹⁶⁴ Bk. Kayser, "İkbâl'in İslâm Kültürü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım", 263-279.

çelişmeyeceği düşüncesinin hâkim paradigma olması onun evrim teorisine yaklaşımında etkili olmuş, bilimsel bir teori olarak görülen evrim teorisinin din tarafından da yanlış görülemeyeceği hükmüne varılmıştır. İktbal bu teoriyi olduğu gibi değil, kendine özgü yorumuyla kabul etmiş ve bu teoriye metafizik bir muhteva yüklemiştir.

Elbette evrim teorisini kabul etmek bir düşünür için bu teorinin felsefi sonuçlarıyla yüzleşmeyi gerektirecek, İktbal özellikle inanç ve ahlâk alanında bu krizle mücadele etmek zorunda kalacaktır. Yaşamın bir savaş olduğunu iddia eden evrimsel görüşe paralel bir ahlâk anlayışına yanaşacaktır. Bundan dolayı İktbal, zayıflığı, başarısızlığı bir kötülük olarak tanımlayacak, güçlü olmayı haklı olmakla eşitleyecek, merhamet duygusunun insanı aldatmasının ihtimaline dikkat çekecektir. Yine de düşünür, merhametin bizatihi kötü olduğunu söyleyecek bir sonuca ulaşmamaktadır. Bu anlamda evrim teorisinin ahlâk açısından bütün olası sonuçlarını kabul etmeyen İktbal, ahlâk felsefesini doğadan çıkarmaya yönelik bir amacı olmadığı gibi Nietzsche gibi geleneksel ahlâk anlayışlarıyla toptan yıkıcı bir hesaplaşmaya girmek gibi bir niyeti de yoktur. İktbal, evrim teorisini dinamik insan anlayışına bilimsel bir zemin olarak kullanmakta, bu teorinin olası ahlâkî sorunlarıyla bütünüyle yüzleşmek istememektedir. İktbal, modern evrim teorisine metafizik bir içerik kazandırmaya ve bu teoriyi yeniden tanımlamaya çalışsa da tutarlı olmakta zorlanacak ve kendisiyle zaman zaman çelişmek durumunda kalacaktır.

Evrim teorisini kabul eden İktbal'in işi oldukça zordur. Hayatı, ölümü, yeniden dirilişi, berzahı, cenneti, cehennemi, iyi ve kötüyü ilk insan olan Âdem'i, Şeytan'ı, şerri, özgürlüğü, Tanrı'yı, ruhu, bedeni vs. birçok kavramı yeniden anlamlandırmak durumundadır. İktbal'in yaratılışçı evrim anlayışı özellikle onun Tanrı, nübüvvet ve ahiret gibi temel inanç konularındaki bakış açılarını da derinden etkilemektedir. Bu sonu olmayan hayat yolculuğunda hayvanlar da insanlar gibi tekâmül sürecine tabidir. Mikro âlemden makro âleme bütün varlık egolarla doludur ve her ego bir aşamaya geçmenin savaşı içindedir. Evrimsel sürecin bütün ufuk sınırlarında her varlık kendi egosunu devam ettirecek, kimliğini koruyacaktır. En büyük ego olan Tanrı böylece varlıklara bir imkân vermiştir. Dolayısıyla egoların bir son durağı olamayacağı gibi Tanrı da yok olmaları da söz konusu değildir. Her ego, kimliğini koruduğu bu var olma savaşının, gelişme arzusunun coşkunuğu içinde akıp gidecektir. İnsana irade serbestliği vererek risk alan Tanrı da bu yaşam coşkusunun içindedir.

İktbal, evrim teorisi bağlamında mücadelecî yaşam felsefesi ve irade özgürlüğünün Tanrının iradesini sınırlandırması sorununu adalet ve hikmet ilkeleriyle aşmaya çalışmaktadır. Hikmeti gereği Tanrı kendi iradesini sınırlandırmıştır. Evrimci bakış açısının ortaya çıkardığı tek sorun bu değildir. Özgür ve mücadele etmeye mahkûm olan insanın bu yaşam tarzı cennette dahi devam edecektir. Evrimci düşüncede yaşamın coşkunuğunu ve sevincini gören İktbal açısından cennet dahi bir dinlenme ve mükâfat alma yeri olamazdı. Daha doğrusu cennetin bir mekân değil bir hal olduğu varsayımından hareketle insanın gelişimini sağlayacak yolculuğu burada da devam edecektir. Oldukça radikal bir görüş olan bu cennet tasavvurunun dinî argümanlarla ispatı zor görünse de İktbal'in yaratıcı evrim felsefesine dayanan bitmeyen tekâmül anlayışı onu böyle bir yorum yapmaya götürecektir.

Kaynakça

- Abdülhakim, Halife. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî". çev. Yusuf Ziya Cömert. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan. 3/ 43-63. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Abdülhakim, Halife. "Muhammed İkbâl". çev. Yusuf Ziya Cömert. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan. 4/401-421. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Adivar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Albayrak, Ahmet. "İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı". *Dîvân İlmî Araştırmalar* 3/5 (1998/2), 241-254.
- Aydın, Mehmet S. "Muhammed İkbâl'in Felsefesinde İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 83-106.
- Aydın, Mehmet S. "Süreç (Proses) Felsefesinin Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Ağustos 1986), 31-87.
- Aydın, Mehmet S. "Genel Değerlendirme". *Muhammed İkbâl Kitabı Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri*. 219-222. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Aydın, Mehmet S. "İkbâl'in Felsefesinde Allah Âlem İlişkisi". *Muhammed İkbâl Kitabı Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri*. 108-114. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Azmî, M. Yusuf. "İkbâl'de İnsan Kavramı". çev. Mustafa Alıcı. *İkbâl'in Düşünce Dünyası*. ed. Ahmet Albayrak. 183-191. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: MEB Yayınları, 1947.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Çelik, İsa. *Muhammed İkbâl'in Tasavvufi Düşüncesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Çetin, Rabiye. "Tanzimat'tan Günümüze Kelam'ı Yenileme Çalışmaları I". *Dini Araştırmalar* 16/42 (Ocak-Haziran 2013), 9-38.
- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalın. İstanbul: Evrensel Basım Yayınları, 2009.
- Doğan, Atila. *Osmanlı Aydınları Ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Ferruh, Ömer A. "İhvân-ı Safa". çev. İlhan Kutluer. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan. 1/327-349. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Bâbilik ve Bahâilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Halifat, Sekban. "İkbâl'in İhya Projesinin Analizi". *Muhammed İkbâl Kitabı Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri*. 154-197. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

- İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, çev. Emrah Alagaş – Mehmet Zahit Sezer, İstanbul: Endülüş Yayınları, 2020.
- İkbal, Cavid. “Cavid İkbal’in Açılış Konuşması”. *Muhammed İkbal Kitabı Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri*. 18-27. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- İkbal, Muhammed. *İslâm Felsefesine Bir Katkı İran’da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*. çev. Cevdet Nazlı. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2017.
- İkbal, Muhammed. *Câvidnâme*. çev. Annemarie Schimmel. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- İkbal, Muhammed. *Cebrail’in Kanadı*. çev. Ahmet Kızılkaya. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2000.
- İkbal, Muhammed. *Esrar ve Rumuz*. haz. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: Sufi Kitap, 2005.
- İkbal, Muhammed. *Hareket Zili*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2019.
- İkbal, Muhammed. *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- İkbal, Muhammed. *Makaleler*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2017.
- İkbal, Muhammed. *Mektuplar*. çev. Halil Toker. İstanbul: Kaknüs Yayınları, Birinci Basım, 2002.
- İkbal, Muhammed. *Şarktan Haber (Zebûr-i Acem Peyam-ı Maşrık)*. çev. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: Sufi Yayınları, 2006.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslâm*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Nehir Yayınları, 2006.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Şehzad Kayser. “İkbâl’in İslâm Kültürü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım”. çev. Mehmet Süheyl Ünal. *İkbal’in Düşünce Dünyası*. der. Ahmet Albayrak. 263-279. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Khatoon, Jamila. *İkbal’in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*. çev. Celal Türer. İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 1963.
- Mason, Stephen F. *Bilimler Tarihi*. çev. Umur Daybelge. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Hareketleri*. İstanbul: İSAM Yayınları 1998.
- Öztürk, Mustafa. “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Genel Bir Bakış”. *İslâmiyât* 7/4 (Ekim-Aralık 2004), 71-94.
- Schimmel, Annemarie. *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbal*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Soydan, Celal. *İkbâl’e Dair*. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2009.
- Timuçin, Afşin. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2002.

Ülken, Hilmi Ziya. *Yeni Zamanlar Felsefesi*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.

Vahidüddin, Syed. "Muhammed İktal'in İslâm'a Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Değerlendirme". çev. Ünver Günay. *İktal'in Düşünce Dünyası*. ed. Ahmet Albayrak. 247-261. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Yiğit, Fevzi. *Metafizik ve Evrim*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2021,



Enigma ve Paradigma Arasında Nedensellik, Batı ve Biz

Causality Between Enigma and Paradigm, West and Us

Ertuğrul CESUR

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş/Türkiye
Assistant Professor Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş/Türkiye

e.cesur@alparslan.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3915-8780 | ror.org/009axq942

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Ekim 2021 15 October 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

30 Aralık 2021 30 December 2021

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2021 31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ertuğrul Cesur). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ertuğrul Cesur).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Cesur, Ertuğrul. “Enigma ve Paradigma Arasında Nedensellik, Batı ve Biz”.
Kader 19/2 (Aralık 2021), 757-784.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010501> ”

Öz

Toplumsal hayatın idamesi temel olarak toplumsal değerlere dayanır. Ancak bu değerlerin tezahürü de yine toplum içinde gerçekleşir. Buna göre toplumsal bir varlık olarak insanlığın kendisini gerçekleştirmesi toplum içinde mümkün olup toplum dışı insan, felsefi anlamda "insan" değildir. Ancak toplumsal ilişkiler ağında kendisini gösteren insanı durumla, yaratılış gayesine ilişkin ahlaki değerler billurlaşır ve bir *toplumsal paradigma* inşası mümkün olur. Ne var ki, insanın kendisini bulduğu toplum da nihayetinde yabancı olduğu bir "dış dünya" ile çevrilidir. Bu nedenle insanın kendisini gerçekleştirme sürecine bir yandan da içinde yaşadığı varlık âlemini tanıma süreci eşlik eder. Buna göre tarihin hangi döneminde olursa olsun insanlığın ideal toplum arayışına bir yandan da içinde yaşadığı varlık âlemine ilişkin bir "kanaat" eşlik ettiği; "kümülatif" olan bu bilgiyle varlığın "indirgeme" bir simülasyonunun çıkarıldığı (kozmoji) görülür. Aslında fizik bilimin konusu olan *nedensellik* de bu dolayında felsefenin konusu haline gelir. Anlaşılacağı üzere burada önemli bir sorun, toplumsal paradigmanın özünü oluşturan sabit *değerler* (koşulsuz buyruklar) bu değerlerin tezahüründe kültürel olarak etkili olan *değişken dış dünya* bilgisi arasında oluşan bağıntıdır. Binaenaleyh, toplumsal düzende kurallar belirlenirken maddi dünyanın mutlak bilgisine sahipmişçesine değil, *değerler* esasınca hareket edilmelidir. Evrenin ister "yedi kat göklerden" oluştuğuna, "dünya merkezli" olduğuna inanalım, isterse Güneş merkezli; *adalet, eşitlik, özgürlük* gibi varoluşsal değerler her zaman ve zeminde esastır.

Ancak tarih göstermektedir ki, gerçekte bu değerler dizgesi ile sorunlu olanlar, değerler yerine doğa bilgisi üzerinden itirazlar geliştirmişlerdir. Bu nedenle Orta Çağ Avrupa'sının sınıflı toplum düzeninde siyasi paradigmanın temelini oluşturan dünya merkezli evren algısı egemen sınıflar tarafından şiddetle sürdürülmek istenmiştir. Nihayetinde bu evren modeli çökmüşse de aynı siyasi nedenlerle insan hayatına ilişkin ahlaki çözümler bundan sonra da sabote edilmeye devam etmiş, dezenformasyon başlamıştır. Böylece bilimsel çalışmalara ve hakikat arayışına (felsefe), "felsefe süsü" verilmiş bitmek bilmeyen polemikler eşlik etmiştir. Aslında bu durum ister Doğu'da olsun isterse Batı'da, tarihte sürekli kendisini tekrarlayan iki karşıt tavrın yansımasıdır: Paradigmatic tavrı (paradigmism), enigmatic tavrı (enigmatism). Bu iki tavrın iz düşümü olarak İslam dünyasında Batı modernleşmesini anlamaya dönük ilgiyi bile kategorik olarak sapkınlıkla suçlayan hâkim söylem yeri geldiğinde kaba bir pragmatizmle teyit edildiğini düşündüğü Batılı referanslara başvurmaktan da geri durmamıştır. Böylece Newton fiziği görmezden gelinir, ama kaba bir indirgemeyle klasik metinlerde örtüşme görülerek Aristo fiziğinden, direkt kuantum fiziğine atlanmaya çalışılır. Ne var ki doğa ile ilişkinin polemikten öte maddi sonuçları vardır. Bu sonuçların alınabilmesi, dahası insanın yaratılış gayesine ilişkin İslam'ın değerler dizgesinin modern çağda karşılık bulabilmesi için evrenin güncel bilgisine (modern kozmoji) geçiş, Batı tecrübesi paranteze alınmadan felsefi ve tarihsel temellerinden görmeyi gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Enigma, Paradigma, Rasyonalizm, Empirizm, Nedensellik, Gazzâlî.

Abstract

The sustainability of social life is based on social values. The manifestation of these values also takes place within the society. On the other hand, the realization of individuals is possible in society because a non-social human being is not a "human" in the philosophical sense. With human-oriented conditions that manifest themselves in the network of social relations, the criteria (moral values) related to the purpose of creation crystallize and become known so that the construction of a social paradigm becomes possible. However, the society in which individuals live is also surrounded by an external world (material world). For this reason, the social paradigm also indirectly relies on a perception of the outside world. Thus, no matter what period of history, people's endeavor for an ideal society is accompanied by an interpretation of the external world, and with this "cumulative" knowledge, a "reducing" simulation of being is derived (cosmology). In fact, causality, which is the subject of physics, becomes the subject of philosophy in this mediation. As it can be understood, a significant problem here is the correlation between the fixed values (unconditional imperatives) that form the core of the social paradigm and the variable external world knowledge that is culturally effective in the manifestation of these values. Consequently, while determining the rules in the social order, one should act on the basis of values, not as if they have absolute knowledge of the material world. Whether we believe that the universe consists of "seven heavens" and is geocentric or heliocentric; Existential values such as justice, equality, and freedom are essential regardless of time and space.

However, as historical facts show, those who have problems with this value system, which is accompanied by an interpretation of the external world, have raised objections through ever-developing knowledge of nature instead of

universal values. For this reason, the geocentric perception of the universe, which forms the basis of the political paradigm in the class-based society of medieval Europe, was strongly desired to be maintained by the ruling classes. Ultimately, although this model of the universe collapsed, moral pursuits of human life continued to be sabotaged for the same political reasons, and disinformation began. Thus, scientific studies and the search for the truth (philosophy) were accompanied by endless polemics disguised as "philosophy." In fact, this situation reveals two opposing attitudes that repeat themselves in history, either in the East or the West: paradigmatic attitude (paradigmism) and enigmatic attitude (enigmatism). As a reflection of these two attitudes, the dominant discourse, which categorically accuses even the interest in understanding Western modernization in the Islamic world as heresy, did not occasionally hesitate to refer to some Western references by confirming with a vulgar pragmatism. For instance, Newtonian physics has been ignored. On the other hand, an attempt has been made to jump directly from Aristotelian physics to quantum physics by assuming an overlapping in classical texts. However, facing the new knowledge of nature has more actual consequences than polemics. To face these results and to show the legitimacy of Islamic values in the modern era, which are in conformity with the creation of human beings, the developments in the current knowledge of the universe (modern cosmology) cannot be ignored. This endeavor can be possible only when the philosophical and historical foundations of the subject are examined throughout the Western experience.

Keywords: Kalam, Enigma, Paradigm, Rationalism, Empiricism, Causality, Ghazali.

Giriş

Francis Bacon'un dediği gibi, bilgi güçtür¹ ve insanı güçlü kılar. "Bütün insanlar da doğal olarak bilmek ister."² Ne var ki, insan için "bilgiye ulaşmak" bir kerede gerçekleşip tamam olmaz.³ Sonlu bir varlık olarak insanoğlunun sonsuz bilgiyle ilişkisi ayrıca bir zihinsel faaliyeti gerektiren iki boyutlu bir süreç olarak okunabilir. Öncelikle insanın kendisini gerçekleştirmesi toplum içinde mümkün olup toplum dışı insan, *felsefi anlamda* "insan" değildir. Ancak toplumsal ilişkiler ağında kendisini gösteren insanî durumla, *yaratılış gayesine* ilişkin ölçüler (ahlakî değerler) kristalleşir, *bilinir* hale gelir, böylece bir *toplumsal paradigma* inşası mümkün olur. İkincisi; insanın kendini bulduğu bu toplum da nihayetinde bir "dış dünya" ile çevrilidir. Bu nedenle toplumsal paradigma dolaylı olarak bir dış dünya algısına da dayanır. Buna göre insanın varoluş felsefesi enfüsi/içsel bir bilgi olarak diğer türdeşleriyle etkileşiminde; *özne - özne* ilişkisinde kendisini açığa vururken, doğanın bilgisi, âfâkî/dışsal olarak *özne - nesne* ilişkisinde tek taraflı keşiflerle elde edilir. Sonuç olarak tarihin hangi döneminde olursa olsun insanoğlunun ideal toplum arayışına bir yandan da ulaştığı maddî bilginin toplamından dış dünyaya ilişkin bir "kanaat" eşlik ettiği; içinde yaşadığı varlık âleminde "indirgeme" bir simülasyonunun çıkarıldığı (kozmoloji) görülür.⁴ Kadim bir sorunsal olan nedensellik (causality/illiyet) de evren algısı ile toplum düzeni arasındaki bu ilgi nedeniyle felsefenin konusudur. Aslında doğa bilimlerinin; fizik alanının konusu olan nedensellik, sonuçlarıyla toplum bilimlerine sirayet etmiştir.

Anlaşılabacağı üzere burada önemli bir sorun, toplumsal paradigmanda *değerler* ile dış dünyanın mahiyetine ilişkin bilgi (kabuller) arasında oluşan bağıntıdır. Oysa doğaya ilişkin bilgi sürekli değişirken, değerler sabittir. O halde toplumsal düzende kurallar belirlenirken maddî dünyanın mutlak bilgisine sahipmişçesine değil, *değerler* esasınca hareket edilmelidir. Evrenin ister "yedi kat göklerden" oluştuğuna, "dünya merkezli" olduğuna inanalım, isterse Güneş merkezli; *adalet*,

¹ Lani Watson, *The Right to Know: Epistemic Rights and Why We Need Them* (London: Routledge, 2021), 7.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 13.

³ Bk. Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Seçkin Selvi (İstanbul: Sarmal Yayınları, 2002), 114.

⁴ Bk. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 147.

eşitlik, özgürlük gibi varoluşsal değerler her zaman ve zeminde esastır. Ancak tarih göstermektedir ki, gerçekte bu değerler dizgesi ile sorunlu olanlar konuyu sürekli değerler yerine doğa bilgisine ilişkin kabuller üzerinden tartışma konusu yapmışlardır. Bu nedenle Orta Çağ Avrupa'sının sınıflı toplum düzeninde aristokrasi ve ruhbanlığın temelini oluşturan dünya merkezli evren algısı bu egemen sınıflar tarafından şiddetle sürdürülmek istenir. Nihayetinde bu evren modeli çökmüşse de siyasal nedenlerle müteakip sürecin her aşaması sabote edilmeye devam etmiş, dezenformasyon başlamıştır. Böylece bilimsel çalışmalara ve hakikat arayışına (felsefe), “felsefe süsü” verilmiş bitmek bilmeyen polemikler eşlik etmiştir. Aslında bu durum tarihte sürekli kendisini tekrarlayan iki karşıt tavrın yansımasıdır: *Paradigmacı tavrı (paradigmism)*, *enigmacı tavrı (enigmatism)*.⁵

Paradigmacı tavrı evren bilgisi ne olursa olsun *varoluşçu - değer öncelikli*⁶ olup dış dünyayı da bu önceliği verecek bir “evren yorumu” (kozmos) şeklinde okur. Buna karşın enigmacı tavrı aksine; insanlar arası ilişkilerde değerler yerine, paganist bir “müphemliği” yüceltmekte⁷, buna uygun olarak dış dünyayı da istedikleri sonucu verecek bir “sihirbaz şapkası”; düzensiz bir evren (kaos) olarak okumaktadır. Bu iki zıt tavrın *tarihte* sayısız tezahürü olmuştur. İster dinî (kadim) isterse ideolojik (modern), *ahlakçı öğretiler* temelde paradigmacı tavrın ifadesidir. Bu tavra ait metinler hayatı *düzen* olarak okurken verili siyasal duruma ilişkin de “değer” temelli bir kontrast yakalamaya çalışır. Bu durumun son derece belirgin olduğu Kur’ân’da insanoğlunun varoluşu *hak - batıl* şeklinde keskin bir ayrışmayla temellendirilir.⁸ *Habil - Kabil* çatışmasından başlayan bu ayrışma Hz. Peygamber’e kadar gelir ve kıyamete kadar da devam edecek bir diyalektikle *tarih felsefesi* halini alır. Ne var ki, teorideki (tarih yazını) bu netlik pratikte (aktüel) o kadar net fark edilemez. İnsanoğlunun ikircikli doğası, yaşadığı gel - gitler canlı toplumsal pratiği *bulanıklaştırır*. Bu nedenle paradigmacı tavrı evrendeki “kozmos” gibi toplumsal hayatı da kişisel perspektifler yerine normatif kurallara (yasa) bağlamaya çalışır. Tarih boyunca *yazılı hukuk* (civil law) paradigmacı, *teamül hukuk* (common law) kültürü ise enigmacı bir tavrıdır.⁹ Modernliğe geçişte yeni bir aşamaya gelen bu iki karşıtlıktan paradigmacı tavrı yeni bir ivme kazanır ve aydınlanma ile zirvesine ulaşır. Ancak 19. yy.da enigmacı tepki aydınlanma karşıtı retorikle gelir.

SSCB sonrası dünyanın içine düştüğü kaos aslında paradigmacı tavrın krizidir. Bu krizi çözümlenmek ve bir çıkış yolu bulmak için Avrupa merkezli teşekkül edip dünyaya yayılmış modernliğin kültür temellerine inilmelidir. Bu da bizi modernliğin başlangıcına; yeni kozmolojiye geçiş ve belki de tarihteki en derin kırılma olan ve 1543 ile tarihlenen *Bilimsel Devrim* zamanlarına götürür. İslam dünyasına “modernite” ve “Batı” konuları elbette sayısız defa tartışılmış ancak yaşanan onca yıkıma rağmen fazla bir mesafe de alınamamıştır. Bunda da çözümlenme, tanıma yerine Batılı insanı adeta “başka bir varlık türü” şeklinde kategorize eden hâkim muhafazakâr tavrı belirleyici olmuştur. Bu tavrın İslamî paradigma açısından sorunlu olduğu açıktır. Ne kadar farklı olursa olsun aynı gök kubbe altında hakikatin birliğine ve İslam’ın doğrularınının Batı’da da

⁵ Bk. Fred Newman - Lois Holzman, *End Of Knowing* (New York: Routledge, 1997), 23.

⁶ Thomas Robert Flynn, *Existentialism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2006), 74-75.

⁷ Jean François Lyotard, *Pagan Eğitimler*, çev. Atakan Karakış (İstanbul: Monokl Yayınları, 2011), 45.

⁸ Ör. bk. el-Kehf 18/56.

⁹ Bk. John Henry Merryman - Rogelio Perez-Perdomo, *The Civil Law Tradition* (Stanford: Stanford University Press 2007), 3.

geçerli ve bağlayıcı olduğuna, onlara da hitap ettiğine inanıyor isek, ortak bir dilde konuşabileceğimize de inanmak durumundayız. Felsefi düşünce yerine bu istişna ve içe kapanmayla yaklaşık beş asırdır görmezden gelinen sorunlar ancak alınan askerî yenilgiler şeklinde algılanmış ve çözüm de oralarda aranmıştır. Bu süreçte çağdaş Batı düşüncesine gösterilen ilgiyi kategorik olarak sapkınlıkla suçlayan hâkim söylem yeri geldiğinde kaba bir pragmatizmle kendisinin teyit edildiğini düşündüğü Batılı argümanlara başvurmaktan da geri durmamıştır. Öyle ki, Newton fiziği görmezden gelinir, ama kaba bir genellemeyle klasik metinlerde örtüşme görülerek Aristo fiziğinden, direkt kuantum fiziğine atlanmaya çalışılır.¹⁰ Ne var ki, doğa ile ilişkinin (bilim) polemikten öte maddî sonuçları vardır. Bu sonuçları alabilmek için de geldiğimiz zaman itibarıyla Batı tecrübesinde moderniteye geçiş sürecini paranteze almadan *felsefi ve tarihsel* temellerinden görmek icap eder.

1. Descartes ve Yeni Çağ'ın Ahlak Krizi

Roma'nın yıkılışı (476) sonrası istikrar sağlayıcı olarak ortaya çıkan kilise bu konumunu zamanla dünyevî iktidarlar karşısında siyasî avantaja dönüştürür. Haçlı seferleri, Avrupa'nın krallarını peşine takan papanın¹¹ gövde gösterisidir. Bu yolla dikkati dışarıya yönelen Avrupa için *Baharat (Hint)* ve *İpek (Çin)* yolları uzak doğuda bir yerlerde “kendilerini bekleyen” zenginliğin göstergesidir. Ancak bu zenginlik yolları haçlıları püskürten İslam dünyası tarafından kesilmiştir. Bu uzak diyarlara yol arayan ilk seyyahlar, tüccarlar olur. Bunlardan biri Marko Polo (ö. 1324), yazdığı seyahatname ile kâşifleri iştaha getirir.¹² Böylece uzak doğuya ulaşmak için deniz yolu arayışları başlar. Dünyanın yuvarlaklığından hareketle “batıya, daha batıya” gidildikçe Hindistan ve Çin'e varılacağı fikri doğar.¹³ İkna edilen kralların finansıyla keşifler çağı açılmıştır. 1492'de “Amerika” kıyılarına ulaşan Kristof Kolomb, karşılaştığı insanların “kızıl” tenli olmasından buranın “Hindistan” (India) olduğunu düşünür. Onun bura halkları için “los Indios” (Hintli) tabiri¹⁴ galat-1 meşhur olarak Batı dillerinde yer eder. Kolomb öldüğünde bile Asya'nın doğusu ile batısı arasında başka bir kıta olduğunu; kendisinin burayı keşfettiğini bilmez. Katolisizmin kalesi iki Latin ülke; İspanya ve Portekiz'in öncü olduğu keşiflere kilise de büyük destek verir. Ne var ki, keşifler bir yandan da Avrupa'nın verili siyasal zemininin mezarını kazmaktadır. Kilisenin, dünyanın küre şekliyle bir sorunu yoktur. Ancak 16. yy.a gelindiğinde arayışlar evrenin dünya merkezli değil, Güneş merkezli olduğuna varınca, işin sonunun nereye çıkacağını görmek için astronom olmak gerekmez. Dünyanın, -Tevrat'ta imlenen- “yedi katlı” sistemin merkezi olmaktan çıkarılması, tanrının da yedinci gök katındaki “tahtını kaybetmesi” anlamına gelecektir. Oysa yeryüzündeki iktidar, meşruiyetini “tanrının yeryüzündeki gölgesi” (Umbra dei) olmaktan almakta ve hatta yüzyıllardır saray ile kilise arasında bu gölgeyi kimin temsil ettiği kavgası yaşanmaktadır. Haliyle bu durum her iki tarafın da öfkesinin Kopernik ve takipçisi bilginlere yönelmesine neden olur. Hatta Protestanların tepkisi Katoliklerden bile serttir.¹⁵ Fakat paramparça siyasal zemininde modern çağın bu ilk entelektüellerini durdurmak; zamanı geri

¹⁰ Halil İbrahim Genç, *Kur'an Mucizesi Dersleri 5* (İstanbul: İstanbul Tevhid Okulu, 2005), 201.

¹¹ Bk. Wilhelm Heyd, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 143.

¹² Andrew A. Kling, *The Age of Exploration* (Detroit: Lucent Books, 2013), 9.

¹³ Ulrich Offenber, *Christoph Columbus* (München: Komplet Media, 2011), 7.

¹⁴ Robert F. Berkhofer, *The White Man's Indian* (New York: Vintage Books, 1979), 5.

¹⁵ Guillaume de Syon, *Science and Technology in Modern European Life* (Westport: Greenwood Press, 2008), 13.

çevirmek mümkün olmaz. Kopernik'ten sonra “yeni” (modern) bir evren modeli kaçınılmaz olur. Fakat siyasal öncelikler nedeniyle hala daha büyük çelişki monarşiler ve kilse arasındaki iktidar kavgasıdır.

Rönesans, Roma mirasına sahip çıkmaya çalışan Latin ruhunun Katolik kilisesi üzerinden yeniden dirilme ve toparlanma çabasıdır. Bu atraksiyona, Roma mirasını kendilerine mal etmeye çalışan Cermen tepki *Reform* ile gelir. Özellikle kıta Avrupa'sında yaşanan bu tartışmada *ada İngiltere*, başta siyasî denge hesaplarıyla papadan yanadır. Ancak VIII. Henry (ö. 1547) boşanma ve evlilikleri yüzünden kilise ile ters düşünce o da papalıkla ipleri atar. Roma'ya alternatif kendi kilisesini (Anglikan kilisesi) kurarak ülkesini Katolik şemsiyeden ayırmada diğerlerinin bile önüne geçer.¹⁶ Din adamlarının siyasal zeminden çekilmesi İngiltere'ye bir çeşit “düşünce özgürlüğü” ortamı getirir. Oluşan “özgürlükçü” hava, özellikle kilise ile sorun yaşayan bilginlerin önünü açar ve ülkeye büyük avantaj sağlar. Bu rüzgâr belli oranda kıta Avrupa'sında da etkili olur. Coğrafi keşiflerle pekişen Tevrat'ın yanlışlığı tüm bir doğa bilgisinin yeniden düşünülmesini gerektirir. Ancak burada asıl problem, kutsal kitabın yanı sıra Skolastiğin temeli Aristo düşüncesinde bilginin kaynağı olarak görülen *duyular ve aklın*¹⁷ yanılabilirdir. Bu durum düşünceyi bir *yöntem sorunu* ile karşı karşıya bırakır. İnsanın bilgiyle ilişkisini yeniden tanımlama zamanı gelmiştir. Bir yandan da mezhep savaşlarının kasıp kavurduğu Avrupa'da papalığın süngüsü günden güne düşerken “Katoliklik adına” *ahlakçı bilginler* öne çıkar. Bunlar, yeni bir kozmoloji için ayaklarını basacakları sağlam (ahlakî) bir zemin ararlar. Aslında papalık rejimi ile bir ilgileri olmayan bu bilginlerden biri de Descartes'tir (ö. 1650).¹⁸ Descartes yeni bir skolastik yanılığa düşmemek için işe, geçmişten gelen her türlü tevatürden “şüphe ederek” başlar.¹⁹ Emin olduğu tek şey, kendi *varlığına* ilişkin bir delil olarak “düşünüyor olduğu” gerçeğidir:

Bütün hakikatler birbirinden çıkar ve karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Yöntemin bütün sırrı yalnız ilk ve en basitlerden başladıktan sonra yavaş yavaş ve basamak basamak en uzak ve en giriftlerine kadar ilerlemektedir. Şimdi benim ilk ilke olarak koyduğum şey hangi yöntemle olursa olsun bilebileceğimiz şeylerin ilki olduğundan kim kuşku duyabilir. Gerçekten apaçık ki dünyada bulunan bütün şeylerin doğruluğundan kuşku duysak da ondan kuşku duyamayız.²⁰

Artık kendisiyle dışındaki dünya arasındaki ilişkiye yoğunlaşabilir. Varlık, öz bilinç sahibi insan (özne) ile diğer varlıklar (nesne) şeklinde ayrışır. Descartes nesnel maddî varlığı *matematik* ile *sebep - sonuç ilişkisi* içinde açıklar.²¹ Böylece antik çağlardan süregelen ve dinî / siyasî düşünceyi belirleyen “yeryüzündeki olayların göklerden belirlendiği”, spekülasyona açık metafizik izahlar yerine tanrı tarafından baştan değişmez *yasalara* göre düzenlenmiş, dolayısıyla tekrar tekrar müdahalenin gerek olmadığı bir evren fikri konusunda yeni bir aşamaya gelinir. Bir yandan da ilahî muradı “göklerden okuma” maksatlı “astronomi” ile ilintili olarak gelişen geometri

¹⁶ Bk. Richard Rex, *Henry VIII and the English Reformation* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 1.

¹⁷ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 43-44.

¹⁸ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 29.

¹⁹ Rene Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, çev. Sanem Sollers (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 31; Şüphencilik, ateistik argümanların Tanrı'nın varlığını reddetme noktasında yetersiz olduğunu temellendirmek için de kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bk. İbrahim Yıldız, *Delilci Kötülük Problemine Karşı Şüpheli Teizm ve Gereksiz Kötülüğün Zorunluluğu*, ed. Nesim Aslantatar (İlahiyat Yayınları: Ankara, 2021), 15-78.

²⁰ Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, 47.

²¹ Bk. Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, 38.

(trigonometri)²² yanında daha insan seviyesinde ölçüm ihtiyaçları, matematikte hızlı bir gelişimi beraberinde getirir. Bu durum Descartes'i modern matematiğin de kurucusu yapar.²³ Evrene ilişkin, sübjektif etkiden bağımsız kavrayış imkânı veren matematik ile iştiğal, bu yeni entelektüel sınıfın skolastikten kopuşunun bir göstergesidir. Matematikle evren, “mekanik” bir düzenek şekilde görülürken Descartes, kökleri (piskopos) Nicolas Oresme'e giden bir analogi ile evren için “saat” benzetmesi yapar.²⁴

Bu mekanizmada “mekanik” olmayan tek unsur (biyolojik varlığının ötesinde) insandır. Kendi kararlarını verebilen insanın davranışları mekanik gerçekleşmez. Bundan sonra insanın *ahlak* ile ilişkisi başlar.²⁵ Ahlak konusunda Descartes sırtını rasyonalist Sokrates'e dayar. Descartes'in açtığı bu rasyonalist çığır, daha çok okültist bir metafiziğe dayanan püriten çevrelerin tepkisini çeker. Hıristiyan teolojide Katoliklik, okültist sapkınlıklara tutarlı bir çözüm üretememiş ise de Romanizasyon bir şekilde bu sapkın fikirleri geri plana itilebilmişti. Ama şimdi protestan/püriten akımların sözde öze dönüş (reform) adına eskiyi kurcalamaları²⁶ okültist sapkınlıkları da diriltir. Böylece, ahlakçı düşünürler *Aydınlanma* yolunda ilerlerken bir yandan da neşvünema bulan okültist iklimde cadı avları başlayacak, “içine şeytan girmiş” binlerce insan meydanlarda yakılacaktır. Aslında bu durum Descartes gibi ahlakçı filozofların *siyaseten* “sıkı Katolik” tavırda; *kanonik* gelenekte ısrarlarının da haklılığını göstermektedir.

2. Newton (Yeni Fizik), İngiliz Pragmatizmi ve Hume

Kıta Avrupa'sındaki rasyonalist, ahlakçı - varoluşçu arayışlara karşın İngiltere'de Katoliklikten kopuş, metafizik desteği zayıflayan saray karşısında koyu protestanlık adına cumhuriyetçi fikirleri körükler. Kısa süreli bir cumhuriyet dönemi (Cromwell rejimi, 1649-1660) ardından tekrar monarşiye dönülür ve II. Charles kral olur. Bir yandan da bilimsel bilginin gücü kendisini hissettirmektedir. Francis Bacon'ın (ö. 1626) “bilgi güçtür” (Scientia potentia est) sözünden²⁷ esinle yeni kral bilimsel çalışmaları desteklemek için *The Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge* (Doğal Bilginin Geliştirilmesi için Londra Kraliyet Derneği) kurdurur. Derneğin kapısında (gerçekliği tartışmalı da olsa) bir slogan olarak Latince, “Nullius in verba” (kimseye bağlı olmadan) yazılıdır. (Fransa'da 1666 yılında *Academie des sciences*, Almanya'da 1700'de *Die Preußische Akademie der Wissenschaften* kurulacaktır). Bilimsel çalışmalara verilen bu devlet desteği sayesinde teknik gelişmeler büyük bir ivme kazanır. Gelişen teknikle artan makineleşme İngiltere'yi sanayi çağının öncüsü kılacaktır.

İngiliz pragmatizmine karşın kıta Avrupa'sında işler daha yavaş ve felsefi ilerlemektedir. Bu dönem teorik bilimin yanı sıra felsefi düşünceye önemli katkıları olan isimlerden biri Leibniz (ö. 1716) olur. Descartes'in izinden giden Leibniz evrendeki uyumu açıklarken “monadlar” adını

²² Bk. Peter Aughton, *The Story of Astronomy* (London: Quercus, 2011), 13-15.

²³ Bk. Philip J. Davis - Reuben Hersh, *Descartes' Dream: The World According to Mathematics* (New York: Dover Publications, 1986), 5.

²⁴ Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil (İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013), 89.

²⁵ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, 89.

²⁶ Bk. Brian Paul Levack, *Hexenjagd: Die Geschichte der Hexenverfolgung in Europa* (Berlin: Verlag CH Beck, 2002), 45.

²⁷ Peter Quiddington, *Knowledge and Its Enemies* (New York: Cambria Press, 2010), 21.

verdiği “töz” öğretisiyle bütüncül bir bakış geliştirmeye çalışır²⁸. Leibniz’e göre evren tanrı tarafından tasarlanmış, matematik kurallarına göre işleyen bir yapıdır. Her bir varlığın kendine ait özellikleriyle diğerlerinden ayrışarak bir “varoluş” (substans) gerçekleştirdiğini kaydeden Leibniz’e göre -tıpkı müzik notlarının tek başına bir anlam ifade etmezken her birinin kendi özelliğini göstermesiyle bir *harmoni* meydana gelmesi gibi- tüm evrende mükemmel bir *düzen* (*paradigma*) vardır. Leibniz’in “monadlar” kuramını önemli kılan, bilimsel gerçekten öte yeni kozmoloji için *düzen* arayışı olmasıdır. Nitekim bu matematiksel evren algısını zirvesine taşıyan adım İngiliz Isaac Newton’dan (ö. 1727) gelir. *Royal Society* üyesi Newton yaptığı deneyler ve geliştirdiği teleskoplarla bilim dünyasının dikkatini çeker. 1687 yılında, bilimsel devrim sürecini taçlandıran (kütle çekim kanunlarını anlattığı) *Principia* kitabını yayınlatan Newton, giriş kısmında bilimin amacını tarif eder: “Olgulardan doğanın kuvvetlerini keşfetmek, sonra da bu kuvvetler yardımıyla diğer olayları açıklamak.”²⁹ Olayları sebep – sonuç ilişkisi içinde açıklama konusunda oldukça ikna edici sonuçlara ulaşan Newton, cisimlerin hareketleri ile kütle ve hız ilişkisini, bu değişkenlerin kesin olarak ölçülebilirliğini göstererek³⁰ skolastiğin tabutuna son çiviye çakar. Ay-altı / ay-üstü âlem farkına dayanan tanrının mahiyetine ilişkin “metafizik” kabuller, böyle bir ayrımın “yanılgı” olduğunun kesinleşmesiyle buharlaşır. Ne var ki yeni fizik bir yandan da siyasal sistem olarak *monarşi* açısından tehdit oluşturacak felsefi tartışmaları barındırmaktadır. Konunun fizik sonuçlarından öte felsefi – teolojik anlamı da gayet bilindiğinden, kullanılan dilde azamî nezaket, edebiyatla daha da yumuşatılır. Zaten Newton’un kendisinde de böylesi politik ya da idealist - ahlakçı kaygılar yoktur ve ulaştığı bilimsel sonuçlardan, saray ile ters düşecek bir siyasî tavır içinde değildir. Aksine; okültist yapılarla ilişkili olduğu bilinmektedir. Mason, din adamı ve başka maharetlerinin yanı sıra Newton’un asistanlığını yapan ve onu popülerleştiren John T. Desaguliers yazdığı şiirinde yeni fizikten hareketle kralı Güneş’e benzetir. Buna göre Dünya’nın dönme hareketiyle Güneş’in ışığının sınırlanması gibi *meşruti monarşi* de en mükemmel yönetim biçimidir. Bir başka İngiliz şair Alexander Pope da yeni fiziğin tanrı (ve gölgesi kral ile) bir sorunu olmadığını anlatmaya çalışır:

Doğa ve Doğanın kanunları gecede saklıydı,
Tanrı dedi: *Newton olsun!* Her şey aydınlandı.³¹

Sarayla samimiyeti hayli ilerletmiş görünen Newton da bilimsel çalışmaları bir yana bırakarak *Royal Society*’de başkanlık görevinin yanı sıra kraliyet darphanesinin müdürlüğüne getirilir.³² İngiltere’de yeni fiziğe şimdilik kazasız geçilmiştir. 18. yy.’da makinenin gücüyle İngiltere sömürgecilikte diğer Avrupa güçlerini geride bırakır. Ancak başarılı teknik gelişmelere ilişkin bilginin saklı kalması ve hatta en azından Avrupa dışı dünyanın yeni fiziğe “hiç uyanmaması” için de bir şeyler yapılmalıdır. Tüm bu hengâmede büyüdü bozulan *eski dünya düzeninin* çözülüşü de kendisini iyiden iyiye hissettirir, İngiltere’nin kendisinde de. Felsefi açıdan ise Descartes’ten beri tartışılmalı olan önemli bir konu, insanoğlunun o zamana kadarki dış dünya algısına ilişkin “nasıl

²⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Yayınları, 2015), 7.

²⁹ William L. Harper, *Isaac Newton's Scientific Method* (New York: Oxford University Press, 2011), 1.

³⁰ Ilya Prigogine - Isabelle Stengers, *Order Out Of Chaos* (New York: Bantam Books, 1984), 28.

³¹ Prigogine - Stengers, *Order Out Of Chaos*, 27.

³² Carl Djerassi - David Pinner, *Newton's Darkness: Two Dramatic Views* (London: Imperial College Press, 2003), 15.

yanıldığı” sorusundan hareketle gözlerin göklerden, insan zihnine çevrilmiş olmasıdır.³³ Bu durum filozofları soyut düşünceye yoğunlaştırır. Böylesi bir siyasî – entelektüel ortamda sahneye çıkan David Hume (ö. 1776) gelişmelerin İngiltere açısından muhtemel sonuçlarına yönelik çözümlenelerde bulunur:

Bu adadaki insanların çoğu artık isimlere ve otoriteye boş yere saygı duymuyor. Din adamları saygınlıklarını büyük ölçüde kaybetti: İddialarıyla ve öğretileriyle dalga geçiliyor; hatta din bile dünyada artık zor ayakta duruyor. Kral adı başlı başına fazla bir saygı görmüyor; kralın, Tanrının dünyadaki temsilcisi olduğunu söylemek veya ona daha önceleri insanların başını döndüren türden olağanüstü unvanlar vermek bugün insanları sadece güldürüyor. Taht büyük gelirleri sayesinde, olağan zamanlarda özel çıkarlar ve etkiler üzerindeki otoritesini sürdürmekle birlikte en küçük bir şok veya sarsıntı bütün bu çıkarları altüst edeceği için, ilkeler ve düşüncelerle desteklenmeyen bir kraliyet gücü kolayca dağılacaktır. Toplum tıpkı bugün olduğu gibi devrime eğilimli olursa, monarşi bu adadan tamamen silinme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.³⁴

Tüm bunlarla birlikte Hume, İngiliz monarşisinin yaklaşan felaketi atlatacağına inanmaktadır. “Küçük bir gelir – gider hesabı” yapan Hume sarayın sahip olduğu gelirlerin (sömürgeleri sayesinde) arttığına dikkat çekerek bu haliyle kendisini ayakta tutacak ekonomik güce fazlasıyla sahip olduğu sonucuna varır.³⁵ Ekonomi konusunda sorun olmadıkça gerisi “felsefi izaha” bakar. Rejimle ilgili “cumhuriyet mi daha iyi, monarşi mi” sorusuna gayet net cevap veren Hume (Cromwell tecrübesine atfen) muhatabını “özgürlük” ve “istikrar” arasında muhayyer bırakarak *en iyi halin mevcut hal* olduğuna vardırır:

... Açık konuşmak gerekirse, ben bu adada bir cumhuriyet görmektense mutlak bir monarşi görmeyi yeğlerim. Çünkü şöyle düşünelim: Nasıl bir cumhuriyet bekleyebiliriz? Burada sorun küçük bir odada hayalî bir cumhuriyet oluşturmak değildir. Seçimle gelen bir yönetimin mutlak monarşiden daha mükemmel olacağına düşünüleceğine kuşku yoktur. Ancak Britanya’da monarşinin yıkılmasından sonra böyle bir hükümetin kurulacağına güvencesi nedir? Her hangi bir anayasayı yerle bir edip yerine yeni bir anayasa yapacak kadar bir gücü ele geçirmişse o gerçek bir mutlak monark demektir; şu anda da buna benzer durum yaşamaktayız. Böyle bir kişinin asla eline geçirdiği gücü bırakmayacağını ve asla özgür bir yönetim kurmayacağını düşünmek için yeterli nedenlerimiz bulunuyor.³⁶

Hume’a göre, cumhuriyetçiler de nihayetinde iktidarda kalmak için mutlakiyetçi bir siyasete yöneleceği ve adı cumhuriyet de olsa başka bir monarşiye dönüşeceğiinden çıkarılacak onca güürültü – patırtı anlamsızdır. Hume’un İngiltere’deki verili düzeni nasıl meşrulaştırdığı açıktır.³⁷ Tek sorun, eski dünya algısını yıkan bilimsel gelişmelerin neden olduğu ve özellikle kıta Avrupa’sında etkili olan yeni *varlık felsefesi* arayışlarıdır. Oysa Hume var olan felsefi sorunun, sömürgelerinden altın ve gümüş akan İngiltere’nin gayet lehine olduğunu, felsefede sorun olarak görülen gelişmelerin ada için üzerinde batmayacak bir “güneş” anlamına geldiğini gayet iyi görmektedir. Buna göre yeni bir paradigma arayışı yerine statükonun devamı (enigma) tavrıyla Britanyalılara özetle “cumhuriyetçi hayallerin zararları” konusunda uyarılarda bulunur. Ne var

³³ Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (Ankara: Maarif Vekâleti, 1942), 120.

³⁴ David Hume, *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 122.

³⁵ Bk. Hume, *Siyasi Denemeler*, 123.

³⁶ Hume, *Siyasi Denemeler*, 123.

³⁷ Bk. Hume, *Siyasi Denemeler*, 339.

ki, kendisi açısından kâr ve zarar gayet açık olsa da İngiltere'nin *sınıflı toplum* düzeninde bu hesabın herkes için geçerli olmadığı, zamanın ruhunun alt sınıflara çok daha farklı gelecekler telkin ettiği de açıktır.³⁸ Dünyada işlerin hayli değiştiğini; kilise kadar sarayın da altının boşaldığını gören Hume, zihinlerde monarşinin yıkılan meşruiyetini yeniden ikame etmek için yeni izahlar getirme ihtiyacı duyar ve “felsefe” yapar.

Hume, Descartes'ten beri bilimsel çalışmalara eşlik eden felsefî tartışmaların, yıkılan “düzenin” (skolastik) yerine yeni bir *paradigma* arayışı olduğunu, bu durumun zorunlu olarak ahlakçı / varoluşçu saiklara dayandığını görmektedir. Hume, nedensellikte eski fiziğe (Aristo fiziği) - sessizce- son tekme vuran Newton'un ardından, skolastikten çok daha ileri bir felsefî *tanrı tasavvuru* ve toplumsal kuram gelebileceğinin ve bunun İngiltere'deki siyasal süreçte statükoyu sarsacak ahlakî dayanağa dönüşebileceğinin farkındadır. Bu nedenle, Newton fiziğinin felsefî sonuçlarını manipüle etmeye çalışır. Böylece *nedensellik (causality)* fikrine yüklenen Hume³⁹ insan zihnin çalışma biçimi üzerinden yaptığı spekülasyonla insan için hayata varoluşsal, bütüncül anlam yüklenmesine, *toplumsal sonuçlar* çıkarılmasına itiraz eder. Bir yandan insanında nihayetinde parçası olduğu doğayı anlaşılmasız kılarken öte yandan sözde “gerçek bilim” dediği ama ne olduğunu kendisinin de açıklayamadığı⁴⁰ “insan bilim” (science of man) konusuna dikkat çekme iddiasındadır.⁴¹ Nedenselliği tartışırken verdiği örneklerde açıkça görüleceği üzere Hume'un tartıştığı “zihin”, toplumsal *insan* değil, biyolojik bir varlık olarak “insan” (beşer) zihnidir. İnsanî bilgi sürekli genişleyen, kendisini tashih eden, nesilden nesle devreden, geliştirilen âletlerle insanî duyların sınırlarını aşabilen, kümülatif artan bilgidir. Ancak Hume'un tartıştığı “insan zihni” tarihi olmayan, bilgisi sorgulanmayan, bilgi mesafesi bir türlü kendi bireysel tecrübesinden öte gitmeyen hep “ilk insan”, “Âdem insan”, “farazî insan” ve “tek (beşer) insan” zihni durumundadır:

“Âdem”, hatta daha başlangıçta, zihninin yetilerinin tam yetkililiğini kabul etmiş olsaydı bile, suyun akıcılık ve şeffaflığına bakmakla, bu ögenin kendisini boğabileceği, ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak bu ikinci ögenin de kendisini yakıp kül edebileceği sonucunu çıkaramazdı. Hiçbir obje bize, duylarımıza arz ettiği nitelikler yoluyla ne kendisini meydana getirmiş olan sebepleri, ne de kendisinin meydana getirmiş olduğu neticeleri hiçbir zaman ortaya koyamaz... Sebeplerle neticelerin akılla değil, deneyle bulunduğunu söyleyen bu önerme üzerinde evvela tam bir bilgisizlik devresinde bulunduktan sonra tanıdığımız objeler söz konusu olunca kolayca kabul edilir, çünkü o devre içinde bu objelerden ne çıkabileceğini önceden söylemek yolundaki tam aczimiz apaçık gözümüzün önünde belirir.⁴²

Oysa “kültür” insanoğlunun ontolojik yapısının bir parçasıdır. Diğer canlıların yavruları, sinir sisteminin gelişimi büyük oranda tamamlanmış, fiziksel kabiliyetleri olanaklı doğar. İnsan ise sinir sisteminin gelişimi bakımından dünyaya geldiğinde adeta “prematüre” doğmuştur. Çünkü insan yavrusunun sinirsel (beyin) gelişiminde sadece annenin biyolojik katkısı değil, sosyalite de rol oynar. Bu maksatla “erkence” anne karından ayrılır, gelişimine *toplum* içerisinde *kültüre* maruz

³⁸ Bk. Friedrich Engels, *İngiltere'de İşçi Sınıfı'nın Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 73.

³⁹ Bk. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), 64-65.

⁴⁰ Bk. Emin Çelebi, “David Hume'da İnsan Doğasının Evrenselliği Temelinde Ahlâk Problemi”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 664.

⁴¹ Eric Schliesser, “Hume's Attack On Newton's Philosophy”, *Enlightenment and Dissent* 25 (2009), 203.

⁴² Hume, *İnsanın Zihni*, 39.

kalarak devam eder.⁴³ Dolayısıyla *kültürel ortam* (toplum) insan ontolojisinin bir parçasıdır. Beynin fiziksel gelişimi en az 18 yaşına kadar devam eder.⁴⁴ Hume “ampirist” düşüncenin temsilcilerindendir. Ancak ampirizm dendiğinde de *bilim* ve *deney* arasındaki ilgi yanlış algılara yol vermektedir. Burada ampirizm ile kasıt deney yapmak ve bilimsel ilkelere varmak değil aksine; doğada bir ilke olmadığı, insanın deneyimlerinden bir “anlayış” (rasyonalite) geliştiremeyeceği, her deneyimin geri kalandan yalıtılmış olarak görülmesi gerektiği fikridir.⁴⁵ Bu sayede *deney* ile *nedensellik* birbirine ters olgular haline getirilebilmektedir. Buna göre nedensellik (yasa) gibi görünen durum aslında “bitişiklikten” ibarettir.⁴⁶ Hume’un verdiği örnekle; bir bilardo topunun hareketi, diğerinin çarpmasında aranmaz. Sonraki hareket ile önceki çarpma arasında ilgi kurulması, zamansal olarak art arda gelmeleri ve topların bitişikliğinin neden olduğu “yanılgı” olarak görülmelidir.⁴⁷ O halde teknik başarılar da adeta kör tesadüflerle ulaşılmış işlevsel sonuçlar olup buradan bir “kural” çıkarılamaz.

Hume, duyularla ulaşılan bilginin en nihayetinde zihnin bir kurgusu olduğuna dikkat çekerek dış dünyaya ilişkin bir hakikat ifade etmeyeceğini savunur. Duyulara dayalı dış dünya algısı konusu aslında Antik Yunan’dan İslam düşüncesine ve modern felsefede Descartes’e⁴⁸ bilinmeyen bir konu değildir. Ancak Hume buradan dış dünyaya ilişkin bir bilinmezlik çıkarır. Hatta ona göre “yarın Güneş doğacak” düşüncesi bilimsel bir bilgiye dayandırılmaz. Güneşin yine doğacağı fikri daha önceki deneyimlere binaen yarın da aynıısının tekrar edeceği kabulünden ibarettir. Bu nedenle Güneş için yarın “doğacak” diyen ile “doğmayacak” diyen arasında gerçeğin ifadesi bakımından bir fark yoktur.⁴⁹ Böylece insanî bilginin ne denli “tecrübe” kaynaklı (ampirik) olduğunu gösteren Hume bununla aslında zannedilenin aksi bir sonuç çıkarmış olmaktadır. Hegel, buradan hareketle Hume’un farklı zamanlarda ya da farklı milletlerde insanların farklı toplumsal normlar benimseyebildiklerinden; birinin “adalet” gördüğünü diğerinin “haksızlık” olarak görebildiğine işaret ederek bu değerleri de “öznel” ve “alışkanlık” kabilinden gördüğüne dikkat çeker.⁵⁰ Sonuç olarak Hume’un nedensellik tartışmasında asıl karşı çıktığı şey, her şeyin bir nedeni gösterilmek istendiğinde varlığa ve olaylara ilişkin bir “nedenlerin nedeni” ilk sebep fikrine varılacağıdır.⁵¹ Kendi zamanında “ateist” gözüyle bakılan⁵² ve belirsiz ifadeleri nedeniyle en iyi ihtimalle “agnostik” olarak görülen Hume teizme, hatta deizme saldırırken⁵³ tanrı ile sorunu da metafizik değil, (Descartes’lerin peşinde olduğu) o metafiziğe dayalı bir ahlak felsefesinin varoluşsal anlamı ve dayanak oluşturacağı siyasî sonuçlardır.⁵⁴ Hume’un tüm çabası dönemin en büyük deniz gücü

⁴³ Bk. Oğuz Tanrıdağ, *Sosyal Nörobilim* (İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 2015), 146.

⁴⁴ Bk. Janna Glozman, *Developmental Neuropsychology* (London: Routledge, 2013), 25.

⁴⁵ Bk. Hume, *İnsanın Zihni*, 49.

⁴⁶ Hume, *İnsanın Zihni*, 62.

⁴⁷ Hume, *İnsanın Zihni*, 94.

⁴⁸ Bk. Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, 28.

⁴⁹ Hume, *İnsanın Zihni*, 36.

⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2021), 3/330.

⁵¹ Bk. Hume, *İnsanın Zihni*, 68-69.

⁵² Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 206.

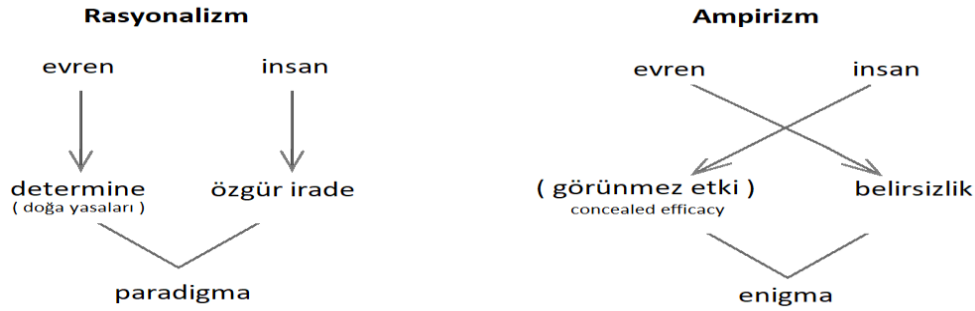
⁵³ Bk. Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örneç (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 110-111.

⁵⁴ Bk. Ulrich L. Lehner, *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der Deutschen Schulphilosophie und Theologie* (Leiden: Brill Verlag, 2007), 44.

olmuş, sanayileşme yolunda mesafe kat etmiş İngiltere için bir siyaset felsefesi yazmaktan ibarettir. Benzer bir görevi ekonomi sahasında ifa eden memleketlisi (İskoç) ve sıkı dostu Adam Smith, “serbest piyasa” için astrolojiden aldığı “görünmez el” (invisible hand) metaforunu⁵⁵ ekonomi politiğe taşıyarak okültist/fatalist bir “iktisat felsefesi” inşa eder. Aslında belirsizliğin eski teolojik ifadesi olan, “iyicil” ve “kötücül” güçler arasındaki çatışmaya⁵⁶ dayalı *düalist kozmolojinin* uzantısı, amacı belirsiz bir “gizil güç” fikrini yeniden üretmiştir.⁵⁷ Smith’in görünmez el’inin benzeri bir “gizemli güç” Hume’da da görülür. Hume, doğada nedenlerin insan için bilinemezliğini ispatlarken “görünmez evrensel etkiden” (concealed universal efficacy) söz eder.⁵⁸ Buna göre olguların arkasında bir “görünmez etki” yatmaktadır. Hume burada da kalmaz, insan zihninin işleyişini, tüm diğer varlıklarla aynı zeminde olmasından hareketle insan için özgürlüğün imkânını tartışır.⁵⁹ İnsan için özgürlüğü “şans” ile eş anlamlı hale getiren Hume insan fiillerini de doğa için sözünü ettiği belirsizliğin parçası kılar:

Hume'un özgürlük kuramı, birçok bakımdan tartışılabilir niteliktedir. Öncelikle iki farklı varlık alanının, canlı ve cansız olanın aynı ontolojik statüde varsayılması temelinde oluşturulmuş bir kuramın epistemolojik olarak savunulması güç bir durum oluşturduğunu söyleyebiliriz... dışarıdan birisinin (spectator), herhangi bir kişinin karakterini tanımakla o kişiden meydana gelebilecek davranışları her zaman bilebileceğini savunan Hume'a göre, nasıl oluyor da bu durumda insan özgür olabiliyor? İnsan bu eylemin sürekliliğini doğa yasaları gibi engelleyeniyorsa niçin sorumlu olsun?⁶⁰

Rasyonalizmde evren *determine* (kurallı) insan, *özgür irade* sahibidir. Ampirizmde bu durum adeta ters yüz olur. Buna göre insan davranışlarında beklenen ve özgürlükten gelen “özgünlük” doğaya atfedilerek “belirsizliğe” dönüşür. Buna karşın doğadaki “nedensellik” de insanın duyuusal yetersizliğine binaen kaldırılarak bir “görünmez etkiye” bağlanır. Böylece insan için anlaşılamaz hale gelen dış dünyada ahlaksal koşullar ortadan kalkar:



⁵⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Philadelphia: Anthony Finley, 1817), 296.

⁵⁶ Fatalizm ve düalizm arasındaki ilişki için bk. Tilo Wesche, *Wahrheit und Werturteil: Eine Theorie Der Praktischen Rationalität*, (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2011), 132.

⁵⁷ Bk. Clark Murray, “The Dualiste Conception of Nature”, *The Monist* 6/3 (April 1896), 395.

⁵⁸ Bk. Hume, *Siyasi Denemeler*, 338.

⁵⁹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 268.

⁶⁰ Emin Çelebi, “David Hume’da Zorunluluk ve Özgürlük Humecü Uzlaştırma”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirileri*, (Bursa, 14-16 Ekim 2010), ed. İsmail Serin (Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2010), 539.

3. Kant: Ahlak Metafiziği ve Özgürlük

Hume'a itiraz bir başka ahlakçı filozof; Kant'tan gelir. Kant da skolastik düşüncenin çöküşüyle birlikte varlık alemine (kozmos) ilişkin yeni bir paradigma⁶¹ ve buna bağlı olarak yeni bir *ahlak felsefesi* inşa etme çabasıdır.⁶² Kant, insan için dış dünya algısının, biyolojik sınırlarında şekillendiğini (tecrübe/erfahrung) kabul eder.⁶³ Buna göre varlığa ilişkin “kabullerimiz” bizim algı kabiliyetlerimize dayalıdır. Örneğin insan gözü için renkleri algılamak mümkün olmasaydı, zihindeki dış dünya tasarımı siyah – beyaz gerçekleşecekti. Ya da -yılanlar gibi- kıvılcıktan görebilseydik karanlıkta da canlıları vücut ısılarına göre görebilir, zihnimizde ısıya dayalı bir dış dünya resmi oluşurdu. O halde algılayıcının kabiliyetine dayalı olarak dış dünyanın çok farklı görünüşlerinden (zihinsel tasarım, fenomen) söz edilebilir. Bunların hepsi doğrudur ancak hiçbir hakikatin tümü (numen) değildir. Kant'ın ampiristlere bir anlamda hak vermesinin ve Hume ile ilgili, “dogmatik uykumdan uyandırdı” sözünün nedeni de budur.⁶⁴ Ancak Kant bu sözüyle aslında ampiristlerin konuyu nasıl çarpıttıklarını ve insanı kaotik/anlamsız bir hayata; “çürümeye”⁶⁵ mahkûm ettiklerini de söylemiş olmaktadır. Zira Kant temelde insan için bilginin belli bir apriori biçimini savunur. Aksi takdirde bir ortak anlayıştan söz edilemez.⁶⁶ Bu sayede örneğin evinin temellerini kazan birinin, daha ev çokmeden (tecrübe etmeden) çökeceğini bilebileceğini pekâlâ söyleyebiliriz. Nedensellik, insan zihinde oluşan ile dış dünyada olanın birebir örtüşmesi değil, evrensel (insanlığın genel kabulü) olarak hemen herkesin zihninde oluşunu dikkate almaktır.⁶⁷ Bu maksatla Kant, Kopernik'in astronomide yaptığı değişikliği (Dünya ve Güneş'in yer değiştirmesi) felsefede yapar ve aklın işleyişini nesnelere değil, nesnelere aklın işleyişine tabi kılar.⁶⁸ Böylece apriori (deneyim öncesi) bilginin imkânı doğar. Buna göre Kant apriori ve aposteriori (deneyim sonucu) bilginin birlikte kullanımından *sentetik apriori bilgiye* ulaşır. Matematiksel ifadeler böyledir:

Felsefeciler içinde bu soruna en çok yaklaşan David Hume olmasına karşın, tüm boyutlarıyla ve evrenselliğiyle düşünmekten uzaktı ve yalnızca sentetik ifadelerin sebep sonuç ilgisinde (Principium causalitatis) kaldı. Böylece apriori önermenin olanaksızlığını göstermiş olduğuna inandı. Onun çıkarımlarına göre bizim metafizik dediğimiz, sadece deneyimlerden ödünç alınmış ve alışkanlık yoluyla zorunluluk görünümü kazanmış şeyler üzerine sözde akıl yürütmeden kaynaklanan bir kuruntuydu. Eğer sorunumuzu evrenselliği içinde göz önüne almış olsaydı, hiçbir zaman bütün bir saf felsefeyi yok eden bu tavrı göstermezdi. Çünkü o zaman kendi akıl yürütmesine göre saf matematiğin bile açıkça apriori sentetik önermeler kapsadığı için mümkün olamayacağını görürdü.⁶⁹

⁶¹ Bk. Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, 33.

⁶² Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 25.

⁶³ Kant, *Prolegomena*, 38.

⁶⁴ Bk. Kant, *Prolegomena*, 8.

⁶⁵ Kant, *Prolegomena*, 10.

⁶⁶ Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft* (Leipzig: Leopold Voss, 1868), 34.

⁶⁷ Kant, *Prolegomena*, 49.

⁶⁸ Kant, *Prolegomena*, 74.

⁶⁹ Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft*, 42.

Böylece insan zihninde fenomenler (erscheinungen)⁷⁰ arasında kurulan neden - sonuç ilişkisi genel bir kabule dönüşebilir.⁷¹ İşin özü; Kopernik devrimiyle, o zamana kadar toplumun dayandığı ve kökleri tarihte kadim (bilinmeyen) zamanlara giden normlara yüklenen teolojinin altı da boşalmıştır. Kant bir anlamda bu altı boşalan toplumsal normları yeni fizik bilgisine göre yeniden inşa etmektedir. Burada Hume'un tavrına geri dönülecek olursa; Hume da aslında toplumsal düzenin itibarî kabullerinden faydalanmakta, fiilî olarak bu durum hizmetine girdiği siyasetin menfaatine olduğu için de tartışmayı buralara götürmemekte, var olan durumun devamı için insan aklını -Kant'ın tabiriyle- "çürümeye" terk etmektedir. Sonuç olarak sömürgelerden adaya altın ve gümüş aktığına ve insanlar da bu madenler için hayatlarını ortaya koymaya devam ettiklerine göre sorun yoktur.

Fark edileceği üzere burada ampiristler ile Kant arasındaki önemli bir fark, esas alınan "insan" fikri konusundadır. Hume'un aksine Kant düşüncesini *kendinde insan* değil, tarihi olan, kültür yaratan, *sosyal insan* üzerinden kurar.⁷² "Beşer" ötesi insan, tanım gereği ampiristlerdeki dürtülerine göre hareket eden "doğa durumu" bir canlı değil, *varoluş felsefesi* olan toplumsal bir varlıktır. İnsan için (Rousseau'da da görülen) perfektivite (tekâmül) fikrinden hareket eden Kant'a göre insan, hayvanlardan farklı olarak kendini geliştirebilen bir varlıktır. Bu durum *insanın özgürlüğü* ile ilgilidir.⁷³ Özgür ve sorumlu bir varlık olarak insan, maddî şartlar, teknik imkânlar ne kadar değişirse değişsin *ahlak* normlarını yeniden üretebilir. Kant'ta ahlâkiliği temellendirme çabası ahlâk felsefesinin temel sorusu olan "iyi'nin nasıl belirleneceği problemi" ile başlar. Kant'a göre yeryüzünde ve evrende mutlak anlamda bir "iyi istek" ya da "iyiyi isteme" söz konusudur.⁷⁴ Kant düşüncesinde *ödev ahlakı* temel bir kavram olarak öne çıkar. Ona göre ahlakî değerler tek başına akıl ile anlaşılır ve belirlenebilir. Bu nedenle "aklı kullanmanın" ahlaksal temelleri vardır.⁷⁵ İnsan gerçek ahlâkî ilkeleri (maksimler) *koşulsuz buyruklar* (kategorik imperatif) yoluyla tespit edebilir. Koşulsuz buyruklar, herkes için geçerliliği olan (evrensel) nesnel önermeler zeminidir. "Kendin için istemediğini başkası için de isteme" böylesi bir önermedir.⁷⁶ Ahlâkîlik ne yaptığınızla değil niçin yaptığınız (niyet) ile değerlendirilir.⁷⁷ Davranışın ahlâkî olması, genel, tüm insanlık için anlamlı olmasına bağlıdır. Görüldüğü gibi Kant'ın tüm çabası aslında bilimsel devrimle maddî zemini çöken insan - evren - tanrı ilişkisini (ahlâk) yeniden kurmaktır:

Onun (Hume) en tehlikeli kanıtlarının hepsi antropomorfizmle ilgilidir; antropomorfizmin teizme ayrılmazcasına bağlı olduğunu ve onu kendi içinde çelişkili yaptığını düşünür; ama antropomorfizm bir yana bırakılırsa, teizm de düşer ve deizmden başka bir şey kalmaz. Hiçbir işe yaramayan ve din ile ahlâkın temeli olamayacak deizmle de hiçbir şey yapılamaz. Antropomorfizmin bu kaçınılmazlığı kesin olsaydı, o zaman en yüce varlığın varoluşunun kanıtları neler olursa olsun, hepsi de kabul

⁷⁰ Kant, *Prolegomena*, 74.

⁷¹ Kant, *Prolegomena*, 62.

⁷² Bk. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29-30.

⁷³ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 4.

⁷⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 16

⁷⁵ Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)", *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984), 213.

⁷⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 17.

⁷⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 53.

edilebilirdi ama yine de bu varlığın kavramını, çelişmelere düşmeden, hiçbir zaman belirleyemedik...⁷⁸

Kant, Hume'un iddiasına sayfalar dolusu felsefi izahatla cevap vermişse de aslında o günden beri pratik bilimsel çalışmalar da apaçık bir şekilde Hume'u yanlışlamıştır. Örneğin kimyasal elementlerin sınıflandırmasını gösteren Periyodik tabloyu tasarlayan Rus kimyager Dmitri Mendeleev, tabloyu hazırlarken bazı bilinmeyen elementlerin varlığını tahmin eder. Yani ortada element yoktur, ancak olması gerektiğini önceden öngörür. Sonra gerçekten de bu elementler bulunur ve tabloda kodlanır.

4. Hegel: “Aklî Olan Gerçektir, Gerçek Olan Aklîdir”

Hume'un hesapladığı gibi İngiltere'de monarşi, “yeni fiziğe” rağmen ayakta kalmayı başarır. Ancak Fransa'da ekonomi politik pek de monarşiden yana işlemez. İngiltere ile sömürgecilik yarışına giren Fransa'da hazine iflasa sürüklenince kral XVI. Louis, *Genel Meclis*'i toplamak zorunda kalır. Böylece mutlak monarşiler çağında saray tarafından dikkate alınmayan cumhuriyetçilerin (burjuvazi) beklediği fırsat ayaklarına gelmiştir. 1789'da vergi salmak için toplanan mecliste konu rejim tartışmasına dönüşür ve iş ihtilale varır.⁷⁹ İhtilal, Jirondenlerin lideri Brissot'un dediği gibi bir anda değil, en az yarım yüzyıllık felsefi birikimin sonucudur.⁸⁰ Bu birikim ihtilalle hayata geçirilmek istenir ancak sosyal meselelerin, doğa olaylarından çok daha çetrefildir. Çatışmalar nihayet burjuvazi ve aydınların desteğini alan Napolyon'un olaylara el koymasıyla son bulur. Napolyon iktidarında hazırlanan *hukuk metni* (*Code Napoleon*) ile Fransa'da *hukukun üstünlüğü* tanınmıştır. Aydınlanma, Napolyon Yasalarıyla Avrupa'yı yeniden şekillendirirken felsefi düzlemde de Hegel ile enigmatistlere rest çeker: “Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklîdir.”⁸¹ Hegel, insanı bir çeşit agnostizme mahkûm ederek verili siyasî – sosyal sorunların statüko lehine normalleştirilmesine karşı insan hayatının varoluşsal temellerini vurgular. Hakikati maddî âlem ve duylarda değil bütünde arar: “Hakikat, tümüdür” (*Das Wahre ist das Ganze*).⁸² Dünya ve insanî bilginin nesnelere zihnin eseridir, fakat -elbette- fânî insandan öte bir “zihnin”; Tanrının:

...O (Tanrı) düşünendir, düşündüğü için de kendi içinde yaratıcıdır. Bu yaratıcı düşünmeyi dünya tarihinde buluyoruz. “Doğrudur” dediğimiz başka her şey bu öncesiz sonrasız doğruluğun özel bir biçimidir; durağı oradadır, ondan gelen bir ışımadır. İnsan onu bilmezse doğruyu da, haklıyı da ahlaklıyı da hiç bilmiyor demektir.⁸³

Hegel, Mutlak Zihnin (Geist) özüne, *insan aklı* tarafından nüfuz edildiğine inanır. Çünkü Mutlak Zihin, doğada olduğu kadar insan aklının işleyişinde de açığa çıkar. Hatta bu durum tüm insanlar için bir *ortak zemin* sağlar.⁸⁴ Hegel, insanı doğaya yabancılaştıran “zihin” tariflerine karşın insan düşüncesini *tarih* ve *toplum* bağlamında tartışır. Çünkü Kant'ın da dediği gibi insanî potansiyel toplumdaki çelişmelerle kendisini gerçekleştirir. Hegel, *ilerlemeci* bir tarih düşüncesine sahiptir.

⁷⁸ Kant, *Prolegomena*, 111.

⁷⁹ Bk. Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık-Dünyanın Zamanı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Yayınları, 2004), 271.

⁸⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği* (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 174.

⁸¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911), 14.

⁸² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907), 14.

⁸³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 41.

⁸⁴ Bk. Hegel, *Tarihte Akıl*, 50.

Ancak bu ilerlemecilik insanın doğa ile ilişkisinde yeni teknikler üretmesi, teknoloji geliştirmesinden çok “öz bilincin özgürleşme süreci” anlamındadır. Bu nedenle varoluşsal nitelik bakımından eski zamanlar ile günümüz insanı arasında bir fark olamaz.

İnsan doğasından söz edildiğinde en başta kalıcı bir şey tasarlanmıştır. İnsan doğasının serimi bütün zamanlara uymalıdır, önceki zamana da şimdiye de. Bu genel tasarım sonsuz çeşitlilikte olabilir, fakat gerçekte genel olan çeşitli biçimlerinde bir ve aynı özür... Dünya tarihinin ele alınışında ağırlık, insanların aynı kalmasına, ahlaksızlıkların ve erdemlerin bütün koşullar altında her zaman bulunmuş olmasına verilir. Gerçekten Salome ile birlikte “Güneş altında yeni bir şey yok” diyebiliriz.⁸⁵

Buna göre “yenilik” ve ilerleme öz bilincin özgürlüğü duyumsamasındadır. İnsanlık tarihinde “öz bilinç ancak, başka bir öz bilinç için var olduğu ölçüde kendinde ve kendi için var” olur.⁸⁶ Böylece *diyalektik* başlar. Hegel diyalektiği, *köle - efendi* ilişkisinde bir süreç (tarih felsefesi) şeklinde okur. Bu süreçte kölelik (*knechtschaft*) ve efendilik evrilerek türlü görünümlere bürünerek devam eder. Nihayet süreç halkların ulus bilincine ermesi ve ulusal devletini inşasıyla kemale erer. Ulus, herkesin eşit olduğu hukuka (anayasa) dayalı bir toplum ve devlet düzeni aşamasını ifade eder. Artık kurumsallaşmış hukuk ile kamu otoritesi fertlerden (efendilerden) bağımsız olarak adaleti eşit yurttaşlara dağıtabilir hale gelmiştir. Tanrısal temsil artık bir şahısta ya da zümrede değil, tüm bir ulusta; kamudadır. Hegel’de evrensel anlamda bir “insanlık ailesi” mefhumu olmakla birlikte insan için pratik gerçekler daha dar kapsamlı (coğrafi sınırları, yazılı hukuku belli) bir *ulus devlet* düzenini gerektirir. Hegel’de devlet insanın kendisini gerçekleştirdiği, özgürlüğünü duyumsadığı meşru toplumsal mekanizmadır. Bu nedenle Hegel ulus devleti yüceltir: “Ulus devlet, yeryüzünde tanrının yürüyüşüdür.”⁸⁷ Böylesi bir meşruiyete dayanan ulusal devletin uluslararası hukuk karşısında da tartışmasız önceliği vardır. Hegel düşüncesinde köle - efendi diyalektiğinden ulus devlet aşamasına geliş bir bakıma “Simurg” hikâyesinin felsefi bir anlatımıdır. Aslında Hegel bunu “anka kuşu” metaforu ile kendisi de dile getirir. Fakat bir kavram daha (*erheben*) ekleyerek metafordaki sürekliliğe “tekâmül” (yükselme) boyutu katar:

Kendi küllerinden yeni, gençleşmiş ve taze olarak daima yeniden doğan anka kuşu genellikle doğal yaşam tasarımı olarak bilinmektedir. Fakat bu bir Doğu tasarımıdır, vücut için geçerlidir, tin için değil. Batılı için tin yalnızca gençleşmiş olarak doğmaz fakat incelmış, yükselmiş olarak doğar. Kendi kendisine doğallıkla karşı çıkarken olduğu biçimi yiyip tüketir ve bu yoldan yeni oluşumuna yükselir (*erheben*)... Tinin gençleşmesi aynı biçime düpedüz bir geri dönüş değildir; kendi kendini düzeltme ve işlemedir. Ödevini bitirmesiyle birlikte kendine yeni ödevler bulur, böylece işlediği malzemeyi çeşitlendirip çoğaltır.⁸⁸

Buradaki “*erheben*”, diyalektiği açıklarken kullandığı “*aufheben*”⁸⁹ (kaldırma/yükseltme) kavramının muadilidir. Buna göre diyalektik de sürekli kendisini tekrar eden değil, daha üst, rafine ve zengin bir aşamaya yükselme süreci olarak anlaşılmalıdır.

⁸⁵ Hegel, *Tarihte Akıl*, 56.

⁸⁶ Hegel, *Phänomenologie Des Geistes*, 231.

⁸⁷ Hegel, *Grundlinien Der Philosophie Des Rechts*, 349.

⁸⁸ Hegel, *Tarihte Akıl*, 41.

⁸⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Berlin: Hofenberg Verlag, 2016), 85.

5. Propaganda Çağı, Müslümanlar ve Modernite

Avrupa'nın iç dinamiklerinin de itmesiyle sanayileşmede en önde giden, modern çağın başköşesini kapmış İngiltere, bilimsel devrimin dünyaya yayılmasının, yakaladığı bu avantajlı konumuna bir tehdit oluşturacağı farkındadır. Bu nedenle kıta Avrupasında ve dünya genelinde bilimsel devrimin felsefi serimi olan Aydınlanma karşıtı unsurlar İngiltere'den destek görür. Bunun sonucu olarak masonik - ezoterik propaganda başlar. Yahudiliğin ortodoks literatüründen de çok okültist apokrif metinlere dayalı mason mistisizmi, doğrudan Aydınlanma düşüncesinin temel parametreleri olan *ilerlemeci tarih felsefesi* ve *eşitlikçi toplum düzeni* ereğini hedef alır. Böylece egemenliği *seçilmiş-tanrısal soylara (aristokrasi)* ya da yine tanrı tarafından *seçilmiş (ruhban) sınıfa* dayandıran arkaik öğretiler tekrar canlanır. Aydınlanma ile ikiye bölünen Avrupa'nın "mağdurları" (eski Avrupa) eski konumlarını yenide elde edebilmek için bir *restorasyon* fikrine zaten hazırdır. Bilindiği üzere Avrupa tarihinde bu kavram özellikle Aydınlanma sonrası yaşanan siyasî-sosyal ihtilalleri ve tüm değişimi tersine çevirme, eski düzeni ihyâ etme anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle restorasyon kavramı zamanla felsefi olarak "Aydınlanma karşıtı" anlamı da kazanmıştır.⁹⁰ Böylece Aydınlanmanın matematiksel kesinlik ve netlik arayan düşünce ve dili yerine ezoterizmin önu - arkası belirsiz sisli havasında etrafı "gizem" kaplar. Bu gizemci fikirleri başka kültürlerle yaymak için farklı "masonik" yapılar teşekkül eder. Böyle bir organizasyon olarak yine mason bir grup tarafından 1875'te kurulan *Theosophical Society* postmodern çağın habercisidir. Bu propagandayla, sözde "ideolojiler çağı" olarak bilinen 19. yy. ortalarında okültizm tam anlamıyla popülerleşir. Yaşanan kutuplaşma ve propaganda mekanizmalarıyla aydınlanmacı düşünce günden güne "din dışı" kategorisine evrilir. Dönemin fırtınalı, çatışmacı siyasal zemininde bu kutuplaşma aydınlanmacı düşünceyi Descartes'ten Hegel'e uzanan teist gelenekten ateist - sol / sosyalist bir siyaset kulvarına iter. Fakat ateist de olsa aydınlanmanın ahlakçı - paradigmatçı tavrı kendisini hala hissettirmektedir:

Felsefe başka ülke başka adalet (görecelik) deyimi gereğince dogmanın temel gerekçeleriyle çatışmaya girmemek için her ülke için başka temel ilkeler mi kabul etmelidir. Bir ülkede 3 kere 1'in 1 ettiğine bir başkasında kadınların ruhu olmadığına üçüncüsünde cennette bira içildiğine mi inanmalıdır? Bitkilerin ve yıldızların evrensel bir niteliği olduğu gibi evrensel bir insan niteliği yok mudur?⁹¹

Postmodern söylemle teknoloji karşıtı retorik Avrupa'dan çok daha fazla İslam dünyasında etkili olacaktır. Hatta sanki Avrupa dünyaya teknoloji ihraç etmek için can atmaktadır ve bizim için "alsak mı, almasak mı" durumu vardır da, "teknoloji beraberinde Batılı hayat tarzını ve davranış kalıplarını da sürükleyip getirir"⁹² şeklinde ilginç fikirler ileri sürülür. Oysa Avrupa ülkelerinin sanayileşme süreci aynı zamanda kıran kırana bir "endüstriyel casusluk" tarihidir.⁹³ Nitekim geçtiğimiz yüzyılda onlarca Müslüman sanayici, mühendis ve teknisyen de istihbarat servislerinin hedefi olmuştur. Tüm bu postmodern propagandaya kültüre karşın 20. yy.'da Batı ekonomik büyüme kadar bilim ve teknoloji alanında ilerlemesini sürdürür. Fakat 1927'de ünlü fizikçi Heisenberg *belirsizlik (uncertainty)* ilkesiyle çıkarılır.⁹⁴ Bu duruma yine enigmatçı söylemin teyit

⁹⁰ Bk. Stefano Poggi - Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie* (München: C.H. Beck, 1989) 10/251.

⁹¹ Karl Marks, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç (Ankara: Sol Yayınları, 1995), 19.

⁹² Rasim Özdenören, *Yaşadığımız Günler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 75.

⁹³ Bk. John Rees Harris, *Industrial Espionage and Technology Transfer* (London: Routledge, 2017), 425.

⁹⁴ Bk. Arthur Beiser, *Modern Fiziğin Kavramları*, çev. Gülşen Önenç (Ankara: Akademi Yayıncılık, 2008), 110.

edilmişlik çılgınlıkları eşlik eder. İlginç olan, bu düşünceye karşı çıkanlardan birinin, çalışmalarıyla kuantum fiziğinin kurucularından olan ancak kuantum fiziğini “tamamlanmamış” kabul eden Albert Einstein olmasıdır. İtirazını, B. Podolsky ve N. Rosen ile birlikte 1935’te yazdıkları “Doğanın Kuantum Mekaniksel Tasviri Tamamlanmış Kabul Edilebilir mi?” başlıklı ortak makalede dile getirirler.⁹⁵ *Belirsizlik* savunularına karşı, “Tanrı zar atmaz”⁹⁶ diyen Einstein, “Tanrı zekidir, ancak kötü değildir” şeklinde konunun felsefi sonuçlarına işaret eder. “Einstein’a göre durum “belirsizlik” değil, henüz ilgili nedensel yasaların keşfedilmemiş olmasıdır. Görüldüğü gibi tartışma artık biz Müslümanların da çok aşına olduğu bir noktaya gelmiştir. Kuantum fiziğinde *belirsizlik* adı altında yaşanan tartışma İslam düşüncesinde “salah – aslah” konusunun neredeyse birebir izdüşümüdür.⁹⁷ İslam düşüncesinde tarafların Allah tasavvuru konusunda “Kudret” ve “Adalet” sıfatları ile karşı karşıya gelmesi⁹⁸ burada da kendisini gösterir. Einstein’a, tepki (yine bize oldukça tanıdık bir cevap şeklinde) meslektaşı Niels Bohr’dan gelir: “Einstein, tanrıya ne yapması gerektiğini söylemekten vazgeç.”⁹⁹ Oysa Einstein’ın derdi tanrıya ne yapacağını söylemek değil, insanın yeryüzündeki varlığını anlamlı kılan bir gayenin (hikmet) vazgeçilmezliğini vurgulamaktır. Fakat ileri fizikle ilgisi olmayanlar için artık oldukça karmaşıklaşmış tartışmada Einstein’ın itirazı gürültüye getirilir. Artık her şey Batı merkezli bir propaganda mekanizmasından geçerek kitlelere ulaşmaktadır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası propagandaya atfedilen önemi göstermesi bakımından “modern propagandanın kurucusu” olarak görülen, Freud’un yeğeni, (dayısının aksine) CIA ile çalışan Edward L. Bernays’ın şu ifadeleri Batı’da konuya nasıl bakıldığı hakkında fikir vermektedir:

Kitlelerin örgütlü alışkanlıklarının ve görüşlerinin bilinçli ve akıllıca manipülasyonu, demokratik toplumda önemli bir unsurdur. Toplumun bu görünmeyen mekanizmasını manipüle edenler, ülkemizin gerçek egemen gücü olan görünmez bir hükümet oluştururlar. Zihinler şekilleniyor, zevklerimiz şekilleniyor, fikirlerimiz büyük ölçüde adını hiç duymadığımız şahıslar tarafından öneriliyor.¹⁰⁰

6. Popper’in Tarih Düşmanlığı ve Soros

II. Dünya Savaşı sonrasındaki kültürel ortam propaganda ve toplum mühendisliği faaliyetlerinin dünya çapında etkinliğini arttırdığı bir dönemdir. Neoliberalizmin öncülerinden Karl Popper’in yazıları ve genel rolü böylesi bir misyonun ifasıdır. Popper’in 1945’te yayınlanan *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabının baş hedefi Hegel’dir. Popper, Hegel’in ulus devlet fikrine yüklediği anlamın temellerine gittiğinde onun *tarih felsefesi* ile karşılaşır. Hegel’in tarih felsefesini “tarihselcilik/tarihsicilik” (historicism)¹⁰¹ diyerek mahkûm eden Popper konuyu antik Yunan düşünürü Heraklitos’a kadar götürür. Yoğun bir niyet okumayla (hatta kimi zaman eleştirdiği kişi adına görüş belirterek)¹⁰² Heraklitos’un, “aynı nehirde iki kez yıkanmaz” sözünden “kadercilik” çıkarır. Popper ifadenin

⁹⁵ Bk. Wesley C. Salmon, *Causality and Explanation*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 273.

⁹⁶ Max Born, *Physik im Wandel Meiner Zeit* (Wiesbaden: Vieweg Verlag, 1959), 244.

⁹⁷ Bk. Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

⁹⁸ Mahmut Ay, “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye* 31 (Güz 2015), 29.

⁹⁹ John Archibald Wheeler, *Geons, Black Holes, and Quantum Foam: A Life in Physics* (New York: W.W. Norton & Company, 2000), 334.

¹⁰⁰ Edward Louis Bernays, *Propaganda* (New York: Horace Liveright, 1928), 9.

¹⁰¹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 1/19.

¹⁰² Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/180.

imlediği *değişim ve ilerleme* fikrinin, aynı zamanda bu değişimin bir gayesi (wisdom: hikmet) olduğunu ve bunun da hayata kaçınılmaz bir “hakikat arayışı” yüklediğini, böylece Hegel’in ulus fikrine temel teşkil ettiğini anlatır. “Herakleitos açık toplumun ilk bilinçli düşmanıydı”¹⁰³ diyen Popper tarihi, dinlerin ya da ideolojilerin varoluşsal amaçları doğrultusunda anlamlandırmaya (felsefesini yapmaya) ve buradan hareketle toplumsal süreçlere müdahale fikrine şiddetle karşıdır. Devamında özellikle Platon ve Aristo’yu ve nihayetinde Hegel’i hedef alan Popper, tarihe müdahale fikrinin tarihin geriye doğru inşasına dayandığını iddia eder. Popper, Hume’un nedensellik konusundaki görüşlerine benzer bir yolla tarihî olaylar arasında sebep – sonuç ilişkisi kurulmayacağını savunur. “Tarihin bir anlamı var mıdır?” diye soran Popper, oldukça dolaylı cümlelerin sonunda buna, “tarihin bir anlamı olmadığı cevabı veriyorum”¹⁰⁴ diyerek sosyal bilimleri de falcılıkla özdeşleştirir:

Bütün bilimler arasında ancak toplum bilimlerinin geleceğin bize neler hazırladığını bilmek gibi ezeli bir düşü gerçekleştireceklerine inanmak için hiçbir neden yoktur. Bu bilimsel falcılığa inanmanın temelinde yalnız belirimcilik yoktur; bir de fizik ve astronomiden tanıdığımız bilimsel öndeyi ile toplum hayatının ana gelişim eğilimlerini geniş hatları ile öngören geniş kapsamlı tarihsel kehanetin karıştırılması vardır.¹⁰⁵

Ulus fikrine şiddetle karşı çıkan Popper’in saldırılarından Rousseau da nasibini alır. Bir yandan demokrasi savunusu yapma iddiasındayken bir yandan da ulusçuluk fikrine kapı araladığı için halkın genel iradesi ve çoğulcu demokrasi konusundaki görüşleri nedeniyle onu da totalitarizmin hazırlayıcısı olmakla suçlar.¹⁰⁶ Hegel’in görüşlerinin sömürge toplumlarına da “yanlış fikirler” imleyebileceğine dikkat çeken Popper, Hegel’i sömürgeci güçlere hedef gösterir:

... Bu satırlar, aynı zamanda yeni ya da yoksul ülkelerin eski, sömürgeci ülkelere karşı girişecekleri savaşların erdemli olacağını öne süren modern kuramı da açıkça içermektedir. *Bir ulus demektir Hegel, ancak büyük amaçlarını gerçekleştirmekle meşgul olduğu sırada ahlaklıdır, erdemlidir, hayat doludur.*¹⁰⁷

Popper, Hegel üzerinden verili toplumsal durumu tarihsel temellerinden okumayı bir suç haline getirirse de aslında bu durum Popper’in kendisi dâhil- insan aklının ve düşünme biçiminin en doğal halidir. Herkes bilinçli ya da bilinçsiz, doğru ya da yanlış, ama belli bir tarih perspektifinden olayları anlar, algılar ve kendi pozisyonuna göre statükoyu değişmesi ya da devamı yönünde tavır alır. Buna göre eğer tartışılacak ise tarihsel olaylar arasında kurulan ilginin ahlakılığı olabilir. Örneğin Kur’ân, tarihi peygamberler üzerinden adalet perspektifli¹⁰⁸ bir “hak – batıl mücadelesi” olarak takdim eder¹⁰⁹ ve kıyamete kadar devam edecek bu mücadelede insanlığı *hak* safında yer almaya çağırır. Bunun için insan kredibilitesi hayli yüksek “halife” sıfatıyla tüm diğer varlıklardan farklı olarak “özgür” yaratılmıştır. Benzer bir “tarih felsefesi” Tevrat’ta da vardır. Ancak Tevrat insanlık tarihini “tanrı tarafından seçilmiş Yahudilere” indirger ve bütün insanları “Yahudi için

¹⁰³ Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 1/180.

¹⁰⁴ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/234.

¹⁰⁵ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/83.

¹⁰⁶ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/54.

¹⁰⁷ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/69.

¹⁰⁸ el-Mâide 5/8.

¹⁰⁹ Bk. el-Mücâdele 58/19-22.

var” addeder. Kur’ân ile Tevrat arasındaki temel fark da burada kendisini gösterir. Tarihi yorumladığı ve *ulus* fikrinin felsefesini yazdığı için kin ve nefretle Hegel’e hakaretler yağdıran¹¹⁰ Popper’de, bugün Ortadoğu ve genel olarak dünyadaki pek çok soruna temel teşkil eden bu kavmiyetçi Tevrat okuması hakkında en ufak bir çözümleme görülmez. Ancak sorunun gayet farkında olduğundan da -bir Yahudi olarak- kendince problemi aşmış edasıyla konuyu geçiştirir. Hatta Hegel’den bir şekilde bir “Yahudi karşıtlığı” çıkarmaya çalışır.¹¹¹

Soğuk Savaş döneminin “antikomünist” propaganda dilini yansıtan kitabında Sovyetler Birliğini hedef alan Popper, sosyalizmin temelde bir emek mücadelesi olarak ortaya çıktığını da bilmezden gelerek sorunu Marks’ın beşli sistemine indirger.¹¹² Ona göre sınıfsal bakış, akıl dışı olup işçi sınıfının örgütlenesi, ilkel kabileci bir tutumdur.¹¹³ Ulusal bilinci mahkûm eden, işçi örgütlenmesini akıl dışılık olarak gösteren Popper uluslararası şirketlerin dünyayı nasıl çepeçevre kuşattıkları, kontrol altına aldıkları parasal sistemle halkları sömürdükleri, dünyayı dizayn ettikleri konularına hiç girmez. Aksine kendisi bu yapılara fikir babalığı yapar. Bu enternasyonal sermayenin en saldırgan temsilcilerinden George Soros, Popper’in öğrencisi olup onun ideallerini dünya genelinde kurduğu “Açık Toplum Vakıfları” (Open Society Foundations) aracılığıyla gerçekleştirmektedir.¹¹⁴ Adını Popper’in kitabından alan bu organizasyon Sovyet sonrası Dünya Düzeni projesinin uygulayıcısı işlevini görmüş, geçtiğimiz on yıllarda pek çok ülkedeki karışıklıkların arkasındaki *gizli el* olmuştur.

Açıktır ki, devrin uluslararası yapısı dikkate alınmadan felsefi metinleri de anlamak mümkün değildir. Soğuk Savaş sürecinde Popper gibi Batı sisteminin propagandisti olarak görülebilecek bir başka yazar George Orwell’dır. Orwell’in, NATO’nun kurulduğu yıl (1949) yayınlanan *1984* romanı yine NATO konseptinde bir antikomünist propagandadan ibarettir.¹¹⁵ Kitap’taki, Sovyetler Birliği’ne telmihle “Big Brother” (Büyük Birader) imgesi 2000’li yıllardan itibaren uluslararası şirketlerin kontrolündeki dijitalleşmeyle Batı sisteminin eseri olarak gerçek olmuştur. Ancak kimse bu durumu dert etmez; o korku dolu imgeden geriye arsız bir “BBG Evi” reality TV yarışması kalır. Orwell’in, *All Art is Propaganda (Tüm Sanat Propagandadır)* kitabı aslında onun “romancılığını”, üstlendiği rolü özetlemektedir. Aynı dil oyunuyla Berlin duvarı tarihe “utanç duvarı” (Wall of Shame) olarak geçer, İngiltere egemenliğindeki Kuzey İrlanda’da Belfast’ı bölen duvarın adı “barış duvarı” (Peace wall) olur. Bu siyasi-kültürel propagandaya 1960’larda *post yapısalcılık* denen sözde muhalif bir felsefi söylem eşlik edecektir. Post yapısalcılık, anarşizmden okültizme uzanan geniş bir postmodernizmden ibarettir. Bu akım tüm dünyada olduğu gibi İslam dünyasının genelinde ve Türkiye’de de etkisini gösterir. Ulus devlet karşıtlığı, anakronik bir sekülerizm ve modernizm tartışması yaygın bir durum olarak görülür.¹¹⁶

¹¹⁰ Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/38.

¹¹¹ Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/71.

¹¹² Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/176.

¹¹³ Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/212.

¹¹⁴ Robert Slater, *Soros: The Life, Ideas, and Impact of the World's Most Influential Investor* (New York: McGraw-Hill Education, 2009), 36.

¹¹⁵ Bk. Andrew Defty, *Britain, America and Anti-Communist Propaganda 1945-53* (London: Routledge, 2013), 3.

¹¹⁶ Bk. Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet* (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 40.

7. Teizm ve Ateizm Arasında Hume – Gazzâlî Karşılaştırmaları ve Nedensellik

Modernleşme sorunu başladığından beri İslam dünyasında muhafazakâr düşünce bir yandan antimodernizm adına yoğun bir Batı karşıtı tavır sergilerken bir yandan da Batı’da enigmatic gelenek ile örtüştüğü, hatta oraları referans dahi verdiği gözlerden kaçmamaktadır. Öyle ki, Newton fiziği ile hesaplaşmadan ve Batı’da yaklaşık beş asır süren felsefi tartışmalara girmeden, Aristo fiziğinden kuantum fiziğine¹¹⁷, Heisenberg belirsizliğine¹¹⁸ sıçramaya çalışılır. Doğrusu ana akım klasik literatürde de (haliyle) Batı’daki enigmatic geleneğe eklemeye uygun bir mantıksal çerçeve olduğu bir gerçektir. Bu durum özellikle nedensellik tartışmalarında görülebilir. Öyle ki, İmam Gazzâlî ile David Hume arasındaki “benzerlik” Batı’da¹¹⁹ ve İslam dünyasında, ama özellikle Türkiye’de aynı türden çok sayıda akademik çalışmaya konu olmuştur.¹²⁰ Gerçekten de Hume’un tezlerini dile getirirken kullandığı örnekler de böylesi bu karşılaştırmayı fazlasıyla haklı kılmaktadır. İkisinin argümanları arasındaki benzerlik, Hume’un, Gazzâlî’den etkilendiğini bile düşündürmektedir.¹²¹ Gazzâlî aslında ana akım İslam düşüncesinde mantığı literatüre taşıyan isimdir. Nitekim olayları mantıksal tutarlılık ve sebep - sonuç ilişkisi içinde okuma konusunda tıpkı Descartes gibi onun da bir “saat” (su saati – صندون الساعات) benzetmesi vardır.¹²² Allah’ın *el-Hakem* ism-i şerifini açıklarken, evrende mutlak anlamda hükmün Allah’a ait olduğunu, doğanın, Allah’ın verdiği emir doğrultusunda su saatinin düzeneği gibi işlediğini anlatır. Ancak bir yandan da filozoflara karşı yazdığı eserinde aksi görüşler dile getirir. Verdiği örnekle ateşin pamuğu yakma nedeninin ateş olmadığı, böyle bir sebep - sonuç ilgisi kurulamayacağı sonucu çıkarır:

Yanmanın failinin (ateş) olduğunun delili nedir? Onlara göre; ateşin pamuğa değmesi halinde yanmanın meydana geldiğini gözlemekten başka bir delili yoktur. Gözlem o anda yanmanın hâsıl olduğuna delâlet eder, ancak bu onunla hâsıl olduğuna, yanmanın ateşten başka bir illeti (nedeni) bulunmadığına delâlet etmez.¹²³

Görüldüğü gibi çok benzer bir argümantasyon ile Hume nedensellik karşıtlığından “agnostizm”, Gazzâlî son derece “güçlü” bir *teizm* çıkarmaktadır. Hatta ateistliğini özellikle dile getiren kimi isimler de Hume’un mantığınca nedenselliğe karşı “ateş ve pamuk” örneğiyle Gazzâlî’ye atıfta bulunmaktadır.¹²⁴ Dolayısıyla Hume – Gazzâlî karşılaştırmalarında asıl üzerinde durulması gereken, bu kadar benzer argümanların nasıl bu kadar zıt sonuçlara vardığı olsa gerektir. Dahası, Gazzâlî bir yandan nedensellik fikrini destekleyen “su saati” benzetmesi yapmışken burada neden aksi bir yaklaşım sergilemiştir? İki durumda da *teist* bir sonuca varmakta, ancak bu tavır değişikliği

¹¹⁷ Bk. Yıldırım Yılmaz, *Zeitgeist Kuantum ve Kur’an* (İstanbul: Şira Yayınları, 2011), 153.

¹¹⁸ Mehmet Emin Şeker, “Kur’an’da Heisenberg Belirsizlik İlkesi: Fatır Suresi (35) 13. Ayetin Anlattıkları”, *Kelam Araştırmaları* 11/1 (2013), 459

¹¹⁹ Stephen Riker, “Al-Ghazali on Necessary Causality in the Incoherence of the Philosophers”, *The Monist* 79/3 (July 1996), 315–324.

¹²⁰ Ör. bk. Sedat Yazıcı, “Nedensellik ve Mucize Üzerine”, *Uluslararası İnsani Bilimler Dergisi* 7/2 (2010), 1143.

¹²¹ Bk. Hasan Aydın, “Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 326.

¹²² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillahi’l-hüsna* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 93.

¹²³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 160.

¹²⁴ Bk. Ateizm Derneği, “Nedensellik - Prof. Dr. Celal Şengör”, erişim: 4 Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=GMwQdrW2Mmw>, 41:45 - 43:35.

gerçekte teizm açısından başka sorunları beraberinde getirmektedir. Bilindiği üzere Gazzâlî bir yandan da evrenin mevcut haliyle olabilecek en mükemmel halde olduğunu söyler.¹²⁵ İki görüşten hangisinin bu anlamda “mükemmel” evren fikrini desteklediğine bakıldığında *nedensellik* olduğu açıktır. Zira (Hume’un dediği gibi) sürekli müdahaleyi gerektiren bir âlemin mükemmelliğinden de söz edilemez.¹²⁶ Tek elden (tevhit) çıkmış, baştan belirlenmiş ilahî kurallara göre işleyen bir düzende tekrar tekrar revizyona da gerek görülmez. Müdahale ihtiyacı uyumsuz, kaotik, ikircikli bir durumun göstergesidir. Özellikle Allah’ın evrene yasalar koyduğu ve tüm düzenin bu yasalara göre yürüdüğü vurgulandıktan sonra böylesi kurlsız, ilkesiz evren fikri Kur’ân açısından da kabul edilir görünmemektedir. Gazzâlî’yi böylesi çelişkili yoruma sevk eden nedeni fizik ya da felsefî düşüncede değil, yine dönemin siyasal olaylarında aramak gerekir.

Kur’ân’daki âlem resminde tüm mevcudat ilahi yasalara göre hareket eder. Gezegenlerin, mevsimlerin değişmesi ve tüm mevcudat hepsi bir ölçüye (kader) göredir.¹²⁷ Bu kurallı dünyada sadece insan özgür/muhayyer bırakılmıştır.¹²⁸ Ancak Allah ona da doğru ile yanlış (fücur ve takva)¹²⁹ bilebilecek bir ilim vermiş, insan ile ilişkisini de ilkelere (Sünnetullah) bağlamıştır. Ebedî âlemde de dünyadaki davranışlarına göre ceza ya da mükâfat görecektir.¹³⁰ Ne var ki gayet açık gibi görünen bu durum bile politik süreçlerin sonunda içinden çıkılmaz olur. Bilindiği üzere Hz. Peygamber’in vefatı sonrası yaşanan siyasî ihtilaflar Emevîlerin iktidarı zorla ele geçirmeleriyle sonuçlanır. Onlar tüm bu süreçte yaşanan “şer” (kötülük) hadiselerin (*Sıffin-Cemel savaşları, Kerbela faciası vs.*) kendilerinin eseri olmadığı, olayların Allah tarafından ezelden böyle *takdir edildiği* için gerçekleştiği iddiasındadır.¹³¹ Siyasî polemikten ibaret bu söylem, baskılarla resmî ideoloji haline gelir¹³² ve bir süre sonra da siyasî bağlamından bağımsız “felsefî” tartışma görünümü alır. Ne var ki, kötülüğü (teodise) Allah’a nispet etmenin sağlıklı bir durum olmadığı da açıktır.¹³³ Bu mantıksal silsile gittikçe normalin sınırlarını daha fazla zorlayan bir sürece dönüşür. Böylece *eşyanın hakikatinin (hüsün ve kubuh) insan tarafından bilinirliğinin imkânı* tartışma konusu yapılır.¹³⁴ Buna göre insan fitratı için *hayrı ve şerri* ayırt etme (hikmet) imkânı reddedilerek dışsal bir bilgilendirmeye bağlanır.¹³⁵ Öyle ki, peygamber gönderilmemiş toplumlar “fetret ehli” olarak hakikati bilemeyeceklerinden ahirette cezadan muaftır.¹³⁶ Bir diğer görüşe göre ise bu kimseler ahirette “ayrı bir imtihana” tabi tutulacaktır. Görüldüğü gibi tüm bu mantık silsilesi, “şer” olayların *ezelden belirlendiği* fikriyle başlar, bir sürü sorunu beraberinde getirir. Dahası, şerri

¹²⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmî'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1618.

¹²⁶ Hume, *İnsanın Zihni*, 107.

¹²⁷ el-Kamer 54/49.

¹²⁸ el-Kehf 18/29.

¹²⁹ eş-Şems 91/8.

¹³⁰ Lokmân 31/8.

¹³¹ Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l mülûk* (Kahire: Dârü'l Me'ârif), 5/461.

¹³² Lütfi Doğan - Yaşar Kutluay, “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halîfe Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (1954), 75.

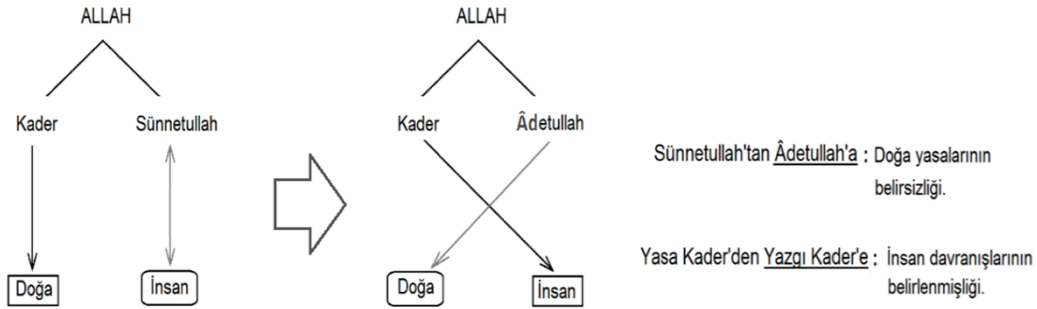
¹³³ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Kahire: Matbaatü Mısır, 1955), 84.

¹³⁴ Bk. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/60.

¹³⁵ Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Silsiletu'z-zehab* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1986), 193.

¹³⁶ Metin Yurdagür, “Fetret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/475.

Allah'a atfederken insan davranışlarının ezelden belirlendiği fikri, bir anlamda Allah ile ilişkisinde insan ile doğanın yer değiştirmesi anlamına gelir. Buna göre doğa yasaları (fizik, yasa/kader) artık "özgür irade sahibi" olduğu söylenen insanın davranışlarını ifade eder. Buna karşın Allah'ın insanların davranışlarına ilişkin ilkesel (değişmez) aksülamelini ifade eden "Sünnetullah" tabiri yerine de, doğaya sürekli müdahale anlamına gelen "vesilecilik" için daha uygun bir ifade olan Âdetullah ihdas edilir. Sonuçta insan davranışları "determine", doğa ise "hesaplanamaz" olur. Binaenaleyh, insanoğlunun yapıp edecekleri ezelden bellidir de, ateşin pamuğu yakıp yakamayacağına ilişkin "evet yakacaktır" demek uygun olmaz, "Allah dilerse yakar" demek lazım gelir:



Ne var ki, böylesi bir evren algısı için gerekli kültürel altyapıyı İslam değil, Cahiliye döneminin düalist öğretisi sunmaktadır. Bilindiği üzere Cahiliye döneminde müşrikler evrende Allah kadar diğer kötücül güçlerin de insan üzerinde etkili olduğuna inanmaktadır. Rahmanî ve şeytanî varlıklar arasındaki çatışmanın insanların hayatına da sirayet ettiğini düşünen müşrikler Allah ile birlikte şeytanları da "razı etmenin" yollarını ararlar. Bu düalist kozmoloji Kur'ân'ın "şirk" olarak nitelediği kaotik evren tasavvurunun ifadesidir. İslam'ın tevhit öğretisi böylesi bir evren fikrini şiddetle reddeder. Kur'ân'da Allah'ın kudretine yapılan vurgu ise adaletini gölgeleyecek bir tutarsızlık anlamında değil, müşriklerin iddialarının aksine evrende Allah'ın mutlak hükümranlığını (el-Müheymin) ihlal edebilecek bir gücün olmadığı vurgusudur.

Sonuç

İnsanî sınırlarımız gereği dış dünya algımızın, sürekli artan bilgi birikimine göre şekilleniyor olması, evrenin doğasında bir nedensellik mi yoksa bir belirsizlik mi olduğu konusunda iki farklı görüşe neden olmuştur. Bilgi birikimimiz ne kadar artarsa artsın, uçsuz bucaksız evreni tüketemediğimiz sürece öyle görünüyor ki, bu soruya verilecek cevap hep ucu açık kalacaktır. Ancak insanın yeryüzündeki varlığını anlamlandırmak için o zamanı beklememiz de düşünülemez. Konuya bu açıdan bakıldığında tartışmanın niteliğinin değiştiği, masum bilimsel teorilerin yerini politik angajmanlara bıraktığı görülmektedir. Buna göre tarih boyunca insan ve toplumsal ilişkilere ilişkin iki farklı tavır kendisini göstermiştir. Bir yanda doğayı sebep - sonuç ilişkisi içinde bir bütünlükle okuyan, tarihe bir anlam, insan hayatına bir gaye ve ahlakî sorumluluk yükleyen paradigmatik tavır, diğer yanda doğayı belirsizleştiren, tarihi amaçsızlaştıran, insanın toplumsal hayattaki ahlakî/varoluşsal sorumluluklarının altını boşaltan enigmacı tavır. Gerek peygamberler ve gerekse ahlakçı filozoflarda görülen düzenli evren fikri insana toplumsal sorumluluk yükleyen, hayatı varoluşsal değerlerle okuyan bir tavidir. Kur'ân'daki, insandan "özgür" bir tercihle tarafını göstermesi istenen hak - batıl diyalektiği bu

durumun açık göstergesidir. Hatta (diğer dinler bir yana) İslam'ın materyalist öğretilere karşı belki de en güçlü tezi budur. İnsanı, diğer varlıklar içinde canlılar âleminin evrim zincirinde bir "halka" olarak gören materyalist öğretilere karşı İslam insanı tümüyle ayrı, "özel bir misyon sahibi" olarak görür. Binaenaleyh, içinde bulunduğumuz varlık âlemine ilişkin hangi bilgi seviyesinde olursak olalım, hayatı anlamlandırırken dış dünyanın bize nasıl görüldüğü değil, koşulsuz buyruklar esas olmalıdır: "Kendin için istemediğini, başkası için de isteme". İslam Peygamberinin dediği gibi; "ameller niyetlere göredir." Bu durumda evrenin merkezine ister Dünya'yı koyalım, isterse Güneş'i, gök kubbe altında gerçekten de yeni bir şey yok.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Archibald Wheeler, John. *Geons, Black Holes, and Quantum Foam: A Life in Physics*. New York: W.W. Norton & Company, 2000.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Silsiletu'z zeheb*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1986.
- Ateizm Derneği, "Nedensellik - Prof. Dr. Celal Şengör". AD 2021 Bilim ve Felsefe Okulu Ders 7. Erişim: 4 Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=GMwQdrW2Mmw>.
- Aughton, Peter. *The Story of Astronomy*, London: Quercus, 2011.
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurlar". *Eskiyeni* 31 (Güz 2015), 25-50
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 325-349.
- Beiser, Arthur. *Modern Fiziğin Kavramları*. çev. Gülsen Önengüt. Ankara: Akademi Yayıncılık, 2008.
- Berkhofer, Robert Frederick. *The White Man's Indian*. New York: Vintage Books, 197.
- Bernays, Edward Louis. *Propaganda*. New York: Horace Liveright, 1928.
- Born, Max. *Physik im Wandel Meiner Zeit*. Wiesbaden: Vieweg Verlag, 1959.
- Braudel, Fernand. *Maddi Uygarlık-Dünyanın Zamanı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları, 2004.
- Bulaç, Ali. *Modern Ulus Devlet*. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Çelebi, Emin. "David Hume'da İnsan Doğasının Evrenselliği Temelinde Ahlâk Problemi". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011): 657-665.
- Çelebi, Emin. "David Hume'da Zorunluluk ve Özgürlük Humecu Uzlaştırma". *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirileri*. Ed. İsmail Serin. 533-542. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Davis, Philip J. - Hersh, Reuben. *Descartes' Dream: The World According to Mathematics*. New York: Dover Publications, 1986.
- Defty, Andrew. *Britain, America and Anti-Communist Propaganda 1945-53*. London: Routledge, 2013.

- Descartes, Rene. Ahlak Üzerine Mektuplar. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Descartes, Rene. Metafizik Düşünceler. çev. Mehmet Karasan. Ankara: Maarif Vekâleti, 1942.
- Descartes, Rene. Ruhun İhtirasları. çev. Mahmut Özdil. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013.
- Descartes, Rene. Tabiat Işığı ile Hakikati Arama. çev. Sanem Sollers. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Djerassi, Carl - Pinner, David. Newton's Darkness: Two Dramatic Views. London: Imperial College Press, 2003.
- Doğan, Lütfi – Kutluay, Yaşar. “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3-4 (1954), 75-78.
- Engels, Friedrich. İngiltere'de İşçi Sınıfı'nın Durumu. Çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'. thk. Hamûde Garâbe, Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.
- Flynn, Thomas Robert. Existentialism: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. İhyâ-u ulûmi'd din. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. Tehâfüt el-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı). Çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Genç, Halil İbrahim. Kur'ân Mucizesi Dersleri 5. İstanbul: İstanbul Tevhid Okulu, 2005.
- Glozman, Janna. Developmental Neuropsychology. London: Routledge, 2013.
- Harper, William L. Isaac Newton's Scientific Method. New York: Oxford University Press, 2011.
- Harris, John Rees. Industrial Espionage and Technology Transfer. London: Routledge, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Felsefe Tarihi. Cilt 3. Çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2021.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Tarihte Akıl. çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik. Berlin: Hofenberg Verlag, 2016.
- Heyd, Wilhelm. Yakın Doğu Ticaret Tarihi. çev. E. Ziya Karal. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Hume, David. Din Üstüne, çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Yayınları, 2016.

- Hume, David. İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- Hume, David. Siyasi Denemeler. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- İlhan, Avni. "Aslah". TDV İslâm Ansiklopedisi. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)". Seçilmiş Yazılar. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.
- Kant, Immanuel. Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı. Çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Sarmal Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. Kritik Der Reinen Vernunft. Leipzig: Leopold Voss, 1868.
- Kant, Immanuel. Pratik Aklın Eleştirisi. çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Kant, Immanuel. Prolegomena. çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kling, Andrew A. The Age of Exploration. Detroit: Lucent Books, 2013.
- Lehner, Ulrich L. Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der Deutschen Schulphilosophie und Theologie. Leiden: Brill 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. Monadoloji Ya Da Felsefenin İlkeleri. Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Yayınları, 2015.
- Levack, Brian Paul. Hexenjagd: Die Geschichte der Hexenverfolgung in Europa. Berlin: Verlag CH Beck, 2002.
- Lyotard, Jean François. Pagan Eğitimler. çev. Atakan Karakış. İstanbul: Monokl Yayınları, 2011.
- Merryman, John Henry - Perez Perdomo, Rogelio. The Civil Law Tradition. Stanford: SUP, 2007.
- Mossner, Ernest Campbell. The life of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Murray, Clark. "The Dualiste Conception of Nature". The Monist 6/3 (April 1896), 382-395.
- Newman, Fred - Holzman, Lois. End of Knowing. New York: Routledge, 1997.
- Offenberg, Ulrich. Christoph Columbus. München: Komplet Media, 2011.
- Özdenören, Rasim. Yaşadığımız Günler. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Poggi, Stefano - Röd, Wolfgang. Geschichte der Philosophie. München: CH Beck, 1989.
- Popper, Karl. Açık Toplum ve Düşmanlar. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Prigogine, İlya - Stengers, Isabelle, Order Out Of Chaos, New York: Bantam Books, 1984.
- Prigogine, İlya - Stengers, Isabelle. Order Out Of Chaos. New York: Bantam Books, 1984.

- Quiddington, Peter. *Knowledge and Its Enemies*. New York: Cambria Press, 2010.
- Rex, Richard. *Henry VIII and the English Reformation*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Riker, Stephen. "Al-Ghazali on Necessary Causality in the Incoherence of the Philosophers". *The Monist*, 79/3, (July 1996): 315-324.
- Salmon, Wesley C. *Causality and Explanation*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Schliesser, Eric. "Hume's Attack On Newton's Philosophy". *Enlightenment and Dissent* 25 (2009), 167-203.
- Slater, Robert. *Soros: The Life, Ideas, and Impact of the World's Most Influential Investor*, New York: McGraw-Hill Education, 2009.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Philadelphia: Anthony Finley, 1817.
- Syon, Guillaume de. *Science and Technology in Modern European Life*. Westport: Greenwood Press, 2008.
- Şeker, Mehmet Emin. "Kur'ân'da Heisenberg Belirsizlik İlkesi: Fatır Suresi (35) 13. Ayetin Anlattıkları". *Kelam Araştırmaları* 11/1 (2013), 459-486.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r rusûl ve'l mülûk*. Cilt 5. Kahire: Dârü'l Me'ârif, 1967.
- Tanrıdağ, Oğuz. *Sosyal Nörobilim*, İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 2015.
- Watson, Lani. *The Right to Know: Epistemic Rights and Why We Need Them*, London: Rothledge, 2021.
- Yazıcı, Sedat. "Nedensellik ve Mucize Üzerine". *Uluslararası İnsani Bilimler Dergisi* 7/2 (2010), 1143-1154.
- Yıldız, İbrahim. *Delilci Kötülük Problemine Karşı Şüpheli Teizm ve Gereksiz Kötülüğün Zorunluluğu*. ed. Nesim Aslantatar. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Yıldray. *Zeitgeist Kuantum ve Kur'ân*. İstanbul: Şira Yayınları, 2011.
- Yurdagür, Metin. "Fetret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/475-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.



İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu

The Hierarchy of al-Ālam and the Fall of Adam in Classical İsmâîlî Thought

Asiye TIĞLI

Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa/Türkiye
Assistant Professor Dr., Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa/Türkiye
asiyetingli@uludag.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3693-692X | ror.org/03tg3eb07

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
10 Eylül 2021	10 September 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
31 December 2021	31 December 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 December 2021	31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Asiye Tıgılı).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Asiye Tıgılı).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Tıgılı, Asiye. “İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 785-812. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.993777> ”

Öz

İsmâîlîlerin Âdem'in yeryüzüne inişi, diğer bir deyişle insanın yeryüzünde bulunma nedeni konusunda diğer Müslümanlardan farklı olarak ne söyledikleri bu makalenin temel sorusunu oluşturmaktadır. Çalışmada, öncelikle konuyla ilişkili görülen varlık hiyerarşisi ve bu bağlamda açığa çıkan hadd/hudûd ve tevhit kavramları üzerinde durulmaktadır. Zira İsmâîlîlik'te âlemlerin doğuşu ve her türlü varoluş belli bir hiyerarşiye göre zuhur etmektedir. Bu hiyerarşi, aynı zamanda uyulması gereken ilahî sınırları belirlemenin ölçütü olarak da kabul edilmektedir. Bu bağlamda kritik bir terim olan hadd yahut çoğul formuyla hudûd", basitten karmaşığa doğru sıralanan tüm varlıkların kendilerine ait ilahi makamdaki derecelerini ifade etmektedir. Bu öğretiye paralel olarak Âdem'in ezelde işlediği hata, kendisinden daha üstün konumda olanlara gereken bağlılığı göstermemesi nedeniyle bir tür hadsizlik olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda makalede konuyla bağlantılı olarak ele aldığımız bir diğer önemli kavram ise "tevhit"tir. Çünkü ilk Akl'ın, tüm İbdâ' Âlemini Mübdi'in tevhidinde davet ettiği unutulmamalıdır. Bu davete icabetin en önemli kuralı ise, her iki âlemde bulunan varlıkların tevhit ilkesini idrakte ve dolayısıyla da kemale ermede kendisinden üstün olanı tanıması ve ona itaat etmesidir. Makalede Âdem'in hubûtu konusunda İsmâîlî klasik kaynaklarda, biri temsîlî, diğeri ise felsefî sayılabilecek iki izah şeklinin ön plana çıktığı vurgulanmaktadır. Temsili anlatımlarda Âdem'in yeryüzünde bulunma nedeni, ezeli âlemde işlediği hata nedeniyle kaybettiği makamı geri kazanmak olarak açıklanmaktadır. Bu hata, cismanî değil tüm insanlığı temsil eden ruhanî Âdem tarafından işlenmiştir ve esasında nefsteki (psyche) eksikliği sembolize etmektedir. Kur'an'da geçen Âdem'in cennetten çıkışıyla ilgili kısca da bu anlatımla uyumlu bir şekilde te'vil edilmektedir. Daha ziyade Neoplatonizm felsefesi ile uyumlu olan açıklamalarda ise nefsin (psyche) gelişimi merkeze alınmaktadır. Nefs, Akıl'dan sonra varlık alanına çıktığı için eksiktir. Bu nedenle cismanî âlemin yaratılma nedeni, nefsi ilim ve hikmet ile daha iyi kılmak ve nihai gelişimini sağlamaktır. Bu durumda nefs kendisini, yeryüzündeki en yüce temsilcisi olan Âdem aracılığıyla gerçekleştirmiş olmaktadır. İşte kozmosun hareketini başlatma nedeni temelde nefsteki bu eksikliklerdir. Sonuç olarak makalede; her iki izah şeklinde de nefsin eksikliğine yapılan vurgunun ön planda olduğu belirtilmektedir. Yani nefste, yahut onun yeryüzündeki sureti olan Âdem'de, Tanrıdan uzaklığın doğurduğu bir eksiklik nedeniyle bir makam kaybı ve zamana düşüş söz konusudur. Bu nedenle nefsin kemale ermesi yahut Âdem'in asli yerini geri kazanması için, cismanî âlemin var olması ve yedi aşamalı bir sürecin tecrübe edilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İsmâîlîlik, Âdem'in hubûtu, Hudûd, Cennetten çıkış, Ruhani Âdem, Varlık hiyerarşisi.

Abstract

The main purpose of this article is to discuss what the Ismâîlîs, unlike other Muslims, say about the fall of Adam to earth or the reason why man is on earth. In this study in close relation to the subject the hierarchy of existence and the concepts of hadd/hudûd and tawhid that emerge in this context are principally emphasized, for in Ismâîlism the emergence of worlds and all kinds of existence occur according to a certain hierarchy. This hierarchy is also seen as the criterion for determining the divine limits to be obeyed. In this context, a crucial term of hadd or hudûd in its plural form refers to the degrees of all beings, ordered from simple to complex, in their divine station. Parallel to this teaching, the fault Adam committed in eternity is regarded as a kind of crossing the line, for he did not show the required devotion to those who are superior to him. In this context, another important concept dealt with in the article in connection with the subject is tawhid, the Oneness of God, for it should not be forgotten that the Prime Intellect invites the entire Realm of Creation to accept the Oneness of the Creator. The most important rule of responding to this invitation is that creatures in both worlds are to recognize and obey those who are superior to them in order to wake to the principle of tawhid and thus attain perfection.

It is emphasized in the article that two forms of explanation, one of which can be considered representative and the other philosophical, come to the fore in Ismâîlî classical sources on the subject of Adam's fall to earth. In representative narratives the reason for Adam's being on earth is explained as regaining the position he lost due to the fault he committed in the eternal world. This fault was committed by the spiritual Adam, who represents the whole humanity, not the physical one, and actually symbolizes the defectiveness of Nafs (psyche). The story of Adam's exit from Paradise, which takes place in the Qur'an, is also interpreted in accordance with this narrative, whereas in more compatible explanations with the philosophy of Neoplatonism, the development of Nafs (psyche) is at the core. Nafs is incomplete because it emerges into the realm of existence after the Intellect. Due to this, the reason orlde creation of the material orld is to make Nafs better

with knowledge and wisdom and to ensure its ultimate development. In this case, Nafs realizes itself through Adam, who is its supreme representative on earth. The reason why cosmos initially starts its movement is basically this imperfection of Nafs.

Hereby, in both elucidations in the article, it is stated that the emphasis is on the faultiness of nafs. In other words, Nafs or Adam, its earthly form, experiences a loss of station and falls into timely existence due to a deficiency caused by distance from God. For this reason, in order for Nafs to mature or for Adam to regain his original station, the material world must exist and a seven-stage process must be experienced.

Keywords: Kalām, İsmâîlîlik, Adam’s fall to earth, Degree in the divine station, Exit from Paradise, Spiritual Adam, Hierarchy of existence.

Giriş

Bilindiği gibi son elli yılda İsmâîlîlik, gerek müstakil başlıklar altında gerekse diğer dinler ve gnostik akımlarla mukayeseli olarak pek çok araştırmaya konu olmakta ve -her ne kadar Türkiye açısından durum böyle olmasa da¹- genel olarak hak ettiği ilgiyi görmektedir. Bu akademik ilgiyle birlikte İsmâîlî anlayışa göre insanın dünyada varoluş nedenini doğrudan konu edinen makalelerin sayısı diğer çalışmalara kıyasla az sayıdadır.² Ayrıca bu araştırmalarda, Âdem’in

¹ Elbette burada, Türkiye’de İsmâîlîlik’e yönelik araştırmaların son yıllardaki artışına rağmen henüz istenilen düzeye erişmediği kastedilmektedir. Zira bu konuda Türkçe’de de hatırı sayılır bir literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi bu bağlamda, DİA maddesi yazarı Mustaf Öz’ü, İsmâîlîlik’in özellikle erken dönemi ve tarihi süreci konusundaki çalışmalarıyla bilinen Muzaffer Tan’ı; ezille nazariyesi İsmâîlîlik’te şeriatın neshi yahut Bâtınîlik-Alevîlik, Bâtınîlik-Tasavvuf ilişkisi gibi farklı konu seçimi ve yaklaşımlarıyla dikkatleri çeken Ali Avcu’yu hatırlamak yerinde olacaktır. Yine bu alanda İsmâîlîlik’in Anadolu ve Orta Asya’da ve özellikle de Bedaşşân’daki etkileri konusuna yoğunlaşan Zahide Ay’ın; benzer şekilde Nizârîler ve özellikle de Hasan Sabbah üzerindeki çalışmaları ile bilinen Ayşe Atıcı Arayancan’ın; konuyu Alevîlik ile mukayeseli olarak ele alan Hulûsi Yılmaz’ın ve yine Karmâtî ve Nizârîler ile ilgili çalışmaları ile Abdullah Ekinci’nin; M. Ali Büyükkara’nın ve daha pek çok araştırmacının müstakil çalışmalarını örnek olarak zikretmek mümkündür. Elinizdeki makale ise bu çalışmalardan farklı olarak İsmâîlîlik’in tarihsel yönünden ziyade öğretilerini baz almakta ve bu konuda mukayeseli bir yaklaşımla oldukça spesifik bir konuyu incelemeyi hedef edinmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması adına İsmâîlîlik hakkında daha genel ve betimleyici okumalar yapmak için aşağıdaki çalışmalar önerilebilir:

Muzaffer Tan, Tarihsel Süreçte İsmâîlîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2012), 111-145. Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmâîlîlik*, (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018). Ali Avcu, “Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2, (2016), 101-135; Farhad Daftary, *İsmâîlîler: Tarihleri ve Öğretileri*, (İstanbul: Alfa yayınları, 2017). Ayşe Atıcı Arayancan, *Dağın efsanesi Hasan Sabbah ve Alamut* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011). Rami Mahmud, *Fatımiler Döneminde Siyasi Ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelâmî Açısından İsmâîlî İnanç Sistemi*, (İstanbul: Post, 2020). Daniel De Smet, “İsmâîlî Teoloji”, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Salih Çift, (İstanbul: Küre yayınları, 2017), 418-432. Nizârî İsmâîlîliği ve Alevîlik: İki farklı dinî idrakte benzeşen yorumlar üzerine değerlendirmeler, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 50, (2009), Hacı Bektaş Velî’nin 800. Doğum Yılı Dönümü Anısına, 223-234. Asiye Tığlı, “Peygamberlik İncancına İsmâîlî Yaklaşım”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2018), 471-520.

² Bu bağlamda konuyu doğrudan başlığına taşıyan Bernard Lewis’in makalesi örnek gösterilebilir. Bk. Bernard Lewis, “An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam”, *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9/3 (1938), 691-704. Henry Corbin, her ne kadar doğrudan çalışmalarında bu şekilde bir başlık taşımaya da bu konuda önemli izahlarda bulunmaktadır. Özellikle yine makale süresince zaman zaman başvurduğumuz şu çalışması İsmâîlîlik’teki zaman kavramını anlamak bakımından dikkate değerdir. Bk. Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)* (London: Kegan Paul International [and] Islamic Publications, 1983). Benzer şekilde bk. Michael Ebstein - Tzahi Weiss, “A Drama in Heaven: “Emanation on the Left” in Kabbalah and a Parallel Cosmogonic Myth in İsmâîlî Literature”, *History of Religion* 55/2, (November 2015), 148-171. Ve yine, Azim Nanji, “Towards a Hermeneutic of

düşüşünü gnostik ve mitolojik bir tarzda ele alan İdrîs İmâdüddin el-Kureşî (öl.876/1468) ve İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmîdî (öl. 557/1162) gibi Yemenli İsmâîlî yazarların anlatımlarının daha fazla dikkate alındığı görülmektedir. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (öl. 393/1003 [?]), Nâsır-ı Hüsrev (öl. 465/1073'ten sonra) ve Hamîdüddîn el-Kirmânî (öl. 411/1020'den sonra) gibi İsmâîlî literatürün asıl klasik metinlerinin oluşturan da'îlerin konuyla ilgili izahları ise felsefi niteliklerinden dolayı, daha farklı bağlamlarda değerlendirmelere konu olmaktadır. Bu durum İsmâîlîlilerin Âdem'in yeryüzüne hübûtu, yani insanın yeryüzünde var olma nedeni gibi önemli bir meseleyi nasıl izah ettikleri konusunda bir kafa karışıklığı meydana getirmektedir. Zira kaynaklarda yer alan mitolojik anlatımlar ile felsefi açıklamalar arasında bir uyumdan söz edilip edilemeyeceği konusu netleşmemiş olmaktadır. Bu bağlamda, mezhebin klasik metinlerinde insanın dünyadaki varoluşuyla ilgili yapılan mitolojik anlatımlar ile Neoplatonik düşüncenin etkisiyle yapılan felsefi izahlar arasında tutarlı bir yaklaşımın olup olmadığı üzerinde düşünmek makalenin temel gayesini oluşturmaktadır.

Daha ziyade Yemenli İsmâîlî yazarların eserlerinde ön plana çıkan anlatımlarda; cismani yahut süfli âlemin, bulunduğu makamdan yedi kat aşağı düşen Âdem'in tekrar eski mevkiini kazanması için var edildiği dile getirilmektedir. Bu nedenle Külli Nefs'ten sonra gelen ve üçüncü akıl olarak varlık sahasına çıkan Âdem-i Ruhânî'nin yaşadığı düşüşü telafi etmesi için cismani âlemde yedi devirli bir süreç geçirmesi gerekmektedir. Nitekim Kur'an'da yer alan Âdem'in cennetten çıkması ile ilgili kıssa da İsmâîlî yazarlarca bu bağlamda te'vil edilmektedir. Bu yorumlarda temel olarak, insanlığın ezelde yahut cennette işlemiş olduğu günahı (yasak meyveyi yeme; yani sonsuzluk ilmini talep etme) telafi etme gayesiyle süfli âlemde bazı aşamalardan geçmesi ve böylece gelişimini tamamlaması gerektiği belirtilmektedir.

Daha ziyade Neoplatonizmin izlerini takip edebileceğimiz diğer bir izah şeklinde ise nefsin (psyche) gelişimi merkeze alınmaktadır. Buna göre cismani âlemin yaratılma nedeni, ilk varlık olan "Akl"a kıyasla eksiklik içeren "Nefs"i ilim ve hikmet ile daha iyi kılmak ve nihai gelişimini sağlamaktır. Bu izah şeklinde Âdem, nefsin yeryüzündeki en yüce temsilcisi olmaktadır. Diğer bir deyişle nefis, yeryüzündeki insan aracılığıyla kendisini gerçekleştirmektedir. Böylece kıyamet dahil olmak üzere, tüm evrenin yaratılış nedeni ve tarihi seyri; nefsin ve dolayısıyla da insanın, ilim ve hikmet açısından ulaşabileceği en üst makama erişip gelişimini tamamlaması üzerinden izah edilmektedir.

Bu noktadan hareketle makalede, mezhebin önde gelen yazarlarından örneklerle İsmâîlîlik'te insan algısı ve onun zaman ve mekânda bulunma nedeni hakkında düşünmeye gayret edilmektedir. Bu minvalde öncelikle Âdemoğlunun varlık hiyerarşisindeki yerini kavramak adına ilk olarak yaratılış meselesi ve hudûd kavramı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca insanın günahı ve kurtuluşu ile doğrudan bağlantılı olan hudûd kavramının şekillenmesinde tevhit ilminin öneminden bahsedilmekte ve bundan hareketle İsmâîlî öğretilerdeki hiyerarşi vurgusuna dikkat çekilmektedir. Ardından bir tür hadsizlik olarak ifade edebileceğimiz Âdem'in fiziksel bir bedene girmesine neden olan eylemi ile onun zamana düşüşünü konu edinen anlatımların nasıl te'vil

Qur'anic and Other Narratives in Isma'ili Thought", *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 164-173; başlıklı makalesinde olduğu gibi, dolaylı olarak İsmâîlîlik'teki bu anlayışa atıfta bulunmaktadır.

edildiği üzerinde durularak bazı yorumlarda bulunmaktadır. Bunun dışında konuyla ilişkili görülebilecek, nefis konusunun ayrıntılı tahlili ile kurtuluş ve kıyamet doktrinlerine ise ancak yeri geldikçe atıfta bulunulmakta ve bu meselelerin daha yakından incelenmesi başka çalışmalara tevdi edilmektedir.

1. Yaradılış ve Hudûd

İsmâilî öğretide, kozmik hiyerarşide en yukarıda bulunan ibdâ' âlemi (âlemu'l-emr, âlemu'l-âlâ) ile -zamanda ve mekanda olmayan bir şeyden açığa çıkması yönüyle³- aşağıda bulunan halk âlemi (cismâni, duysusal, süflî âlem) birlikte zuhur eder. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği şekilde "ol (كن)" emriyle bir defada⁴ oluşur. Her türlü var edişin başlatıcısı ve ilk sebebi olan bu ilâhi Emir, Yaradıcı (Mubdi') ile varlık âlemi arasında bir vasıta görevi görür ve yaratılışın iki ilkesi olan Akıl (Kalem, Sâbık) ve Nefs (Levh, Tâli) açığa çıkar. Bu iki ilkeye binaen ise halk âlemi meydana gelir.⁵ Halk âleminde mevcut olan her şey, ulvî âlemde var olanların bir fiili ve eseri olarak varlık sahasında yerini alır. Bu noktada Akıl, mevcudatın cismani ve ruhani suretlerini kendisinde barındıran ve tüm varlıkların ondan doğduğu (انبعاث) temel ilke olarak kabul edilir.⁶

Dolayısıyla tüm varlık, yoktan var edilen Külli Akıl ve sonra ondan doğan Külli Nefs yoluyla ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle vahdetin çokluk olması ve şeylerin meydana gelmesi ancak nefsin akılla birleşmesiyle mümkündür. Akılla Nefsin bir araya gelmesinden ise cisim ve cevher ikiliği doğmuştur. Başlangıçta yalnızca madde olan halk âlemindeki varlıkların nefis ismini kabul etmesiyle bitki, hayvan ve sonra da insan ortaya çıkmıştır. Bitkiden sonra hayvan kategorisindeki canlılar da kendi içinde nâtık (konuşup düşünen) ve gayr-ı nâtık olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Nâtık kategorisine giren varlıklar ise ölümlü ve melekler gibi ölümsüz olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Neticede tüm bu bölünmeler nefsin akılla birleşmesinden meydana gelmiş ve bu ikilik tüm varlıklarda yansımaları bulmuştur.⁷

³ Çünkü ölçülebilir ve ezeli olmayan anlamıyla zamanın ve mekânın Halk Âlemi ile başladığını hatırlamak gerekir. Ayrıca "Ol!" emri tüm varlık âlemini kapsayan bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle Halk Âlemi de potansiyel olarak İbda Âlemi'nde mevcut kabul edilmektedir.

⁴ İsmailî kaynaklarda sıkça geçen şu ifade ibdâ' tanımını özetler niteliktedir: "أبدع(الله)عالم الإبداع دفعة واحدة من غير شيء". İdrîs İmâdüddin el-Kureşî (öl.876/1468), *Zehru'l-me'ani*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1411/1991), 33; Kubâdiyânî Belhî Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, tsh. ve thk., Seyyid Muhammed 'Imâdî Hairî, sözlük ve izahlar, Seyyid İsmail 'Imâdî Hairî (Tahran: Merkez-i Pajuaş-î Mirâs-i Maktûb, 1383/2005), 114.

⁵ Ebu Yakub İshak b. Ahmed Sicistânî, (öl. 393/1003 [?]), *Kitâbu'l-iftihâr*, thk. Ismail K. Poonawala (Beyrut: Dâr al-gharb al-Islâmî, 2000), 110, 154.

⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Câmi'ul-hikmeteyn*, tsh. ve mukaddime. Hanry Corbin - Muhammed Muîn (Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 1984), 109-110. Nâsır-ı Hüsrev, İbdâ' (إبداع) ve inbi'as (انبعاث), arasındaki farkı şu şekilde izah etmektedir: İnbi'as, zamanda ve mekanda olmayan bir şeyden ortaya çıkar. İbdâ' ise mekân ve zamanda olmadığı gibi başka bir şeyden de meydana gelmemiştir. Öyleyse bir şeyden meydana gelmemiş olan mubde' gayet-i kemalindedir. Kendisinden önce var olan bir şeyden meydana gelen munbe'is ise derece olarak daha düşük düzeyde yer alır. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, tsh. Yahyâ al-Haşşâb (Kahire: el-Ma'hadü'l-ilmî el-Fransî, 1940), s. 56. Bu iki kavram arasındaki farkı Hâmîdî kısaca şu şekilde ifade etmektedir: "فكان الإبداع من ليس و الخلق من أيس". Bk. İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmîdî (öl. 557/1162), *Kenzü'l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1979), 42-43.

⁷ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 25-26; *Kenzü'l-veled*'in yazarı Hâmîdî'den hareketle bu yaratılışı kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah Subhanehu ilk Akıl'ı biricik ve tek olarak ibdâ' etti. Onun ikincisi yoktur. Külli Nefs de ışığın

Varlıkların meydana geliş sırası, İsmâîlîlik'te çok önemli bir yere sahip olan “hadd” yahut çoğul formuyla “hudûd” kavramlarını karşımıza çıkarmaktadır. Zira zaman üstü âlemde, tek seferde ortaya çıkması nedeniyle zamansal olmasa da varlığa geliş sırasına göre bir derecelendirme (hudûd) söz konusudur. Bu sınır yahut dereceler aynı zamanda batını aşamalarla belirlenen manevi rütbelerdir. Zira tevhit ilkesinin bir gereği olarak, ibdâ' ile başlayan var etme süreci esasında bir tür sınırlandırma ve belirleme eylemidir. Daha ziyade “hadd ve hudûd” kavramları ile ifade edilen varlıktaki bu belirlenim yahut sınır, bir sonrakinin doğuşuna sebep olan hiyerarşi zincirindeki varlığın konumunu ve makamını da ifade eden bir anlama sahiptir. Varlık hiyerarşisinde en üst sırada kuşkusuz Akl-ı Evvel yer alır. Çünkü Tanrı, varlık alanında düşünülmemeyeceği için İslam felsefesinde kabul edildiği gibi İlk Sebep olarak adlandırılıp bu hiyerarşiye dahil edilemez. Ama Tanrının var ettikleri, kendisine yakınlık derecesine göre, mükemmelden kusurlu olana doğru hiyerarşik olarak sudur eder. Bu nedenle ilk varlık olan Akıl, Tanrının ilmiyle (ilm-i izedî yahut ilahî emir) bir olduğu için hiçbir hadde, yani Külli Nefs dahil kendisinden sonra belirlenen hiçbir varlığın makamına tenezzül etmez (فروریختن)⁸. Zira mübde' ve ilahî emirle bir sayılma vasfına binaen Akıl, Nefsin yahut yeryüzündeki temsilcileri olan nâtık, vâsî veya imamların kuşatabileceği bir şey değildir. Bu sayede ilahi ilmin ışığı her daim Aklın üzerinde parlamakta; peygamberler ve onlar vasıtasıyla da halk âlemindekiler bu ışıktan kendilerine düşen payı alabilmektedirler. Öyleyse hiçbir hadd, Akılla denk değildir ve onu kuşatamaz. Bu sayede Akıl, tamam olup hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlık özelliğine sahiptir. Bir nevi Tanrının bizatihi kendisi olmaksızın tanrılaşmıştır.⁹

İsmâîlîlik'teki tevhit ve tenzih inancının bir gereği olarak Mubdi' Teâlâ, hiçbir şekilde bir sınır kabul edemeyeceği için söz konusu hudûdun dışındadır. Örneğin Sicistânî hadd kavramına değinirken, tenzih inancının bir gereği olarak İzed-i Teala'nın sınırlanamaz ve bölünemez olduğunu özellikle vurgular. Buna mukabil, her sınırlanan mahduttur ve her mahdut olan ise bir yaratıcıya muhtaçtır.¹⁰ Çünkü mahdut olan kendi sınırlarının ötesine geçemez ve yalnızca kendisinden sonrakine malik olabilir. Ayrıca mahdut olanın haddi, doğal olarak ikiliği de beraberinde getirmektedir. Zira tüm hadler mahduda, tüm mahdut olanlar da bir hadde ihtiyaç duyar. Bu nedenle Allah'a var dahi denilememektedir. Kirmânî bu izaha katkıda bulunarak söz konusu hiyerarşik halkada sonradan doğanın hiçbir zaman kendisinden öncekinin kast etmesiyle meydana gelmediğini vurgular. Çünkü öyle olursa kendisinden düşük bir şeyi (ذلّی) hedeflemiş olur. Bu da onun şerefine layık olmayan bir şeydir. Yani, her ne kadar kendileri bu doğuşun sebebi

ışıkta doğması yoluyla ondan inbi'as etmiştir. Külli Nefs'ten ise Cedd, Feth ve Hayal, sonrada heyula ve suret ortaya çıkmıştır. Ardından felekler ve burçlar (el-burûc), ve tabiat âlemi ile ümmetler ve sonradan onlardan doğanlar meydana gelmiştir. Ruhani âlemde yaratılanların din dilindeki karşılıkları; Kalem, Levh, İsrâfil, Mikail ve Cebrail'dir. Bu ifadeler ise zahir şeriat ehlinin diliyle söyleniş şeklini ifade etmektedir. Bk. Hâmidî, *el-Kenzü'l-veled*, 33.

⁸ Ancak peygamberler, vasiler ve imamlar gibi seçilmişlere layık olan ve ilm-i mahz olarak adlandırılan ilahi te'yîd ile onların gönüllerine iner. Diğer bir deyişle ilm-i mahz, yahut te'yit, aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya ve kalbi saf olanlara lütfedilen bir ilim olmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bak. Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 20-21.

⁹ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, Fransızca mukaddime: Hanry Corbin (Tahran: Encümen-i İrânşinasî-yi Fransa, 1367/1988), 20-21. Mubdi'in salt akli aracı olarak, yani başka herhangi bir varlıktan değil de yoktan var etmiş olması (ibdâ') nedeniyle en mükemmel ve kendisine en yeterli varlığı temsil etmesi konusunda ayrıca bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 56; *Zâdu'l-müsâfir*, 342.

¹⁰ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 5-9.

olsalar da İlk Akıl ikinciyi, ikinci de üçüncüyü isteyerek meydana getirmemiştir. Bilakis onların amacı kendilerinden öncekileri takdis etmek ve böylece yücelmektir. Bu nedenle yüzlerini daha yüce olana dönmeleri ve ondan yararlanmaları gerekmektedir¹¹.

Bu kural doğrultusunda varlık hiyerarşisinde kendisinden öncekine kıyasla düşük makamda olanların doğru tevhit bilgisine ulaşabilmeleri için kendilerinden önceki hudûda riayet etmeleri zorunludur. Allah'ın kulları için tayin ettiği hudûdu yani sınırları da bu şekilde anlamak gerekir. Nitekim Kādî Nu'mân "Kim Allah'ın hudûduna tecavüz ederse nefesine zulmetmiş olur"¹² ayetindeki hudûd kavramını bu anlamda yorumlamaktadır. Tabi Allah hudutlardan münezzehtir ve sınırları kulları için tayin etmiştir. Buna göre varlık alanında ilk sırada yer alan Külli Akıl, yahut din dilindeki karşılığıyla Kalem, Allah'ın kulları için yarattığı en yüksek haddir ve bu sınırı aşmayı onlara yasaklamıştır. Ondandır da Levh (Nefs) haddi gelir. Kalem taşıdığı ilmi Allah'tan almış ve onu Levh'e kaydetmiştir. Hudûd sıralamasında ikinci ulvi dereceye sahip olan Levh ise ilmîni Kalem'den almıştır. Bu iki yüce haddin süfli yahut cismani âlemdeki temsilieri ise sırasıyla peygamberler (en-nâtık, Sâhibu's-şeri'a) ve imamlar (es-sâmit, esâsu's-şeri'a) olmaktadır.¹³

Yani, yalnızca zaman üstü âlem değil, Tanrı ve Akıl dışındaki diğer her şey de bu hiyerarşiye tabidir.¹⁴ Dolayısıyla kozmosu ve insanın ondaki yerini anlamak, âlemler ve varlıklar arasındaki bu hiyerarşiyi doğru bir şekilde kavramayla yakından ilgilidir. Hatta halk âleminde geçerli olan zamanın da bir hiyerarşisi vardır ve insanlık tarihinde her devir, öncekine kıyasla daha fazla gelişmişliği ifade eder. Bu anlamda kritik bir terim olan *hadd* yahut çoğul formuyla *hudûd*, basitten karmaşığa doğru sınırları ve buna bağlı olarak da dereceleri ifade etmektedir. Nitekim nâtık ve imamlar ile onların koyduğu yasalara bağlılık da bu perspektiften anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Nâsır-ı Hüsrev, hadlerle ilgili olarak; "*Benimle Rabbim arasında Cebrail, Mikail, İsrâfil, Levh ve Kalem olmak üzere beş vasıta vardır*"¹⁵ hadisine atıfla en üst sırada yer alan Kalem'in ruhani âlemdeki ilmî makamı temsil ettiğini ve bu açıdan değerlendirildiğinde de cismani âlemdeki gökyüzünün konumuna benzetilebileceğini söylemektedir. Bu beş manevi haddin fiziksel dünyadaki karşılıkları ise sırasıyla nâtık, esâs, imam, bâb ve hüccettir.¹⁶

¹¹ Ahmed Hamîdüddin Kirmânî, (öl. 411/1020), *Râhetu'l-akl*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983), 222.

¹² Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006, et-Talâk 65/1.

¹³ Nu'mân b. Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî (öl. 363/974), *Esâsu't-te'vîl*, thk. Arif Tamer (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960), 39-41. Devamında Kādî Nu'mân "Filozoflar resulü inkâr ettiler, fakat iki haddi ispat edip onlara Akıl ve Nefs dediler. Ama bunların süfli âlemdeki karşılıklarını tanımadılar. Haşeviyye ise nebilerden nâtık olanlarda karar kıldılar ve zahire bağlandılar. Onları hakkıyla tanımadılar" demektedir. Bk. Kadî Nu'man, *Esâsu't-te'vîl*, 42.

¹⁴ Örneğin Sicistânî, nebevî döngüdeki hiyerarşiden bahsederken önceki devrin peygamberi için hadd-i pişîn, sonraki için ise hadd-i pesîn tabirlerini kullanması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 76.

¹⁵ Başka kaynaklarda da bu hadisten söz edilmektedir: "وَمِيكَائِيلُ عَنْ إِسْرَافِيلَ وَإِسْرَافِيلُ عَنْ الْوَحْيِ وَالْمَحْفُوظِ وَالْوَحْيِ عَنْ الْقَلَمِ"; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, (öl. ÖL./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru'l-Şâmiyye, 1412) 1/683.

¹⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 170-174. Hiyerarşi doktrininin, İsmaili dava ile ilişkisi ve mukayesesi konusunda bk. E. Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 109-110.

Böylece varlık, basit “hadd”den mürekkep olana doğru sıralanmakta ve bu hiyerarşi tabiat ve din âlemi alanında da kendisini aynı şekilde yansıtmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ilk varlık olan Akıl, İlahi Emir ile, ikinci varlık olan Nefs ise Akıl vasıtasıyla açığa çıkmıştır. Üçüncü varlık da her ikisinin vasıtasıyla meydana gelmiştir. Aynı şekilde dördüncü varlık da ilk üçünün vasıtasıyla doğmakta ve yaratılış bu terkip üzere devam edip gitmektedir. Varlığın en başından itibaren basitten karmaşığa yahut latif olandan kesif olana doğru giden bir tertiple açığa çıkması, ondaki eksikliği tamamlayacak olan hükmün de aynı kurala tabii olmasını gerekli kılmaktadır. Yani gönderici (mürsil) ile resuller arasında vasıtaların olması ve bu araçlar sayesinde insanın şeref kazanıp kurtuluşa ermesi de hiyerarşi ve vesile kuralının bir gereğidir. Hatta Sicistânî'ye göre bir resulün (vesile, araç) diğerinden daha şerefli olması, vasıtanın şerefine göre farklılık arz etmektedir. Aksi taktirde tüm resuller şeref olarak aynı düzeyde olur ve aralarında herhangi bir derece farkından söz edilemez. Diğer yaratılmışlar için de durum aynıdır. Türler arasındaki üstünlükte de her varlık, varoluşuna vasıta olan şeye göre şerefe sahip olur. Maden, bitki, hayvan sıralamasında da insan bunlara karşı üstünlüğünü “en-nutk” özelliği sayesinde alır. Resuller de insanlar üzerindeki üstünlüklerini “el-kuds” vasıfları yoluyla kazanır ve bu sıralamada ruhanî olana yakınlık, cismani olandan her zaman üstün kabul edilir.¹⁷

Kıscası Emr Âlemine bakan yönüyle sonsuzluk potansiyeline sahip bir varlık olan insan halk âleminde, kendisinden önceki tüm varlıkları temsil eden en üst mevkide yer alır. Tabiatteki hiyerarşide insan en son şekillenen en yüce varlıktır.¹⁸ Mineraller, bitkiler ve hayvanlardan pay alan insan hem fiziksel varlığın bir özeti hem de tabii dünyanın *manevi* olarak vardığı nihai noktayı ifade ettiği için, yani her iki âlemden pay taşıdığı için âlem-i sağır'dır.¹⁹ Bu özelliği sayesinde yani ulvî âlemden taşıdığı pay sayesinde de zaman ve mekândan kurtulup sonsuzluk kazanabilme potansiyeline sahiptir.

2. Ezeliyette Zaman: Bir Hafta Yedi Devir

Bir defada var olan yaratılış, esasında potansiyel (bilkuvve) niteliktedir. Bilfiil oluş ise tedrici olarak gerçekleşir ve tekâmül şeylerin en iyi en tam ve en nihai hallerine geliş süreçlerini ifade eder. “Ol” emrinde ilk ortaya çıkan varlık olarak Akıl, yoktan var edildiği ve tam olduğu için doğal olarak böyle bir tedriciliğe tabii değildir. Fakat hiyerarşik olarak sonra gelen varlıklar öncekine göre eksik olacağından onların potansiyel halden (bilkuvve) bilfiil alana çıkarak kendilerini

¹⁷ Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâtu'n- nubû'ât*, thk. Arif Tamer, (Beirut: Dâru'l-meşrif, 1982, 59-60. Bu konuda Mansur el-Yemen, Yusuf kıssası ile ilgili bir ayette geçen “eğer Rabbinin burhanını görmeseydi” ifadesini “Allah'ın emrini ve dininin hudûdunu gördü” şeklinde te'vil etmektedir. Buradaki “hudûd”dan kasıt ise nâtikler, vâsiler ve imamlardır. Bk. Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Gâlib (Beirut: Dâru'l-Endülüs, 1404/1984), 43. Kâdî Nu'mân da nübüvvet isminin süfli hadde ittisal etmeyip ulvî cisimler (gök cisimleri; ay üstü âlem) ile birleşen kimselere atfedebileceğini söylemektedir. Her ne kadar itaatın gerekliliği açısından aynı düzeyde olsalar da imamlık haddi nübüvvet haddinden daha düşük düzeydedir. Nâtik ve imamların sırası konusunda bk. Kâdî Nu'mân, *Esâsu't-te'vil*, 50-52.

¹⁸ Çünkü tabiat âleminde, öncelik ve sonralığın kattığı değer tersine değerlendirilmektedir.

¹⁹ Sicistânî, *İsbâti'n-nubu'ât*, s. 43-45; Ebu Yakub İshak b. Ahmed es- Sicistânî, *Kitâbü'l-Makâli'di'l-melekûtiyye*, thk. İsmail Kurban Huseyin Poonawala (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011), 263-265; Kirmânî, *Rahetu'l-'akl*, s. 282. Ayrıca Nâsır-ı Hüsrev'de her bir devre karşılık gelen hiyerarşi ve madenlerin dereceleri için şu makaleye bk. (The Esoteric World Vision of Nasir Khusraw by Alice Hunsberger: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw9_hunsberger.html. (son erişim tarihi: 30 Ağustos 2021).

gerçekleştirmeleri gerekir.²⁰ İbdâ' Âleminde oluş ve bozuluş olmadığı için öncelik ve sonralık anlamında da bir zaman yoktur. Bu nedenle eksik olan nefsin kendisini kemale erdirmesi için hem harekete hem de zamana ihtiyacı vardır. Bu da oluş ve bozuluş âlemine yani zamana ve mekâna işaret etmektedir.

Oluş ve bozuluşun geçerli olduğu tabiat âlemindeki zamanın yanı sıra İsmâîlî kaynaklarda ezellilik açısından da bir hiyerarşinin varlığına şahit oluyoruz. Meseleyi biraz daha açmak gerekirse *dehr* (دهر) ölçülemeyen; *zaman* (زمان) ise gün, gece, ay, yıl gibi göklerle ölçülebilen bir dilim olarak ifade edilmektedir. Esas gelişimin gerçekleştiği süreç bu ikincisinin içinde gerçekleşir. Nâsır-ı Hüsrev zamanı, bir cismin bir halden başka bir hale geçişine binaen izah etmektedir. Cismin bu iki hali arasında olan şeye de zaman denir. Halden hale geçmeyen, yani değişmeyen şeyin zamanı yoktur. Çünkü onun hali tek bir şey üzerinde sabit kaldığından üzerinden zaman geçmemiş olmaktadır. Tıpkı aydınlığın karanlığa dönmesiyle gece ve gündüzün oluşması yahut bir canlının beslenerek büyümesinde olduğu gibi. Bu halden hale geçişte bir hareket söz konusu olduğuna göre zaman da cismin hareketinden başka bir şey değildir.²¹ Zira ona göre bazı filozofların dediği gibi eğer zaman basit bir cevher olsaydı, onu bölümlere ayırmak mümkün olmazdı. Tıpkı bir şeyin kendi yolunu izleyip fena bulmasında olduğu gibi, zamanın geçmişi de yok olmaktadır. Bu nedenle zaman cevher ve kadim olmayıp geçmiş parçası yok olan muhdes bir şeydir.²² Ma'kulât ise zaman üstüdür. Aynı şekilde ibdâ' da zaman içinde değildir. Bir şeyden değil de İbdâ' yoluyla meydana gelen kadimdir. Çünkü kendisine dönüş yapacağı bir "şey"den meydana gelmemiştir. Bu nedenle de ebedidir ve Allah Teala'nın yaratması da ebedî olur. Zamana tabi olan bir şey ancak ebedî olan tarafından takdir ve tasvir edilir. Dehr ise zaman olmayıp, değişenin yahut hareket halinde olanın değil değişmeyeninin halidir.²³

Sicistânî ise zamanın üç cihetinden, yani (geçmiş (mazi), şimdi (mukim) ve gelecekte (muntazar) bahsederken "dehr" in de üç hali olduğunu söylemektedir. İlk hali olan *el-ezel* Mubdi'in katındadır. Bu nedenle onun hakkında konuşmak ve söz söylemek mümkün değildir.²⁴ İkinci hali olan *el-ezeliyyet* ise Mubdi'in İbdâ' nuruyla yarattığı İlk Varlığa (İlk Akıl) bitişik olan dehr türüdür. *El-Ezelî* ise ikinci varlık olan Nefs vasıtasıyla ve mahlukatın hallerini istikamete sokma gayesiyle feyz eden dehr türünü oluşturmaktadır.²⁵ Sicistânî'nin bu tasnifi, ezelliliğin dahi hiyerarşiye göre tanımlandığını görmek açısından dikkate değerdir. Buna göre Yaratıcının bulunduğu alan hem en yüksek makamı hem de en erişilmez ve en ezeli olanı ifade etmektedir. Hiçbir şekilde varlık sıralamasında yer almayan Mubdi'in yoktan var ettiği Akıl, Tanrı katındaki el-Ezel'e bakmak istediğinde, onun bu talebini olumsuz karşılayan bir engelle (hâcib) karşılaşır ve kendisine yol vermesini ne kadar dilerse dilesin ona ebedi olarak izin verilmez. Çünkü İlk Akıl ancak kendi hüviyetiyle bitişik olan el-Ezeliyet'i kavrayabilir. Ezeliyet aynı zamanda, İlk Akl'ın tanrılık

²⁰ Kureşî, *Zehru'l-me'anî*, 34; Sicistânî, *Yenâbî*, 130; *İsbâti'n-nubu'ât*, 59.

²¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 100-101.

²² Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 103, 123-126, 232.

²³ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 106.

²⁴ Bu ayırım Nâsır-ı Hüsrev'in *Hân'ul-ihvân* adlı eserinde de aynen zikredilmektedir. Bk Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 212.

²⁵ Sicistânî, *el-Makâlid*, 117.

iddiasında bulunmaması için bir yol gösterici ve vekillik görevini görür.²⁶ Çünkü el-Ezelin bilgisine ulaştığında, sahip olduğu celal ve azamet mertebesinde dolayı kendisini tanrı gibi görmemesi için neredeyse bir eksiği kalmayacaktır. Öyle ki âlem, ilk Aklın feyzinden lahzanın bin kere binde biri kadar dahi soyutlansa dağılır gider.²⁷ Fakat ne olursa olsun varlığını Tanrı'ya borçlu olduğunu ve bu nedenle öncesiz ve sınırsız olmadığını Ezeliyet sayesinde kavramaktadır. Doğal olarak kendisinden doğan nefsin, Akla kıyasla eksik olması, onun da farklı bir ezelik tasnifine (ezelî olarak) tâbi olmasını gerektirmektedir. Hatta Paul E. Walker'ın yorumuyla ifade edersek, bu eksikliğini gidermek ve tekâmül sürecini tamamlamak için zamanın ortaya çıkmasına sebep olan Nefsin kendisidir.²⁸

Kısaca bu üç ezeliğin hâkim olduğu zaman üstü âlemlerin²⁹ altında, zamanla birlikte ve zaman altı olarak sıralanan kategoriler bulunmaktadır.³⁰ Zaman altı âlemde mevcudat oluş ve fesada tabiidir. Yani olma ve olmama (mümkün) konumundadır. Zamanla birlikte olan mevcudat ise sadece oluşa (kâin) tabidir. Ancak onda bozuluş yoktur. Felekler ve yıldızlar bu türden olup cevherleri değişim ve bozuluş kabul etmez.³¹ Nâsır-ı Hüsrev cismani varoluşun aslını oluşturan Âlem-i heyûlaniyi de kendi içinde üçe ayırmaktadır: İlk sırada Mubde'-i Hakk'ın (Akl-ı Evvel'in) fiilleri olarak mücerret suretler ve yüce cevherler bulunmaktadır. Bu cevherler heyulanî âlemin aslını oluşturur. İkinci kısımda ise maddi âlem yer alır. Nefsin tamama ererek akıl derecesine ulaşması bu âlem sayesinde mümkün olmaktadır. Son sırada ise Kıyamet yer alır. Devamında Nâsır-ı Hüsrev şöyle demektedir: “Öyleyse başlangıçta heyula ve suret ortaya çıktı. Bunun sebebi ise Nefsin kendisini tamamlamayı talep etmesiydi. Bu talepten de hareket ortaya çıktı. Bu hareketten de süfli cevher ve ondan da sıcaklık soğukluk, yaşlık ve kuruluk ortaya çıktı”.³²

Dolayısıyla İsmâîlî felsefede ontolojik olarak eksik olan nefsin (külli ve cüz'i)³³ gelişimi, ölçülebilir zamanın ve maddi dünyanın var oluş gerekçesini oluşturmaktadır. Tabiat âlemi, külliyatı ve

²⁶ Sicistânî, *el-Makâlid*, 117-119. Nâsır-ı Hüsrev bu konuda Ehl-i Te'yid'e atıfla Sicistani'nin bu tarifini destekleyen izahlarda bulunur. Bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Cami'u'l-hikmeteyn*, 188.

²⁷ Bu ifadenin benzeri için bk. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a: Tacü Resâ'ili İhvânî's-Safâ' ve hullânü'l-vefa'*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 81.

²⁸ E. Paul Walker, “Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought”, *International Journal of Middle East Studies* 9/3 (Oct. 1978), 364. Kirmânî, bu durumu “Nefslerin tamam derecesine- yani ikinci kemal derecesine yükselmeyi kastediyorum- ulaşması ancak zamanla mümkündür.”; Hamiduddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.), 58-59.

²⁹ Âlem-i İlahî, Âlem-i 'Aklânî ve Âlem-i Nefsani: Bu âlemler zaman üstü (fevka'-z-zaman) olup zeval bulmamaktadırlar. Âlem-i Cirmânî ve Nurânî: Bu âlemler zamanla birlikte dirler (ma'a'-z-zaman). Onlar için öncelik ve sonralık bulunmamaktadır.

Âlem-i Cismani: Bu âlem zaman altıdır (zir-i zaman). Zaman bu âlemde caridir. Bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 55.

³⁰ Burada, Fârâbî (öl. 393/950) sonrası dönemin geleneğini esas alan Nâsır-ı Hüsrev'in tasnifine atıfta bulunulmaktadır. Sicistânî (öl. 393/1003), ise daha ziyade Fârâbî öncesi dönemin Neoplatonik felsefesini yansıtmaktadır.

³¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 55.

³² Nâsır-ı Hüsrev, burada âlemin yaratılış gayesini nefsin eksikliğiyle izah etmesi dikkat çekicidir. Bu konu makalenin ilerleyen bölümlerinde tartışılacaktır. Nâsır Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 58; Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 115-116.

³³ Külli cisim Külli Nefs ile, insanın bedeni de cüz'i nefis ile bağlantılıdır. Bu ikisinin bir araya gelmesi ile oluşan birliktelik, nihayetinde yine ayrılık ile sonuçlanır. Külli Nefs'in inayeti âlemde kalkarsa, âlemdeki suretler de bütünüyle cisimlerden dökülür. Çünkü suretlerin mekânı ve menbâı Nefstir. Suretler ortadan kalktığı vakit ferdiyet de ortadan kalkar ve ferdiyetin kaybolmasıyla cisim diye de bir şey kalmaz. Çünkü cismi cisim yapan şey suretidir. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 355-356.

cüz'iyatıyla hem Akıl ve Nefs'in hem de zaman ve mekânın içinde yer alır.³⁴ Maddi âlemdeki zaman döngüsü de hiyerarşi felsefesine uygun olarak, nefsin gelişimini tamamlaması için yedi devre bölünmektedir. İsmâîlîler, Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığını belirten ayeti³⁵ bu devirler için önemli bir delil olarak göstermekte ve ona göre te'vil etmektedirler. Zira onlara göre Allah tek seferde âlemi ol emriyle var ettiğine ve yaratma eylemi için sınırlı bir zaman dilimi düşünülmemeyeceğine göre bu ayetin başka türlü anlaşılma ihtimali yoktur. Nâsır-ı Hüsrev *Vech-i Dîn* adlı eserinde bu ayeti şöyle izah etmektedir:

“İzed-i Teâlâ, âlemin yaratılışına Pazar günü başladı ve Cuma günü bitirdi. Cumartesi günü ise dinlendi. Bu (ayetin) anlamı, günlerin(zamanın) başlangıcından itibaren halktan saklı tutuldu ve herkes bu sözü kendi akli kapasitesine göre kabul etti. Yahudiler de bu nedenle cumartesi gününü kutsal kabul ediyor ve o gün Tanrı dinlendiği için çalışmıyorlar. Oysa halkın, kendilerine haber getiren peygamberlerin, Allah'ın emriyle insanlara çalışmalarını emretmek için bu âleme gelecek olan altı teni bildirmek istediklerinden haberleri yoktur. Yedinci kişi geldiğinde ise artık halka çalışmalarını emretmeyecek ve onlara yaptıklarının karşılıklarını verecektir. Bu nedenle o güne Cumartesi denmiş ve kutsal kabul edilmiştir. O gün de Kâim-i Kıyamet'in günüdür.”³⁶

Ayetteki altı günün her biri; yedi nâtıkın nübüvvet sürecini içine alan âlemin ömrünü ifade etmektedir. Her bir peygamberin nübüvvet devrine gün (rûz) denmiştir. Bu durumda dün (dey) geçmişte kalan devir; bugün, yaşanan devir; yarın ise gelecek olan devir anlamına gelmektedir. Yani yarın, cehalet karanlığının ilim nuruyla zail olduğu ve akil olanların saadete eriştiği Kıyamet devrine karşılık gelmektedir.³⁷ Dolayısıyla İsmâîlîlere göre bu ayetteki altı gün, nebevî döngü ile ilişkili olarak anlaşılmalı ve ona göre te'vil edilmelidir. Buna göre altı günde yaratma ifadesi, gerçekleşmesi planlanan ve altı nâtıkın misyonunda bedenleşen sürecin halk edilme eylemi olarak anlaşılmalıdır.³⁸

Böylece dünyanın tarihi ve insanın kaderi, cismani âlemin zuhurundan önce belirlenmiş olan bir sürece göre tecrübe edilmektedir.³⁹ Yani, olaylara yahut gelişmelere bağlı ucu açık bir tarih

³⁴ Burada “Cismani âlem, akli âleminin içindedir” derken mekân değil kuşatılmışlık kastedilir. Yani var olan hiçbir şey Külli Aklın dışında kalmamaktadır. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 37.

³⁵ el-A'râf 7/54: “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır...”

³⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, ed. Gholamreza Aavani, İngilizce Mukaddime: Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: Encumen-i Şahinşâhî-i Felsefe-i İnan, 1398/1977), 65.

³⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Kitabu Cami'i'l-hikmeteyn*, 163-165.

³⁸ Manevi kozmozun yaratılmasına ve maddi dünyadaki devirlere referans için işaret edilen günlerin nâtıklara göre karşılığı şu şekildedir: *Âlem-i Dîn*'de Âdem Pazar gününe, Nuha Pazartesi'ye, İbrahim Salı'ya, Musa Çarşamba'ya, İsa Perşembe'ye, Hz. Muhammed Cuma'ya ve Kâim-i Kıyâme ise Cumartesi'ye karşılık gelmektedir. Bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 65. Shafique N. Virani, Nâsır-ı Hüsrev'in bu ayeti yorumlamasıyla ilgili müstakil bir çalışma kaleme almıştır. Bk. Shafique N. Virani, “The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw”, *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaro Niyozov - Ramazon Nazariyev (Khujand, Tajikistan: Noshir Publishing House for Institute of Ismaili Studies and Academy of Sciences of Republic of Tajikistan, 2005), 74-83. Ayrıca İsmaililik'teki zaman anlayışı konusunda müstakil bir çalışma için Paul E. Walker'ın yukarıda bahsi geçen “Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought” başlıklı makalesine başvurulabilir.

³⁹ Corbin İsmaililik'teki kozmoloji anlayışı ile ilgili olarak yaptığı yorumda, basit, değişmez ve hareketsiz olan İbdâ' Âleminin, bozulmuş âleminin bir mukabili olmadığını söylemektedir. Zira cennette varoluştan önce meydana gelen

anlayışından ziyade başı sonu belli ve gittikçe ilerleme kaydeden kutsal devirler vardır. Bu durumun nedeni gerek Yemenli gerekse Fatimî İsmâîlî yazarlarda temel olarak insan ruhunun (nefs) şerefini yükseltmek olarak izah edilmektedir. Kaynaklarda geçen gnostik ve mitolojik anlatımları esas alarak ifade etmek gerekirse, dünya tarihinin devirlere ayrılmasının nedeni; Âdem-i Ruhani (el-Münba'as es-sânî) olarak tanımlanan üçüncü meleğin yahut aklın geri kalmışlığını telafi etmektir. Başka bir temsili ifade ile belirtmek gerekirse, Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne inmesi, bir nevi sonsuzluk halinden sonlu zamana geçiş yapması ve buna bağlı olarak oluş ve bozuluşa tabi olan bir bedenle tezahür etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü eksikliğini, temsili olarak bir hafta ile ifade edilen yedi aşamada tamamlaması gerekmektedir. Kısacası kademeli bir yükselişi esas alan tarih anlayışında evrenin yaratılış nedeni, başlangıcı ve sonu kapsayan bu yaklaşımla izah edilmektedir. Düşüş ve dönüş, ezeli âlemde gerçekleşirken, başı sonu belli, sayılabilir yedi devirden oluşan zaman ise bu iki eylem arasındaki mesafeyi ifade etmektedir.

İki âlem ve dolayısıyla iki zaman arasında yer alan insan ise, yok olabilme yönünün (makhûr) yanı sıra sonsuzluğu elde edebilecek bir özelliğe de sahiptir. Onun şerefli insan sureti, akıl âleminin nurundan ve bakî olan bir cevherden meydana gelmiştir.⁴⁰ İnsanın yokluktan kurtulup hak ettiği mevki kazanması için zamana düşmesi ve taşıdığı idrak zafiyetini yahut eksikliğini yedi devir süresince göstereceği gelişme ile telafi etmesi gerekmektedir. Çünkü cennette yahut İbdâ' âleminde ihtilaf ve değişim mümkün değildir. Değişime kapı aralayıp ruhun gelişmesini sağlamak için Âdem'in oluş ve bozuluş âleminde olması gerekmektedir.

3. Âdem'in Hübûtu

3.1. Tevhid'e Davet ve Hudûda Riayet

Âdem'in hübûtuna, yani ezeliyet alanından zamana inişine sebep olan eylemin tevhide davet ve hudûda bağlılıkla doğrudan ilişkili olması sanırım sürpriz olmayacaktır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi İbdâ' ile başlayan varlık hiyerarşisinde her mevcudun kendinden önceki hudûda saygı göstermesi ve konumunun gerektirdiği şeyi yapması gerekmektedir. O halde insanın ilk günahının ve Halk Âleminin yaratılışına sebep olan eylemin hadsizlik olmasına şaşmamak gerekir. Bu hata kuşkusuz İsmâîlîlik'te davetin özünü oluşturan tevhide çağrıya icabet ve buna bağlı olarak hudûda riayet etmekle ilgilidir. Hatırlatmak gerekirse İlk Akıl, tüm İbdâ' âlemini Mübdi'in tevhidine davet etmektedir. Bu çağrı karşısında varlıklardan beklenen müspet yanıt, ancak tertip sırasını doğru bir şekilde takip etmeleriyle verilebilmektedir. Zira bu davete icabetin en önemli kuralı, her iki âlemde bulunan tüm varlıkların tevhit ilkesini idrakte ve dolayısıyla da kemale ermede kendisinden üstün olanı tanıması ve ona itaat etmesidir.

Tevhit bilgisi, bir yönüyle Mübde'in eşsizliğini ve varlıkların her türlü özelliklerini ondan nefyetmek anlamına gelen tenzihi, diğer yönüyle ise tüm varlıkların kaynağını ifade etmesi açısından da ispatı içermektedir. Buna göre Kelime-i tevhidin nefy (lâ ilahe) bölümü, mutlak

arketipsel olaylar vardır ve bu âlemdeki olaylar esasında oradakinin bir prototipini oluşturmaktadır. Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", 34.

⁴⁰ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 12-13.

tenzihi ifade eden ve Allah'a sıfatlar atfetme imkanını engelleyen yönüne⁴¹; "İllallah" tasdiki ise varlığa açılan müspet boyutuna işaret etmektedir. İlk Akıl, tenzih ile özündeki ilahiliğin kendi varlığının ötesindeki aidiyetini ikrar etmekle ikinci varlığa yol açmış olur. Böylece ondan doğan ve varoluşun ikinci ilkesi olan Nefs, haddi olan İlk Akıl'a "İllallah"ı yöneltir. Yani varlığındaki uluhiyeti kendisinden önce gelene ve bu nedenle Tanrı ile arasında hicap olana yönelterek hiyerarşiye uygun bir şekilde doğru adrese başvurmuş olur. Tevhit ilmi bu şekilde hadden hadde, teşbih ve ta'tile düşmeksizin varlık alanında imkân kazanır.⁴²

Tenzihin bir gereği olarak Mübdi' Teâlâ'nın varlığını bilmek yahut hakkındaki bilgiyi kuşatmak hiçbir varlık için mümkün değildir. Nitekim hudûd kavramı da bu çerçevede şekillenmektedir. İbdâ' Âleminde öncelikle en yüce hadd olan İlk Akıl kendisi üzerinde düşünüp kaynağını tanıyarak ve Mubdi'in sırrına hiçbir zaman vakıf olamayacağını kabul ederek sınırlanmış olmaktadır. Bu takdir ve ikrar silsilesi, İlk Akıl'dan itibaren her varlığın, içindeki uluhiyetin kaynağını bilip kendisinden önce gelen haddini tanıması ve takdir etmesiyle sürüp gitmektedir. Nefs-i Külli olan İkinci Akıl'dan sonra ise yedi akıl tevhit davetine kendi hadlerini gözeterik iştirak etmektedirler.⁴³ Bu formüle göre insan da ancak, kendi üst hudûdu sayesinde doğru bir şekilde öğreneceği tevhit ilmiyle kurtuluşa erme imkanına sahip olabilmektedir. Kirmanî, *Rahetu'l-'akl* adlı kitabında; nefse bakılığını ve kemalini kazandıran şeyin tevhit ilmi olduğunu söylemektedir. Zira tevhit ilmi, pek çok şeyi kendisinde toplayan ve tüm ilimlerin kendisinde son bulduğu bir "küll"dür. Nefs bu ilmi tasavvur etmekle sonsuzluk ve güzellik kazanmaktadır.⁴⁴

Dolayısıyla tüm varlıklar ancak tevhit ilmi sayesinde Yaratıcılarını hakıyla tenzih ve tespah ederek sonsuzluğu kazanmaya vesile olan vahdaniyyet makamını elde edebilirler.⁴⁵ Bu bağlamda Allah'a en yakın olan Akıl-ı Evvel, içindeki uluhiyyetin gerçek sahibini hayranlıkla takdir eden ilk varlıktır. Her ne kadar onu kuşatıp tam olarak bilmesi mümkün olmasa da Subhan-ı Teâlâ'yi kimse onun gibi bilip tanıyamaz.⁴⁶ İlk Akıl aynı zamanda bir hicaptır. Yani bir vesile olarak onu tanımaksızın doğrudan Tanrı hakkında doğru bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. Bu anlamda her varlığın kendisinden önceki haddini tanıyıp ona hürmet etmek zorunda kalmasının nedeni tevhid ilminin nurundan gittikçe uzaklaşmakla bağlantılı olarak izah edilebilir. Yani İlk Akıl'dan sonra birbirinden sebep sonuç ilişkisi içinde doğan (inbi'as) varlıkların, Mubdi'den uzaklaştıkça tevhid bilgisini hakıyla idrak etme kabiliyetleri de azalmış olmaktadır. Bu nedenle varlıklar, hiyerarşik olarak Mubdi'in bilgisine daha çok sahip olanlara itaat etmeyip tevhit nurunu onlardan almadıkları taktirde yanlıya kapılıp Allah'a hak etmediği hüviyeti atfetme hadsizliğine

⁴¹ Kirmânî, tevhidin nefy ve tenzih kısmını oldukça ayrıntılı bir şekilde izah etmektedir. Bk. Kirmânî, *Râhetu'l-'akl*, 130-154.

⁴² Kâdî Nu'mân, *Esâsu't-te'vil*, 38-39; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim, 2013), 1/167. İsmaililik'te tevhid, müstakil olarak incelenmesi gereken önemli bir konudur. Burada yalnızca konu bağlamında bazı atıflarla yetinmek durumundayız.

⁴³ Tabii, bu öğretiy özellikle Kirmanî'den sonra on akıl teorisini kabul eden İsmaili yazarların kaynaklarından hareketle dile getirilmektedir. Zira örneğin Sicistânî, Akıl ve Nefs'ten sonra doğrudan heyula ve tabiat âlemine geçiş yapmaktadır. Sicistânî'deki hiyerarşi için bk. Sicistânî, *el-Makâlid*, 427.

⁴⁴ Kirmanî, *Rahetu'l-'akl*, 111

⁴⁵ Kureşî, *Zehru'l-me'anî*, 63-64. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 84.

⁴⁶ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 68-69.

düşmeye mahkumdurlar.⁴⁷ Nitekim Âdem'in kusurunun da önceki hadlere gereken bağlılığı göstermeyip kendisini onlarla aynı düzeyde telakki ederek ilahi sırra doğrudan ulaşmayı arzu etmesi bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

3.2. Âdem'in Kusuru ve Zamana Düşüşü

Öncelikle buradaki Âdem ile kastedilenin ilk insan yahut ilk peygamber olmadığını belirtmek gerekir. Zira İsmâîlî yazarlar, Âdem'in türünün ilk örneği olarak topraktan yaratılmadığı ve böyle bir inancın Allah'a acziyet atfetmek anlamına geleceği konusunda hemfikirdirler. Örneğin Sicistânî Allah'ın tek değil pek çok âdemi aynı anda yarattığını söylemektedir. Çünkü akli olarak cins türden, tür de bireyden önce gelir. Tevhide yakınlık bakımından cins, türden, tür de şahıslardan önce gelir. Ayrıca bu Mubdi' olan Allah'ı, yani varlığı bir defada yoktan var etmeye muktedir olanı aciz olarak nitelemekle aynı anlama gelmektedir.⁴⁸

Bu konuda Hâmidî⁴⁹ zahir ehlinin tenzilde (Kur'an'da) geldiği şekliyle Allah'ın insanı tek olarak çamurdan yarattığına ve eşinin de kaburga kemiğinden var edildiğine inandıklarını söyleyerek onları eleştirmektedir. Bu görüşte olanların, erkek ve kız çocuklarını, ardından da farklı batından olanları birbirleriyle evlendirdiklerini söyleyerek şöyle devam eder:

“Böylece Allah'ın tek bir fert takdir ettiğini söyleyerek tüm işlerinde ve kudretinde ona acziyet ve kusur isnat ettiler. Halbuki Allah'ı onunla (Âdem ile) birlikte dilediği kadar beşer yaratmaktan alıkoyan şey neydi? Onlar bu eksikliği Allah'a atfetmekle itikatlarına fesat karıştırdılar. Böylece saptılar ve dalalete düştüler. Doğru yoldan ve hak ehli ile tahkike yönelmekten uzaklaştılar. Oysa bilmiyorsan “zikir ehline sor! (43/16) ...”⁵⁰

Burada cennette yasak meyveyi yiyen Âdem'in, cismani değil, insanlığı temsilen küllî yahut ruhanî (Âdem-i ruhânî)⁵¹ olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira akıllar sıralamasında üçüncü sırada yer alan Ruhani Âdem⁵² ezeli âlemde kendisinden önceki hadlerini gereği gibi tanımayarak yahut Kur'an'daki kıssaya atıfla kendisine yasaklanan meyveyi (ilmi) yiyerek hata yapmaktadır. Hâmidî ve İdrîs İmâdüddin gibi özellikle Yemenli yazarların ağırlıklı olarak yer verdiği bu izaha göre Emr âleminde Akıl ve Nefs, Mubdi'e olan bağlılıklarında yahut takdis ve teşbihlerinde hataya düşmemişlerdir. Bu nedenle İlk Akıldan (İlk Mubde') sonra Külli Nefs (İlk Munba'es yahut İkinci Akıl), gerçekleştirdiği eylemi ve kıyamıyla hem zatında hem de fiilinde tam ve kâmil olmayı başarır. Ancak kendisinden sonra açığa çıkan Âdem-i Ruhânî, üzerine düşen görevi tam olarak yerine getiremez. Aslında o da Mubdi'i kutsamış ve onun yüceliğini ikrar

⁴⁷ Örneğin El- Kureşî, İkinci İnbias'ın yanılığını tanımlarken Mübdi'i tevhit etmede kusur işleyerek ona hüviyet ile işaret ettiğini söylemektedir. Kureşî, *Zehru'l-me'ani*, 63-64.

⁴⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi'*, 120-123.

⁴⁹ İbrahim b. Hüseyin el- Hâmidî (öl. 1162), Yemen'deki Tayyibî kolun kendi dönemindeki dinî lideri olarak bilinmektedir.

⁵⁰ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 34-35.

⁵¹ Corbin'e göre Âdem-i Ruhani'nin rolü Mezdean literatüründe Melek Zervan'ın karşılık gelmektedir. Zervan fiziksel evrenden önce var olan pleroma'nın meleğidir. Birinci ve İkinci Baş Meleğin (Külli akıl ve Külli Nefs), ibdâ'sından sonra ortaya çıkan bu Üçüncü Meleği (Âdem-i Ruhani) insanlığın meleği olarak tanımlayan Corbin, bu anlatımın Arab-Fars Neoplatonizmi, Maniheizm ve Gnostik Anthropolos'tan da bazı özellikler taşıdığını söylemektedir. Bk. Corbin, “Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism”, 38-40.

⁵² Bu yazarların eserlerinde Âdem-i Ruhânî kavramının yanı sıra Üçüncü Akla karşılık gelen el-Munbaas es-Sânî, el-'Aşir, adlandırmaları da sıklıkla kullanılmaktadır. Bk. Kureşî, *Zehru'l-me'ani*, 64; Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 36.

edip tespihte bulunmuştur. Fakat bu eylemlerini gereği gibi yapmadığı için Mubdi'i şahadetinde gaflet ve yanılığa (سهيا) düşmüştür. Çünkü kendisinden önce geleni gereği gibi tanıyıp ona saygı ve bağlılık göstermemiştir.⁵³

Bu noktada yukarıda sözünü ettiğimiz hiyerarşiyi tekrar hatırlatmak gerekir. Zira İsmâîlî yazarlar bu konudan bahsederken hiyerarşiye binaen, sonra gelenin önce gelene iltizamını vurgulamaktadırlar. Her üst mertebedeki, kendisinden sonrakine göre küllî iken sonra gelen cüz'îdir. Aynı şekilde önceki kendisinden sonra gelenin sahip olduğu şeyi kuşatabiliyorken, sonra gelen bir üstteki haddin ilmîne vakıf olamamaktadır.⁵⁴ Bundan dolayı Âdem İsmâîlî öğretinin çok önemseydiği hudûdu ihlal etmiş ve bu nedenle tevhidi bilgiyi idrakte kaçınılmaz olarak yanılığa düşmüştür. Böylece her ne kadar zat açısından kendisinden öncekiler gibi kâmil olsa da fiilinde eksik kalmıştır. Varlığının aslı, gereken eylemi tam olarak yapamadığı için bilfiil değil bilkuvve sıfatıyla vasıflanmıştır. Onun Ruhani Âdem dışında Nefsten ortaya çıkan yedi aklın her biri, tevhit çağrısına icabet etmiştir.⁵⁵

Bu mesajın yeryüzündeki biz insanlar için anlamı, kimsenin aklıyla tek başına tevhit bilgisine hak ettiği şekilde ulaşamayacağıdır. Zira tevhid ilmî Allah'a yakınlık derecesine bağlı olarak hiyerarşideki hudûda riayetle anlaşılabilir. Bu nedenle insanlığı temsil eden Âdem'in kusuru, kendisinden önceki haddi dikkate almaksızın doğrudan Allah'a ulaşmaya çalışmasıdır. Onun bu davranışı, kendi düzeyinin farkında olmayıp kapasitesinin ulaşamayacağı ve kaldıramayacağı bilgiyi isteme anlamına gelmektedir. Bu hırs ve arzusunun nedeni, şerefini yükseltip ölümsüzlüğü elde etmektir. Oysa bu emeli için varlık sıralamasında ilk sırada yer alan Akl-ı Evvel'in mükemmelliğinin hakkıyla tanınması gerekmektedir. Aksi takdirde tevhit ilminde yanılığa ve dolayısıyla da şirkin tuzağına düşmüş olacaktır.

Sonuç olarak hudûda riayet, zamanın başlangıcından önce hiyerarşik bir şekilde konumlanan farklı düzeylerdeki akıllara (meleklerle) yapılan ilahi çağrıya icabette takip edilmesi gereken sırayı ifade ettiğini görüyoruz. Külli Nefs, İlk Akl'ın yaptığı ilahi daveti kabul ederken ondan doğan (inbi'as) Üçüncü Akıl, hudûda saygı göstermeyerek bu daveti kabul etmede tereddüt etmiştir. Onun bu duraksaması (التخلف; التوقف) bulunduğu konumdan en düşük akıl düzeyi olan onuncu sıraya inmesine sebep olmuştur. Bu davranışı sebebiyle saflığını kaybedip kesif olmuş ve idrak olarak da gerilemiştir. Böylece inbi'as sırasında ikinci iken, sayı bakımından üçüncü, rütbe bakımından ise onuncu sıraya düşerek el-'Âşir olmuş ve onda madde meydana gelmiştir.

⁵³ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 78-80; 87. İnbias eden yedi ulvi aklın her birinin süfli âlemde bir mukabili vardır. Bunlar da bâb, hücce, dâ'î, el-belâğ, dâ'î-yi mutlak, dâ'î-yi mahdûd, me'zûn-i mutlak ve me'zûn-i mahdûd (el-mekâsir)'dur. Babdan önceki ilk üç sırada da Nâtık, Esas ve İmam vardır. Bunların her biri, Âlem-i A'la'nın süfli âlemdeki karşılıklarıdır. Bu şekilde mertebelerin her biri Âlemü'l-İnbias'taki on mertebeye karşılık gelir. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 79, 85-86.

⁵⁴ Bu ifadelerin açılımı için dipnotlardan yararlanılmıştır. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 79-80.

⁵⁵ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 78-80; 87. İnbias eden yedi ulvi aklın her birinin süfli âlemde bir mukabili vardır. Bunlar da bâb, hücce, dâ'î, el-belâğ, dâ'î-yi mutlak, dâ'î-yi mahdûd, me'zûn-i mutlak ve me'zûn-i mahdûd (el-mekâsir)'dur. Babdan önceki ilk üç sırada da Nâtık, Esas ve İmam vardır. Bunların her biri, Âlem-i A'la'nın süfli âlemdeki karşılıklarıdır. Bu şekilde mertebelerin her biri Âlemü'l-İnbias'taki on mertebeye karşılık gelir. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 79; 85-86.

Kendisinden önceki akıllar ise ikinci kemal (el-Kemâl es-Sânî) ve ikinci mevcûd düzeyindedirler ve halden hale dönüşüp fena bulmaktan emin olarak ezeliyet kazanırlar.⁵⁶

Bu konudaki ikinci te'vil ise Kur'an'daki Âdem kıssasıyla ilgilidir. Âdem'in yasak meyveyi yemesi, üçüncü aklın düşüşünü ifade eden anlatımı pekiştirmek açısından İsmâîlî yazarlar için iyi bir delil niteliğindedir. Söz gelimi Yemenli da'î Hüseyin b. Ali, *Kitabu'l-İzâh ve'l-beyân*⁵⁷ adlı kitabında Âdem'in cennetten çıkışıyla ilgili kıssanın literal anlamıyla alınamayacağını ispat etmek gayesiyle akla gelebilecek bazı sorular dile getirir. Söz gelimi cennetteki ağaç eğer iyi bir şey ise Âdem'e neden yasak kılınmıştır? Şayet kötüyse Allah onu neden orada bulundurmamak istemiştir? Neden Cennet'te serbest dolaşmasına izin verildiği halde yalnızca bu ağaca yaklaşması yasaklanmıştır? Allah daha önceden bunun Âdem'in düşüşüne sebep olacağını ve ona acı çektireceğini bildiğine göre ağacın orada bitmemiş olması daha kolay bir çözüm değil midir? Allah Teala âdemoğlunun sakınması gereken günahı işleyerek asi olacağını bildiği halde onu neden cennetine koymuş ve ona karşı isyan eden mel'un iblisin sözünü kabul etmiştir? Yahut neden Âdem'i cennete koymak yerine zürriyeti gibi yeryüzüne yerleştirmemiştir?⁵⁸

Bu ve benzeri sorularla İsmâîlî yazar, kıssanın zahiri anlamıyla alınamayacağını ifade etmek istemektedir. Bundan hareketle her ikisinin de doğru olduğunu savunduğu iki te'vilde bulunmaktadır. Bunlardan ilki gerçek ve tarihi olan dünyadaki izahtır. İkincisi ise cismani yaratılıştan önce zaman üstü âlemde gerçekleşen olaydır. İlk te'vile göre, Âdem'in yaklaşmaması gereken ağaç, biri övülen (mahmûd) diğeri de yerilen (mezmûm) olmak üzere iki yöne sahiptir. İyi olan yönü, donanımlı olmayan insanlara açıklanmaması gereken hakiki ilmi temsil etmektedir. Çünkü kişi, Kur'an'da ölümsüzlük ağacıyla (şeceretü'l-huld; el-Hac, 22/18) ifade edilen bu ilmi elde ettiğinde ölümsüzlüğe kavuşur. Âdem bu ağaca yaklaşmaktan menedilmiştir. Çünkü, bu ilim doğrudan yahut vasıtasız bir şekilde değil, imamlara bağlılık yoluyla elde edilmelidir. Zira ağaç, şeriatın gerçek/batını bilgisini (te'vilini) getirecek olan Kâim'in makamını temsil etmektedir. Onun devrinde hakikat kabuğundan sıyrılarak açık bir şekilde ifşa olacaktır.⁵⁹

Kıssadaki İblis ise ağacın yerilen yönünü ve bu nedenle de yemesi yasaklanan meyveyi temsil etmektedir. Âdem, saklı olan hakikat ilmini ifşa etmek ve kendisi için sakıncalı olan bir şeyi öğrenmekten men edilmiştir. İblisi temsil eden ağacın cennette olma sebebi şeytanın önceleri itaatkâr ve belli bir mertebede da'î iken kibir gösterip isyan etmesiyle açıklanmaktadır. Daha sonra tekebbürü ve isyanı neticesinde cennetten kovulmuştur.⁶⁰

Âdem'in zürriyetinin ataları gibi neden cennette olmadığı yönündeki soruya ise İsmâîlî da'î, cenneti dava yurdu olarak izah etmekte ve onun bilkuvve yani potansiyel halde bir diyar olduğunu söylemektedir. Kıssadaki cennet davanın en yüksek derecesini göstermektedir. Bahçelerin (yani

⁵⁶ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 97. Benzer anlatım için bk. Kureşî, *Zehru'l-me'anî*, 63-65.

⁵⁷ Bernard Lewis, Kahire'de bulunduğunu söylediği Yemenli da'î Seyyidnâ Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. El-Velîd'e ait *Kitabu'l-izâh ve'l-beyân* (667/1268) adlı eseri inceleyerek Âdem kıssasıyla ilgili bölümü (9. Mesele) Arapça ve İngilizce olarak yayınlamıştır. Biz de bu yayından yararlandık. Bk. Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", 691-704. Yani İbrahim b. Hüseyin el- Hâmidî'nin *Kenzü'l-veled*'inden yaklaşık yüz yıl sonra yazılmış bir eserden söz edilmektedir.

⁵⁸ Lewis, "The Fall of Adam", 698-699.

⁵⁹ Lewis, "The Fall of Adam", 699-700.

⁶⁰ Lewis, "The Fall of Adam", 700.

dava yurdunun) de bir hiyerarşisi vardır ve her biri diğerine göre bir üst mertebeyi temsil etmektedir. Buna göre cennet en üst, yeryüzü ise en alt düzeyde yer almaktadır. Bu durumda Âdem, cennetteki düzeyinden (rutbetü'l-müeyyidîn) yeryüzüne yani, te'yid düzeyinden talim mertebesine düşmüş olmaktadır. Hatta Âdem daha da aşağı düzeyde olan müstecîblik statüsüne kadar rütbe kaybetmiş, fakat tövbe ettikten sonra eski konumuna geri döndürülerek davet makamına atanmıştır. Züriyetinin ise, davetin müstecibleri olmaları nedeniyle Âdem'in ahidini ve bey'atini taklit etmeleri gerekmiştir. Onların yeryüzünde olmalarının nedeni, henüz emrin ilk aşamasında yani henüz batınını kavrayamadıkları şeriatin zahiri ile amel etme düzeyinde olmalarıdır. Onlar en alt mertebede oldukları için görevleri şeriata iltizam ve batınî davete icabet etmektir. Bundan sonraki terakki, kâinatın hakiki manasının bilgisine ulaşmak şeklinde olacaktır. Fakat Âdem, züriyeti gibi değildir; çünkü Keşf döngüsünün son aşamasında neşet etmiştir.⁶¹

İkinci yorumda ise cennet, Âdem, İblis ve bahçe temsilleri, Yemenli İsmâîlî yazarların eserlerindeki izahlara benzer şekilde te'vil edilmektedir. Yani kesiflikten ve maddeden beri olarak Âdem, ruhani ve manevi niteliğiyle temsil edilmektedir. Cennet ise, Âdem'in diğer yedi akılla birlikte içinde bulunduğu yaratılıştan önceki sonsuz âlem olan Âlemu'l-İbdâ' olmaktadır. Yasak meyveyi yemesi ise, kendisinden yüksek rütbelilerle eşit düzeyde olma isteğini ifade etmektedir. Bu nedenle Âdem günah işlemiş ve Cennet'ten kovulmuştur, böylece kendi mertebesinden yedi akıl aşağıya düşmüştür.⁶²

İsmâîlîlerin kendi yazarları olarak kabul ettikleri İhvân-ı Safa'nın Âdem'in kıssasını ele alışları, büyük oranda yukarıdaki anlatımlarla örtüşmektedir. Hatta Fatımi da'îlere kıyasla daha ayrıntılı bazı izahlara yer verdikleri görülmektedir. Örneğin anlatımlarında; nihai vaktine erişinceye kadar meyveleri yasaklanan ağacın, ilk keşif devrinin bakiyesi olarak tanımlanması ve bu nedenle tekrar bidayete dönüş olacağına belirtilmesi dikkat çekicidir. Bu nedenle Allah'ın takdir ettiği ve Âdem'i ilk halifesi kıldığı Setr devri müddetince ağacın meyvesi tomurcuğunda saklı kalacaktır. Setr devrinde henüz yaratılma aşamasını tamamlamadığı ve büyümesi durduğu için, kendisi için takdir edilen vakit gelmeden önce ondan bir şey yenilemez. Ancak Kâim'in zuhuru ile gelecek olan Saadet Devri belirlediğinde ve yargı günü için (لفصل القضاء) Külli Nefs tecelli ettiğinde o anda Sidretül münteha ağacı belirir ve onunla başka bir doğuş (neş'et) gerçekleşir.⁶³ Burada ezeliyette gerçekleşen İsmâîlî döngüsel zaman anlayışına ve ebedi yaratmaya eylemine bir atıf yapıldığı anlaşılmaktadır. Yani önceki Keşf devrinden kalma bir ağaç ve ardından yeni bir başlangıç döngüsünden söz edilmektedir.

İhvân-ı Safa'nın anlatımında şeytan Âdem'i şu sözlerle kandırmaktadır:

⁶¹ Lewis, "The Fall of Adam", 700-702.

⁶² *Kenzü'l-veled'*de geçtiği gibi bu yedi akıl, Kur'an'ın kelimeleridir (11/35); Âdem bu kelimelerle tövbe eder. Arındırılıp bahçeye, yani Tali yakınlarındaki eski yüce konumuna geri getirilmesi için ise maddi âlemde bir tecrübe yaşaması gerekmektedir. Onun tövbesine katılanlar, babaları Âdem gibi Cennet'e geri dönerler. İblis'in yanında olanlar ise onunla birlikte cehenneme düşerler. Dünyadaki varlıklarının anlamı budur. Özetle, ağacın iyi yönü Tali, kötü olan tarafı ise kibirdir. Bk. Lewis, "The Fall of Adam", Arapça metin, 702; 695. Ayrıca bk. Azim Nanji'nin yorumunda İblis Âdem'in reddedici yönünü temsil etmektedir. Onun yaklaşmaması gereken ağacı ise İlk Akılın statüsü olarak ifade etmektedir. Bk. Nanji, "Towards a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives in Ismai'li Thought", 168-169.

⁶³ Bk. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 66-67.

“Şüphesiz ki Allah sana, daha önce başka kimsenin bilmediği ilim, hikmet ve marifeti bahşetti ve seni, secde edip önünde eğilmelerini istediği (meleklerden) üstün kıldı. Seni onlara isimleri oldukları halleri ile öğreten bir öğretmen olarak atadı. Ancak, öğrenmen gereken tek bir bilgi daha kaldı. Eğer onu da öğrenseydin sana secde etmeyen ve senin buyruğuna girmeyen büyük (el-melaiketü'l-'alîn) meleklerden biri olurdu. Onların Allah katında yüksek makamları ve dereceleri vardır.”

Bunun üzerinde Âdem Şeytan'a bu ilmin ne olduğunu sorduğunda ve onu öğrenmek istediğini söylediğinde şu cevabı alır:

“...O, kıyametin bilgisi, ahiretin doğuşu, yargı gününün ortaya çıkışı ve dâru bekada heyûlani şahsiyetlerden arınmış ruhani suretlerin zuhur ediş keyfiyeti ile ilgilidir. Sen ve eşin bu ilme sahip olsaydınız ikiniz de meleklerden olup ebedi hayata kavuşurdunuz.” Eğer onlar Keşf Devrinin ehlinden olsalardı, yaratılışları da cismani olmayıp ruhani olacaktı. Çünkü beka ve ebedilik (hulûd) nefis için cisme benzemekten daha faziletli bir haldir. O vakit Âdem'in nefsi de buna meyletti ve bu hali kendisi için kuvve haddinden fiil haddine⁶⁴ getirip izhar ederek ona muttali olmayı istedi. Böylece Keşif devri ile ehlinin (daveti) nasıl kabul ettiklerini görmek istedi. Ayrıca onu nasıl karşılayacaklarını ve bu dönemde temiz nefislerin makamını merak etti. Nihayet ehli dışında görmesi yasaklanan şey ona görünmüş oldu ve hak etmediği (bu ilme) muttali oldu...”⁶⁵

Bu ifadelerden Âdem ile eşinin Keşf devrinden olmadıkları yahut bu dönemde olma özelliklerini kaybettikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Keşf Devrinden olmanın ölümsüzlüğe kavuşmak anlamına geldiği de açıktır. Bu durumda yazarın Keşf Devrinden uzaklaşmakla esasında meleklerden farklılaşarak tabiat âlemine uygun özellikte bir yaratılışa büründürülmüş olmalarını kastettiğini düşünmek mümkündür. Çünkü onların cismani hüviyete bürünmeleri ve beşeri vasıflardan olan hırs ve sabırsızlık göstermeleri, eksikliklerinin bir ifadesidir. Bu nedenle de Keşf Devrinin ehlinden değildirler. Zira Keşf devri, aynı zamanda her şeyin kemaline ulaştığı ve artık cismani bir hayata ihtiyacın olmadığı bir tamlığa erişti ifade etmektedir. Dolayısıyla nefislerinde eksiklik olanların cismani yaratılışa ihtiyaçları vardır. Bu anlamda tabiat âlemi âdemoğlunun kendisini tamamlaması için bir lütuf olarak halk edilmiş olmaktadır.

Nitekim diğer İsmâîlî da'îlerin kıssa ile ilgili yaptıkları izahlardan da anlaşılacağı gibi, Setr devrinin ilk halifesi olan Âdem'in henüz hak etmediği Keşf dönemi bilgisini hiç çaba sarf etmeden (yani kuvve haddinde iken) ve gerekli hiyerarşiye riayet etmeksizin doğrudan öğrenmeye çalışması bir hadsizlik olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, kusurunu yahut eksikliğini telafi etmek için, melekler diyarı olan cennetten yeryüzüne inmesi gerekmiştir.⁶⁶ Böylece cennette sahip olduğu riyaset ve nübüvvet vasıfları da Âdem'in ellerinden alınmıştır. Fakat hatasının farkına varıp Allah'a tövbe ettiği için yeni yaşam mekanına uyum göstermesi maksadıyla ilahi kattan kendisine yardımcı melekler gönderilmiştir. Aldığı te'yid yahut ilham ve vahiy sayesinde cismiyle şer'i kurallara uyarak Allah'a secde etmiş ve çoğalan nesline de bu konuda öncü ve örnek olmuştur. Bu durum kemale erip eceli gelinceye kadar bu şekilde devam etmiştir. Dar-ı bekaya

⁶⁴ Yani kuvveden bilfiil hale geçerek merite kat etmek kastedilmektedir.

⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 67-68.

⁶⁶ Risalede bu yorumu; “Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?”. “Rabbena, dediler, nefislerimize zulmettik, eğer sen bize mağfiret etmez, merhamet buyurmazsan şüphe yok ki hüsrana düşenlerden oluruz.” (el-A'râf 7/22-23). “Bazımız bazınıza düşman olarak inin!” (el-Bakara 2/38) ayetleri delil olarak gösterilmektedir.

intikal ettikten sonra, bedenlerin olduğu mahalde iken görmek için acele ettiği şeyi nihayet görmüştür. Böylece görevinde gösterdiği çabaları ve bu uğurda yaptıkları boşa gitmemiştir.⁶⁷

3.3. Nefsin Eksikliği ve Tekessüf

Kādî Nu'mân, Sicistânî, Kirmanî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi erken dönem İsmâilî yazarlar, cismani âlemin yaratılış nedenini, zaman üstü niteliğe sahip olan âlemde işlenen hatadan ziyade ontolojik olarak eksik olan nefsin kemali üzerinden izah etmektedirler. Nitekim Ruhani âlemde işlenen hataya geniş bir şekilde yer veren Hâmidî'nin kendisi de İsmâilîler arasındaki bu farklılığa değinerek bazılarının yaratılışın başlangıcında vaki olan hatayı (خطیئة) kabul ettiklerini bazılarının ise bu görüşü nefyettiklerini söylemektedir:

“Bir grup bu hatayı nefyetmekte ve tekessüfün, Aklın mertebesine kıyasla Nefsteki eksiklikten kaynaklandığını savunmaktadırlar. Akıl ve Nefs mertebesinden sonra da heyula ve suret gelir. Esasında onlar böyle söylemekle zahir ehlinin hatasına düşmektedirler.”⁶⁸

Hâmidî'nin düştüklerini söylediği yanlışlık, yukarıda verdiğimiz alıntıda da görüleceği gibi Âdem'in yaratılış kıssasını lafzi anlamıyla alıp Allah'ın başlangıçta bir tek Âdem yarattığı, onu da cennetine koyduğu ve şeytanın da onu yoldan çıkarıp yeryüzüne inmesine sebep olduğu yönündeki telakkidir. Zira Hâmidî'ye göre hatayı bir bedene bürünmüş Âdem değil, onun tüm insanlığı temsil eden ruhu işlemiştir. Mesele bu şekilde anlaşılmadığı takdirde Kur'an'daki Âdem kıssalarının yorumu zahir ehli gibi algılanmış olacaktır.

Burada Hâmidî'nin tam olarak hangi İsmâilî yazarları kastettiği net değildir. Ancak onun; Âdem-i Ruhânî'nin üçüncü akıldan onuncu akıl düzeyine düşüşüyle ilgili anlatımlara yer vermeyen özellikle Fatîmi dönemi da'îlerini kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira onlar, tıpkı Hâmidî'nin atıfta bulunduğu gibi cismani âlemin yaratılışını, işlenen bir hatadan ziyade nefsin tekamülü üzerinden izah etmektedirler. Bununla birlikte, Âdem-i Ruhânî temsili ile verilmek istenen mesaj bağlamında Fatîmî da'îlerinin eserlerinde de bazı atıflara rastlamak mümkündür. Örneğin Sicistânî “Âdem'in Devri ve Tövbesi” başlığı altında kısa da olsa şöyle bir izahta bulunmaktadır:

“Âdem'in, Keşif devri için ayrılan ve kendisi için mahzurlu olan payı temenni etmekle işlediği suçtan tövbe etmesinin anlamı şudur: Tövbe dilde “dönüş (rücu)” demektir. ‘Tövbe etti’ ifadesi ile “döndü” kastedilir. Burada rücu, Âdem'in kaybettiği hale dönüşüdür. Ancak Setr devri ile erbabı [nâtıklar ve imamlar] geçmeden onun bu makama dönmesi mümkün değildir. Âdem'in tövbesi, nâtıklar devrinin sona ermesi ve sonrasında el-Kâim'in (üzerine selam olsun) zuhur etmesi anlamına gelmektedir.”⁶⁹

Sicistânî'nin buradaki Âdem'le yedi devrin ilk peygamberine (nâtık) atıfta bulunduğunu “Âdem'in Devri ve Tövbesi” başlığından anlamak mümkündür. Bu anlamda Sicistânî'nin tövbenin kabulünü, Âdem'in temenni ettiği bir hal olarak nâtıklar devrinin sona erip Kâim'in zuhur etmesi şeklinde yorumlaması dikkat çekicidir. Yani Allah'ın bir lütuf olarak onun tövbesini, daha doğrusu temennisini kabul etmesi, ancak söz konusu yedi devrin sona ermesi ve Keşf döneminin açığa

⁶⁷ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 78-70.

⁶⁸ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 34-35.

⁶⁹ Sicistânî, *İsbâtu'n- nubû'ât*, 184.

çıkmasıyla gecikmiş olarak gerçekleşecek olan dönüşe işaret etmektedir.⁷⁰ Bu durumda ortada işlenen bir günahın tövbesi değil, henüz yedi devrin ilkinin idrak eden peygamber Âdem'in temennisi söz konusu olmaktadır.

Öte yandan “Âdem'in kaybettiği hale dönmesi”⁷¹ ifadesi; doğal olarak ezeli âlemde (yahut cennette) işlenen hataya, dolayısıyla da Âdem-i Ruhanî'ye bir gönderme olarak kabul edilebilir. Nitekim Sicistânî'nin başka bir yerde Âdem'deki akıl ve marifetin tüm evlatlarının toplamı olduğunu söylemesi bu algısına bir örnek olarak gösterilebilir. Bu görüşünü, faziletin asıl ve temel (maye) olmasına ve bu asılları da suretlerin kabul etmesine bağlamaktadır. Bu faziletlerin hepsi ister bir kişide toplansın ister birçok şahsa dağıtılsın, onlarda herhangi bir eksilme ya da artma olmayacaktır. Sözelimi nefsin faziletlerinden biri olan cesarettin, kişiler kendilerine göre değişen oranlarda pay alırlar. Bazen bir kişide bulunan bir ilm, pek çok kişide bulunan toplamından çok daha fazla olabilir. Tüm bunlara binaen Sicistânî Âdem'de tüm çocuklarının (neslinin) sahip olduğu kadar faziletin toplandığını söylemektedir. Neslinde ise fazilet dağıtılmış olarak bulunmaktadır. Ancak neslin çoğalmasıyla fazilette bir artma ve azalma olmamaktadır. Ayrıca metnin devamında, yaratılmışların tümüyle onun çocukları olmasını Âdem'in acayıplıklarından biri olarak değerlendirmektedir.⁷² Dolayısıyla Sicistânî'nin Külli Âdem yahut Âdem-i Ruhanî kavramına yönelik bir ön kabul hareket ettiği söylemek mümkündür. Her ne kadar, nâtik olan Âdem'in tövbesini, Emr âleminde işlenen bir hatanın sonucu olarak değil duasının bir kabulü olarak te'vil etse de diğer ifadelerinden insanın kaybettiği hale geri dönüşünü ikrar etmiş olmaktadır. Elbette ki Sicistânî açısından Âdem'in hatasından kastın nefsin eksikliği olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Zira, onun ifadesi ile belirtecek olursak akıl ile tabiat arasında bulunan nefis, eksikliğini tamamlamak gayesiyle âdem, yani insan suretinde yeryüzüne inmektedir. Akıl kuvvetleri nefisle açığa çıkacağı için insanda tezahürü ancak nefsin ona inmesiyle mümkün olur. Bu nedenle nefis insan suretinde zahir olur.⁷³

Sicistânî dışında Âdem kıssasıyla ilgili farklı yorumlardan bir diğerine de Kādî Nu'mân'ın te'vilinde rastlıyoruz. Onun anlatımına göre, Âdem'in ikinci yaratılışından (الخلق الثاني) sonra, meleklerden, kendisine secde etmeleri istenir.⁷⁴ Burada ikinci yaratılışla kastedilen şey, Allah'ın Âdem'in ruhuna üflemesi yani ona ilim bahşetmesidir.⁷⁵ Meleklerin itirazı onun çamur tabiatıyla

⁷⁰ Âdem'in kelimeleri telakki etmesini de Sicistânî Arapça “kelimât” ifadesindeki harflerin sayısını devirlere işaret olarak yorumlamaktadır. Bu devirler geçmeksizin Âdem'in duası kabul edilmeyecektir. Bk. Sicistânî, *İsbâtu'n-nubû'ât*, 184-185.

⁷¹ “فمعنى الرجوع ههنا رجوع الحال التي افتقدتها آدم”, Sicistânî, *İsbâtu'n-nubû'ât*, 184.

⁷² Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 63-64.

⁷³ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 27, 28-29.

⁷⁴ Kādî Nu'mân, *Esâsu't-te'vîl*, 54. Sonra da Mü'minin 23/14. Ayetteki “كَلَّمْنَا نَاهُ خَلَقْنَا أَحْرَارًا” ifadesini kendisine ilim bahşedildikten sonraki yaratılışa örnek olarak gösterir.

⁷⁵ Burada dikkat çeken husus, diğer İsmâîlî yazarların tersine Kādî Nu'mân'ın, Âdem'in önce manevi olarak değil, cismânî olarak yaratıldığını dile getirmiş olmasıdır. Hatta rivayet ettiği bir hadisten hareketle, Allah ruhundan üflemeden önce Âdem'i çamurdan bir suret olarak yarattığını ve onun uzun bir müddet bu şekilde kaldığını söylemektedir. Bu esnada İblis'in gidip gelip onu kolladığı ve batını yöne sahip olmayan bir zahirden başka bir şey olmadığını anlayınca ise ferahladığından söz etmektedir. Bk. Kādî Nu'mân, *Esâsu't-te'vîl*, 55. Bu ifade, Nâsır-ı Hüsvrev'in, madde ve nefsin önce ayrı ayrı Mübdi' tarafından doğrudan, aracı (meyâcî) olmaksızın yaratıldığı, araçların meydana gelmesinden sonra birbiriyle çiftleştirildiği ifadeleriyle mukayese edilebilir. Bk. Nâsır-ı Hüsvrev, *Zâdü'l-Mosafirîn*, 292.

(tîn) ilgilidir. Allah Âdem'i, seçtiği on iki meleğe imam olarak atamış ve onlardan secde etmelerini istemiştir. Fakat melekler onun çamurdan yaratıldığını anladıklarında buna itiraz etmişlerdir. Çünkü "tîn" batını anlamıyla zahir, kesif ve somut (cesedâni) ilmi temsil etmektedir. Allah melekleri ise latif, ruhani ve batını ilimden yaratmıştır. Kendilerinden öncekilerden öğrendiklerine göre, ilim madde ile birleşmeyen latif bir niteliğe sahiptir. Oysa kesif bilgi ancak talim yoluyla öğrenilebilir. Ayrıca latif ve manevi olan ilim, kesif olanın aksine amellerle irtibatlı olmayıp eylem gerektirmemektedir. Zira mükellefiyet zelil ve eksiklik gerektiren bir durumdur. Melekler bu durumdan hareketle kendilerinin Âdem'den üstün olduklarını düşünüp itiraz etmişlerdir. Nihayetinde diğer melekler Allah'ın emrine itaat edip secde ederken İblis, kendisini Âdem'den daha üstün görüp itirazında ısrar eder ve böylece kibir gösterir. Bu noktada Kādî Nu'mân, bahsi geçen yazarlardan farklı olarak Allah'ın Âdem'i yaratma sebebinin meleklerle acizliklerini göstermek istemesiyle izah eder.⁷⁶ Böylece Âdem'i çamurdan yaratıp zahiri ilimle fiziksel yaratılışı başlatmış olmaktadır.

Esasında, Kādî Nu'mân'ın bu yorumunu, Ruhani Âdem'in tahalluf edip onuncu sıraya düşmesi metaforuna yönelik diğer İsmâilî yazarların söylemek istediklerinden çok farklı düşünmemek gerekir. Zira tahalluf, yani gerileme duraksama tereddüt ifade ettiğinden latif ilimden uzaklaşmaya ve dolayısıyla da kesif ve emek sarf edilerek kazanılan ilme sahip olmaya delalet eder. Bu da latif âlemden kesif âleme geçişin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Yalnız bu geçişler farklı temsil ve te'villerle ifade edilmiş olmaktadır.

Bunun yanı sıra kıssada geçen yasak ağaç, Kādî Nu'mân'a göre de kıyametin sahibi Kâim-i Zaman'ın haddi için bir misal kılınmış ve ona yaklaşmak menedilmiştir. Ona göre bu temsilde anlatılmak istenen şey, Kâim'in dönemine yahut haddine varıldığında teklifin ortadan kalkacağıdır. Bu özellik ise daha önce hiçbir peygamberin devrinde gerçekleşmemiş bir şeydir. Kısacası bu dönemde, daha önceki resullerin hudûdunun tersine zahir ortadan kalkar ve batın ifşa olur.⁷⁷ Bu durumda Kādî Nu'mân da cennetteki yasak meyveyi, mestur olan ve liyakati olmayandan menedilmesi gereken ilim olarak yorumlamış olmaktadır. Sahib-i Zaman'a ait bu ilim için onun devrini beklemek gerekmektedir.

Bu farklı izah şekillerinden hareketle, gerek üçüncü aklın yedi merteye kaybederek onuncu akıl düzeyine düşmesi gerekse Âdem'in cennetten çıkmasını, esasında nefsin eksikliğini ifade eden temsili anlatımlar olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim bu durumun daha net bir ifadesini Nâsır-ı Hüsrev'de görmek mümkündür. O da Âdem-i Ruhani'nin ezelde işlediği hatadan söz etmemektedir. Hatta, kaynağı her ne kadar ulvi âlem olsa da insan ve hayvan nefslerinin, âlemin merkezi olan yeryüzünde açığa çıkacaklarını söylemektedir.⁷⁸ Zira insan da bu âlemin bir parçası olan canlılarla birlikte tek seferde ortaya çıkmıştır. Külli cisim Külli Nefs ile, insanın bedeni ise cüz'i nefis ile bağlantılıdır.⁷⁹ Nitekim insanın kalıcılığı da nefsi ile olmaktadır.⁸⁰ Nefsin cisimle birleşme nedeni ise, birleşmeden önceki halinden daha iyi olması ve gelişme göstermesi içindir:

⁷⁶ Kādî Nu'mân, *Esâsu't-te'vîl*, 54-55.

⁷⁷ Kādî Nu'mân, *Esâsu't-te'vîl*, 62-63.

⁷⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 348.

⁷⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 355.

⁸⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 22.

“İmdi bu iki cevherin (cisim, nefis) varlığının başlangıçta ayrı ayrı olduğunu ispat ettik. Şeyler için ilk hallerine dönmekten başka bir çare yoktur. Hüda Teâlâ'nın buyurduğu gibi: “...evvel başladığımız gibi halk etmeyi iade edeceğiz, uhdemizde bir va'd, şübhe yok ki biz yaparız (Enbiya, 21/104)”. Deriz ki, aklın gerektirdiği bir zaruret olarak nefsin cisimle birleşmesi, başlangıçta bulunduğu halden daha iyi olma amacı taşımaktadır ve bu zorunludur. Onun bu “daha iyi olma” durumu ancak cisme bağlanmasıyla hasıl olur. Bu sözün doğruluğuna, cismin nefis ile birleşmesinin ardından daha iyi duruma geldiğini gözlemlememizi delil olarak gösteririz. Zira madde, ondan (birleşimden) sonra canlılık, hareket ve irade kazanır...”⁸¹

Dolayısıyla Âdem'in cismani âleme düşmesi; esasında cezadan ziyade bir gerekliliktir. Çünkü cismani âlem, manevi olarak kaybedilen rütbelerin geri kazanılması gayesiyle Emr Âlemi'nde takdir edilen bir te'yyid ve yardım olarak var edilmiştir. Zira El-'Aşir tevbe ettiğinde kendisinden önceki akılların şefaati sayesinde maddeyle birleşmiştir.⁸² Hâmidî, tövbesi üzerine Âdem'e “O vakit kendisine ‘tehallûf ettiğin konuda sana rehberlik edecek olanları kabul et!’ teklifinde bulunulduğunu söyler.⁸³

Nihayetinde tahallûf kavramıyla ifade edilen bu manevi gerileme, esasında latif olandan uzaklaşıp kesif olana yani çokluğa yaklaşma (tekessüf) sebebiyle açığa çıkmaktadır. Zira saf bilgiden uzaklaşma ile oluşan idrakte gerilik ve akıl karışıklığı nedeniyle nur zulmete, ruhaniyet de kesafete tebdil olmaktadır. Bu durumda eksikliğin ve kötülüğün ortaya çıkması Allah'tan değil, âlemdeki hiyerarşinin bir gereği olarak tekessüfe uğrayan zatlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü ibdâ'da hiçbir şekilde kötülük yoktur.⁸⁴ Yani temsili anlatımlarda dile getirilen hata, Allah'a uzaklıkla ortaya çıkan bir durumu ifade etmektedir.

Diğer bir deyişle Âdem'in kusuru Allah'ın doğrudan yaratmasıyla meydana gelen bir şey değil, ondan uzaklığın doğurduğu bir sonuçtur. Âdem'in haddini bilmemesi ise eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu eksikliğini telafide acele edip haddini bilmemesi ise onun değerini neredeyse cismani düzeye indirgemektedir. Bu durumda kötülük, Allah'a atfedilmemiş olmakta, - salt ışıktaki fark edilemeyen cisimlerin ışık azaldıkça daha net bir şekilde açığa çıkmasına benzer şekilde- vahdetten kesrete, letafetten kesafete doğru gidişte açığa çıkan bir şey olarak tanımlanmaktadır. Maddi âleme yaklaştıkça, latif âlemlerin bilgisi de unutulmaktadır. Dolayısıyla cüz'i nefsin latif ilme ulaşması yine maddeden uzaklaşarak, deyim yerindeyse yüzünü semaya çevirerek ancak Külli Nefs'in aracılığı ile Külli Akıl'dan gelen te'yyit sayesinde olacaktır. Nâsır-ı Hüsrev'e göre Külli Nefs'ten cüz'i olana erişen bilgi ise oldukça azdır. Hatta cüz'i nefis sahibi olan insan, iki âlem arasındaki fark nedeniyle bu bilgileri dahi unuttur.⁸⁵

Âdem ancak yüksek makam sahiplerini, yani tekessüfe uğramayan zatlara vesile kılarak ve emredilenleri yerine getirerek kurtuluşa erebilmiştir. Onun, bulunduğu makamdan daha

⁸¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 292.

⁸² Âdem-i Ruhani'ye Allah şöyle demiştir: “Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti”. (Bakara, 2/37). Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 98.

⁸³ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 98.

⁸⁴ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 100; Bu konuyu Sicistânî ibdâ'nın bir menfaat elde etmek yahut bir zararı defetmek gayesiyle olmadığını söyleyerek teyyit etmektedir. Çünkü fayda yahut zarar ihtiyacı gerektirir. İhtiyaç ise eksikliği ve kötülüğü beraberinde getirir. Bk. Sicistânî, *el-Makâlid*, 115.

⁸⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 37.

yükseğini arzu edip hırs göstermesinin şirk derecesinde büyük günah sayılması bu anlamda manidardır. Çünkü hudûda riayet etmeme eylemi, Allah'ı yanlış niteliklerle tanıma riskinden dolayı bir nevi şirk kabul edilmiştir. Bundan korunmanın biricik yolu ise, tevhid bilgisini kendisinden önceki hadde başvurarak saf ve doğru şekliyle öğrenmesi ve böylece Allah'ı gerektiği gibi tenzih etmesidir. Zira bu bilgi bireyin kendi çabalarıyla öğrenebileceği türden değildir.

Bu bağlamda Sicistânî Âdemin cennette işlediği günaha atıfla, nefislerinde saklı olmayan bir bilgiyi aramanın kişiyi yoldan çıkaracağı ve helake sürükleyeceğini ifade etmektedir:

“Eğer bir kimse İzed'in kendisini en üst düzeye taşıdığını düşünüp (böbürlenirse), diriliş gününde bu enginlikten kazandığı her şeyi kaybeder ve kendi şeref ve derecesine ulaşamaz. O halde, diriliş günündeki akıbetinden emin olmayıp ümit ile korku arasında kalmak gerekir. Böylece İzed, nefisleri kendi buldukları düzeye ve yaptıklarına göre yargılasın. Bundan sebep bil ki, hesap gününün bilgisi nefislerden saklıdır.”⁸⁶

Nâsır-ı Hüsrev de onu teyit ederek Cüz'i aklın yaratılışın başlangıcında olup bitenleri kavrayamayacağını anlaması gerektiğini söyler. Çünkü cüz'i akıl, Külli Akıl ile Nefsin eylemlerini kuşatamaz. Bu nedenle başlangıcın nasıl olduğunu talep etmemesi gerekir. Akıllı olan idrak edemeyeceği şeyi talep etmez. İnsan kendi külli kudretine erişebilme imkanına sahip değildir. Bu nedenle insan kendi başlangıcını bilemez.⁸⁷

Öte yandan bu hassasiyet, cismani âlemde davanın muhataplarının nâtik ve imamlara gösterecekleri bağlılık ve sadakat için de oldukça bağlayıcı bir gerekçe oluşturmaktadır. Dini liderlere itaat ve mezhebin içinde sağlanacak düzenin siyasi hakimiyet açısından doğuracağı olumlu sonuçlar, hiyerarşi vurgusunun anlaşılması açısından da dikkate değerdir. Çünkü yeryüzündeki nefisler kurtuluş için kendilerine itaat ile emredildikleri gerçek dostlarına (yani nâtik, esas, imam) uymalıdır. Hâmidî'nin vurgusuyla ifade etmek gerekirse Emr âleminde Ruhani Âdem'in işlediği hataya benzer şekilde Hz. Peygamber'i ve Hz. Ali'nin vesayetini ikrar etmeyenlere; yahut diğer bir deyişle varlıkta kendilerinden daha üstün olanların faziletini itirafta bulunmayanlara layık olduklarıyla karşılık verilecektir. İkrar edenler, kurtuluşa erenlerdir. Şüphe içinde olmaktan daha kötü olanlar ise, Mübdi'in kendilerini diğerleriyle birlikte eşit yarattığını düşünüp bunda ısrar edenlerdir. Yani isyanlarında Âdem'in İblis yönüne ortak olanlardan tövbe edip dönmeyenler ısrarları oranlarında tekessüf edip katılacaklardır (استحجر). Böylece süflî âleme daha da yakınlaşarak ulvî âleme doğru yükselenlerden olamayacaklardır. Hatta Hâmidî, onlardan Hz. Peygamberin nübüvvetini kabul etmekle birlikte Hz. Ali'ye ve onun vasisine muhalefette ısrar edenlerin, her ne kadar Resulü ikrar etmiş olsalar da bunun onlara bir fayda sağlamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü Hz. Resul'den sonraki hudûda (yani Hz. Ali'ye ve ondan sırasıyla gelen vasilere) da saygı ve bağlılık göstermeleri gerekmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla tıpkı İbdâ' Âleminde, Akl-i Evvel'in konumunu takdir etmeyip doğrudan el-Mubdi'e ulaşmak isteyen, yahut, Akl-ı Evvel'in konumunu tanımakla birlikte ondan sonra gelen el-Munbaesü'l-evvel'e iltizam etmeyen Âdem-i Ruhani gibi bu yanlışta onu takip edenler de hubût edip sefil bir makama düşer olmaktadır.⁸⁹

⁸⁶ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 88.

⁸⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 34.

⁸⁸ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 99.

⁸⁹ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 99.

Hâmidî ilerleyen satırlarda, İlk Akl'ın davetine icabet etmeyip hübut edenler hakkında şunları söylemektedir:

“(el-Munbaasu'l- Evvel) dönüp zatına ve haddine davet ettiğinde, [hubût edenler] ona karşı büyüklendiler ve dediler ki; ‘biz de onun yaptığını yaptık ve söylediğimiz de onunkinden farklı değildi. Buna rağmen o bizden daha üstün oldu ve bize aslında zatında ona ait olmayan bir şeyden emrediyor.’ Böylece onlara zillet vaki oldu...”⁹⁰

Çünkü eksiklik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kötü huy nefslere kendi yollarını kaybettirir ve cevherlerini öğrenmelerini engeller. Bu nedenle ilmi, böyle şeylerle malul olmayan yani kesiflikten uzak olan te'yid ehlinden öğrenmek gerekir. Zira cüz'i nefsin kendi nefsinin cevherine vakıf olup benliğini arındırması tek başına başarabileceği bir şey değildir. Onlardan edinilecek ilim sayesinde nefis güçlenir. O halde şeref ve fazilete, tabiattan elde edilen marifetle değil, kendilerine ilim safveti bağışlanan “canlardan” alınan eğitimle erişmek mümkündür. Çünkü bu bilgiler düşünmekle de elde edilemez. Öyleyse Allah tarafından değer verilen kişilerle sohbet etmek gerekir.⁹¹

Sonuç

Âdem'in kendisine yöneltilen tevhidi çağrı karşısında duraksaması ve tereddüt edip (tahallüf) kendi düzeyini idrakte gereken teslimiyeti gösterememesi olarak sembolize edilen nefsin eksikliği kozmosun hareketini de başlatma nedeni olmuştur. Yeryüzüne insan suretinde inen nefsin bu geri kalışını yahut eksikliğini ancak maddi âlemde ve İlk Akli temsil eden rehberler eşliğinde göstereceği manevî olgunlukla telafi edebilmek mümkündür. Sonuç olarak bu durum ister üçüncü akıl düzeyinden onuncu sıraya, ister cennet makamından yeryüzü makamına düşmekle temsil edilsin, Âdem'in asli yerini geri kazanması için, cismani âlemde yedi aşamalı bir devreyi tecrübe etmesi gerekmektedir.

Diğer bir deyişle, tüm evrenin yaratılış nedeni, insanlığın tecrübe ettiği tarihi seyir ve gelişmenin tamamlandığı dönem olan kıyamet dahil olmak üzere nefsin eksikliği üzerinden izah edilmektedir. Zira akla kıyasla eksik ve bilkuvve kabul edilen nefis, bu özelliği nedeniyle gelişime açık bir yapıya sahiptir. Yine bu tabiatı sayesinde Akıldan taşan feyzi kabul ederek bilkuvve halden bilfiil hale geçmeye ve böylece gayesine erişebilmeye kabiliyet kazanmaktadır. Nefsin yeryüzündeki sureti olan insanın buradaki tecrübesi, yedi devre bölünen döngüsel, daha doğrusu dikey olmakla birlikte dairesel niteliğe de sahip olan bir kozmoloji ve zamana ihtiyaç duymaktadır. Böylece insanlık, İlk Akl'ın yeryüzündeki temsilcileri olan nâtlıkların manevi gücüyle her döngüsel devirde biraz daha gelişmekte ve tekamüle doğru yol alabilmektedir. Nihayet Kâim'in gelişiyiyle birlikte

⁹⁰ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 99-100. Michael Ebstein'e göre cennetteki bu drama, açıkça yeryüzünde, İsmaililerin ya da daha genel anlamıyla Şia'nın düşmanları olan Sünnilerle olan mücadelesine karşılık gelmektedir. Bu bağlamda ilk ve ikinci Akıl'la yeryüzündeki nâtlık ve esaslar arasında bir paralellik sağlanır. İkinci Akl'ın mertebesini kabul etme konusunda yanılığa düşen solun güçleri, [Hâmidî'nin metninde Ashabu'l-meysara, yahut yanılığa düşen ve ikinci Munbaas'ı temsil eden Ashabu's-şimal olarak geçmektedir. Buna mukabil Ashabu'l-yemîn ile onun yeryüzündeki taraftarları olan Ashabu'l-meymene vardır. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, s. 80-83], Ali b. Ebi Talib'in yüksek mertebesini kabul etmeyen sahabe ile ilişkilendirilir. Bk. Michael Ebstein, - Tzahi Weiss, “A Drama in Heaven: Emanation on the Left” in *Kabbalah and a Parallel Cosmogonic Myth in Ismaili Literature*, *History of Religion* 55/ 2 (November 2015), 155.

⁹¹ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 88-90.

yedinci döngü tamamlandığında Âlem-i Âlâ'da düşünüş yaşayan insanlık ruhunun değer ve zaman kaybı telafi edilmiş olacaktır. Böylece her bir devir, nâtıklara indirilen ilahi mesaj yardımıyla, insanlığın kurtuluşu olarak kabul edilen Âdem'in asli makamına dönüşü için bir basamaktır. Bu bağlamda en büyük mutluluk olarak tanımlanan, hakikatin (tevhit) mümkün olan en üst düzeyde ve en doğru şekilde idraki, çağlar boyu sürecek olan insanlığın tekamülüyle mümkün olacaktır.

İnsanın dünyada varoluş nedeni ve cismani âlemin yaratılışıyla ilgili İsmâîlî yazarlar her ne kadar yukarıda serdettiğimiz şekilde farklı izah yolları benimsemiş olsa da esasında mezhebin temel özellikleri konusunda fikir birliği içinde olduklarını görmek mümkündür. Her şeyden önce Neoplatonik felsefeye uygun olarak hiçbir eksikliğin ve ondan doğan kötülüğün Allah'a atfedilmemesi konusunda azami bir titizlik göstermişlerdir. Bu nedenle eksiklik yahut ondan doğacak olan kusur, varoluş hiyerarşisinde Allah'a uzaklık ve yakınlığa göre artıp eksilen ve kendiliğinden açığa çıkan bir durum olarak açıklanmaktadır. Allah'tan uzaklık tevhit ilminden de uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Bu durumda Âdem'in kusuru vahdetten kesrete doğru gidişin doğurduğu ontolojik bir eksiklikte açığa çıkmaktadır. Temsili anlatımda geçtiği şekliyle Ruhânî Âdem'in, kendi hiyerarşisine sadık kalmayarak, kendisinden saklanan gizli ilmi doğrudan elde etmek istemesini, esasında ontolojik olarak melek vasfından ayrılıp insan vasfını kazanmasına yönelik bir izah olarak değerlendirmek mümkündür.

Dolayısıyla Âdemoğlunun yeryüzünde olma durumu, -her ne kadar bazı Batılı araştırmacılar tarafından Hristiyanlığa benzer şekilde cennetten düşünüş yahut ezelde işlenen günahın bir sonucu olarak yorumlansa da- özellikle Fatımî İsmâîlî yazarlar için, işlenen günaha bedel bir ceza değil, insanın gelişimi için bir rahmet ve lütuftur. Zira konuya daha yakından bakıldığında insanın bu dünyaya hubûtunun, bir düşünüşten ziyade daha üst bir şerefe nail olmak için bir yükseliş gayesi güttüğü görülmektedir. Bu da bir nevi usta- çırak (nâlık/imam ve talip) ilişkisinin de yardımıyla insanın kendi konumunu ("hadd"ini) bilmesiyle mümkün olmaktadır. Yemenli yazarların biraz daha mitolojik bir dille ifade ettiği Âdem'in kusurunu esasında bu şekilde yorumlamak gerekir. Yani Üçüncü Aklın bulunduğu konumdan yedi kat aşağı düşme sebebi, bir nevi yerini ve konumunu tam idrak edememe ve bilinçsizlik durumudur. Bundan kurtulmasının yolu ise diğerlerine kıyasla makam olarak bulunduğu konumun farkına varması ve bilinçlenerek yükselmesidir. Diğer bir deyişle insanı yüceltecek olan şey, kendisine peşinen verilmiş bir statü değil, onun varlık hiyerarşisinde tevhit ilminden uzaklığı nedeniyle nefsinde doğan eksikliğini kendi gayretiyle tamamlamasıdır. Cismani âlemin yaratılış amacı tam da bu olmaktadır.

Ancak bunun için öncelikle insanın kendi haddini, yani derece olarak hangi sırada ve makamda olduğunu idrak etmesi gerekmektedir. Bu anlamda onun işlediği hata, bir uyanışın da başlangıcını oluşturmaktadır. Bu nedenle derece olarak (had) kendisinden daha üstün olanları takdir etmek, İsmâîlîlik'te hayati bir öneme sahiptir. Nübüvvet ve imamet in de temel gerekçesi budur. Zira insan ancak "hadd"ini yani konumunu idrak etmesi sayesinde kendisinden daha iyi olanları dinlemeye yönelebilir. Bu anlamda hadsizlik ve buna bağlı olarak itaatsizlik mezhebin büyük günahları olarak kabul edilmektedir. İsmâîlîlik'te insanların kapasite açısından derecelendirilmesi ve düzeyine göre bilgilendirilmesi meselesi tam da bu bağlamda önem kazanmaktadır. Zira kapasitesinin kaldıramayacağı, Âdem kıssasının te'vilinde belirtildiği şekliyle, henüz hak etmediği bir ilmin kendisine verilmesi, haksızlık ve zulüm olarak kabul edilmiştir. Hatırlanacağı gibi Âdem'in en

büyük suçu da zamanı gelmeden, yani henüz olgunlaşmadan batını bilgiye sahip olarak makamını yükseltmek istemesi, yani bir meleğe yakışmayacak şekilde hırs yaparak insanlaşma özelliği göstermesidir.

Sonuç olarak cismani âlem, varlık âlemine çıkışta eksik kalan evrensel nefis ile insanlığın ruhunun (yahut ikinci ve üçüncü akıl/melek) maddi dünyanın var edilmesi sayesinde en mükemmel olan ilk Akıl düzeyine erişme şansını yakalama imkânı için var edilmiş olmaktadır. Bu ise bir ceza değil ilahi bir lütuf olarak kabul edilmektedir. Âdem ile ilgili temsili anlatımların te'vilinde, başlangıçta ilahi planda âdemoğlu için belirlenen statüye uymama durumu söz konusudur. Yani Âdem tüm diğer varlıklardan farklı olarak Allah ile doğrudan bir yakınlık istemektedir. Fakat kapasitesi buna müsait değildir. Bu nedenle gerçek anlamda ilahi bilgiye sahip olmak için üstlerine müracaat etmek zorundadır. Akıllı bir varlık olsa da aklı tek başına yeterli değildir. Diğer bir deyişle kendisinden istenen şey aklıyla serbest hareket etmesi değil, külli olarak aklın ışığını takip edip, onu hiyerarşik olarak kendisinden çok taşıyanlara itaat etmesidir.

Kaynakça

- Ca'fer b. Mansûr'ül-Yemen. *Kitâbu'l-Keşf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1404/1984.
- Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)*. London: Keganpual International [and] Islamic Publications, 1983.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. 2 Cilt. İstanbul: İletişim, 2013.
- Ebstein, Michael - Weiss, Tzahi. "A Drama in Heaven: Emanation on the Left" in Kabbalah and a Parallel Cosmogonic Miyth in Ismaili Literature". *History of Religion*. 55/2 (November 2015), 148-171.
- Hâmîdî, İbrâhim b. Hüseyin (öl. 557/1162). *Kenzü'l-veled*. nşr. Mustafa Gâlib. Beyrût: Dârü'l-Endelüs, 1979.
- İhvân-ı Safâ. *er-Risâletü'l-câmi'a: Tacü Resâ'ili İhvâni's-Safâ' ve hullânü'l-vefa'*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.
- İsfahânî, Râgîb (öl. V./ XI. yüzyılın ilk çeyreği). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem/ Dâru'l-Şâmiyye, 1. Baskı, 1412.
- Kâdı Nu'man, Nu'mân b. Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî (öl. 363/974). *Esâsu't-te'vîl*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Kirmânî, Hamiduddin Ahmed b. Abdullah. *Kitâbu'r-Riyâd*, thk. Arif Tamir. Beyrut: Daru's-Sekâfe, ts.
- Kirmânî, Hamiduddin Ahmed b. Abdullah. *Râhetu'l-'akl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2. Baskı, 1983.
- Kureşî, İdrîs İmâdüddin (öl. 876/1468). *Zehru'l-me'anî*. thk. Mustafa Gâlib, Beyrut: el-Müesetü'l-Cami'e li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Baskı, 1411/1991.
- Lewis, Bernard. "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London: Bulletin of the School of Oriental Studies. 9/3. (1938). 691-704. <https://www.cambridge.org/core>. Queen Mary, University of London. Erişim: 19 Haziran 2021. <https://www.cambridge.org/core/terms>. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00078459>.
- Nanji, Azim. "Towards a Hermeneutic of Qur'ânic and Other Narratives in Isma'ili Thought". *Approaches to Islam in Religious Studies*. ed. Richard C. Martin. Tuscon: The University of Arizona Press, 1985.
- Nâsır-ı Hüsrev, Kabadayânî Belhî (H. 394-481). *Câmi'ul-hikmeteyn*. tsh.ve mukaddime: Henry Corbin- Muhammed Muîn. Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 2. Baskı, 1984.
- Nâsır-ı Hüsrev, Kabadayânî Belhî (H. 394-481). *Hânu'l-İhvân*. tsh. Yahyâ al-Haşşâb. Kahire: el-Ma'hadü'l-'ilmî el-Fransî. 1940.
- Nâsır-ı Hüsrev, Kabadayânî Belhî (H. 394-481). *Zâdu'l-müsâfir*, tsh. ve thk., Seyyid Muhammed 'İmâdî Hairî, sözlük ve izahlar: Seyyid Ismail 'İmâdî Hairî. Tahran: Merkez-i Pajuhaş-î Mirâs-i Maktûb, 1383/2005.

Sicistânî, Ebu Ya'kub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Kitâbu İsbâtu'n- nubû'ât*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Dâru'l-meşrîk, 2. Baskı, 1982.

Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Keşfu'l-mahcûb*. Fransızca mukaddime: Henry Corbin. Tahran: Encümen-i İrânşinasî-yi Franse. 3. Baskı, 1367/1988.

Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Kitâbu'l-iftihâr*. ed. Ismail K. Poonawala, Beyrut: Dâr al-gharb al-Islamî, 2000.

Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Kitâbu'l-Makâlidi'l-melekûtiyye*. thk. İsmail Kurban Huseyin Poonawala. Tunus: Dâru'l-Garb'il-İslamî, 1. Baskı, 1432/2011.

Virani, Shafique N. "The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw". *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*. Ed. Sarfarozi Niyozov - Ramazon Nazarieöl. Khujand, Tajikistan: Noshir Publishing House for Institute of Ismaili Studies and Academy of Sciences of Republic of Tajikistan, 2005. 74-83.

Walker, E. Paul. "Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought". *International Journal of Middle East Studies* 9/3 (Oct. 1978), 355-366.

Walker, E. Paul. *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*. Cambridge University Press, 1. Baskı, 1993.



Zeydî-Mu‘tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn’in *Ḥakā’ıku’l-‘eşyâ*’ Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi

Terms in Zaydî-Mu‘tazilî Thought:
Critical Edition and Translation of Ibn Sharwîn’s *Ḥaqā’ıq al-‘ashyā’* Treatise

A. İskender SARICA Serkan ÇETİN

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye
Research Assistant, Ömer Halisdemir University of
Niğde, Faculty of Islamic Studies, Niğde/Türkiye
iskendersarica@gmail.com | orcid.org/0000-0003-1546-5022 | ror.org/03ejnre35

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye
Research Assistant, Ömer Halisdemir University of
Niğde, Faculty of Islamic Studies, Niğde/Türkiye
serkancetin505@gmail.com | orcid.org/0000-0002-2476-6882 | ror.org/03ejnre35

Katkı Oranı: %50

Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

29 Eylül 2021

Kabul Tarihi

20 Aralık 2021

Yayın Tarihi

31 Aralık 2021

İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (A. İskender Sarıca – Serkan Çetin).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

29 September 2021

Date Accepted

20 December 2021

Date Published

31 December 2021

Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (A. İskender Sarıca – Serkan Çetin).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sarıca, A. İskender – Çetin, Serkan. “Zeydî-Mu‘tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn’in *Ḥakā’ıku’l-‘eşyâ*’ Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 813-854. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191> ”

Öz

Erken dönemlere dayanan Zeydî-Mu'tezilî etkileşimi, Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın Kâdî Abdülcebbâr'ı Rey'e davet etmesi ve burada Hazar Zeydîleri'nden birçok âlimin Kâdî'den ders alması üzerine artmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencileri arasında zikredilen ve Zeydî-Mu'tezilî düşünürlerden kabul edilen İbn Şervîn de bu isimlerden bir tanesidir. Kelâm ve fıkıh alanında telifâtı bulunan İbn Şervîn'in eserleri, Hazar sınırları içerisinde kalmamış, Yemen Zeydîleri'ne kadar ulaşmıştır. Bu eserlerden birisi de *Ḥakā'ıku'l-eshyâ'*'dir. Bu risâle, Eş'arî kelâm geleneğinin aksine Mu'tezile literatüründe kelâmî kavramların tanımları ile ilgili eserlerin fazla olmaması ve -bilindiği kadarıyla- günümüze ulaşmaması dikkate alındığında, özellikle Zeydî-Mu'tezilî kelâmındaki temel terimlerin ve Behşemiyye'nin Zeydî düşünceye etkilerinin daha iyi anlaşılması noktasında bir kılavuz görevi ifa etmektedir. Günümüze kadar ulaştığı bilinen ve Yemen'de bulunan tek yazma nüsha ile daha önceden yapılan bir neşirden hareketle tahkik ve tercümesi yapılan bu eser, bir yandan Zeydî-Mu'tezilî düşüncenin kelâm, fıkıh, cedel, münazara, mezhepler tarihi disiplinlerine dair bakış açısını anlama hususunda önemi hâiz iken, diğer yandan da hâlâ girift bir mesele olarak bilinen *ahvâl* teorisine dair kullanılan terimlerin anlaşılması hususunda yardımcı bir kaynaktır. İbn Şervîn, *Ḥakā'ıku'l-eshyâ'*'sında; cevher, araz, çizgi, yüzey, mekân gibi kozmolojiye; mevcûd, ma'dûm, muhdes gibi ontolojiye; ilim, itikad, cehl, zan, şek, zorunlu ve iktisabî bilgi gibi epistemolojiye; delil, medlûl, münazara ve cedel gibi metodolojiye; sünnet, farz, mendub, illet, emir-nehî, umum-husus gibi fıkıh ilmine; adliyye, mücbir ve kaderî gibi mezhepler tarihine ilişkin kavramlar ile Mu'tezilî öğretilerden tevhid gibi ilâhiyyâta; va'd-va'îd, hasen ve kabih fiiller, zorunlu ve ihtiyarî fiiller, lütuf, ivaz, tövbe, büyük ve küçük günah gibi adâlete; zât sıfatı, muktezî, muktezâ, musahhih, illet gibi *ahvâl* teorisine ilişkin toplamda 150 küsur terimi izah etmektedir. "Tanım" a karşılık gelen *had* ve bununla bir arada kullandığı *ḥakikat* kelimelerini, konu edindiği şeyi *efrâdını câmi' ayyârını mâni'* biçimde izah eden İbn Şervîn; ilim, kudret, hayy, kelâm, mütekellim, bâkî vb. kavramları bu ilke doğrultusunda hem Allah Teâlâ hem de insan için kullanımı mümkün olacak bir şekilde tanımlamaktadır. Bu tanımlamaları yaparken şiirler, dildeki kullanımlar ve âyetler ile istidlâlde bulunan İbn Şervîn, eserinin sonunda isimleri dilsel, şer'î ve vaz'î olmak üzere üç kısma ayırmakta ve özellikle mecâz ile hakikatin kısımları hakkında detaylı bilgilere yer vermektedir. Fıkıh usûlünün konuları içerisinde yer alan emir sıygasının ifade ettiği anlamlar üzerinde örneklerle açıklamada bulunulması ise eserin dikkat çeken bir diğer yönüdür.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Fıkıh, Mu'tezile, Zeydiyye, Behşemiyye, Tanım, Terim.

Abstract

The Zaydî-Mu'tazilî interaction, which dates back to the early periods, increased when The Büyid vizier al-Şâhib b. 'Abbâd invited Qâdî 'Abd al-Jabbâr to Ray and many Caspian Zaydî scholars studied with Qâdî. Ibn Sharwîn, who is mentioned among the students of Qâdî 'Abd al-Jabbâr and accepted as one of the Zaydî- Mu'tazilî scholars, is one of these names. The works of Ibn Sharwîn, who had writings in the field of kalâm and fiqh, did not remain within the borders of the Caspian and reached the Zaydis of Yemen; one of these works is *Ḥaqā'iq al-ashyâ'*. Considering that, unlike other theological schools, there are not many works on the definitions of theological concepts in Mu'tazilî literature and -as far as is known- did not reach today, this treatise helps to understand better especially the terms in Zaydî- Mu'tazilî theology and the effects of Bahshamiyya on Zaydî thought. This work, edited and translated based on the only extant manuscript only manuscript found in Yemen and a previous publication, on the one hand, is important in understanding the point of view of Zaydî- Mu'tazilî thought on the disciplines of theology, jurisprudence, debate, history of Islamic sects, on the other hand, it is a helpful resource for understanding the terms used in the theory of *ahwâl*, which is still an intricate issue. Ibn Sharwîn in his *Ḥaqā'iq al-ashyâ'*; explains over 150 terms in relation to cosmology such as substance, accident, line, surface, space; to ontology such as existing, non-existence, originated (*muḥdath*); to epistemology such as knowledge, creed, ignorance, doubt, skepticism, obligatory and acquired knowledge; to methodology such as evidence, madlûl, debate, and disputation; to fiqh such as sunnah, *farḍ*, *mandûb*, cause, command-prohibition, general-particular (*'umûm-ḥuşûs*); to the history of sects such as *'adliyya*, compulsionists (*mujbira*) and *qadari*; to divinity such as the oneness of God (*tawhîd*); to justice such as promise and threat (*al-wa'd wa-l-wa'îd*), good and evil, necessary and acquired, grace, compensation, repentance, major and minor sins; to the theory of *al-ahwâl* such as attribute of the essence, determinant (*muktaḍî*), entail (*muktaḍâ*), *muṣahhih*, cause. Describing *hadd* that corresponds to

“definition” and *ḥaḳīqat* that he used together with it as collectively exhaustive, mutually exclusive, Ibn Sharwīn defines knowledge, power, living (*ḥayy*), speech (*kalām*), speaker (*mutakallim*), permanent (*bāqī*) etc. in a way that is true for both God and human beings. While making these definitions, he draws on poems, linguistic usages and verses and divides the nouns into three parts at the end of his work, namely linguistic, religious and conventional (*sharī* and *waḍī*); in particular, he gives detailed information about metaphors and parts of truth. Another striking aspect of the work is the explanation of the meanings of the imperative mood which is included in the subjects of the Methodology of Fiqh.

Keywords: Kalām, Fiqh, Mu‘tezile, Zaydiyya, Bahshamiyya, Definition, Term.

Giriş*

Teşekkülünden itibaren genellikle Mu‘tezile kelâmının etkisi altında kalan Zeydî düşünce,¹ 6./12. yüzyıla kadar Yemen ve Hazar Zeydîleri olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bu bölünme politik olmasının ötesinde² entelektüel gelenek açısından da farklılaşmaya işaret

* Makalenin mevcut son hâlini almasında değerli büyüğümüz Doç. Dr. U. Murat Kılavuz ile adını bilmediğimiz değerli iki hakem hocalarımızın önemli katkıları oldu. Tavsiye ve eleştirileri nedeniyle kendilerine müteşekkirimiz.

¹ Erken dönem itibarıyla Mu‘tezile ekolünün kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Zeydiyye’nin ismini kendisinden aldığı Zeyd b. Ali’nin (ö. 122/740) Muhammed b. Hanefiyye’den (ö. 81/700) ders almaları ve aynı ders halkasında bulunmaları, bu iki ekolün etkileşiminin ortak bir zemini olduğuna işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 81-88. Zeydî düşüncenin sistem kurucusu kabul edilen Kâsım er-Ressî’nin (ö. 246/860) Mu‘tezile’den etkilendiğine dair iki farklı görüş şöhret bulmuştur: i) Strothmann birtakım görüşler hariç Kâsım er-Ressî’nin kaderin önceden belirlendiğini savunan ve insan biçimci tanrı tasavvurları düşüncesine sahip olanlara karşı Mu‘tezile’ye benzer düşünceyi savunduğu ve epistemoloji anlayışının yine Mu‘tezile’ye işaret ettiğini, dolayısıyla Mu‘tezilî olduğunu belirtmektedir. bk. Rudolf Strothmann, “Die Literatur der Zaiditen”, *Der Islam* 2 (1911), 53-54. ii) Madelung ise Kâsım er-Ressî’nin birtakım konularda Mu‘tezile ile ortak kanaatte buluşsa da esasen Hıristiyan teolojisinden etkilendiğini, fakat bunun yanı sıra Kâsım er-Ressî’nin kendisinden sonraki Zeydîler ile Mu‘tezile ekolünün öğretileri arasındaki birlikteliğe kapı araladığını belirtmektedir. Detaylı bilgi için bk. Wilferd Madelung, “Kâsım b. İbrahim ve Hıristiyan Teolojisi”, çev. Mehmet Ümit, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 325-334. 250/864 tarihinde kurulan Zeydî Devleti’nin (‘Aleviyye) mimarı Hasan b. Zeyd el-Alevî’nin (ö. 270/884) de Mu‘tezilî düşünceleri benimsediği aktarılmaktadır. bk. Hasan Yaşaroğlu, “Taberistan ve Deylem Zeydiliği”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 224. Daha sonrasında Bağdat Mu‘tezilesi’nin düşüncelerine yakınlığı ile bilinen Yemen Zeydî Devleti’nin mimarı Ebü’l-Hüseyn Hâdî-ilelhak Yahyâ b. el-Hüseyn (ö. 298/911) ile beraber Mu‘tezile’nin *uşûl-i ḥamse*’sinden *el-menzile beyne’l-menziletayn* ilkesi harici diğer ilkeler kabul görmüş, hattâ bazı Zeydî âlimlerce *el-menzile beyne’l-menziletayn* ilkesi Mu‘tezilî düşünceye yakın bir biçimde açıklanmıştır. bk. Mehmet Ümit, “Hazar Zeydîleri ve Mu‘tezilîler”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2011), 234; Yusuf Gökalp, “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ekim 2014), 96-97. Ebü Ali el-Cübbâî’nin de (ö. 303/916) Zeydiyye’nin bir üst kimliği olan Şîa ile bir araya gelme arzusunun gösteren “Tevhid ve adâlette görüş birliğindeyiz, sadece imâmette görüş farklılığı içindeyiz ...” ifadeleri de bu dönemde artık Mu‘tezile ile Şîa ve dolayısıyla Zeydiyye arasında belli çerçevede bir birlikteliğin olduğuna işaret etmektedir. bk. Ebü’l-Hasen Kâdilkudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Kitâbü Fazlü’l-İ’tizâl ve ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile ve mübâyenetühüm li-sâ’iri’l-muḥâlifîn*, thk. Fu’âd Seyyid (*Fazlü’l-İ’tizâl ve ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile* içinde; Beyrut: Dâru’l-Fârâbî – Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017), 283.

² Nitekim Yemen Zeydî Devleti’ni tesis eden el-Hâdî-ilelhak, Taberistân’da kurulan Zeydî devletinin ilk iki imamı olan Hasan b. Zeyd (ö. 270/884) ile kardeşi Muhammed b. Zeyd’in (ö. 287/900) imâmetini eleştirmiş ve onları âdil olmamakla suçlamıştır. bk. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1988), 88.

etmektedir. Yemen Zeydîleri, el-Mütevekkil-alellâh (ö. 566/1170) döneminde ivme kazanan Mu'tezilî literatürün bölgeye taşınmasına³ kadar daha çok ilk dönem imamlarının öğretilerine sadık kalıp Bağdat Mu'tezilesi'nin kelâmî temayüzünü sağlayan özelliklerini bünyesinde taşıırken; Hazar Zeydîleri, Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ve öğrencisi Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) etkisiyle genelde Mu'tezile'nin özelde Behşemiyye'nin sıkı takipçileri oldular. Öyle ki Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) daveti üzerine Rey'e gelen Kādî Abdülcebbâr'dan birçok Zeydî âlimin ders aldığı bilinmektedir.⁴ Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminin zirveye ulaştığı⁵ ve Mu'tezile kelâmının ekseriyetle Şiî/Zeydî kelâmında kendini gösterdiği⁶ bu dönemde Kādî Abdülcebbâr'dan ders okuyanlardan birisi de sonraki dönemlerde Yemen Zeydîleri tarafından görüşlerine atıf yapılan Hazar Zeydîleri'nden İbn Şervîn'dir.

³ Mu'tezile literatürünün Yemen'e taşınması ve Behşemî kelâmî öğretilerin yayılmasında en etkili isim şüphesiz Kādî Ca'fer b. Ahmed b. Abdüsselâm el-Ebnâvî'dir (ö. 573/1177). 545/1150 yılında tedris amacıyla Yemen'den ayrılan Kādî Ca'fer; Irak, Kûfe ve İran'a seyahat etmiş ve beraberinde birçok Mu'tezilî eserle Yemen'e dönmüştür. Geniş bilgi için bk. Gregor Schwarb, "Mu'tazilism in the Age of Averroes", *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson (London: The Warburg Institute – Turin: Nino Aragno Editore, 2011), 270-273.

⁴ Kādî Abdülcebbâr'ın Zeydî öğrencileri üzerinden, Şiî/Zeydî-Mu'tezilî etkileşimi yoğun ve sistematik olarak bu dönemde kendini göstermiştir. bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 121-123. Bu dönem de Mu'tezilî âlimlerden ders alan Hazar Zeydîleri'ne örnek olarak şu isimler zikredilebilir: i) el-Mehdî-lidînilâh Ebû Abdullah Muhammed b. ed-Dâ'î-ilellâh (ö. 360/971), Ebû Abdullah el-Basrî'den (ö. 369/979) ders okumuştur. bk. İbn İnebe, Cemâlüddin Ahmed b. Ali el-Hüseynî, *Umdetü'l-ğâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Tâlekânî (Necef: Menşûrâtü'l-Matba'ati'l-Haydariyye, 1961), 85. ii) el-Hârûnî el-Buthânî kardeşlerden Ebû'l-Hüseyn el-Müeyyed-billâh Ahmed b. Hüseyin b. Hârûn (ö. 411/1020), Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almış ve Kādî Abdülcebbâr'dan *Ziyâdâtü's-Şerh* okumuştur. bk. Humejd b. Ahmed el-Mahallî, *min Kitâbi'l-Hadâ'iki'l-verdiyye fi menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye*, thk. Wilferd Madelung (*Ahbâru e'immeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cilân* içinde; Beyrut: Matba'atü'l-Mutavassıt, 1987), 265-266; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min Kitâbi Celâ'i'l-ebşâr (Ahbâru e'immeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cilân* içinde), 125. iii) el-Hârûnî el-Buthânî kardeşlerden Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhakk Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn (ö. 424/1033) ise Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almakla birlikte, Kādî Abdülcebbâr'dan da ders almış fakat kardeşinin aksine Kādî'nin derslerine devam etmemiştir. bk. el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min Kitâbi Celâ'i'l-ebşâr*, 125. iv) Sonraları Zeydî düşünceye meyleden Ebû'l-Kâsım el-Büstî de (ö. 420/1029 civarı) Kādî Abdülcebbâr'dan ders almıştır. bk. el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûni'l-mesâ'il (Fazlü'l-İ'tizâli ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), 399. v) el-Muvaffak-billâh eş-Şecerî de (ö. 430/1038 [?]) Rey'de Kādî Abdülcebbâr'dan ders alan Zeydî âlimler arasında yer almaktadır. bk. Muhammed Kâzım Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr (Katar: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020), 167.

⁵ Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, 90-91

⁶ Ulvi Murat Kılavuz – Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 60.

1. İbn Şervîn: Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. Şervîn'dir.⁷ Zeydî-Mu'tezilî âlimlerden kabul edilen⁸ ve hakkında kaynaklarda sınırlı miktarda bilgi bulunan İbn Şervîn, Esterâbâd'dan⁹ yani İran'ın kuzeydoğusundaki Cürcân/Gürgenç şehrindedir. Kādî Abdülcebbâr'dan ders aldıktan sonra tekrar Cürcân'a dönen İbn Şervîn, halkı tevhîd ve adâlete çağırması, diğer bir deyişle Mu'tezilî görüşlerin davetçiliğini yapmıştır. Cüşemî (ö. 494/1101), İbn Şervîn'in kelâmcı kimliğinin yanı sıra edip ve fesahat sahibi zâhid bir kimse olduğunu ve vaazlarının Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) sözlerine benzediğini aktarır.¹⁰ Çoğunluğunu Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinin oluşturduğu Mu'tezile'nin on ikinci tabakasında yer alan İbn Şervîn, Kādî Abdülcebbâr ve hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den ders alan el-Müeyyed-billâh Ahmed b. Hüsey'nin (ö. 411/1021) ashâbındandır.¹¹ Doğum ve ölüm tarihiyle ilgili net bir bilgi bulunmamakla birlikte; Kādî Abdülcebbâr'dan ders alan öğrencilerin vefat tarihleri esas alındığında,¹² İbn Şervîn'in 4./10. asrın son yarısı ile 5./11. asrın ilk çeyreğinde hayatını idame ettirdiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

İbn Şervîn, hakkındaki sınırlı ve birbirini tekrarlayan bilgilere göre, erken dönem imamlar hakkındaki görüşünden dolayı eleştirilmiştir. Zira o, erken dönemdeki imamların ilmî yeterlilik açısından kendi zamanındaki imamların seviyesine ulaşamadığını ileri sürmüş, imamın bulunmadığı bir dönemde had cezalarının geçerliliğini yitirmemesi için hürlere ve kölelere, imamın dışındaki bir Müslümanın da had cezalarını uygulayabileceğini söylemiştir.¹³ O, Hz. Ali'nin imâmetini bilme vücûbiyetinin sadece âlimler için geçerli olduğu ancak avam için bunun gerekli olmadığı kanaatindedir.¹⁴ Ona göre insanlar arasında

⁷ Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il (Fazlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*, 399-400; Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûti'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân fi uşûli'd-dîn* (San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 116a-b: "eş-Şeyh el-Celîl ez-Zâhid es-Sa'îd Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. Şervîn". Her ne kadar Fu'âd Seyyid "Şirvîn" şeklinde okusa da *et-Tibyân*'ın yazmasında "Şervîn" şeklinde hareketlenmiştir.

⁸ el-Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *eş-Şâfi*, thk. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî (Sa'de: Menşûrâtü Mektebeti Ehl-i Beyt, 2008), 1/339.

⁹ İbn Şervîn'in her ne kadar Esterâbâd'dan olduğu söylene de, "şervîn" ifadesinin Toharistan'ın yönetici unvanı olarak kullanıldığı (Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm (Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydâriyye ve Matba'atihâ, 1964), 3/135) göz önünde bulundurulduğunda, -kesin olmamakla birlikte- İbn Şervîn'in köken itibarıyla Toharistanlı olduğu söylenebilir.

¹⁰ Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 399-400; el-Mehdî-lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 198.

¹¹ Yahyâ b. el-Hüsey'n el-Yemenî es-San'ânî, *Kitâbü't-Tabakât fi zikri fazli'l-ulemâ' ve 'ilmihim ve muşannefâtihim (Kitâbü'l-Müste'âb)*, (San'â: Muhammed b. Muhammed el-Mansûr Özel Kütüphanesi), 30b.

¹² bk. dip. 4.

¹³ Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefi el-Kâsımî, *Kitâbü 'Uddeti'l-ekyâs fi şerhi Me'âni'l-esâs* (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995), 2/225; Ebü'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *min Kitâbi'l-Münteze'i'l-muhtâr mine'l-gaysi'l-midrâri'l-miftâh* (Ahmed b. Abdullah el-Cündârî'nin *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fi Şerhi'l-Ezhâr* ile birlikte; Mısır: Matba'atü Şeriketi't-Temeddün, h. 1332), 4/528; Yûsuf b. Ahmed b. Osmân, *Tefsîru's-semerâti'l-yâni'a ve'l-aḥkâmi'l-vâziḥati'l-kâfi'a*, thk. Muhammed Kâsım el-Hâşimî (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî - Vizâretü'l-Adl, 2002), 4/352, 5/382.

¹⁴ Abdullah b. Miftâh, *min Kitâbi'l-Münteze'*, 4/518.

iyiliği emrederek kötülüğü ve zulmü ortadan kaldıracılma imkânına sahip olan bir kimse imâmet iddiasında bulunduğu, halk bu şahsa yardım etmelidir. Çünkü asıl olan İslâm'ın ve hükümlerinin muhafaza edilmesi, yani tatbik edilip sürdürülmesidir. Zira bu kimse hadleri uygulayıp ahkâmı yerine getirdiğinde asıl maksat hâsıl olmaktadır.¹⁵ Bir başka görüşü ise zekât toplayıcılarının zorla zekât payını alabileceğidir.¹⁶ Ayrıca o, Mücbire gibi muhalif mezheplerin ilzâma dayalı olarak tekfir edilemeyeceğini savunmaktadır.¹⁷

İbn Şervîn'in Yemen Zeydîleri arasında yaygınlık kazanan¹⁸ kelâmî telifâtı aşağıdaki gibidir:¹⁹

- i) *Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân fi usûli'd-dîn*: İbn Şervîn'in kelâm alanında yazmış olduğu en kapsamlı eserdir. Hasan b. Muhammed er-Rassâs'ın (ö. 584/1188) açıklayıcı ve zaman zaman eleştirel şerhi olan *et-Tibyân li-Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtati'l-burhân fi usûli'd-dîn* içinde günümüze kısmen ulaşmıştır.²⁰ Bu şerh üzerinden İbn Şervîn'in kelâmî görüşleri hakkında kısmen bilgi elde edilebilmektedir.²¹

¹⁵ Mutahhar b. Muhammed el-Cermûzî, *Tuhfetü'l-esmâ' ve'l-ebşâr bimâ fi's-sîreti'l-Mütevekkiliyye min gârâ'ibi'l-aḥbâr: Sîretü'l-îmâm el-Mütevekkil-'alellâh İsmâ'îl b. Kâsım (1019-1087 h.)*, thk. Abdülhakîm b. Abdülmecîd el-Hecerî (Amman: Mü'essesetü'l-îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), 2/572.

¹⁶ Şerefi, *Uddetü'l-Ekyâs*, 2/225; Abdullah b. Miftâh, *min Kitâbi'l-Müntezze'*, 4/528; Yûsuf b. Ahmed, *Tefsîru's-semerât*, 5/382.

¹⁷ el-Mehdî-lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zeḥḥâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*, nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fadîl (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1947), 4/178-179.

¹⁸ Hassan Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 261. İbn Şervîn'in bir kısım eserlerinin Kâdî Ca'fer ile birlikte Hazar bölgesinden Yemen'e taşınmış olma olasılığı yüksektir.

¹⁹ Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 399. İbn Şervîn'in fıkha dair eserleri ise *el-Medḥal ilâ mezhebi'l-Hâdî 'aleyhi's-selâm* yahut *el-Medḥal ilâ mezhebi'l-Hâdî ile'l-Hakḳ'* tir. bk. Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, 164; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye* (Amman: Mü'essesetü'l-îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 530.

²⁰ Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, 164-165. Rahmetî, Murtezâ b. Abdullah el-Vezîr Kütüphanesi'nde bulunan ve sadece on dört varacağı kalan nüshanın da Rassâs'ın İbn Şervîn'in eserine yazdığı şerh olan *Kitâbü't-Tibyân li-Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtati'l-burhân fi usûli'd-dîn* olabileceğini ifade etmektedir. Rahmetî her ne kadar Rassâs'ın metni naklederek şerh ettiği söylese de (Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, 165), Rassâs'ın kısmî nakilleri dışında metnin tam olarak aktarılması ve ardından şerh edilmesi söz konusu değildir. İbn Şervîn'in eseri, Rassâs'ın ifadelerine göre sekiz bölümden oluşmaktadır. Nitekim Rassâs'ın tevhîd ilkesini şerh ettikten sonra kullandığı "الأول من الأصول الثمانية وهو التوحيد فهذا جملة القول في الأصل" (Rassâs, *Tibyân*, 116a) ifadeleri de bunu doğrulamaktadır. Ancak Rassâs muhtemelen genç yaştaki ölümü sebebiyle eseri tamamlayamadığı için şerhi tevhîd ve adâlet bölümleri ile sınırlıdır. bk. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abū l-Faḍl al-'Abbâs b. Şarwîn", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Atlanta – Georgia: Lockwood Press, 2017), 51; Orhan Şener Koloğlu, "Rassâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/414.

²¹ Meselâ bk. Rassâs, *Tibyân*, 116b (I), 132a (ب), 238a (ت):

ا: بسم الله الرحمن الرحيم، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، الحمد شكرًا لنعمته وصلواته على خير بريته محمد وعلى الطاهرين من عترته وسلامه. الكلام في العدل: ولما فرغ الشيخ الجليل الزاهد السعيد ابو الفضل عباس بن شروين رضي الله عنه من الكلام في الأصل الأول من أصول الدين وهو التوحيد تكلم في الأصل الثاني وهو العدل. فقال إن قال قائل: فما العدل، فقل: العلم بتنزيه الله عز وجل عن القبايح كلها والعلم بأن جميع أفعاله حسنة. وتفسير ذلك أن يعلم أنه سبحانه لا يخلق أفعال العباد ولا يريد الكفر ولا يضل ولا يختار

- ii) *el-Vücûh elletî ta‘zumu ‘aleyhe’-tâ‘at*: Bir yazma mecmua içerisinde 12b-24a varak aralığında bulunan eser Hasan Ensârî tarafından tespit edilmiştir.²²
- iii) *el-Medhal ilâ uşûli’-d-dîn*: 7./13. yüzyıl Zeydî mütekellim ve fakihlerden önde gelen Abdullah b. Zeyd el-‘Ansi’nin (ö. 667/1268) icâzetinde bu eser İbn Şervîn’e nispet edilmektedir.²³
- iv) Tercüme ve tahkikini sunduğumuz *Haḳā’ıku’l-eşyâ’*.

2. *Haḳā’ıku’l-eşyâ’*

Hız. Peygamber’in vefatı sonrasında İslâm dünyasında ortaya çıkan görüş farklılıklarının ilim sahasına taşınması, 2./8. yüzyıldan itibaren sistemli fikir yapılarının oluşumunu beraberinde getirmiş; buna bağlı olarak ilim dallarının kavram teşekkülüne de olanak sağlamıştır. Müslüman düşünürlerinin kendi kanaatleri doğrultusunda bu kavramlara yükledikleri anlamlar zaman zaman farklılık arz etmiştir. Dolayısıyla konular üzerinde hangi kavramsal zeminden hareketle konuşulabildiğinin ortaya konulması amacına mâtuf, terimlerin neliğini ortaya koymak adına “tanımlar” a yönelik müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.

الظلم وأنه سبحانه يكره المعاصي ويريد الطاعات ولا يأخذ ولدا بذنب والده ولا يؤلم الأطفال في الآخرة ولا يقضي ما نحى عنه ونفر عنه ولا يأمر الكافر بالإيمان إلا بعد إقداره عليه ويعلم أن قدرة العباد توجد قبل أفعالهم وأن قدرة الإيمان هي قدرة على العصيان وأنه سبحانه يفعل بنا ما هو أصلح لنا في ديننا. وتفصيل كلامه هذا...

ب: ونذكر منها في هذا الموضوع الطريقتين جريتا على طريقة صاحب الباقوت إذ شديد كل مذهب فيها على دليلين. فإحدى الطريقتين...
ت: وأما الطريقة الثانية التي ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه في الكشف عن قبح تكليف ما لا يطاق فهي أنه لو جاز تكليف من لا يقدر لم يكن في العقول فصل بين الضعفاء والأقوياء وبين تكليف طفل رضيع حمل عشرين الف رطل من حديد وتكليف بالغ قوي حمل رطل من دقيق وهذا فاسد. وما ذكر الشيخ الجليل رحمه الله في هذا الجملة ظاهر...

²² Geniş bilgi için bk. Hassan Ansari, “Dû kitâb-i tâze-yâb Mu‘tezilî ez mekteb-i Rey”, *Ez-gencine-hâ-yi nûsah ḥaḳḳî: Mu‘arrifi-yi dest-nivište-hâ-yi erzişmend ez kitâbhâne-hâ-yi büzürg-i cihân der Havze-yi ‘ulûm-i İslâmî* (İsfahan: Defter-i Teblîgât-ı İslâmî, 1394), 203.

²³ Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, “Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydîs (II): The Case of ‘Abd Allâh b. Zayd al-‘Ansi”, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Tradition* (Atlanta – Georgia: Lockwood Press, 2017), 201-202: ‘Ansi’nin icâzeti, ilgili kitap bölümünde 199-203 sayfa aralığında bulunmaktadır. Hasan Ensârî 499/1105 yılında Sa‘de’de Ebû Muhammed Hasan b. Fâlit b. Abdullah b. Kahtân (ö.?) tarafından istinsah edilen ve Milano Ambrosiana Kütüphanesi’nde bulunan nüshanın İbn Şervîn’in *el-Medhal ilâ uşûli’-d-dîn*’i olabileceğini ve aynı zamanda Behşemî kaynaklar içerisinde Yemen’e ilk ulaşan eserlerden biri olduğunu ifade etmektedir. Ensârî’nin, İbn Şervîn’in *el-Medhal ilâ uşûli’-d-dîn* eseri olarak tanımladığı aynı nüsha, Wilferd Madelung tarafından Nâtık-bilhakk’ın (ö. 424/1033) *Mebâdî’ül-edille*’si olarak tanıtılmıştır. Geniş bilgi için bk. Ansari – Schmidtke, “Mu‘tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḳl al-‘Abbâs b. Şarwîn”, 40-41; Michael Allan Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 203; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 165. Fakat Hasan Ensârî, daha sonraki görüşünde bu eserin İbn Şervîn’e de ait olmayıp Sâhib b. Abbâd’ın eseri olabileceğini söylemektedir. bk. Hasan Ensârî, “Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Sâhib b. ‘Abbâd”, (Erişim: 17 Ağustos 2021).

Kelâm ilmi, 1./8. yüzyılın son çeyreği ile 2./8. yüzyılın ilk yarısındaki teşekkülünden itibaren kendine özgün kavramları bünyesinde barındırmaya başlamış²⁴ fakat ilk defa kelâmî terimleri ihtiva eden müstakil eserlerin kim/ler tarafından ortaya konulduğu tam olarak tespit edilememiştir. Öte yandan “tanımlar” literatürüne Eş'arî kelâm geleneğinin aksine Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcıların katkıları oldukça kısıtlıdır. Mu'tezilî kelâmcılardan Kādî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından yazılan ancak günümüze ulaşmadığı bilinen *Kitâbü'l-Hudûd*'ları²⁵ dışında bir eser tespit edilemediği takdirde, Zeydî-Mu'tezilî İbn Şervîn'in bu hususta kaleme aldığı müstakil risalesi *Haḳā'ıku'l-eşyâ'*²⁶ değer arz etmektedir.

Haḳā'ıku'l-eşyâ', üç bölümden oluşmaktadır:

- i) Kelâm ve fıkıh başta olmak üzere, kozmoloji, ontoloji, epistemoloji, metodoloji, mezhepler tarihi ilimleri ile Mu'tezile'deki tevhid ve adâlet ilkelerine dair 150 küsur terimi izah ettiği ilk bölüm
- ii) Hakikatlerin dilsel, dinî/şer'î ve ıstılâhî/vaz'î olduğunu anlattığı ve emrin sıygalarını anlattığı ikinci bölüm
- iii) İsimleri; dinî/şer'î, dilsel ve ıstılâhî/vaz'î olmak üzere üçe ayırdığı, hakikat ve mecâzın kısımlarına değindiği üçüncü bölüm

İbn Şervîn terimleri açıklarken dildeki hakikî anlamlarına dikkat çekmekte; muhalif mezheplerin bu doğrultudaki tanımlarına ise kısmen değinmektedir. Terimlerin Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'ndeki kullanımlarının yanı sıra; Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî

²⁴ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 7; Hayrettin Nebi Güdeklî, “Kelâm İlmin Yöntemsel Olarak İnşâsı”, *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*, ed. Mahmut Çınar v.dğr. (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017), 37-38. Kelâm ilmine dair terminolojinin ilk olarak Mu'tezilî düşünürlerce oluşturulduğu görüşüne dair bk. Tuğba Günel, “Kavram Atlası: Kelâm I-II”, *Kader* 19/1 (2021), 402.

²⁵ Kādî Abdülcebbâr'ın eseri için mesela bk. Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 376. İbnü'l-Melâhimî'nin eseri için mesela bk. Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Fâ'ık fi uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, hş. 1386) 80. Rummânî'nin (ö. 384/994), yine bir tanımlar kitabı olan *Kitâbü'l-Hudûd fi'n-naḳv*'i ise adından da anlaşılacağı üzere nahiv ve bunun yanı sıra mantık ıstılahlarına dairdir. bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ b. Ali er-Rummânî, *Kitâbü'l-Hudûd fi'n-naḳv*, thk. Mustafa Cevâd – Yûsuf Ya'kûb Meskûnî (*Resâ'il fi'n-naḳv ve'l-luğa* içinde; Bağdat: Dâru'l-Cumhûriyye, 1969), 37-50. Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olduğu şüpheli olan ancak Mu'tezilî düşünceye temâyülü bulunan Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) da kelâm ilmine dair terimlerin çoğunlukta olduğu *el-Hudûd ve'l-ḳaḳâ'ık* isimli bir risâlesi bulunmaktadır. bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-ḳaḳâ'ık*, haz. Mehdi Recâ'î (*Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtezâ* içinde; Kûm: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, h. 1405), 2/259-289; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye*, 198; Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi* (Şerîf el-Murtazâ Örneği), (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 46, dip. 178.

²⁶ İbn Şervîn'in eserine *Şeylerin Gerçek Anlamları* (*Haḳā'ıku'l-eşyâ'*) adını vermesinin muhtemel sebebi, *ḳad* ve *ḳaḳâ'ık* terimlerini birbirinin yerine kullanılabilen eş anlamlı lafızlar olarak görmesi olsa gerektir; Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. Şervîn, *Haḳā'ıku'l-eşyâ'* (San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 589), 3b. *ḳad*, *ḳaḳâ'ık* ve *ma'nâ* terimlerinin aynı anlamı ifade ettiğini teyit eden bir örnek için bk. Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979), 1.

(ö. 321/933) ve Kādî Abdülcebbâr'ın ilgili açıklamalarına da yer vermektedir. İbn Şervîn'in bazı kavramların karşılığında verdiği tanımlar, hocası Kādî Abdülcebbâr'dan etkilenerek Behşemî düşünceyi takip ettiğinin gösterir. Şu kavramları bu hususa örnek olarak gösterebiliriz:

- i) *İlim*: İbn Şervîn Ebû Hâşim'in "ilim, bir şeye, nefsin itikat ettiği şey hususunda sükûn bulacağı tarzda itikat etmek"²⁷ şeklindeki görüşünü benimsemektedir.²⁸
- ii) *Tövbe*: Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre kabîh olan bir fiilde ısrar edildiğinde başka bir kabîh için edilen tövbe geçerli iken Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre geçerli değildir.²⁹ İbn Şervîn de bu konuda Ebû Hâşim'in görüşüne katılmakta ve "... bize göre bir şeyin kabîh olduğunu bilerek onda ısrar ederken herhangi farklı bir kabîh için tövbe etmek geçerli değildir..."³⁰ ifadesine yer vermektedir.
- iii) *Ahvâl teorisi*: İbn Şervîn'in terimleri, nesnelere niteliklerini ve hükümlerini açıklamak için, Behşemîler tarafından geliştirilen ahvâl teorisi muvacehesinde izah ettiği görülmektedir. İbn Şervîn'in cevheri, "mevcut olduğunda hayyizi olan"³¹ şeklinde tanımlaması, bu tespiti haklı kılacak örneklerden biridir; zira bu tanım, Behşemîler'in sıfat gruplarından biri olan muktezâ sıfatına işaret etmektedir. Bu yaklaşıma göre cevherin yer kaplayan oluşu, cevherin zât sıfatının muktezâsıdır. Ayrıca Rassâs'ın, Ebû Hâşim tarafından ortaya konulan ahvâl teorisini³² kendi sistematigi ile açıklamayı amaçladığı ve bu doğrultuda telif ettiği *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an haşâ'îşî'l-mü'essirât ve'l-muktezâyât* eserindeki terimler ile İbn Şervîn'in ilgili risalesindeki ahvâl teorisine ilişkin terimlerin tanımları ve açıklamaları benzerlik arz etmektedir.³³

²⁷ Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (en-Nazar ve'l-ma'ârif)*, nşr. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısıriyye, ts.) 12/13. Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Firansî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye – el-Ceffân ve'l-Câbi li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990-93) 1/4.

²⁸ İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 2b.

²⁹ Detaylar için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 515-516.

³⁰ İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 3a.

³¹ İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 1b. Ebû Hâşim el-Cübbâî öncesinde cisim ve cevherin tanımı noktasında "mütehayyiz olma" ibaresi geçmemekteydi. Ancak Ebû Hâşim'in cisim ve cevheri tanımlarken mütehayyiz ibaresini eklemesiyle oluşan belirginlik, sonraları Eş'ârîler ile Bağdat Mu'tezilesi tarafından kabul gördü; Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 72-73.

³² Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin hâller teorisi için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Haziran 2007), 195-214; Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası: Kelâm II*, ed. Bülent Aksoy (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), "Ahvâl Teorisi", 106.

³³ Örneğin İbn Şervîn, zât sıfatını "nitelenen (*mevşûf*) için herhangi bir mâna ve fâil sebebiyle olmaksızın zorunlu olan her sıfat" şeklinde tanımlarken; Rassâs "var oluşu hususunda müessire, fâile, illete ve illet konumunda olan muktezâ, şart ve dâîye ihtiyaç duymayan" şeklinde izah eder. bk. İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 2a. krş. Rassâs, *Sistematik Ahvâl Nazariyesi -Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an haşâ'îşî'l-mü'essirât ve'l-muktezâyât-*, thk. Serkan Çetin – Yusuf Arıkaner – A. İskender Sarıca (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 160. Benzer şekilde muktezâ kavramını İbn Şervîn "kendisi sebebiyle başka bir sıfatın meydana geldiği sıfat" olarak tanımlarken, Rassâs da "zâtın nitelendiği [ve] kendisi sebebiyle zât için başka bir sıfatın vacip olduğu bütün sıfatlar" şeklinde tanımlar. bk. İbn Şervîn, *Haķâ'iku'l-esyâ'*, 2b. krş. Rassâs, *Kausalitât in der*

Rassâs'ın açıkça ortaya koyduğu üzere, hükümler üç gruba ayrılırken sıfatlar dört gruba ayrılır: i) *Zât sıfatı*: Nitelenen (*mevşûf*) için herhangi bir gerektiriciye (*muktezâ*), mânaya ve şarta bağlı olmaksızın sadece kendisi oluşundan dolayı sabit olan sıfattır. ii) *Muktezâ sıfatı*: Bir şarta bağlı olarak zât sıfatının gerektirdiği sıfatlardır. Muktezâ sıfatları, bir şarta bağlı olması hasebiyle zât sıfatından ayrılır. iii) *Fâil ile kazanılan sıfatlar*: Behşemîler'in varlık ve mâhiyet ayrımıyla doğrudan ilişkili olan bu sıfatlar ancak bir fâil ile kazanılır. iv) *Mânevî sıfatlar*: Bir mâna ve araz sebebiyle nesnenin kazandığı sıfattır. Bu sıfat gruplarını cevher üzerinden örneklendirecek olursak; cevherin cevher oluşu *zât sıfatı*; yer kaplayan oluşu *muktezâ sıfatı*; cevherin varlığı *fâil ile kazanılan sıfatı*; bir cihette oluşu ise *manevî sıfatıdır*. Üç gruba ayrılan nesnelere hükümleri ise *mânevî hükümler*, *muktezâ hükümler*, *faille kazanılan hükümler* şeklindedir. Sıfat tipolojileri dört gruba ayrılmasına rağmen, nesnelere hükümleri bu üçü ile sınırlıdır. Dolayısıyla zâtî hüküm söz konusu değildir. Behşemîler'in zâtî hükmü kabul etmemesinin en temel gerekçesi hükmün içerdiği anlam dolayısıyladır. Zira hüküm ancak iki şey arasında sabit olur ve gayriyeti gerektirir. İki şeyin tek bir zâtî hususta müşterek olması ise mümkün değildir.³⁴

İbn Şervîn'in *Ḥakā'iku'l-eşyâ'*'sının günümüze ulaştığı bilinen tek yazma nüshası, Yemen San'â'daki Mektebetü'l-Evkâf 589 numaralı mecmua içerisinde 1b-4a varak aralığında bulunmaktadır. Risâlenin İbn Şervîn'e aidiyeti hususunda yazmada geçen kayıt dışında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi kütüphaneye tarafımıza gönderilen yazmanın ilgili aralığında yer almamaktadır; fakat modern bir çalışmada istinsah tarihi hicrî 931, müstensih ise Dâvûd b. Şihâb (ö. ?) olarak belirtilmiştir.³⁵ Yazmanın 3b numaralı varakta bulunan metindeki kopukluk, bu nüshanın başka bir nüshadan istinsah edildiğine, yine aynı varakta bulunan "hava" hakkındaki açıklamasının terimler bahsinde geçmemesi de istinsah sırasında bazı terimlerin yahut varakların kaybolduğuna işaret etmektedir. *Ḥakā'iku'l-eşyâ'*'nın bu yeni tahkikinde asıl nüsha "f" rumuzuyla, Sabine Schmidtke ve Hasan Ensârî tarafından yapılan ilk neşirdeki³⁶

mu'tazilîten Kosmologie: Das Kitâb al-Mu'attîrât wa-miftâh al-muškilât des Zayditen al-Ḥasan ar-Raşşâs (st. 584/1188) [Kitâbü'l-mü'essîrât ve miftâhu'l-müşkilât], thk. Jan Thiele (Leiden – Boston: Brill, 2011), 4.

³⁴ Detaylar için bk. Serkan Çetin – Yusuf Arıkaner – A. İskender Sarıca, "er-Raşşâs'ın Ahvâl Nazariyesine Giriş", *Sistematik Ahvâl Nazariyesi -Keyfiyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an ḥaşâ'işî'l-mü'essîrât ve'l-muktezâyât-*, 14-21. Ayrıca bk. Jan Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbânî'nin (ö. 321/933) "Hâller" (*Ahvâl*) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, 487-497; Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *el-A'lâm ve't-ṭarâ'ik fi'l-ḥudûd ve'l-ḥakâ'ik*, thk. Ali et-Tabâtabâ'î el-Yezdî v.dğr. (Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hş. 1393), 1/283-295.

³⁵ Ahmed Abdürrezzâk er-Rukayhî – Abdullah Muhammed el-Hıbsî – Ali Vehhâb el-Ânsî, *Fihristü Maḥtûâtî Mektebetü'l-Câmî'il-kebir San'â'* (Yemen: Vizâretü'l-Evkâf ve'l-İrşâd, 1948) 2/597.

³⁶ Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḍl al-Abbâs b. Şarwîn", 56-66; Esas aldığımız 2017 tarihli bu tahkik, ilk olarak 2012'de neşredilmiştir. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Faḍl al-Abbâs b. Şarwîn (Studies on the Transmission of Knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c., II)", *Studia Iranica* 41 (2012), 80-93. 2017 tarihli neşirdeki kısmî hatalar sebebiyle yazma nüsha temin edilerek eserin yeniden tahkik edilmesi tarafımızca mülahaza olunmuştur.

okuma tercihleri ise “ب” rumuzuyla belirtilmiştir. Okuyucuya çevirinin daha anlaşılır hâlde sunulması gayesiyle Arapça metinde bulunmayan ifadeler köşeli parantez içinde verilmiş ve böylelikle müellifin metni de muhafaza edilmiştir. İlgili yazma nüshanın görseli kütüphane şartları gereği bu çalışmaya eklenememiştir. Bu vesileyle risâlenin temini noktasında yardımları dolayısıyla Ali Muhammed ed-Devle’ye müteşekkiriz.

I. Hākā'iku'l-ʿesyâ'nın Tahkiki Neşri

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وصلى الله على سيدنا محمد وآله

رب يسر وأعن يا كريم

كتاب حقائق الأشياء

تأليف الشيخ الجليل أبي الفضل رحمه الله العباس بن شروين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وحده

حقيقة الشيء ما صح العلم به والخبر عنه موجودًا كان أو معدومًا. والذي يدل على أن المعلوم يسمى شيئًا قول الله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^{٣٧} وقال أيضًا تعالى ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^{٣٨} ويدل على صحة ذلك أيضًا أن من علم ما يخلقه الله تعالى ومُحدثه من أحوال البعث والنشور ونعيم أهل الجنة وعقاب أهل النار جاز أن يقول «علمتُ أشياء» وهي الآن معدومة.

وحقيقة الموجود الكائن الثابت. ومن أصحابنا من قال في حقيقة الموجود أنه الحاصل على الوجه الذي به يُعلم وجوده. ألا ترى أن الجوهر إنما يكون موجودًا إذا حصل متحيزًا وبتحيزه يُعلم وجوده، وكذلك الأعراض المدركة أو الموجبة للغير حالًا أو حكمًا إما تحصل موجودة إذا حصلت على الصفة التي عليها تدرك أو لأجلها تتعلق. وهذا هو طريق العلم بوجودها. وقد نجد الموجود بأنه الحاصل على الفرق المعلوم ضرورة وهو مثل من قاس أمس الماضي واليوم الحاصل، وإنما نحدّ إلى هذا الحدّ لأنه لا لفظ للموجود أوضح منه فيحدّد به. وحقيقة المعدوم بالضدّ مما قلنا في الموجود على الوجوه الثلاثة، وحقيقة المعدوم ما ليس بكائن ولا ثابت.

وحقيقة الباقي الذي لم يتجدّد وجوده عند الإخبار عنه بأنه باقٍ.

وحقيقة^{٣٩} وحدّ المحدث الموجود الذي لوجوده أول.

وحّدّ القديم حقيقةً عند أبي علي ما لا أول لوجوده، وعند شيخنا أبي هاشم ما تقادم وجوده على جهة المبالغة. وقد قيل أن حقيقة في اللغة ما قاله أبو هاشم، لأنهم يقولون «بناء قديم»، يريدون به هذا المعنى. وحقيقته في عرف المتكلمين ما قاله أبو علي؛ لأنهم إذا قالوا «القول بأن القرآن قديم فاسد»، إنما يريدون هذا المعنى. والأزلي هو الذي لا أول له. فإذا قيل «موجود أزلي» فمعناه أنه لا أول لوجوده، وإذا قلنا «إن الله لم يزل عالماً» فالمراد به أنه لا أول لكونه عالماً، وكذلك في كل موضع قيل «لم يزل» فإنما يراد به لا أول له سواء عُلق بالعدم^{٤٠} أو الوجود.

وحقيقة الجوهر ما إذا وُجد كان له حيزه، ومعنى الحيز أنه يحوز المكان أو ما يجري مجراه، يراد به جهة ومنع^{٤١} غيره من حصوله فيه، وهذا من مواضع المتكلمين.

٣٧ الكهف ١١٨-٢٣-٢٤.

٣٨ الحج ١٢٢.

٣٩ ب: تحقيقه.

٤٠ ب: بالقديم.

٤١ أ: بمنع.

وحقيقة الخطّ الجوهريّ أو الجواهر^{٤٢} المتولّفة طولاً فقط، وهذا أيضاً من مواضعهم.^{٤٣}
وحقيقة السطح الجواهر المتولّفة طولاً وعرضاً من قولهم: «سطحتُ الشيء» إذا سطحتّه.
وحقيقة الجسم الطويل العريض العميق، ومن شيوخنا من قال هو المتولّف طولاً وعرضاً وعمقاً، ومنهم من قال: هو الذاهب في جهة
الطول والعرض والعمق، وهذه الحقيقة لغوية لقولهم:^{٤٤} «الفيل أجسم من الإبل»؛ لأنه أطول منه وأعرض وأعمق، وقد أنشد العامر بن
الطفيل:

وقد علم الحيّ من عامر بأن لنا ذروة الأجسم

وحقيقة المكان ما اعتمد عليه الجوهر والجسم، وقال بعض البغداديين: المكان ما أحاط بالجسم من جوانبه الستة.
وحقيقة الزمان الوقت الحادث الذي يجعل أمانة لحدوث شيء آخر كقولهم: «جاء فلان وقت طلوع الشمس»، فجعل حدوث الطلوع
أمانةً لحيثه والزمن والزمان واحد. قال الأعشى:

لعمرك ما طول هذا الزمن على المرء إلا عناء معن

والساعة والمدّة تقاربان^{٤٥} الوقت والزمان.

وحقيقة العرض ما لا حيّز له إذا أحدث، ومعنى «لا حيّز له» أي لا يشغل مكاناً أو ما يجري مجراه، وهذا كالسواد والبياض وغيرها
من الطعوم والروائح والألوان والحركات والسكون. والذي يدلّ على أن هذه الأشياء لا حيّز لها في الوجود أن الأجزاء الكثيرة منها تحصل
في محلّ واحد. ألا ترى أن كل بعض من المسك^{٤٦} وكل قدر منه فيه اللون والطعم والرائحة والسكون أو الحركة وكذلك حبة الرمان.
ولو كان لهذه الأشياء حيّز لم يجز اجتماع الكثير منها في محلّ واحد، كما لا يجوز اجتماع الجواهر الكثيرة في مكان واحد. والمعنى
يستعمل عند المتكلمين على الوجه الذي يُستعمل العرض؛ لأنهم يقولون «الحركة معنى والسواد معنى»، ويجوز أن يقال: حقيقة العرض
ما يصحّ وجوده في الجواهر والأجسام على طريقة من أخرج من شيوخنا إرادة الله تعالى وكرامته وفناء الأجسام من أن تكون عرضاً،
وهو المحكي عن أبي علي، وحكي عن أبي هاشم أنها أعراض.

وحقيقة العالم في مواضع المتكلمين الأجسام^{٤٧} والأعراض الموجودة على الترتيب المشاهد مثل السموات والأرضين وما بينهما، وهذا
المراد بقولنا: العالم محدث، وأصل العالم في اللغة الخلق الكثير، قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ إِخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾.^{٤٨}
وحقيقة الكون المعنى الذي لأجله يختصّ الجسم والجواهر بمكان دون مكان أو ما يجري مجراه، والكون في اللغة مصدر كان-يكون-
كوناً، فسَمِيَ المتكلمون ما به يكون الجسم في المكان كوناً.

وحقيقة الحركة هو الكون الحادث عقيب ضده بلا فصل.

وحقيقة المتحرّك الكائن في مكان أو ما يجري مجراه عقيب كونه في غيره بلا فصل،/[٢و] ومن الشيوخ من قال «الحركة نقلة المتحرّك

٤٢ أ: الجواهر.

٤٣ أ: بين السطرين؛ ومواضعهم اصطلاحهم، ب: مواضعهم اصطلاحهم.

٤٤ ب: تقوية بقولهم.

٤٥ ب: يقاربان.

٤٦ ب: المشك.

٤٧ أ: و الأجسام.

٤٨ الدخان ٤٤/٣٢.

المنتقل.^{٤٩}

وحقيقة السكون الكون الباقي أو الحادث عقيب مثله بلا فصل، وقد يقال في حقيقة السكون أنه اللبث في مكان أكثر من وقتٍ واحد.

وحقيقة المجاورة الكونان الحاصلان في الجسمين أو الجوهرين إن^{٥٠} لم يكن بينهما مشافهة، وهذا من مواضع المتكلمين، وإن كانا على وجه بينهما مشافهة فهو المفارقة.

وحقيقة الاجتماع والتأليف والمماسسة هو المعنى الذي يوجب تصعيب تفكيك الخلق مع رطوبته أو يبوسته على وجه مخصوص، وقد يُستعمل الاجتماع بمعنى المجاورة فيقال «الأجسام لا تخلوا من الاجتماع والافتراق».

وحقيقة الذات ما يستحقّ صفةً أو حكماً، ولهذا لا يجوز أن يقال: «فعلت هذا الذات والله تعالى».^{٥١}

وحقيقة النفس والعين كحقيقة الذات، ولهذا يقولون: «نفس الجوهر وعين الجوهر»، وقال الله تعالى كحكاية عيسى صلوات الله عليه ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾.^{٥٢}

ضرب آخر من الحقائق

حقيقة القادر الحاصل على صفة^{٥٣} لكونه عليها يصحّ الفعل منه مع ارتفاع الموانع.

وحقيقة القدرة المعنى الموجب لصفته^{٥٤} التي ذكرناها، والقوة والاستطاعة كالقدرة والقوي والمستطيع كالقادر. قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.^{٥٥} وقال الله أيضاً ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رُبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾.^{٥٦}

وحقيقة العالم الحاصل على صفة لكونه عليها يصحّ إيقاع مقدراته محكمة متقنة.

وحقيقة العلم اعتقاد الشيء على وجه يسكن النفس إلى معتقده، ومعنى تسكين النفس أن الشكوك لا تُهجم عليه ولا تزيله. ومن الشيوخ من قال: «حقيقة العلم هو إثبات الشيء على ما هو به»، والعلم والمعرفة واحد، وكذلك العالم والعارف.

وحقيقة العقل التي لحصولها^{٥٧} بحسن الذمّ على المقبّحات والمدح على المحسنات.

وحدّ العاقل من حصلت فيه هذه العلوم، وقال بعض مشايخنا البغداديين:^{٥٨} «هو المعنى الذي يعقل عن القبيح ويدعى^{٥٩} به إلى الحسن». ومن شيوخنا من قال في حقيقة العقل أنه العلوم التي^{٦٠} يصحّ معها الاستدلال والتكليف، ولهذا يحدّ العاقل فيقال «من حصلت فيه العلوم التي معها يصحّ الاستدلال والتكليف»^{٦١} ولهذا لا يجوز أن يقال «الله تعالى عاقل»، وإن كان عالماً بكل معلوم.

٤٩ ب: المنتقل.

٥٠ أ: إذ.

٥١ ب+ كذا.

٥٢ المائدة ١١٦/٥.

٥٣ أ: صفته.

٥٤ ب: بصفته.

٥٥ الانفال ٥٢/٨.

٥٦ المائدة ١١٢/٥.

٥٧ ب: بحصولها.

٥٨ ب: البغداديين.

٥٩ أ: بين السطرين: يدعوا به، ب: يدعو.

٦٠ ب+ ما.

٦١ أ: تلطيف.

وحقيقة علم الكلام الذي به يميّز بين الصحيح والفساد ما يتعمل من أصول الدين هذا وما يتعمل أو يتعلق بما. وحقيقة الفقه الاستدراك للعلم بجمل مخصوصة من أحكام الشرع في الحلال والحرام، ولهذا لا يعدّ الحافظ الذي لا يعرف أدلة الفقه فقيهاً على الحقيقة، ولهذا لا يجوز أن يوصف الله تعالى بأنه فقيه وإن كان عالماً بما يُحِلُّ ويُحَرِّم، ولهذا لا يوصف العاتبي بأنه فقيه وإن عرف طرفاً من الأحكام.

وحقيقة الحيّ الحاصل على صفة لكونه عليها يصحّ أن يقدر ويعلم.

وحقيقة الحياة هو المعنى الذي يوجب هذه الصفة.

وحقيقة الروح أجسام لطيفة بحصولها تبقى الحياة في الحيّ.

وحقيقة الجهل اعتقاد الشيء على ما ليس به.

وحقيقة الجاهل المعتقد للشيء على ما ليس هو به، ويقال جاهل لمن لم يعرف الشيء أصلاً على التوسّع.

وحقيقة الشكّ أن يحظر شيء بالقلب، فيجوز كونه على كل واحدة من الصفتين ولا يُرَجَّح كونه على إحداها دون الأخرى كمن خطر في قلبه حال ارتحال زيد فيجوز أن يكون مُقيماً وإن كان ظاهراً^{٦٢} فهذا يشك^{٦٣} في المقام.

وحقيقة الشاكّ من حصل على هذا الحكم، فإن رُجِّحت إحدى الصفتين على الأخرى وهو مع ذلك يجوز خلافها فهو الظنّ.

وحقيقة الظانّ من حصل على هذا الحكم.

وحقيقة الظنّ ما يوجب هذا الحكم هو المعقول.

وحقيقة العجز انتفاء القدرة عن الحيّ.

وحقيقة العاجز عن الشيء من انتفت القدرة عنه، وعلى قول شيوخنا المتقدمين هو المعنى الذي بحصوله يتعذر وقوع الفعل منه مع جواز صحته.

وحقيقة الموت انتفاء الصفة المصححة لكون القادر قادراً والعالم عالماً بعد حصولها.

وحقيقة الميت من انتفت عنه هذه الصفة بعد حصولها على^{٦٤} مذهب أبي علي وغيره. فمن شيوخنا من أثبت الموت معنى منافياً للحياة، فقال: «حقيقة الموت المعنى الذي بوجوده يستحيل وجود الحياة من غير واسطة».

وحقيقة المثليين كل ذاتين سدّ أحدهما مسدّد الآخر في صفة ذاته، وهذا عند أصحابنا كالسوادين والجوهريين، وهذا من مواضعهم.

وحقيقة صفة الذات كل صفة يجب للموصوف لا للمعنى ولا بالفاعل ولا يتعلق بشرط، ومعنى الصفة هاهنا هي الحالة التي تحصل للشيء مثل كون الجوهر جوهرًا أو متحرّياً.

وحدّ المختلفين كل ذاتين لم يسدّ أحدهما مسدّد الآخر في ما يخصّ ذاته كالسواد والطعم.

وحقيقة الضدّين ما لا يصحّ أحدهما مع وجود الآخر من غير واسطة إذا وُجِدَا على وجه آخر كالسواد والبياض إذا اختصّا بمحلّ واحد، وكلّ ضدّين فهما مختلفان وليس كلّ مختلفين ضدّين. // [٢ظ]

وحقيقة الغيرين كلّ مذكورين صحّ اختصاص أحدهما دون الآخر بصفة أو حكم إذا لم يكونا أو لم يكن أحدهما جملةً مثل السواد

٦٢ أ: ضاعنا.

٦٣ ب: ينكر.

٦٤ أ + وعلى.

والطعم. ومن شيوخنا البغداديين^{٦٥} من قال في حقيقة الغيرين: «ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر إما في مكانٍ أو زمانٍ أو على وجهٍ من الوجوه».

وحقيقة العلة الموجبة لغيرها صفةٌ مثل الحركة التي توجب التحرك والعلم الذي يوجب كون الواحد منا عالماً، وهذا من المواضع، وأصلها في اللغة ما به يتغير حال المعتل.

وحقيقة العلة في طريقة الفقهاء الوصف أو الحكم أو الاسم^{٦٦} الذي به يتعلّق التحليل أو التحريم أو الوجوب. ولهذا يقال: «الزنا علة في وجوب الحدّ» أو «انتقاض الطهارة بالمني علةٌ في نجاسته»، والمعلول هو الصفة الحاصلة عن العلة.^{٦٧} وقد يقال للعليل علة، وقد يقال للمستدلّ «اعتلّ بكذا».

وحقيقة المقتضي الصفة التي تحصل لأجلها صفة أخرى، مثل صفة الحيّ التي تحصل لأجلها صفة المدرك عند انتفاء الآفات والموانع مع حصول المدرك، وكذلك الصفة التي لأجلها يحصل حكم من الأحكام كصفة التحيزّ التي يحصل لأجلها احتمال الأعراض فالتحيزّ^{٦٨} صفةٌ واحتمال العرض حكم حاصل عنها وهو المقتضي، وكذلك كون الحيّ مدرّكاً مقتضى كونه حيّاً بالشروط التي ذكرنا عنهم. وحقيقة المصحح الصفة أو الحكم الذي يخرج لحصولها صفة أخرى أو حكم آخر من الاستحالة. مثال ذلك ما يقول أصحابنا إن كون الحيّ حيّاً يصحّ^{٦٩} كونه عالماً قادراً؛ لأنه إذا حصل حيّاً خرج كونه قادراً عالماً من أن يستحيل كما استحال قبل كونه حيّاً، وكذلك صفة القادر يخرج عند حصولها وقوع الفعل من أن يستحيل كما استحال قبل حصولها.

وحقيقة السبب الفعل الذي يجب بحصوله حصول فعل آخر إذا لم يمنع منه مانع نحو الضرب الشديد الذي يحصل عنده الألم، فالضرب سبب والألم مسبّب، والمولّد بمعنى السبب والمتولّد بمعنى المسبّب، ولهذا قال المتكلمون «الضرب يولّد الألم». وحقيقة الفعل المتولّد ما حصل في غير محلّ القدرة عليه^{٧٠} أو في محلّها بواسطة كالعلم الذي يحصل في محلّ النظر وهو متولّد عنه، والنظر يحصل في محلّ القدرة عليه من غير واسطة كالحركة التي تحصل في محلّ القدرة عليها.^{٧١} وحقيقة الفعل المباشر كل فعل حصل في محلّ القدرة عليه.

وحقيقة الدليل ما يحصل العلم بتعلّقه عند النظر فيه، وكذلك الدلالة، وقد يقال: «فاعل^{٧٢} الدلالة دليل»، كما يقال لله تعالى: «يا دليل المتحيزين!». ومن شيوخنا من قال: «الدلالة ما يؤدّي إلى العلم بما هو دلالةٌ عليه إذا قصد فاعلها إلى ذلك». وحقيقة المدلول ما يحصل العلم به من جهة الدليل. مثال ذلك إنا إذا علمنا بالفعل المحكم الواقع من زيد أنه عالم فالفعل المحكم دليلٌ ودلالةٌ، وكونه عالماً مدلولٌ.

وحقيقة المستدلّ الناظر في الدليل طلباً للعلم.

وحقيقة المستدلّ به ما يطلب بالنظر فيه العلم، ولهذا يقال: «استدللتُ بكتابة زيد على فصاحته» فإننا «مستدلّ» به والكتابة «مستدلّ

٦٥ أ، ب: البغداديين.

٦٦ أ: الاسم.

٦٧ أ: بين السطرين: بالعليل علة.

٦٨ أ: في التحيز.

٦٩ أ: يصح.

٧٠ ب: عينه.

٧١ أ: بين السطرين: عليه.

٧٢ أ: الفاعل.

بها» والفصاحة «مستدلّ عليها».

وحقيقة العلم الاستدلالي والاكْتسابي والمكتسب ما يمكن نفيه بشبهة أو شكّ إذا انفرد، والأقوى فيه أن يقال: «هو العلم الحاصل من النظر».

وحقيقة العلم الضروري ما لا يمكن نفيه بشبهة أو شكّ إذا انفرد كالعلم بما نشاهد وبعلمنا بأن الجسم الواحد في وقتٍ واحد لا يحصل في مكانين، والأقوى فيه أن يقال: «هو العلم الحاصل من غير نظر».

وحقيقة النظر إذا علّق بالقلب التفكير، وإذا علّق بالعين تقليبُ الحدقة، وإذا أُستعمل مطلقًا الانتظار، وقد يكون بمعنى الرحمة.

وحقيقة المناظرة تكلم المتخاطبَيْن في مسألة على وجه الفكر فيها ولا^{٧٣} يكون الا بين^{٧٤} اثنين.

وحقيقة الجدل طلب أحد المتكلمَيْن إسقاط كلام صاحبه من قولهم: «جدلته» أي صرّعته^{٧٥} على الأرض، والجدالة الأرض. ويجوز أن يقال في حدّه: طلب^{٧٦} كل واحد منهما تقوية كلامه من قولهم: «جدلث الحبل»، أي قتلته^{٧٧}، والجدل الزمام ورجل مجدول الخلق وممسود الخلق مفتول الخلق.

وحقيقة السؤال هو الاستخيار عن حال الشيء أو حكمه على طريق المتكلمين، ومن شيوخنا من قال: أن السؤال والمسألة طلب أمرٍ وإرادته منه من جهة الغير، وقد يؤثر في إطلاقه الرتبة، والسؤال والمسألة في اللغة الطلب.

وحقيقة الجواب الإخبار عن حال الشيء أو حكمه، لا على وجه الابتداء؛ لأنه لو أخبر ابتداءً لم يكن مجيبًا.

وحقيقة المعارضة الأخذ بطرد العلة في حمل الشيء على غيره في حكم من الأحكام لشبه بينهما.

ضرب آخر من الحقائق

حقيقة الفعل الموجود الذي كان مقدورًا لقادر، فمعنى قولنا «هذا فعل زيد» أي وُجِدَ وكان زيدًا قادرًا عليه.

وحقيقة الفاعل الذي أوجد بعض ما كان قادرًا عليه من مقدراته.

وحقيقة المقدور ما يصحّ من القادر عليه إيجادا على بعض الوجوه.

وحقيقة الفعل الضروري [و٣] ما حصل في القادر من غير فعله وكان من جنس ما يقدر عليه، والمضطرّ إلى الفعل ما حصل الفعل منه على هذا الوجه.

وحقيقة الفعل الاختياري ما وُجد من جهة قادر وكان قاصدًا إليه.

وحقيقة المكتسب والكسب الفعل الحاصل لاجتلاب^{٧٨} نفع أو دفع ضرر مع العلم به أو الظنّ، ولذلك لا يقال لأفعال الله تعالى كسب، ولا يقال لأفعال البهائم مكتسبة ولا كسب.

وحقيقة المخلوق الفعل المقدّر، والخلق التقدير من قولهم: «خلقت الأديم»، أي قدرته. ويروى لزهير:

فلأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

^{٧٣} ب+ إن لا.

^{٧٤} ب: الاثنين.

^{٧٥} أ: بين السطرين: خدعته.

^{٧٦} أ: على الهامش: طلب.

^{٧٧} ب: قتلته.

^{٧٨} ب: لاكتساب.

وقد قيل فيه إنه الفعل المخترع وأن الخلق هو الاختراع وقد قيل فيه أيضاً أنه الفعل الواقع بغير جارحة وآلة. فقد قيل فيه أيضاً أنه الفعل الواقع ممن لا يصح عليه السهو والتبخيت.

وحقيقة الفعل الحسن ما لفاعله فعله ولا يستحق دماً.

وحقيقة الفعل المباح الذي لا يستحق به مدحاً ولا ذمّاً وكان فاعله قد دلّ على حسنه، ولا يقال لأفعال الله تعالى مباح، وكذلك لا يقال لأفعال البهائم مباح.

وحقيقة الفعل القبيح ما يُستحقّ به الذمُّ على بعض الوجوه.

وحقيقة الفعل الواجب ما يُستحقّ بتركه الذمُّ على بعض الوجوه.

وحقيقة الذنب ما يُستحقّ بفعله المدح ولا يُستحقّ بتركه الذمُّ، وكذلك النافلة في الشرع والنفل التطوع.

وحقيقة الفرض الواجب المقدر من قولهم: «فرضت الشيء» إذا قدرته، ويجوز أن يكون من قولهم للترس فرض؛^{٧٩} لأنه بقي صاحبه كما أن القيام بالفرض يُقَى^{٨٠} به من العقاب.

وحقيقة السنة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولاً أو فعلاً، لم^{٨١} يكن واجباً، من قولهم: «سنت الماء» إذا واليت من صبه، ويجوز أن يكون من قولهم: «سنت الإبل» إذا أحسنت بزعيها^{٨٢} وتفقدها،^{٨٣} فكان السنة ما يعقده النبي صلى الله عليه وآله قولاً أو فعلاً لم يثبت وجوبه، ويجوز أن يكون من قولهم: «سنت الحديد» إذا صقلتها وجلوتها، وكان السنة ما كشف النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله ولم يوجب.

وحقيقة المعصية والذنب الفعل القبيح الواقع من المكلف.

وحدّ الكبيرة المعصية التي يُستحقّ^{٨٤} عليها العقاب مع كل وجه.

وحدّ الصغيرة المعصية التي تقع مكفرة بطاعات صاحبها.

وحقيقة الطاعة الفعل الذي أُريد من فاعله، فقولنا: «هذا طاعة الله»، معناه أن الله كلفه وأراده.

وحقيقة التوبة الندم على القبيح لأنه قبيح أو على ترك الواجب لأنه ترك الواجب، والعزم على أن لا يعود إلى مثله في كونه قبيحاً أو تركاً للواجب، ولا يكون ترك المعصية والكف عنها توبة إلا على هذا الوجه الذي ذكرناه، ولهذا لا تصح^{٨٥} عندنا التوبة من قبيح مع إصرار على قبيح آخر مع العلم به فأما إذا لم يعلم فإنه يصح.

وحقيقة الحق ما لا يحسن تركه أو ترك التزامه.

وحقيقة الباطل ما يجب تركه أو ترك التزامه.

وحقيقة الظلم الضرر الذي لا يستحقّه من يصل إليه، ولا يكون فيه دفع ضرر أو جرّ نفع أعظم منه معلوماً أو مظنوناً.

وحقيقة التفضّل فعل النعمة ابتداءً.

٧٩ أ: افرض.

٨٠ ب: ينتفي.

٨١ ب+ و.

٨٢ ب: رعيها.

٨٣ ب: يعقدها+ بين القوسين: كذا القيام عليها.

٨٤ ب: تستحق.

٨٥ ب: يصح.

وحقيقة النعمة المنفعة الحسنة إذا قصد فاعلها وجه الإحسان.

وحقيقة المنعم فاعل النعمة أو ما جرى مجراها يريد به التكليف؛ لأنه يؤدي إلى النفع^{٨٦} إذا قصد بها الإحسان.

وحقيقة العوض المنافع التي توصل إلى المؤمن لأجل الألم، ومن شرطه في الآلام التي يفعلها الله تعالى له عوض يوفي عليها.

وحقيقة الثواب الملائد التي توصل إلى المكلف على وجه التعظيم.

وحقيقة العقاب الآلام التي توصل إلى المكلف على وجه الاستخفاف وكذلك العذاب.

وحقيقة الشكر الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

ضرب آخر

حقيقة الكلام الحروف المنظومة والأصوات المقطعة ضرباً مخصوصاً من التقطيع.

وحقيقة المتكلم فاعل الكلام.

وحقيقة السكوت كفّ اللسان عن الكلام.

وحقيقة الساكت من كفّ لسانه عن فعل الكلام.

وحقيقة الحرس آفة في اللسان تخرجه^{٨٧} من أن يكون آله يصح بها إحداث الصفة.

وحقيقة الصفة هو قول القائل هو أديب أو عالم أو ما أشبه ذلك، والصفة والوصف واحد كالزينة والوزن والعدة والوعد والشية والوشى. وقد يقال: الحال للشيء صفة ككون الجوهر متحيزاً وكون السواد سواداً، وقال المخالف: «الصفة ما قام بالوصف ولم يتعدّه».

وحقيقة الأمر^{٨٨} قول القائل لمن دونه: «افعل» إذا أراد، أو ما ينوب عنه. قال: فإن لم يرده لم يكن أمراً، كقول الله تعالى ﴿وَاسْتَفْزِرْ

مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِحَيْثُكَ وَرَجْلِكَ﴾.^{٨٩}

وحقيقة النهي قول القائل لمن دونه «لا تفعل»، أو ما ينوب عنه إذا كره ذلك.

وحقيقة العموم اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له^{٩٠} كقول الله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾.^{٩١}

وحقيقة الخصوص ما تناول^{٩٢} بعض ما يصلح له كقول الله تعالى ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾.^{٩٣} وقال بعض الفقهاء «العموم ما يتناول

جميعاً من الأسماء والمعاني».

وحقيقة الكاذب فاعل الكذب.

وحقيقة الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به.

وحقيقة الكذب الخبر عن الشيء على غير ما هو به.

وحقيقة الصادق فاعل الصدق.

^{٨٦} أ: ما بين القوسين إضافة بين السطرين.

^{٨٧} ب: يخرجه.

^{٨٨} ب: الأمر.

^{٨٩} الإسراء ١٧\٦٤.

^{٩٠} أ: يحصل إليه.

^{٩١} الانفتار ٢٨\١٣-١٤.

^{٩٢} ب: تناوله.

^{٩٣} النمل ٢٧\٢٣.

وحقيقة التوحيد العلم بالله تعالى وبأنه لا ثاني له في صفاته التي يستحقها في الأزل، والموحد هو العالم بهذا، وهذا في عرف العلماء وعادة المسلمين. وقيل: إن أصل التوحيد ما به يصير الواحد واحدًا كما أن التحريك [ظ٣] ما به يصير المتحرك متحركًا.

وحقيقة العدل هو العلم بتنزيه الله تعالى عن فعل القبيح وترك ما يجب في الحكمة، ولهذا يقال لأهل الحق «العدلية»؛ لأنهم نزهوا الله تعالى عن فعل المقتحات في العقل.

وحقيقة الإيمان اجتناب الكبائر وأداء الفرائض، وهذه الحقيقة شرعية، وأصل الإيمان في اللغة التصديق. وعند شيخنا^{٩٤} أبي علي وأبي هاشم أن الإيمان اسم لأداء كل واجب وترك كل قبيح، ولا يعدان النوافل في حقيقة الإيمان. وذكر قاضي القضاة في شرح المقالات «أن الإيمان اسم لكل طاعة»، وما ذكرناه ابتداءً مذهب بعض الشيوخ المتقدمين وهو الأظهر عند التحقيق؛ لأن الأنبياء عليهم السلام لا بد أن يكونوا كاملي الإيمان وإن وقع منهم الصغائر. والإيمان والإسلام واحد عند أصحابنا.

وحقيقة المؤمن من يستحق ضربًا من الثواب والتعظيم، وهذا الحدّ عندهم شرعي، والمؤمن في اللغة المصدق أو من أعطى غيره الأمان. [و] المؤمن^{٩٥} [و] المسلم [واحد] عند أصحابنا في الشريعة.

وحقيقة الفسق القبيح الذي يستحقّ عليها العقاب على كل وجه.

وحقيقة الفاسق من فعل القبيح على هذا الوجه، ولهذا لا نقول لذنوب الأنبياء فسق؛ لأنهم عليهم السلام لا يستحقّون بها عقابًا.

وحقيقة الكفر القبيح الذي يستحقّ عليه العقاب العظيم مع أحكام مخصوصة، مثل تحريم الصلاة عليه وتحريم دفنه في مقابرنا.

وحقيقة الكافر فاعل الكفر، والكفر في اللغة التغطية، يقال: «يكفر بالسلح» إذا تغطّى به، ويقال للليل كافر وللزارع كافر وللبحر كافر. وأصل الفسق في اللغة من قولهم: «فسقت الرطبة» إذا خرجت من قشرها، و«فسقت الفأرة» إذا خرجت من جحرها. وحقيقة الكفر والشرك واحد في الشرع عند أصحابنا، وكل كافر مشرك، ومعنى الشرك في اللغة الاستواء في تملك الأشياء وما يحصل عنها، وقولهم: «اشتركا في بناء الدار» على هذا توسع.

وحقيقة الوعد الإخبار عن منافع يوصل في المستقبل إلى المخبر أو ما يؤدّي إلى المنافع؛ ولهذا يقال: «وعد الله المؤمنين الجنة»، وقد يقال ذلك في الآلام مجازًا.^{٩٦} قال الله تعالى: ﴿وَعَدَّهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيُؤَسَّ الْمَصِيرُ﴾.^{٩٧}

وحقيقة الوعيد الإخبار عن فعل الآلام أو ما يحصل عنها الآلام في المستقبل، ولهذا يقال: «توعد الله الكفار والفساق».

وحقيقة اللطف ما يختار المكلف عنده فعل الطاعات أو ترك القبيح أو يكون أقرب عنده إليه.

وحقيقة التوفيق اللطف الذي يتفق عنده اختيار الطاعة أو ترك القبيح وما لا يتفق ذلك عنده لا يكون توفيقًا.

وحقيقة العصمة المنع عن القبيح بالألطف لا بالإكراه؛ ولهذا يقال في الأنبياء عليهم السلام أنهم معصومون لامتناعهم من الكبائر بتوفيق الله. وقد يقال: في حدّ العصمة أنها ما يمتنع المكلف عندها من فعل القبيح. وأصل العصمة في اللغة المنع، يقال: «عصم الطعام بطنه» إذا عقله والعصام الذي يشدّ به رأس القرية.

وحقيقة القدريّ من يزعم أن القبايح يحصل بقدر الله وقضائه، وروي في الخبر «القدرية مجوس هذه الأمة»^{٩٨} وروي أيضًا «المجوس

٩٤ ب: شيخنا.

٩٥ ب: [و] المؤمن.

٩٦ أ: مجاز.

٩٧ الحج ٧٢٢\٧٢٢.

٩٨ سنن أبي داود، كتاب السنة (١٧) باب في القدر، ٧٧/٧ (رقم: ٤٦٩١).

خصماء الله وشهداء إبليس».^{٩٩}

وحقيقة المُجْبِر من يزعم أن الله يخلق الإيمان في المؤمن والكفر في الكافر وأن المؤمن والكافر لا يقدران على إحداث كفر ولا إيمان. فإن قال: «فما معنى الحدّ والحقيقة؟»، قيل له: الحقيقة هو اللفظ المُبَيَّن عما يعبر عنه على وجه لا يخرج منه ما حقه أن يدخل فيه ولا يدخل فيه ما حقه أن يخرج منه. مثال ذلك ما نقوله في حدّ القادر أنه الحاصل على صفة لأجلها يصحّ الفعل منه مع ارتفاع الموانع، فليس يدخل فيه إلا مَنْ كان قادرًا ولا يشدّ منه قادر. مثاله أيضًا ما نقوله في حقيقة الجسم: هو الطويل العريض العميق، فليس يخرج من هذا الحدّ جسم ولا يدخل فيه ما ليس بجسم، وقد يقال في معنى الحقيقة بأنه اللفظ الجامع المانع.

فصل [في أقسام الحقائق]

واعلم أن الحقائق على ثلاثة أقسام؛

فقسم حقيقة لغوية يجب أن يصحّ من طريق اللغة كقولنا في حقيقة الجسم: الطويل العريض العميق، وفي حقيقة الشيء: ما صحّ العلم به والخبر عنه.

والقسم الثاني حقيقة شرعية يجب أن يصحّح من طريق الشرع كقولنا حقيقة الإيمان أنها اجتناب الكبائر وأداء الفرائض كالصلاة والزكاة والصيام والحجّ.

والقسم الثالث أن تكون الحقيقة من مواضع المتكلمين والعلماء بالرجوع إليهم كقولنا في حقيقة الجوهر أنه ما يجب تحيُّره عند وجوده، وفي حقيقة العرض أنه ما لا حيِّر له في حدوثه، وحقيقة الهواء هو الجسم الرقيق المنبث في الجوِّ وغيره فإذا تحوَّك سمي ريحًا وإذا كان في مخارق الحيّ مع الحاجة سمي روْحًا.

وتقاسم قولهم «إفعل!»، هذه الصيغة تنقسم على وجوه كثيرة؛

منها معنى الندب نحو قول الله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْحَيْرَةَ﴾^{١٠٠} وهذا هو حقيقة هذه الصيغة عند أصحابنا.

والوجه الثاني معنى^{١٠١} الإيجاب كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^{١٠٢} وغيرها.

والوجه الثالث معنى^{١٠٣} الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^{١٠٤}.

والوجه الرابع الرشد إلى الأحوط كقوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَانَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^{١٠٥}.

والوجه الخامس التفرغ مع كذا مثل قوله تعالى: ﴿فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾^{١٠٦}.

والوجه السادس التسخير^{١٠٧} مثل قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَرَدَةً حَاسِيَةً﴾^{١٠٨}.

والوجه السابع الوعيد مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْرِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾^{١٠٩}.

^{٩٩} حقائق المعرفة في علم الكلام للإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان، ٢١٢.

^{١٠٠} الحج ٧٧\٢٢.

^{١٠١} أ: مع.

^{١٠٢} هود ١١٤\١١١.

^{١٠٣} أ: مع.

^{١٠٤} المائدة ٢\٥.

^{١٠٥} البقرة ٢٨٢\٢.

^{١٠٦} البقرة ٢٣\٢.

^{١٠٧} أ: تحير، ب: التحيز، مع التصحيح: التسخير.

^{١٠٨} البقرة ٦٥\٥.

^{١٠٩} الإسراء ٦٤\١٧.

والخامس عشر الإيناس والتطيّب بالقلب كقولنا للصبي: «أدخل!» و«أقبل!» و«تعال!»¹¹¹ ومما يقارب هذا من قول الله تعالى:

﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾¹¹².

والسادس عشر أن يقال على وجه التصغير والتحقير وكقول خزنة النار لأهلها: ﴿ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾¹¹³ وكما يقال

في الشاهد لمن يراد معاقبته وضربه: «انبطح»، وكما يقال في الشاهد لمن يطرده: «إخس». / [٤و]

والسابع عشر الدعاء لصاحبك كقولك: «أنعم صباحًا».

فصل في تقاسم الأسماء على ثلاثة أقسام شرعي ولغوي ووضعي

فأما الشرعي فهو ما نُقل في الشرع عن موضوعه، وهو عند أصحابنا كالصلاة والزكاة والصوم؛ لأن الصلاة في أصل اللغة الدعاء.¹¹⁴ قال الأعشى:

وصلّى على دَنّاهُ وارتسم

ثم صار في الشرع اسم الصلاة يتناول فعلاً مخصوصاً، والزكاة في اللغة النماء،¹¹⁵ يقال: «زكا الزرع» وصار في الشرع هذا الاسم موضوعاً لإخراج حقٍّ مقدّرٍ من المال على وجهٍ مخصوص، والصيام أصله في اللغة الإمساك، يقال: «صام عن الكلام» إذا أمسك عنه، وصار في الشرع اسماً لترك الطعام والشراب والجماع مع نيةٍ مخصوصة.

فأما اللغوي فهو كل اسم وُضع في اللغة لمعنى ولم ينقله الشرع إلى غيره. وأما الوضعي فهو ما تواضع عليه المتكلمون وغيرهم مثل قولنا: جوهر وعرض، ولا بدّ لهذا الجنس من الأسماء من شبه بما وُضع له في اللغة.

وقد تنقسم الأسماء على وجه آخر، فمنها ما يكون حقيقة، ومنها ما يكون مجازاً، ومعنى الحقيقة ما يفيد ما وُضع له في الأصل من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل. والمجاز ما يفيد غير ما وُضع له في الأصل لزيادة أو نقصان أو نقل.

فأما الحقيقة، فهي على أقسام؛

فمنها ما وُضع لإفادة الجنس كقولنا حيوان وإنسان.

ومنها ما وُضع لإفادة معنى من جنس مخصوص كقولنا جلد.

ومنها ما وُضع لإفادة معانٍ مختلفة كقولنا عين لعين الشيء، ولعين الركبة والركبة أيضاً والدينار والخيال الشيء ولطبيعة الجيش.¹¹⁶

ومنها ما وُضع لإفادة معنيتين متضادتين كقولنا قرء للطهر والحيض وجون للسواد والبياض وصرم للصبح والليل ومسجور للفارغ والملاّن.

والذي وُضع لمعانٍ مختلفة على قسمين، منه ما يفيد ذلك والأصل يرجع إلى معنئ واحد كقولنا للفكر نظر وللحدقة نظر وللانتظار

نظر، وأصل هذا من جهة المعنى راجع إلى شيء واحد، لأن الناظر يطلب بفكره ونظره العلم بشيء ما وتقليب الحدقة نحو الذي

يطلب رؤيته والمنتظر لشيء يطلب حصوله، فكان مرجع هذه المعاني - وإن اختلفت وجوهها - إلى شيء واحد في التحقيق. ومنه ما

¹¹⁰ سقطت قطعة.

¹¹¹ ب: تعلق.

¹¹² الزمر ٣٩\٧٣.

¹¹³ الزمر ٣٩\٧٢.

¹¹⁴ ب: الدعاء.

¹¹⁵ ب: النماء.

¹¹⁶ ب: لطبيعة الحس.

يفيد المعاني المختلفة لا على هذا الوجه، وهو ما قدّمنا في العين وسائر ما شاكله من الأسماء. ومن أقسام الحقائق ما يتغيّر بتغيّر صفة المسمى وما لا يتغير بذلك، والذي يتغير هو كقولنا للحنطة بُرّ وقمح وإذا طُحن سمي دقيقاً وطحيناً وإذا عجن سمي عجينةً وإذا خبز سمي رغيفاً فتتغيّر أسمائها بتغيّر صفاتها^{١١٧} ويزول عنها الاسم الأول وهو قولنا بُرّ وقمح وحنطة. وأما ما لا يتغير فهو قولنا إنسان وشخص وجثة، فإذا شب^{١١٨} وترعرع لم يزل عنه هذا الاسم، وكذلك إذا ثقل وجهه واكتهل^{١١٩} وكذلك إن مات جاز أن يسمى إنساناً عند أصحابنا.

وقد ينقسم الأسماء على وجهٍ آخر، منها ما يفيد وهو ما قدّمنا من الحقائق أو من المجاز على ما نذكره، ومنها ما لا يفيد كأسماء الألقاب مثل زيد وعمرو؛ لأن هذا لا يفيد في المسمى صفةً ولا حكماً وإنما وُضع ليقوم للغائب مقام الإشارة للحاضر، والذي يدلّ على أنه لا يفيد أنه مع بقاء اللغة على حالها يجوز أن يسمى زيدا مرةً وعمرواً أخرى، وليس كذلك قولنا قرؤ وعين؛ لأن تغيّرهما لا يصحّ مع بقاء اللغة على حالها بما تأوّل قال الخضر دون السفر.

فأما المجاز فعلى أقسام؛

فمنه ما يكون مجازاً بنقصان شيء كقول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^{١٢٠} معناه وجاء أمر ربك وحكم ربك.

ومنه ما يكون مجازاً بزيادة شيء كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^{١٢١}.

ومنه ما يكون مجازاً لنقله عما وضع له واستعماله على معنى آخر على وجه التشبيه، وهذا قد يظهر ويخفى، فأما الذي يظهر فقولنا أسد للشجاع وحمار للبليد، وأما الذي يخفى وهو مستحسن جداً فمثل قول الله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾^{١٢٢} وليس الجوع والخوف يُلبسان وإنما المراد أن الجوع عمّهم وشملهم وضمّ أطرافهم كما أن اللباس يشمل الجسد، ومثل ذلك قول الله تعالى عزّ^{١٢٣} وجل: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ﴾^{١٢٤} ووجه التشبيهات في اللغة كثيرة.

تمّ كتاب حقائق الأشياء بمنّ الله ولطفه وكرمه فله الحمد كثيراً بكرةً وأصيلاً.

١١٧ ب: فيتغير أسمائها بتغير صفاتها.

١١٨ أ: شيب.

١١٩ ب: اكتمل.

١٢٠ الفجر ٢٢\١٨٩.

١٢١ الشورى ١١\٤٢.

١٢٢ النحل ١١٢\١١٦.

١٢٣ ب: [و] عز.

١٢٤ النور ٣٩\٢٤.

II. Hâkâ'îku'l-esyâ'nın Tercümesi

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

O'ndan yardım dileriz. Efendimiz Hz. Muhammed'e ve ailesine salât olsun.

Rabbim kolaylaştır ve yardım et, ey Kerîm!

Büyük üstat Ebü'l-Fazl (Allah ona rahmet etsin) el-Abbâs b. Şervîn'in telifi:

Kitâbü Hâkâ'îku'l-esyâ'

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla, hamd yalnızca O'nadır.

Şeyin tanımı, ister mevcut ister ma'cûm olsun, bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olmandır. Bilinenin şey olarak isimlendirilmesinin delili, Allah Teâlâ'nın "Allah'ın dilemesi olmadıkça hiçbir şey için 'Bunu yarın yapacağım' deme!"¹²⁵ ve yine "Kiyâmetin sarsıntısı çok büyük bir şeydir"¹²⁶ beyanıdır. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın diriltme, yeniden diriliş, cennet ehlinin nimetleri ile cehennem ehlinin azabı gibi yaratacağı ve sonradan var edeceği hâlleri bilen kimsenin, bunlar her ne kadar şu an var olmasa da "[Bu] şeyleri bildim" demesinin mümkün olması, bunun doğruluğuna delâlet eder.

Mevcûdun tanımı, var (kâ'in) ve sabit olmandır. Mezhebimiz mensuplarından, mevcûdun ne olduğu hakkında "kendisiyle varlığı bilinecek bir tarzda meydana gelen (hâsıl)" beyanında bulunanlar da olmuştur. Dikkat edersen cevher, yer kaplar tarzda meydana geldiğinde (hâsale) mevcut olur ve yer kaplayan oluşuyla da varlığı bilinir. Aynı şekilde idrak edilen yahut başkası için bir hâl ve hüküm gerektiren arazlar ya idrak edilmelerini sağlayan ya da kendisi sebebiyle taalluk ettikleri bir nitelik üzere hâsıl olduklarında mevcut olurlar. İşte onların varlığını bilmenin yolu tam da budur. Mevcûdu, zorunlu olarak bilinen bir fark[lılık] üzere var olan şeklinde [de] tanımlıyoruz; geçmiş olan dünü şu anda hâsıl olan bugün ile kıyaslayan kimse örneğinde olduğu gibi. Bu tanıma yöneliyoruz; zira mevcûda karşılık gelen [mevcûddan] daha açık bir lafız yoktur ki bununla tanımlanabilsin.

Ma'cûmun tanımı, üç açıdan mevcûd hakkında söylediğimiz tam zıddıdır. Ma'cûmün hakikati var ve sabit olmayandır.

Bâkînin tanımı, kendisi hakkında "Bâkîdir" şeklinde haber verildiği esnada varlığı yenilenmeyendir.

Muhdesin tanımı ve hakikati, varlığının başlangıcı olan mevcuttur.

Kadîmin Ebû Ali [el-Cübbâî]'ye göre gerçek tanımı, varlığının başlangıcı olmayandır. Şeyhimiz Ebû Hâşim [el-Cübbâî]'ye göre ise, varlığı ziyadesiyle eski olmandır. Kadîmin dildeki gerçek anlamının Ebû Hâşim'in dile getirdiği olduğu söylenmiştir. Çünkü onlar "eski (kadîm) bir bina" dediklerinde, bu anlamı kastederler. Kadîmin kelâmcıların kullanımındaki karşılığı ise Ebû Ali'nin beyan ettiği'dir. Çünkü onlar, "'Kur'ân kadîmdir' sözü yanlıştır" dediklerinde, bu anlamı kastederler. **Ezelî**, başlangıcı olmayandır. "Ezelî mevcûd" denildiğinde bunun anlamı, varlığının başlangıcı olmamasıdır. "Allah ezeli olarak âlimdir" dediğimizde bundan kastedilen âlim oluşunun

¹²⁵ el-Kehf 18/23-24.

¹²⁶ el-Hac 22/1.

başlangıcının olmamasıdır. Aynı şekilde, “ezelî” denilen bütün yerlerde ister yokluğa (*adem*) ister varlığa (*vücûd*) ilişkin olsun “bunun başlangıcının olmadığı” kastedilir.

Cevherin tanımı, mevcut olduğunda hayyizi olandır. **Hayyizin** anlamı mekân ya da onun mesabesinde olan bir şeydir. Bununla, yön ve başka bir cevherin bu [aynı] mekânda bulunmasına engel teşkil etmesi kastedilir. Bu kelâmcıların ortaya koyduğu bir ıstılahtır.

Çizginin tanımı, sadece uzunluk yönünden birleşmiş iki cevher yahut cevherlerdir. Bu da aynı şekilde onların kullanımındandır.

Yüzeyin tanımı, genişlik ve uzunluk açısından bir araya gelmiş cevherlerdir. Bir şeyi düzlediğinde “Onu düzledim (*sahtahtü’ş-şey**)” demen şeklindeki kullanımdan gelir.

Cismin tanımı; uzun, geniş ve derin olandır. Üstatlarımızdan bazıları şöyle der: “Uzunluk, genişlik ve derinlik açısından birleşen [cevherler]dir.” Onlardan bazıları ise şöyle der: “Uzunluk, genişlik ve derinlik yönlerinde [uzayıp] gidendir.” Bu tanım “Fil, deveden daha iridir (*ecsem*)” sözünde olduğu gibi dilseldir. Nitekim fil, deveden daha uzun, daha geniş ve daha derindir. Âmir b. et-Tufeyl şöyle şiir okudu:

Âmir’in filanca kolu bilir ki
En mücessem zirve bizimdir.

Mekânın tanımı, cevher ve cismin kendisine dayandığı ([kendisi üzerinde var olduğu]; *itîmâd*) şeydir. Bazı Bağdat Mu‘tezilîleri şöyle der: “Mekân, cismi altı taraftan kuşatan şeydir.”

Zamanın tanımı, başka bir şeyin sonradan meydana gelişi için emare kılınan yaratılmış vakittir. Nitekim örneğin “Falanca kimse güneşin doğuşu vaktinde geldi” ifadesinde güneşin doğuşu, o kimsenin gelişine emare kılınmıştır. *Zemen* ve *zemân* aynı şeydir. A‘şâ şöyle dedi:

Ömrüne yemin olsun ki bu zamanın uzunluğu,
İnsana acı ve ıstıraptan başka bir şey değildir.

Saat ve **müddet**, **vakit** ve zamana yakın [anlamlı]dır.

Arazın tanımı, yaratıldığında hayyizi olmayandır. Onun hayyizinin olmayışının anlamı mekân ya da benzeri bir şeyi işgal etmemesidir. Bunlar; siyahlık, beyazlık ve bunların dışındaki, tatlar, kokular, renkler, hareketler ve sükûnlar gibi şeylerdir. Bu şeylerin var olduklarında hayyizinin olmayışının delili bunlardan birçok cüzün tek bir mahalde var olmasıdır. Dikkat edersen, şayet miskin renk, tat, koku, sükûn veya hareket [özelliği] bulunan her bir kısmı ya da miktarının -ki nar tanesi de bunun gibidir-, bir hayyizi olsa idi tıpkı birçok cevherin tek bir mekânda bir arada bulunmasının mümkün olmadığı gibi, bunlardan birçoğunun da tek bir mahalde bir arada bulunması mümkün olmazdı. Kelâmcılara göre *ma‘nâ* da arazın kullanıldığı anlamda kullanılır. Çünkü onlar “Hareket mânadır, siyahlık mânadır” derler. Şöyle denilmesi de mümkündür: Allah’ın iradesini, kerâhetini ve cisimlerin fenâsını araz olmaktan çıkaran üstatlarımızın görüşü doğrultusunda arazın mânası, cevherler ve cisimlerde varlığı mümkün olandır. Bu, Ebû Ali’den aktarılan görüştür. Ebû Hâşim’den ise bunların araz olduğu [görüşü] nakledilmiştir.

Kelâmcıların kullanımında **âlemin** tanımı; gökler, yerler ve ikisi arasında bulunanlar gibi müşahede edilen düzen üzere mevcut olan cisimler ve arazlardır. “Âlem yaratılmıştır” sözümüzden kastedilen de budur. Dilde âlemin asıl [anlamı], çok sayıdaki

yaratılanlardır/milletlerdir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Onları (İsrâiloğullarını), bilerek âlemlere seçkin kıldık.”¹²⁷

Oluşun (*kevn*) anlamı, cisim veya cevherlerin başka bir mekânda veya mekân mesabesindeki yerde değil de hususen belirli bir mekânda olmasını sağlayan mânadır. Oluş, dilde *kâne-yekûnü-kevn^{em}* in mastarıdır. Kelâmcılar cismin kendisi sebebiyle mekânda olduğu şeyi, oluş olarak isimlendirir.

Hareketin tanımı, fâsıla olmaksızın, zıddının akabinde meydana gelen oluştur.

Hareketlinin tanımı, başka bir mekânda bulunuşunun [hemen] akabinde fâsıla olmaksızın, [diğer bir] mekân veya mekân mesabesindeki şeyde bulunandır. Üstatlardan bazıları şöyle demiştir: “Hareket, yer değiştiren hareketlinin taşınmasıdır (*nakl*).”

Sükûnun tanımı, fâsıla olmaksızın akabindeki süregiden veya yeni ortaya çıkan oluştur (*kevn*). Sükûnun anlamı için “tek bir mekânda bir vakitten daha fazla bulunmak” da denilmiştir.

Yan yana bulunmanın tanımı, aralarında bir mesafe bulunmaması durumunda iki cisimde veya iki cevherde meydana gelen iki oluştur. Bu da kelâmcıların ortaya koyduğu istilahlardandır. Şayet ikisi, aralarında mesafe bulunacak durumda iseler bu **ayrıklıktır**.

Bir arada bulunma (*ictimâ^c*), **bileşiklik/bileşme** (*te'lîf*) ve **temasın** (*mümâsse*) tanımı, belirli bir şekilde nemlilik ve kuruluk özelliği ile birlikte bir mahallin ayrılmasının zorluğunu gerektiren mânadır. Bir arada bulunma, yan yana bulunma anlamında da kullanılabilir ve “Cisimler, birleşik ve ayrı olma [özelliklerinin biri]nden ayrı kalamazlar” denilir.

Zâtın tanımı, bir sıfatı veya hükmü hak eden şeydir. Bundan dolayı “Allah’a yemin olsun ki, bu zâtı [şöyle] yaptım” denilmesi mümkün değildir.

Nefs ve **aynın** tanımı, zâtın tanımı gibidir. Bu sebepten “*nefsü'l-cevher* ve ‘*aynü'l-cevher*” derler. Allah Teâlâ da [Hz.] İshâ'nın (Allah'ın salâtı onun üzerine olsun) ağzından naklen şöyle buyurmuştur: “*Sen benim nefsimdekini bilirsin, ancak ben senin nefsindekini bilemem.*”¹²⁸

Tanımlardan Diğer Bir Grup

Kâdirin tanımı, bu özelliğe sahip olmakla, engellerin bulunmaması durumunda fiilde bulunması mümkün olacak bir sıfat üzere bulunandır.

Kudretin tanımı, kâdirin söylediğimiz özelliğini gerektiren mânadır. **Kuvvet** ve **istitâ^cat** kudret gibidir. **Güçlü** (*ka^{vî}*) ve **güç yetirebilen** (*müste^cff^c*) de kâdir gibidir. Nitekim Allah Teâlâ “*Şüphesiz Allah kuvvetlidir (ka^{vî}), azabı çetin olandır*”¹²⁹ ve yine “*Rabbin bize gökten bir sofrayı indirmeye güç yetirebilir mi (yeste^cff^cu)?*”¹³⁰ buyurmuştur.

Âlimin tanımı, bu özelliğe sahip olmakla, kudretine konu olanları sağlam ve düzgün olarak meydana getirmesi mümkün olacak bir sıfat üzere bulunandır.

İlmin tanımı, itikad ettiğine nefsin mutmain olacağı biçimde (*sükûn-i nefis*) itikad etmektir. **Nefsin sükûna erdirilmesinin** (*teskînü'n-nefs*) anlamı, şüphelerin bu itikad edilen şeye ârız olmaması ve

¹²⁷ ed-Duhân 44/32.

¹²⁸ el-Mâ^cide 5/116.

¹²⁹ el-Enfâl 8/52.

¹³⁰ el-Mâ^cide 5/112.

onu ortadan kaldırmamasıdır. Üstatlardan bazıları ilmin tanımının “bir şeyi olduğu hâl üzere ispat etmek” olduğunu söyler. **İlim** ve **mârifet** aynıdır. **Âlim** ve **ârif** de aynı şekildedir.

Aklın tanımı, varlığı ile kötü/çirkin görülenlerin (*muḳabbeḫât*) yerilmesi ve iyi/güzel görülenlerin (*muḫassenât*) övülmesi hasen olandır.

Âkilin tanımı, kendisinde bu bilgiler bulunandır. Bağdatlı üstatlarımızın bazıları şöyle demiştir: “Kötü/çirkin olan şeyden geri durduran ve kendisiyle iyiliğe yönelinen mânadır.” Üstatlarımız arasında aklın tanımının “kendisiyle istidlâl ve teklîfin mümkün olduğu bilgiler” olduğunu söyleyenler de vardır. Nitekim ‘âkil bu doğrultuda tanımlanır ve “istidlâl ve teklîfi mümkün kılan bilgiler kendisinde bulunan” olduğu söylenir. Bunun için her ne kadar Allah bilgiye konu olan (*ma‘lûm*) her şeyi bilse de “Allah Teâlâ ‘âkildir.” denilmesi uygun değildir.

Kelâm ilminin tanımı, dinin ilkelerinden amele konu olan, amele konu olmayan veya ilkelerle ilişkili olanlar hususunda doğru ve yanlış olanın kendisiyle birbirinden ayırt edildiği ilimdir.

Fıkhın tanımı, helal ve haram konusundaki şer‘î hükümlere ilişkin belirli cümlelerin bilgisinin elde edilmesidir. Bundan dolayı fikhî delilleri bilmeyen hâfız, gerçekte fakîh olarak kabul edilmez. Ayrıca [yine] bu sebeple her ne kadar neyin haram ve helal olduğunu bilse de Allah Teâlâ fakîh olarak nitelenemez. Benzer şekilde avam bir kimse her ne kadar hükümlerden bir kısmını bilse de fakîh olarak vasıflanamaz.

Dirinin (*ḥayy*) tanımı, bu özelliğe sahip olmakla, bilmesi ve güç yetirmesi mümkün olacak bir sıfat üzere bulunandır.

Hayâtın tanımı, bu sıfatı gerektiren mânadır.

Rûhun tanımı, var oluşuyla diride hayâtın var olmaya devam ettiği latîf cisimlerdir.

Cehâletin tanımı, bir şeye olmadığı hâl üzere itikâd etmektir.

Câhilin tanımı, bir şeye olmadığı hâl üzere itikâd edendir. Geniş bir kullanımla, bir şeyi hiç bilmeyen kimseye de câhil denir.

Şekin tanımı, kalbe bir şeyin doğması, insanın hatırına bir şeyin gelmesi, [kendisi hakkında hatıra bir düşünce gelen] bu şeyin, [hatıra gelen ve bunun zıddı olan] iki özellikten her biri üzere oluşunun mümkün olması ve bunlardan biri üzere oluşunun diğer ihtimale tercih edilememesidir. Örneğin, Zeyd’in yola çıkması durumu birinin hatırına gelse, [Zeyd] yola çıkmış olsa da [o kişi için] Zeyd’in yerinde duruyor olması mümkündür. Böylece bu kişi, onun yeri hakkında şek duyar.

Şek duyanın tanımı, bu hükme sahip olandır. Şayet bir durum diğerine baskın gelmekle birlikte aksi de mümkünse, bu zandır.

Zannedenin tanımı, bu hükme sahip olandır.

Zannın tanımı, bu hükmün mâkul olmasını gerektiren şeydir.

Aczin tanımı, diride kudretin bulunmamasıdır.

Bir şeyden âciz olanın tanımı, o şeye ilişkin kudreti bulunmayandır. Önceki üstatlarımızın görüşüne göre ondan fiilin meydana gelmesi [özünde] mümkün olmakla birlikte [bu nitelik] bulunduğu kendisinden fiilin meydana gelmesini imkânsız kılan mânadır.

Ölümün tanımı, bu ortaya çıktıktan sonra kâdirin kâdir, âlimin âlim oluşunu mümkün kılan sıfatın ortadan kalkmasıdır.

Ölünün anlamı, Ebû Ali ve diğerlerinin görüşüne göre, bu ortaya çıktıktan sonra bu sıfatın ondan yok olmasıdır. Üstatlarımız arasında ölümü, hayata zıt bir mâna olarak ortaya koyan ve “Ölümün anlamı, kendisi var olduğunda herhangi bir aracı unsur bulunmaksızın hayatın varlığının imkânsız olduğu mânadır” diyenler de bulunmaktadır.

İki benzerin (*misleyn*) tanımı, zât sıfatı açısından biri diğerinin yerine geçen iki zâttır. Bu, mezhebimiz mensuplarının kanaatine göre iki siyahlık ile iki cevherde olduğu gibidir. Bu da onların ortaya koyduğu ıstılah[î anlamlar]dandır.

Zât sıfatının tanımı, herhangi bir mâna ve fâil sebebiyle olmaksızın ve herhangi bir şarta bağlı bulunmaksızın, nitelenen için zorunlu olan her sıfattır. Sıfatın buradaki anlamı cevherin cevher veya mütehayyiz oluşu gibi bir şey için meydana gelen hâldir.

İki farklı tanımı, siyahlık ve tat gibi zâtına özgü olan bir şeyde, biri diğerinin yerine geçmeyen iki zâttır.

İki zıttın tanımı, tek bir mahalle ait olan siyahlık ve beyazlık gibi, bir şekilde var oldukları takdirde, ikisinden biri var olduğunda [sebepe teşkil eden başka] bir unsur bulunmaksızın diğerinin varlığı mümkün olmayandır. Birbirinin zıddı olan her iki şey [aynı zamanda] iki farklı şey iken, her iki farklı şey birbirinin zıddı değildir.

İki başka tanımı, ikisinin veya ikisinden birisinin toplam olmaması durumunda, bir hüküm veya sıfatın hususen sadece birine ait olması mümkün olan ifadeye konu olan iki şeydir. Bağdatlı üstatlarımız içerisinde iki başka'nın tanımı hakkında “Mekân veya zaman ya da başka herhangi bir açıdan, diğeri yok iken birisinin varlığı mümkün olan şeydir” beyanında bulunanlar söz konusudur.

İlletin tanımı, başkası için bir sıfat gerektirendir. Hareketliliği gerektiren hareket ve bizden birinin âlim olmasını gerektiren ilim gibi. Bu da [kelâmcıların] ortaya koyduğu ıstılahlardandır. Dildeki asıl anlamı, illete mâruz kalanın durumunun kendisiyle değiştiği şeydir.

Fakihlerin metodunda illetin tanımı, helal ve haram kılmanın ya da vacipliğin kendisiyle ilişkili olduğu vasıf, hüküm veya isimdir. Bundan dolayı “Zina, haddin vacip oluşunun illetidir” veya “Temizliğin meni ile ortadan kalkması, onun necasetinin illetidir” denilir. **Ma'lûl** ise illetten meydana gelen sıfattır. Bazen hasta (*'alil*) için illet denilir. Bazen de istidlâlde bulunan kimse için “Bununla gerekçelendirdi (*i'telle bi-keza'*)” denilir.

Muktezânın tanımı, kendisi sebebiyle başka bir sıfatın meydana geldiği sıfattır. İdrak edilenin varlığı ile kusur ve engellerin bulunmaması durumunda, idrak eden olma sıfatının kendisi sebebiyle meydana geldiği diri olma sıfatı gibi. Kendisi sebebiyle herhangi bir hükmün meydana geldiği sıfat da bu şekildedir. Kendisi sebebiyle arazları taşıma hükmünün meydana geldiği tahayyüz sıfatı gibi. Tahayyüz sıfat, arazi yüklenme ise bu sıfattan doğan hükümdür ve bu **muktezâdır** (gerektilen). Benzer şekilde, dirinin idrak eden olması da bahsi geçen şartlar bulunduğu anda diri olmasının muktezâsıdır.

Mümkün kılanın (*muşahhih*) tanımı, var olduğunda başka bir sıfat veya hükmü imkânsız olmaktan

çıkarıcı sıfat veya hükümdür. Mezhebimiz mensuplarının “Canlının canlı (*ḥayy*) olması, âlim ve kâdir olmasını mümkün kılar” demesi bunun örneğidir. Çünkü canlı, canlı olduğunda, canlı olmadan önce imkânsız olan kâdir ve âlim oluşu, imkânsızlıktan çıkar. Kâdir olma sıfatı da bu şekildedir; bu sıfat var olmadan önce imkânsız olan fiilin meydana gelişi bu sıfatın var olmasıyla imkânsızlıktan çıkar.

Sebebin tanımı, kendisi var olduğunda, herhangi bir engel bulunmadığı takdirde başka bir fiilin meydana gelmesini gerektiren fiildir. Kendisiyle elemin meydana geldiği şiddetli vurma gibi. Nitekim [burada] vurma sebep, elem ise sonuçtur (*müsebbeb*). **Müvellid** sebep, **mütevellid** ise sonuç anlamındadır. Bundan dolayı kelâmcılar “Vurma, elemi doğurur” demişlerdir.

Dolaylı fiilin (*el-fi'lü'l-mütevellid*) tanımı, kudretin mahalli dışında veya da kudretin mahallinde [ama] bir vasıta ile meydana gelen fiildir. Nazar mahallinde meydana gelen bilgi gibi ki bilgi, nazardan mütevelliddir. Nazar ise tıpkı kudret mahallinde meydana gelen hareket gibi, herhangi bir vasıta olmaksızın kudret mahallinde meydana gelir.

Doğrudan fiilin (*el-fi'lü'l-mübâşir*) tanımı, kudret mahallinde meydana gelen her fiildir.

Delîlin tanımı, üzerine düşünüldüğünde (*nazar*) [delilin] ilişkili olduğu şeye yönelik bilgiyi meydana getiren şeydir. Delâlet de aynı şekildedir. Allah’a “Ey şaşkınlığın delîli!” denilmesinde olduğu gibi, delalet [fiilin]in failine de bazen “delîl” denilir. Üstatlarımız arasında “Delâlet, delâlette bulunan kimse ona yöneldiğinde delâlet ettiği şeye dair bilgiye götüren şeydir” diyenler de bulunmaktadır.

Medlûlün tanımı, delil dolayısıyla kendisine dair bilgi oluşan şeydir. Zeyd tarafından meydana gelen sağlam bir fiil dolayısıyla onun âlim olduğunu bildiğimizde, sağlam fiilin delîl ve delâlet, Zeyd’in âlim oluşunun ise medlûl olmasıdır.

İstidlâlde bulunmanın tanımı, bilgiye ulaşma maksadıyla delil üzerine akıl yürütendir.

Kendisiyle istidlâlde bulunmanın tanımı, kendisi üzerine akıl yürütmekle [hakkında] bilgiye ulaşmanın amaçlandığı şeydir. Bundan dolayı şöyle denilir: “Zeyd’in yazısından hareketle fesahatine yönelik istidlâlde bulundum.” [Bu örnekte] ben yazı ile istidlâlde bulunamam, yazı kendisiyle istidlâlde bulunulandır, fesahat ise kendisine istidlâl ile ulaşılandır.

İstidlâlî, iktisâbî ve edinilmiş bilginin tanımı, [başka bir bilgiyle desteklenmeyip] tek başına olduğunda şek ve şüpheyle olumsuzlanması mümkün olandır. Onun hakkında verilebilecek en güçlü [ve muhtemel tanım] şudur: O, akıl yürütmeyle meydana gelen bilgidir.

Zorunlu bilginin tanımı, [başka bir bilgiyle desteklenmeyip] tek başına olduğunda şek ve şüpheyle olumsuzlanması mümkün olmayandır. Müşahede ettiğimiz şeylere dair bilgi ve tek bir cismin tek bir anda iki mekânda bulunamayacağına dair bilgimiz böyledir. Onun hakkında söylenmesi en güçlü [ve muhtemel tanım] şudur: O, akıl yürütme yoluyla meydana gelmeyen bilgidir.

Nazarın tanımı, kalp ile ilişkilendirildiğinde tefekkür, göz ile ilişkilendirildiğinde bakmaktır. Mutlak olarak kullanıldığında beklemektir. Bazen rahmet anlamındadır.

Münâzaranın tanımı, iki muhatabın bir meselede, bu mesele üzerine düşünmek suretiyle konuşmasıdır. Bu, ancak iki kişi arasında gerçekleşebilir.

Cedelin tanımı, iki konuşandan birinin diğerinin görüşünü geçersiz kılma çabasıdır. “*Cedeltühû*”,

yani “Onu yere serdim” sözünden gelir. “*Cedâle*” de yer demektir. Cedelin tanımı hakkında “iki kişiden her birinin kendi görüşünü destekleme çabası” demek de mümkündür. “İpi büktüm”, yani “Onu bükerek sardım” sözünden gelir. “*Cedîl*”, ip/bağ anlamındadır. “Yaratılışı *mecdûl* veya *memsûd* adam”, sağlam bünyeli [anlamında]dır.

Sualin tanımı, kelâmcıların yönteminde bir şeyin hâli veya hükmü hakkında bilgi talep etmektir. Üstatlarımız arasında şöyle diyenler de bulunmaktadır: “Sual ve **mesele**, başka birinden bir şeyin talep edilmesi ve istenmesidir.” Sualin kullanımda [kişinin] konumu etkili olabilir. Sual ve mesele dilde talep anlamındadır.

Cevabın tanımı, bir şeyin hâli veya hükmü hakkında kendiliğinden olmayacak biçimde haber vermektir. Çünkü kişi kendiliğinden haber verse idi, cevap veren olmazdı.

Mu'ârazanın tanımı, aralarındaki benzerlikten dolayı bir şeyi herhangi bir hükümde başka bir şey üzerine hamlederken [yani ikinci şey hakkında da birincinin hükmünü verirken] illeti olduğu gibi kullanmaktır.

Tanımlardan Bir Başka Grup

Fiilin tanımı, bir kâdirin kudretine konu olan mevcuttur. “Bu, Zeyd’in fiilidir” sözümüz, Zeyd buna kâdir olmakla [bu] fiil var oldu anlamındadır.

Fâil’in tanımı, kâdir olduğu *mağdûrâtından* bazılarını var edendir.

Makdûrun tanımı, kâdirin bazı yönlerden var etmesi mümkün olan şeydir.

Zorunlu fiilin tanımı, güç yetirebildiği şeyler cinsinden olmakla birlikte, kâdirin etkisi olmaksızın kâdirde meydana gelen şeydir. **Fiil kendisinde zorunlu olarak meydana gelen** (*muẓtar*) ise, kendisinden fiilin bu tarzda meydana geldiği kimsedir.

İhtiyârî fiilin tanımı, kâdir tarafından kendisine yönelinerek kâdir tarafından meydana getirilen şeydir.

Mükteseb ve **kesbin** tanımı, bunu bilerek veya buna dair zan sahibi olarak faydanın elde edilmesi veya zararın defedilmesi amacıyla meydana gelen fiildir. Bundan dolayı Allah’ın fiillerine kesb denilemez. Aynı şekilde hayvanların fiillerine de mükteseb ve kesb denilemez.

Mahlûkun tanımı, ölçülüp biçilmiş fiildir; [binaenaleyh] “*halk*” da “Deriyi halk ettim”, yani ölçüp biçip tasarladım sözünde olduğu gibi “ölçüp biçme” anlamındadır. Züheyr’den rivayet olunur: “Sen tasarladığın şeyi bozuyorsun; hâlbuki bazıları tasarlar ancak bu tasarladığımı bozmaz.” Mahlûk için “yaratılmış fiil” de denilmiştir [ki bu durumda] “halk” yaratmadır. Mahlûkun bir organ ve vasita bulunmaksızın meydana gelen fiil olduğu da söylenmiştir. Yanılma (*seh*v) ve rastgele [eylemde bulunma]sı (*tebhît*) mümkün olmayan kimseden meydana gelen fiil olduğu beyanında da bulunulmuştur.

Hasen fiilin tanımı, fâilinin yapması gereken ve yerilmeyi hak etmediği şeydir.

Mübah fiilin tanımı, fâilinin hasen olduğuna ilişkin bilgiye ulaştığı ve kendisiyle övgü ve yerginin hak edilmediği fiildir. Allah’ın fiilleri ve aynı şekilde hayvanların fiilleri için mübah denilemez.

Kabih fiilin tanımı, kendisi sebebiyle bazı açılardan yerilmenin hak edildiği fiildir.

Vâcip fiilin tanımı, yerine getirilmemesi sebebiyle bazı açılardan yerilmenin hak edildiği fiildir.

Mendûbun tanımı, yapılması ile övgünün hak edildiği, ancak yerine getirilmemesi ile yerilmenin gerekmediği fiildir. Şeriattaki nâfile [ibadetler] de bu kabildendir. **Nâfile**, gönüllü olarak [fazladan] yapılandır.

Farzın tanımı, belirlenmiş olan vaciptir ki bir şeyi belirlediğinde [söylenen] “Onu farz kıldım (*feraztu’ş-şey*)” sözünden gelir. Kalkan için kullanılan “farz” kelimesinden gelmiş olması da mümkündür. Zira kalkan, farzı yerine getirmekle azaptan korunulduğu gibi sahibini korumaktadır.

Sünnetin tanımı, Hz. Peygamber’in, sözlü veya fiilî olarak sürekli yaptığı vacip olmayan şeylerdir. Suyu dökmeye sürekli devam ettiğinde kullanılan “*senentü’l-mâ*” sözünden gelir. Deveyi güzelce otlatıp güttüğünde kullanılan “*senentü’l-ibil*” [ifadesin]den gelmiş olması da muhtemeldir. Sünnet, Hz. Peygamber’in, sözlü veya fiilî olarak sürekli yaptığı, ancak vacipliğini ortaya koymadığı şeylerdir. Demiri parlatıp cilaladığında kullanılan “*senentü’l-hadîd*” [sözün]den gelmiş olması da mümkündür. Sünnet, Hz. Peygamber’in âdeta apaçık ortaya koyduğu ancak vacip kılmadığı şeydir.

Mâsiyet ve zenbin tanımı, mükelleften meydana gelen kabih fiildir.

Büyük günahın tanımı, bütün açılardan ceza hak edilen mâsiyettir.

Küçük günahın tanımı, işleyenin tâat fiilleri sebebiyle azabı düşürülen [yani âdeta yok sayılan; *tekkîr*] mâsiyettir.

Tâatin tanımı, fâilinden [yapılması] istenilen fiildir. “Bu, Allah’a tâattir” sözümüz Allah’ın bu fiille yükümlü tutması ve onu istemesi anlamındadır.

Tövbenin tanımı, kabih olmasından dolayı kabih, vacibi yerine getirmeme olmasından dolayı da vacibin yerine getirmemekten pişmanlık duymak ve kabih veya vacibi yerine getirmemek oluşundan dolayı da bunun benzerini yapmamaya azmetmektir. Bu zikrettiğimiz şekilde olmadığı müddetçe mâsiyetin terkedilmesi ve ondan geri durulması tövbe olmaz. Bundan dolayı bize göre, kabih olduğunu bilerek başka bir kabih[i işlemek]te ısrar edilirken herhangi bir kabihden tövbe etmek geçerli değildir. Ancak bunun kabih olduğunu bilmiyor ise tövbe geçerlidir.

Hakkın tanımı, kendisinin veya kendisine bağlılığın terk edilmesi hasen olmayan şeydir.

Bâtılın tanımı, kendisinin veya kendisine bağlılığın terk edilmesi zorunlu olandır.

Zulmün tanımı, mâruz kalanın hak etmediği ve kendisinden daha büyük, bilinen veya zannedilen herhangi bir zararın defedilmesi veya bir faydanın elde edilmesi söz konusu olmaksızın meydana gelen zarardır.

Tefaddulun tanımı, karşılıksız olarak (*ibtidâ^{en}*) nimette bulunmaktır.

Nimetin tanımı, fâilinin ihsan amacıyla yapmış olduğu güzel menfaattir.

Nimet verenin tanımı, mükellef kılma amacıyla nimet ve nimet mesabesinde olan bir şeyi yapandır. Çünkü kendisiyle iyilikte bulunma amaçlandığında mükellef kılma [kişiyeye yönelik] faydaya götürür.

İvazın tanımı, elem çeken kimseye elem dolayısıyla verilen faydalardır. Allah’ın yaratmış olduğu

elemelerde, bunlara fazlasıyla karşılık gelen bir ivazın olması, ivazın şartlarından biridir.

Sevâbın tanımı, mükellefe [yaptıklarının bire bir karşılığı değil de] yüceltme tarzında verilen lezzetlerdir.

İkâbın tanımı, mükellefe, onu küçümseyecek (*istihfâf*) tarzda verilen elemelerdir. **Azap** da aynı şekildedir.

Şükürün tanımı, bir çeşit yüceltme ile birlikte nimetin ikrarıdır.

Başka Bir Grup

Sözün (*kelâm*) tanımı, belirli bir düzen içerisindeki harfler ve belli bir biçimden oluşan parça parça seslerdir.

Söz söyleyenin (*mütekellim*) tanımı, kelâmın fâilidir.

Susmanın tanımı, dili konuşmaktan geri tutmaktır.

Susanın tanımı, konuşma fiilinden dilini geri tutan kimsedir.

Dilsizliğin tanımı, dili [konuşma] sıfatı meydana getirme organı olmaktan çıkarılan dildeki bir özürdür.

Sıfatın tanımı, bir kimsenin “O ediptir” veya “O âlimdir” ve benzeri sözüdür. Ağırılık (*zinet¹³¹*) ile veznin (*vezn*), söz (*idet¹³²*) ile vadin (*va'd*), beyaz (*şiyet¹³³*) ile akın (*veşy*) [aynı şey] olması gibi sıfat ile **vasıf** aynı şeydir. Cevherin mütehayyiz, siyahlığın siyahlık olması gibi, bir şeyin hâline de sıfat denilir. Muhalif ise sıfatın “vasıflayan kimseyle kâim olan ve onu aşmayan bir şey” olduğunu söylemiştir.

Emrin tanımı, kendisinden daha aşağı konumda bulunan bir kimseye bir şey yapmasını istediğinde “Yap (*if'al*)” diyen kimsenin bu veya bunun yerine geçen sözüdür. Şayet [herhangi bir beyanda bulunan] bunu[n yapılmasını] irade etmezse Allah Teâlâ'nın “Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşırt; süvarilerle, yayalarınla onları yaygaraya boş...”¹³¹ sözünde olduğu gibi emir olmayacağını söylemiştir.

Nehyin tanımı, kendisinden daha aşağı konumdaki olan bir kimseye bir şey yapmasını istemediğinde “Yapma” diyen kimsenin bu veya bunun yerine geçen sözüdür.

Umûmun tanımı, Allah Teâlâ'nın “İyiler muhakkak cennette, kötüler de cehennemdedirler”¹³² beyanı[nda olduğu] gibi, kapsamına giren her şeyi kapsayan lafızdır.

Husûsun tanımı, Allah Teâlâ'nın “... kendisine her şey verilmiş...”¹³³ beyanında olduğu gibi [özü itibariyle] kapsamına girenlerden bazılarını kapsayan lafızdır. Bazı fakihler şöyle demiştir: “Umûm, bütün isimleri ve mânaları kapsayan [lafız]dır.”

Yalancının tanımı, yalanın fâilidir.

Doğrunun tanımı, bir şeyi olduğu hâl üzere haber vermektir.

¹³¹ el-İsrâ 17/64.

¹³² el-İnfîtâr 82/13-14.

¹³³ en-Neml 27/23.

Yalanın tanımı, bir şey hakkında olduğu hâlden başka türlü haber vermektir.

Doğru söyleyenin tanımı, doğrunun fâilidir.

Tevhîdin tanımı, Allah Teâlâ'yı ve ezelf olarak hak ettiği sıfatlarında O'nun ikincisinin olmadığını bilmektir. **Muvahhid** ise bunları bilendir. Bu, âlimlerin örfünde ve Müslümanların âdetindeki kullanım şeklidir. Hareket etmenin hareketliyi hareketli kılan şey olması gibi, tevhîd'in de özünde teki tek kılan şey olduğu da söylenmiştir.

Adlin tanımı, Allah Teâlâ'nın kabih işlemekten ve hikmet gereği vacip olan şeyleri yapmamaktan münezzeh olduğunu bilmektir. Bundan dolayı hak ehline “*el-‘Adliyye*” denilir. Çünkü onlar, Allah Teâlâ'yı aklen kabih görülen şeyleri işlemekten tenzih ederler.

İmânın tanımı, büyük günahlardan sakınmak ve farzları eda etmektir. Bu, [imânın] şer‘î anlamıdır. Dilde ise imân tasdik anlamındadır. Üstatlarımız Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre ise imân, bütün vaciplerin eda edilmesinin ve bütün kabihlerin terk edilmesinin ismidir ve onlar nâfileleri imânın mahiyetine dâhil görmezler. Kâdı'l-Kudât [Abdülcebbâr], *Şerhu'l-Makâlât*'ta imânın bütün tâatlerin ismi olduğunu söyler. Başlangıçta zikrettiklerimiz önceki bazı üstatlarımızın görüşüdür ki incelendiğinde bu[nun] daha kuvvetli [ve isabetli olduğu görülmekte]dir. Çünkü peygamberlerin (selâm onların üzerine olsun) imânının, her ne kadar kendilerinden küçük günahlar sâdir olsa da tam olması gerekir. Mezhebimiz mensuplarına göre imân ve İslâm [bir ve] aynıdır.

Müminin tanımı, bir şekilde sevap ve yüceltmeyi hak eden kimsedir. Onlara göre bu tanım şer‘îdir. Dilde ise mümin tasdik eden veya bir başkasına eman veren kimsedir. Mezhebimiz mensuplarına göre mümin ve Müslüman, şer‘î anlamda [bir ve] aynı şeydir.

Fıskın tanımı, kendisi sebebiyle her şekilde ikab hak edilen kabihtir.

Fâsıkın tanımı, bu şekilde kabih işleyen kimsedir. Bundan dolayı, peygamberlerin günahlarına (zünûb) fâsık demeyiz. Çünkü onlar (selâm onların üzerine olsun) günahlarından dolayı cezayı hak etmezler.

Küfrün tanımı, büyük bir azabın yanı sıra cenaze namazının kılınması ve mezarlıklarımıza defnedilmesinin haram olması gibi belirli hükümleri hak ettiren kabihtir.

Kâfirin tanımı, küfrün fâilidir. Dilde *küfr*, örtmektir. Zırhını kuşandığında “Zırhıyla örtündü” denilir. Geceye, çiftçiye ve denize örten (*kâfir*) denilir. Dilsel açıdan *fısk*, taze hurma kabuğundan çıktığında söylenen “*fesakati'r-ruḥbet*” ve fare deliğinden çıktığında söylenen “*fesakati'l-fe'rat*” ifadelerinden gelir. Mezhebimiz mensuplarına göre şer‘î açıdan küfür ve şirk özünde [bir ve] aynıdır ve her kâfir müşriktir. Şirkin dildeki anlamı, eşyaya sahip olma ve bunun neticesi olan hususlarda eşit olmaktır. Binaenaleyh “Evin inşasını müştereken yaptılar” ifadesi geniş anlamda [mecâzî bir kullanım]dır.

Va'din tanımı, kendisine haber verilene, gelecekte verilecek fayda veya faydaya götüren şeyleri haber vermektir. Bundan dolayı “Allah Teâlâ müminlere cenneti vâdetti” denilir. Mecâzî olarak elemeler için de kullanılır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “... Allah, onu kâfirlere vâdetti. Ne kötü varış yeridir orası!”¹³⁴

¹³⁴ el-Hacc 22/72.

Va'îdin tanımı, gelecekte verilecek elemeleri veya kendisinden elemelerin meydana geleceği şeyleri haber vermektir. Bundan dolayı "Allah kâfirler ve fâsiklara azap vaadinde bulundu (*teva'ade*)" denilir.

Lütufun tanımı, var olduğunda mükellefin tâatleri işlemeyi ya da kabih olanı terk etmeyi tercih ettiği ya da bunları yapmaya daha yakın olduğu şeydir.

Tevfikin tanımı, var olduğunda tâati [yapmanı]n ya da kabih yapmamanın tercih edildiği şeydir. Kendisi var olduğunda bunların gerçekleşmediği şey ise tevfik olmaz.

İsmetin tanımı, zorlama ile değil lütuflarla kabih [işlemek]ten alıkoymaktır. Bundan dolayı peygamberler (selâm onların üzerine olsun) için "Allah'ın tevfiği ile büyük günahlardan uzak durmalarından dolayı mâsumdurlar" denilir. İsmetin tanımı hakkında "Kendisi dolayısıyla mükellefin kabih işlemekten uzak durduğu şeydir" de denilmiştir. İsmetin dildeki aslı anlamı engellemedir (*men'*). Nitekim, [yemek] kişiyi [tok] tuttuğunda "Yemek onu açlıktan engelledi (*aşame*)" denilir. *İşâm* da, kurbanın ağzının bağlandığı şeydir.

Kaderînin tanımı, kabihlerin Allah'ın kaderi ve kazâsıyla gerçekleştiğini iddia eden kimsedir. "Kaderîler, bu ümmetin Mecûsîleridir"¹³⁵ şeklinde bir hadis rivayet edilmiştir. "Mecûsîler, Allah'ın hasımları, şeytanın ise yardımcılarıdır"¹³⁶ şeklinde bir rivayet de gelmiştir.

Mücbirin tanımı, Allah'ın müminde imânı, kâfirde ise küfrü yarattığını ve mümin ve kâfirin ne imânı ve ne de küfrü yaratmaya kâdir olduğunu iddia eden kimsedir.

Şayet "Tanım (*ḥadd*) ve *hakikat*in anlamı nedir?" denilirse, ona şöyle söylenir: **Hakikat**, kapsamına girmesi gerekeni dışarıda bırakmayacak ve kapsamı dışında olması gerekeni içine almayacak şekilde açıklanan şeyi haber veren lafızdır. Kâdirin tanımında dile getirdiğimiz "Engellerin bulunmaması durumunda fiilde bulunmasını mümkün kılacak bir sıfat üzere bulunandır" ifadesi bunun örneğidir. Bu tanım içerisine ancak kâdir olan girer ve hiçbir kâdir olan bunun dışında kalmaz. Cismin tanımı olarak ortaya koyduğumuz "Geniş, uzun ve derin olandır" ifadesi de bir [diğer] örnektir. Nitekim hiçbir cisim bu tanımın dışında kalmaz, cisim olmayan da bu tanımın kapsamına girmez. Hakikatın anlamının, "[efrâdını] câmi' ve [ağyârını] mâni' olan lafız" olduğu da söylenmiştir.

Fasl: [Hakikatlerin Kısımları]

Bil ki, hakikatler üç kısımdır:

[Birinci] kısım, dil açısından doğru olması gereken dilsel hakikattir. Cismin tanımı için [kullandığımız] "Uzun, geniş ve derin olandır" ve şey'in hakikati için [kullandığımız] "Bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olandır" ifadelerimizde olduğu gibi.

İkinci kısım, dinî açıdan doğrulanması gereken şer'î hakikattir. İmânın hakikati, için [kullandığımız] "Büyük günahlardan sakınma ve namaz, zekât, oruç, hac gibi farzları edâ etmektir" sözümüzde olduğu gibi.

¹³⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût v.dğr. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Arabiyye, 2009), "Kitâbü's-sünnet", 16 (No: 4691).

¹³⁶ el-Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî ez-Zeydî, *Ḥaḳā'ıku'l-ma'rife fi 'ilmi'l-kelem*, tsh. Hasan b. Yahyâ el-Yûsufî (San'â: Mü'essesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003), 212.

Üçüncü kısım, hakikatin, âlimlerden ve keâmcılara dayanarak onların ortaya koyduğu ıstılahî anlamlardan olmasıdır. Cevherin hakikati için [kullandığımız] “Var olduğunda yer kaplaması gerekendir”, arazın hakikati için [kullandığımız] “[Sonradan] varlığa çıktığında hayyizi olmayandır”, **havanın** hakikati için [kullandığımız] “Havakürede ve diğer şeylerde dağılmış bulunan latîf (*raķîķ*) cisimdir” ifadelerimizde olduğu gibi ki [hava (*hevâ*)], hareketli olduğunda “rüzgâr (*rîķ*)”, ihtiyaca binaen canlının solunum yolunda olduğu zaman “nefes (*rûķ*)” olarak isimlendirilir.

Onların “yap (*ifʿal*)” sözlerinin de [muhtelif] kısımları söz konusudur; bu sıyga birçok kısma ayrılır: [Birinci şekli,] Allah Teâlâ’nın “... *hayr işleyin...*”¹³⁷ sözünde olduğu gibi mendûb anlamıdır. Mezhebimiz mensuplarına göre bu sıyganın hakikî anlamı budur.

İkinci şekli, Allah Teâlâ’nın “... *namaz kılın*”¹³⁸ vb. beyanlarındaki gibi farz kılma anlamıdır.

Üçüncü şekli, Allah Teâlâ’nın “... *ihrâmdan çıktığınızda avlanın...*”¹³⁹ sözündeki gibi mübâh kılma anlamıdır.

Dördüncü şekli, Allah Teâlâ’nın “*Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın*”¹⁴⁰ sözünde olduğu gibi daha ihtiyatlı olana yönlendirmektir.

Beşinci şekli, Allah Teâlâ’nın “... *benzeri bir sûre de siz getirin!*”¹⁴¹ sözündeki gibi bir şey için bütün gücünü ortaya koymasını istemektir.

Altıncı şekli Allah Teâlâ’nın “*Aşâķılık maymunlar olun!*”¹⁴² sözündeki gibi küçümsemedir.

Yedinci şekli, Allah Teâlâ’nın “*Onlardan gücünün yettiğini sesinle yoldan çıkar...*”¹⁴³ sözündeki gibi tehdittir.

[...]

On beşinci [şekli], çocuğa söylediğimiz “gir, gel ve gelsene” sözlerimizde olduğu gibi kalbin hoşnut edilmesi ve yumuşatılması anlamındadır. Allah Teâlâ’nın “*Selam size, hoş geldiniz! Haydi, ebedî kalmak üzere buraya girin*”¹⁴⁴ sözü de buna yakındır.

On altıncısı, cehennem meleklerinin cehennemdekilere “*Ebedî kalmak üzere cehennemin kapılarından girin!*”¹⁴⁵ sözünde olduğu gibi, hor ve hakir görme şeklinde söylenmesidir. İnsanların kullanımında da cezâ verilmek ve dövülmek istenilen birine “Yat yere!”, kovulmak istenilen birine de “Defol!” denilmesi de böyledir.

On yedincisi, “Günün bereketli olsun!” sözün gibi arkadaşına [ettiğin] duadır.

¹³⁷ el-Hacc 22/77.

¹³⁸ Hûd 11/114.

¹³⁹ el-Mâ’ide 5/2.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/282.

¹⁴¹ el-Bakara 2/23.

¹⁴² el-Bakara 2/65.

¹⁴³ el-İsrâ 17/64.

¹⁴⁴ ez-Zümer 39/73.

¹⁴⁵ ez-Zümer 39/72.

Fasl: İsimlerin Şer'î, Dilsel ve Vaz'î Olmak Üzere Üç Kısma Ayrılması

Şer'î, şeri'atte konulmuş olduğu [aslî] anlamdan [başka bir anlama] nakledilendir. Mezhebimiz mensuplarına göre *şalât*, *zekât* ve *şavm* böyledir. Çünkü *şalât*, dilde esasen duâ [anlamında]dır. A'şâ şöyle söylemiştir:

Şarap testisine dua etti (*şallâ*) ve yüceltti.

Daha sonra şeri'atte *şalât* ismi belirli [rükünleri olan] bir fiile karşılık hâle gelmiştir. *Zekât*, dilde artma (*nemâ*) [anlamında]dır; nitekim "Mahsul, arttı, büyüdü (*zekâ*)" denilir. Bu isim şeri'atte, maldan belirli bir payın belirli bir şekilde verilmesi için kullanılan bir istilâh hâline gelmiştir. *Şıyâm*'ın dildeki asıl anlamı, tutmaktır (*imsâk*). Bir kimse konuşmadığında "Dilini tuttu (*şâme 'ani'l-kelâm*)" denilir. Şeri'atte ise, belirli bir niyetle yeme-içme ve cinsel ilişkiyi terk etmenin ismi hâline gelmiştir.

Lügavî, dilde bir anlam için vazedilen ve şeri'atın başka bir anlama taşımadığı bütün isimlerdir. Vaz'î ise kelâmcılar ve diğerlerinin istilâh olarak ortaya koydukları cevher ve araz ibareleri gibi şeylerdir. İsimlerden bu türün, dilde vazedildiği anlam ile mutlaka bir benzerliğinin olması gerekir.

İsimler başka bir şekilde daha kısımlara ayrılabilir. Bu bağlamda, isimler içerisinde hakikî anlamda ve mecâz olanlar söz konusudur. Hakikatin anlamı, herhangi bir ilave, eksiltme ve [başka anlama] taşıma olmaksızın dilde aslen vazedildiği [anlam] ifade edendir. Mecâz ise herhangi bir ilave, eksiltme veya [başka anlama] taşıma sebebiyle dilde aslen vazedildiğinin dışında bir anlam ifade edendir.

Hakikatin de [kendi içinde] kısımları vardır:

[1] *İnsan ve hayvân* sözümlerimiz gibi cinsin ifadesi için vazedilenler.

[2] *Cild* sözümlerimiz gibi belirli bir cinsin anlamını ifade etmek için vazedilenler.

[3] Bir şeyin kendisi (*'aynü's-şey'*), diz kemiği (*'aynü'r-rukbe*), kuyu (*rakiyye*) ve yine dinar, bir şeyin mülkiyeti (*hıyâzü's-şey'*), ordunun komutanı (*talî'atü'l-ceyş*) için [müştereken] kullandığımız *'ayn* gibi farklı anlamları ifade etmek için vaz edilenler.

[4] Hem temizlik hem de hayız [dönemi] için [kullandığımız] *kur'*, hem siyahlık hem de beyazlık için [kullandığımız] *cevn*, hem sabah hem de gece için [kullandığımız] *şarîm*, hem boş hem de dolu için [kullandığımız] *mescûr* ifadelerimiz gibi birbirine zıt iki zıt anlamın ifadesi için vaz olunanlar.

Çeşitli anlamlar için vazedilenler de [kendi içinde] iki kısımdır. Farklı mânalar ifade etmekle birlikte özünde tek bir anlama râci olanlar bunlardan biridir. Düşünme için [kullanılan] *nazar*, bakma için [kullanılan] *nazar* ve bekleme için [kullanılan] *nazar* sözlerimizde olduğu gibi. Anlam açısından bu[nlar] (*nazar*) aslında tek bir anlama râcidir. Çünkü düşünen kimse (*nâzır*), düşünme ve nazarıyla herhangi bir şeye dair bilgiye ulaşmayı ve görmek istediği şeye doğru gözünü çevirmeyi [istediği gibi,] bir şeyi bekleyen de (*muntazır*) onun meydana gelmesini ister. Binaenaleyh her ne kadar kullanımları farklı olsa da bu anlamlar gerçekte tek bir şeye râci olur. Farklı mânaları, bu şekilde [tek bir anlama râci] olmamakla birlikte ifade edenler de bunlardan bir diğeridir. Daha önce aktardığımız *'ayn* ve buna benzer diğer isimler bu kabildendir.

Hakikatlerden diğer bir kısım da müsemmânın niteliği ile değişen ve müsemmânın niteliği ile değişmeyen [isimlerdir.] Değişenler, buğdaya (*hın̄ta*), *bürr* ve *ķumh* dememiz gibidir. [Buğday;] öğütüldüğünde un (*daķık*, *ķahîn*), yoğurulduğunda hamur, pişirildiğinde ekmek olarak isimlendirilir. Dolayısıyla niteliklerinin değişmesiyle isimler de değişir ve *bürr*, *ķumh* ve *hın̄ta* diye ifade ettiğimiz ilk isimler onun hakkında geçerliğini kaybeder. Değişmeyenler ise *insân*, *ķahş* ve *cüsse* gibi ifadelerimizdir. Büyüyüp yetiştiğinde onun için bu isim[ler] geçerliğini kaybetmez. Aynı şekilde yetişkin ve orta yaşlı olduğunda da durum değişmez. Hattâ mezhebimiz mensuplarına göre ölse dahi insan olarak isimlendirilmesi mümkündür.

İsimler, başka bir şekilde daha kısımlara ayrılabilir. Önceden hakikat [bahsinde] aktardığımız veya mecâz [bahsinde] zikredeceğimiz üzere bir anlam ifade edenler ve Zeyd ve Amr gibi herhangi bir anlam ifade etmeyen lakaplar [özel isimler]. Çünkü bu [ikinciler] isimlendirilenin herhangi bir sıfat veya hükmünü ifade etmeyip orada bulunana işaret edilmesi gibi orada bulunmayana işaret etmek üzere vazedilmiştir. Bunların herhangi bir anlam ifade etmediğinin delili, dil olduğu hâl üzere [sabit] kalmasına rağmen [bu kişinin] bir seferinde Zeyd diğer bir seferde ise Amr olarak isimlendirilmesinin mümkün olmasıdır. Ancak *ķur*' ve *ayn* ifadelerimiz bu şekilde değildir; çünkü dilin, olduğu hâl üzere [sabit] kalmasıyla birlikte, yolculuk (*sefer*) yerine mukimlik (*ķazar*) denmesi [gibi bu ifadelerin] değişmeleri mümkün değildir.

Mecâz da birkaç kısımdır:

[1] Allah Teâlâ'nın "*Ve Rabbin geldiğinde...*"¹⁴⁶ sözünde olduğu gibi, bir şeyin [yani bir ibarenin] eksik bırakılması ile olan mecâz bunlardan biridir. Bu "Rabbin'in emri ve hükmü geldiğinde..." anlamındadır.

[2] Allah Teâlâ'nın "*O'na benzemeye yaklaşabilecek dahi bir şey yoktur*"¹⁴⁷ sözünde olduğu gibi, bir şeyin eklenmesiyle olan mecâz bunlardan bir diğeridir.

[3] Vaz olunduğu anlamdan nakledilmesi ve teşbih kabilinden olarak başka bir anlamda kullanılmasıyla olan mecâz da bir diğeridir. Bu ise açık veya kapalı olabilir. Açık olan[ın örneği], cesaretli olana aslan, korkak olana ise eşek dememizdir. Kapalı olanın örneği ise ki bu oldukça makbul ve inceliklidir. Allah Teâlâ'nın "*Allah da onlara, yaptıklarından ötürü açlık ve korku elbisesini tattırdı*"¹⁴⁸ beyanıdır. Çünkü açlık ve korku, giyilmez. Bundan kasıt, elbisenin bedeni sarması gibi açlığın onları sarıp kuşatması ve iliklerine işlemesidir. Allah Teâlâ azze ve celle'nin "*İnkâr edenlerin amelleri, çöldeki serap gibidir*"¹⁴⁹ sözü de bunun gibidir. Dilde [bu gibi] teşbih çeşitleri pek çoktur.

Allah'ın ihsânı, lütfu ve keremiyle *Ĥakâ'ıķu'l-eşyâ'* kitabı tamamlanmıştır. Sabah akşam çokça hamd O'nadır.

¹⁴⁶ el-Fecr 89/22.

¹⁴⁷ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁴⁸ en-Nahl 16/112.

¹⁴⁹ en-Nûr 24/39.

Çıkar Çatışması

Makale yazarlarından A. İskender SARICA Kader dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayınlandığı bu sayıda editörlük görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

Kaynakça

- Ansari, Hasan. “Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Sâhib b. ‘Abbâd”. Erişim. 17 Ağustos 2021. <https://ansari.kateban.com/post/3488>
- Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. “Mu‘talizilism in Rayy and Astarâbâd: Abū l-Faḍl al-‘Abbās b. Šarwīn (Studies on the Transmission of Knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c., II)”. *Studia Iranica* 41 (2012), 57-100.
- Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. “Mu‘tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abū l-Faḍl al-‘Abbās b. Šarwīn”. *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 39-66. Atlanta – Georgia: Lockwood Press, 2017.
- Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. “Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydīs (II): The Case of ‘Abd Allāh b. Zayd al-‘Ansi”, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Tradition*. 193-230. Atlanta – Georgia: Lockwood Press, 2017.
- Ansari, Hassan. “Dü kitâb-i tâze-yâb Mu‘tezilî ez mekteb-i Rey”. *Ez-gencine-hâ-yi nüsaḥ ḥaṭṭî: Mu‘arriḫî-yi dest-nivîšte-hâ yi erzişmend ez kitâbhâne -hâ-yi büzürg-i cihân der Ḥavze-yi ‘ulûm-i İslâmî*. 202-207. İsfahan: Defter-i Teblîgât-ı İslâmî, 1394.
- Ansari, Hassan. “Mu‘tezilîliğin Şî‘ Alımlanması (I): Zeydîler”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 255-272. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Cermûzî, Mutahhar b. Muhammed. *Tuḥfetü’l-esmâ’ ve’l-ebşâr bimâ fi’s-sîreti’l-Mütevekkiliyye min ğarâ’ibi’l-aḥbâr: Sîretü’l-İmâm el-Mütevekkil-‘alellâh İsmâ‘îl b. Kâsım (1019-1087 h.)*. thk. Abdülhakîm b. Abdülmeccid el-Hecerî. 3 cilt. Amman: Mü‘essesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Cook, Michael Allan. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Kâfiye fi’l-cedel*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Matba‘atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.
- Çetin, Serkan – Arıkaner, Yusuf – Sarıca, A. İskender. “er-Raşşâş’ın Ahvâl Nazariyesine Giriş”. *Sistematik Ahvâl Nazariyesi -Keyfiyyetü keşfi’l-aḥkâm ve’ş-şifât ‘an ḥaşâ’işî’l-mü‘essirât ve’l-muḥteziyât-*. mlf. Ebü Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs. 9-29. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu‘tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvud*. thk. Şu‘ayb el-Arna’ût v.dğr. 7 cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Arabiyye, 2009.
- Ebü’l-Hasen Abdullah b. Miftâh. *min Kitâbi’l-Münteze‘î’l-muḥtâr mine’l-ğaysi’l-midrâri’l-miftâh (Ahmed b. Abdullah el-Cündârî’nin Terâcimü’r-ricâli’l-mezkûre fi Şerḫi’l-Ezhâr’i ile birlikte)*. 4 cilt. Mısır: Matba‘atü Şeriketi’t-Temeddün, h. 1332.
- Gökalp, Yusuf. “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”. e-

Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 7/1 (Ekim 2014), 87-128.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâm İlmin Yöntemsel Olarak İnşâsı". *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*. ed. Mahmut Çınar v.dğr. 37-48. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017.

Günel, Tuğba. "Kavram Atlası: Kelam I-II". *Kader* 19/1 (2021), 399-409.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Nuḥab min Kitâbi Celâ'i'l-ebşâr (Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fî Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân içinde)*. thk. Wilferd Madelung. 119-133. Beyrut: Matba'atü'l-Mütevassit, 1987.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerḥu 'Uyûni'l-mesâ'il (Fazlü'l-İ'tizâli ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*. thk. Fü'âd Seyyid. 369-409. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî – Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017

İbn Inebe, Cemâlüddin Ahmed b. Ali el-Hüseynî. *Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Tâlekânî. Necef: Menşûrâtü'l-Matba'atü'l-Haydariyye, 1961.

İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî el-Mâzenderânî. *el-A'âm ve't-ṭarâ'îk fî'l-ḥudûd ve'l-ḥakâ'îk*. thk. Ali et-Tabâtabâ'î el-Yezdî v.dğr. 2 cilt. Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hş. 1393.

İbn Şervîn, Ebu'l-Fazl el-Abbâs. *Hâkâ'îkü'l-eshyâ'*. San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 589, 1b-4a.

İbnü'l-Melâhîmî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'îk fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, hş. 1386.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-lidînellâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Baḥrû'z-zeḥḥâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*. nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fadîl. 5 cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1947.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-lidînellâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-Milel ve'n-niḥal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Kitâbü Fazlü'l-İ'tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühim li-sâ'iri'l-muḥâlifîn (Fazlü'l-İ'tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*. thk. Fu'âd Seyyid. 83-368. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî – Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrâhim Medkûr v.dğr. 16 cilt. Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısriyye, ts.

Kâsımî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefi. *Kitâbü 'Uddeti'l-ekyâs fî şerḥi Me'âni'l-esâs*. 2 cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995.

Kılavuz, Ulvi Murat – Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Haziran 2007), 195-214.

Koloğlu, Orhan Şener. "Rassâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/413-414. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Madelung, Wilferd. “Kâsım b. İbrahim ve Hıristiyan Teolojisi”. çev. Mehmet Ümit. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 325-334.

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1988.

Mahallî, Humeyd b. Ahmed. *min Kitâbi Hadâ'iki'l-verdiyye fi menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye (Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fi Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân içinde)*. thk. Wilferd Madelung. 171-349. Beyrut: Matba'atü'l-Mütevassit, 1987.

Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân. *eş-Şâfi*. thk. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Mü'eyyedî. 4 cilt. Sa'ade: Menşûrâtü Mektebeti Ehl-i Beyt, 2008.

Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî ez-Zeydî. *Ḥaḳâ'iku'l-ma'rife fi 'ilmi'l-kelâm*. tsh. Hasan b. Yahyâ el-Yûsufî. San'â: Mü'essesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Claude Salamé. 2 cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Firansî li'd-Dirâseti'l-'Arabiyye – el-Ceffân ve'l-Câbi li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990-93.

Rahmetî, Muhammed Kâzım. *ez-Zeydiyye fi İrân*. çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr. Katar: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020.

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *et-Tibyân li- Yâkûtetü'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân fi uşûli'd-dîn*. San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 2401.

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitâb al-Mu'attirât wa-miftâḥ al-muškilât des Zayditen al-Ḥasan ar-Raşşâş (st. 584/1188) [Kitâbü'l-mü'essirât ve miftâḥu'l-müşkilât]*. thk. Jan Thiele. Leiden – Boston: Brill, 2011.

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *Sistemik Ahvâl Nazariyesi -Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an ḥaşâ'işi'l-mü'essirât ve'l-mukteziyât-*. thk. Serkan Çetin – Yusuf Arıkaner – A. İskender Sarıca. ed. U. Murat Kılavuz. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Rukayhî, Ahmed Abdürrezzâk – el-Hibşî, Abdullah Muhammed – el-Ânsî, Ali Vehhâb. *Fihristü Maḥtûṭâti Mektebetü'l-Câmi'il-kebîr San'â*. 4 cilt. Yemen: Vizâretü'l-Evkâf ve'l-İrşâd, 1948.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsbâ b. Ali. *Kitâbü'l-Ḥudûd fi'n-naḥv (Resâ'il fi'n-naḥv ve'l-luḡa içinde)*. thk. Mustafa Cevâd – Yûsuf Ya'kûb Meskûnî. 37-50. Bağdat: Dâru'l-Cumhûriyye, 1969.

Schwarb, Gregor. “Mu'tazilism in the Age of Averroes”. *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. ed. Peter Adamson. 251-282. London: The Warburg Institute – Turin: Nino Aragno Editore, 2011.

Strothmann, Rudolf. “Die Literatur der Zaiditen”. *Der Islam* 2 (1911), 49-78.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn. *el-Ḥudûd ve'l-ḥaḳâ'ik (Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtezâ içinde)*. haz. Mehdî Recâ'î. 3 cilt. 2/259-289. Kûm: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, h. 1405.

Thiele, Jan. “Ebû Hâşim el-Cübbânî'nin (ö. 321/933) “Hâller” (Aḥvâl) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm*

Kelâmî. ed. Sabine Schmidtke. 481-505. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Ümit, Mehmet. "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2011), 231-254.

Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*. Amman: Mü'essesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.

Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk. *Târîhu'l-Ya'kübî*. nşr. Muhammed Sâdık Bahrululûm. 3 cilt. Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydâriyye ve Matba'atihâ, 1964.

Yahyâ b. el-Hüseyn el-Yemenî es-San'ânî. *Kitâbü't-Tabakât fî zikri fazli'l-ulemâ' ve 'ilmihim ve muşannefâtihim (Kitâbü'l-Müstetâb)*. San'â: Muhammed b. Muhammed el-Mansûr Özel Kütüphanesi.

Yaşaroğlu, Hasan. "Taberistan ve Deylem Zeydiliği". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 219-230.

Yılmaz, Mustafa Selim. *Kavram Atlası: Kelam II*. ed. Bülent Aksoy. 34 cilt. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Yûsuf b. Ahmed b. Osmân. *Tefsîru's-semerâti'l-yâni'a ve'l-aḥkâmi'l-vâziḥati'l-kâti'a*. thk. Muhammed Kâsım el-Hâşimî. 5 cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî – Vizâretü'l-Adl, 2002.



Ebû Hanîfe -Doğruyu Arayanların Önderi-

“Evkuran, Mehmet. Ebû Hanîfe: Doğruyu Arayanların Önderi. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021, 111 s.”

Fatıma Nur DEMİR

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye

PhD Student, Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

nurfatma67@gmail.com | orcid.org/0000-0002-5620-9597 | ror.org/01wntqw50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kriği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Ekim 2021 15 October 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

27 Aralık 2021 27 December 2021

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2021 31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatıma Nur DEMİR).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatıma Nur Demir).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu çalışmada, *Ebû Hanîfe -Doğruyu Arayanların Önderi-* başlıklı kitabın incelemesi yapılmaktadır. Eser, örnek şahsiyet Ebû Hanîfe'nin hayatı ve görüşlerini konu edinmektedir. Genel okuyucu kitlesine hitap eden çalışmada akademik üslup yerine didaktik bir üslup benimsenmiştir. Müslümanların yaşadıkları kimlik ve değer krizlerini aşmak için İslam'ın özgün yorumlarından olan Ehl-i Re'y ekolünün önde gelen siması olarak Ebû Hanîfe'nin anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Konuyla ilgili sayısız çalışma bulunmasının yanı sıra bu eser, Ebû Hanîfe'nin hayatı, kişiliği ve düşüncelerinin oldukça geniş bir kitleye ulaşmasını hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Ebû Hanîfe, Müslüman, Medeniyet, Kimlik, Değer.

Abstract

In this review, the book titled *Ebû Hanîfe -Doğruyu Arayanların Önderi-* is examined. The book deals with the life and views of the exemplary figure, Abû Hanîfa. The book, which appeals to be written for a general audience, has adopted a didactic style instead of an academic style. In order to overcome the identity and value crises experienced by Muslims, it is of great importance to understand Abû Hanîfa as the leading figure of *ahl al-ra'y* (the school of opinion), which is one of the original interpretations of Islam. In addition to the numerous studies on the subject, this work aims to reach a broad audience of Abû Hanîfa's life, personality, and thoughts.

Keywords: Kalam, Abû Hanîfa, Muslim, Civilization, Identity, Value.

Tarih boyunca bütün toplumlar değişim ve dönüşümlerden halî olmamıştır. Toplumsal değişimler beraberinde birçok yenilik ve avantaj sunmasına karşın çeşitli problemleri de beraberinde getirmiştir.¹ Modern dönemlerde ise bu değişim ve dönüşümler oldukça hızlı bir şekilde yaşanmaya başlamıştır. Modern dönemlerde yaşanan bu hızlı toplumsal dönüşümler insanların, geçmişle olan bağlarını zayıflatmakla kalmayıp aynı zamanda geleceğe karşı büyük bir belirsizlik içerisinde olmalarına da neden olmaktadır. Tüm dünyanın etkisi altında olduğu bu tür krizlerin İslam coğrafyasında daha belirgin olarak hissedildiğini söylemek mümkündür. Özellikle siyasal ve din eksenli ayrışmaların öne çıktığı İslam coğrafyasında yaşanan sıkıntıların temelinde yatan sebeplerden birisi ise Müslümanların kendi kültür ve medeniyetlerinden uzaklaşmış olmalarıdır. Özellikle dijital olarak niteleyebileceğimiz bu çağda küresel kültürlerin kuşatıcılığı ve bilgi kirliliği insanların kimlik bilinçlerini zedelemekte ve milli-manevi kültürleri ile olan bağlarını kopararak bir tür medeniyet krizi yaşamalarına sebep olmaktadır.²

Mehmet Evkuran tarafından kaleme alınmış olan *Ebû Hanîfe -Doğuyu Arayanların Önderi-* isimli eser ise insanın gittikçe içine sürüklendiği anlam krizinden kurtulması için kendi tarihi ve kültürünün öne çıkan simgeleri, modelleri ve şahsiyetlerinin tanınması ve bu sayede geçmişten güç alarak geleceği inşa etmenin daha doğru olacağı fikrinden hareketle Müslüman dünyanın düşünce ve kimlik krizinden çıkması için yol gösterici şahsiyetlerden biri olan Ebû Hanîfe'nin tanıtılması amacıyla kaleme alınmıştır. Erken bir dönemde yaşamış olmasına rağmen İslam toplumunun dinamiklerinin farkında olması, görüşlerinin insanı ve toplumun yararını esas alması, akıl-nakil dengesini sağlam temeller üzerine kurmuş olmasından dolayı Ebû Hanîfe ve onun sisteminin anlaşılması günümüz Müslümanları için oldukça önemlidir. Ebû Hanîfe, metodu ve görüşleriyle insanlar arasında ayrışma, nefret ve toplumda kaos ortamlarının oluşmasına karşın birlik-beraberlik duygusuna önem vermiş, ilkeli bir yaşamın kapısını aralamıştır. Bugün özelde Müslüman coğrafyada genelde ise bütün dünyada en çok ihtiyaç duyulan şey ise tam olarak böyle bir ortamdır.

Bu noktada önemli bir yerde duran eser üç bölüm, sonuç ve ek olmak üzere beş kısım halinde kaleme alınmıştır. Birinci bölümde Ebû Hanîfe'nin tarihsel kişiliği hakkında bilgiler verilmiştir. Ebû Hanîfe, ticaretle meşgul olan bir aileye mensup olmakla birlikte yazarın ifadesiyle "ilim aşığı" bir şahsiyettir (s. 55). Ebû Hanîfe'nin çok yönlü ve akılcı tutumu benimseyen bir ilim adamı olmasında doğup yetiştiği coğrafyanın etkisi yadsınamaz. O, sosyal çeşitliliğin bulunduğu zengin ilim ortamına sahip bir bölge olan Kûfe'de yetişmiştir.³ Bu nedenle de farklı ilim adamları ve ders halkalarından tecrübeler edinmiştir. Ancak eserde onun en çok etkilendiği isim olarak Hammâd b. Ebû Süleyman'a⁴ değinilmiştir. Eserin bu bölümünde Ebû Hanîfe'nin hocaları, öğrencileri ve ona nispet edilen eserlere yer verilmiştir. Ayrıca ilim ve ilmî çalışmanın özgür ortamlarda ilerleyip

¹ Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri* (İstanbul: İz yayıncılık, 2017), 31.

² Recep Şentürk, *Açık Medeniyet* (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 45-47.

³ Kûfe hakkında geniş bilgi için bk. Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Aralık 2021).

⁴ Hammâd b. Ebû Süleyman hakkında bilgi için bk. M. Özgü Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 6 Aralık 2021)

gelişeceğinden söz eden yazar, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem ve coğrafyanın bu açıdan önemine vurgu yapmış ve günümüzde bu ortamlara duyulan ihtiyaca işaret etmiştir (s. 17).⁵

Yazara göre ailesinin ticaretle uğraşması Ebû Hanîfe'nin, gündelik hayatta karşılaşılan problemlere karşı tecrübeler edinmesine, yaşadığı dönem ve coğrafyayı doğru tahlil etmesine büyük fayda sağlamıştır. Onun pratik hayatla iç içe bulunmasının ilim insanı kişiliğine özellikle de fıkıh alanındaki başarısına büyük etkisi olmuştur. Yazara göre Ebû Hanîfe bu sayede gerçekçi/empatik yaklaşıma sahip olmuş, “muhalif” ve özgün düşünce çizgisini korumuştur (s. 18). Bir hukukçu olarak bilinen Ebû Hanîfe, kelim ve akaide yoğun ilgisi sonrası mesaisinin çoğunu fıkıh ilmine ayırmasından dolayı ilmî disiplinlerin teşekkülünden sonra bilhassa Ehl-i Hadîs ekolü tarafından kelim karşıtı bir tavır sergilemekle itham edilmişse de yazar bu görüşe karşı çıkmıştır. Çünkü o, sadece İslam fıkıhında değil aynı zamanda itikat alanında da oldukça güçlü birikime sahip bir şahsiyettir.⁶ Yazara göre kelim ilmini *Fıkhu'l-Ekber* olarak niteleyen Ebû Hanîfe'yi, kelim karşıtı olarak göstermek gerçeği yansıtmamaktadır. Yazar, Ebû Hanîfe'nin fıkhıhtaki ve siyasetteki özgünlüğünün, güçlü bir Kelim arka planına sahip olmasına bağlamaktadır (s. 22).⁷

Kelamî tartışmalara en uygun zemini teşkil eden Ehl-i Re'y ekolünün⁸ üstadı kabul edilen Ebu Hanife, hocasının vefatı üzerine onun yerine geçmiş ve derslere devam etmiştir. Çeşitli bölgelerden binlerce öğrenci yetiştiren Ebû Hanîfe, henüz hayattayken adından sıkça bahsedilen ve övgülere mazhar olan bir alim olmuştur. Ancak şöhretin beraberinde getirdiği birtakım dezavantajlar ile yüzleşmekten ise ne yazık ki kurtulamamıştır. Ehl-i Hadîs⁹ tarafından acımasız eleştirilere maruz kalan Ebû Hanîfe, siyasete karşı mesafeli duruşunun bedelini de ödemiştir (s. 19-20). Yazar, bu bölümün sonunda Ebû Hanîfe'nin öğrenci yetiştirmesine ve bildiklerini öğretme konusundaki sorumluluk hissine dayanarak onun sivil bir akademi kurduğunu da belirtmiştir (s. 21).

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin özelliklerine yer verilen ikinci bölümde ise stratejik öneme sahip Kûfe ve dönemin diğer özelliklerine değinilmiştir. Kûfe, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde ilmî, kültürel ve siyasî açıdan çeşitlilik ve zenginlik arz etmektedir. Siyasî-itikadî oluşumların bir arada ve etkileşim halinde bulunduğu Kûfe'de dünyaya gelmiş olmak Ebû Hanîfe'nin ilmî birikimine birçok katkı sunmuştur. Bilinmektedir ki hiçbir alim ve hiçbir düşünce, içinde yaşadığı çağ ve ortamın koşullarından bağımsız olarak anlaşılabilir. Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin ilmî birikiminin oluşmasında bulunduğu ortamın etkisi oldukça önemlidir. Yazar, bu gerekçeyle Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminin şekillenmesinin arka planındaki vakıalara bu bölümde yer vermiştir. Yazara

⁵ Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, “Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Alim: İmam Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 33-47.

⁶ Ebû Hanîfe'nin Hanefi Kelim ekolü üzerindeki etkisi ve konumu için bk. Ulrich Rudolph, “Hanefi Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 379-397.

⁷ Ebû Hanîfe'nin kelim alanındaki konumuna dair geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi”, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II* (Ekim 2005), 185-196.

⁸ Ehl-i Re'y ekolü için bk. M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 6 Aralık 2021).

⁹ Ehl-i Hadîs ekolü hakkında bilgi için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîs'in Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği* (İstanbul: Emin Yayınları, 2007).

göre Ebû Hanîfe'yi ve bağlı bulunduğu Ehl-i Re'y geleneğini anlamak için öncelikle Ehl-i Hadîs geleneğinin anlaşılması gerekmektedir (s. 32-34).¹⁰ Ehl-i Hadîs geleneğinde nassların anlaşılmasında akla ve yoruma yer verilmezken Ehl-i Re'y geleneğinde nasslar yorumlanırken aklî istidlallere başvurma yöntemi kullanılmaktadır. Ayrıca her iki geleneğin hadislere yaklaşımı ve benimsedikleri yöntemler farklılık arz etmektedir.¹¹ Yazar, bu ekollerin arasındaki farklılıkları bu bağlamda değerlendirmiş ve ayrışmanın dine bağlılık noktasından ziyade dini anlama yöntemi farklılığından kaynaklandığını dile getirmiştir (s. 33). Yazara göre Peygamber (sav.) de vahiy ile bildirilmeyen konularda re'y ile içtihat etmiş ve ashabına bunu tavsiye etmiştir. Bu nedenle yazar, Ehl-i Re'y geleneğinin İslâmî dayanaklar açısından daha güçlü olduğunu düşünmektedir (s. 35).

Eserin üçüncü bölümünde, Ebû Hanîfe'nin toplumsal alanla doğrudan ya da dolaylı görüşlerine yer verilmiştir. Mârifetullah, Kur'an anlayışı, iman konusu, kader anlayışı, imamet görüşü, kadın hakları, gayri müslimlerle ilişkiler gibi konuların yanı sıra Ebû Hanîfe'nin hadislere yaklaşımı, fikhî metodu ve dini akılcılık gibi konulardaki sistematığının de bu bölümde ele alındığını görmekteyiz. Düşüncüyü, içtihadı ve tefekkürü esas alan Ebû Hanîfe, İslam toplumunun sorunlarının farkında olan biri olarak değişimlere yön verirken ve sorunlara çözüm ararken toplumun birliğini önlemiştir. Makasidu'sh-Şerîa ile toplumun ihtiyaçlarını daima birlikte ele almıştır. Döneminde yaşanan büyük inanç tartışmaları ve sert ayrışmalar karşısında uzlaşmacı tutumunu korumuştur. Ebû Hanîfe, din teorisini temellendirirken aklî delillere yer vermiş ve insanın yaratılışına dair göndermeler yaparak din ile insan doğası arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Ebû Hanîfe'nin Kur'an anlayışına¹² değinen yazar, onun dinî konularda kuşatıcı bakış açısını benimsediğini ifade etmiş ve bu başlık altında Kur'an'ın, Arapça dışındaki dillerde okunmasını caiz kabul etmesi meselesine değinmiştir. Modern dönemde ibadetlerde Arapçadan başka bir dil kullanılması ile ilgili yaklaşımların Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunularak kabul ettirilme çabasını eleştiren yazar, onun temel felsefesinin din ile insanlar arasındaki engel ve zorlukları kaldırmak olmasından hareketle namazın yaygınlaşması adına böyle bir görüşü kabul ettiğini öne sürmüştür (s. 48-49). Ancak siyasî çıkarlar ve dengelere değil toplumsal ve teolojik ilkelere göre hareket eden Ebû Hanîfe'den bu fetvayı alarak topluma dayatmak doğru değildir. Yazara göre bu şekilde yapılacak bir dayatma ise Ebû Hanîfe'nin de karşı çıkacağı bir tavidir (s. 49).¹³

Yazar tarafından ele alınan Ebû Hanîfe'nin bir başka görüşü ise iman tanımı ve iman-amel ayırımı konusundaki fikirleridir. Ebû Hanîfe'nin iman konusundaki yaklaşımı insanları dışlayıcı ve ayrıştırıcı tutumun aksine insanların kazanılması ilkesinden hareket ettiğini yansıtmaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı, onun tekfir söylemini kabul etmediğini göstermektedir. İman ile amel arasındaki ilişkiyi açıklarken tekfirden uzak duran Ebû Hanîfe, meseleyi "günahkâr

¹⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisini: Ebu Hanife", *İslami Araştırmalar* XV/1-2 (2002), 143-147.

¹¹ Ehl-i Hadîs'in yöntemi hakkında bk. Kadir Gürler "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadîs'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi", *Dini Araştırmalar*, VIII/24 (2006) 27-58.

¹² Ebû Hanîfe'nin Kur'an anlayışı hakkında bilgi için bk. Fatih Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: Kuramer, 2017). 7-317.

¹³ Ebu Hanîfe'nin ana dilde ibadet içtihadının Hanefî geleneğe yansımaları hakkında detaylı bilgi için bk. Kaşif Hamdi Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", *İslami Araştırmalar*, XV/1-2 (2002), 83-90.

mümin” kavramı üzerinden değerlendirmiştir.¹⁴ Onun iman-amel ayrımını kabul etmesi bazı çevreler tarafından Mürciî olarak nitelenmesine sebep olmuştur.¹⁵ Yazar, tarihte birbirinden etkilenmeden özgünlüğünü koruyan (saf mezhep) bir mezhebin bulunmadığını bu nedenle Ebû Hanîfe’nin, Mürcie’ye¹⁶ ait birkaç görüşü benimsemiş olmasının Mürciî olarak nitelenmesi için yeterli olmadığını dile getirmiştir (s. 69-70). Kader ve insanın özgürlüğü meselesinde ise Ebû Hanîfe, cebrî ve kaderî söylemlerin aksine Sünnî paradigma açısından ılımlı ve mutedil bir görüş ortaya koymuştur. O, kader anlayışında hem Allah’ın insanlar üzerindeki otoritesine hem de insanların özgür iradesine yer açacak bir görüşü savunmuştur.

Ebû Hanîfe’nin siyasî konulardaki yaklaşımı da insanın özgür iradesine vurgu içermektedir. Ebû Hanîfe, Emevilerin yıkılışı ile Abbasilerin kuruluşuna ve siyasî meselelerin topluma zarar verdiği süreçlere tanık olmuştur.¹⁷ Fakat o, her dönemde net bir tavır ve duruş sergilemiştir. Her ne kadar Şîa’ya¹⁸ yakın durmakla suçlanmış olsa da o, siyasî konularda haklı olanın yanında durmuş, haksızlıkları eleştirmiş ancak isyanları onaylamamıştır. Ehl-i Sünnet hilafet anlayışının öncülüğünü yapan Ebû Hanîfe, Haricilerin ve Şîa’nın imamet teorisinden uzak durarak daha sağ duyulu ve akılcı bir anlayış benimsemiştir.¹⁹ Onun bu dengeli tutumunun temelinde ise toplumun yararını gözetme ilkesi yatmaktadır. Yazar, Ebû Hanîfe’nin siyasî görüşlerindeki dengeli tutumuna günümüzde de ihtiyaç duyulduğunu belirtmiş ve İslam dünyasında yaşananlara karşı sakin ve tutarlı düşünceler üretmek için Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin büyük değer taşıdığını dile getirmiştir. (s. 60) Bu bölümde onun gayri müslimlerle toplumsal ilişkilerin boyutlarına bakışı ve kadın haklarına dair görüşlerine yer verilmiştir. Ebû Hanîfe’nin her iki konuda da görüşlerinin seyrini tahmin etmek güç değildir.²⁰ Çünkü o, insana değer veren bir bakış açısıyla ırk, mezhep, cinsiyet vb. ayrımları gözetmeksizin her insanın hakkına önem vermiştir.

Yazar, İslam düşüncesinin sivil ve entelektüel yönünün inşasında model olarak Ebû Hanîfe’nin yeniden hatırlanıp, anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. İslam’ın özgün yorumlarından biri olarak Ehl-i Re’y geleneğinin ve bu bağlamda Ebû Hanîfe’nin metodunun anlaşılması önem arz etmektedir. Bu nedenle eserin üçüncü bölümünde Ebû Hanîfe’nin hadislere yaklaşımı, fıkıh ilmine nüfuzu ve dinî akılcılık konusundaki yaklaşımına da değinilmiştir.

¹⁴ Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Alim ve’l-Müteallim (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde)* çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları 2013), 10-12.

¹⁵ Eş’arî, Mürcie’yi on iki fırkaya ayırmış ve Ebû Hanîfe ile taraftarlarını bu fırkaların dokuzuncusu olarak ele almıştır. Detaylı bilgi için bk. Ebû’l Hasen el- Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü’l-Nahdati’l-Mısriyye, 1950), 202-203.

¹⁶ Mürcie’nin iman-amel ayrımı konusundaki görüşleri için bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 153-162.

¹⁷ Abbasilerin kuruluş sürecinde toplumsal ve siyasal gelişmeler için bk. Nahide Bozkurt, *Abbâsiler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

¹⁸ Şîa’nın imamet anlayışı için bk. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 29-34.

¹⁹ Ebû Hanîfe’nin hulefâ-yi râşidîn hakkındaki düşünceleri için bk. Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, el-Fıkhu’l- Ekber (*İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde*) çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları 2013), 55.

²⁰ Ebu Hanîfe’nin insanların hakları konusunda geliştirdiği teori için bk. Recep, Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 42-43.

Ebû Hanîfe, eserlerinde hadisi az kullandığı için Ehl-i Hadîs tarafından hadis inkârcısı olarak suçlanmıştır.²¹ Ancak yazar, onun hadislere az yer vermesini hadisleri inkâr etmesinin aksine hadislere verdiği büyük önemle ilişkilendirmiştir (s. 63).²² Onun hadisleri az kullanmış olması rivayet faaliyetlerinin zirvede olduğu bir dönemde, hadis uydurma faaliyetlerinin yoğunluğu sebebiyle temkinli davranmasından kaynaklanmaktadır. Zira rivayetlerin sıhhatinin araştırılmadan peygambere ait kesin sözler olarak kabul edilmesi birçok sorunu beraberinde getirebilmektedir. Ebû Hanîfe, bu sebeple rivayetlere karşı ihtiyatlı davranmıştır. Yazara göre onun bu tutumu günümüzde sorgulayan Müslümanlara ilham kaynağı olmaktadır (s. 64).

Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında otorite olması ise Müslüman toplumlarda "hukuk nasıl yapılır?" meselesini bir doktrine bağlayan kişi olması hasebiyledir.²³ Onun fetvalarının temel niteliği ise insana ve dine bakış açısından hareketle sosyal hayatı kolaylaştırmaya, inanç ve pratik hayatın uyum içinde devam ettirilmesine yönelik olmuştur. Ebû Hanîfe, fıkıh konularını tasnif etmiş ve fıkıhın fûrû alanı onun çabaları sayesinde gelişmiştir (s. 73). Ebû Hanîfe'nin fikhî konularda en sık başvurduğu metot kıyas olmakla birlikte her zaman yeniliğe ve değişime açık olmuş, toplumun ihtiyaçlarına göre önceki içtihatlarında düzenlemeler yapmaktan çekinmemiştir. Ebû Hanîfe'nin içtihat yaparken önemseydiği temel ilke ise Kur'an'a aykırı olmamaya özen göstermesidir (s. 74). Eserin sonunda bulunan *Ek: Ebu Hanife'den Seçmeler* başlıklı bölümde ise *El-Fıkhu'l Ekber* ve *el-Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserlerden alıntılarla yazarın önceki bölümlerde bahsettiği Ebû Hanîfe'nin çeşitli konulardaki değerlendirmelerine kısaca yer verilmiştir. Bu bölümde alıntı yapılan pasajlara verilen başlıklardan bazıları ise dikkat çekicidir. "Rivayete İtiraz Risalete İtiraz Değildir", "Siyasi Mücadele İman-Küfür Mücadelesi Değildir", "Tekfir, Tekfiri Gerektirmez", "Rey ve Tecdid Kaçınılmazdır" şeklindeki başlıklar eserde vurgulanmak istenen düşüncelerin özeti niteliğindedir.

Netice itibarıyla genel okuyucu kitlesine hitap etme amacıyla kaleme alınan eser, konunun uzmanları dışında ilgi duyan herkesin kolayca okuyup anlayabileceği bir niteliğe sahiptir. Zira genel okuyucu kitlesine hitap eden bu eseri, Ebû Hanîfe uzmanı veya bir akademisyen olarak değil İslamî konularda entelektüel birikim sahibi bir okuyucu gözüyle değerlendirmeye çalıştık. Dikkatimizi çeken birkaç husus ise şu şekildedir:

- Eserde didaktik üslup, akademik üsluba baskındır. Eser dil ve üslup açısından açık, anlaşılır ve akıcıdır.
- Akademik metinlerde aranan birincil kaynak başvurusu eserde ihmal edilmiş ancak yazar bazı bölümlerde ana kaynaklara atıflar yapmıştır.
- Yazarın kendi kavramsallaştırmaları ve modern dönemde hayatımıza girmiş olan kavramlarla nitelemeler yaptığını görmekteyiz. Örneğin; Ebû Hanîfe'nin metodu bağlamında "kazuistik" kavramına yer verilmiş (s. 22) ve yazar, Ebû Hanîfe için daha önce kullanıldığına rastlamadığımız "soft power" politikasından bahsetmiştir. (s.6)

²¹ Ebu Hanife'nin hadislere yaklaşımının muhtelif çevreler tarafından nasıl anlaşıldığı ile ilgili bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 165-166

²² Ebu Hanife'nin hadis konusundaki metodu için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012) 5-343.

²³ Hilmi Demir, *Ehli Sünnet'in Kurucu Öznesi Ebu Hanife Adil Toplumun Temelleri* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021), 13.

- Değınmemız gereken bir diğer nokta ise eser içerisinde Ebû Hanîfe'den söz edilirken "Alimimiz", "imam", "imam-ı Azam" ve "Ebû Hanîfe" kullanımlarının her birine yer verilmesidir. Bazı bölümlerde iki farklı kullanımın aynı sayfada denk geldiğini belirtmemiz gerekir.
- Eserin içindekiler kısmını incelediğimizde ise bölümler ve bazı başlıklar arasında takdim-tehir yapılması bütünlüğü sağlamak adına daha iyi olacaktır. Örneğin birinci bölüm Ebû Hanîfe'nin tarihsel kişiliğine, ikinci bölüm ise yaşadığı dönemin özelliklerine ayrılmıştır. Oysa onun yaşadığı dönemin özellikleri, ilmi kişiliğine rengini verdiğiinden dolayı ilk bölümün konusu olmalıydı. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin ele alındığı üçüncü bölümde ise başlıklar arasında bir bütünlük ve uyum görünmemektedir.
- Eserde dikkatimizi çeken bir diğer husus ise imla hatalarının çok fazla olmasıdır. Okuyuşu kolaylaştırması adına bundan sonraki baskılarda imla konusundaki eksikliklerin ve teknik birtakım problemlerin giderilmesi ise eseri daha da kıymetli bir hale getirecektir.

Sonuç olarak kendisini Hanefî olarak tanımlayan pek çok kişinin, İslam medeniyetinin kurucu şahsiyetlerinden Ebû Hanîfe'nin hayatı ve görüşlerini muhtasar şekilde öğrenmesi için oldukça faydalı olabilecek bu eser, Müslümanların modern dönemde kimliklerini kaybetmeden var olabilmeleri, tarih sahnesinde özne konumuna yükselebilmeleri için onlara bir bakış açısı kazandırmak adına yol gösterici bir metin olma özelliği taşımaktadır. Çok yönlü bir alim olan Ebû Hanîfe'nin her bir görüşü müstakil bir çalışmayı hak etmekle beraber bu eserin amacı dikkate alındığında yazarın belirttiği gibi bu konuda daha derinlikli çalışmalara ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus. "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyonu: Ebu Hanife". *İslami Araştırmalar*/1-2 (2002). 143-147. http://isamveri.org/pdfdrg/D00064/2002_1-2/2002_1-2_APAYDINH.Y.pdf
- Aras, M. Özgü. "Hammâd b. Ebû Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 6 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hammad-b-ebu-suleyman>
- Avcı, Casim. "Kûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe>.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi". *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II* (Ekim 2005), 185-196.
- Demir, Hilmi. *Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebu Hanife Adil Toplumun Temelleri*. Ankara: Anadolu Ay Yayıncılık, 2021.
- Ebû Hanîfe. *el-Alim ve'l-Müteallim (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)* çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları 2013.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l- Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)* çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları 2013.
- el- Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'l Nahdatu'l Mısıriyye, 1329/1950.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadîs'in Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*. İstanbul: Emin Yayınları, 2007.
- Gürler, Kadir. "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi". *Dini Araştırmalar*, VIII/24 (2006) s. 27-58.
- Kalaycı Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik- Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 6 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-rey>
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet". *İslami Araştırmalar*. /1-2 (2002). 83-90.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: Endülüs Yayınları, 2016.
- Rudolph, Ulrich. "Hanefi Kelâm Geleneği ve Mâturîdîlik". çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke. 379-397. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Alim: İmam Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/I (2015), 33-47.

Şentürk, Recep. *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Şentürk, Recep. *Açık Medeniyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Tok, Fatih. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: Kuramer, 2017.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.



Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi

Kaya, Sibel. *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Sibel KAYA

Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kayseri/Türkiye
Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri/Türkiye
sibelkaya@erciyes.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1302-1655 | ror.org/047g8vk19

Makale Bilgisi

Makale Türü

Doktora Tez Özeti

Geliş Tarihi

22 Eylül 2021

Kabul Tarihi

01 Aralık 2021

Yayın Tarihi

31 Aralık 2021

İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sibel Kaya).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Doctoral Dissertation Summary

Date Recieved

22 September 2021

Date Accepted

01 December 2021

Date Published

31 December 2021

Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sibel Kaya).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Özet

Bu çalışmada Mu'tezile'nin Allah'ın yapması vâcip olan (vücûb alellah) birtakım fiilleri olduğu iddiası ele alınmıştır. Bu iddianın tutarlılığı, diğer kelâmî ekollerin itirazları da dikkate alınarak incelenmiştir. Ayrıca Mu'tezile içinde, Allah'a vâcip kabul edilen fiillerin neler olduğu hususunda ortaya çıkan ihtilaflar üzerinde durulmuştur. "Vücûb alellah" düşüncesinin temelleri ile ilgili bölümde, vücûb kavramı analiz edilmiş ve Mu'tezile'nin Allah hakkında vücûb lafzını kullanmasında, onların bu kavrama verdiği anlamın önemli bir etkisi olduğu görülmüştür. Vücûb; aklî, metafiziksel ve ahlâkî türleri bakımından incelenerek her bir vücûb türünün Allah hakkında geçerli yönleri ele alınmıştır. Mu'tezile'nin "vücûb alellah" düşüncesini temellendirdiği aklî yöntem olan "şâhîdden gâibe istidlal" üzerinde durulmuş, ayrıca onların bu hususta delil gösterdiği sem'î referanslar da incelenmiştir. Ehl-i Sünnet'in bu düşüncenin temellendirilmesinde kullanılan "şâhîdden gâibe istidlal" yöntemine iki açıdan itiraz ettiği görülmüştür. Birincisi, yöntemin epistemolojik değeri ile ilgilidir. İkincisi ise onların, vücûbu gâibde kullanmaya uygun bir kavram olarak görmemeleri ile ilişkilidir. Ayrıca Ehl-i Sünnet bu konuda Mu'tezile'nin referansta bulunduğu ayetleri de onlardan farklı şekilde yorumlamıştır. Mu'tezile'nin Allah hakkında vücûb fikrine ulaşmasında, Allah tasavvurunun önemli bir etkisi olmuştur. Bu nedenle onların, Allah'ın zâtî ve fiilî nitelikleri ve bu niteliklerin ilâhî zâtla ilişkisini nasıl izah ettikleri "vücûb alellah" düşüncesi açısından ele alınmıştır. Mu'tezile âlimleri, mahiyeti zâtının aynı olan bir Allah tasavvuru ortaya koymuş ve Allah'ın temelde, mahiyeti açısından bir vücûbiyet içinde bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece onlar, ilâhî fiillerin gerçekleşmesinde harici bir gerektiricinin değil, zâtî niteliklerin ve bunlarla bağlantılı olarak Allah'ın sahip olduğu fiilî niteliklerin belirleyici olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile, zâtî ve fiilî niteliklerin ilâhî fiiller üzerindeki bu belirleyiciliğini vücûb lafzıyla ifade etmiştir. Bu şekilde onların, aklî bir çıkarım olarak ulaştıkları "vücûb alellah" düşüncesinin, ilâhî zâtın mahiyetini tasavvur biçimiyle yakından ilişkili olduğu gözlemlenmiştir. Mu'tezile'nin, Allah hakkında vâcip kabul ettikleri fiilleri genel olarak yaratma, teklif ve temkîn konularıyla ilişkilendirdikleri görülmüştür. Ancak bu hususların tamamında Mu'tezile âlimleri hemfikir değildir. Ekol içinde ortaya çıkan teorik farklılıklar, Allah hakkında vâcip kabul edilen fiillerin neler olduğu hususundaki görüşleri de etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, "Vücûb alellah", ilâhî fiiller, Zorunluluk.

Abstract

In this study, the claim of Mu'tazila supposing that God has some obligatory actions (wujūb 'alāllāh) to do is investigated. The consistency of this claim is examined considering the objections of other kalām schools. Also, in Mu'tazila, controversies about which actions are accepted as obligatory of God are reviewed. In the chapter regarding the bases of the idea of "God's obligation", the concept of "obligation" (wujūb) is analyzed and it is seen that in the usage of the word "obligation" for God by Mu'tazila, the meaning given to this concept by them has an important effect. Examining "obligation" in terms of its types, i.e., rational, metaphysical and moral, the valid aspects of each "obligation" type about God are discussed. "İstidlāl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib" (the deductive of the unseen through observation) which is a rational method that Mu'tazila grounded the idea of "obligation of God" is investigated and, additionally, the apocalyptic (sem'î) references that they provided as a proof on this issue are examined. It is seen that the Ahl al-Sunnah objected to the method of "İstidlāl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib" used in grounding this thought in two aspects. The first aspect concerns the epistemological value of the method. The second is related to the fact that they do not see "obligation" as a suitable concept for the unseen. In addition, Ahl al-Sunnah interpreted the verses to which Mu'tazila referred in this regard differently from them. Their understanding of God had a crucial effect on Mu'tazila's reaching the idea of "obligation of God". Therefore, how they were explaining God's essential and actual attributes and the relationship of these attributes with the divine essence is studied in terms of the idea of "obligation of God". Mu'tazila scholars put forward an idea of God, whose nature is the same as His essence and they argued that God was essentially under obligation with regard to his nature. Thus, they argued that not an external obligation but God's essential attributes and His fi'ilî attributes in connection with the essential ones are decisive in the realization of divine acts. Mu'tazila expressed this decisive role of essential and fi'ilî attributes over the divine acts with the term "obligation". Thereby, it is observed that the idea of "obligation of God" which Mu'tazila reached as a conclusion of rational inference, is closely related to the image of the nature of divine essence. It is seen that the acts accepted as obligatory about God, in general, are related with the concepts of creation, religious responsibility (taklîf) and temkîn (providing for responsible people in religious terms/mukallef bih) by Mu'tazila. However, Mu'tazilî scholars do not completely agree on all these matters. The theoretical differences emerging within the Mu'tazilî schools also affected the opinions about which acts were accepted as obligatory for God.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, "Obligation of God" (Wajib alellah), Divine acts, Obligatory.



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 giriş, yöntem, bulgular, değerlendirme ve ulaşılan sonuçlar dâhil olmak üzere araştırma içeriğini yansıtacak şekilde 350-400 kelime aralığında (boşluklar dahil 5000 karakteri geçmemeli) Türkçe özet ve muadili İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ *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 açılarından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- ◆ 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 “İsnad Font” 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. Bunun yanında yazarın çalıştığı kurumun ROR Id’si belirtilmelidir (<https://ror.org/>). 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.
- Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.

- 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, editoryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körlüme hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

Yayın kurulu ile ilişkiler

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

Editöryal ve kör hakemlik süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel verilerin korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve tartışmaya açıklık

Editörler;

Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikayetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikayetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.

- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri 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 tabii 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 diğeri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı

YAYIN ESASLARI, DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI
(PUBLISHING POLICY, FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE)

vr. Varak
y.y. Yayın yeri yok

PUBLISHING POLICY

- ◆ 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 comprising the introduction, methodology, findings, discussions and conclusion sections briefly, both in Turkish and English (350-400 words, may not exceed 5000 characters including space) along with key words (5-7 words).
- ◆ 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.
- ◆ A paper cannot be withdrawn by its author after the completion of the evaluation process without a reasonable justification within the scope of publication ethics. In case of such a request, the paper is removed from the system by rejection.
- ◆ 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 Isnad font (You can [download the font here](#)). 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, institution, ROR ID of the institution (<https://ror.org/>) 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](#) 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