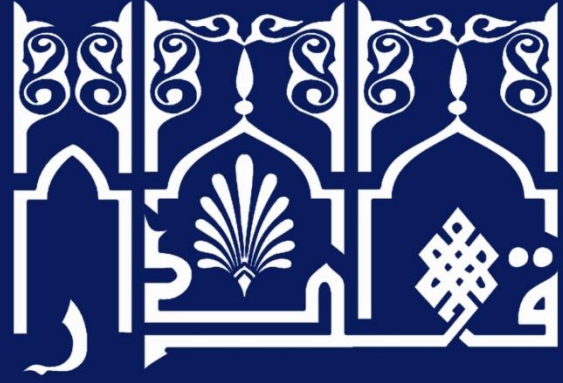


e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Türkiye

Cilt | Volume : 22

Sayı | Issue : 1

Haziran | June : 2024

<https://dergipark.org.tr/kaderdergi>



Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 22

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2024

Kuruluş Tarihi | Founded in: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:

KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN: 1309-2030

Eski Adla Yayınlanan 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

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / duzgun@ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com

Karabük University Faculty of Islamic Sciences - Karabük/Türkiye

Doç. Dr. Ömer SADIKER / osadiker@gmail.com

Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

Dr. Hasan CANSIZ / hcansiz@gmail.com

Şırnak University Faculty of Theology - Şırnak/Türkiye

Dr. Sibel KAYA / sibelkaya@erciyes.edu.tr

Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Türkiye

Dr. Tuğba GÜNAL / tgunal@hotmail.com

Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eylu1980@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Ali Fikri YAVUZ / afyavuz@istanbul.edu.tr

İstanbul University Faculty of Theology - İstanbul/Türkiye

Dr. Hamdi AKBAŞ / hamdiakbas3@hotmail.com

Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

Dr. Kamile AKBAL / kamileakbal@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. M. Mustafa SANCAR / snrc.mustafa@gmail.com

Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Türkiye

Dr. Mustafa BORSBUĞA / mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity - Ankara/Türkiye

Dr. Mustafa KARATAY / mustafakaratay1988@gmail.com

İğdır University Faculty of Theology - İğdır/Türkiye

Dr. Recep ERKMEN / recep.erkmen@nyu.edu

Erzincan University Faculty of Theology - Erzincan/Türkiye

Dr. Sercan YAVUZ / sercanyavuz2654@gmail.com

Eskisehir Osmangazi U. Faculty of Theology - Eskişehir/Türkiye

Dr. Tarık TANRIBİLİR / tariktanribilir@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata U. Faculty of Theology - Osmaniye/Türkiye

Arş. Gör. A. İskender SARICA / iskendersarica@gmail.com

Niğde Ömer Halisdemir U. Faculty of Islamic Studies - Niğde/Turkey

Arş. Gör. Abdullah YILDIZ / abdullahyldz111@gmail.com

Selçuk University Faculty of Islamic Sciences - Konya/Türkiye

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ / alisatilmis42@gmail.com

Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

Arş. Gör. Harun ASLAN / harunilahiyat04@gmail.com

Kırşehir Ahi Evran U. Faculty of Islamic Sciences - Kırşehir/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. Metin CİVEK / metincivek@gmail.com

Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology - Kilis/Türkiye

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / oguzbozoglul@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. Sezgin ELMALI / sezginelmali@gmail.com

Trakya University Faculty of Theology - Edirne/Türkiye

Fatıma AKKAYA ÖĞE (Doktora Öğr.) / fatmaakkayaog@gmail.com

29 Mayıs University - İstanbul/Türkiye

Zeliha ULUYURT (Doktora Öğr.) / zelihauluyurt89@gmail.com

Marmara University - İstanbul/Türkiye

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / duzgun@ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Prof. Dr. Mehmet BULGEN / mehmet.bulgen@marmara.edu.tr

Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / s.mutekellim@gmail.com

Counsellor for Religious-Social Affairs of the Embassy of the Republic of Türkiye in Ottawa/Canada

Dr. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Ali ÇETİN / alicetin@kku.edu.tr

Kırıkkale University Faculty of Islamic Studies - Kırıkkale/Türkiye



Prof. Dr. İbrahim ASLAN / aslanateolog@hotmail.com
Counsellor for Educational Affairs of the Embassy of the Republic of Türkiye in Cairo/Egypt

Prof. Dr. Metin YURDAGÖR / metin.yurdagur@isam.org.tr
Kastamonu University Faculty of Theology - Kastamonu/Türkiye

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity - Ankara/Türkiye

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

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / tyesilyurt@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University Faculty of Theology - Kastamonu/Türkiye

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ / murat.kilavuz@hotmail.com
Bursa Uludağ University Faculty of Theology - Bursa/Turkey

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

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE (Emekli/Retired) / 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. Enis DOKO / enisdoko@gmail.com
Ibn Haldun University Humanities and Social Sciences School - Istanbul/Türkiye

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / huseyinmaraz78@hotmail.com
Eskişehir Osmangazi U. Faculty of Theology - Eskişehir/Türkiye

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ / kgombeyaz@hotmail.com
Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE / maytepe33@hotmail.com
Gaziantep Islam Science And Technology U. Faculty of Islamic Sciences - Gaziantep/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eyul980@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

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

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

Assoc. Prof. Dr. Otabek MUHAMMEDİEV / otabekmuhammad@gmail.com
Imam Bukhari International Scientific-Research Center,
Samarkand/Uzbekistan

*Editörler ve alan editörleri yayın kurulunun doğal üyesidir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM / msaimyeprem@gmail.com
Marmara University (Emekli/Retired) - Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ / ckaradas@uludag.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
İstanbul 29 Mayıs University - Istanbul/Türkiye

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

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / mehmet.evcuran@asbu.edu.tr
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / ramazanalintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan University - Konya/Türkiye

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

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

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

Prof. Dr. M. Basil ALTAIE (Emekli/Retired) / maltaie@yu.edu.jo
Yarmouk University - Irbid/Jordan

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

Assoc. Prof. Dr. Otabek MUHAMMEDİEV / otabekmuhammad@gmail.com
Imam Bukhari International Scientific-Research Center,
Samarkand/Uzbekistan

Dr. Shoaib Ahmad MALİK / smalik@mishkahu.com
Zayed University - Dubai - UAE

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

Editör İletişim / Editorial Contact

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



Tarıdığı 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)
EBSCO The Belt and Road Initiative Reference
Source
(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Religion & Philosophy Collection
(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Arab World Research Source: Al
Masdar
(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Central & Eastern European Academic
Source Database
(Başlangıç | Indexing Start: 17/10/2023)

EBSCO

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

DOAJ

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

TRDİZİN

PhilPapers
(Kabul Tarihi | Approval Date: 19/09/2023)

ERIH PLUS
(Kabul Tarihi | Approval Date: 24/10/2023)



Veri Sağlayıcı Platformlar

SOBİAD Sosyal Bilimler Atıf Dizini
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (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 yayınlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Yazarlar, Kader'de yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#) lisansı ile lisanslanmıştır. Bu lisans, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına izin verir.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

VI	Editörden Editorial
Araştırma Makaleleri – Research Articles	
1-29	Bilal KIR <i>Kitābu't-Taḥrīṣ ve Kitābu'r-Rudūd: Kim Kimi Etkiledi?</i> <i>Kitāb al-Taḥrīsh and Kitāb al-Rudūd: Who Influenced Whom?</i>
30-59	Dr. Öğr. Ü. Metin AVCI <i>el-Âlim ve'l-Müte'allim'in Kaynak Kritisği, Semerkant'ta Yayılışı ve Mâtürîdî'deki İzleri</i> <i>Source Criticism of al-'Âlim wa'l-muta'allim, Its Spread in Samarkand and Its Traces in Mâturîdî</i>
60-78	Dr. Öğr. Ü. Hüsnü TURGUT <i>Fahredden Râzî ve Sirâceddin Urmevî'nin Varlık Eksenli Rû'yetullah Tartışmaları</i> <i>Fakhr al-Dîn al-Râzî and Sirâj al-Dîn Urmawî's Existence-Centered Discussions on the Rû'yat Allah</i>
79-109	Doç. Dr. Yunus ERASLAN <i>Mu'tezile ve Deizm Açısından Ahlakın Kaynağı</i> <i>The Source of Morality in Terms of Mu'tazila and Deism</i>
110-127	Doç. Dr. Mehmet AYDIN <i>Hayâlî'nin Düşüncesinde Değerin Kaynağı ve Fiillerin Değeri</i> <i>The Foundation of Value and the Value of Actions in Hayâlî's Thought</i>
128-155	Dr. Öğr. Ü. Kayhan ÖZAYKAL <i>Mâtürîdî'de Ahlaki Mükellefiyet ve Tabii Hukuk</i> <i>Moral Obligation and Natural Law in al-Mâturîdî</i>
156-178	Dr. Ethem KARAÇOBAN <i>Kelam İlmi Açısından Halk İnanışları Üzerine Bir Araştırma</i> <i>A Research on Folk Belief From The Perspective of Kalām</i>
179-198	Dr. Öğr. Ü. Metin YILDIZ vd. <i>Fatalism Scale for Occupational Accidents and Diseases: A Scale Development Study</i> <i>İş Kazası ve Meslek Hastalıklarına Yönelik Kadercilik Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması</i>



Kıtap Kritikleri – Book Reviews

- 199-205 Doç. Dr. İbrahim AKSU
Adalet Nedir?
- 206-210 Yüksek Lisans Öğr. Mehmet Şefik TURAN
Zemahşeri'nin İtikadî Görüşleri

Doktora Tez Özetleri – Doctoral Dissertation Summaries

- 211-215 Dr. Veysel ELİŞ
Câhız'ın Tabiat Felsefesinde Evrimin İmkânı

Söyleşi – Interview

- 216- 230 Arş. Gör. Büşra YURTALAN
An Interview with Professor Frank Griffel on Islamic Thought
- 231-249 Yayın Esasları
Publishing Policy



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli *Kader* okuyucuları,

Tarihle/gelenele ilişkimiz, insanın iki deneyimi üzerinden anlaşılabilir: İlkinde, insan kontrollü bir şekilde geleneğe eşlik eder, onun içinde ve onunla birlikte akar. Tıpkı bir okyanusta rotasını oluşturduktan sonra varış noktasına doğru seyreden bir denizci gibi. Bu arzu edilendir. İkincisinde ise insan tarihin ve geleneğin seline kapılıp sürüklenir. Bu sürüklenme insanın kendi iradesi dışındadır ve nereye gittiği, nasıl bir sonla karşılaşacağı konusunda hiçbir fikri ve iradesi yoktur.

Yönlendirici değerlerle (*hidayet*) insana bir gaye (rota) oluşturan Kur'an-ı Kerim, insanın şimdiki zamanının ve geleceğinin geçmişten daha iyi olması gerektiğini, Allah'ın hayatın akışını *iyi bir gayeye* yönlendiren *hakîm Varlık* oluşuna bağlar. Bu hikmet gereği Kur'an, insanın mevcut zamanına geçmişin hayaletlerini musallat ederek şimdisini ve geleceğini esir alanlara (*atalar kültü*) karşı uyarıda bulunur. Bu açıdan bakıldığında, inananların en mutlu zamanlarını (*asr-ı saadet*) sürekli geçmişte aramaları (*döngüsel tarih ve köken miti*) Kur'an'ın geçmiş ve gelecek tasavvuruna taban tabana zıttır. Asr-ı Saadet, daha iyi bir geleceğin formlarını içinde barındıran tohum zaman olarak görülmelidir, insanın dönüp dolaşp dönmesi gereken bir zaman kesiti olarak değil. "Gelecek geçmişten daha hayırlıdır/daha hayırlı olmalıdır" (Duhâ, 4) buyuran; "Düşüş yaşayan toplumların hemen ayağa kalkmalarını sağlayacak değerler yaratmasını" (İnşirâh, 7) talep eden Kur'an, insanı kendi gerçek zamanını var etmeye çağırır. Kur'an-ı Kerim'in, "Her türlü gam ve keder bulutunun gölgelediği milletleri, bu kederin kaynağına yönelik bir teselli (*selvâ*) bulmaya, sonra da oradan koparak umuda (*menn*) yönelmeye" (Bakara, 57) çağırması da aynı amaca yöneliktir. Yine aynı gayeyle, "Her bilenün üzerinde bir başka bilen vardır" (Yusuf, 76) diyerek, geçmişin birikimini dikkate alan ama onu aşmaya gayret eden bir bilgi ahlakı teklif eder Kur'an. İnsanı geçmişin hasretini çekip durarak avunan ve böylece zamanın hüsrana uğrattığı bir nesneye dönüşmemesi, bir kişilik kaybına uğramaması (Asr Suresi) yönünde sürekli uyarır.

Her durumda insanın kendi zamanını inşa etmeye yönelen her çabası değerli ve saygındır. Geçmiş, şimdiki zamanın inşasındaki rolünden dolayı vefa beklemektedir. Bu anlaşılabilir bir şeydir. Bu da geçmişle geleceği sürekli iletişim halinde tutan bir kapsamlı ufka ihtiyaç duyar. Kur'an'ın iletişim/diyalog çağrısı aynı zamanda mevcudu aşma çağrısıdır. Kitap ehlini iletişime çağırarak için seçtiği kelime (*te'âlev*), yücelmeyi, mevcut tarihsel-

toplumsal koşulları aşarak daha iyiyi var etme davetini içinde barındırır. Müslüman halkların tarihleriyle ve gelenekleriyle ilişkilerinin mantığı da bu olmalıdır.

Kader'in yeni sayısının bu düşünceler ışığında okunmasını ve değerlendirilmesini arzu ederim. Bu vesileyle yeni sayımıza kıymetli yazılarıyla hayat veren değerli yazarlarımıza, yazıların kabulünden yayınlanmasına kadar geçen yorucu süreci takip eden editörler kurulundaki bütün arkadaşlarıma sonsuz teşekkür ediyorum. Geleceğimizin geçmişimizden daha hayırlı olmasını Allah'tan diliyorum, gelecek sayımıza sağlıklı ulaşmayı temenni ediyorum.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Editör



Kitābu't-Tahrīş ve Kitābu'r-Rudūd: Kim Kimi Etkiledi?

Kitāb al-Tahrīsh and Kitāb al-Rudūd: Who Influenced Whom?

Bilal KIR

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
Ph.D. Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul/Türkiye
bilal.kir@marmara.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2062-8431 | ror.org/02kswqa67

Makale Bilgisi **Article Information**

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
01 Ocak 2024	01 January 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Haziran 2024	21 June 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal **Plagiarism**

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Bilal Kır).

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 (Bilal Kır).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Kır, Bilal. “Kitābu't-Tahrīş ve Kitābu'r-Rudūd: Kim Kimi Etkiledi?”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 1-29. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1413117> ”

Öz

Đırār b. 'Amr ve 'Abdullāh b. Yezīd el-Fezārī, dönemlerinin önde gelen kelāmçıları arası yer almışlardır. Onlara dair bilgilerimiz çok uzun bir süre sadece makālât ve tarih kitaplarındaki anlatımlara dayanıyordu. Yakın tarihimizde bu eksikliği gideren gelişmeler oldu. Đırār'ın günümüze intikal eden ilk ve tek eseri olan *Kitābu't-Tahrīş*, 2014 yılında neşredildi. Bu eser, doğrudan kelām alanıyla ilgili olmasa da mezheplerin dağılımı ve fikirleri hakkında bilgiler ihtiva eden en eski Mu'tezilî kaynaklar arasında yer almaktadır. Đırār bu kitabında farklı dinî grupların rivâyetleri birbirlerine karşı nasıl kullanıp suistimal ettiklerini konu edinmiştir. Eserin özelliği sadece ihtiva ettiği rivâyetlerde değil, meseleyi ele alış ve anlatım tarzında da bulunuyor. Đırār bu çalışmasıyla sonraki nesilleri birçok yönden etkilemiştir. 'Abdullāh b. Yezīd el-Fezārī, eserlerinin günümüze ulaşması bakımından daha şanslıdır. Bir proje kapsamında 2014 yılından itibaren onun tam on bir eseri yayımlanmıştır. Bunlar arasında kelām ilmine hasredilmiş birçok neşir yer almaktadır. Böylece çağdaş İslâm araştırmacıları 'Abdullāh'ın fikirlerini az sayıdaki makālât referanslarından bağımsız olarak doğrudan kendi kaleminden öğrenme imkanı elde etmiş oldular. Bunun ötesinde bu çalışmalar erken dönem kelām ilminin en eski kaynakları arasına girmiştir. Bu yayımlar arasında özellikle *Kitābu'r-Rudūd* dikkat çekmektedir. Sebebi ise *Kitābu't-Tahrīş* ile olan benzerliğinden dolayıdır. Neredeyse her iki kitabın tamamı birbirinin aynısıdır ve karşılıklı atıflar içermemektedirler. Bu tür bir yazım faaliyeti günümüzde tereddütsüz intihal olarak adlandırılırdı. İki mütekellim arasında kronolojik farklar olmadığından kimin kimden etkilendiğini söylemek ilk aşamada zordur. Đırār ve 'Abdullāh'ın birbirlerinden haberdar oldukları anlaşılıyor: İkiisi de Kûfe'de yaşamış, Abbâsî halifesi Hārūn er-Reşīd döneminde (786-809) Bağdat'a geçmişler ve orada Hışām b. el-Ĥakem'le (ö. 179/795) imâmete dair Yaĥyâ b. Ĥâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) rehberlik ettiği aynı münazara ortamında bulunmuşlardır. Eserlerin özgünlüğü ve etkisi hasebiyle bu çağdaş hemşehrilere kimin kime kaynaklık etmiş olabileceği sorusu merak uyandırıyor. İkisinin de hem rivâyetleri merkeze alan bir eser vermek için hem bu tür bir telifin fikir babası olmasına delalet eden gerekçeleri var. Bu makalede, öncelikle ikisinin biyografik benzerlikleri takdim edilmiş, akabinde iki eser arasında mukayeselere yer verilmiştir. Kıyaslama, eserlerin hayat öyküleriyle uyumlulukları ve eserlerin tertip ve düzeni üzerinden yapılmıştır. Yöntem olarak aralarındaki paralelliklerden çok farklılıklara odaklanılmıştır. Son olarak ikisinin dayandığı ortak bir kaynağın varlığı sorgulanmıştır. Bu emârelerden hareketle kimin kime öncülük etmiş olabileceğine açıklık getirilmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelām, Đırār b. 'Amr, 'Abdullāh b. Yezīd el-Fezārī, *Kitābu't-Tahrīş*, *Kitābu'r-Rudūd*.

Abstract

Đırār b. 'Amr and 'Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī were important and prominent Islamic theologians of their era. On the other hand, our knowledge of the two *mutakallim* had based solely on doxographic and historical accounts of other writers. Fortunately, recent developments have changed this situation. The first and to date the only book by Đırār titled *Kitāb al-Tahrīsh* was published in 2014. Despite the book not being in his primary field (*kalām*), it provides insights into how different religious groups utilize prophetic traditions against each other. While this work may not appear directly related to *kalām*, it stands as one of the earliest surviving Mu'tazilite sources, offering significant material on the intellectual life of the Muslim world in the second/eighth century, particularly notable for its narrative style. Đırār's influence on subsequent generations through this work was profound. In terms of the availability of his works to us, Fazārī appears more fortunate. Since 2004, eleven of his works have been published. Fortunately, the editions include several texts on his systematic-rational Islamic theology. Contemporary Islamic scholars now have the opportunity to study 'Abd Allāh's ideas directly from his own pen, without relying on the limited references available from doxographic writers. The significance of the editions is heightened by his role as a contemporary witness, offering insights into early Islamic thought. One of these publications, *Kitāb al-Rudūd*, is particularly noteworthy due to its parallels with *Kitāb al-Tahrīsh*. The similarities between *Tahrīsh* and *Rudūd* are remarkable. Given such overlaps between two texts, we would not hesitate today to discuss plagiarism. The absence of a chronological gap between the two *mutakallim* further complicates efforts to ascertain the true originator and copyright holder. In our case, both of them worked in the same room at the same time. Đırār and 'Abd Allāh seem to have been aware of each other: Both resided in Kūfa, later moved to Baghdād during the reign of the 'Abbâsīd caliph Hārūn al-Rashīd (786-809), where they engaged in a dispute on *imâmate* with Hishām b. al-Ĥakam (d. 179/795), organized by the famous 'Abbâsīd vizier Yaĥyâ b. Ĥâlid al-Barmakī (d. 190/805). Considering the originality and impact of their works, a pertinent question arises: which of the two scholars, both contemporaries and from the same hometown, exerted influence upon the other? This paper first presents the biographical similarities between these two thinkers, followed by comparisons between their respective books based on the alignment of the themes addressed in the texts with their biographies, and particularly the inner-textual structures per se. The focus lies on identifying differences rather

than parallels between them. Finally, the investigation questions the existence of a common source that may have influenced both scholars. With the evidence obtained, clarity can be sought regarding who influenced whom between the two scholars.

Keywords: Theology, Dırār b. ‘Amr, ‘Abd Allāh b. Yazid al-Fazārī, *Kitāb al-Taḥrīsh*, *Kitāb al-Rudūd*.

Giriş

Kûfe, hicrî 2. ve 3. asırda dönemine damga vuran farklı mezheplere mensup birçok mütekeltime ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan biri Mu‘tezilî çevrelerde anılan fakat erkenden dışlanmış olan Ebū ‘Amr Dırār b. ‘Amr el-Ġaṭafānī, diğeri İbâdiyye’nin öğretilerini kabul etmiş olan ‘Abdullāh b. Yezīd el-Fezārī’dir. Gerek Dırār gerek ‘Abdullāh dönemlerinin önde gelen kelâmcıları arasında sayılmışlardır. Bu etkilerine rağmen hayatlarına dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Fakat takip edilebildiği kadarıyla aralarında birçok ortak nokta vardır: İki de bağlı oldukları mezhebin öğretilerine dair eğitim almak için Kûfe’den Basra’ya gitmiş ve Abbâsî halifesi Hārūn er-Reşīd döneminde (786-809) Bağdat’a geçmişlerdir. Bu süreçten sonra tarih sahnesinden yok olsalar da faaliyetlerine devam ettikleri anlaşılıyor. İki de mensup oldukları mezheplerin ana şehirden uzakta yaşamışlardır. Bu belki de onların Basra’da tesis edilen mezhepsel ana çizgilerin dışında hareket etmelerine sebebiyet vermiş ve dışlanmalarına neden olmuştur: ‘Abdullāh, kendi mezhebi içinde kalarak farklı bir kola itilmiş (Nukkâriyye), Dırār ise Mu‘tezile içinde tamamen unutulmak istenmiştir.

Dırār’ın kelâmî görüşlerine dair bilgilerimiz genelde makâlât ve tarih kitaplarındaki anlatımlara dayanıyordu. Ancak yakın tarihimizde bu eksikliği gideren gelişmeler oldu. Dırār’ın günümüze intikal eden ilk ve şimdilik tek eseri olan *Kitābu’t-Taḥrīş*, 2014 yılında İslâm araştırmacılarıyla buluştu.¹ Esasen bu eser kelâm alanıyla ilgili olmayıp, daha çok hadis ilminin ilgi alanına giriyormuş izlenimi vermektedir, zira Dırār bu kitabında farklı mezheplerin rivâyetleri birbirlerine karşı nasıl kullandıklarını konu edinmiştir. Dırār, burada kendi görüşleri ve sistematik teolojiyle ilgili akıl yürütmeleriyle fazla ön plana çıkmıyor. Buna rağmen kitap, erken dönem kelâm tarihi bakımından birçok malzeme ihtiva etmektedir.

‘Abdullāh b. Yezīd el-Fezārī’nin kelâmî görüşleri makâlât kaynaklarında Dırār kadar atıf almamıştır. Ancak bu bilgi eksikliği günümüzde büyük ölçüde önemini yitirmiştir. Bir proje kapsamında Kuzey Afrika’da özel kütüphanelerde bulunan İbâdî yazmalar incelenmeye alınmış ve bunun meyvesi olarak 2014 yılından itibaren ‘Abdullāh’ın varlığı bile bilinmeyen on bir eseri yayımlanmıştır.² Bunlar arasında yoğunluklu olarak kelâm ilmine hasredilmiş çalışmalar yer almaktadır. Böylece çağdaş araştırmacılar makâlât eserlerine müracaat zorunluğu hissetmeden ilk kez görüşlerini, mevsukiyetini varsayacak olursak doğrudan kendi kaleminden öğrenme imkanı elde etmiş oldular. Bunun ötesinde erken dönem kelâm ilminin teşekkül ettiği devrin

¹ Dırār b. ‘Amr, *Kitābu’t-Taḥrīş: İlk Dönem Siyasi ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014) = *Taḥrīş*; Dırār b. ‘Amr, *Kitābu’t-Taḥrīş*, thk. Hüseyin Hansu - Mehmet Keskin (İstanbul: Dâru’l-İrşād, 2014).

² Abdulrahman al-Salimi – Wilferd Madelung (ed.), *Early Ibādī Theology: Six kalām texts by ‘Abd Allāh b. Yazid al-Fazārī* (Leiden: Brill, 2014); Abdulrahman al-Salimi (ed.), *Early Ibādī Theology: New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazārī (2nd/8th Century)* (Leiden: Brill, 2021).

boyutları, o dönemin aktörü tarafından bizâtihi sunulmuş oldu ki bu durumun kelâmcılar açısından ufuk açıcı olacağı söylenebilir. Ancak onun eserleri arasında “uzmanlık” alanı dışında bulunan ve diğer eserlerine göre farklı olan bir eser özellikle dikkat çekmektedir: *Kitābu'r-Rudūd* (“İtirazlar”, “Reddiyeler”).³ ‘Abdullāh’ın, “Reddiyeler” kitabının dikkat çekmesi, Dırār’ın *Tahrīş*’iyle olan benzerlikten dolayıdır.

Bu çağdaş hemşehrilerin zikredilen iki eserinde büyük bir benzerliğin ötesinde bir durumla karşı karşıyayız. Neredeyse kitabın tamamı birbirinin aynısıdır. Böyle bir olay günümüzde vuku bulmuş olsaydı tereddütsüz bir intihalden söz edilirdi zira iki eser karşılıklı atıflardan mahrumdur. Bu tür bir etkileşim kronolojik farklar bulunduğu daha kolay tespit edilebiliyor. Ancak iki mütekellim de aynı dönemde aynı coğrafyalarda bulunmuşlardır. Onların birbirlerinden haberdar oldukları biliniyor. Yahyā b. Hālīd el-Bermekī’nin (ö. 190/805) rehberlik ettiği saray meclisindeki bir tartışmada ikisi aynı ortamda yer almıştır. Dolayısıyla kimin kime kaynaklık etmiş olabileceği sorusunu cevaplamak zor görünüyor. Benzer bir durum, Kummī’nin (ö. 301/913) *el-Makālāt ve'l-fırağ* adlı eseriyle Nevbahtī’nin (ö. 310/922?) *Fırağuş-Şī'a* isimli mezhepler tarihi eserinin yayımlanmasında yaşanmıştı.

Dırār b. ‘Amr’ın bu kitabı, ilk dönem Mu‘tezilî eserler arasında günümüze ulaşmayı başarmış nadir hatta en eski eserlerden biridir. Bu çalışma hicrî 2. asrın fikrî muhitine dair bilgileriyle erken dönem İslâm düşüncesine ilgi duyanlar için önemli bir kaynak niteliği kazanmıştır. Dırār’ın kitabındaki yöntemi gerek hadis tenkidi gerek hadis müdafaası alanında da örneklik teşkil etmiştir. *Tahrīş*’in önemi sadece erken döneme dair mezhepler tarihi ve hadis çalışmaları bakımından değil meseleleri ele alırken kullandığı kurgusal anlatım üslubuyla da alakalıdır. Bu kitapta mezhepler arasındaki çatışmalarda referans gösterilen ve birbirlerine karşı kullanılan rivâyetler bir bakıma sahnelendirilerek bir hikaye veya günümüz tabiriyle bir roman edasında aktarılıyor. Bütün bu nitelikleriyle Dırār’ın *Tahrīş*’i şimdiye kadar özgünlüğü ile ön plana çıkmıştır. Fakat ‘Abdullāh’ın *Rudūd*’unun neşredilmesiyle bu özgünlük meselesinde farklı bir aktör devreye girmiş oldu. *Rudūd*’un önce yazılmış olduğunu söylemek bu etki ve özelliklere sahip olan müellifin yanlış tespit edildiği anlamına gelmektedir. Mezhepler tarihi, hadis tarihi, hadis tenkidi, edebiyat gibi birçok yönden önemi ve orijinalliği haiz olan bu eser türünün fikir sahibi ve üreticisinin kim olduğu sorusu da dolayısıyla farklı bir önem taşıyor.

Rudūd editörü Abdulrahman al-Salimi’ye göre ‘Abdullāh, kitabını Dırār’dan en az on sene önce kaleme almıştır.⁴ Salimi, iki eser arasındaki benzerliklere temas etmekle birlikte bu konuyu yeterince incelemiyor ve *Rudūd*’un önce kaleme alındığı iddiasını temellendirecek güçlü ve ikna edici bir argüman da sunmuyor. Ayrıca onun kanaatini bildirirken Dırār’ın özellik ve çalışmalarını dikkate almadığı da görülüyor. Oysa Salimi’nin iddiasının aksine Dırār’ın eseri önce yazdığına dair güçlü emâreler de bulunuyor. *Tahrīş* editörlerinden biri olan Hüseyin Hansu bunu fark etmiş ve Dırār’ın eserinin daha eski olduğu kanaatine varmıştır.⁵ O, *Rudūd*’u *Tahrīş*’in sahte bir nüshası ve

³ ‘Abullāh b. Yezīd el-Fezārī, “Kitābu'r-Rudūd”, *Early Ibādī Theology: New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazārī (2nd/8th Century)*, ed. Abdulrahman al-Salimi (Leiden: Brill, 2021), 25-103 = *Rudūd*.

⁴ Salimi (ed.), *Early Ibādī Theology: New Material*, 9.

⁵ Kendisi, buna *Tahrīş*’in yeni baskısının önsözünde değinmektedir. Bu iddiaların yukarıda sayılan gerekçelerine makale kaleme alındıktan sonra vakıf oldum. Burada genel itibarıyla birbirimizden bağımsız olarak benzer bir neticeye ulaştığımız anlaşılabilir oldu. Bu bilgileri yeni baskının yayımından önce bana vermiş olmasından dolayı

kopyası olarak kabul etmektedir. Ona göre *Rudūd*'un Ka'bi (ö. 319/931) ve İbnu'n-Nedim (ö. 380/990?) gibi klasik eserlerde anılmaması, *Tahrîş* yazmasında rutubetten dolayı hasar görmüş yerlerin *Rudūd*'da yer almaması, Hâricîlerin aleyhindeki hadislerin bulunmayıp onları öven rivâyetlerde bir değişikliğin görülmemesi, ilave edilen konuların Hâricî bakış açısıyla uyumu gibi farklılıklar, geç istinsah tarihi ile birlikte değerlendirildiğinde sahtelik ihtimalini güçlendirmektedir. Bu gerekçelerin bir kısmı isabetliken bir kısmı eleştiriye açıktır. Yazmadaki hasarlı kısımların bulunmaması, sadece aynı nüshadan beslenildiğinde bir anlam ifade eder ki günümüzde sadece tek bir nüshanın keşfedilmiş olması, *Rudūd* ile bu mevcut nüsha arasında bir bağlantıyı gerekli kılmaz. Hâricî bir eserde kendi lehlerine bir tutumun görülmesi de doğaldır ve Dırâr'ın Hâricîleri zem eden rivâyetleri sonradan eklemiştir gibi tersi bir durumun iddia edilmesine de engel değildir. İtirazlar çoğaltılabilir. Bu iki eserin bütün benzerliklere rağmen iki farklı eser olduğu açıktır. *Rudūd*'a sahte bir nüsha denmesi de aslında zımnen bunun 'Abdullâh'a ait olmadığını ifade eder. Bütün bu benzerlikler zorunlu olarak mevsukiyet ve aidiyet tartışmasıyla sonlanmak zorunda değildir zira bu değişiklikler –eğer söz konusu ise– bizâtihi 'Abdullâh'ın kendisine kadar geriye gidebilir. Bütün bunlarla birlikte Hüseyin Hansu'nun kanaatleri, Salimi'nin söylediklerinin aksine denetlenebilir mahiyettedir ve dolayısıyla daha tutarlıdır. Ancak bu kanaate sevk eden etkenler burada da delillendirilmemiştir. Bu iki iddia sahibinin kanaatlerinin ve iki eser bağlamındaki fikir öncülüğü meselesinin henüz yeterince tartışılmadığı görülüyor. Bu çalışmada eser içi ve dışından referanslarla bu konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

1. Biyografik Kesişmeler

Dırâr b. 'Amr ve 'Abdullâh b. Yezîd el-Fezârî'nin hayat öykülerine dair malumat az olsa da aralarında birçok yönden benzerliklerin ve kesişmelerin olduğu görülmektedir. İkisi de köklü Arap kabilesi Gatafân'a⁶ mensup Kûfe asıllı mütekellimdir ki bu sebeple *el-Kûfi* nisbesi ile anılmışlardır. Dırâr hayatının gençlik yıllarında, Mu'tezile'nin ortaya çıktığı ve yayıldığı Basra'ya gitmiş ve orada Mu'tezilî öğretisi çerçevesinde başta Vâsîl b. 'Ağâ'ya (ö. 131/748) öğrencilik yapmış ve bir süreliğine bir ders halkasını yönetmiştir.⁷ Bu şehirdeki mevcudiyetine binaen nadiren *el-Başrî* nisbesiyle de anılmıştır. Dırâr'ın Kûfe'de geçimini nasıl sağladığı tam olarak bilinmese de muhtemelen bir süre kadılık görevinde bulunmuştur.⁸ Buna benzer bir şekilde 'Abdullâh da fikrî ve itikâdî bağını Basra menşeli olan bir mezheple kurmuştur: O günümüzde de varlığını sürdüren İbâdiyye mezhebinin öğretilerini benimsemiştir ki bu mezhepsel mensubiyeti hasebiyle İbâdî eserler dışındaki kaynaklarda genelde *el-İbâdî* künyesiyle anılmaktadır. 'Abdullâh, döneminin

Sayın Hüseyin Hansu'ya teşekkürlerimi bildiriyorum. Bu vesileyle katkılarından dolayı makale hakemlerine de teşekkür etmek istiyorum.

⁶ Dırâr, bu mensubiyeti vesilesiyle *el-Gatafânî* nisbesi ile anılır. 'Abdullâh ise Gatafân'ın bir alt kolu olan ve bünyesinde birçok önemli şahsiyet ortaya çıkaran Fezâre kabilesine (bk. Mehmet Ali Kıpır, "Fezâre (Benî Fezâre)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA) (İstanbul: TDV, 1995), 12/538.) mensuptur; bundan dolayı İbâdî kaynaklarda *el-Fezârî* nisbesiyle anılır.

⁷ Kırş. Kâdî 'Abdulcebbâr, *Faḍlu'l-İtizâl*, thk. Fu'ad Seyyid (Beyrut: Klaus Schwarz, 2017), 118, 167; Ebu'l-Hüseyn el-Malaṭî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, thk. Sven Dederling (Beyrut: Klaus Schwarz, 2009), 31.

⁸ Ebu Ca'fer el-Uḳaylî, *Kitâbu'd-Ḍu'afâi'l-kebir*, thk. Abdulmu'tî Emin Ḳal'acı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 2/222 (765); Şemseddin ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl*, thk. 'Alî Muhammed el-Becevi (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2/328 (3953).

önemli ve eser veren Hâricî kelâmcıları arasında yer alır.⁹ Tıpkı Dırâr gibi o da Basra'ya gitmiş ve orada döneminin ibâdî lideri Ebü 'Ubeyde Muslim b. Ebî Kerime'nin (ö. 145/762) görüşlerini takip etmiştir.¹⁰ 'Abdullâh Kûfe'de yaşıyor ve geçimini ticaretle sağlıyordu. Orada Şîî mütekellim Hişâm b. el-Ḥakem'le (ö. 179/795) birlikte aynı atelyede ipekçilik işine girmişlerdi ve farklı itikâdî temayüllerine rağmen aralarında iyi bir iletişim bulunuyordu. Hatta 'Abdullâh, Hişâm'ın Fâıma isimli kızıyla evlenmek istemiş ancak Hişâm buna rıza göstermemişti.¹¹

Araştırmamıza konu olan bu şahısların tekrar Bağdat'ta ortaya çıktığı ve burada Yaḥyâ b. Ḥâlid el-Bermekî'nin gayretleriyle organize edilen ve aralarında farklı mezheplere ve hatta dinlere mensup âlimlerin bulunduğu saray tartışmalarında bir araya geldiği görülüyor. Bunların birine Hârûn er-Reşid (ö. 193/809) de iştirak etmiş ve merkezinde Hişâm'ın yer aldığı imâmete dair bir münazaraya şahitlik etmiştir. Bu tartışmaya müdahil olan Dırâr ve 'Abdullâh, Hişâm'la soru-cevap şeklinde tartışmış nihayetine Hârûn, Hişâm'ın Mûsâ el-Kâzım'a (ö. 183/799) bağlılığını görünce sinirlenmiş, bunun üzerine Hişâm canını kurtarmak için Kûfe'ye kaçıp arkadaşlarına sığınmış ve kısa bir süre sonra da orada ölmüştür.¹² Bu olayların 179/795 senesinde gerçekleşmiş olduğu tahmin ediliyor. Bu vakadan sonra gerek Dırâr gerek 'Abdullâh'ın ne yaptığına dair bu kadar net bir bilgi bulunmuyor.

Takip edilebildiği kadarıyla Dırâr, Bağdat'ta bulunduğu sürede Ehl-i Hadis tarafından zındıklıkla itham edilip saldırılarına uğramış ve bunun üzerine Bermekîlerin himayesine sığınmak zorunda kalmıştır.¹³ Muhtemelen ömrünün sonuna doğru Cezîre'ye geçmiş ve yakalandığı çıban türü bir hastalık (*ed-demâmil*) nedeniyle de 90 yaşında 180/769 ile 200/815 seneleri arasında vefat etmiştir.¹⁴ Onun izinden giden talebeleri kendisi gibi erkenden Mu'tezile'den dışlanmış ve Dırâriyye, Cebriyye'nin bir kolu olarak kabul edilmiştir. Bu zaman zarfında ise 'Abdullâh b. Yezîd'in ilmî faaliyetlerini yürütmeye devam ettiği görülüyor. Bir iddiaya göre o, Bağdat'ta yaşanan hâdiseler üzerine Yemen'e yolculuk yapmış ve orada Kaderiyye'ye karşı bir reddiye yazmıştır ki burada *el-Bağdâdî* nisbesiyle anılmış ve yolculuktan aklı bulandığı için saçmaladığı söylenmiştir.¹⁵ Fakat başka bir iddiaya göre 'Abdullâh, böyle bir seferde bulunmamış ve Bağdat'ta

⁹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi, *Kitābu'l-Makālāt*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul/Amman: KURAMER/Dāru'l-Feth, 2018), 154; Ebu'l-Ḥasan el-Eş'arî, *Maqālātu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-muşallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980), 120; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Ramazan Şeşen (İstanbul: YEK, 2019), 619.

¹⁰ Abdulrahman al-Salimi, *On the Reception of Early Ibadî Theology* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2021), 10; Amr Khalifah al-Nami, *Studies in Ibadism* (Open Mind, 2007), 132.

¹¹ 'Alî b. el-Ḥuseyn el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, ed. Kemâl Ḥasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2005), 3/159 vd.; Ebü Osmân el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dār ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002), 1/61. İpekçilik (*hazzâz*) okuması için ayr. bk. Wilferd Madelung, "Einleitung", *Kitābu'n-Necât* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1985), 4 (not 6).

¹² Ca'fer b. eş-Şâdık'ın bir râvisi olan Beşir en-Nebbâl'in yanına sığıyor: Şeyḫ Sadûk İbn Bâbeveyh, *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'ame*, thk. 'Alî Ekber el-Gaffârî (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1429), 395-400. Ayr. krş. Ebü Ca'fer eṭ-Ṭûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'l-ricâl*, thk. Cevâd el-Ḳayyûmî el-İşfihânî (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1427), 221-224. Burada tartışmaya Zeydî Süleymân b. Cerir dâhil oluyor.

¹³ Krş. Zehebî, *Mizân*, 2/328 (3953); Şemseddin ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Muḥammed Emin eş-Şebrâvî (Kahire: Dāru'l-Ḥadis, 2006), 8/531 (1712).

¹⁴ Bk. Ebü Osmân el-Câhîz, *Kitābu'l-Ḥayevân*, thk. 'Abdusselâm Hârûn (Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1965), 4/137. Ayr. krş. Osman Aydınlı, "Dirar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 667.

¹⁵ Madelung, "Einleitung", 5.

saklanarak icraatlarını gizliden sürdürmüştür.¹⁶ Her hâlükârda o, hicrî 2. asrın sonlarına doğru vefat etmiştir. Dırâr'dan farklı olarak 'Abdullâh fikirlerine mihamdarlık yapan güçlü bir kitleye sahip olmuştur: Kuzey Afrika'da İbâdîliğin önemli bir kolu olan Nükkârîyye onun öğretilerini muhafaza etmiştir. Kuzey Afrika'da mezhep içi siyâsî çekişmeler neticesinde ortaya çıkan Nükkârîler, başlangıçta liderleri Ebû 'Ubejde ile ihtilafa düşmüş, ölümünden sonra ise Basra'da dinî liderlik konumuna gelen Rebî' b. Hâbib'ten (ö. 180/796?) uzaklaşmışlar ve böylece fikhî ve itikâdî yönden mezheplerinin ana gövdesiyle bağlarını koparmışlardır.¹⁷ Nükkârîler itikatta 'Abdullâh b. Yezîd'i imamları olarak benimsemişlerdir ki bu durum Nükkârî gelenek içinde izlerini bırakmıştır.¹⁸

2. Eserleri ve Günümüze İntikali

İbnu'n-Nedîm (ö. 380/990?) Dırâr'ın çağdaşlarına nazaran çok yönlü ve üretken bir yazar olduğunu ortaya seriyor. Kendisinden farklı dinî ilimlere, dinler tarihine ve felsefeye hasredilmiş 57 adet eser başlığı nakledilmektedir.¹⁹ Bunlar arasında mükerrer eserlerin olup olmadığını tespit etmek zordur fakat mükerrer olma ihtimali olan eserler toplandığında dahi bunlar hala 40'a yakındır ve dolayısıyla dönemi dikkate alındığında yüksek bir rakamdır. Ancak bu eser bolluğuna rağmen bunlar çok uzun yıllar sadece bir isimden ibaretti. 2002 senesinde bu durumda bir değişiklik yaşandı. Yemen'deki yazmaların bir kataloğunun yayımlanmasıyla Şehâre şehrindeki İmâm el-Ğâsım b. Muḥammed Camii'nin kütüphanesinde *Tārîḥ ve Fevâ'id* isimli bir mecmuanın içinde birkaç Zeydî eser arasında Dırâr'ın *Kitābu't-Taḥrîş* adlı eserinin yer aldığı ilgililere duyurulmuş oldu.²⁰ Bu eserin muhtevası hakkındaki ilk geniş bilgiyi, Hassan Ansari Farsça kaleme aldığı bir tanıtım yazısıyla vermiştir.²¹ Bundan kısa bir süre sonra eserin ülkemizdeki tanıtımı, tahkikini de üstlenen Hüseyin Hansu tarafından gerçekleştirilmiştir.²² Bazı hasarlara maruz kalmış yazmanın istinsahı hicrî 540 senesinin Muharrem ayının başlarında (Haziran 1145) tamamlanmıştır.²³ Bu, Dırâr'dan günümüze intikal eden şimdilik ilk ve tek nüshadır.

'Abdullâh b. Yezîd el-Fezârî'nin telifatı bağlamında Dırâr'ın akıbetinin zıddı bir durumla karşı karşıyayız. Onun eser veren bir kelâmcı olduğu bilinmekle birlikte İbnu'n-Nedîm onun sadece dört

¹⁶ Salimi (ed.), *Early Ibādî Theology: New Material*, 6.

¹⁷ Krş. Nami, *Studies in Ibadism*, 132 vd.; Madelung, "Einleitung", 6; Salimi, *On the Reception of Early Ibadi Theology*, 11 vd.; Salimi – Madelung (ed.), *Early Ibādî Theology: Six kalām texts*, 1 vd.; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Berlin: De Gruyter, 1991-1995), 1/406 vd. İbâdîyye'nin Kuzey Afrika'daki tarihsel süreci için genel olarak bk. Werner Schwartz, *Die Anfänge der Ibatiten in Nordafrika* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), 118 vd.

¹⁸ Krş. Salimi, *On the Reception of Early Ibadi Theology*, 17, 94-114; Abdulrahman al-Salimi, "Reconstructing Early Ibādî Theology in North Africa: The influence of 'Abdallâh b. Yazîd al-Fazârî", *Studia Islamica* 116/1 (2021), 107-150. Genel olarak Nükkârîler için bk. Bilal Taşkın, "Erken Dönem Bir İbâzî Teorisyeni: Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'nin (II. -III. yüzyıl) Kitābu't-tevhîd'i ve Kelâmî Perspektifi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3962-3963.

¹⁹ Bk. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 565 vd.

²⁰ Bk. 'Abdusselâm 'Abbâs el-Vecîh, *Maṣâdiru't-turâş fi'l-mektebâti'l-hāşşa fi'l-Yemen* (Amman: Muessesetu'l-İmâm Zeyd b. 'Alî eş-Şekâfiyye, 2002), 2/616 (no. 69); Hüseyin Hansu, "On the Manuscripts Underlying the Edition of the Kitāb al-Taḥrîş and the Kitāb al-Maqālât", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 273 (not 29).

²¹ Hassan Ansari, "Kitâbi kelâmî ez Dırâr b. 'Amr", *Kitâb-i mâh-i dîn* 89-90 (1383-1384/2005), 4-13.

²² Hüseyin Hansu, "Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları", *İslâmiyât* 10/2 (2007), 107-122. Eserin keşfine dair serüveni için bk. Hansu, "On the Manuscripts", 270-276.

²³ Dırâr b. 'Amr, *et-Taḥrîş*, 145; *Taḥrîş*, 146.

kitabından haberdardır.²⁴ Bakılırsa Fezārî'nin mezhepdaşlarında da durum pek farklı değildir: İbâdî bibliyografik eserler de listelerinde onun kitaplarına yer vermemiştir. Günümüzde 'Abdullah b. Yezîd'in burada belgelenenlerden fazla kitaba imza attığı biliniyor zira ona nispet edilmeyen birçok eser Kuzey Afrika coğrafyasının muhtelif beldelerindeki özel kütüphanelerde keşfedilmiş ve yayımlanmıştır.²⁵ Hâlihazırda *Rudūd* haricinde eserlerin aidiyeti ile ilgili şüpheler beyan edilmemiştir. Böylelikle çağımızda ilk kez, Fezārî'nin görüşlerini ikincil kaynaklardan değil kendi kaleminden çıkan on bir esere binaen inceleme şansı elde edilmiştir.²⁶ Ancak bu gelişme esasen sadece İbâdiyye'yle de kısıtlı tutulmamalıdır. Bu erken döneme ait eserlere bakıldığında ilmî disiplin olarak kelâm ilminin hicrî 2. asrın ortalarından itibaren oldukça mesafe katetmiş olduğuna ilk elden tanıklık edebiliyoruz. Fakat bu bahs-i diğerdendir. Biz burada özellikle *Kitābu'r-Rudūd* üzerinde duracağız.²⁷

İlmî mahfiller en geç 1971 tarihinden beri bu yazmanın varlığından haberdardı. Bunlardan biri, 40 sayfa hacminde natamam şekilde Züvâre'de Libyalı 'Ayyād el-'Azzâbî'nin şahsî kütüphanesinde yer alıyordu²⁸ fakat içeriğine dair bir malumat sunulmamıştı. Eserin okuyucuyla buluşması bu bildirim üzerinden 50 sene geçmesinden sonra 2021 yılında yayımlanmasıyla mümkün oldu.²⁹ Mevcut tahkik, özel kütüphanelerde tutulan iki nüshaya dayanmaktadır. 47 varaklık birinci nüsha, Cezayir'in güneyindeki Mizâb bölgesinin Benî Yezkan şehrindeki İbrâhîm Maţiyâz Kütüphanesi'nde 39 no. ile kayıtlı bir mecmuanın içindedir (vr. 106b–152a). Üzerinde herhangi bir tarih kaydı bulunmasa da 14./20. asırda tamamlanmış olabileceği söylenen bu mecmuanın tamamı, Se'îd b. el-Hâc Suleymân b. el-Hâc Aḥmed b. el-Hâc Şâlih eş-Şemmâhî tarafından istinsah edilmiştir. Şemmâhî ailesinin, Nefûse dağından (Libya) Cerbe adasındaki Acim şehrine taşındığı söylenir. Dolayısıyla yazma muhtemelen Cerbe adasından Mizâb bölgesine götürülmüştür. 47 varaklık ikinci nüsha ise Tunus'un Cerbe adasındaki el-Bâssî Camii'nin koleksiyonundaki bir mecmuanın içinde bulunup (vr. 121a–167b) kimliği tam olarak tespit edilemeyen Bâ'aziz b. el-Hâc Şâlih el-'Abbâsî el-Mistâvî tarafından 1 Şaban 1135/7 Mayıs 1723 tarihinde tamamlanmıştır.³⁰

²⁴ 1) *K. et-Tevhîd*, 2) *K. (er-Redd) 'ale'l-Mu'tezile*, 3) *K. el-İstiṭā'a*, 4) *K. er-Redd 'ale'r-Rāfiḍa*. Bk. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 619.

²⁵ İlk yayım, altı eser içermektedir: 1) *K. el-Ḳader*, 2) *K. fi'r-redd 'alâ İbn 'Umeyr*, 3) *K. er-Redd 'ale'l-Muccesime*, 4) *K. el-Futyâ*, 5) *K. et-Tevhîd fi ma'rifetillâh*, 6) *K. fi men race'a 'an 'ilmihî ve fâraḳa'n-nebiyy ve huve 'alâ dînihi*. Tahkikler, 1187/1774–1190/1776 tarihleri arasında istinsah edilen iki mecmuaya dayanıyor. İkisi de Cezayir'in güneyindeki Mizâb bölgesinin Benî Yezkan (Yezcan) şehrinde bulunan el-Hâc Şâlih el-'Alî'nin şahsî kütüphanesine aittir. Yazmalar, Tunus'un Cerbe adasında istinsah edilmiş ve 19. yüzyılın başlarında Mizâb'a satılmıştır. Bk. Salimi – Madelung (ed.), *Early Ibâdî Theology: Six kalâm texts*, 7 vd. İkinci neşir toplamda yedi eser içermekle birlikte ikisi önceki neşirde eksik olan kısımların yeni nüshalar eşliğinde tamamlanmasıyla oluşmuştur (*K. el-Futyâ* ve *K. et-Tevhîd fi ma'rifetillâh*). Yeni olanlar: 1) *K. er-Rudūd*, 2) *K. ilâ Ebî Ḳudâme ve Ebî Ḥâlid*, 3) *K. el-'İbârâti'l-ilâhiyye*, 4) *K. mâ yese'u cehlulu ve mâ lâ yese'u cehlulu*, 5) *K. el-Esmâ ve'l-aḥkâm*. Bk. Salimi (ed.), *Early Ibâdî Theology: New Material*. Ayr. bk. Martin Custers, *Al-Ibâdiyya: A Bibliography* (Hildesheim: Georg Olms, 2016), 1/153–157.

²⁶ Buna örnek olarak msl. bk. Taşkın, "Erken Dönem Bir İbâzî Teorisyeni", 3964–3976.

²⁷ Kitap, başta *Kitābu İbtidâ'i'r-rudūd* olarak anılıyor, sonunda ise sadece *Kitābu'r-Rudūd* olarak; bk. *Rudūd*, 25, 4 ve 103, 15.

²⁸ Nami, *Studies in Ibadism*, 133, 161 (not 174), 213. Nami'nin bu yazmanın içeriğinden naklettiği tek bilgi, ortalarda yer alan Kur'an bahsiyle ilgilidir; Nami, *Studies in Ibadism*, 119 (101) = krş. *Rudūd*, 56.

²⁹ 'Abullâh b. Yezîd el-Fezārî, "Kitābu'r-Rudūd", *Early Ibâdî Theology: New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazārî (2nd/8th Century)*, ed. Abdulrahman al-Salimi (Leiden: Brill, 2021), 25–103.

³⁰ Salimi (ed.), *Early Ibâdî Theology: New Material*, 16 vd. Ess, Cerbe adasında Sâlim b. Ya'ḳûb'un (ö. 1991) mülkiyetinde bulunan ve *K. et-Tevhîd*'in bazı bölümlerini ihtiva eden derlemelerden müteşekkil bir nüshada müstensih, *Rudūd'a*

Kuzey Afrika'nın farklı beldelerinde eserin izine rastlanması buna ilgi duyulmuş olduğunu gösteriyor.

3. Tahrîş ve Rudūd Mukayesesi

Tahrîş ve *Rudūd* hadis merviyatını derleme temelinde rivâyetler arasındaki çelişkileri ve bunların istismarının ümmet arasındaki ayırıcı sonuçları üzerinde durmaktadır. Eserler sadece müşterek bir amaç paylaşmakla kalmıyor, ele alınan konu, üslup, muhteva gibi birçok yönden birbirine benziyor hatta bizi çoğu zaman aynı metinle karşı karşıya bırakıyor.³¹ İki metinde de karşılıklı atıflar bulunmuyor. Benzerliğin ötesine geçen böyle bir yazım faaliyeti günümüz yazarları eliyle gerçekleşse şüphesiz intihalcilik meselesinden söz edilirdi. Ancak dönemin alışkanlıkları ve şartları nazar-ı itibara alındığında bu tür ithamlarda aceleci olmamak gerekir. Salimi bu benzerliğe metinlerarasılık olgusu kapsamında yaklaşılmasını önermiştir³² ki bu yumuşatma girişimi, erken dönem eserlerinde kabul edilebilir görünmektedir. Benzerlik, sadece rivâyetlerin biçimsiz bir şekilde derlenip aktarıldığı veya tarihsel sürece dair bilgilerin verildiği bir eserde belki daha rahat göz ardı edilebilirdi. Ancak bu iki kitap, gerek kurgusal anlatım üslubuyla yeni bir yazım türüne örneklik etmesi gerek hadis tenkit ve müdafaa alanına dair yeni kapılar açması bakımından daha geniş yelpazeli bir etki sahasını haizdir. Olaya bu zaviyeden yaklaşıldığında bu tür yeniliklere olanak sağlayanın kim olduğu ve “telif haklarını” kimin elinde bulundurduğu sorusu daha da önem kazanmaktadır.

Bu sorunun cevaplanabilmesi için kanaatimizce iki eser arasındaki paralelliklerden ziyâde aralarındaki farklara odaklanılması gerekmektedir.³³ Genel olarak bakıldığında *Rudūd* hem daha kapsamlı hem de daha düzenli bir görünüme sahiptir. Eserlerin ikisi de konuya farklı bir mukaddimeyle başlasalar da manen aynı hususta birleşiyorlar ve ümmet arasındaki ihtilafların nedenini, yol gösterici olarak Kur'an ve sünnetten uzaklaşıp din bilginlerine (fukahâ) sığınmalarında görüyorlar. Ardından Müslümanlar arasında zuhur eden ilk kopuşu siyâsî tartışmalarla başlatıp muhtelif dinî konulara kadar uzatıyorlar. Konular iki karşıt grubun din bilginine soru yöneltip birbirine zıt rivâyetlerle cevap alması şemasında cereyan ediyor ki bu grupların, hangi fırkaya mensup oldukları da ekseriyetle bildiriliyor. Nihayetinde kitaplar, doğru

atıfta bulunduğunu söylüyor; bk. Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 1/407 (not 24), 408 (not 35). Bunun bilinen üç nüshadan başka mı olduğunu söylemek zordur. Ess, nüsha tavsifinde bulunmuyor. Burada, tahkikte kullanılan mecmualardan biri kastedilmiş olabilir zira ikisi de Cerbe adasına dayanıp *K. et-Tevhîd*'i içeriyor. İlgililer, Sâlim b. Ya'qûb'un terekesinde muhtemelen bu bilgiyi içeren yazmayı bulacaklardır. Bir proje kapsamında kütüphanesi düzenlenip dijitalleştiriliyor. Ön hazırlık aşamasında oluşturulan dokümantasyonda ilgili bir şey tespit edemedik. Krş. Paul M. Love, “The Sâlim Bin Ya'qûb Ibâdî Manuscript Library in Jerba, Tunisia”, *Journal of Islamic Manuscripts* 8/3 (2017), 265 vd.

³¹ Krş. EK 1: *Tahrîş – Rudūd* Paralellikleri.

³² Abdulrahman al-Salimi bu kavramı bir tebliğinde kullanmıştır; bk. “The inter textual on early Islamic sources between Kitâb al-rudud by al Fazarî & Kitâb al Tahrîsh by Dirar b. Amr al Ghatafani”, *11th International Conference on Ibâdî Studies* (Tübingen University, 31.08-2.09.20021). Metinlerarasılık, bir metnin başka metinlerle olan ilişkisini ve etkileşimini inceleyen bir edebiyat kuramıdır. Bu kurama göre bir metnin anlamı, sadece kendi içinde değil aynı zamanda diğer metinlerle olan bağlantıları ve etkileşimleri üzerinden de oluşur. Bu etkileşim, başka metinlere gönderme yaparak, çağrıştırarak, alıntılanarak veya onlara atıfta bulunarak gerçekleşir. İntihalde ise, yazar etkilendiği eserleri, fikirleri veya ifadeleri açıkça belirtmez ve bunları kendi eseriymiş gibi sunar.

³³ Krş. EK 1: *Tahrîş – Rudūd* Paralellikleri: Ele Alınmayanlar.

kanıtın neliğine dair tartışmalar akabinde sonlanıyor. Ancak ‘Abdullāh b. Yezîd el-Fezārî bunula yetinmeyip günahkarların itikâdî konumu, Müşebbihe ile Cebriyye’ye reddiye ve imâmetle ilgili uzun birkaç bölüm daha ekliyor. Eser boyunca kendi tutumunu açıkça belli etmemeye gayret sarf eden Dırâr’dan³⁴ farklı olarak ‘Abdullāh, kendi kanaatlerini gizlemiyor ve *ķāle* ‘Abdullāh vb. gibi ön bildirimlerle kendi fikirleri ve itirazlarını da ortaya seriyor.³⁵

3.1. Eserlerin Fikir Sahibinin Kimliğine Dair Emâreler

Bu eserlerin fikir sahibinin kimliğinin tespit edilebilmesi için gerek eser dâhilinde gerek dışında tutunulabilecek referans noktalarına müracaat edilmesi gerekmektedir. Bu hareket noktaları eserin kendi iç düzen ve insicamı olabileceği gibi eser-müellif bağlamında hayat öyküsüyle kesişmeleri ve uyumu gibi haricî âmillerin dikkate alınmasıyla da temin edilebilir. Nihayetinde burada sunulacak verilere kesin delil hüviyeti atfetmek için temkinin muhafaza edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle bunları bir emâre olarak isimlendirmek gerekir.

3.1.1. Eserlerin Belgelemesi

Tahrīş’in Dırâr’a aidiyeti ve mevsukiyetine dair şüphe bulunmuyor. İbnu’n-Nedîm, bu eserin varlığından bizi *K. et-Tahrīş ve l-İgrā*’ demek suretiyle haberdar ediyor. *Tahrīş* ile aynı mecmuanın içinde bulunan ve Ebü ‘Alî el-Cubbā’î’ye (ö. 303/916) nispet edilerek yayımlanan *Kitābu'l-Makālāt*’ta da *K. et-Tahrīş* olarak kısaltılmış şekliyle bu eserin ismi geçiyor.³⁶ Son olarak İbnu’r-Rāvendî (ö. 301/914?) de eserin ana konusunu özetleyerek Dırâr’ın bu eserinden bahsediyor.³⁷ Burada Cāhız (ö. 255/869) döneminde eserin gördüğü rağbet ve itibar anlaşılıyor ve Hayyāt’ın (ö. 300/913?) Dırâr’a karşı bir cephe almasına rağmen buna itiraz etmemesi eserin etkisinin Dırâr’ın ölümünden bir asır geçmesine rağmen sürdüğüne işaret ediyor. İbnu’r-Rāvendî, iddiasında haklı görünüyor. Dırâr hadisler arasındaki bu uyuşmazlığı göstererek bir hadis tenkit yöntemi inşa edilmesine tesir etmiş ve bu yöntem sonraki nesillerde de tezahür bulmuştur. Nazzām (ö. 231/845?), günümüze bazı kesitleri ulaşan *K. en-Nekş* isimli kitabında hadis tenkidinde bulunurken –ona atıfta bulunmasa da– Dırâr’da da karşılaştığımız rivâyetleri aktarmıştır. Çelişik rivâyetler arasındaki uyuşmazlığı ortadan kaldırmaya yönelik bir yol izleyen İbn Kuteybe (ö. 276/889) de *Te’vîlu muhtelifi’l-ħadîş*’inde benzer rivâyetleri yorumlamıştır ki Hüseyin Hansu, bunların bir kısmını derlemiştir.³⁸ İbn Kuteybe, Dırâr’ın ismini zikretmezken Nazzām’a itirazlarını sunmaktadır. Binaenaleyh burada Nazzām’ın da Dırâr’a doğrudan bir atıfta bulunmadığı ve İbn Kuteybe’nin *Tahrīş*’i görmeden dolaylı olarak rivâyetlere yer verdiği izlenimi hasıl oluyor. Salimi, rivâyetlerdeki bu benzerlikten dolayı *Rudūd*’u da bu etkiye dahil ediyor.³⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla hem *Tahrīş*’te hem de Nazzām’ın *Nekş* adlı eserinde yer alan rivâyetlerin bazıları *Rudūd*’da bulunmuyor; hatta Dırâr’ın

³⁴ Dırâr’ın “nesnel bir tarihçi gibi davranmasıyla” alakalı bk. Mustafa Köse, “Tarih Yazıcılığında Nesnellğin İmkânı: Kitābü't-Tahrīş / Dırâr b. ‘Amr Örneği”, *İslâmî Araştırmalar* 29/1 (2018), 72 vd.

³⁵ Dırâr’ın, eser boyunca şahsî tutumu çok az yerde görülüyor. Bazen ‘Abdullāh’ın kendisine atfedilerek verildiği yerlerde Dırâr’ın karakter dışına çıktığı seziliyor. Msl. *Rudūd*, 47, 13 = *Tahrīş*, 69, 14; *Rudūd*, 48, 7-8 = *Tahrīş*, 70, 18-21; *Rudūd*, 51, 18-20 = *Tahrīş*, 81, 13-16; *Rudūd*, 53, 1-2 = *Tahrīş*, 87, 10.

³⁶ Ebü ‘Alî el-Cubbā’î, *Kitābü'l-Makālāt*, ed. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs, 2019), 73, 8 (Tr 98). Buradaki alıntı, *Tahrīş* yazmasının kapağında da tekrarlanıyor.

³⁷ Ebu’l-Huseyn el-Hayyāt, *Kitābu'l-İntişār*, ed. Nyberg (Londra: Alwarrak, 2010), 204.

³⁸ Hüseyin Hansu, “Mukaddime”, Dırâr b. ‘Amr, *et-Tahrīş*, 18 vd.

³⁹ Bk. Salimi (ed.), *Early Ibādî Theology: New Material*, 9.

müstakil bir bölüm olarak işlediği ruhların bedenden ayrılmasına yönelik aktarımlar, ‘Abdullāh b. Yezīd tarafından bütünüyle es geçilmiştir.⁴⁰ Buradan hareketle *Rudūd*'u bu etkileşimin haricinde tutabiliriz.

Tahrīş'e birçok farklı kaynakta yer verilmesine mukabil *Rudūd* yazmaları Kuzey Afrika'da yayılmış olmakla birlikte hiçbir İbādî eserde Fezārî'nin böyle bir kitabından bahsedilmiyor.⁴¹ Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla *Rudūd*'da kullanılan rivâyetler, Fezārî'nin diğer eserlerinde yer almıyor.⁴² Söz gelişi Dırār Hâricîlerden bahsederken Fezārî pozisyon olarak yer yer onları ehl-i hak olarak nitelendiriyor.⁴³ Dolayısıyla Fezārî'nin kendi görüşlerini belli etmiş olmasından hareketle buradaki rivâyetlere diğer eserlerinde rastlamayı bekleyebiliriz.

Meselenin tam bu noktasında kısaca yazmalara da değinmemiz gerekir. Mevcut keşiflere göre *Tahrīş* ve *Rudūd* yazmaları arasında en azından 500 senelik bir fark bulunmaktadır. *Rudūd*'un daha eski yazmaları bulunana kadar bu husus da dikkate alınmalıdır. İhtiyatlı olmakla birlikte *Rudūd*'un tahkike konu olan nüshalarının benzerlikleri gözetildiğinde yer yer sanki ikisinin de ortak bir nüshadan istinsah edildiği izlenimi oluşuyor.⁴⁴ Bütün bu veriler, Dırār'ın kitabının daha sağlam belgelendiğini göstermektedir. *Tahrīş* farklı eserlerde doğrudan atıf almış ve yöntem olarak doğrudan veya dolaylı olarak etkilediği çalışmalarda aynı konularla alakalı benzer rivâyetler nakledilmiştir. Buna mukabil *Rudūd*'un varlığını destekleyecek herhangi bir kaynak bulunmamaktadır.

3.1.2. Eserlerin Yazılış Sebebi

Söz konusu iki eser, Dırār ve ‘Abdullāh'ın ünlendikleri alan olan sistematik teoloji dışında kalmaktadır. Dolayısıyla ikisinin neden hadis alanına dair bir eser telif etme ihtiyacı hissettikleri sorusu ortaya çıkıyor. Bu soruya bir bakıma eser içerisinde cevap veriliyor: Ümmetin kopuşunda rivâyetlerin suistimalinden doğan etkiyi göstermek. Bu, eserlerin esasen hadis alanıyla alakalı olması bakımından kendi içinde tutarlıdır. Fakat ikisinin kelâmcı kimliği dikkate alındığında ihtilafın temel nedeni yanlış veya hatalı akıl yürütmeye de hamledilebilirdi.

Öyle anlaşılıyor ki artık İslâmî ilimlerin şekillenmeye daha doğru yöntemleşmeye başladığı hicrî 2. asırda rivâyetler henüz belli başlı kriterlere tabi tutulmadan sarsılmaz bir delil olarak ortaya atılıyordu. İki müellifin eserdeki tavırları dikkate alındığında rivâyetler arasındaki tercihlerin yapılmadığı izlenimi hasıl oluyor. Bu sorunsal, bilâhare özellikle isnadların mercek

⁴⁰ Krş. Josef van Ess, *Das Kitāb an-Nakṭ des Nazzām* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972), 62 (8) = *Tahrīş*, 123, 4 vd.; 81 (17), 82 = *Tahrīş*, 29, 3 vd.; 88 (23) = *Tahrīş*, 33, 10; Josef van Ess, “Ein unbekanntes Fragment des Nazzām”, *Kleine Schriften*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018), 2/1263 (5) = *Tahrīş*, 39, 13, 116, 9; 1266 (13) = *Tahrīş*, 117, 3 vd. Ancak daha net bir izlenim için *Tahrīş*'te yer almayıp, sadece *Rudūd*'da bulunan rivâyetlerin olup olmadığını da kıyaslanması gerekebilir.

⁴¹ Bk. Salimi (ed.), *Early Ibādī Theology: New Material*, 7.

⁴² Krş. Salimi (ed.), *Early Ibādī Theology: New Material*, 294 vd. (indeks); Salimi – Madelung (ed.), *Early Ibādī Theology: Six kalām texts*, 242 (indeks). Fakat buna mukabil tersi durum gözleniyor; krş. *Tahrīş*, 112, 5-6 = ‘Abullāh b. Yezīd el-Fezārī, “Kitābu'r-Redd ‘ale'l-Mucessime”, *Early Ibādī Theology: Six kalām texts by ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī*, ed. Abdulrahman al-Salimi – Wilferd Madelung (Leiden: Brill, 2014), 129, 1-2.

⁴³ Msl. *Rudūd*, 54, 15 = *Tahrīş*, 85, 15.

⁴⁴ Muhakkik müdahaleleri dışında hatalı yazım denilebilecek yerler dahil: Msl. krş. *Rudūd*, 25, 15; 29, 6; 32, 5, 20; 37, 3; 41, 13; 102, 10. İki nüsha Cerbe adasına uzanıyor.

altına alınması veya çelişkili görünen rivâyetler arasındaki uyumun izah edilmesi (*te'vîl*) şeklinde benimsenen yöntemlerle aşıldı. Bu vaziyetin Kûfe'de ehl-i rey nazarında rahatsız edici bir boyut aldığı görülüyor, nitekim Ebū Ḥanīfe (ö. 150/767) veya ilmî çevresinin *Tahrīş* ve *Rudūd*'da şikayet edilen benzer bir durumdan rahatsızlık duyduğu anlaşılıyor.⁴⁵ Kaldı ki Dırār ve 'Abdullāh'ın yaşadığı Kûfe'de rivâyetler, müelliflerin Ḥaşviyye olarak tanımladıkları hadis taraftarları yanında Şiî ve Mürciî muhitin ilgi alanında bulunuyordu.⁴⁶ Gerek Fezārî gerek Dırār bu iki ekolün genel tutumuna muhaliflerdi; bu ilmî sahada ikisi için rivâyetler olumsuz bir nosyon içermiş olmalıdır.

Bu süreç zarfında usûl bakımından da rivâyetlerin tedbirsizce kullanılmasına kapı aralayan ve her müctehidin herhangi bir delil kullanıyorsa hükümlerinin doğru kabul edilmesi gerektiğini söyleyen bir yöntemin veya ilkenin (*küllü müctehid muşib*)⁴⁷ ortaya konulduğu da görülüyor. Salimi, bunu telife etki eden esaslı bir neden olarak görüyor.⁴⁸ Bu varsayım, kabul edilebilir görünüyor. Zira *Tahrīş* ve *Rudūd*'da fakihin bu ilke çerçevesinde hareket ettiği ve hükümlerinde bir açıklama ihtiyacı hissetmeyip hataya düşme endişesi göstermeden rahatça fetva verdiği görülüyor. Bu tür ucu açık bir yöntemin ikisini de rahatsız ettiğini düşünebiliriz çünkü ikisi de yöntem meselesini konu edinmiştir. Dırār *Kitābu İhtilāfi'n-nās ve işbāti'l-ḥucce*, *Kitābu Ādābi'l-mutekellimîn*, *Kitābu'l-Esbāb ve'l-ilm 'ale'n-nubuvve* gibi eserlerde doğru bilgiye ulaşma gerekçelerini ele almış olmalıdır. 'Abdullāh da kanıtların doğruluğuna dair görüşlerini telif etmiştir (*maḳāle fi'l-ḥucce*)⁴⁹ ki bunların izleri elimizdeki eserlerde de görülmektedir. Rivâyetler etrafında gelişen delillendirmeyi eleştirmek için eser yazmaya iten saiklerin ikisinde benzerlik gösterdiği ve bu bağlamda ikisinin de aynı amaç doğrultusunda ilerlediği anlaşılıyor. Sırf yöntem sorunundan hareketle öncülük meselesini net bir şekilde aydınlatacak yeterli bir ayırt ettirici gerekçe tespit edilemiyor.

3.1.3. Hadis İlmine Vukufiyet

Bu yöntemsel kaygısının yanında Dırār'ın rivâyet ilmine yönelik bir ilgisinin olduğu da görülüyor. O, bu alana dair *Kitābu't-Tenākuḍi'l-ḥadiş*, *Kitābu'l-Aḥbār* ve *Kitābu'l-Menḳūlin* gibi eserler telif etmiştir. Kaynaklarda 'Abdullāh b. Yezîd'in hadis alanına ilgisini gösterdiğine dair bir işaret bulunmuyor ve bu alana hasredilmiş çalışmalarından hiçbir yerde bahsedilmiyor. Sadece Sıffîn ve Nehrevân olaylarına dair haber ihtiva eden yazarı meçhul bir Doğu İbâdî eserinde 'Abullāh b. Yezîd el-Fezārî'nin kullandığı rivâyetlerden (*âşār*) istifade edildiği söylenmiştir.⁵⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbâdî tarihçi Berrādî, on bir yerde bu rivâyetleri kullanmıştır.⁵¹ Bu

⁴⁵ Krş. Krş. Nu'mân b. Şābit Ebū Ḥanīfe, "el-'Ālim ve'l-mute'allim", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, ed. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2009), 15, 21 vd.

⁴⁶ Krş. Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis* (Bursa: Emin, 2006), 346 vd.

⁴⁷ Genel olarak krş. Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 2/161 vd.

⁴⁸ Salimi (ed.), *Early Ibādî Theology: New Material*, 8 vd.

⁴⁹ Krş. İbn Sellām el-İbâdî, *Kitāb fihi bedu'l-İslām*, ed. Werner Schwartz - Şeyḫ Sâlim b. Ya'ḳûb (Wiesbaden: Franz Steiner, 1986), 133 (not 2); Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 1/413 vd.

⁵⁰ Ebu'l-Ḳāsim b. İbrāhîm el-Berrādî, *Risāle fiḥā takyîdu kutubi aşḫābina'l-İbādîyye*, thk. 'Ammār Ṭālibî, ts., 5.

⁵¹ Ebu'l-Ḳāsim b. İbrāhîm el-Berrādî, *el-Cevāhiru'l-muntekāt*, thk. Aḥmed b. Su'ûd es-Sıyyābî (Londra: Dāru'l-Ḥikme, 2014). 1) Takhîm olayı bağlamında: 134, 12 vd.; 2) Hâricî-İbn 'Abbās konuşması: 138, 16 vd.; 3) 'Abdusselām b. 'Abdulkuddûs'dan: 141, 17 vd.; 4) Ḥurḳûs b. Zuheyr (ö. 38/658)-Zur'â eṭ-Ṭā'î ve Hz. Ali diyalogu: (- el-Fezārî) 144, 9 vd.; 5) Tahkîm olayı sürecinde 'Abdullāh b. Vehb er-Rāsibî'nin (ö.38/658) evinde toplanılması: 145, 3 vd.; 6) Cābir b. Zeyd'den naklen Rāsibî'nin hutbe irad etmesi: 146, 12 vd.; 7) Nehrevân'a çıkma kararı esnasında Zeyd b. Ḥişn eṭ-Ṭā'î'nin evinde toplanılması: 148, 5 vd.; 8) Üveys el-Ḳarānî ile Hz. Ali arasında konuşma: 149, 5 vd.; 9) Zeyd b. Ḥişn'in

rivâyetler hadis, yani dinî bir muhteva aktaran bilgiler değil olaylar silsilesinde sürece dair tarihsel malumatlardır. Fakat ‘Abdullâh’ı bu alana iten bir gerekçenin olduğu anlaşılıyor. Yukarıda belirtildiği üzere Ebü ‘Ubeyde’nin vefatından sonra Rebî^c b. Hâbib, ibâdîlerin liderlik koltuğuna oturmuş ve ‘Abdullâh’la fikrî yolları ayrılmıştır. Rebî^c muhaddis kimliği ile ön plana çıkan bir âlimdir ki *Müsned*’i Ebü Ya’kûb el-Vercelânî’nin (ö. 570/1174) düzenlediği şekliyle günümüze ulaştırmıştır.⁵² Bu mezhep içi sürtüşmenin etkisiyle ‘Abdullâh, Rebî^c’ye karşı koyabilmek adına daha çok pragmatik nedenlerden dolayı hadis alanına ilgi göstermek zorunda kalmış olmalıdır. Aslında bakılırsa ‘Abdullâh b. Yezîd, “*Şu var ki biz, Rebî^c’in ashabını rivâyetlere (âşâr) tabi kalarak yendik.*”⁵³ demek suretiyle bunu da kendi ağızından teyit etmiştir. Dîrâr, hadis alanıyla alakalı çalışmalar yapmıştır. Bunlar, eleştirel bir zaviyeden yazılmış olsa da onun hadis ilmiyle uğraştığını göstermektedir. Bu ilgisinden dolayı olmalıdır ki Dîrâr, her ne kadar herhangi bir şey rivâyet etmediği söylene de zayıf râviler arasında sayılacak kadar muhaddislerin dikkatini çekmeyi başarmıştır.⁵⁴ ‘Abdullâh ise bu alanda daha çok tarihçi kimliği ile ön plana çıkmaktadır.

3.1.4. Müellif Karakteristiği

Dîrâr, *Tahrîş*’ine özgün bir başlık veriyor. Esere dair bir bilgi olmamış olsa, muhtevasına yönelik fikir sahibi olunması zor görünüyor. Dîrâr’ın bu başlık seçiminin izdüşümü kendisini eserin içerisinde buluyor: Hz. Muhammed’in hayvanların birbirine kışkırtılmasını (*tahrîş*) yasakladığı hadisinden hareketle fakihin buna rağmen Müslümanları birbirine karşı düşürmesinden (*harraşe*) yakınıyor.⁵⁵ Aynı şekilde yaygınlık kazanmamış olan ek başlıkta insanların birbirlerine karşı tahrik edildiğinin (*îgrâ*) söylenmesi suretiyle karşılık buluyor.⁵⁶ Bu birbirine yakın iki benzer anlamlı kelimedenden hareketle de eser başlığını (*et-Tahrîş ve’l-îgrâ*) elde ediyor. Dîrâr’ın başlık tercihlerinde böyle yöntemlere başvurduğu görülüyor. Örneğin, “Barış Sağlayan Düşman” (*K. el-‘Aduvvi’l-muşliḥ*) isimli kitabının muhtevası hakkında bir beyanatta bulunmak oldukça güçtür. Bu yazar karakteristiğinin yanı sıra *Tahrîş*’te işlenen mevzuların da Dîrâr’ın telifatıyla uyumlu olduğu görülüyor. Dîrâr, mukaddimesinde fırkalarıyla Hristiyanlıktan bahsediyor ve ihtilafın doğasını

evden çıkması: (- el-Fezârî) 149, 12 vd.; 10) Hz. Ali’nin Hâricîlerle savaştan feragat esnasında ‘Adî b. Hâtim eṭ-Ṭâ’î’nin (ö. 67/686) ona hitap etmesi: 157, 10 vd.; 11) ‘Avâne’den naklen el-Hırrî b. Râşid’le (ö. 38/658) ilgili rivâyet: (- el-Fezârî) 157, 19 vd.

⁵² Ebü Ya’kûb el-Vercelânî, *Kitâbu’t-Tertîb*, ed. Şeyh Nüreddîn ‘Abdullâh b. Hümeyd es-Sâlimî (Umman: Mektebetu Meskaṭ, 2003).

⁵³ Ebu’l-‘Abbâs ed-Dercîni, *Kitâbu Ṭabakâti’l-meşâ’ih bi’l-Mağrib*, ed. İbrâhîm Ṭallây, 1974, 2/477, -3. Alm. çevirisi yanında Madelung, *Ebi* kelimesinin muhtemelen silinmesi gerektiğini söylüyor; Madelung, “Einleitung”, 6 (not 16). Ancak belki de *Ebi* ve ‘Abdullâh arasında *Muḥammed* eklenmelidir zira *Rudûd*’da tam ismi eş-Şeyh el-Fakîh Ebü Muḥammed ‘Abdullâh b. Yezîd el-Fezârî olarak geçiyor.

Bu iktibas, ‘Abdullâh’ın sağlam rivâyetlere sarılıp doğru istikametten ayrılmadığı için galip geldiği şeklinde de anlaşılabilir. Ancak, onun hadis alanında bilgili olmadığı düşüncesinde olan muhaliflerine karşı reddiye mahiyetinde de söylenmiş olma olasılığı bulunmaktadır (krş. Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 1/411 (not 64)). Bu ihtimal, onun hadis alanına yeterince vâkif olmadığına işaret eder. Diğer eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla ‘Abdullâh temellendirmelerinde hadislere nadiren müracaat ediyor; yuk. bk. dipnot 42.

⁵⁴ Bk. Zehebi, *Mizân*, 2/329; Uḫaylî, *Du‘afâ*, 2/222 (765).

⁵⁵ *Tahrîş*, 12, 11; ayr. 60, 11; 138, 3; 139, 9.

⁵⁶ *Tahrîş*, 9, 17; 46, 4; 4, 8.

geçmişten örneklerle ibret mahiyetinde ortaya sermeye çabılıyor.⁵⁷ Onun dinlere ve özellikle de Hristiyanlık aleyhine özel gayret sarf ettiği yazmış olduğu birçok reddiyeden anlaşılıyor ki *Tahrīş* bunun kısa bir gösterimini sunuyor. ‘Abdullāh b. Yezīd ise bu kısımda sadece Hz. Mûsâ'nın ashabının Sâmirî'yle, Hristiyanların da Pavlus'la sınındığına değiniyor ve Hristiyan fırkalarla alakalı pasajı atlayıp Hz. Osmân meselesine geçiyor.⁵⁸ Bu ilgi alanına yönelik farklar özellikle *Rudūd*'da işlenmeyen konularda daha da belirginleşiyor.⁵⁹

‘Abdullāh'ın yazı tarzını değerlendirmek için oldukça geniş bir malzeme yelpazesine sahibiz. Salimi'nin dikkat çektiği üzere *Rudūd* kendisinin diğer eserlerinden üslup bakımından farklı bir karaktere sahiptir.⁶⁰ Kendisi bazen Ebū Hānife'nin *el-‘Ālim ve'l-mute‘allim*'ine benzer şekilde soru-cevap yöntemiyle konuyu ele alırken,⁶¹ bazen de konuları düz bir biçimde izahı tercih ediyor.⁶² Bu çalışmalarında genel olarak hadislere çok az rastlanıldığı gibi karşı argümanlarını sunarken nasları da çatıştırmıyor. Salimi'nin dikkat çektiği bir diğer husus ise kaderle ilgili yazıları çerçevesinde ‘Abdullāh'ın eserlerini zaman zaman gözden geçirdiğidir.⁶³ Bunların birincisi, Zeydî imam Aḥmed en-Nāşır'ın (ö. 332/934) reddiye yazdığı ve bu vesileyle fragmanlarına sahip olduğumuz risâlesidir.⁶⁴ Aḥmed en-Nāşır, esere *Kitābu'l-Cebr* ismini veriyor ve dil ve üslup bakımından kusurlu olduğunu bildiriyor.⁶⁵ İkincisi eser ise, tahkik edilen ve ilkinin kusurlarının görülmediği *Kitābu'l-Ḳader* isimli eseridir. Bunun yanı sıra, kâfirlerin bir tür lütuf olarak imân kuvvetinden alıkoymadığının yazıldığı ve Bîşr el-Merisî ve Yahyâ b. Kâmil'in okuduğu bir kitaptan daha bahsedilmektedir.⁶⁶ Bu muhtemelen İbnu'n-Nedîm'in *K. el-İstiḳā'a* dediği eser olmalıdır. Bunun diğerlerinden farklı bir eser olup olmadığı diğer iki eserin daha tafsilatlı incelenmesiyle anlaşılacaktır. Bu örnekten hareketle Fezārî'nin eserlerini bir tür redaksiyondan geçirip tashih ederek yeniden üretme özelliğine sahip olduğu görülüyor.

Buraya kadar ele aldığımız referans noktaları eserlerin, müellif hayatlarıyla irtibatlı görünen hususlarına yoğunlaşmıştır. Bundan sonra gelecek olan başlıklar, eserin kendi içindeki emârelerinden hareket edecektir.

3.1.5. Eserlerin Ana Karakteri

Tahrīş'te eserin ana kahramanı, daha doğrusu anti-kahramanı “fakih” olarak tanımlanan biridir. Farklı gruplar, sorun duydukları meseleleri danışmak için bu fakihin yanına varıyorlar. O da

⁵⁷ *Tahrīş*, 12 vd.; 5, 3. Benzer bir durum eser sonu için de söz konusudur: *Kitābu İhtilâfî'n-nâs ve işbâti'l-ḥucce = Tahrīş*, 138 vd.

⁵⁸ Krş. *Rudūd*, 30, 11 vd.

⁵⁹ Aşağ. bk. 3.1.8. *Eserlerin Tertibi*.

⁶⁰ Salimi (ed.), *Early Ibādî Theology: New Material*, 6 vd.

⁶¹ Bk. ‘Abullāh b. Yezīd el-Fezārî, “Kitābu'l-Futyā”, *Early Ibādî Theology: New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazārî (2nd/8th Century)*, ed. Abdulrahman al-Salimi (Leiden: Brill, 2021), 110-136.

⁶² Bk. ‘Abullāh b. Yezīd el-Fezārî, “Kitābu'l-Ḳader”, *Early Ibādî Theology: Six kalām texts by ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārî*, ed. Abdulrahman al-Salimi – Wilferd Madelung (Leiden: Brill, 2014), 58-14.

⁶³ Salimi (ed.), *Early Ibādî Theology: New Material*, 9.

⁶⁴ Aḥmed en-Nāşır, *Kitābu'n-Necât*, thk. Wilferd Madelung (Wiesbaden: Franz Steiner, 1985).

⁶⁵ Nāşır, *Kitābu'n-Necât*, 19, 9 vd.

⁶⁶ Bk. Ka'bi, *Maḳālāt*, 514. Bu bilgi muhtemelen İbn Kâmil'in *el-Celile* isimli kitabından alınmış olmalıdır; bk. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 619.

onlara danıştıkları konu hakkında rivâyetlerle cevap veriyor. Bu fakihin kimliği bilinmemektedir ve eserin akıbeti bakımından önemli de değildir. Her soruda farklı bir fakihe müracaat edildiği söylenebilir de⁶⁷ bunun metnin akışı içinde tek bir kişi olduğuna dair izlenimlerden de söz edilebilir.⁶⁸ Eserin başında ümmet arasında vuku bulan çatışmayı “fakih olarak isimlendirilen” kişinin tetiklediği zaten söyleniyor⁶⁹ ve anlatım bir çerçeveye oturtuluyor. *Rudūd*'da da aynı beyana ver verilmesine rağmen yardımına başvuru fakih değil kendi liderleri (*reisuhā*) olarak karşımıza çıkıyor. Oysa metnin kurgusu fakih üzerine inşa ediliyor. Burada “liderlerin” devreye girmesi, metnin kurgusunu ve olay örgüsünü bozuyor ve özelliğini de bir bakıma zayıflatıyor.

3.1.6. Eserlerin İbâdiyye Tasnifi

İki eserde de İbâdiyye, “rivâyet savaşılarının” yapıldığı ortamda yer almıyor ve eserin sonuna doğru sadece iki kere zikrediliyor. Ümmetin ihtilaf ettiği gruplar sayılırken İbâdiyye, Şufriyye ve Necedât gibi Hâricî fırkalar arasında yer alıyor.⁷⁰ Dırâr, doğru bilgiye nasıl ulaşılacağını ele aldığı son bölümde bu sıralamasını bozmuyor.⁷¹ Buna mukabil ‘Abdullâh b. Yezîd mensup olduğu mezhebi bu bölümde son fırka olarak veriyor ve bir bakıma kendisine hazırlık yapıp sözü alıyor.⁷² Bu bağlamda insicam olarak Dırâr, eser içindeki tasnife sadık kalmıştır. Kaldı ki ‘Abdullâh’ın kendi mezhebini ismen geçirmek gibi bir alışkanlığının olmadığı görülüyor.⁷³ *Rudūd*'da İbâdiyye'nin özellikle son bölümde yer değiştirmiş olması, eserin gidişatı bakımından bir yer kaydırma yapılmış olduğu izlenimini oluşturuyor.

3.1.7. Eserlerdeki İcmâ Vurgusu

Dırâr, temel delil (*hucce*) olarak icmâyı kabul etmesiyle meşhur bir mütekellimdir.⁷⁴ O, imamlık meselesine dair rivâyetler aktarırken imamlık edecek şahsın olumlu vasıflara sahip olması gerektiğini söylediği yerde –Mu‘tezile’nin genelinin de fikri olduğunu beyan ederek– “Onlara dedi” ibâresini ekliyor ve objektifliğini bozduğu nadir yerlerden biri olarak zımnen kendi tutumunu yansıtıyor. ‘Abdullâh ise, bunu kendi görüşü olarak naklediyor.⁷⁵ Bu tutum ihtilafın ortadan kaldırılmasına yönelik son pasajlarda da seziliyor. Dırâr, Müslümanlar arasındaki kopuşun çözümünü tafsil etmeyip ümmetin fikir birliğinde görüyor.⁷⁶ Fezârî tarafından daha sistematik ele alınan bu bölümün gidişatı icmâyâ yöneliyormuş gibi görünüm elde ediyorken hemen ardından doğru kanıtı ulaşımda daha çok aklî yöntemlere değiniliyor ve kıyâs icmânın

⁶⁷ Msl. *Tahrîş*, 16. Ayr. Josef van Ess, “Das K. at-Tahrîş des Dırâr b. ‘Amr”, *Kleine Schriften*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018), 3/2478.

⁶⁸ Krş. *Tahrîş*, 28, 46, 72.

⁶⁹ *Tahrîş*, 12, 8. = *Rudūd*, 30, 11. *Tahrîş*, 15, 7’de buraya âlimler de (*el-‘ulemâ*) dahil ediyor. *Rudūd*'da “liderler” yerine “fakihin” söz alması sadece başlangıçta görülüyor (krş. *Rudūd*, 30, 12).

⁷⁰ Krş. *Tahrîş*, 138 = *Rudūd*, 66.

⁷¹ Krş. *Tahrîş*, 141-142.

Ka’bi, Dırâr’a (I) atfen naklettiği hakkın idraki bölümünde Necedât’ın –ona göre Hâricî bir fırkanın– görüşünde طائفنا (*Tahrîş*, 142, 3) yerine Fezârî gibi طبقتنا خاصة ibâresini kullanıyor; krş. Ka’bi, *Maqâlât*, 508, 4 = *Rudūd*, 69, 1.

⁷² *Rudūd*, 70.

⁷³ 11 eser arasında tek istisna, *K. et-Tevhîd*'de görülüyor. Burada da bütün mezhebi kastediyor (*cemî‘u’l-İbâdiyye*); Salimi –Madelung (ed.), *Early Ibâdî Theology: Six kalâm texts*, 194, 3.

⁷⁴ Bk. Ka’bi, *Maqâlât*, 287, 1 vd.

⁷⁵ Krş. *Tahrîş*, 70, 18-21 = *Rudūd*, 48, 7-8.

⁷⁶ Krş. *Tahrîş*, 145, 14 vd.

önünde konumlanıyor.⁷⁷ Metnin akışı Dırār'ın delil tercihleriyle uyumluymen Fezārî'nin tercihleri itibariyle akli yöntemlere geçilmeden önce pasajın icmâ ile ilintilenen bir meseleyle bitmemesini bekleyebildik.

3.1.8. Eserlerin Tertibi

İki eser arasındaki en belirgin farklardan biri konuların düzeninde görülüyor. İlk izlenimde *Rudūd* genel yapısı itibariyle daha düzenli görünüyorken *Tahrîş*'te bazen ardı sıra gelen konuların tertibi rastgele sıralanmış izlenimi veriyor. ‘Abdullāh bazı yerlerde birbiriyle ilintili olan ve Dırār tarafından müstakil başlıklar⁷⁸ olarak işlenen mevzuları bir arada sunmayı tercih ediyor. Örneğin Dırār takiyye ve davet hakkındaki fikirleri müstakil bir başlık olarak ele alırken, *Rudūd*'da bunlar bir arada ele alınmıştır. Veya Dırār, lanetlemek hakkında sonlara doğru bir bölüm açmışken, Fezārî buradaki rivâyetleri sahabe hakkındaki bölüm içerisine giydirmiştir.⁷⁹

Yukarıda *Tahrîş*'te Dırār'ın ilgi alanında bulunan konuların eser içinde yansıdığını söylemiştik. Bu telif özelliğini Dırār'ın makâlat kaynaklarının görüşü olarak aktardıkları fikirlerde de takip edebiliyoruz. Bu bağlamda mürtekeb-i kebîre meselesinde Dırār, Mu‘tezilî olduğunun en belirgin yönü olan ve hakkında ayrı bir kitap yazdığı *el-menzile beyne'l-menziletayn* fikrine müstakil ve uzun bir pasaj ayırıyor ve akabinde nifak meselesini ele alıyor.⁸⁰ Bu bölümde de hiçbir rivâyete yer verilmiyor ve deliller sadece âyetler üzerinden sunuluyor ki bu, eserin Dırār'a aidiyetini teyit eden bir husustur. Doğal olarak bu konu ‘Abdullāh'ın bu kadar ilgisini çekmemiştir. O, bu iki başlığı bütünüyle ele alıyor ve sonrasında *el-menzile* ıstılahına değinmeden Mu‘tezile'nin büyük günah işleyeni fâsık olarak isimlendirmesini bildirmekle yetiniyor.⁸¹

Dırār'ın makâlât kaynaklarında vurgulanan diğer bir görüşü, İbn Mes‘ūd (ö. 32/652) ve Übeyy b. Ka‘b'ın (ö. 33/654?) mushaflarını (*harf*) kabul etmemesidir.⁸² Dırār aynı şekilde bu meseleyle dair müstakil bir bölüm açmıştır. Akabinde nüzul-i İsâ meselesi geliyor ve âyetleri inkâr edenlere dair yeni bir bölümle devam ediyor. ‘Abdullah ise kıraat meselesini bu kapsamda incelemiyor ve buna sadece Kur'an'ı tahrif edenlerin durumuna yer verdiği bölüm içinde temas ediyor. ‘Abdullāh'ın burada iki kısmı bir bakıma bir araya getirerek özetlediği, aktarılan rivâyetlerde görülüyor: Dırār'ın kıraat pasajında son olarak naklettiği ve Hz. Muhammed'in Kur'an'a ilâve edenleri lanetlediği hadisi⁸³ ile sonraki bölümde yer alan “*Kur'an'dan bir âyeti inkar eden hepsini inkar etmiştir*” hadisini⁸⁴ ‘Abdullāh, peş peşe takdim ediyor.⁸⁵

⁷⁷ Krş. *Rudūd*, 70, 20 vd., 71. Ayr. krş. Fezārî, “Kitābu'l-Futyā”, 130 vd.

⁷⁸ *Tahrîş*'teki başlıklar muhakkikler tarafından konulmuştur.

⁷⁹ Krş. *Tahrîş*, 119, 11 vd. = *Rudūd*, 48, 9 vd.

⁸⁰ *Tahrîş*, 61-62.

⁸¹ *Rudūd*, 45, 16-19. Benzer bir durum ileride de söz konusudur; krş. *Rudūd*, 65, 17-66, 3 = *Tahrîş*, 136 vd.

⁸² Ka‘bî, *Maqâlât*, 206, 16 vd. Benzer bir durum kabir azabının reddinde de görülüyor. Takip edilebildiği kadarıyla Dırār, kabir azabını kabul etmeyen en eski kelâmcılar arasında yer alıyor (bk. Ka‘bî, *Maqâlât*, 404, 6 vd.). Bu mesele *Tahrîş*'te müstakilen işleniyor (*Tahrîş*, 103-105 = *Rudūd*, 57, 5-58, 14).

⁸³ *Tahrîş*, 96, 4 vd.

⁸⁴ *Tahrîş*, 99, 2, 9 vd.

⁸⁵ *Rudūd*, 56 10 vd.

Eserlerin düzeni arasındaki en belirgin ayrım, İslâm hukukunun işlendiği bölümler de ortaya çıkıyor. Şahitlik, yemin, boşanma, cinsellik, eğlence gibi Dırâr'ın yoğunlaştığı fikhî mevzular *Rudūd*'da bütünüyle yer almıyor ki Salimi, özellikle buradan hareketle *Rudūd*'un *Tahrîş*'ten 10-15 sene önce yazıldığını savunuyor çünkü ona göre bu konular, Bağdat'ta sürülen yaşam tarzıyla ilgilidir.⁸⁶ Ancak kanaatimizce konulardaki bu temel fark daha çok *Tahrîş*'in önceliğine işaret eder mahiyettedir. Öncelikle bu konuların önemsenmesinin Bağdat'taki sosyal yaşamla ilişkilendirilmesini icap ettiren bir gerekçe bulunmamaktadır zira burada atıfta bulunulan şatafatlı hayat biçimi Abbâsilerle değil öncesinde Emevîlerle başlamıştır.⁸⁷ Özellikle *Tahrîş*'teki fikhî meseleler yerine *Rudūd*'da işlenen konularda, anlatım farkının olduğu da görünüyor ve 'Abdullâh'ın müdahalesi en çok burada anlaşılıyor. O fikhî meselelerin alternatifi olarak fırkalar tasnifinde Dırâr'la yolunun kesiştiği bölüme kadar Hz. Muhammed'in akrabaları, tecsîm ve melek-peygamber konularını ekliyor. Bu bölümlerden sadece akrabalığa dair kısım, eser içinde kullanılan grup-fakih anlatım şemasına uyuyor. Diğer ara başlıklarda üslup değişikliğine gidiliyor ve diğer eserlerine benzer şekilde sadece iddialar sunulup 'Abdullâh'ın bunlara itirazları takdim ediliyor. Dırâr'ın Müslümanlar arasındaki gruplara gelmeden önce münafıklığı işlediği son bölümde ise, Fezârî büyük günah sahiplerinin konumuna dair görüşleri sıralamakla yetiniyor.⁸⁸ *Tahrîş*'te kelâmî ve fikhî sorunların birlikte ele alınması, Dırâr'ın kadılık göreviyle alakalı olmalıdır ve henüz fikhî ve kelâm ayırımının keskin şekilde vuku bulmadığını göstermektedir. Bu tutum Ebû Hânîfe'nin "dinde fikhî" (*el-fikh fi'd-dîn*) ve "hükümlerde fikhî" (*el-fikh fi'l-ahkâm*) ayırımına binaen Kûfe'yi çağrıştırmaktadır.⁸⁹

Son olarak eserlerde ismi geçen fırkaların değişimine de temas etmemiz gerekecektir. Josef van Ess (ö. 2021), özellikle kitapta yer bulan aşırı Şîî ve Haricî fırkalardan hareketle *Tahrîş*'in Kûfe menşesine dikkat çekmişti.⁹⁰ Bu hipotez, mukayese edilen iki eserde Mürcie'yi incelediğimizde daha da güçleniyor. *Tahrîş* mezhepsel muhatabı olarak Mürcie'yi alt kollarını detaylandırarak tanıyor; *Rudūd*'da ise Mürciîler bu kadar dikkate alınmıyor. Şîî gruplarda da buna benzer bir eğilim seziliyor. İbnu'n-Nedîm'in 'Abdullâh'a atfettiği *Kitābu'r-Redd 'ale'r-Rāfiḍa* adlı kitabından bize bir alıntı ulaşmıştır. İbn Sellām el-İbādî'nin *Kitābu'r-Redd 'ale'r-Revāfiḍ*'a nispetle naklettiği bu alıntıda Hz. Muhammed'in peygamberlikle müjdelendiğinde Hz. Ebû Bekir'in hemen imân ettiğine dair İbn 'Abbâs'tan bir rivâyet aktarılıyor.⁹¹ Öyle anlaşılıyor ki 'Abdullâh, bu eserinde Şîî grupların ilk halifelere karşı olumsuz tavırlarını eleştirmiştir. Burada yer alan rivâyetin aynısı, *Tahrîş*'te bulunuyor.⁹² 'Abdullâh b. Yezîd'in kendi eserinde kullandığı bu rivâyet ise *Rudūd*'da yer almıyor. Bu tavır, onun Mürciî fırkalara dair odak noktasıyla birlikte ele alındığında Şîî grupların da ilgi alanından çıkmaya başladığı bir ortama işaret ediyor ki bu da bizi Kûfe dışına yönlendirir.

⁸⁶ Salimi (ed.), *Early Ibādî Theology: New Material*, 9.

⁸⁷ Krş. Rıza Savaş, "Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları", *İSTEM* 8 (2006), 53 vd.

⁸⁸ *Rudūd*, 60-66.

⁸⁹ Nu'mân b. Şâbit Ebû Hânîfe, "Fıkhü'l-Ebsat", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, ed. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2009), 44.

⁹⁰ Krş. Ess, "Das K. at-Tahrîş", 3/2494 vd.

⁹¹ İbādî, *Bedu'l-İslâm*, 72, 9.

⁹² *Tahrîş*, 30, 12 vd. Bununla birlikte Rāfiḍa'nın temel itikâdî unsuru sayılan bedâ tasavvuru Dırâr'ın aksine (*Tahrîş*, 94) Fezârî tarafından ele alınmıyor.

Öyle anlaşılıyor ki ‘Abdullāh b. Yezîd, *Kitābu'r-Rudūd*'unu –*Kitābu'l-Ḳader*'ine benzer şekilde– farklı eserlerden istifade ederek kendi şartlarının ihtiyacına binaen derlemiş ve yeniden yazmıştır. Bu süreçte istifade ettiği ana eser ise *Tahrîş* olmalıdır. Onun *Ḍırār*'ın fikirlerine (ve böylece belki çalışmalarına) aşına olduğunu sarayda yürütülen imâmet tartışmasının ötesinde kadere dair kitabında *Ḍırār*'ın kesb görüşüne yer vermiş olmasından anlıyoruz.⁹³ *Rudūd*'un derleme veya düzenlemeye tabi tutulduğunu sürekli kullanılan “*ḳāle ‘Abdullāh*” gibi kalıplaşan ibâreler de gösteriyor. Esasen bu tür eklemeler bazen eser aidiyetini güçlendiren unsurlar olarak görülse de ‘Abdullāh’ın diğer eserlerine bakıldığında buna rastlanılmadığından *Rudūd*'un düzenlenme karakterine hamledilmelidir. Belki bu ameliye talebeleri tarafından dahi gerçekleştirilmiş olabilir.

4. Eserlerin Kaynakları

Ḍırār'ın *Tahrîş*'iyle hadis tenkiti bakımından sonraki nesillere tesir ettiğini yukarıda söylemiştik. Burada aktarılan rivâyetlerin birçoğu bilâhare hadis külliyatlarında da muhafaza edilmiştir ki *Tahrîş*'in yalın Arapça baskısında bunlara yeterince işaret edilmiştir. Fakat *Rudūd*'la gözler önüne serilen benzerlik, ikisinin de dayandığı ortak ve öncesine ait bir örneğin ve eserin varlığı sorusunu gündeme getirebilir.

Ḍırār'ın İbâdî eserlerle olan paralelliği sırf ‘Abdullāh b. Yezîd’le sınırlı kalmamıştır. ‘Abdullāh’ın fikir ayrılığına düştüğü İbâdî muhaddis Rebî‘ b. Ḥabîb’in *Müsned*'inin itikâdî konuların işlendiği üçüncü cildinde *Tahrîş*'te nakledilen birçok rivâyet benzer bir sıralamayla yer alıyor.⁹⁴ Buradan hareketle *Rudūd*'un da İbâdî bir kaynak olması hasebiyle fikir öncülüğünün ‘Abdullāh b. Yezîd’e verilmesi gerektiği çıkarımına varılmamalıdır. Bu sıralamanın hatta bizâtiḥ rivâyetlerin ne kadarının Rebî‘’in kendisine ait olduğunu ne kadarını Vercelânî’nin müdahalesinin neticesiyle bir araya geldiğini teyit etmek zordur. Kesin olarak söylenebilecek olan bu rivâyetlerin İbâdî çevrelerce itibar gördüğüdür.

Ḍırār'ın *Tahrîş*'inde yer alan rivâyetlere başka yerlerde de rastlıyoruz. Onun hadislerle iştilal eden çağdaşlarına bakıldığında *Tahrîş*'teki rivâyetlerin aralarında bazen farklılıkların olmasıyla birlikte onlar tarafından da kayıt altına alındığını gösteriyor. Bunlardan bazılarının zikredilmesi yeterli olacaktır: Aslen Basralı olup hadis tahsili için birçok coğrafyada bulunan ve Yemen’e yerleşen muhaddis Ma‘mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *el-Câmi‘* adlı hadis külliyatında bunun izlerini görüyoruz;⁹⁵ aynı şekilde en önemli öğrencileri arasında yer alan ve hocasının külliyatını

⁹³ Fezārî, “*Kitābu'l-Ḳader*”, 23, 15.

⁹⁴ Josef van Ess, “Das Bild der Ḥārîğiten im K. at-Tahrîş des Ḍırār b. ‘Amr”, *Kleine Schriften*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden: Brill, 2018), 3/2600 vd. Van Ess bu hususta şunları söylüyor: «Bu ilginç bir keşif ve mevsukiyet meselesi bağlamında önemlidir. Rebî‘ b. Ḥabîb, *Ḍırār*'ın (yaşlı?) bir çağdaşıydı; fakat kendisi bir İbâdîydi; o Basra'nın bir semti olan Ḥureybe'de yaşıyordu... Muhtemelen Rebî‘’in *Musned*'i orada [Kûfe] da kullanılıyordu. Ancak bu yeni kaynaktan hareketle *Tahrîş*'in hasar görmüş metninin filolojik bakımdan tashih edilmesinde öncelikli olarak temkinin muhafaza edilmesi icap edecektir; zira Rebî‘’in metni sadece Ebū Ya‘ḳûb el-Vercelânî’nin (ö. 570/1174) düzenlediği şekliyle (tertib) bizlerin erişimine açıktır. Bu “gözden geçirilmiş baskıda” hadislerin ilgili lafızları düzenlenmiş olabilir...». Orada zikredilen rivâyetlere ilâve olarak bk. Ek 2: Rebî‘ – *Tahrîş* Paralellikleri.

⁹⁵ Msl. krş. Ma‘mer b. Râşid, “*Kitābu'l-Câmi‘*”, *el-Muşannef* (c. 10/11), ed. ‘Abdurrezzâk eş-Şan‘ânî, thk. Ḥabiburrahmân el-A‘zamî (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1983), 11/229 (60399) = *Tahrîş*, 31, 14 vd.; 11/222 (20380) = *Tahrîş*, 32, 1 vd.; 11/317 (20644) = *Tahrîş*, 40, 1 vd.; 11/243 (20437) = *Tahrîş*, 41, 12 vd.; 10/436 (19621) = *Tahrîş*, 41, 14 vd.; 11/211 (20350) ve 11/442 (20958) = *Tahrîş*, 41, 20 vd.; 11/112 (20090) = *Tahrîş*, 53, 8 vd.; 10/412 (19528) = *Tahrîş*, 67, 1 vd.; 11/291 (60399) = *Tahrîş*, 97, 13 vd.; 11/250 (20456) = *Tahrîş*, 112, 10 vd.; 11/442 (20956 vd.) = *Tahrîş*, 128, 10 vd. Şam ve Doğunun

muhafaza eden ‘Abdurrezzāk eş-Şan‘ānî’nin (ö. 211/826) *el-Muşannef*’inde aynı rivâyetlerle karşılaşırız.⁹⁶ Dırâr’ın çağdaşı ve Kûfe’de görüştükleri belgelenen Hanefî fakih Ebû Yüsûf’un (ö. 182/798) *el-Âşâr*’ında da ortak rivâyetlerin izlerini bulmak mümkündür;⁹⁷ burada son olarak Mu‘âfâ b. ‘İmrân el-Mevşilî’yi (ö. 185/801) zikretmekle iktifa edebiliriz.⁹⁸

Buradan anlayabildiğimiz kadarıyla Dırâr, *Tahrîş*’ini telif ederken özellikle Basra⁹⁹ ve Kûfe olmak üzere Irak bölgesinde Müslümanlar arasında dolaşımda olan ve ilim çevresinin bir parçası haline gelmiş olan rivâyetlerden ve kaynaklardan beslenmiş ve eserinin akıbeti için herhangi bir hadis uydurma faaliyetine girişmemiştir. Zaten eserin asıl önemi veya yeniliği hadis toplamak değil, burada döneminde zuhur eden bir meseleye dikkatleri yönlendirmektir. Erken döneme dair bu kadar rivâyetin günümüze kadar muhafaza edilebilmiş olması, o dönemin odak noktası değil bizim için olumlu bir yan kazançtır. O dönemin insanları için bu rivâyetler muhtemelen yabancı değildi; yeni olan, hadis olarak dillerde dolaşan rivâyetlerdeki çelişkinin dramatik ve anlaşılır şekilde sergilenmesiydi.

Sonuç

Đırâr’ın *Tahrîş*’i hicrî 4. asrın sonlarına kadar hem eser isimi hem muhtevasıyla farklı kaynaklarda atıf almıştır. Onun muhtelif meselelere dair çelişkili gördüğü rivâyetler, hadis tenkidi alanında etkiledikleri âlimlerin eserlerinde de işlenmiştir. Yazmanın istinsah tarihi ise Đırâr’ın ölümünden neredeyse dört asır sonra da esere ilgi duyulduğunu gösteriyor. Bu hususlar, *Tahrîş*’in varlığının erken dönemden itibaren farklı yüzyıllara yayılarak tarihsel olarak sağlam belgelemektedir.

Đırâr, hadis ilmüne vukufiyetini eleştirel çalışmalarla göstermiş ve dinî meselelerdeki özel ilgi alanlarını *Tahrîş*’te ele aldığı konulara yansıtmıştır. Bunlar dönemin ortak tartışmaları olmakla birlikte özellikle Đırâr’ın ön plana çıktığı görüşleri ve çalışmalarıyla paralellikler taşımaktadır. *Tahrîş*’in içyapısında da bir insicam görülüyor. Đırâr bu kitabında başlık seçiminden başlayarak tamamlana kadar baştan sona metnin kurgusu ve örgüsüne sadık kalmıştır. Metin içindeki konular silsilesi, bağımsız dursa da Kûfe’de döneminin ve muhitinin şartlarıyla uyum halindedir. Bu özellikle ‘Abdullâh’ın *Rudūd*’da ele almadığı fikhî mevzularla kıyaslandığında anlaşılıyor. Kitabın bu tür hususiyetleri, erken döneme işaret eden emâreler olarak kabul edilmelidir.

Đırâr, döneminde rivâyetlerin belli başlı yöntemden beri olarak mezheplerin kullanımında ayrılıkları körüklediği gerekçesiyle bu soruna dikkat çekmek için eserini aşına olunmayan bir üslupla kaleme almış olmalıdır. O, belki de bu durumun şahsî bir kaygı olmayıp ümmeti ilgilendiren bir sorun olduğunu vurgulamak adına kendi fikirlerini belirgin bir şekilde ortaya

faziletleri bölümünde sıralamada da benzerlik görülüyor. Hayatı için bk. İbrahim Hatiboğlu, “Ma‘mer b. Râşid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/552 vd.

⁹⁶ Msl. ‘Abdurrezzāk eş-Şan‘ānî, *el-Muşannef*, thk. Hâbiburrahmân el-A‘zamî (Beirut: Mektebetu’l-İslâmî, 1983), 10/124 (18595) = *Tahrîş*, 29, 3 vd.; 7/79 (16688) = *Tahrîş*, 31, 7 vd.; 9/237 (17064) = *Tahrîş*, 40, 20 vd.; 2/234 (3191) = *Tahrîş*, 91, 6 vd.; 8/513 (16102) = *Tahrîş*, 95, 9; 3/152 (5132) = *Tahrîş*, 129, 7 vd.

⁹⁷ Krş. Ebû Yüsuf, *Kitâbu’l-Âşâr* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 108 (512) = *Tahrîş*, 41, 14 vd. (İbn Mes‘ûd); 126 (581) = *Tahrîş*, 80, 4 vd. = *Rudūd*, 51, 4 vd.; 236 (1048) = *Tahrîş*, 119 = *Rudūd*, 48; 207 (922) = *Rudūd*, 28, 9 vd.

⁹⁸ Msl. Mu‘âfâ b. ‘İmrân el-Mevşilî, *Kitâbu’z-Zuhd*, thk. ‘Âmir Hâsan Şabri (Beirut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1999), 243 (102) ≈ *Tahrîş*, 42, 4 vd.

⁹⁹ Ayr. Ess, *Kitâb an-Nakţ*, 82 (20) = *Tahrîş*, 29, 3. Nazzâm bunu ‘Amr b. ‘Ubeyd’den naklediyor, yani Basra merkezli.

sermemiş ve mezheplerüstü bir bakış açısıyla dinî doktrinlerini ön planda tutmamıştır. Dırâr, telif sürecinde Irak havzasında hem avamın hem de muteber kabul edilen kişilerin dolaşımında olan rivâyetlerden istifade etmiş ve konunun ciddiyetini böylelikle daha çok vurgulama imkânı elde etmiştir. Bu özgün ve nesnel tarz, muhtemelen kitaba duyulan ilgiyi arttırmıştır.

Tahrîş'in aksine 'Abdullâh'ın *Rudūd*'unu kendisi dışında belgeleyebilecek bir haricî kaynak bulunmuyor ki bu, otantikliğini zayıflatan bir unsur olarak görülebilir. *Tahrîş*'le kıyaslandığında; benzer ve ilişkili mevzuların bir arada işlendiği, Dırâr'ı makâlât kitaplarında diğerlerinden ayıran görüşlerle ilgili bölümlerin özetlendiği ve eserin akışını sağlamak için yapılan yer kaydırmaların olduğu gözleniyor. Bunun yanı sıra konu tercihlerinde fihkî meselelerin irdelenmediği ve sadece kelâm ilminde işlenen konulara yer verildiği görülüyor. Bu tercihler, *Rudūd*'a genel itibarıyla daha düzenli ve sistematik bir görünüm veriyor. Özellikle *Tahrîş*'ten farklı olarak işlenen başlıklarda olay örgüsü ve anlatım üslubunun dışına çıkılıyor. Bunun gibi yapısal değişiklikler, *Rudūd*'un sonradan düzenlendiği izlenimini kuvvetlendiriyor. Öyle anlaşılıyor ki Dırâr, *Tahrîş*'iyle sadece sonraki din bilginlerine örneklik etmemiş ve kendi devrinde de dikkat çekmiştir. 'Abdullâh b. Yezîd de çağdaşı olarak bu eserin önemini anlamış gözükmektedir. O, Basra İbâdîliğinden uzaklaşınca Rebî' b. Hâbîb ve ashabıyla yaşamaya başladığı mezhep içi rekâbette *Tahrîş*'i bir bakıma kuvvetli bir silah olarak görmüş ve bunu muhtemelen Kûfe dışında yeniden kendi ihtiyacı doğrultusunda redaksiyondan geçirmiş olmalıdır. Esasen eserin adı da bir kitap başlığından ziyade farklı reddiyelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bir dosyanın fişlemesi gibi duruyor. Bu isimlendirme, düzenleme ve derleme belirtileri 'Abdullâh'tan sonra takipçileri eliyle bile gerçekleşmiş olabilir.¹⁰⁰ Bilhassa onun diğer eserlerinde görülmeyen *ķale* 'Abdullâh gibi ifadeler buna işaret ediyor.

Bütün bu toplamaya çalıştığımız verilerden hareketle sonuç olarak *Tahrîş*'in önce yazıldığını ve eserlerin "telif hakkının" Dırâr'a ait olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu aidiyet meselesi tartışmalarında tafsilatta kaybolup asıl odak noktasının yitirilmemesi gerekir. Her iki eser erken dönem İslâm düşüncesine ışık tutması bakımından önemlidir ve düşünce tarihimizin bir "kültür varlığı" (*Kulturgut*) olarak kabul edilmelidir. Erken dönemin tartışma konularını ve fikrî meraklarını anlamak için her ikisinden de istifade edilmeli ve bunlar birbirini tamamlayan bir bütün olarak ele alınmalıdır. Bunun yanı sıra *Rudūd*, *Tahrîş* yazmasının hasarlı kısımlarını gidermek ve gerek filolojik gerek yazımsal olarak anlaşılması zor yerlerini izah etmek için ikinci bir nüsha gibi değerlendirilmelidir.

Çıkar Çatışması

Makale yazarı Bilal KIR, Kader dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayımlandığı bu sayıda editörlük görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

¹⁰⁰ 'Abdullâh'ın terekisinde *Tahrîş*'in bir nüshasının bulunduğu ve bunun öğrencileri veya takipçileri tarafından yanlışlıkla ona atfedilerek diğer reddiyeleriyle birleştirilip derlenmiş olabileceği bile düşünülebilir. Fakat bu farkların özellikle mukaddime ve son bölümdeki hüccet bahsinde bulunması, değişikliklerde 'Abdullâh'ın dahlinin bulunduğu ihtimalini güçlendiriyor. Hılsıyye'ye ve Bid'iyye (Revâfiq) gibi firkalar, kitabın erken döneme uzandığına işaret etmektedir.

Kaynakça

- Ansari, Hassan. “Kitābī kelāmī ez Dīrār b. ‘Amr”. *Kitāb-i māh-i dīn* 89-90 (1383-1384/2005), 4-13.
- Aydınlı, Osman. “Dīrār b. Amr ve Mu’tezile’nin Teşekkül Sürecindeki Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 661-689.
- el-Berrādī, Ebu’l-Ḳāsım b. İbrāhīm. *el-Cevāhiru’l-muntekāt*. thk. Aḥmed b. Su‘ūd es-Sıyyābī. Londra: Dāru’l-Ḥikme, 2014.
- el-Berrādī, Ebu’l-Ḳāsım b. İbrāhīm. *Risāle fihā takyīdu kutubi aşhābina’l-İbādiyye*. thk. ‘Ammār Ṭālibī, ts.
- el-Cāhız, Ebū Oşmān. *el-Beyān ve’t-tebyīn*. 3 Cilt. Beyrut: Dār ve Mektebetu’l-Hilāl, 2002.
- el-Cāhız, Ebū Oşmān. *Kitābu’l-Ḥayevān*. thk. ‘Abdusselām Hārūn. 8 Cilt. Mısır: Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī, 2. Basım, 1965.
- el-Cubbā’ī, Ebū ‘Alī. *Kitābü’l-Makālāt*. ed. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Custers, Martin. *Al-İbādiyya: A Bibliography*. Hildesheim: Georg Olms, 2. Basım, 2016.
- ed-Dercīnī, Ebu’l-‘Abbās. *Kitābu Ṭabaḳāti’l-meşā’ih bi’l-Mağrib*. ed. İbrāhīm Ṭallāy. 2 Cilt, 1974.
- Dīrār b. ‘Amr. *Kitābu’t-Taḥrīş*. thk. Hüseyin Hansu - Mehmet Keskin. İstanbul: Dāru’l-İrşād, 2014.
- Dīrār b. ‘Amr. *Kitābu’t-Taḥrīş: İlk Dönem Siyasi ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı*. çev. Mehmet Keskin. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014. = *Taḥrīş*.
- Ebū Ḥanīfe, Nu‘mān b. Şābit. “el-‘Ālim ve’l-mute‘allim”. *İmām-ı A’zam’ın Beş Eseri*. ed. Mustafa Öz. 11-42. İstanbul: İFAV, 5. Basım, 2009.
- Ebū Ḥanīfe, Nu‘mān b. Şābit. “Fıḳhu’l-Ebsaṭ”. *İmām-ı A’zam’ın Beş Eseri*. ed. Mustafa Öz. 43-67. İstanbul: İFAV, 5. Basım, 2009.
- Ebū Yūsuf. *Kitābu’l-Āşār*. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Ess, Josef van. “Das Bild der Ḥārīğiten im K. at-Taḥrīş des Dīrār b. ‘Amr”. *Kleine Schriften*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 3/2534-2601. Leiden: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. “Das K. at-Taḥrīş des Dīrār b. ‘Amr”. *Kleine Schriften*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 3/2462-2500. Leiden: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. *Das Kitāb an-Naḳṭ des Naẓẓām*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.
- Ess, Josef van. “Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām”. *Kleine Schriften*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 2/1261-1289. Leiden: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft*. 6 Cilt. Berlin: De Gruyter, 1991-1995.
- el-Eş‘arī, Ebu’l-Ḥasan. *Maḳālātu’l-İslāmiyyīn ve İhtilāfu’l-muşallīn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 3. Basım, 1980.

- el-Fezārî, ‘Abullāh b. Yezîd. “Kitābu'l-Futyā”. *Early Ibādî Theology: New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazārî (2nd/8th Century)*. ed. Abdulrahman al-Salimi. 110-136. Leiden: Brill, 2021.
- el-Fezārî, ‘Abullāh b. Yezîd. “Kitābu'l-Ḳader”. *Early Ibādî Theology: Six kalām texts by ‘Abd Allāh b. Yazîd al-Fazārî*. ed. Abdulrahman al-Salimi – Wilferd Madelung. 58-14. Leiden: Brill, 2014.
- el-Fezārî, ‘Abullāh b. Yezîd. “Kitābu'r-Redd ‘ale'l-Mucessime”. *Early Ibādî Theology: Six kalām texts by ‘Abd Allāh b. Yazîd al-Fazārî*. ed. Abdulrahman al-Salimi – Wilferd Madelung. 146-125. Leiden: Brill, 2014.
- el-Fezārî, ‘Abullāh b. Yezîd. “Kitābu'r-Rudūd”. *Early Ibādî Theology: New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazārî (2nd/8th Century)*. ed. Abdulrahman al-Salimi. 25-103. Leiden: Brill, 2021. = *Rudūd*.
- Hansu, Hüseyin. “Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları”. *İslâmiyât* 10/2 (2007), 107-122.
- Hansu, Hüseyin. “On the Manuscripts Underlying the Edition of the Kitāb al-Tahrîş and the Kitāb al-Maqālât”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 267-282. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1256520>
- Hatiboğlu, İbrahim. “Ma‘mer b. Râşid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 27/552-554. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- el-Ḥayyât, Ebu'l-Ḥuseyn. *Kitābu'l-İntişâr*. ed. Nyberg. Londra: Alwarrak, 2010.
- el-İbādî, İbn Sellām. *Kitāb fihî bedu'l-İslām*. ed. Werner Schwartz – Şeyḫ Sâlim b. Ya‘qûb. Wiesbaden: Franz Steiner, 1986.
- İbn Bâbeveyh, Şeyḫ Sadûk. *Kemālu'd-dîn ve temāmu'n-ni‘me*. thk. ‘Alî Ekber el-Ğaffârî. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 5. Basım, 1429.
- İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. ed. Ramazan Şeşen. İstanbul: YEK, 2019.
- Ḳādî ‘Abdulcebbar. *Faḍlu'l-i‘tizāl*. thk. Fu‘âd Seyyid. Beyrut: Klaus Schwarz, 2017.
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis*. Bursa: Emin, 2006.
- Kapar, Mehmet Ali. “Fezâre (Benî Fezâre)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 12/538-539. İstanbul: TDV, 1995.
- el-Ka‘bî, Ebu'l-Ḳâsım el-Belḫî. *Kitābu'l-Maqālât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul/Amman: KURAMER/Dāru'l-Feth, 2018.
- Köse, Mustafa. “Tarih Yazıcılığında Nesnelliliğin İmkânı: Kitābü't-Tahrîş / Dırâr b. ‘Amr Örneği”. *İslâmî Araştırmalar* 29/1 (2018), 65-78.
- Love, Paul M. “The Sâlim Bin Ya‘qûb Ibādî Manuscript Library in Jerba, Tunisia”. *Journal of Islamic Manuscripts* 8/3 (2017), 257-280. <https://doi.org/10.1163/1878464X-00803002>
- Madelung, Wilferd. “Einleitung”. *Kitābu'n-Necât*. 3-18. Wiesbaden: Franz Steiner, 1985.

- el-Malaṭī, Ebu'l-Ḥuseyn. *et-Tenbīh ve'r-red 'alā ehli'l-ehvā' ve'l-bida'*. thk. Sven Dederling. Beyrut: Klaus Schwarz, 2009.
- Ma'mer b. Rāşid. "Kitābu'l-Cāmi". *el-Muşannef (c. 10/11)*. ed. 'Abdurrezzāk eş-Şan'ānī. thk. Ḥabīburaḥmān el-A'zamī. Beyrut: Mektebetu'l-İslāmī, 1983.
- el-Mes'ūdī, 'Alī b. el-Ḥuseyn. *Murūcu'z-zeheb*. ed. Kemāl Ḥasan Mer'ī. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2005.
- el-Mevşilī, Mu'āfā b. 'İmrān. *Kitābu'z-Zuhd*. thk. 'Āmir Ḥasan Şabri. Beyrut: Dāru'l-Beşāiri'l-İslāmiyye, 1999.
- al-Nami, Amr Khalifah. *Studies in Ibadism*. Open Mind, 2007.
- en-Nāşır, Aḥmed. *Kitābu'n-Necāt*. thk. Wilferd Madelung. Wiesbaden: Franz Steiner, 1985.
- al-Salimi, Abdulrahman (ed.). *Early Ibādī Theology: New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazārī (2nd/8th Century)*. Leiden: Brill, 2021.
- al-Salimi, Abdulrahman. *On the Reception of Early Ibadi Theology*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2021.
- al-Salimi, Abdulrahman. "Reconstructing Early Ibādī Theology in North Africa: The influence of 'Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī". *Studia Islamica* 116/1 (2021), 107-150. <https://doi.org/10.1163/19585705-12341438>
- al-Salimi, Abdulrahman – Wilferd Madelung (ed.). *Early Ibādī Theology: Six kalām texts by 'Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī*. Leiden: Brill, 2014.
- eş-Şan'ānī, 'Abdurrezzāk. *el-Muşannef*. thk. Ḥabīburaḥmān el-A'zamī. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslāmī, 1983.
- Savaş, Rıza. "Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları". *İSTEM* 8 (2006), 51-61.
- Schwartz, Werner. *Die Anfänge der Ibatiten in Nordafrika*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
- Taşkın, Bilal. "Erken Dönem Bir İbâzî Teorisyeni: Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'nin (II. -III. yüzyıl) Kitâbü't-tevhîd'i ve Kelâmî Perspektifi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3959-3978. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1026356>
- eṭ-Ṭūsī, Ebū Ca'fer. *İhtiyāru ma'rifeti'l-ricāl*. thk. Cevād el-Ḳayyūmī el-İşfihānī. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslāmī, 1427.
- el-'Uḳaylī, Ebū Ca'fer. *Kitābu'd-Ḍu'afāi'l-kebīr*. thk. Abdulmu'ṭī Emīn Ḳal'acī. 4 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1984.
- el-Vecīh, 'Abdusselām 'Abbās. *Maşādiru't-turās fi'l-mektebātī'l-hāşşa fi'l-Yemen*. 2 Cilt. Amman: Muessesetu'l-İmām Zeyd b. 'Alī eş-Şekāfiyye, 2002.
- el-Vercelānī, Ebū Ya'ḳūb. *Kitābu't-Tertīb*. ed. Şeyḫ Nüreddīn 'Abdullāh b. Ḥumejd es-Sālimī. Umman: Mektebetu Mesḳaṭ, 2003.

ez-Zehebī, Şemseddīn. *Mizānu'l-i'tidāl*. thk. 'Alī Muḥammed el-Becevī. 4 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Ma'rifē, 1963.

ez-Zehebī, Şemseddīn. *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'*. thk. Muḥammed Emīn eş-Şebrāvī. 8 Cilt. Kahire: Dāru'l-Ḥadīs, 2006.

EK 1: Tahriş – Rudūd Paralellikleri

Tahriş	Rudūd
İhtilafların zuhuru	Mukaddime
5, 8-12	28,8-9
6,13-7,1	28,11-13
7,8-15	28,17-21
8,1-2	28,23-29,1
8,15-16	29,1-2
10,15-18	28,16-19
	İhtilafların zuhuru
11,7-14	30,1-4
12,4-6	30,8-9
12,7	30,9-10 (+ 29, 14)
12,8-10	30,11-12
Hz. Osman'ın Methi	
16,2-3	30,13-14
16,4-10	30,15-18
17,17-18,3	30,20-31,1
18,3-4	31,2
18,5	31,1
18,6	31,2
Hz. Osman'ın Zemmi	
19,2-10	31,3-9
19,11-13	31,9-10
20,9	31,10-11
21,2-4	31,13
21,6-7	31,14
Muaviye'nin Zemmi	Muaviye Hakkında
22,2-5	35,10-12
22,8-13	35,13-15
22,14	35,16-17
23,8	35,17-18
Muaviye'nin Methi	
24,2	35,2
24,4	35,2-3
24,8-9	35,3-4
25,1-3	35,5-6
25,6-7	35,7-8
25,18	35,8
Hz. Ali Hakkında	Hz. Ali Hakkında

26,2-6	33,10-12
26,6-8	33,13-14
26,8-9	34,8-9
26,14-15	33,14-15
27,8-9	34,11-12
27,9	34,14-15
27,10; 27,12	34,17
Rafiziler Hakkında	
28,2	32,18
28,3	32,19
28,3-15	32,20-33,8
Talha ve Zübeyr Hakkında	Talha ve Zübeyr Hakkında
33,2-6	32,2-5
33,7-9	32,5-6
33,11	32,6-7
Talha ve Zübeyr'in Zemmi	
34,2-9	32,8-12
34,11-12	32,13-14
34,13	32,15
Haricilerin Zemmi	Halifelerin Katli Hakkında
35,2	36,2
35,6-7	44,16
35,11-36,3	36,3-8
36,5-11	36,8-13
Hilsiyye Hakkında	
37,2-16	37,3-12
Haricilerin Methi	
39,6-7	37,13
39,14-40,5	37,16-38,1
40,9-10	38,1-2
	Büyük Günahlar Hakkında
40,11-17	39,19-40,3
40,19-21	40,3
41,1-14	40,3-5; 40,8-14
41,14-15	40,6

41,16-21	40,14-18
41,21-42,1	40,19-20
42,2-4	40,18-19
42,4-8	40,20-41,1
42,10-15	41,1-3
43,1-7	41,4-5
43,9-12	41,6-8
44,1-2	41,8-9
44,3-4	41,10
44,6-8	41,10-13
44,9-18	41,14-42,1
44,21-44,23	42,1-2
44,23-45,3	42,2-4
45,3-5	42,4-5
Zina, Şarap vb. Hakkında	
46,8-11	38,15-17
46,14-47,3	38,17-39,3
48,1-9	39,6-9
Tekfir Hakkında	İman Hakkında
52,2-10	42,12-17
Horasan Mürciesi	
54,8-9	42,18-19
Kûfe ve Basra Mürciesi	
56,4-6	42,19-21
İmân ve Amel Hakkında	
58,2-7	43,12-16
59,4-11	43,16-21
59,14-18	44,1-3
60,1-3	44,4-6
Büyük Günahkâr Hakkında	Büyük Günahkâr ve Müşrik Hakkında
61,2-3	44,13
62,10	45,17
Nifak ve Fısk Hakkında	
63,10-13	45,9-11
63,15-64,2	45,11-15
64,3-4	45,4-5
64,6-9 (vd.)	45,5-7 (vd.)

Sahabe Hakkında	Sahabe Hakkında
66,7-12	46,7-9
66,9	46,9
66,17-67,2	46,9-11
67,3	46,11
67,11-15	46,11-14
67,18-19	46,14-15
(68,15-17)	(46,16)
Hilsiyye Hakkında	
69,3-4	47,1-2
69,4	47,4
69,6-9	47,11-12
69,11-14	47,12-13
70,1-2	47,15-16
70,4-6	47,16-17
70,8-10	48,5-6
70,15-17	48,3-4
70,18-21	48,7-8
Davet Hakkında	Davet ve Takiyye Hakkında
74,4-7	49,4-5
74,11-13	49,15-16
74,13-75,6	50,1-5
Takiyye Hakkında	
76,3-4	49,6-7
76,6-8	49,7-8
76,13-14	50,6-7
76,16-77,2	50,7-8
Kadın ve Çocuk Katli	
78,4-6	49,8-9
78,8-11	49,10-12
79,3-7	50,8-11
79,9-14	50,11-14
Saadet ve Şekavet Hakkında	İstitâat Hakkında
80,2-8	51,2-6
80,10-15(-81,2)	51,7-10(-12)
81,3-4	51,12-13
81,9-12	51,15-17
81,14-16	51,19-20
81,17-18	52,7

81,18-82,1	52,10
<i>Efâl-i İbâd Hakkında</i>	
83,2-5	53,4-7
83,5-84-5	53,11-54,5
85,3-12	54,6-7;8-11;7-8
86,2-4	52,17-18
86,5-7	52,18-19
86,8-9	52,19-20
(87,9-10)	(53,1-2)
<i>Kader Hakkında</i>	
(88,3-4)	(53,6)
<i>Kıraatler Hakkında</i>	<i>Kur'an Hakkında</i>
96,4-5	56,10; (ayr. 56,15)
<i>Kur'an Hakkında</i>	
99,3-4; (ayr. 99,14-15)	56,10-11
99,6-7	56,4
99,(7-)9	56,(4-)5
<i>Kabir Azabı Hakkında</i>	<i>Kabir Azabı Hakkında</i>
103,3-104,2	58,4-11
104,6-8	57,15-16
(104,8)	(58,1-2)
104,9-10	58,2-3
104,10-11	57,18-58,1
(104,11-12)	(58,2-3)
105,3-5	57,10
105,5-7	57,9-10
<i>Kureyş Hakkında</i>	<i>Kureyş Hakkında</i>
108,2-4	58,16+18-59,2
108,6-9	59,3-5
108,9-109,2	59,9-11
109,11-12	59,12-13
<i>Şam Hakkında</i>	<i>Şam Hakkında</i>
112,2-4	59,16-18
113,1-3	60,2-3
<i>Doğu Hakkında</i>	
114,1	60,5
114,3-5	60,8-10
114,10-15	60,10-13
<i>Lanet Hakkında</i>	<i>Sahabe Hakkında</i>
119,11-14	48,9-11

119,18-120,3	48,11-13
120,3-5	48,15-16
120,6-7	48,18-19
120,7-10	48,16-18
<i>Ümmet Arasındaki İhtilaflar</i>	<i>Mezhepsel İhtilaflar</i>
138,4-139,3	66,5-13
(139,6-8)	(66,14-15)
139,8-10	66,16-18
<i>Doğruyu İdrak Hakkında</i>	<i>Doğruda İsbâbet Hakkında</i>
141,2-13	68,14-20
141,14-142,2	70,1-4
142,3-7	69,1-4
(142,12-13)	(69,7-8)
142,14-17	69,5-7
143,1-4	69,9-11
143,17-22	69,14-17
144,1-5	69,18-21
(145,1-21)	(70,5-71,3)

Ele Alınmayanlar	
<i>İlâhî Sıfatlar Hakkında</i>	<i>Teşbih ve Tecsim Hakkında</i>
[134-135]	[61,17-63,7]
	[85,19-86,2; 9-19]
	<i>Rüyetullâh Hakkında</i>
	[54,17-55]
[<i>Peygamberlerin Üstünlüğü</i>]	[<i>Melek ve Peygamberler Hakkında</i>]
[106-107]	[63,8-65,16]
	<i>Peygamber'in Akrabaları Hakkında</i>
<i>İmanın Sıfatı</i>	
<i>Haşviyye ve Şükkak</i>	
<i>Muhtelif Mürcî Fırkalar</i>	
<i>Borçlu Ölen</i>	
[71,2-4]	[41,14]

Kitābu't-Tahriş ve Kitābu'r-Rudūd: Kim Kimi Etkiledi?

Ticaret	
72,6-8	41,14-15
72,10	41,13-14
Bedâ	
Hz. İsa'nın Nüzulü	
Tek Kişinin Şahitliği	
Vahiy Öncesi Hz. Muhammed	
Müsevvide	
Ruhlar	
Yemin	
121,5-6	50,6-7
Talak	
Sapkınlardan Yardım	

125,4-5	46,12
Cinsellik	
Bina	
Şarkı	
Nifak	
136,16-137,3	28,17,19
	Günahkarların İtikâdi Konumu
	Müşebbihe'ye Reddiye
	Cebriyye'ye Reddiye
	İmâmet

EK 2: Rebî^c – Tahriş Paralellikleri

Rebî ¹⁰¹	Tahriş
334,1	41,12-14
2	41,16-17
3	41,18-19
4	41,17-18
5	41,20-21
6	41,21-42,1
7	42,2-4
8	42,4-7
9	42,7-8
10 ¹⁰²	42,17-15
11	42,10-11
12	43,2-3
13	43,6-7
15	43,10-12
16	43,10-13
17	44,1-2
18	44,3-4
19	43,20-21
20	44,9-11
21	44,11-13
22	44,21-45,2
23	45,2-3

24	45,3-4
25	45,4-5
26	58,5-7
27	59,4-12
28	59,14-18
29	60,1
30	60,2-3
56	80,4-9
57	80,10-11
58	80,11-12
59	80,12-15
60	81,3-4
61	81,2-3
62	81,10-12
63-64	83,6-10
65	83,11-84,2
66	85,3-12
74	104,6-7
75	104,7-8
73	105,5-7
51	74,8-75,1
52	75,1-6
53	74,4-7

54	76,14
55	76,11-77,2
77	108,1-2
78	108,11-109,2
79	109,11-12
50	78,8-11
39	30,8-9
33	66,9-10
35	66,12
36	67,3-4
37	67,13-15
38	67,17-18
40	69,10
41	69,11-12
42	70,2
43	70,4-6
47	76,2-6
48	76,7-8
69	120,3-4
70	99,5-14
69	99,14-15
82	135,5-7
449, 53	120,7-8

¹⁰¹ Verçelâni, *Kitâbu't-Tertib*, 334-358.

¹⁰² Ayr. Verçelâni, *Kitâbu't-Tertib*, 418 (no. 5).



el-Âlim ve'l-Müte'allim'in Kaynak Kritiği, Semerkant'ta Yayılışı ve Mâtürîdî'deki İzleri

Source Criticism of *al-Âlim wa'l-muta'allim*, Its Spread in Samarkand and Its Traces in Mâturîdî

Metin AVCI

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Eskişehir/Türkiye
Assistant Professor, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Eskişehir/Türkiye
metin.avci@ogu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8651-0321 | ror.org/01dzjez04

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
16 Ocak 2024	16 January 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
05 Haziran 2024	05 June 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Metin Avcı).

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 (Metin Avcı).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Avcı, Metin. “*el-Âlim ve'l-Müte'allim'in Kaynak Kritiği, Semerkant'ta Yayılışı ve Mâtürîdî'deki İzleri*”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 30-59. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1420895> ”

Öz

Hız Peygamberin vefatıyla birlikte, hilâfet tartışması başta olmak üzere ashab birçok problemle karşı karşıya kalmış, sorunlar çözülmüş gibi görünse de bu dönem, sonradan ortaya çıkacak olan mezhep ve fırkaların oluşum sürecini tetiklemiştir. Hilâfetin ilk otuz yılında yaşanan olumsuz hadiseler, Emevî devletinin kurucusu Muâviye (ö. 60/680)'nin izlediği siyaset anlayışından kaynaklanan bazı olumsuzluklar da eklenince ümmet arasında fırkalaşma dönemi başlamıştır. Önce bazı Emevî sonra da bazı Abbâsî halifelerinin yanlış uygulamalarına şahit olan Ebû Hanîfe (ö. 150/767), çözüm odaklı görüşleriyle ümmetin bu ihtilaf dönemine damga vurmuştur. O, akli bilgiyi önceleyen ve nassların açıklanmasında kullanan düşünürlerin başında gelmektedir. Onun itikadî eserleriyle İslâm düşüncesine kazandırdığı yenilikçi yaklaşım özellikle de akaide dair ilk metin kabul edilen *el-Âlim ve'l-müte'allim*'deki görüşleri, eleştiri oklarının kendisine yönelmesine sebep olmuş, onu hadis taraftarlarının galiz ithamlarının hedefi yapmıştır. Ehl-i Rey'in lideri ve Mürcie'nin iman akâdesinin destekçisi olmasının da bu eleştirilerde payı büyük olmuştur. Ayrıca onu kendilerinden sayan Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltmesi; Mu'tezile mensuplarının onun herhangi bir itikadî eseri olmadığı iddialarını dillendirmesine sebep olmuştur. Diğer taraftan Zehebî, *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in Ebû Hanîfe'ye değil, Ebû Mukâtil es-Semerkândî'ye nispet edildiğini söylemiştir. Bu görüş F. Kern, J. Schacht, W. Madelung ve U. Rudolph gibi bazı müsteşrikler tarafından kabul görmüş ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen itikad eserlerinin otantik olup olmadığı tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Özellikle Schacht tarafından bazı varsayımlar yapılarak, *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti reddedilmiştir. Hatta Schacht bu eseri ilk dönemin Mürcie kaynaklarından biri kabul ederek, Ebû Hanîfe'ye ait olmayışının en büyük delili saymıştır. Ancak Âlimlerin çoğunluğuna göre *el-Âlim ve'l-müte'allim* ve kendisine nispet edilen diğer eserlerindeki itikadî görüşler Ebû Hanîfe'ye aittir. Bu kanaatin oluşmasında etkili olan en büyük faktör, Hanefî-Mâtürîdî ekolünün mimarlarından olan Mâtürîdî (ö. 333/944) olmuştur. O, *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in râvilerinden birisi olduğu gibi, *Te'vîlât*'ında bu eseri Ebû Hanîfe'ye nispet etmiş ve eserden nakillerde bulunmuştur. Onun *Kitâbü't-Tevhîd*'deki büyük günahlara dair görüşleri de *el-Âlim ve'l-müte'allim*'de bu konuda yer verilen görüşlere benzemektedir. Bu araştırmada; *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in rivayet zincirinde bulunan ve eserin Semerkant'ta yayılışına katkı sunan âlimler hakkında kısaca bilgiler verilmiştir. Eserin içeriğini oluşturan itikadî münakaşalardan; imanın mahiyeti, iman-amel ayrılığı, imanda eşitlik, din-şariat ayrımı, büyük günah ve ırcâ meseleleri o günün güncel konularıdır. Bu başlıklar üzerinden, eserin Mâtürîdî üzerindeki önemli izleri de tespit edilmeye çalışılmıştır. Hanefî-Mâtürîdî düşüncesinin itikadî nüvesini teşkil eden bu eserin, günümüze kadar geçirdiği sürecin değerlendirilerek kaynak kritiğinin yapılmış olması, araştırmayı benzerlerinden ayırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, Ebû Hanîfe, Ebû Mukâtil es-Semerkândî, Mâtürîdî, Semerkant.

Abstract

There were no sects during the Prophet's lifetime. There is no mention of the existence of sectarian/factional movements. As a matter of fact, when a problem arose, the Prophet Muhammad, who was responsible for the communication and dissemination of the Qur'an, was responsible for the solution. Prophet would find a middle way and the disagreements of the companions were resolved. However, with the death of the Prophet, the companions faced many problems, especially debates over the caliphate, and although these problems seemed to be solved, this period paved the way for the formation of sects that would emerge later. When the negative events experienced in the first thirty years of the caliphate were added to some negativities caused by the political strategies followed by Muawiya, the founder of the Umayyad state, a period of fractionalization among the ummah began.

Abû Hanîfa, who witnessed the wrong practices of some Umayyad and some Abbasid caliphs, left his mark on this period of conflict within the ummah with his solution-oriented views. He is one of the leading thinkers who prioritized rational knowledge and used it in explaining texts. The innovative approach he brought to Islamic thought with his creedal works, especially his views in *al-Âlim wa'l-Muta'allim* -considered the first text on creed-, made him the target of criticism and harsh accusations by the supporters of Hadith. The fact that he was the leader of Ahl al-Ray and a supporter of the Murji'ah also played a big role in these criticisms. In addition, he criticized Mu'tazila, who considered him one of their own, leading Mu'tazila members to claim that he did not have any religious works. On the other hand, al-Zahabi said that *al-Âlim wa'l-Muta'allim*, was attributed to Abû Muqâtil al-Samarkandî not to Abû Hanîfa. This view was accepted by some orientalists, such as F. Kern, J. Schacht, W. Madelung and U. Rudolph, and brought about discussions about the authenticity of the creed

works attributed to Abū Hanīfa. In particular, Schacht made some assumptions and rejected the attribution of *al-‘Ālim wa’l-Muta’allim* to Abū Hanīfa. In fact, Schacht considered this work one of the early Murjīan sources and regarded it as the strongest evidence that it did not belong to Abū Hanīfa. However, according to most scholars, the theological views in *al-‘Ālim wa’l-Muta’allim* and other works attributed to him indeed belong to Abū Hanīfa. The biggest factor that influenced the formation of this opinion was Māturīdī, one of the founders of the Hanafī-Māturīdī school. Not only was he one of the narrators of *al-‘Ālim wa’l-Muta’allim*, but he also attributed this work to Abū Hanīfa in his *Ta’wīlāt* and quoted from the work. His views on cardinal sins in *Kitāb al-Tawhīd* are similar to those in *al-‘Ālim wa’l-Muta’allim*.

In this study, brief information is provided about the scholars who are in the narration chain of *al-‘Ālim wa’l-Muta’allim* and who contributed to its spread in Samarkand. Among the religious debates that constitute the content of the work, key topics of the day include the nature of faith, the difference between faith and deeds, equality in faith, the distinction between religion and sharia, the issue of cardinal sins and the issue of *irjā* are the . Based on these discussions, the important traces of the work on Māturīdī have been tried/attempted to be determined. The fact that the source criticism of this work, which constitutes the core of Hanafī-Māturīdī thought, made by evaluating the process it has undergone to this day, distinguishes this research from similar ones.

Keywords: History of Islamic Sects, *al-‘Ālim wa’l-Muta’allim*, Abū Hanīfa, Abū Muqātil al-Samarqandī, Māturīdī, Samarkand.

Giriş

Ebû Hanîfe’ye göre peygamberler tek bir dini temsil etmiştir. Farklı olan onların dini değil, şeriatlarıdır.¹ Ebû Hanîfe’nin bu düşüncesinden; “Din üzerine yapılan tartışmalar, aslında şeriatlar üzerine yapılan tartışmalardır” tezini çıkarmak mümkündür. Bu tartışmalar özellikle aynı şeriata müntesip olanlar arasında daha yoğun bir şekilde yaşanmıştır. İslâm şeriatı açısından, Allah resulünün hayatta olduğu dönemde Kur’ân hükümlerinin uygulanmasında müntesiplerini ötekileştiren ve fırkalara bölünmesine sebep olan herhangi bir itikadî tartışmanın varlığından söz edilmemiştir. Zaten böyle bir durumda Kur’ân’ın aktarıcısı ve açıklayıcısı olan Hz. Peygamber,² konuya müdahil olur ve çözüm yolunu bulurdu.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise ümmet arasındaki ilk uyuşmazlığın hilafet seçiminde yaşandığı görülmekte ve Sakîfetü Benî Sâide toplantısında yapılan tartışmalarda,³ sahâbe arasındaki ilk kopuşların başladığı anlaşılmaktadır. Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesinden sonra ensar ve muhacir arasındaki ihtilaf giderilmiş gibi görünse de durumun hiç de öyle olmadığı, Hz. Peygamber’in tek varisi konumundaki kızı Fatma ve damadı Ali’nin ilk halifeye biat etmeyişinde

¹ Nu’mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-‘Ālim ve’l-müte’allim*, çev. Mustafa Öz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 4-5.

² Tebliğ ve tebyin ile ilgili ayetlere bk. *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: Tıbyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2020); Âli İmrân 3/20; el-Mâide 5/67; el-A’râf 7/62, 68, 79, 93; er-Ra’d 13/40; en-Nahl 16/35, 36, 82; el-Ankebût 29/18; el-Ahzâb 33/39; Yâsîn 36/17; eş-Şûrâ 42/48; el-Ahkâf 46/23, 35; et-Teğâbün 64/12; el-Cin 72/23, 28).

³ Ümmet arasında yapılan ilk tartışmalar için bk. Ebû’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî, *Kitâbü’l-Makâlât ve me’ahû Uyûnü’l-mesâil ve’l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansû vd. (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 99-100; Ebû’l-Hasan b. Ali b. İsmâil el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2009), 8-11; Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 2007), 25-29. Ayrıca karşılaştırma için bk. (Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992), 46-89.; a.mlf. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevi Sünni Ayrışmanın Arka Planı-* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 47-82.)

gizlidir.⁴ İlk bakışta bu ihtilafların itikada etki etmediği düşünülebilir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatı sonrası izlenen siyaset anlayışının, itikadî bölünmelere zemin teşkil ettiği çok açık bir şekilde ortadadır. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi sürecinde Muâviye'nin izlediği politika Cemel ve Sıffîn savaşlarının sebebi olmuş, bu savaşlarda birçok sahâbenin birbirini öldürmesi büyük günah tartışmasını alevlendirmiş ve ümmetin itikadî farklılaşmasının önü açılmıştır.

İslâm mezhepler tarihinde ortaya çıkan ilk fırka, Hakem olayını ve ümmet arasındaki itikadî tartışmaları bahane ederek kendilerinin dışındaki herkesi tekfir eden ve yirmi fırkaya bölünen Hâricîler olmuştur.⁵ Mudar ve Rebîa'nın İslâm öncesinden beri süregelen kabile taassubuna dayalı rekabetleri, halife Osman döneminin sonunda Haşimî-Emevî anlaşmazlığı olarak yeniden gündem olmuştur. Bu kabileler her ne kadar İslâm'ı din olarak kabul etseler de onun serinletici havasını teneffüs edemediklerini ve alıştıkları bedevî kültürün izlerini silemediklerini göstermişlerdir. Nitekim ilk Hâricîler'in çoğunluğunu bu kimseler oluşturmuştur.⁶ Onların arasındaki rekabet; Tahkîm sürecinde "iki hakemin de Mudar'dan olmasını kabul etmeyiz" diyerek ayaklanmalarına,⁷ hatta Mudar kabilesinden Hz. Muhammed peygamber çıktığına göre, Rebîa kabilesinden Müseylemetü'l-Kezzâb'ın peygamberlik iddiasında bulunmasına varacak kadar ileri bir safhaya teşkil etmiştir.⁸

Sıffîn öncesinde gerçekleşen Cemel savaşında, aralarında sahâbenin ileri gelenlerinin de bulunduğu yaklaşık on beş bin kişi öldürülmüştü. Aslında bu savaş öncesinde Hz. Ali'nin hedefi, kendisine biat etmeyen Muâviye'nin üzerine yürümektir. Ancak halife Osman'ın kanını güden Hz. Aişe'nin, Talha ve Zübeyr'le bir ordu hazırlayıp Basra'ya hareket ettiklerini öğrendiğinde, sefer yolunu değiştirmek zorunda kalmış ve Kûfe'ye yönelmiştir. Biat istediği Kûfe halkı istisnasız ona biat etmiş, böylece Hz. Ali taraftarlığı bu topraklarda başlamış ve bu kimseler "Şî'âtü Ali" olarak adlandırılmıştır.⁹ Hilâfeti ele geçirmek isteyen Muâviye'nin halife Osman'ın kanı üzerinden yürüttüğü politikaya taraf olanlar ise; "Şî'âtü Osmân" olarak anılmıştır.¹⁰ Diğer taraftan Mürcie, Hâricîler'in herkesi tekfir eden anlayışına bir tepki olarak doğmuş ve savaşta ölen sahâbeler hakkındaki hükmü âhirete erteleyen itikad görüşünü ortaya koymuştur.¹¹ Hasan-ı Basrî ise büyük günah meselesindeki tavırları sebebiyle Vâsıl b. Atâ ve ona katılan Amr b. Ubeyd'i meclisinden kovmuş ve böylece Mu'tezile'nin itikadî oluşum süreci başlamıştır.¹²

⁴ Hz. Fatma'nın Hz. Ebû Bekir'e biat etmeyişinin sebebi olarak; babasından kendisine miras kaldığını düşündüğü Fedek arazisini istemesi, halifenin ise bu talebi "Peygamberler miras bırakmaz" diyerek geri çevirmesi gösterilmiştir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 26.

⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 30. Krş. Âmir en-Neccâr, *el-Havâric -Akîdeten ve Fikren ve Felsefeten-* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, 2006), 16-17.

⁶ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mudar (Benî Mudar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/356-358.

⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Adülhamîd (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1964), 2/402.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed et-Taberî, *Târîhü'l-ümm ve'l-mülük*, thk. İbrahim M. Ebû'l-Fadl (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1960), 3/286.

⁹ Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 1/317.

¹⁰ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, ts.), 6/209.

¹¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 58-59.

¹² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 30.

Dönemin en acı hadiselerinden biri olan Kerbelâ hadisesi vb. olaylar, Şî'a'nın itikadî oluşumuna yeni bir boyut kazandırırken, Emevî hilâfetinin ilk dört halifeden Osman'ı tafdil edip diğerlerini dışlaması, Mücebbire anlayışının oluşumuna basamak teşkil etmiştir.¹³ Bu itikadî görüşün; ehliyetsiz ve basiretsiz kimliklerini örtmek, hilâfet makamında güç devşirmek isteyen Emevî hilâfet yönetimince özellikle desteklendiği anlaşılmaktadır. Tulekâdan olmanın ezikliğini yaşayan Muâviye devletinde ve Mervânoğulları'nın krallığında hüküm süren bu cebrî kader anlayışı, uygulamadaki tutum ve davranışlarına razı olmayan kimselere karşı, yapılanların Allah'ın kazâ ve kaderi doğrultusunda gerçekleştiği algısını ön plana çıkarma gayretini gütmüştür.¹⁴

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde iyice çeşitlenen itikadî münakaşalar, Emevî ve Abbâsî dönemi halifelerinin izledikleri yanlış politikalar yüzünden içinden çıkılmaz bir hâl almıştır. Ebû Hanîfe'nin itikada dair görüşlerini yansıtan eserleri, itikadî farklılık ve gruplaşmaların yoğun yaşandığı bu dönemin bir ürünü olarak telif edilmiştir. Zaten onun gibi müçtehit bir mütekellimin, bu konular karşısında kayıtsız kalması düşünülemezdi. Kısaca değindiğimiz Hz. Peygamber'in vefatı sonrası yaşanan bu siyasî sürecin, itikada dair ilk metin olma özelliğini taşıyan *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in çarpıcı içeriğinin oluşumuna etki ettiği kanaatindeyiz.

1. el-Âlim ve'l-müte'allim'in Kaynak Kritiği

el-Âlim ve'l-müte'allim; gerek senedi gerekse içeriği açısından çok fazla eleştiriye mâruz kalmıştır. Müte'allim Ebû Mukâtil es-Semerkândî, o güne kadar cevaplamakta zorlandığı veya cevabından emin olamadığı bazı meseleleri, ilmine güvendiği âlim Ebû Hanîfe'ye danışmakta ve cevaplarını mutmain olarak almaktadır. Yazıldığı dönemin hoca-talebe saygısını ve telif usulünü günümüze aktaran eserin, birçok tercüme ve şerhleri yapılmıştır.¹⁵

1.1. Rivayet Zinciri

el-Âlim ve'l-müte'allim'in; ilk râvisi Ebû Mukâtil'den sonraki râvilerinin değişiklik arz ettiğine dair üç farklı sened ihtimalinden bahsedilmiştir. Ancak bu ihtimallerden iki tanesine dair günümüze ulaşan herhangi bir nüsha yoktur.¹⁶ Günümüze ulaşan nüshanın senedi ise şöyledir: Ebû'l-Hasan Alî b. Halîl ed-Dımeşkî (İbn Kâdi el-Asker), Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Alî b. el-Hasan el-Belhî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed el-Mekhûlî en-Nesefî, Babası (Muhammed en-Nesefî), Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî, Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî, Ebû Süleymân Mûsâ el-Cüzcânî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh el-Belhî, İsmâ b. Yûsuf el-Belhî, Ebû Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkândî.¹⁷ Kaynak kritiği açısından eserin rivayet zincirindeki âlimleri kısaca tanımak faydalı olacaktır.

Ebû Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkândî (ö. 208/823): Ebû Hanîfe'nin arkadaşı ve öğrencilerinden biridir. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) gibi fıkıh ve hadiste övgüye mazhar olan kimselerle de

¹³ Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *el-Firaku'l-kelebiyyeti'l-İslâmiyye -Medhel ve Dirâse-* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 57.

¹⁴ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî İlmî'l-kelebiyye el-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Garbiyye, 1405/1985), 34. Krş. Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018), 26.

¹⁵ Bk. Abdullah Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akaid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (Ekim 2018), 198-199.

¹⁶ Üç farklı sened ihtimalinin değerlendirmesi için bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 14-20.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 1.

görülmüştür.¹⁸ Pek çok şehre ilim seyahatleri yapmış ve Ebû Hanîfe ile epey vakit geçirmiştir. İmamı olduğu Semerkant'ta, Rey ve Mürcie akîdesini savunup yaymıştır.¹⁹ *Keşfü'l-âsâr*'daki bazı bilgiler, onun *el-Âlim ve'l-müte'allim*'deki talebe konumunu ve eserin içeriğini teyit etmektedir.²⁰

İsâm b. Yûsuf el-Belhî (ö. 210/825): Bazı kaynaklarda künyesi Ebû İsmeh yahut İsmet olarak verilmiştir.²¹ Doğum tarihi bilinmeyen İsâm b. Yûsuf, Ebû Hanîfe ve ashabının Belh'te ilmüne önem verdiği Ehl-i Rey temsilcilerinden biridir. Kardeşi İbrahim b. Yûsuf da onunla beraber Rey görüşünün inkişafı için çalışmıştır. İsâm b. Yûsuf hem Ebû Hanîfe'den hem de İmâmeyn'den ilim tahsil etmiş olmasına rağmen, İbn Hibbân (ö. 354/965) tarafından sika sayılmıştır.²² Ebû Hanîfe, Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Esed b. Amr'dan (ö. 190/806) rivayetlerde bulunmuştur.²³

Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh el-Belhî (ö. 199/814): Eserin üçüncü râvisiyken, *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın ise ilk râvisidir. *el-Fıkhu'l-ekber*'in râvisi olduğuna dair bilgi ise yanlıştır. Çünkü bu kaynakların *el-Fıkhu'l-ekber* olarak bahsettiği eserin, *el-Fıkhu'l-ebzat* olduğu daha sonra anlaşılmıştır.²⁴ Ebû Mutî', Ebû Yûsuf'un ders arkadaşıdır. Dört bin meseleyi içeren bir kitap derleyip hocası Ebû Hanîfe'ye gösterdiğinde, hocası onun bu başarısına şaşırılmıştır.²⁵ Ancak Ehl-i Rey'i ve Mürciî akîdeyi savunduğu için bazı muhaddisler tarafından hadiste zayıf kabul edilmiş, bazıları tarafından da Cehmî olduğu söylenilerek kendisinden hadis alınmaması tavsiyesinde bulunulmuştur.²⁶ Oysaki o, Ebû Yûsuf'un "Fıkıhta Ebû Mutî'den daha bilgili yoktur" övgüsüne mazhar olmuş²⁷ ve on altı yıl boyunca Belh kadılığı yapmış önemli bir âlimdir. Seksen dört yaşında iken Belh'te vefat eden Ebû Mutî',²⁸ Ebû Hanîfe'den birçok rivayette bulunmuştur.²⁹

Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862): Eserin dördüncü râvisi olduğu gibi, *el-Fıkhu'l-ekber*'in rivayet zincirinde de bulunmaktadır. Râvisi bulunduğu bu eserler vasıtasıyla Semerkant'ta Ebû Hanîfe'nin itikada dair görüşlerinin yayılmasında önemli paya sahiptir. Bir süre Rey kadılığı

¹⁸ Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed Ebû'l-Müeyyed el-Mekkî, *Menâkibü Ebî Hanîfe* (Beirut: Dârû'l-Kütübî'l-Arabî, 1981), 514.

¹⁹ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 267-271.

²⁰ İman ve İslâmın tanımı, tasdikte insanların üç sınıf oluşu, iman etmede yer ve gök ehlinin aynı seviyede olması vb. konularda aktarılan bilgiler; *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in içeriğiyle birebir uyuşmakta ve burada Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkândî'den Ebû Hanîfe'nin talebesi olarak bahsedilmektedir. Bk. (Abdullah b. Halîl el-Hârisî es-Sündemûnî es-Sübezmûnî, *Keşfü'l-âsârî's-şerife fi menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. el-Behrâicî el-Kâsimî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 2/361-376.)

²¹ Muhammed Abdülhay el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmed ez-Za'bî (Beirut: Dârû'l-Erkâm, 1998), 195.

²² Abdülkâdir b. Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. M. Abdullah eş-Şerif (Beirut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 226.

²³ Abdullah b. Halîl es-Sübezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 2/440-442.

²⁴ Sinânüddin Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, "İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri" (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), Ar. 27. Krş. Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 12, 13, 17.

²⁵ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/4.

²⁶ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 117-118.

²⁷ Ebû Bekir Abdullah b. Ömer (Vâiz-i Belhî), *Fezâ'il-i Belh*, thk. Abdülhay Habibî (Tahran: Cengelek, 1388/2009), 24.

²⁸ Mehmet Şener, "Ebû Mutî' el-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/194.

²⁹ Abdullah b. Halîl es-Sübezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 2/420-428.

yaptığı bilinen Muhammed b. Mukātil er-Rāzî'nin³⁰ Ehl-i Rey adına bölgede etkili olması, meşhur hadisçi Buhârî'nin kendisinden hadis almamasını ve mezhep görüşleri yüzünden dışlanmasını beraberinde getirmiştir.³¹

Ebû Süleymân Mûsâ el-Cüzcânî (ö. 200/816?): Doğum tarihi bilinmeyen âlimin, ölüm tarihiyle ilgili h. 200 yılı veya sonrası bir tarih işaret edilmektedir. İmam Muhammed'in talebesi ve Hanefîliğin üçüncü neslinin Horasan bölgesindeki önde gelen temsilcilerinden olan Cüzcânî, *Zâhiru'r-rivâye*'nin de râvilerinden biridir. Hanefîliği bölgeye ulaştırmış ve okutmuş, Rey görüşünün yayılmasına katkıda bulunmuştur.³² Herhangi bir eser yazıp yazmadığı hususunda hakkında ihtilaf edilen âlimin, Hanefî fikhının temel kaynaklarından olan *el-Asl (el-Mebsût)* nüshalarından en meşhur ve güvenilir olanının sahibi olduğu, ayrıca halife Ebû Mansûr'un kadılık teklifini reddettiği bilinmektedir.³³ Onun sonraki dönemde Bağdat'a yerleştiği, Horasan ve Mâverâünnehir'den gelen birçok öğrenciye ders verdiği, en son Bağdat'ta vefat ettiği söylenmektedir. Ders hocasından başka Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan yaptığı önemli rivayetleri bulunmaktadır.³⁴

Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcânî (ö. 3/9. yüzyıl): İyi bir Hanefî fıkıhçısı ve kelâmcısı olan âlimin doğum ve ölüm tarihi bilinmemekle beraber, Süleymân el-Cüzcânî'nin talebesi oluşundan hareketle ölüm tarihi yaklaşık olarak tahmin edilmektedir. O, akranı ve öğrencisi olan Ebû Nasr el-İyâzî ile birlikte ömrünün son yıllarında Bağdat'a yerleşen Süleymân el-Cüzcânî'nin derslerine devam etmiştir. Ebû Nasr el-İyâzî h. 260'dan sonra vefat ettiğine göre onun da hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiş olabileceği düşünülmektedir. Onun en meşhur talebelerinden birisi Mâtürîdî'dir. Birçok eseri olduğu söylense de *el-Fark ve't-temyîz*, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Tevbe*, ismi bilinen eserleridir.³⁵

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944): Doğum tarihi bilinmeyen Mâtürîdî, muhtemelen hicri ikinci asrın ilk yarısının sonlarına doğru doğmuş olmalıdır.³⁶ Onun adı yaşadığı şehir olan Semerkant'la özdeşleşmiş ve Ebû'l-Kâsım es-Semerkândî olarak da tanınmıştır. O, rey çizgisinde eğitim sunan Dâru'l-Cüzcâniyye'den icazetli³⁷ bir âlim olarak, Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin yanında itikad anlayışını da benimseyerek, Hanefîliği yaptığı istidlallerle güçlendirmiş ve ekolün Hanefî-Mâtürîdî anlayışına dönüşümünde öncü olmuştur. Bu ekolün mensupları; Fukaha Mürciesi, Sünnet Mürciesi, Mürciî Ehl-i Cemaât, Hanefî-Rey Taraftarları,

³⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 549.

³¹ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-Muğni fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin Ütr (Haleb: Dâru'l-Maârif, 1391/1971), 2/635. Krş. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2002), 5/388.

³² Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16/4, 9.

³³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 409; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 354; Abdülkadir Şener, "Cüzcânî, Ebû Süleymân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/98.

³⁴ Abdullah b. Halîl es-Sübezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 2/497-500.

³⁵ Metin Yurdagür, "Cüzcânî, Ebû Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/97.

³⁶ Mâtürîdî'nin, Abbâsî halifesi Mütevekkil döneminde (h. 232-247) doğduğu zikredilmiştir. Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, thk. İbrahim Âvadyan - Seyyid Âvadyan (Kahire: y.y, 1971), 1/10.

³⁷ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymâniye Ktp. Şehîd Ali Paşa, Nu: 1648/2, vr. 160 b-162 a.

Semerkant Hanefîleri ve Hanefî-Mâtürîdîler gibi isimlerle anılmıştır.³⁸ Onun örgün ders aldığı hocalarının; Nusayr b. Yahyâ, Ebû Bekr el-Cüzcânî ve Ahmed b. el-İyâzî olması muhtemeldir.³⁹ Mâtürîdî'nin Ehl-i Rey'e kazandırdığı itibar, günümüze Hanefîlik- Mâtürîdîlik olarak ulaşmıştır.

Abdülkerim b. Mûsâ el-Pezdevî (ö. 390/1000): Leknevî, onun Neseî'e altı fersah uzaklığında bulunan Pezde (Bezde) kalesine nispetle el-Pezdevî olarak bilindiğini ve Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin dedesi olduğunu zikretmiştir. Hicrî 390 senesinin Ramazan ayında vefat eden Abdülkerîm b. Mûsâ, Mâtürîdî'nin talebesidir. Ayrıca Ebû Bekr el-Cüzcânî ve Süleymân el-Cüzcânî'den de ders almıştır.⁴⁰

Muhammed en-Neseî (ö. 3/9. yüzyılın ikinci yarısı): Kaynaklarda hayatına dair yeterli bilgi bulunmayan âlim, Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin babasıdır. Oğlunun h. 438 senesinde bugünkü Özbekistan sınırları içinde bulunan Neseî köyünde doğduğu bilindiğine göre, onun hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında doğmuş olması muhtemeldir. Önemli âlimler yetiştiren ailenin mensubu olarak hem Muhammed en-Neseî'nin hem de babasının Hanefî itikadına önemli hizmetler yaptığı zikredilmektedir.⁴¹

Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed el-Mekhûl en-Neseî (ö. 508/1115): O, Mâtürîdîlik ekolünün Mâtürîdî'den sonraki ikinci kurucusu mesabesinde Sünnî bir mütekellim olmasına rağmen, Massignon tarafından Kerrâmiyye'ye bağlı bir kelâmcıymış gibi gösterilmiştir.⁴² Hâlbuki onun eserlerinde Kerrâmiyye'yi eleştirdiği bilinmektedir.⁴³ Alâüddîn es-Semerkândî, Mâtürîdî'nin tefsirine yazdığı şerhini, hocası Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin derste anlattığı notlardan oluşturduğunu söylemektedir ki;⁴⁴ bu bize Neseî'nin ders materyalleri arasında Mâtürîdî'nin tefsirinin bulunduğunu göstermektedir. Onun Mâtürîdî'ye olan bütün bağlılığına rağmen, Mâtürîdî'nin bir mukallidi olduğu söylenemez.

Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Alî b. el-Hasan el-Belhî (ö. 548/1153): "Belh'li Burhân" olarak tanınan bu âlim; Burhâneddîn el-Kebîr, Ebû'l-Mu'în en-Neseî ve Sadrişşehîd Ömer b. Mâze gibi önemli âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Buhârâ'da bir süre müderrislik yapmış ve büyük imam/âlim sıfatlarıyla taltif olunduktan sonra, Hanefî-Mâtürîdî öğretiyi yaymak için Dımeşk/Şam'a gitmiştir. İbn Kâdî el-Asâkir, onun Sâdiriyye medresesinde Alî b. Mekî el-Kâşânî'nin (ö. 537/1143) hasedine mâruz kaldığını zikretmiştir. Halep'te Halâviyye, Hânûn Mescidi ve Emîniyye medreselerinde müderrislik yaptığı sırada, Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin önemli talebelerinden biri olan Ebû Hafs en-

³⁸ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 130-137.

³⁹ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 217, 225. Krş. Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/470-471.

⁴⁰ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 171. Krş. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 213.

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Neseî, Ebû'l-Mu'în", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/568.

⁴² Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'în en-Neseî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 297.

⁴³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/159, 232-233; a. mlf., *et-Temhîd li kavâ'idü't-tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 10, 12, 25.

⁴⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Alâüddîn es-Semerkândî, *Şerhu Kitâbi't-Te'vilât*, Süleymâniye Ktp. Medine Bl. Nu: 179, vr. 1b.

Nesefî'nin *el-Akâ'id* adlı eserini okutmuş, Bedrül-Ebyâz Yûsuf, Yûsuf b. Ali el-Akîlî, Abdürreşîd el-Velvâlicî ve daha birçok talebe yetiştirmiştir. Hicrî 548 senesi Şaban ayında vefat etmiş, Bâbu's-Sağîr Mezarlığının Şehitler bölümüne defin olunmuştur.⁴⁵

Ebü'l-Hasan Alî b. Halîl ed-Dimeşkî (ö. 651/1254): İbn Kādî el-Asker olarak bilinen âlim, 608 yılının Cemaziyevvel ayında doğmuş ve 651 yılının Zilkade ayında vefat etmiştir. Doğup büyüdüğü ve yaşadığı şehre nispetle ed-Dimeşkî olarak anılmıştır. Cebel-i Kâsiyûn'da annesinin yanına defnedilmiştir. Kureşî, edip ve fakih olan bu âlim hakkındaki bilgileri el-Hâfiz ed-Dimyâtî'den aldığını nakletmiştir.⁴⁶

1.2. *el-Âlim ve'l-müte'allim'e* Yöneltilen Bazı Eleştiriler

el-Âlim ve'l-müte'allim'i Ebû Hanîfe'ye nispet edenlerin başında Mâtürîdî gelmektedir.⁴⁷ Daha sonra İshâk en-Nedîm (ö. 385/995),⁴⁸ Şârih İbn Fûrek (ö. 406/1015),⁴⁹ Sadrû'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 493/1100),⁵⁰ İmam Saffâr (ö. 534/1139),⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî (ö. 739/1330)⁵² ve daha birçok âlim bu nispeti teyit etmiştir. Ancak Zehebî (ö. 748/1348), Ahmed b. Ali es-Süleymânî'nin (ö. 412/1021) bu eseri Ebû Mukâtil Hafs b. Selm'e nispet ettiğini söyleyen ilk kişi olmuştur.⁵³ Bu farklı nispet, ondan yaklaşık altı asır sonra Friedrich Kern (ö. 1921), Joseph Schacht (ö. 1969), Wilferd Madelung (ö. 2023) ve Ulrich Rudolph gibi batılı İslâm araştırmacıları tarafından da kabul görmüş, bazı deliller ileri sürerek eserin Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağını iddia etmişlerdir. Eserin senesinde bulunan bazı râviler üzerinden yapılan tenkitler ve eserin hadis içermediğine yönelik eleştiriler bunu takip etmiştir.

1.2.1. Eserin Ebû Hanîfe'ye Ait Olamayacağı İddiaları

el-Âlim ve'l-müte'allim'in senesinde 12 râvinin ismi geçmektedir. İlk râvinin ölüm tarihi h. 208, son râvinin ölüm tarihi ise h. 651 senesidir. Yani ilk râvi ile son râvinin ölüm tarihleri arasında 443 yıl bulunmaktadır. İlk râvi Ebû Mukâtil'in ölüm tarihiyle rivayet zincirinin yedinci râvisi olan Mâtürîdî'nin ölüm tarihi arasında 125 yıl, Mâtürîdî'nin ölüm tarihiyle son râvi İbn Kādî el-Asker'in ölüm tarihi arasında ise 318 yıl bulunmaktadır.

⁴⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 234; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 203; Wilferd Madelung, "The Westward Migration of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 47. Krş. Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 128-130.

⁴⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 235.

⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011), 16/205.

⁴⁸ Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 135, 2019), 676-677.

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed el-Hasan İbn Fûrek, *Şerhü'l-Âlim ve'l-müte'allim*, thk. Ahmed Abdülkerim es-Sâyih vd. (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009/1430), 33.

⁵⁰ Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, 2011), 15.

⁵¹ Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd*, thk. A. Brodersen (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1432/2011), 1/194, 210; 2/691, 725-726.

⁵² Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İmiyye, 1997), 1/18.

⁵³ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-ittidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali M. el-Becavî (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İmiyye, 1963), 1/558.

Schacht'a göre bu 318 senenin aradaki dört râvi ile tamamlanması mümkün olamaz ve bu isnad halkasıyla eser Ebû Hanîfe'ye ulaştırılmaz. O, *el-Âlim ve'l-müte'allim*'i erken dönemin bir Mürcie metni saymakta ve muhtemelen bu değerlendirmesinde Kern'den etkilenmiş görünmektedir. Çünkü *el-Âlim ve'l-müte'allim*'i Ebû Mutî' el-Belhî'nin eseri olarak Mürcîî kaynaklar arasında gösteren ilk oryantalist Kern'dir.⁵⁴ Schacht'ın eserle ilgili varsayımları şu şekildedir: "Eserdeki âlim ve müte'allimin üslubu aynıdır. Bu üslup sorulan sorularla verilen cevapların aynı kişiye ait olduğunu hissettirmektedir. Yine eserin hemen giriş kısmında kullanılan üslup, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin üslubu olmadığı gibi, ona nispet edilen *er-Risâle* ve *el-Fıkhü'l-ebsat*'ın üslubuna da benzememektedir. Ayrıca eserin içerdiği itikadî meselelerin tamamen Mürcie görüşüyle uyumlu olması, Ebû Hanîfe'nin Kādî el-Bettî'ye yazdığı *er-Risâle*'nin yazılış sebebine ters düşmektedir. Çünkü bu risâle Mürcie'den olduğu görüşünü reddetmek için yazılmıştır. Son olarak eserde tartışılan bazı itikadî münakaşalar, Ebû Hanîfe'nin döneminde var olan meseleler değil bilakis hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren gün yüzüne çıkan münakaşalardır ki; bu durum eserin Ebû Hanîfe döneminde değil ancak bu zaman diliminden sonra yazılmış olabileceğini göstermektedir. İşte bütün bunlardan dolayı bu eser Ebû Hanîfe'ye ait olamaz".⁵⁵

Schacht, *er-Risâle*'nin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kabul etmekte, diğer itikad eserleriyle ilgili ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ebû Hanîfe'nin itikad eserlerini hocalarının ders notlarından hareketle yazan talebeleri, bu eserlere kendi yorumlarını da katmışlardır. Bunun delili; eserlerin yazma nüshaları arasındaki farklılıklarla birlikte, onun vefatından sonraki dönemlere ait bazı konuları içermeleridir. Ayrıca bu eserlerde geçen fikirlere Ebû Hanîfe taraftarlarınca bazı ilavelerin yapılmış olması da muhtemel gözükmektedir. Buna rağmen eserlerin Mürcîî-Hanefî çevrenin görüşlerini yansıttığı kabul edilmelidir".⁵⁶

Schacht'ın *el-Âlim ve'l-müte'allim*'i Mürcîî metinler arasında sayması, kendi ideolojisine göre kabul edilebilir bir görüştür. Çünkü eserin Mürcie akîdesiyle uyumlu olduğu görüşü, günümüzde birçok akademisyenin de genel kanaatini oluşturmaktadır. Ancak Schacht'ın, eserin Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağına dair ileri sürdüğü iddialar ihtimallerden öteye gitmeyen soyut varsayımlardır. Çünkü Schacht'ın itiraz ettiği Mâtürîdî'den sonraki mevcut râvi sayısı ortalama atmış üç yıl ile 318 senenin tamamlanması pekâlâ mümkündür. Hatta ilk râvi ile son râvi arasındaki ölüm tarihleri dikkate alındığında bu ortalama otuz altı yıla düşer. Ortalaması seksen yıl üzerine tekabül eden âli isnadlar olduğu göz önüne alındığında bu ortalamalar gayet normaldir.⁵⁷ Ayrıca eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu açıkça beyan eden Mâtürîdî gibi maruf bir âlim bulunmaktadır ki; yaşadığı dönem itibarıyla esere Zehebî'den dört asır, Schacht'tan ise on asır daha yakındır. Diğer taraftan Zehebî'nin, Süleymânî'ye dayandırdığı görüşünün teyit edilmesi de mümkün değildir. Çünkü Süleymânî'den günümüze ulaşan herhangi bir kayıt yoktur. Muhtemelen Süleymânî'nin de Hadis taraftarlarından olması mümkündür. Yine soru ve cevaplardaki üslubun aynı olması, o günün telif anlayışına uygundur. Bu üslup eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını delili olamaz;

⁵⁴ Friedrich Kern, "Murgitische und antimurgitische Tendenztraditionen in Sujuti's al la'ali al masnu'a fi'l ahadit al-mavdu'a", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912), 169.

⁵⁵ Joseph Schacht, "An Early Murcîite Treatise: the Kitab al-Âlim wa'l-Müte'allim", *Oriens* (Leiden: 1964), 17/97-102.

⁵⁶ Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammedan Theology", *Studia Islamica* 1 (1953), 24.

⁵⁷ Schacht'a verilen cevaplara bk. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-Müte'allim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/462.

bilakis eserin talebe Ebû Mukâtil tarafından yazıya geçirildiğini gösterir. Eserin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen diğer eserlerle aralarında bariz bir üslup farkı olmadığı gibi içerdiği konular birbiriyle uyumlu ve birbirini tamamlar mahiyettedir. Diğer taraftan esere şerh yazan Eş'arî âlim İbn Fûrek'in, eserin giriş bölümündeki hutbe üslubunu Ebû Hanîfe'ye has kılması da Schacht'ın iddiasını çürütmektedir. Çünkü İbn Fûrek, Ebû Hanîfe'nin bu kitabını; tevhid bilgisinin faziletini vurgulayan, ilahî sıfatların birçoğunun manasını kapsamlı bir hutbeyle açıklayan bir eser olarak nitelermekte ve içinde açıklama gerektiren bazı kelimeler içerdiğini gördüğü için şerh etmeye başladığını söylemektedir.⁵⁸ Schacht'ın eserde masaya yatırılan bazı konuların, o günün tartışılan meseleleri arasında olmadığından hareketle yaptığı eleştiri de yüzeysel bir varsayım olarak kalmaktadır. Çünkü araştırmamızın girişinde de belirttiğimiz üzere, ilk dönemin sonlarında var olan itikadî tartışmalar Ebû Hanîfe döneminde iyice alevlenmiş, mütekellim Ebû Hanîfe bu tartışmalara sessiz kalmamıştır.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Mâverâünnehir'de Mürcîî akîdesiyle beraber yayıldığını düşünen Madelung da bu eseri Ebû Hanîfe'ye değil, Ebû Mukâtil es-Semerkândî'ye izafe etmiştir.⁵⁹ Bir diğer oryantalist Rudolph'a göre de bu eseri kurgulayıp telif eden Ebû Mukâtil es-Semerkândî'dir. Hanefî kelâmının teşekkül sürecinin ilk basamağını temsil eden, müte'allimin sorularını âlimin cevaplarından ayırarak edebî bir uyumu ortaya koyan bu eser, adeta müellifini haykırmaktadır. Buna rağmen Müslüman gelenek bu eseri ısrarla Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedir ki; bu Ebû Mukâtil'in başlattığı soru-cevap metoduna dayalı yeni yaklaşımı görmezden gelmektir. Kevserî'nin ve Kal'acî-Nedvî'nin yaptıkları tahkikler bunun delilidir.⁶⁰

Ancak Madelung ve Rudolph gibi eseri Ebû Mukâtil'e nispet edenleri, eseri onun telif ettiği ve içindeki fikirleri ona ait gördüğü şeklinde değil bilakis soru ve cevapları derleyen bir raportör olarak düşünüp anlamalıdır.⁶¹ Nitekim Müslüman geleneğin yaptığı budur.

Madelung gibi Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Mürcie ile ilişkilendirenlerden bir diğeri de İzutsu'dur.⁶² Ayrıca belirtmemiz gerekir ki; Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den sayanlar sadece sözü geçen oryantalistler değildir. Onlardan yaklaşık on asır önce meşhur hadisçi Buhârî de Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den saymıştır.⁶³

Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den sayılmasında; yaşadığı dönemdeki siyasî hadiseler karşısında takındığı muhalif tavrın önemli rol oynadığı kolayca anlaşılmaktadır. Diğer taraftan bazı kimseler Ebû Hanîfe'yi Kaderiyye'den sayarken, bazı Mu'tezile mensupları da *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in Ebû Hanîfe el-Buhârî (?)'nin eseri olduğunu söylemiştir. Kendilerinden saydıkları Ebû Hanîfe'nin bu

⁵⁸ İbn Fûrek, *Şerhü'l-Âlim ve'l-müte'allim*, 34.

⁵⁹ Wilferd Madelung, "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitâb al-Imân of Abû Ubayd al-Qâsim b. Sallâm (D. 224/839)", *Studia Islamica* 32/1 (1970), 233.

⁶⁰ Rudolph, *Mâturîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, 75-76.

⁶¹ Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", 125.

⁶² Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic analysis of Iman and Islam* (Lahor: 2005), 99.

⁶³ Bk. Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-kebir* (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 81.

eserlerinde Mu'tezile mezhebine eleştiriler yöneltmesi, bu görüşü ortaya atmalarına sebep olmuştur. Oysaki Ebû Hanîfe ne Mu'tezilî ne de Kaderî'dir.⁶⁴

Ebû Hanîfe, özellikle Hadis taraftarlarınca hadisi az kullanmak, hadise muhalefet etmek, Cehmiyye'den olmak, kıyası şer'î delil saymak ve Mürcie ile aynı fikirleri taşıdığı varsayımlarıyla eleştirilere mâruz kalmıştır. Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Nesâî (ö. 303/915) onu hadiste zayıf kabul ederek hadislerini reddetmiştir. Ukâyîlî (ö. 322/934), İbn Hibbân, İbn Adıyy (ö. 365/976), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) ise; insaf sınırını biraz daha zorlayacak şekilde onu yalancılık, sahtekârlık, küfre düşmek, ümmetin fitnecisi olmak, Hz. Muhammed'in dinini değiştirmek, Arapça bilmemek, müçtehit olmamak, yaşadığı beldenin terkedilmesi gerektiği vb. akıl almaz tahkir edici suçlamalarla itham etmişlerdir. Onların bu hezeyanlarının, Ehl-i Rey'i reddetmek sadedinde tamamen mezhep taassubuna yönelik saldırılar olduğu bariz bir şekilde ortadadır.⁶⁵

1.2.2. Eserin Senedinde Bulunan Râviler Üzerinden Yapılan Eleştiriler

el-Âlim ve'l-müte'allim'in senedinde bulunan râvilerden bir kısmı, yine bazı muhaddis ve hadis münekkitlerinin yoğun eleştirilerine mâruz kalmıştır. Bu şekilde eserin güvenilirliği şüpheye düşürülmeye, eserdeki bu âlimler tıpkı imamları Ebû Hanîfe gibi rey dayanan ve Mürciî görüşleri yüzünden silikleştirilmeye çalışılmıştır. Bu âlimlerin başında Ebû Mukâtil es-Semerkândî gelmektedir. Zehebî'nin naklettiğine göre İbn Kuteybe onu hadiste çok zayıf olmakla suçlarken, İbn Mehdî "Vefat eden annesinin mezarını ziyaret eden kimseye umre sevabı verilir" rivayeti sebebiyle onu yalancılıkla suçlamıştır. Süleymânî ise; onun hadis uydurduğunu iddia etmiştir.⁶⁶

Diğer taraftan Ebû Mukâtil'in Ebû Hanîfe ile arkadaşlığı ve ilişkisinin mahiyeti tam olarak bilinemediğinden, eseri ondan yüz yüze görüşüp rivayet etmesine de kuşku ile yaklaşmıştır. Vefat tarihleri göz önüne alındığında, onun Ebû Hanîfe'den sonra elli sekiz yıl daha yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu onun Ebû Hanîfe ile yüz yüze görüşmüş olmasına mâni değildir. Ancak ondan daha uzun yaşadığını göstermektedir. Bununla birlikte onun Ebû Hanîfe ile nerede buluştuğu ve eserin içeriğini oluşturan önemli konuları nerede müzakere ettiği de tartışılmıştır. Rudolph'a göre onlar hac için gittikleri Mekke'de buluşmuş olabilirler. Ebû Mukâtil, Ebû Hanîfe'yi iyi tanıyıp bildiği için *el-Âlim ve'l-müte'allim'e* şahsî çabası neticesinde Mekke'de ulaşmış olmalıdır. Ancak yine de bu durum eserde sunulan bilgilerin farazî diyaloglar olduğu şeklindeki şüpheleri gidermemektedir.⁶⁷ Rudolph'un Mekke'de buluştuklarına dair varsayımı ihtimalden öteye geçmez. Ancak onun dediği gibi Mekke'de görüşmüş de olabilirler. Çünkü Ebû Hanîfe'nin müteaddit defalar hac yaptığı, Ebû Mukâtil'in ise Mekke dâhil birçok şehre ilim seferleri yaptığı bilinmektedir. Kanaatimize göre her iki âlimin yüz yüze görüşmesi ve o günün şartlarında bir ilmi

⁶⁴ Ahmed Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevdü'âti'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/141.

⁶⁵ Ebû Hanîfe'ye yöneltilen ithamlarla ilgili daha geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 270-310.

⁶⁶ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/557. Krş. Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ'i ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyd (Halep: Dâru'l-Vâî, 1396/1975), 1/256.

⁶⁷ Rudolph, *Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, 78.

münazara (röportaj) yapmış olmaları pekâlâ mümkündür. Bugünkü gibi ses ve görüntü kayıtları olmasa da o günün şartlarında öğrencinin sorduğu sorulara göre hocasının verdiği cevapları not alması, daha sonra bunları gözden geçirerek derlemesi mümkündür. Böyle olması eserdeki görüş ve fikirlerin Ebû Hanîfe'ye ait oluşuna bir halel getirmez.

Üzerinde spekülasyon yapılan diğer râvi ise Ebû Mutî'dir. Yine Zehebî'nin naklettiğine göre; Buhârî ve Nesâî onu zayıf kabul etmiş, Ebû Davûd ise Cehmî saymış ve hadisinin terkedilmesi gerektiğini söylemiştir. İbn Hibbân ise onu Mürchie'nin reislerinden saymış ve sünnete düşman olan birisi olarak sunmuştur.⁶⁸

Ebû Mukâtil ve Ebû Mutî, günümüzde Selefi-Vehhâbî bakış açısını yansıtan bazı akademik çalışmalarda da hadis uydurmaya ve yalan rivayetleri kendilerine meyletmeye meyyal birer yalancı ithamlarına mâruz kalarak mezhep taassubundan nasibini almaktadırlar. Böyle bir bakış açısını yansıttığını düşündüğümüz bir çalışmada onların rivayet halkasında bulunduğu bilgilere güvenilmemesi, şayet bu bilgiler dikkate alınacaksa bile Tahâvî'nin Ehl-i sünnet akîdesine dair yazdığı eserdeki bilgilerle teyit edilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir.⁶⁹

el-Âlim ve'l-müte'allim'in ikinci râvisi olan İsmâ b. Yûsuf, mütevazi kişiliği ve züht hayatıyla Hadis taraftarlarının çoğunluğunun sevgi ve muhabbetine nail olmasına ve İbn Hibbân tarafından sika kabul edilmesine rağmen, yine Zehebî'nin naklettiğine göre İbn Adiyî tarafından tâbi olunamayacak hadisler rivayet etmekle itham edilmiştir.⁷⁰

el-Âlim ve'l-müte'allim'in bir diğer râvisi Muhammed b. Mukâtil er-Râzi ise Vekî' tarafından hadiste zayıf kabul edilmiştir.⁷¹

Bir başka râvi olan Mâtürîdî ise günümüzün son elli yılı sayılmazsa kaynaklar tarafından neredeyse zikredilmemiş, adeta görmezden gelinmiştir. Ebû Mukâtil ile beraber diğer râvilerin bu şekilde silikleştirilmeye çalışılması, rivayet ettikleri eserdeki görüşlerin diğer mezhep müntesiplerinin dikkatini çekerek onları rahatsız etmesine bağlanabilir. Çünkü eser oldukça takdir görmüş ve Ebû Hanîfe'yi zirveye taşımıştır.

Ebû Hanîfe'nin itikadî eserlerindeki râvilere yönelik eleştirilerin Zehebî'nin *Mizânü'l-İtidâl*'inde tartışılmaya açılması manidar olmakla birlikte, durumun mezhep taassubuna bağlanması mümkündür. Nitekim Zehebî'nin bu eserinde istifade ettiği başlıca kaynaklar; Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Zür'a er-Râzî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, İbn Ebû Hâtim ve Ukaylî gibi muhaddis ve hadis münekkitlerinin eserleridir. Bu kaynakların baştan itibaren Ebû Hanîfe'ye yönelttiği ithamlar da ehl-i vicdanın mâlûmudur.

1.2.3. Eserin Hadis İçermediği Eleştirileri

el-Âlim ve'l-müte'allim'in hiç hadis içermediği ve hadis yerine kıyasın öncelendiği hususu, esere yöneltilen bir başka eleştiridir. Eserde; hakka ulaşmada ve hakkı ortaya koymada adil şahitlere

⁶⁸ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/574.

⁶⁹ Muhammed Abdurrahmân el-Humeyyis, *Usûlü'd-dîn inde'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Suudi Arabistan: Darû's-Sumâğî, 1416/1996), 14-15.

⁷⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/67.

⁷¹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/635.

benzetilen kıyas için⁷² önemli bir mevki tayin edildiği doğru olmakla beraber eserin hiç hadis içermediği iddiası doğruyu yansıtmamaktadır. Çünkü müte'allim Ebû Mukâtil, hocasına yönelttiği soruların iki tanesinde hadis zikretmiş, hocası bu hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır.⁷³ Ayrıca eserde hadisleri anımsatan veciz cümleler kullanılmıştır.⁷⁴

Diğer taraftan kıyasa önem vermeyi hadisi önemsizleştirmekle özdeşleştirmek, eserdeki hoca ve talebeye yapılan bir haksızlık olmuştur. Nitekim eserde kıyas ve mukayese külfeti, cahil kimselerin hakkı inkâr etmeye cüret edişleri neticesinde âlimlerin sırtına yüklenmiş bir görev olarak nitelendirilmiş, dinî sorunların çözümünde cahillerin anlamasını kolaylaştıran bir delil olarak sunulmuştur. Eserde bu amaca yönelik yapılan kıyasların, hadisi önemsizleştirdiği veya ikinci bir konuma düşürdüğü iddiası dayanaktan yoksundur.

Bununla birlikte; eserdeki konuların açıklaması yapılırken tekrarlarıyla beraber elli iki kez âyete müracaat edildiği görülmektedir. Sadece bu durum bile eserin akaide dair ciddiyetinin delilidir. Eserde sadece iki hadis geçmesine rağmen, Ebû Hanîfe'nin hadisçilerin eleştirilerine maruz kalması, Ebû Mukâtil es-Semerkândî ve Ebû Mutî'nin ise hadis uydurmakla suçlanması, olayın başka bir garip yönüdür. Bununla birlikte bu garâbet, mezhebî ve siyasî bağnazlığa bağlanabilir.

Netice olarak bütün bu iddia ve varsayımlardan hareket edilerek eserin Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağını tespiti yapılamaz. Bu konuda araştırma yapan âlimlerin ortak kanaatine göre; eserin derleyeni Ebû Mukâtil olsa bile, eserin içerdiği görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu gerçeği değişmemektedir. Hatta şahsi fikrim odur ki; *el-Âlim ve'l-müte'allim'in* Ebû Mukâtil'in eseri olduğunu söylemek, bugün yazdığımız bilimsel makalelerin sahiplerinin editörler olduğunu iddia etmeye benzer. Çünkü ilk iki asrın telif yönteminin imlâ şeklinde olduğu bilindiğine göre, Ebû Mukâtil'in hocası Ebû Hanîfe ile görüşüp notlar aldıktan sonra bu kitabı derlediği akla daha uygundur. Yine birçok kelâmcı ve tabakât âliminin Ebû Hanîfe'ye nispet ederek eserden alıntılar yapmış olması ve eseri şerh edenlerin aynı şekilde eseri Ebû Hanîfe'ye nispet etmeleri, eserin gerçek sahibini göstermektedir.

2. *el-Âlim ve'l-müte'allim'in Semerkant'ta Yayılması*

Hanefî itikadının Mâverâünnehir'in önemli ilim merkezi olan Semerkant'a taşınmasında, *el-Âlim ve'l-müte'allim* köprü vazifesi görmüştür. Salt aklın ötesinde istidlaller sunan eser, diyalog yöntemiyle hazırlanmış olması itibarıyla klasik akaid eserlerinden farklıdır. Eserin içerdiği konular itibarıyla bölgede yaşayan Hanefilere Mürcîî denilmesinde de etkisi olmuştur. Rivâyet zincirinde bulunan ve hakkında kısaca bilgiler verdiğimiz âlimlerin, eserin içerdiği görüşleri Semerkant başta olmak üzere bölgede savunup yaydıkları hususunda şüphe yoktur.⁷⁵ Bunlardan

⁷² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 9.

⁷³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 18-20. Ayrıca eserde geçen bu hadisler, Hadis taraftarlarının sıhhatinden şüphe duymadığı ve kendi görüşleri lehine delil olarak kullandığı hadislerdir.

⁷⁴ Örnek olarak hemen eserin başında Ebû Hanîfe'nin "Kendisinden yardım istenilecek ve güvenilecek olan yalnız Allah'tır" (*el-Âlim ve'l-müte'allim*, 1) sözü, "İsteyeceğin bir şeyi yalnız Allah'tan iste, dileyceğin yardımı da yalnız O'ndan dile" (Tirmizî, Kıyâmet, 59) hadisini çağrıştırmaktadır.

⁷⁵ Örneğin Belh'te, Sûfî âlim el-Verrâk (ö. 280/893)'a cami içerisinde tahsis edilen bir odadaki tasnif eserlerin arasında *el-Âlim ve'l-müte'allim'in* bir nüshasının mevcut olması, eserin bölgede yayıldığı ve tanınıyor olduğunun bir delilidir. Bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâ'il-i Belh*, 259.

başka daha birçok âlimin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Semerkant ve bölgede yaydıkları, araştırmacıların ortak kanısıdır.

Sübezmûnî (ö. 340/951), Ebû Hanîfe'nin Semerkant temsilcilerinden bahsederken; en başta eserin râvisi olan Ebû Mukâtil Hafs b. Selem'i saymaktadır. Sonra hadiste ve fıkıhta Semerkant'ın medâr-ı iftihârı olan Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Atekî'nin sonra "Allah'tan korkmada, günahlardan korunmada, fıkıhta ve ilimde Ebû Hanîfe'nin benzerini görmedim" diyen Mâ'ruf b. Hasân'ın, sonra Semerkant kadısı İshâk b. İbrâhîm el-Hanzalî'nin ve en son Yûnus b. Sabîh'in isimlerini vermektedir. Mekkî de Sübezmûnî'nin verdiği bu isimleri aynı sırayla tekrar etmiş, Amr b. Ubeyd, Sa'îd b. Ebî Arûbe, Mis'ar b. Kidâm ve Şerîk b. Ebî Mukâtil'i ilave ederek, Semerkant ulemâsından dokuz âlimin ismini zikretmiştir.⁷⁶ Mekkî'nin Semerkant'ta dokuz âlim arasında gösterdiği hadis hafızı Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772), bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe gibi Mürchie'den olmakla itham edilmiştir.⁷⁷

Semerkant'ta o günün en önemli üniversiteleri mesabesinde görülen Dârû'l-Cüzcâniyye ve Dârû'l-İyâziyye'nin, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin yayılmasında etkin rol oynadığı söylenebilir. Dârû'l-Cüzcâniyye ekolü, muhtemelen Ebû Ahmed el-İyâzî tarafından kendisine alternatif olarak sonradan kurulan ve Ehl-i hadîs'e meylettiği düşünülen Dârû'l-İyâziyye'nin aksine, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı kalmış⁷⁸ ve en büyük temsilcisi Mâtürîdî'nin gayretli ve sistemli çalışmaları neticesinde Hanefî-Mâtürîdî ekolüne dönüşerek özellikle mevâlinin itikad ve fıkıh limanı olmuştur.

Ebû Ahmed el-İyâzî'nin ise, her ne kadar sonradan Ehl-i hadîs'e yöneldiği söylene de onun bölgede Hanefî mezhebinin kökleşmesinde derin etkisi olmuştur. Arkasında bıraktığı ve aralarında Mâtürîdî'nin de bulunduğu kırk talebenin, Hanefî itikadının yayılmasında büyük payı olduğu kesindir. Hocası Ebû Bekr el-Cüzcânî'nin ve burada ders veren hocalardan birisi olan Sâlih b. Muhammed er-Râzî'nin sağladıkları katkılar da unutulmamalıdır.⁷⁹ Semerkant'a kadı tayin edilen Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767) da Hanefîliğin yayılmasına katkı sunanlardan bir diğeridir. Onun Emevî idaresine ilk baş kaldıran Hâris b. Süreyc hadisesinde, ortak bir çözüm bulmak amacıyla hakem tayin edildiği bilinmektedir.⁸⁰

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Semerkant'ta yayılmasını kolaylaştıran etkenlerin başında, Emevî devlet yönetiminin Arap olmayan unsurlara karşı uyguladığı ırkçı siyaset başrol oynamıştır. Mevâlî, karşılaştığı tavır sebebiyle kendilerinden gördüğü Ebû Hanîfe'ye yönelmiş ve onun öğretilerini benimsemiştir. Özellikle Horasan ve Mâverâünnehir şehirlerinden ilim öğrenmek için Bağdat'a giden öğrenciler onun ders halkalarını tercih etmiş, fıkıhla beraber itikada dair inanç konularını öğrenmişlerdir. Bu öğrenciler icazetli birer âlim olarak memleketlerine döndüklerinde, Ebû Hanîfe'nin öğretilerini katıldıkları ilim halkalarında rivayet etmişlerdir. Bu faaliyetler

⁷⁶ Abdullah b. Halîl es-Sübezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 2/361-385. Krş. Mekkî, *Menâkibü Ebî Hanîfe*, 514.

⁷⁷ İbrahim Hatiboğlu, "Mis'ar b. Kidâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/176.

⁷⁸ Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 436-437, 441-442.

⁷⁹ Çağfer Karataş, "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usul İslâm Araştırmaları* 6 (Aralık 2006), 91.

⁸⁰ Mehmet Dalkılıç, "Hâris Bin Süreyc Hareketi", *Marife* (Bahar 2012), 133.

neticesinde, Hanefilik diğer mezheplere göre bölgede daha çabuk yayılmış ve hâkim mezhep konumuna ulaşmıştır.⁸¹

3. *el-Âlim ve'l-müte'allim'in Mâtürîdî'deki İzleri*

el-Âlim ve'l-müte'allim'in 43 soru ve cevaptan oluştuğu bilgisi, eserle ilgili yapılan araştırmaların neredeyse tamamında tekrarlanmaktadır. Fakat bu doğru bir bilgi değildir çünkü iyice tahkik edildiğinde eserde hocaya yöneltilen soru sayısının 45 olduğu teyit edilebilecektir.

Eserin ele aldığı konular arasında; amelin doğru bilgiye dayanmasının gerekliliği, buğz edilecek veya muhabbet beslenecek kimselerin tespitinin yapılabilmesi için hatalı veya isabetli olanı ayırt etmenin önemi, doğruyu bildiği halde şahitlikten kaçan kimselerin insanların en şerlisi ve cahilleri olduğu, tefrikayı önleyip muhabbeti çoğaltmak için gönderilen Hz. Peygamber'e mensuh nakiller isnad etmenin dalâlet oluşu, dinleyip anlamadan ön yargıyla hüküm isnad etmenin yanlışlığı, kıyasın önemi, Hak ve vicdan ehli olan kimselerin Allah nezdinde birbiriyle aynı seviyede olmakla birlikte eğitim ve öğretimleriyle birbirinden farklı oluşları, Asr-ı saâdet'teki küfrün ve fasıklığın bugünün küfür ve fasıklığıyla aynı oluşu, kişinin kalplerdekini bilmekle sorumlu tutulmadığı ancak zâhir olan söz ve amele göre davranmakla sorumlu olduğu, şirkin riyanın ve başa kakmanın iyilikleri boşa çıkaracağı, tekfir edenlere karşı takınılacak tavır, ibadetin mahiyeti ve mü'minin Allah'a olan saygı ve takvası, imanın sahibini en şiddetli azaptan bile koruyacağı, küfür sahiplerinin inkarlarının ve inananların imanlarının aynı oluşu, Peygamberlerin peygamberliklerini ancak Allah'ın bildirmesiyle bilebileceğimiz, iyi ameller sebebiyle hoşnut olmanın velayet, kötü ameller sebebiyle hoşnut olmamanın ise beraat oluşu ve kişinin Allah'tan gelen nimetleri inkâr etmesinin neticesi olan nimet-i küfür gibi konuları görüyoruz.

Bu konulardan daha dikkat çekici olanı ise; imanın tasdik oluşu, amelin imanın bir cüzü olmadığı, imanda eşitlik, din-şeriat ayrımı, büyük günah meselesine bağlı olarak ircâ görüşünün ortaya çıkışı gibi önemli meselelerin eserde ele alınmış olmasıdır. Büyük tartışma yaratan bu itikad konularını öncelikle *el-Âlim ve'l-müte'allim*'den aktarıp, aynı görüşün izlerini Mâtürîdî'de tespit etmeye çalıştık.

3.1. İmanın Mahiyeti, İman-Amel Ayrımı, İmanda Eşitlik

Ebû Hanîfe'ye göre iman; hepsi de aynı manaya gelen tasdik, ma'rifet, yakîn, ikrar ve İslâm kavramlarından müteşekkildir. Bu kavramlar; kesin bilgi ve inanca dayalı olarak Allah'ın rubûbiyyetinin kalp ile onayını, dil ile bu onayın tekrarlanmasını ifade eder. Tasdik etmenin en makbulü; Allah'tan gelen her şeyi kalple onaylayıp, dille ikrar etmektir. Bu tasdik kişiyi Allah ve insanlar indinde mü'min kılar. Tasdik etmenin en kötüsü ise kişiyi Allah nezdinde kâfir yapan husustur ki; diliyle iman ettiğini söyleyip kalbiyle yalanlamasıdır. İnsanlar ise kalbini bilemeyeceklerinden dolayı bu kişiyi mü'min olarak isimlendirmekle yükümlüdür. Tasdik son hâli ise; kalbiyle onaylayıp diliyle yalanlayan kimsenin durumudur. Bunda imanın gizlenmesi söz konusudur. Bu kişi Allah katında mü'min olduğu hâlde insanlar onu kâfir olarak bilirler.⁸² Amelin

⁸¹ Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", 16/3.

⁸² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 6-7.

ve sözün imana dönüşebilmesi; kalpten aldığı onaya bağlıdır. Bu yüzden kişi kalbiyle onaylasa fakat diliyle söylemese bile mü'mindir. Fakat kalbin onayından geçmediği sürece dilin ikrarı sahibini imana eriştirmez.⁸³

Ebû Hanîfe'ye göre Allah farzların yerine getirilmesini dinin kabulüne bağlamış, henüz farzları yerine getirmeden kullarını mü'min saymıştır.⁸⁴ Ayrıca imanın amel işlemek olmadığını; iman ve ameli birbirinden ayırarak ortaya koymuştur.⁸⁵ Şayet farz olarak emredilen şeyler imanın aslı olsaydı, bunlar yerine getirilmeden Allah kullarını mü'min vasfına hâiz kılmazdı. Nitekim bir mü'minin namaz, oruç, zekât, hac, zikir vb. farzları yerine getirmiş olması, onun iman etmiş olması dolayısıyla yoksakı kişiyi bunları yaptığı için iman etmiş olmaz. Borçlu kimse, borcunu kabul ettiği için öder yoksakı borcunu ödemediği için borcu kabul etmiş değildir. Yani kişinin farzları yerine getirmesi önceden sahip olduğu imanı dolayısıyla. Yoksakı farzları işlediği için iman sahibi olmuş değildir. Yine bir kölenin sahibi adına hizmette bulunması, sahibinin efendisi olduğunu bildiği içindir yoksakı hizmette bulunduğu için onun kölesi olmayı kabul etmiş değildir. Hatta başkasının işinde çalışan birçok kimse vardır ve bu kimseler işinde çalıştıklarının kölesi olduklarını kabul etmezler. Çünkü çalışmaları köle olduklarını göstermez. Köle olmayı kabul edip çalışmayan kimseler de vardır ki; onların çalışmıyor olması da köle oldukları gerçeğini ortadan kaldırmaz. Yani bir mü'minin farzları terk etmesi onun imanını yok etmez.⁸⁶

Ebû Hanîfe'ye göre imanımız meleklerin ve peygamberlerin imanı gibidir. Elbette ki melekler ve peygamberler mü'minlere nazaran daha itaatli olup, Allah'tan daha çok korkarlar. Ancak iman, amelleri ve farzları işlemek değildir. Kaldı ki mü'minler; Allah'ın vahdâniyetini, rubûbiyyetini, kudretini ve ilahî katından gelen her şeyi melekler gibi ikrar, nebîler ve resuller gibi de tasdik etmişlerdir. Hatta Allah'ın akılları hayrete düşüren âyetlerine melekler görerek iman etmişken, mü'minler görmeden iman etmişlerdir. Meleklerin ve peygamberlerin mü'minlerle yakınleri aynıdır fakat onların mü'minlere nazaran Allah'tan daha çok korkmaları yaratılışlarındaki bazı üstün vasıfları sebebiyledir. Peygamberlerin imanda mü'minlerle eşit olmalarına rağmen alacakları sevabın daha fazla olması ise bir zulüm değildir. Çünkü peygamberler ibadet, huşu, sıkıntılara katlanıp sabretme hususunda mü'minlerden daha üstün oldukları için sevapları da yüksektir.⁸⁷

Mâtürîdî'ye göre de iman kalbin tasdiki olup,⁸⁸ her şeyin ilahlık ve rab oluşta Allah'a aidiyetini tasdik etmektir.⁸⁹ Kur'ân, münafıkların ve bedevîlerin durumunu izah ederken, imanı kalbin tasdiki manasında kullanmıştır.⁹⁰ O da Allah'ın, kullarını henüz amel işlemeyen önce mü'min olarak isimlendirdiği, dinin kabulünden sonra da farzlarla yükümlü kıldığı kanaatindedir.⁹¹ Allah

⁸³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 3.

⁸⁴ Ebû Hanîfe'nin referans olarak kullandığı âyetler için bk. el-Bakara 2/178, İbrâhîm 14/31, el-Ahzâb 33/41.

⁸⁵ Ebû Hanîfe'nin iman-amel ayırımına dair referans olarak kullandığı âyetler için bk. el-Bakara 2/112, el-İsrâ 17/19, el-Asr 103/3.

⁸⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 5-6.

⁸⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 7-10.

⁸⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005), 601, 631; a. mlf. *Te'vilât*, 1/15-16, 216, 241, 346; 14/79.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/97.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 601-602; a. mlf. *Te'vilât*, 4/227.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/10.

mü'minlerin kurtuluşa ereceğini bildirmiş⁹², sonra namaz kılmak, zekât vermek vb. salih amelleri zikrederek onların özelliklerini saymıştır. Şayet mü'minler bu hasletlere hâiz olmasalar bile, iman sahibidirlir.⁹³ Diğer taraftan mü'min olarak isimlendirilen kimseler “*Ey iman edenler...*”⁹⁴ hitabının kendilerini kapsadığını bilmişler, farzları terk edince iman kavramının dışında kalacaklarını düşünmemişlerdir.⁹⁵ Ayrıca tasdik bizâtihi iman olduğu için, iyilikler ve hayırlar imana dahil edilemez.⁹⁶ Nitekim İsrailoğulları da namaz kılıp zekât vermişler fakat bu amelleri Allah için olmadığından onları imana erdirmemiştir.⁹⁷ İmanın düşünce ve duygu alanına ait oluşu ve ancak kalpte gerçekleşmesi, dinin aslının ameller olmadığını yani bizâtihi iman olmadığını ortaya koymuştur.⁹⁸

İmanın kalbin tasdikine dayanıyor olması, ibadetleri iman sayan Hâricîler ve Hadis taraftarlarının görüşlerini geçersiz kılmaktadır.⁹⁹ “*Allah zikredildiği zaman onların kalpleri hoplar...*”¹⁰⁰ âyetini, “amel olmadan iman olamayacağı” şeklinde anlayan mezheplerin aksine, “mü'minlerin bahsedilen bu amelleri ifa etmekle mükellef oldukları” şeklinde anlamak gerekir.¹⁰¹ Nitekim sâlih amele vurgu yapan ayetler; asıl olanın iman olduğuna işaret ederken, amellerin de iman açısından önemli olduğunu gösterir.¹⁰²

Diğer taraftan sâlih ameller; “İman sahiplerince farzların ifa edilmesi” hükmündedir.¹⁰³ Hatta sadece Allah'a yönelerek işlenen sâlih amellerin değer görmesinin şartı imandır.¹⁰⁴ Sâlih amel sahiplerini müjdeleyen ayet¹⁰⁵ de iman salt manada itaat ve ibadetlerin ismi olmadığını delilidir. Çünkü sâlih amellerden önce iman vasfı verilmiştir.¹⁰⁶ Farzları iman statüsünde tutan kimselerin düşüncelerini çürüten âyetlerden biri de mü'minlerin gayba inanmasıyla ilgili âyettir.¹⁰⁷ Çünkü henüz namaz ve zekâtan söz edilmeden; gayba inanan kimseler, mü'min olarak isimlendirilmiştir.¹⁰⁸ Yüce Allah amellerin terk edilmesini uygun görmediği hâlde, amelleri terk edenleri mü'min olarak isimlendirmeye devam etmiştir. İnanıp sâlih amel işleyenlerin cennete gireceğini müjdeleyen âyet¹⁰⁹ de böyledir. “*Kim inanmış olarak amel işlerse...*” şeklinde iman şartı koşulması, amelin tek başına iman olmadığını açık bir delildir.¹¹⁰ Ayrıca iman müfret olarak

⁹² el-Mü'minûn 23/1.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/7.

⁹⁴ el-Bakara 2/183.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/340.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/259; a. mlf. *Tevhîd*, 533, 562, 576, 586.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/114-115.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 593.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/101.

¹⁰⁰ el-Enfâl 8/2.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/170-171.

¹⁰² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 535.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/244.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/10, 240.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/25.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/61 vd.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/3.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/32.

¹⁰⁹ en-Nisâ 4/124.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/46.

tek başına zikredilmesi bile, iman sahibinin cennet ehli olduğunu gösterir. Şayet iman için sâlih amel işlemek şart olsaydı, iman tek başına cenneti gerektirmezdi. Fakat Allah, iman sahiplerinin hüsrana uğrayan kimselerden olmadıklarını zikretmiştir.¹¹¹ Ayrıca günah işleyen kimseler kınanmasına rağmen, bu kimselerin iman vasıfları kaldırılmamıştır. Çünkü iman kalpte gerçekleşir. Bu durumda bütün hasenatı ve ibadetleri iman olarak isimlendirenlerin görüşleri boşa çıkmaktadır.¹¹² Hatta “Ey iman edenler! İçinizden dürüst iki insan şahitlikte bulunsun”¹¹³ âyeti, dürüst olma özelliğini yitiren kimselerin bile iman vasfını yitirmediklerini, amelin imanın gereği olmakla birlikte imandan ayrı bir yere konulması gerektiğini açıkça göstermektedir. Çünkü bu âyet, mü’min kimseler arasında dürüst olmayanların da olabileceğini ifade etmektedir. Dürüst olmayan günahkâr mü’minin cezalandırılması, şahitlik yetkisinin elinden alınmış olmasıdır. Ancak bu günahına ve kınanmasına karşın, Allah katında mü’min olma vasfı devam etmektedir.¹¹⁴ İmanla amelin ayrı oluşunun bir başka delili ise; günahkâr kimsenin yaptığı iyiliklerin karşılığını her iki dünyada da görecek olmasına rağmen, kâfir olan kimsenin ise yaptığı iyiliğin karşılığını bu dünyada göreceği ancak inanmadığı için âhirette herhangi bir mükafat elde edemeyecek olmasıdır.¹¹⁵ Mâtürîdî, Cibrîl hadisinde imanın şartları belirtilirken amellerin işlenmesine yönelik bir bildirimde bulunulmamasını sebep göstererek, bu hadisi de iman ve amelin ayrı oluşunun delili saymıştır.¹¹⁶ Ayrıca o, sosyal hayattan da deliller sunarak Ebû Hanîfe’nin iyi bir yorumcusu olmuştur. Ona göre Ehl-i kiblede olan bütün insanların ameline bakılmaksızın cenaze namazlarının kılınması, Allah’tan rahmet ve mağfiret dilenmesi, bu güzel geleneğin nesilden nesile devam etmesi, amelin imandan ayrı oluşunun göstergesidir.¹¹⁷

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe’nin imanda eşitlik görüşüne de temas etmiş ve savunmuştur. O Mu‘tezile’nin aslah görüşünü reddederken, “Şayet biz peygamberlerle aynı imana sahipsek; onlar bize göre Allah’tan nasıl daha fazla korkabilir ve sevapları bizden daha fazla olabilir?” muhtemel sorusuna; Ebû Hanîfenin en güzel cevabı verdiğini söylemiştir. Buna göre peygamberlerin daha çok sevap alması, hatalarının cezasının büyüklüğüyle orantılıdır. Şayet peygamberler bir zelle işleyecek olsalar, onların bu küçük hatalarının cezası, sonucu bakımından diğer insanlara nazaran daha büyük olacaktır. İşte bu yönüyle onların Allah’tan korkuları ve sevaplarının büyüklüğü daha elzemdir.¹¹⁸

3.2. Din-Şeriat Ayrımı

Ebû Hanîfe’nin din-şeriat ayırımına delil teşkil eden görüşleri, öğrencisinin kendisine yönelttiği “Allah’ın dini çoktur” ifadesinin açıklanmasına yöneliktir. Öğrenci bu ifadeyi ikinci zümrenin sözü olarak aktarmaktadır fakat onun ikinci zümre sözüyle hangi mezhep veya fırkayı kastettiği açık değildir.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 17/320.

¹¹² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 532-533.

¹¹³ el-Mâide 5/106.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 571; a. mlf. *Te’vilât*, 2/217.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 17/298-299.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 550.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 535.

¹¹⁸ Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 16/205-206.

Ebû Hanîfe'ye göre her peygamberin dini ayındır ve onlar bu tevhid dinini ayakta tutmakla emrolunmuştur. Önceki şeriatları yasaklayıp kendi şeriatlarına davet etmişler fakat kavimlerinden Allah'ın ortak dinini terk etmelerini istememişlerdir. “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik”¹¹⁹ âyeti; şeriatların değiştiğinin delilidir. Allah'ın dini ise tebdîl, tahvîl ve tağyîr olmamıştır. “Dini ikame edin ve onda ayrılık çıkarmayın”¹²⁰ âyeti ise; dinin değişmediğinin ama şeriatların değiştiğinin delilidir. Nitekim bazı kavimlere helal olanın bazı kavimlere haram kılınması ve bazı insanlara emredilen şeylerin bazı insanlara yasaklanmış olması, değişen şeyin din değil şeriatlar olduğunu ortaya koymaktadır. “Biz senden önce hangi peygamberi gönderdiysek, ona ‘Benden başka tanrı yoktur; sadece Bana kulluk edin’ diye vahyetmişizdir”¹²¹ ve “Allah'ın yaratışında değişme yoktur, işte dosdoğru din budur”¹²² âyetleri; Allah'ın dininin eskimeyen dosdoğru din olarak ayakta kaldığının, şeriatların ise gelip geçtiğinin kanıtlarıdır. O hâlde çok olan Allah'ın dini değil, şeriatların farklı ve muhtelif oluşudur. Zaten Allah'ın emrettiği bütün hasenatı yerine getirmek ve yasakladıklarının tümünden kaçınmak din olsaydı, bu emirlerden birini yerine getirmeyen veya yasaklarından birini irtikap eden kimse dinden çıkmış ve küfre girmiş olurdu.¹²³

Mâtürîdî'ye göre her ümmete Allah tarafından bir şeriat tayin edilmiş olması; ümmetlerin kendi heva ve arzularına uyarak alışkanlık haline getirdikleri bazı şeylerin nesh edilmesidir. Allah'ın tüm yarattıklarını tek bir ümmet yapabilme kudretine sahip olduğu halde, her ümmete farklı bir şeriat tayin etmiş olmasının hikmeti, kullarını imtihana tabi tutmasıdır.¹²⁴ Bir şeriatın hükmünün başka bir şeriatla kaldırılmış olması, bedâ görüşüyle de karıştırılmamalıdır. Yahudilerin iddia ettikleri şekilde Allah sözünden caymış falan değildir. Çünkü önceki şeriatın sonraki şeriatı neshetmesinin manası; neshedilen şeriatın uygulanma zamanı hakkında Allah'ın verdiği hükmün sona erdiğinin bildirilmiş olmasıdır. Nitekim Yüce Allah'ın bir zaman diliminde bir şeyi emredip sonra yasaklaması, O'nun hikmetine aykırı değildir.¹²⁵ Bütün peygamberler Allah'ın vahdâniyetine ve ubûdiyetine davet etmek için gönderilmiştir. Onlara emredilen din, hiç değişmeyen tevhid dinidir. Bu dinin merkezi noktasında ise Allah'ın birliği ve ibadetlerin yalnız Allah'a has kılınmasının vurgusu bulunmaktadır.¹²⁶ Nitekim her vakit tevhid diniyle emrolunan peygamberler, örnek şahsiyetleriyle ümmetlerini Allah'ın dinine tâbi olmaya ve yalnız Allah'a ibadet etmeye çağırılmışlardır.¹²⁷ Peygamberlerin yaptığı davetin, Allah'ın birliği ve O'na yapılacak kulluğu öncelmesi, dini ayakta tutmaya yöneliktir. Çünkü ahkâmın yerine getirilmesi, dinin kâim olmasına bağlıdır.¹²⁸ Şeriatın merkezi noktasında ise Allah'ın kulları için tayin ettiği hükümler ve kanunlar bulunmaktadır ki; şeriat bunların takip edildiği yolun adıdır.¹²⁹

¹¹⁹ el-Mâide 5/48.

¹²⁰ eş-Şûrâ 42/13.

¹²¹ el-Enbiyâ 21/25.

¹²² er-Rûm 30/30.

¹²³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 4-5.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/244-246

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/199, 202.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/174-175.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/301.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/195, 216.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/329-330.

Yüce Allah'ın Hz. Nûh'a emrettiklerini bütün peygamberlere ortak din yapması, dinin neshedilmediğinin, aynı kaldığının ve asla değişmediğinin delilidir. Bu ortak din, peygamberlerin hidâyet rehberidir.¹³⁰ Bu dinin adı İslâm'dır. İslâm; ilahlığa ve kulluk etmeye layık olarak yalnızca Allah'ı görür, yalnızca O'na boyun eğmeyi ve teslim olmayı ifade eder. Allah'tan başkasına nispet edilen dinler batıl olup ancak şeytanın dinleri olur.¹³¹ “*Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, ondan kabul edilmeyecektir*”¹³² âyeti; başlangıçtan itibaren dinin yalnızca İslâm olduğunun delilidir. Ancak insanoğlu kibrinden dolayı İslâm'a yönelmemiş, başka din arayışında olmuştur.¹³³ Hâlbuki insanoğlu akibetini düşünse, abesle iştigal etmeyi terk edip, boşu boşuna yaratılmadığını anlayacak ve ebediyeti için İslâm'ı seçecektir.¹³⁴ Yahudiler ve Hristiyanlar; Hz. İbrahim'in tek ilaha boyun bükten Hanif bir Müslüman olduğunun biliyorlardı. Bunu bilmelerine rağmen, Hz. İbrâhim'in kendi dinlerinden olduğunu iddia etmişlerdir.¹³⁵ “*İbrahim ne Yahudi'ydi ne de Hristiyan. Fakat o, Hanif bir Müslümandır*”¹³⁶ âyeti; Hz. İbrahim'in dininin İslâm olduğunu ve dinin hiç değişmediğini göstermektedir. Her ne kadar herkes kendi dininin Allah'ın emrettiği din olduğunu iddia etse de içinde tevhid inancını barındıran tek din İslâm'dır.¹³⁷ “*İşte bu, benim dosdoğru yolum. Artık ona uyun*”¹³⁸ âyetinin siyak ve sibakı, âyette kastedilen yolun; bütün emir ve yasakları, helal ve haramları kapsayan ve hemen neredeyse her kavim ve peygamberinin uyması gereken ahkâm ve kurallar olduğunu yani şeriatlar olduğunu göstermektedir. Doğru yol Allah'ın yolu, din Allah'ın dini, kitap da Allah'ın kitabıdır. Allah, kendi yolu dışındaki yollara sapmaktan nehyetmiş,¹³⁹ dinini değiştirmeye kalkışanları ise gerekli cezaya çarptırmıştır.¹⁴⁰

Hz. Muhammed, Tevrat'ta da bulunan recm cezasını uygulamıştır. Kur'ân'da bulunan bunun gibi bazı ahkâmın başka şeriatlarda da bulunması, dinin değişmediğini fakat şeriatların değiştiğini, ayrıca Kur'ân'ın; Tevrat'ın hükmünü neshettiğini gösterir.¹⁴¹ Her şeriat sonra gelenle neshedilmiş ancak Hz. Muhammed'in şeriatı kıyâmete kadar baki kılınmıştır. Bu Yüce Allah'ın ümmet-i Muhammed hakkındaki sünnetidir.¹⁴² Allah Hz. Muhammed'in şeriatını başka bir şeriatla neshetmeyerek, onu kıyamete kadar hayatta bırakmıştır.¹⁴³

Din-şeriat ayırımı; Ebû Hanîfe'den sonra yazılan gerek tefsir gerekse itikad eserlerinde yer bulması düşünülen bir konu olmasına rağmen, Mâtürîdî'ye gelene dek hak ettiği şekilde incelendiği söylenemez. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin din-şeriat ayırımına dair görüşlerini daha ileri bir seviyeye taşıyarak kabulünü kolaylaştırmıştır. Bu açıdan bize göre insan;

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/137.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/45; 15/139-140.

¹³² Âl-i İmrân 3/85.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/350, 352

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/99.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/326-327.

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/67.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/211-212; 2/266-267.

¹³⁸ el-En'âm 6/153.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/258

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/138.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/79; 4/243-245.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/259.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/377. Daha geniş bilgi için bk. Recep Önal, *Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 77-83.

Allah'ın vahdâniyetini ve ulûhiyetini anlayabilecek fitrat ve kabiliyette yaratılmıştır. Bu kabiliyetine binaen; şeriatların hepsinin kaynağının İslâm olduğunu anlamalı ve kabul edebilmelidir.¹⁴⁴

3.3. Büyük Günah Meselesi ve İrcâ Görüşü

Ebû Hanîfe, şirk dışındaki günahları kebâir ve diğerleri (*sağâ'ir*) olarak ikiye ayırmıştır. Ancak o, Allah'ın şirk dışındaki günahları sebebiyle kible ehli olan kimseleri mutlaka cezalandıracağına söyleyemeyeceğini, birtakım günahların affedileceğini bildiğini ama hangilerinin affedileceğini bilemeyeceğini belirtmiştir. Kebâirden sakınıldığı takdirde geri kalan kusur ve günahların örtüleceğini beyan eden âyetin¹⁴⁵, hangi kebâiri kapsadığını da bilmediğini söylemiştir. Ama Allah'ın şirk günahını affetmeyeceğini, şirk harici dilediği kimsenin günahlarını affedeceğini beyan eden âyete¹⁴⁶ göre de bütün günahların affedilmesinin mümkün olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁷

Ebû Hanîfe, bir katil ile harama bakan mü'minin günahının affedilmesinin umulmasında aynı seviyede olmadıklarını, şayet Allah katili affederse harama bir defa bakanın affa uğramasının daha layık olduğunu söylemiştir. Burada büyük günah sahibi denizde, küçük günah sahibi de nehirde yüzen kimse gibidir. Her ikisinin de âkıbetinden korkulur ama büyük günah işleyene göre küçük günah işleyenin affedilmesi daha çok umulur.¹⁴⁸ O, kebâir sahipleri için mağfiret dilemek mi yoksa beddua etmek mi gerektiği sorusuna; müşrik olan kimseler dışındaki günah sahipleri için duada bulunulmasının daha Müslümanca bir tavır olduğu şeklinde cevap vermiştir. Çünkü affetmek her zaman en iyi davranıştır. Hem o kişi günahına rağmen mü'mindir. Ancak şirk zulümdür,¹⁴⁹ müşrik kimse ise parçalarını kuşların kapıştığı, rüzgârın uzaklara sürüklediği bir leş gibidir.¹⁵⁰ Şirk göklerin parçalanmasına, yerin yarılmasına ve dağların un ufak olmasına¹⁵¹ sebep olacak kadar büyük bir günahtır ki; müşrik için mağfiret dilenmesi haramdır. Çünkü Allah ona mutlaka azap edeceğini bildirmiştir.¹⁵²

Ebû Hanîfe, tevhidi terk etmeyen mü'minin günahı ne olursa olsun Allah düşmanı olmayacağını söylemiştir. Çünkü mü'min günahına rağmen ve ateşe atılmaya razı olacak kadar Allah'ı çok sever. Öğrencisinin "Bu kadar Allah'ı seven mü'min neden isyanda bulunur, seven sevdiğine isyan eder mi?" sorusuna; bir çocuğun babasını sevmesine rağmen isyankâr olmasını kıyas yaparak cevap vermiştir. Baba her şeye rağmen çocuk için vazgeçilmez bir sevgiye layıktır. Şehvet ve arzuları üstün geldiğinde mü'min isyankâr olabilir. Doğum yapmanın zahmet ve sıkıntılarını bilen bir kadının tekrar hamile kalmak istemesi bu duruma örnek teşkil eder. Mü'min azaba uğrayacağını bilerek günah işlemez ama Allah'ın mağfiretine güvendiği için ve hastalık-ölüm hallerinden önce tevbe edeceği ümidini taşıdığı için günah işleyebilir. Azaba uğrayacağından korkan mü'minin

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/33. Daha geniş bilgi için bk. Metin Avcı, "İmam Mâtürîdî'nin 'Din-Şeriat Ayırımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Haziran 2018), 177-199.

¹⁴⁵ en-Nisâ 4/31.

¹⁴⁶ en-Nisâ 4/48.

¹⁴⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 10.

¹⁴⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 10-11.

¹⁴⁹ Lokmân 31/13.

¹⁵⁰ el-Hac 22/31.

¹⁵¹ Meryem 19/91.

¹⁵² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 11.

günah işlemeye teşebbüs etmesi, batmadan kurtulmak ümidi olan kimselerin deniz yolculuğuna ve zafer kazanacağına ümidi olan kimselerin savaşa katılmasına benzer.¹⁵³

Ebû Hanîfe, “Zina eden bir mü’minin, gömleğinin çıkarıldığı gibi imanının da çıkarılacağı” şeklindeki hadisi, “Zina eden mü’min ve mü’mine”¹⁵⁴ âyetine muarız olmasından dolayı reddetmiş ve böyle bir hadis olamayacağını söylemiştir. Çünkü Allah zina eden mü’min erkek ve kadından iman vasfını kaldırmamıştır. Kaldı ki Allah resulü Kur’ân’a aykırı söz söyleyecek değildir. Zaten söylemiş olsa Allah onun kalp damarını koparıverirdi.¹⁵⁵ Ayrıca “Sizden fuşu işleyen...”¹⁵⁶ âyeti de Müslümanları kastetmekte olup günahlara rağmen iman vasfının devam ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan bu hadisi ileri sürenleri reddetmek, Allah resulü adına yalan rivâyette bulunan kimseyi reddetmek anlamına gelir yoksa her şeyi Allah’ın tavsif ettiği şekilde tavsif eden Hz. Muhammed’i reddetmek değildir.¹⁵⁷

Ebû Hanîfe’ye göre ircânın aslı; “Allah’ın Adem’e öğrettiği isimleri meleklere sorduğu zaman, meleklerin: Allah’ım! Senin öğrettiklerinden başka bilgimiz yoktur”¹⁵⁸ şeklinde; arsız, ilimsiz, cahil kimseler gibi konuşmayan ve neticede bidat işlemeyen cevabına dayanır. Çünkü kişinin bilmediği şeyin ardına düşmesinden bütün azaları sorumludur.¹⁵⁹ Haram helal meselelerinde ve önceki ümmetlere dair bilinmeyen konularda sorulan sorulara en doğrusunu Allah bilir demek tevakkuftur. Şayet üç kişi; tecrübe, mukayese ve takatımızın yetmediği bir bilgi getirirse, bunun ilmini Allah’a havale edip tevakkuf edilir. Önceden İslâm üzere olduğunu bildiğin iki zümrenin sonradan birbirlerini öldürdüğünü duysan ve onlara sebebini sorsan, her iki zümre de mazlum olduğunu söyleyecektir. Bu kimselerin kendi leh ve aleyhinde şahitlikleri geçerli olmayacağı için senin öncelikle bilmen gereken, her iki zümrenin de öldürmeden dolayı hatalı olduğudur. Günah işlediklerinden dolayı cennet veya cehennemlik oldukları hakkında hükmü ertelemek ircâdır. Çünkü üç sınıf insandan sadece iki sınıfının cennetlik veya cehennemlik olduğu bellidir. Peygamberler ve onların cennetlik olduğuna şahitlik ettikleri cennet ehlidir. İkinci sınıf müşrikler olup cehennemliktirler. Üçüncü sınıf ise tevhide inananlardır ve biz onlar hakkında tevakkuf ederiz. Kebâir sahibi olanlar için bir taraftan mağfiret umarken, diğer taraftan akıbetlerinden korkarız. Hakkında nass bulunmayan kimselerin cennetlik veya cehennemlik oldukları hususunda şahitlikte bulunmayız.¹⁶⁰

Mâtürîdî de günahları; Allah’ın gazabına müstehak olan küfür günahları (*kebâ’ir*) ve sağair olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ebû Hanîfe’den farklı olarak kebâiri de itikaddaki kebâir ve ameldeki kebâir olarak taksim etmiştir. İtikattaki kebâir; inkâr ve tezkibe yönelik büyük günahlar olup sahibini küfre soktuğu için affedilmesi umulmaz. Amelde kebâir ise iman sahibinin günah olduğunu bilerek işlediği cürümdür ve sakınmayı ve pişmanlığı barındırdığı için affedilmesi umulur.¹⁶¹ Kebâir ve

¹⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müte’allim*, 12-13.

¹⁵⁴ en-Nûr 24/2.

¹⁵⁵ el-Hâkka 69/44-47.

¹⁵⁶ en-Nisâ 4/16.

¹⁵⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müte’allim*, 19-20.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/31-32.

¹⁵⁹ el-İsrâ 17/36.

¹⁶⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müte’allim*, 17-18.

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 542-543.

fevâhiş, Allah'ın şiddetle nehyettiği çirkin günahlar olmakla birlikte çok rastlanan günahlardır.¹⁶² Kebâir'in tam olarak neler olduğu bilinmemektedir. Ancak sağâirin devamlı şekilde işlenmesi durumunda kebâire dönüşebileceğini bildiren rivayetler vardır.¹⁶³

Mâtürîdî'ye göre de iman dairesinin dışına çıkmak, ancak tevhidin reddedilmesi ve günahların kalpteki tasdiğe zarar vermesiyle olur.¹⁶⁴ Ona göre de bir mü'minin günah işlemesinde nefsinin etkisi büyüktür. Kişinin arzu ve emelleri, öfkesi ve gafleti ve tövbe edince af olunacağı ümidi onun hataya düşmesine sebep olabilir. Ancak mü'min bu günahına rağmen yaratıcısına karşı saygısını yitirmez.¹⁶⁵ Mü'minin işlediği kebâir sonrası takındığı psikolojik tavır, onun imanının açık bir delili hükmündedir. Azaptan korkması, af olunma ümidi, inancına bağlı kalma kararlılığı vb. hali bunu gösterir.¹⁶⁶

Mâtürîdî de imanın tasdik olmasını ön plana çıkararak,¹⁶⁷ kebâirin ve fıskın imandan çıkarmayacağını söylemiştir.¹⁶⁸ Zina günahını işleyen mü'minin iman dairesinde kalmış olması bunun delilidir.¹⁶⁹ Bir mü'mine kebâir veya sağâir işlediği için küfür nispet edilemez. Mü'minlerin günahlarının bağışlanması adına Allah'ın peygamberine istiğfarda bulunmasını emretmesi¹⁷⁰ bu nispete engeldir. Şirk sahipleri için dua edilemeyeceğinin emredilmesi¹⁷¹ ise başka bir engeldir. Çünkü bu durum, şirk dışında kalan günah sahiplerinin mü'min sayıldığını gösterir.¹⁷² Şayet kebâir işlemek imanı yok etseydi, Allah Peygamberine onlar için dua etmesini emretmezdi.¹⁷³ Mü'min işlediği günaha rağmen inanç esaslarına iman etmeyi terk etmemiştir. Allah onların bu imanlarını karşılıksız bırakmamış ve onları mü'min saymaya devam etmiştir.¹⁷⁴ Allah'ın katl eylemini gerçekleştirenlere dahi "Ey mü'minler!" şeklinde hitapta bulunması da böyledir.¹⁷⁵ Kebâir sahipleri, ebedî cehennemlik olmayıp cezalarını tamamladıktan sonra cennete gireceklerdir.¹⁷⁶ Kebâir ve fevâhiş irtikap edenler kınanıp uyarılmakta, buna rağmen mü'min olarak isimlendirilmektedirler.¹⁷⁷ Hz. Peygamber'den bugüne dek, kible ehlinin kebâirine veya sağâirine bakılmaksızın namazlarının kılınıp onlar için duada bulunulması, yine günahlarına bakılmaksızın aile fertlerinin her biri için Allah'tan af dilenmesi ve bu uygulamanın devam ediyor olması da onların mü'min sayıldıklarının delilleridir.¹⁷⁸

¹⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/208.

¹⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/186-187.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 525-526.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 527.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 579, 582-584.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/362.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/328; 5/283; 6/421; 14/68; 15/104, 221.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/82.

¹⁷⁰ Muhammed 49/19.

¹⁷¹ et-Tevbe 9/113.

¹⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/225.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 521-522; a. mlf. *Te'vilât*, 15/129.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/225.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/184.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/36.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/352-353; 15/132-133; a. mlf. *Tevhîd*, 609-610.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 535.

Birçok sebepten hareket ederek Mâtürîdî'nin; Ebû Hanîfe ve Mürctie'nin ircâ görüşünü benimsediği söylenebilir. Örneğin; Havâric, Mu'tezile ve dönemindeki diğer mezheplere yoğun eleştiriler yönelttiği hâlde, Mürctie'yi bu eleştirilerden muaf tutmuş olması bunun en büyük delilidir.¹⁷⁹ Ebû Hanîfe'yi kötülünen ve eleştirilen Mürctie'den değil, övülen Mürctie'den sayması¹⁸⁰ da bu sebeplerden bir diğeridir. Yine Allah ve resulünün akla mugayir konuşmayacaklarını, dolayısıyla hadislerin akla muhalif olamayacağını söyleyen Ebû Hanîfe'yi aynı ilkeyi tekrarlayarak desteklemesi de bunun bir başka göstergesidir.¹⁸¹ Diğer taraftan onun eserlerinde Mürctie'ye sempatisini hissettiren birçok argüman bulunmaktadır. Va'd ve va'îd âyetlerinin şümûlüne dair yürütülen tartışmada açıkça Mürctie'nin safını tutması buna örnek olarak verilebilir.¹⁸² Ayrıca Mu'tezilî âlim el-Kâ'bî de Ebû Hanîfe'yi âdil ve başkalarınca yönetilemez bir âlim olarak nitelemiş ve Mürctie'den saymıştır.¹⁸³

Sonuç

el-Âlim ve'l-müte'allim'in gerek içeriğine gerekse râvilerine yönelik ortaya atılan iddialar ve yürütülen tartışmaların analizinden, eserin Hadis taraftarları başta olmak üzere dönemin itikadî oluşumları üzerinde büyük rahatsızlık oluşturduğu anlaşılmaktadır. Özellikle oryantalist literatürde eserin Mürციî metni olarak kabul edilmesini doğrulayacak görüşleri içeriyor olması, bu çevreler tarafından Ebû Hanîfe'nin Mürctie'den sayılmasına sebep olmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe'nin eserde ortaya koyduğu; iman-amel ayrımı, büyük günah, tevakkuf, ircâ vb. görüşlerinden Mürctie iman akîdesiyle uyduğu âşikâr olmaktadır. Eserdeki görüşleri izah ederken kıyas yaparak meseleleri soyut olmaktan çıkarıp müşahhas hâle getirmiş olması, en az Mürctie'den olması kadar muhaliflerini rahatsız etmiş gözükmektedir.

Araştırmamız neticesinde; *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in bizzat Ebû Hanîfe'nin kaleminden çıkmadığı ancak talebesi Ebû Mukâtil es-Semerkândî tarafından onun görüşlerine dayanılarak derlendiği, bununla birlikte eserdeki görüşlerin ekseriyetle Ebû Hanîfe'ye ait olduğu şeklindeki düşüncemiz kesinleşmiştir. Eserdeki görüşlerin onun diğer itikad eserleriyle muvafık ve mutabık oluşu, bu kanaatimizin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe başta olmak üzere; eserin bazı râvilerine yöneltilen haksız ithamlar, mezhep bağnazlığının vardığı had safhayı göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu bağnazlığın akademik seviyede yazıldığı iddia edilen bazı günümüz çalışmalarında da devam ettiriliyor olması ise daha vahim bir durumdur. Modern çağın müslümanına kendi mezhep görüşlerini empoze etmek adına geçmişin doğrusunu yanlış gösteren, yanlış tarih inşası ve algısı yapanların, ilim etiğinden yoksun olarak yaptıkları bu şeylerin bir hezeyandan öteye geçmediği bilinmektedir. On iki asır önce yaşayan Ebû Hanîfe'nin günümüzdeki haklı itibarı bunun en büyük delilidir.

¹⁷⁹ Metin Avcı, "Büyük Günah Sahibinin Tekfir Edilmesi Sorunu ile İlgili İmam Mâtürîdî'nin Eleştirileri", IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, Hanefîlik-Mâtürîdîlik (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/330.

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/81-82; a. mlf. *Tevhîd*, 613-618.

¹⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/112-113.

¹⁸² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 562-563.

¹⁸³ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 218-220. Krş. Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/470.

el-Âlim ve'l-müte'allim, çağlar ötesinden günümüze hatta geleceğimize; insanı ve ahlakı önceleyen mesajlar vermekte, nefret ve ümitsizlik aşıl原因, ayrıştıran ve ötekileştiren din dilini reddedip; sevgi, merhamet ve müsamahayı ön plana çıkaran ümit dilini empoze etmektedir. Eserin tam beş yerinde kendisine sorulan sorulara 'bilmiyorum' diyerek cevap veren Ebû Hanîfe, çağımız insanına 'bilmiyorum' diyebilmenin de bir erdem ve fazilet olduğunu göstermekte, kişinin bilmediği hususlarda ulu orta konuşmasının, özellikle dini ilgilendiren hususlarda ahkam kesmesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

el-Âlim ve'l-müte'allim'de; aklın önemszenmesi, dinin merkezine insanın koyulması, sırf günah işlediği için dinin ve toplumun dışına itilmemesi, âhiretle ilgili meselelere dair bu dünyada karar verilemeyeceğinin, zaten bu kararın ancak Allah tarafından verileceğinin vurgulanması, mevâlinin özellikle de Türklerin İslâmlaşmasında önemli rol oynamıştır. Ebû Mukâtil es-Semerkândî'nin büyük emeği bir tarafa; *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in kimlik kazanmasında, Semerkant'ta ve mevâlinin yoğun olduğu bölgelerde yayılmasında rahmetle anılacak birçok âlimin çabası olmuştur.

Eserin günümüze ulaşmasında, içerdği görüşlerin kabul edilip taraftar bulmasında Mâtürîdî'nin yeri ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim gerek Ebû Hanîfe ve ashabına gerekse de esere karşı olumsuz eleştirilerin aşılmasında, onun kabul edilebilir yorumlarının etkisi büyük olmuştur. Diğer taraftan eserin Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağı görüşü 13. yüzyılda ortaya atılırken, Mâtürîdî henüz 9. yüzyılda yani bu iddialar ortaya atılmadan dört asır önce eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söylemiştir. Neticede Mâtürîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müte'allim*'deki görüşlerini benimseyip detaylandırıldığını, eserin bugünkü haklı şöhretinde pay sahibi olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1997.
- Ak, Ahmet. "Mâtürîdîliğin Hanefilik ile ilişkisi". *Mîl ve Nihal* 7/2 (Haziran 2010), 223-240.
- Ak, Ahmet. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 435-451. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ak, Ahmet. "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 119-138.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevi Sünni Ayrışmanın Arka Planı-*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Avcı, Metin. "Büyük Günah Sahibinin Tekfir Edilmesi Sorunu İle İlgili İmam Mâtürîdî'nin Eleştirileri", IV. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, Hanefilik-Mâtürîdîlik*. 2/325-344. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Avcı, Metin. "İmam Mâtürîdî'nin 'Din-Şeriat Ayrımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi". *e-Makalat: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Haziran 2018), 177-199.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefi Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Beşâğarî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ. *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*. Süleymâniye Ktp. Şehîd Alî Paşa, Nu: 1648/2.
- Beyâzizâde Ahmed Efendi, Sinânüddîn. *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. "İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri". İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2017.
- Dalkılıç, Mehmet. "Hâris Bin Süreyc Hareketi". *Marife* (Bahar 2012), 127-137.
- Demir, Abdullah. "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akaid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (Ekim 2018), 169-226.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi". *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 2 Cilt. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009.

- Hatiboğlu, İbrahim. "Mis'ar b. Kidâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/175-176. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Humeyyis, Muhammed Abdurrahmân. *Usûlü'd-dîn inde'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Suudi Arabistan: Darû's-Sumâğî, 1416/1996.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic analysis of Iman and Islam*. Lahor: 2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed el-Hasan. *Şerhu'l-Âlim ve'l-müte'allim*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl. *Lisânu'l-mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ'i ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyid. Halep: Dâru'l-Vâî, 1396/1975.
- Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ'i ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Vâî, 1396/1975), 1/256.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. ed. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnü'l-mesâ'ili ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansû, Râcih Kürdî, Abdülhamit Kürdî. İstanbul-Amman: Kuramer Yayınları-Dâru'l-Feth, 2018.
- Karadaş, Cağfer. "Semerkând Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik- Oluşumu, Zemini ve Gelişim Süreci". *Usul İslâm Araştırmaları* 6 (Aralık 2006), 57-100.
- Kureşî, Abdülkâdir İbn Ebi'l-Vefâ. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. M. Abdullah eş-Şerîf. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2002.
- Kutlu, Sönmez. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 129-160. Ankara: Otto Yayınları, 3. Baskı, 2011.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mudar (Benî Mudar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/356-358. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Ahmed ez-Za'bî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998.
- Madelung, Wilferd. "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitâb al-Imân of Abû Ubayd al-Qâsım b. Sallâm (D. 224/839)". *Studia Islamica* 32/1 (1970), 233-254.
- Madelung, Wilferd. "The Westward Migration of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 41-55.

- Mağribî, Ali Abdülfettâh. *el-Firakü'l-kelâmiyyeti'l-İslâmiyye: Medhal ve Dirâse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Makdisî, Mutahhir b. Tâhir. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. Kahire: ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. İbrahim Âvadyan - Seyyid Âvadyan. Kahire: 1971.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu vd. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed Ebû'l-Müeyyed el-Harezmî. *Menâkibü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Murûcü'z-zehab*. thk. Muhammed Muhyiddîn Adülhamîd. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 4. Baskı, 1964.
- Neccâr, Âmir. *el-Havâric -Akîdeten ve Fikren ve Felsefeten-*. Kahire: Mektebetü's- Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, 2006.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Mekhûl. *et-Temhîd li kavâ'id-i't-tevhîd*. thk. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Mekhûl. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Önal, Recep. *Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim. *Usûli'd-dîn*. thk. H. Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l- Ezheriyyeti li't-Türâs, 2011.
- Rudolph, Ulrich. "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı". çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu. 315-324. Ankara: Otto Yayınları, 3. Baskı, 2011.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâîl. *Telhîsü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1432/2011.
- Schacht, Joseph. "New Sources for the History of Muhammedan Theology", *Studia Islamica* 1 (1953), 23-42.
- Schacht, Joseph. "An Early Murciite Treatise: the Kitab al-Âlim wa'l-Muteallim". *Oriens*. 17/96-117. Leiden: 1964.
- Subhi, Ahmed Mahmûd. *Fî İlmi'l-kelâm el-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Garbiyye, 5. Baskı, 1405/1985.

Sübezmûnî, Abdullah b. Halîl es-Sündemûnî. *Keşfü'l-âsâri's-şerîfe fî menâkibi'l-Îmâmi Ebî Hanîfe*. thk. el-Behrâicî el-Kâsimî. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020.

Şener, Mehmet. "Ebû Mutî' el-Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Şener, Abdülkadir. "Cüzcânî, Ebû Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Târihü'l-ümem ve'l-mülük*. thk. İbrahim M. Ebû'l-Fadl. Kahire: Dârü'l-Meârif, 2.Baskı, 1960.

Taşköprîzâde, Ahmed Mustafa. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevdûâtî'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Vâiz-i Belhî, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer. *Fezâ'il-i Belh*. thk. Abdülhay Habîbî. Tahran: Cengelek, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Âlim ve'l-müte'allim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nesefî, Ebû'l-Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 281-298.

Yurdagür, Metin. "Cüzcânî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/97. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli. çev. Abdülkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım. İzmir: Tibyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2. Basım, 2020.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin Ütr. Haleb: Dâru'l-Maârif, 1391/1971.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1963.



Fahreddin Râzî ve Sirâceddin Urmevî'nin Varlık Eksenli Rü'yetullah Tartışmaları

Fakhr al-Dîn al-Râzî and Sirâj al-Dîn Urmawî's Existence-Centered Discussions on the Rû'yat Allah

Hüsnü TURGUT

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bingöl/Türkiye
Assistant Profesör, Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Bingöl/Türkiye
h.turgut_1980@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-7837-4243 | ror.org/03hx84x94

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
27 Şubat 2024	27 February 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
18 Haziran 2024	18 June 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Hüsnü Turgut).

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 (Hüsnü Turgut).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Turgut, Hüsnü. “Fahreddin Râzî ve Sirâceddin Urmevî'nin Varlık Eksenli Rü'yetullah Tartışmaları”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 60-78. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1443312> ”

Öz

Allah'ın görülebilirliğini ifade eden rû'yetullah kavramı, tarih boyunca farklı kelâm disiplinleri tarafından derinlemesine incelenmiş önemli bir konudur. Kelâm tarihinde, rû'yetullah'ı kabul edenler ve reddedenler olmak üzere bu konuda ana hatlarıyla iki temel bakış açısı bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet, rû'yetullahı benimseyen grupların başında gelirken; Mu'tezile mezhebi ise rû'yetin cisimliliği içermesi veya onunla ilişkili bazı konuları gerektirmesi nedeniyle onun ulûhiyet makamıyla uyumsuz olduğunu düşünerek kesin bir dille reddetmiştir. Rû'yeti kabul edenler aklî ve naklî birtakım temellendirmelere başvurmuşlardır. Ehl-i sünnet perspektifinden bakıldığında, erken dönemde rû'yetullahın "zâtıyla kıyâm" esasına dayalı olarak temellendirilirken; bilahare "varlık" esaslı temellendirildiği görülmektedir. Bu çalışmada Eş'arî mezhebine mensup iki düşünür olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve onun yakın takipçisi Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283), varlık eksenli rû'yetullah konusundaki yaklaşımları ele alınacaktır. Râzî, birçok konuda birbirinden farklı görüş serdeden muhakkik bir âlimdir. Birden fazla görüş beyan ettiği mevzulardan biri, varlık merkezli rû'yetullahın temellendirilip temellendirilemeyeceğidir. O, varlık merkezli rû'yetullahın temellendirilmesi yöntemine dair kabul, ret ve tevakkuf olmak üzere üç farklı yaklaşım sergilemektedir. Onun başta rû'yetullah olmak üzere birçok metafizik ve teolojik konuda fikirlerini değiştirmesini, benimsediği yaklaşımları farklı açılardan temellendirmesi, bir taraftan onun felsefî ve kelâmî derinliğini ortaya koyarken, diğer taraftan ise onun tahkik yöntemiyle doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) gibi düşünür şarihler, Râzî'nin düşüncesindeki bu değişimi, onun bilgisinin olgunluğuna, aklî yeteneklerinin üstünlüğüne ve dinî kavrayışının derinliğine bağlamışlardır. Nitekim bu değişim, Râzî'nin her daim hakikat arayışında olduğunu ve fikirlerini sürekli sorguladığını göstermektedir. Birçok eserinde "varlık" odaklı rû'yetullahı çeşitli eleştiriler yapan Râzî, Er'baîn adlı eserinde bu konuyu daha düzenli bir sistem içinde ve maddeler halinde açıklamaya gayret etmektedir. Mezkûr eserinde Râzî, varlık merkezli rû'yetin temellendirilemeyeceğine dair "âdemin malûliyeti", "her hükmün bir illete dayanmasının zorunlu olup olmadığı" ve "cevher ve arzuların farklı illetlerle mualel olup olamayacağı" gibi birtakım felsefî ve kelâmî delilleri merkeze koyarak eleştirisini temellendirmeye çalışmaktadır. Râzî'nin bu eserini özetleyen ve eleştiren Urmevî, Lübâb'da, Râzî'nin tespitlerine itiraz edip sunduğu argümanlara karşı çıkararak, varlık merkezli rû'yetullahın temellendirilebileceği düşünmektedir. Her iki düşünürün rû'yet merkezli ortaya koydukları argümanlar, bir taraftan Tanrı tasavvurlarını ortaya koyarken; diğer taraftan ise felsefî ve teolojik duruşlarına da ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Varlık, Rû'yetullah, Fahreddin er-Râzî, Sirâceddin el-Urmevî.

Abstract

The concept of rû'yetullah, which refers to the visibility of Allah, is an important issue that has been studied in depth by different theological disciplines throughout history. In the history of theology, there are two main perspectives on this issue: those who accept and those who reject ru'yat Allāh. While Ahl al-Sunna is one of the leading groups that embrace ru'yat Allāh, the Mu'tazilite sect firmly rejected it, considering it incompatible with the station of divinity because ru'yat involves corporeality or requires some issues related to it. Those who accepted ru'yat Allāh resorted to a number of rational and empirical justifications. From the perspective of Ahl al-Sunnah, it is seen that in the early period, vision of Allah was justified on the basis of "qiyām with its essence", while later it was justified on the basis of "existence". In this study, the approaches of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) and his close follower Sirāj al-Dīn al-Urmawī (d. 682/1283), two thinkers belonging to the Ash'arī school, on the subject of rû'yat Allah based on existence will be discussed. Al-Rāzī is an enlightened scholar who has different views on many subjects. One of the issues on which he expresses more than one opinion is whether existence-centred vision can be justified or not. He exhibits three different approaches to the method of justifying the existence-centred rû'yat Allah: acceptance, rejection, and tawaqquf. His change of opinion on many metaphysical and theological issues, especially on rû'yat Allah, is attributed to the approach he adopted. The fact that he changed his views on many metaphysical and theological issues, especially on rû'yat Allah and that he justified the approaches he adopted from different perspectives, on the one hand, reveals his philosophical and theological depth, and on the other hand, it is directly related to his method of tahqīq. Therefore, philosophical commentators such as Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285) attributed this change in al-Rāzī's thought to the maturity of his knowledge, the superiority of his intellectual abilities, and the depth of his religious comprehension. Indeed, this change shows that al-Rāzī was always in search of truth and constantly questioned his ideas. Al-Rāzī, who made various criticisms about the "existence"-focused vision in many of his works, endeavours to explain this issue in a more organised system and in items in his work al-Ar'baîn. In the aforementioned work, al-Rāzī tries to justify his criticism by focusing on some philosophical and theological

proofs such as "the defectiveness of 'adam", "whether every judgement must be based on a cause", and "whether substances and accidents can be parallel with different causes". Urmawî, who summarises and criticises al-Râzî's work, objects to al-Râzî's findings and arguments in the *Lubâb* and thinks that the existence-centred rationality can be justified. The arguments presented by both scholar thinkers put forward centred on *rü'yat Allah* reveal their conception of God on the one hand, and their philosophical and theological views on the other.

Keywords: Kalâm, Existence, Ru'yat Allâh Fakhr al-Dîn al-Râzî, Sirâj al-Dîn Urmawî.

Giriş

"Rü'yetullah" İslâm düşüncesinde Allah'ın ahirette görüleceğini ifade eden bir kavramdır. Kelâm ilminin en erken dönemlerinde ekollerin ulûhiyet anlayışları çerçevesinde, Allah'ın zât ve sıfatları bağlamında tartışılan *rü'yetullah* meselesi, kelâmın en temel konularından birini oluşturmaktadır. İslâm düşünce tarihinde, Allah'ın görülmesini mümkün görenler ile bu durumun ulûhiyet makamı açısından uygun ve doğru olmadığını savunarak onu mümkün görmeyenler arasında önemli ve sert tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmanın tarafları bu meseleyi dünya ve ahirette hem aklen mümkün olup olmadığı hem de mümkün olduğu takdirde onun meydana gelip gelmeyeceğini tartışmışlardır.

İslâm kelâmında her ne kadar başka ekollerce de tartışılmışsa da bu tartışmanın bilinen ve onlarla özdeşleşen tarafları Mu'tezile ve Ehl-i sünnet ekolleridir. Bu ekoller, kesin delillerle görüşlerini temellendirdiklerini ifade etseler de esasında bu konu ya sübut ya da delalet açısından kesin olmayan delillerle savunulmuştur. Kelâm literatürüne bakıldığında, *rü'yete* ilgili tartışmaların, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında bir tür ölçüt haline geldiği gözlemlenmektedir.¹ *Rü'yetin* kabul edilip edilmemesi, sadece ekollerin ulûhiyet anlayışlarını değil, aynı zamanda vahye olan yaklaşımlarını ve vahyi yorumlama şekillerini de yansıtmaktadır. Bu bağlamda, *rü'yete* konusu sadece özel bir inanç meselesi olmanın ötesinde, aynı zamanda Tanrı'nın sıfatlarına dair anlayışları ve dinî metinleri yorumlama tarzlarında da belirleyici bir işleve sahiptir.²

Rü'yete meselesi kelâmî geleneklerde zât-sıfat ilişkisi, Allah'ın mekân, zaman ve cihetle ilişkisi gibi konular açısından da özel bir öneme sahiptir. Bu sebeplerle, *rü'yete* konusu erken dönemden itibaren merkezi bir konuma sahip olmuş ve birçok yaklaşımın odak noktası haline gelmiştir. Nitekim *rü'yete* konusu, Allah'ın mahiyetten ibaret olduğunu ileri süren kelâmî ulûhiyet tasavvuru ile Allah'ın saf varlıktan ibaret olduğunu ve mûcib bi'z-zât ilkesini ileri süren felsefî ulûhiyet tasavvurunu ortaya koymada da önemli bir kıstas oluşturmaktadır. Bu nedenle, *rü'yete* ile kelâmî tasavvur arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Aynı zamanda bu konu eksenindeki tartışmalar, tarihsel süreçte bir taraftan kelâmcılar ile İslâm filozofları, diğer taraftan da felsefî tasavvuf geleneğinde de önemli bir yer tutmuştur.³ Bu çerçevelerde, *rü'yete* meselesi, birçok bağlamda yoğun bir şekilde tartışılmış ve modern dönemde de kelâm araştırmaları alanında aktüel değerini korumuştur.

¹ Temel Yeşilyurt, *Rü'yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyrelemek* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 43.

² Bk. Erkan Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet: Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi*, ed. Özkan Şimşek (Ankara: İlâhiyât, 2023), 371-388.

³ Ömer Tay, *Tasavvufu Savunma Çabası: Eşref Ali Et-Tehânevî*, ed. İlhan Baran (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022), 83-86.

Her şeyden önce rü'yet; akıl-nakil, lafız-mana ilişkisi ve metafizikte kesinliği elde edilip edilmeyeceği gibi konularla da doğrudan ilgilidir. Rü'yetin kabul edilip edilmemesi konusundaki en etkili ve belirleyici faktörlerden biri, bu meselenin aklî ve naklî dayanaklarıdır. Mu'tezile, ulûhiyet makamıyla uyuşmadığını ve tenzih ilkesinin ihlal edileceğini düşünerek rü'yeti reddetmiştir.⁴ Ehl-i sünnet ise Mu'tezile'nin bu itirazlarını gidermek adına onları çeşitli açılardan cevaplamaya çalışmışlardır. Bu sebeple, Ehl-i sünnet zaman zaman Mu'tezile'nin Kur'an ayetleriyle ilgili yorumlarına alternatif açıklamalar geliştirmiş ve bazen aklî deliller sunmuştur.

Yukarıda ifade edildiği üzere erken dönem kelâmında rü'yet konusunun Mu'tezile ve Eş'arî geleneği arasındaki önemli bir ayrım noktasıydı. Ancak İmam Gazzâlî'den (ö. 505/1111) itibaren Râzî'yle birlikte bu meselenin, Mu'tezile ve Eş'arî düşünce okullarının bir sentezi haline geldiğini veya en azından bu iki gelenek arasında kısmi bir dönüşümün yaşandığını söylemek mümkündür.⁵ Nitekim Gazzâlî öncesi dönemde, Ehl-i sünnet kelâmında "rü'yet" baş gözü ile görme şeklinde yorumlanırken, Gazzâlî'yle birlikte "rü'yet" in bir tür idrak, bilgi veya kalp gözü anlamında yorumlandığı görülmektedir. İmam Gazzâlî'nin *el-İktisâd* adlı eserinde yer alan "rü'yetin bir nevi tecelli olduğu aklın kabul ettiği gerçeklerdendir"⁶ ifadesi ve Râzî'nin "*Nihâyetül-Ukûl*" eserinde "aslında bu konudaki ihtilaf tamamen lafzîdir"⁷ şeklindeki yer alan açıklamaları, bu dönüşümü net bir şekilde yansıtmaktadır.

Bu konu çerçevesinde gerek Râzî'nin rü'yetullah bağlamında meydana gelen fikri değişimlere gerekse Râzî ile Urmevî'nin bu konudaki görüşlerinin karşılaştırılmasına dair çalışmalar oldukça sınırlıdır. Muhammed Salih ez-Zerkân, bu değişime genel olarak değinirken,⁸ Erkan Baysal'ın Râzî ve Urmevî'yi bazı temel konularda karşılaştırmasının dışında konuyla ilgili derli toplu bir çalışma bulunmamaktadır. İki araştırmacı da konuya ilişkin bazı temel konuları ele alsa da,⁹ özellikle Râzî'nin metinlerindeki rü'yetle ilgili farklı yaklaşımlara ve diğer önemli hususlara detaylı bir şekilde değinmemişlerdir. Bu durum, Râzî'nin varlık merkezli temellendirmesindeki eleştirilere ve Urmevî'nin bu eleştirilere verdiği yanıtlara odaklanan bir çalışmaya duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada, Râzî'nin rü'yetullah konusundaki görüşleri incelenecek ve onun önemli bir takipçisi olan Urmevî'nin bu konudaki eleştirileri değerlendirilecektir. Urmevî, Râzî ile birçok noktada benzer düşüncelere sahip olmasına rağmen,¹⁰ belirli kritik meselelerde Râzî'ye önemli eleştiriler

⁴ Bk. Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 232-277; Ruknüddin Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedir Un (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-kevmiyye, 2010), 88-102; Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdulcebâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 206-213; Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması - Rü'yetullah", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XIV/2 (2014), 469-474.

⁵ Yahya b. Hamza el-Alevî, *Kitâbü't-Temhîd fi şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Hişam Hanefi Seyyid (Kahire: Mektebtü's-sakafeti'd-diniyye, 2008), 330.

⁶ Bk. Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd*, thk. Mustafa İmran (Kahire: Darü'l-basair, 2008), 282.

⁷ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetül-ukûl fi dirâyeti'l-usûl* (Beirut: Darü'z-Zehâir, 2015), 3/53.

⁸ Bk. Salih Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve Arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (B.y.: Darü'l-Fikir, ts.), 264-272.

⁹ Bk. Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet*, 367-382.

¹⁰ Erkan Baysal, "Takip ve Tenkit Arasında Urmevî'nin Râzî'nin Muhakkik Kimliğiyle İlişkisi: İnsan Fiilleri Örneği", *Kader* 21/1 (30 Haziran 2023), 34.

getirmektedir.¹¹ Bu eleştirilerden biri de Râzî'nin "varlık" merkezli rü'yetin temellendirilemeyeceği görüşüne dairdir. İşte bu çalışmada, ilk olarak Râzî'nin konu hakkındaki görüşleri ele alınacak daha sonra ise Urmevî'nin bu görüşlere yaptığı itirazlara yer verilecektir. Ayrıca, Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) gibi Râzî takipçilerinin yorumlarına da yeri gelince temas edilecektir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Râzî öncesi varlık merkezli rü'yet tartışmalarını ve Râzî'nin rü'yetullah konusunda tercih ettiği yaklaşımı ele almak istiyoruz.

1. Râzî Öncesi Varlık Eksenli Rü'yetullah Tartışmaları

Ehl-i sünnet, rü'yetullahın gerçekleşeceği inancını, Kur'an-ı Kerim'e ve sahih hadislerle dayandırmıştır. Bununla birlikte, onun imkânını temellendirme amacıyla aklî delillere de başvurmuştur. Ehl-i sünnet'in rü'yetin imkanıyla ilgili temellendirdiği aklî delilleri iki başlık altında mütalaa etmek mümkündür. Birincisi, "zâtî ile kıyâm argümanı"; ikincisi ise "varlık argümanı"dır.¹² Zâtıyla kıyâm esası, ilk dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarından Kalânîsî (ö. IV./X. yüzyıl başları [?]) gibi düşünürler tarafından savunulurken¹³ varlık merkezli temellendirme ise İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ile birlikte Eş'arî kelâm geleneğinde,¹⁴ Mâtürîdî kelâm geleneğinde ise İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) sonraki âlimlerce kabul görmüştür.¹⁵

Mu'tezilî düşünürler ise beş esastan tevhid ilkesinin bir gereği olarak erken dönemden itibaren rü'yeti reddetmiş,¹⁶ Ehl-i sünnet'in rü'yetullah ile ilgili referans gösterdikleri ayetleri farklı şekillerde yorumlamış ve onların öne sürdükleri aklî delillere karşı karşıt aklî argümanlar geliştirmişlerdir.¹⁷ Mu'tezile'nin öne sürdüğü aklî gerekçelerden biri, rü'yetin teşbih ve tecsime yol açmasıdır.¹⁸ Mu'tezile'ye göre sadece belirli bir yerde ve yönde bulunan maddî varlıklar rü'yete konu olabilir. Allah ise sınırlı bir varlık olmayıp, bütün maddî özelliklerden de münezzehtir. Bu nedenle Mu'tezile, teşbih ve tecsimden kaçınmak için rü'yetin inkârını aklî bir zorunluluk olarak kabul eder.¹⁹ Mu'tezile, görme hadisesini belirli koşulların meydana gelmesine bağlı olarak ortaya çıkan bir durum şeklinde kabul ettiği için, görülenleri de (mukabele), (televvun), yakınlık, uzaklık,

¹¹ Urmevî'nin Ulûhiyet merkezli Râzî'ye karşı yönelttiği eleştirilere dair geniş bilgi için bk. Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet*.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl "Rü'yetü'l-bârî"*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi vd. (ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve'n-Neşir, ts.), 179-180.

¹³ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsettin (İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyat, 1928), 119.

¹⁴ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 82.

¹⁵ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 533; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi'd-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tibâti'l-Muhammediyye, 1986), 221-223; Hasan Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 249.

¹⁶ Osman Demir, *Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 18.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl "Rü'yetü'l-bârî"*, 197-233.

¹⁸ Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât İtikadi Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. Özkan Şimşek vd. (Endülüs, 2019), 40.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 233-260.

yoğunluk ve ışıkların etkileşimi gibi bazı maddî unsurlarla açıklamışlardır. Mu'tezile eserlerinde buna benzer birçok akli argümana rastlamak mümkündür.²⁰

Rû'yetullahın gerçekleşmesinin imkânına dair başta Eş'arîler olmak üzere Ehl-i sünnetin üzerinde durduğu en önemli akli esas bir şeyin "varlık" vasfına sahip oluşudur.²¹ Bu nedenle, varlık vasfına sahip her şeyin teorik olarak görülebileceğini kabul ederler. Eş'arîlerin bir şeyin görmeye konu olması için öne sürdüğü "varlık" esası, aslında bütün mezhepler tarafından kabul edilmektedir. Ancak Mu'tezile ile Eş'arîler arasında temel ayrım noktası, söz konusu varlık vasfının tek başına görmenin akli zeminini oluşturup oluşturmadığı ile ilgilidir.²² Başta Râzî ve Urmevî olmak üzere rû'yetullahı kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın cisimsel veya mekânsal bir görmeye tabi olmadığına inanmaktadırlar.²³ Bu da onların Allah'ı eksikliklerden uzak ve mutlak bir varlık olarak gördüklerinden kaynaklanan zorunlu bir durumdur. Bu nedenle Râzî, *Erba'în*'de rû'yetullah konusunu ele alırken bu hususa dikkat çekerek konuya giriş yapmaktadır.²⁴ Buradaki amacı ise rû'yeti şiddetle reddeden Mu'tezile'nin, onu kabul edenlere yönelttiği "rû'yetullah, Allah'ın cisimsel veya mekânsal bir görmeye tabi olmasını gerektirmektedir." şeklindeki itirazlarını bertaraf etmektir. Bu yüzden Râzî ve Urmevî, rû'yeti inkişafın başka bir boyutu olarak görmektedirler. Bu inkişafın Allah'ın zâtına nispeti, görme fiilinin görülen şeylere nispeti gibidir. Bu nedenle onlar, cisim ve ilintilerden münezzeh olduğu halde Allah'ın görülmesini, yani bir tür inkişafa konu olmasını mümkün görmüşlerdir.²⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi varlığı, rû'yetin akli zemini olarak benimseyenlerin başından Eş'arîler gelmektedir. Ancak İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), bazen varlığı,²⁶ bazen de Allah'ın sınırsız kudretini vurgulayarak bir temellendirmeye başvurmuştur. Bu bağlamda o, Allah'ın "var olanları bizim için görünür kılma kudretine sahip olduğu gibi, kendi zâtını da bizim için görünür kılacak bir güce sahip olduğunu" ifade etmiştir.²⁷ İmam Eş'arî'den sonra Eş'arî düşünürleri de "varlığı" rû'yetin akli zemini kabul etmeye devam etmişlerdir. Örneğin; Bâkılânî (ö. 403/1013), rû'yet konusunu ele alırken görünen şeylerin ortak noktasını tespit etmeye çalışır. Daha sonra o, bir şeyin görülmesine imkân tanıyan "varlık vasfına sahip oluşudur" şeklinde bir değerlendirmeye

²⁰ Bk. Kâdî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl "Rû'yetü'l-bârî"*, 33-109; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 243-261; Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 94.; Ünverdi, "Kâdî Abdulcebbâr'ın Rû'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 206-213.

²¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 120.

²² Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl "Rû'yetü'l-bârî"*, 84-85.

²³ Örneğin bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu Muhammed Aruçi (Beyrut: Dar Sader, 2010), 151; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1993), 192; Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Lume'ül-edille*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Beyrut: Alemü'l-Kutub, 1965), 117-118; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 275.

²⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 188.

²⁵ Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 188; Sirâceddin Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'in*, thk. Muhammed Yusûf İdrîs-Behâü'l-halâye (Kahire: el-Asleyn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016), 191.

²⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 81.

²⁷ Ebu'l Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Abbas Sabbağ (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2010), 55-56.

gitmektedir.²⁸ Bu düşüncenin bir benzerini Bâkîllânî'den sonra gelen Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi diğer Eş'arî düşünürlerde de görmekteyiz.²⁹

Mâtürîdî mezhebine gelince, İmâm Mâtürîdî bu konuda daha çok sem'î delillerden hareketle bir temellendirmeyi tercih etmiştir.³⁰ İmâm Mâtürîdî'den sonra gelen mezhep düşünürlerinin de “varlık” vasfından hareketle rü'yetin gerçekleşeceğini kanıtlamaya çalıştıkları görülmektedir.³¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) bu konuyu ele alırken ilk başta görülenler arasındaki ortak vasıfları ele almakta daha sonra sebr ve taksim metodunu kullanarak ortak illetin “varlık” olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.³²

Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından varlık ile rü'yet arasında kurulan aklî zemin itizâlî geleneğin gündemini hayli meşgul etmiş ve bu ilişkinin nakzine yönelik birçok aklî argüman ileri sürülmüştür.³³ Mu'tezile, var olanın görülebileceğini, var olmayanın ise görülemeyeceğini kabul etmekle birlikte, var olmayı görülmenin yegâne şartı olmadığını savunmaktadır. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ma'dûmun, yokluğu nedeniyle görülmediğini, sadece mevcudun görülebildiğini savunur.³⁴ Ona göre, insanın idrak edeceği şeyler, zaten var olan şeylerdir. Ancak Kâdî, var olmanın görülmenin sebebi olarak kabul edilmesi ve varlığın sadece zâtından ötürü görülmesi gerektiği düşüncesinin, bazı temel hususları açıklamada yetersiz kaldığını savunmaktadır. Onun görüşüne göre, varlığın sadece zâtından kaynaklanan bir görme nedeni olarak kabul edilmesi, görülen şeylerin tek bir tür olarak kabul edilmesini gerektirecek ve bu görme hadisesi hem arazlar hem de cevherler arasında ortak olduğu için çözümsüz bir duruma da yol açacaktır. Dolayısıyla varlık ile rü'yet arasında illet-ma'lûl ilişkisi kurulması durumunda rü'yet konusundaki her şeyin aynı görülmesi ve aralarındaki farkların idrak edilmemesi gerekecektir. Çünkü varlık, bu özelliklere sahip olan her şeyin ortak niteliğidir.³⁵

Kâdî, görmenin görülen şeyin doğasına bağlı olduğuna inanır. Ona göre, bir şeyin “siyahlığı” görüldüğü halde onun “tadı” görünmüyorsa bu durum, sadece siyahlığın görülebiliyor olmasından değil; tadın görülmesinin imkânsızlığından kaynaklanır. Var olan bu iki özellikten sadece birinin görmeye konu olması varlığın rü'yet için yeterli bir neden olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.³⁶ Sonuç olarak, Mu'tezile, var olmanın görülmenin zorunlu bir koşulu

²⁸ Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecübü 'i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*, 181; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. R. J. McCarthy (Beirut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957), 266.

²⁹ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 120; Cüveynî, *Lume'ü'l-edille*, 115; İmâmî'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâri'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Zekeriyâ Omeyrat (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 74; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 275.

³⁰ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 141-151; Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, 531; Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 195-196.

³¹ Nesefî, *Kitâbü't-Tevhîd li kavâidi'd-tevhîd*, 222; a.mlf., *Tabsiretü'l-edille*, 533; Nüreddin es-Sâbunî, *el-Bidâye fi Usûli'd-dîn "Mâtürîdiyye Akaidi"*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 87.

³² Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, 533-538.

³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 274-278; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl "Rü'yetü'l-bârî"*, 179-184; Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 103; Alevî, *Kitâbü't-Tevhîd fi şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*, 308-310.

³⁴ Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Fürak gayre'l-İslâmiyye*, thk. Mahmud Muhammed Kasım-İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin, ts., 242; Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Rıdvân es-Seyyid, Main Ziyâde (Beirut: Mahedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 46.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl "Rü'yetü'l-bârî"*, 83.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl "Rü'yetü'l-bârî"*, 85-86.

olmadığını ileri sürerek, Ehl-i sünnet'in rü'yet konusunda öne sürdükleri "varlık" şartına birçok yönden eleştirmiş ve geçersiz kılmaya çalışmıştır.³⁷ Kādî Abdülcebbar'ın varlık merkezli rü'yetullah eleştirilerinin benzerini İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) ve Yahya b. Hamza (ö. 749/1348) gibi geç dönem Mu'tezile düşünürlerinde de görmek mümkündür.³⁸

Ehl-i sünnetin aklî imkân çerçevesinde rü'yete yönelik yaklaşımını ve Mu'tezile'nin konu hakkındaki eleştirilerini genel hatlarıyla bu şekilde özetlemek mümkündür. Râzî'nin rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair düşüncesinin hangi temel üzerine inşa ettiğine geçebiliriz.

2. Râzî'nin Rü'yetullah Savunusunun Mahiyeti

Râzî, rü'yetullah meselesinde çoğu zaman "rü'yetin gerçekleşmeyeceğine" dair bilginin bedîhî olduğunu öne süren Mu'tezile'nin argümanından başlamaktadır. Bu bağlamda o, Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesinin imkânsızlığının bedîhî olduğu iddiasını tartışmaya açmaktadır.³⁹ Gerek Râzî gerekse Urmevî bu konuda bir bedîhîlikten bahsetmenin mümkün olmadığını belirtmekte ve mezhepler arasındaki ihtilaf hareketle eleştirmektedirler. Zira "bir, ikinin yarısıdır" önermesi hakkındaki genel ittifakın rü'yetullah meselesinde de geçerli olmasının söz konusu olmayacağı ifade edilmektedir. Çünkü mezhepler arasında bu konuda ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Öte yandan Allah'ın varlığını hayal ve vehimden hareketle inkâr etmek nasıl tutarlı bir yaklaşım değilse bu varlığın görünmeyeceğine dair hayal ve vehimden hareketle hüküm vermek de hakeza aynı derecede tutarsızdır. Ancak ilginç bir biçimde, Mu'tezile ilk hususu reddederken, ikincisi hususu ittifakla kabul etmektedir.⁴⁰

Râzî, rü'yetullah konusunda tartışmanın odak noktasını (mahalü'n-nizâ') tayin etmenin son derece önemli bir husus olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda o, zayıf, orta ve mükemmel şeklinde üç tür idrakin varlığından söz etmektedir. Bunlardan ilki olan zayıf idrak, bir şeyin varlığı doğrudan değil de eserlerinden yola çıkılarak, o şeyin bilgisine ulaşılmasıdır. Örneğin, bir bina veya bir sanat eserinin varlığından hareketle, bunları yapan mimarın ve sanatkarın varlığına ulaşmak gibi. Orta idrak, bir şeyin zâtî nitelikleriyle bilinmesidir; siyahlığın siyahlık, beyazlığın beyazlık olarak bilinmesi gibi. Üçüncü idrak türü ise, siyahlık ve beyazlığın gözle görülmesi gibidir. Râzî, insan için gerçekleşmekte olan bu üç idrakin varlığından söz ettikten sonra; birinci idrak türüyle Allah'ı tanıma noktasında ilim ehlinin ittifak halinde olduğunu; ikinci idrak türüyle Allah'ın tanınıp tanınmayacağı noktasında ilim ehlinin ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Ancak Râzî'ye göre, rü'yetullah meselesinde kelâmcıların hakkında ihtilaf ettiği asıl idrak, idrakin üçüncü türüdür. Çünkü bu idrak, görmenin gördüklerine bağlı olarak elde edilen açıklık ve parlaklığın Allah'ın zâtı hakkında da geçerli olup olmadığı konusunu içermektedir.⁴¹

İslâmî ilimlerin pek çok alanında eser kaleme alan Râzî'nin, aynı konu hakkında ilk dönemlerde yazdığı eserler ile son dönemlerde yazdığı eserler arasında zaman zaman birbirinden farklı

³⁷ Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl "Rü'yetü'l-bârî"*, 179-184; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 274-275; Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 102; Alevî, *Kitâbü't-Temhîd fi şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*, 304-306.

³⁸ Bk. Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 91-102; Alevî, *Kitâbü't-Temhîd fi şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*, 286-330.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûlud'dîn*, thk. Dugaym Semih (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1996), 54.

⁴⁰ Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 188-189; Urmevî, *Lübübü'l-Erba'in*, 191.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 2/81; Râzî, *Me'âlim*, 53.

görüşler beyan ettiği gözlemlenmiştir.⁴² Onun aynı konuya dair farklı görüşlere sahip olduğu mevzulardan biri, varlık merkezli rü'yetullahın temellendirilip temellendirilemeyeceğidir.⁴³ O, varlık merkezli rü'yetullahın temellendirme biçimine yönelik kabul, ret ve tevakkuf şeklinde üç farklı yaklaşıma sahip olduğunu belirtmek isteriz. Birinci yaklaşımda, Eş'arîler gibi varlık merkezli temellendirme biçimini benimsemekte iken;⁴⁴ İkinci yaklaşımda ise, varlık merkezli rü'yetullahın temellendirmesine karşı ciddi eleştirilere yer verdiği görülmektedir.⁴⁵ Ancak Râzî, *Metâlib* gibi ömrünün sonlarında kaleme aldığı eserlerinde⁴⁶ “tevakkuf” yaklaşımını benimsemektedir. Bu tercihin altında yatan temel gerekçesi, rü'yeti varlık merkezli kabul edenlerle inkâr edenlerin delillerinin eşit derecede güçlü olduğuna inanmasıdır.⁴⁷

Râzî'nin aynı konu hakkında farklı görüşler dile getirmesi, kendi düşüncelerinde çelişki olduğunu belirtmek yerine, Karâfî'nin vurguladığı gibi, Râzî'nin düşüncesindeki fikrî değişimler “bilgisinin olgunluğuna, aklının kalitesine ve dinî anlayışının derinliğine işaret ettiği” gösterir.⁴⁸ Râzî'nin varlık eksenli rü'yetullah konusunda geçirdiği birtakım fikrî değişimleri de bu bağlamda değerlendirmenin daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Râzî, birçok eserinde Ehl-i Sünnet'in genelde benimsediği “varlık merkezli” argümanını eleştirirken, bu düşünceye alternatif olarak ne önerdiği merak konusudur. O, birçok eserinde rü'yetullahı varlık vasfından hareketle aklın temellendirilmesinin sağlıklı bir yöntem olmadığını belirttikten sonra⁴⁹ şu ifadeleri kullanır: “Çoğu arkadaşımız, rü'yetullahı varlık merkezli olarak ispat etmeye çalışmıştır. Ancak biz, bunu ispatlamak gücüne sahip olmadığımızı belirtmek isteriz.”⁵⁰ Daha sonra o, İmam Mâtürîdî'nin “rü'yetullah'ı aklî delillerle ispat etmenin mümkün olmadığını, en sağlam yöntemin ayetlerin zahirine ve konu hakkında rivayet edilen hadislerle dayanmanın daha doğru olduğu” görüşünü benimsemiş olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Ayrıca Râzî'nin, bazı eserlerinde, mütekaddimûn kelâmında kullanılan istidlâl metotlarını eleştirirken, “aklî bir

⁴² Râzî'nin farklı dönemlerdeki düşünsel değişimi hakkında bk. Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet*, 96-117; Mehmet Zülfi Cennet, “Fahreddin Râzî'nin İcâz Düşüncesinde Bir Kırılma Noktası Olarak Sarfe Temayülü Tartışması”, *Şarkiyat* 13/3 (2021).

⁴³ Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve arâuhu'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye*, 266-267.

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî usûli'l-keîm*, thk. Muhammed Subhî el-Âyidî-Rabî' el-Âyidî (Amman: Merkezü Nürî'l-ülüm li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2006); Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn: Kelâmın Temel Problemleri*, çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 130-131.

⁴⁵ Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 189-1963; a.mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/7-53; a.mlf., *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mutekellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Mısır: Mektebetü'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 189-190; Râzî, *Me'âlim*, 54.

⁴⁶ Râzî'nin eserlerinin kronolojisi için bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker- Osman Demir (İsam Araştırmaları Merkezi, 2013), 91-156.

⁴⁷ Râzî, *Metâlib*, 2/87.

⁴⁸ Bk. Şihabüddin el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdulmavcûd-Ali Muhammed Avd (Mekke: Mektebetü'n-Nizar Mustafa el-Baz, 1995), 5/1953.

⁴⁹ Bk. Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 188-196; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/7-53; a.mlf., *Muhassal*, 189-190; a.mlf., *Me'âlim*, 54; a.mlf., *Metâlib*, 2/81-87.

⁵⁰ Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 195.

⁵¹ Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 195-169; Krş. Neseî, *Tabsiretü'l-edille*, 1/531 Râzî'nin İmâm Mâtürîdî'ye atfettiği bu görüş, her ne kadar Kitâbü't-Tevhîd'de doğrudan ifade edilmese de, İmâm Mâtürîdî'nin bu konuda akli deliller yerine, konuyla ilgili ayetlere vurgu yapması bunu desteklemektedir.

meselede naklî delillere başvurmanın ya da naklî bir meselede aklî delillere başvurmanın son derece zayıf bir yöntem olduğu” şeklindeki ifadeleri de buradaki düşüncesini desteklemektedir.⁵² Râzî'nin bu yönetime sadık kaldığı yerlerden biri rü'yetullah konusudur diyebiliriz. Zira o, gerek varlık merkezli Eş'arîler gibi rüyeti savunduğu eserlerinde gerekse eleştirdiği ve tevakkuf ettiği bütün eserlerinde naslara özel bir yer açmaktadır. Bu bağlamda o, rü'yetullah hakkında varit olan âyetleri birtakım aklî ilkelerden hareket ederek Mu'tezile'nin inkâr yönündeki tevellilerine itiraz ederek çürütmeye çalışır.⁵³ Kaldı ki onun kelâm sistemi bir bütün olarak incelendiğinde rü'yetullah meselesi gibi sem'iyata dair başka meselelerde de naklî istidlâlden hareketle zaman zaman temellendirildiği görülecektir.⁵⁴

3. Râzî'nin Varlık Merkezli Argümanına Yönelik Eleştirisi ve Urmevî'nin Cevapları

Başta Eş'arîler olmak üzere Ehl-i Sünnet, rü'yeti varlık eksenli aklî bir temele dayandırmaya çalışmıştır. Bu eksene göre, cevherler ve arazlar görülebilir. Bu görme hadisesinin cevher ile arazlar arasında ortak bir illetten ötürü olması gerekir. Bu konuda ortak illet ya varlık ya da hudûs olabilir. Hudûsün bir illet olarak kabul edilmesi mantıklı değildir. Çünkü hudûs geçmiş 'adem/yokluk ile hudûsün toplamından meydana gelmiştir. Hudûsün içinde yer alan yokluk, onun rü'yeti mümkün kılan bir neden olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu durumda cevher ve arazların rü'yete konu olmasına imkân tanıyan vücûttan başkası değildir. Bu bilgilerden hareketle şu sonuca ulaşılır: Vücûd vasfına sahip olan her şey görülmeye konu olabilir. Allah var olduğuna göre O'nun da görülmesi mümkündür.⁵⁵

Râzî, Ehl-i sünnet anlayışına uygun bir şekilde rü'yetullahın ahirette gerçekleşeceğini kabul etse de bu konudaki aklî temellendirmeye yönelik onların ortaya koyduğu varlık temelli argümanına çeşitli eleştiriler getirmektedir. Varlık merkezli temellendirmeyi birçok eserinde eleştiren Râzî,⁵⁶ özellikle *Erba'în* eserinde bu eleştirilerini daha detaylı bir şekilde işlemiş ve maddeler halinde sıralamıştır. Râzî'nin *Erba'în*'ini özetleyen ve eleştiren Urmevî ise, *Lübâb* adlı eserinde bu itirazların çoğunu yanıtlamaya çalışmıştır. Râzî'nin *Erba'în* eserinde “varlık” temelli argümana yönelik eleştirilerini ve Urmevî'nin *Lübâb* eserinde sunduğu cevaplar şu şekilde verilebilir:

I. 'Ademin Malûliyeti: Râzî rüyetin 'ademî bir durum olduğunu, 'adem vasfına sahip bir hükmün ise eser olmadığı gibi muallel olmasından da söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre tesir, bir şeyin başka bir şeyde etki etmesidir. O, 'adem, salt yokluk olduğu için onun illet ve malûl olmasından söz etmenin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bunun kabul edilmesi durumunda sabit bir hükmün (rü'yet) 'ademî bir hükümle temellendirilmesi gibi imkânsız bir problemle karşı karşıya kalınacaktır. Ayrıca, o, genel olarak imkânın doğasından hareketle bu iddiasını güçlendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda o, eğer “imkân” vücûdî bir özellik olarak kabul edilse

⁵² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/142-143; Müttekaddimûn kelâmında kullanılan istidlâl yöntemlerine yönelik Râzî'nin eleştirileri için bk. Hüsnü Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 189-228.

⁵³ Râzî, *el-İşâre fî-usûli'l-kelâm*, 102-109; a.mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, 53-154; a.mlf., *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud (Beyrut, 2009), 196-214; a.mlf., *Muhassal*, 191-193; a.mlf., *Me'âlim*, 54-55.

⁵⁴ Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*, 184.

⁵⁵ bk. Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 189-190; Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în*, 192.

⁵⁶ Râzî, *Metâlib*, 2/81-87; a.mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/7-154; a.mlf., *el-İşâre fî-usûli'l-kelâm*, 92-109; a.mlf., *Muhassal*, 189-193; a.mlf. *Me'âlim*, 53-57; a.mlf., *Mesâilü'l-hamsûn*, 130-133.

bu durum, evren yaratılmadan önce imkânın kendisiyle kaim olacak bir mevsufun varlığını gerektirirdi ve âlemin kadîm olduğuna yol açacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla o, imkânın sübûtî bir nitelik olmadığını temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁷

Urmevî, Râzî'nin bu itirazına katılmamaktadır. Ona göre “mümkün ‘adem’ bir müessire muhtaçtır.⁵⁸ Urmevî'nin bu açıklamasından, mümkün ‘ademle mahza ‘ademin birbirinden farklı şeyler olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, *Şerhu'l-işârât*'taki ifadeleri de bu hususu desteklemektedir.⁵⁹ Bu nedenle o, Râzî'nin yukarıdaki itirazının, sadece mahza nefiy için geçerli olduğunun altını çizmektedir. Çünkü kelâmcılar, mümkün ‘ademin varlık kazanması için bir müessire ihtiyaç duyduğunu ve muallel olmasını kabul etmektedirler. Râzî'nin *Erba'in*'ine şerh yazan Şihâbüddîn Karâfî de bu konuda Urmevî gibi düşünmektedir. Karâfî'nin ‘ademin aslının bir müessire muhtaç olmadığını; ancak ‘ademin istimrarının müessire ihtiyaç duyduğunu ifade ederek ‘adem için ikili bir tasnifi tercih ettiğini görmekteyiz.⁶⁰ Ayrıca Râzî'nin bu itirazına karşı Karâfî “imkân”ın, nisbet ve izafelerin kabilinden olduğunu, bu nedenle haricî olarak ma'dum olsalar da yine de illet ve malûl olmaya elverişli olduğunu söyleyerek konuya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır.⁶¹

II. Her Hükümün Bir İlette Dayanması: Râzî, “görme imkânının” sübûtî bir hüküm olduğu kabul edilse bile, “her hükümün bir illeti vardır” şeklindeki yaklaşımın doğru olmadığını belirtmektedir. Nitekim kelâmcıların, bazı hükümlerin muallel; bazılarının da muallel olmadığına dair ittifaqları vardır. Örneğin; malûmiyyet (bir şeyin bilinebilirliği) mezkûriyyet (bir şeyin hatırlanabilirliği) ve muhberiyyet (bir şeyden haber verilebilirlik) gibi vasıflar illet olamazlar. Çünkü yeri gelince bu tür nitelermeler ma'dûmlar için de kullanılmakta, bununla birlikte ‘ma'dûm illet olmaya elverişli değildir. Dolayısıyla bir hükümün sübûtundan hareketle söz konusu hükümün bir gerekçeye dayandığını söylemek doğru değildir.⁶²

Urmevî, Râzî'nin “mümkün hükümlerin bir kısmı muallel olduğu bir kısmının ise muallel olmadığı” şeklindeki yargısını kabul etmemektedir. Ona göre, her mümkün hükümün mutlaka bir illeti vardır. Ayrıca Urmevî, Râzî'nin ‘ma'dûmlar için sabit olan malûmiyyet, mezkûriyyet ve muhberiyyet gibi vasıfların muallel olmadığını ve buradan hareketle her mümkün hükümün muallel olmadığını ileri sürmesini doğru bulmamaktadır. Bu nedenle o, sadece zorunlu ve mümteni' hükümlerin muallel olmadığını düşünmektedir.⁶³ Karâfî ise, bazı hükümlerin muallel olmadığına dair Râzî ile benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak, bu düşünceleri paylaşırken, imkânın muallel olduğu görüşünü benimseyerek, bu konuda Râzî'nin görüşlerine karşı bir tutum takınmakta ve Urmevî'nin yaklaşımını benimsemektedir.⁶⁴

⁵⁷ Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 190.

⁵⁸ Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'in*, 195; Hasan Akkanat, *Kadı Sraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006), 189.

⁵⁹ Sirâciüddin Urmevî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, thk. 'Ammâr et-Temîmî (Kûm: Dâru Zeyni'l-Abidîn, 2019), 2/331-332.

⁶⁰ Şihâbüddin el-Karâfî, *Şerhü'l-Erbâ'in fi usûli'd-dîn* (Mısır: Dârü'l-Asâlet, 2020), 111.

⁶¹ Karâfî, *Şerhü'l-Erbâ'in fi usûli'd-dîn*, 225-226.

⁶² Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 190.

⁶³ Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'in*, 195.

⁶⁴ Bk. Karâfî, *Şerhü'l-Erbâ'in fi usûli'd-dîn*, 226-228.

III. Varlığın Cevher ve Arazlar Arasında Ortak Hüküm Olması: Râzî, bu itirazında rüyetin imkânın 'ademî olması ve sabit bir hüküm olduğu kabul edilse bile, yine de cevher ve arazlar arasındaki görülebilen varlık vasfının ortaklığından dolayı olmadığını dile getirmektedir. Çünkü siyahın görülebiliyor olması, cevherin görülebiliyor olmasından farklıdır. Eğer varlık cevher ve arazlar arasında ortak illet olsaydı, siyahla ilgili imkânın cevherin imkânının yerini alması ve aksi durumun da mümkün olması gerekirdi. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca, Râzî bu bağlamda, hareket etme, kâdir olma ve âlim olma gibi sıfatları da örnek olarak ileri sürmektedir. Özetle Râzî, cinste ki birliktelikten hareketle aynı cinsin altında yer alan türlerin ortak bir illetle muallel olmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre bu sıfatlar, aynı kategoride yer almalarına rağmen, her bir sıfatın mahiyeti farklı illetlerle muallel olabilmektedir.⁶⁵

Urmevî, mahiyetlerin taksiminden hareketle Râzî'ye itiraz etmektedir. Ona göre aynı cins altında yer alan nev'î (türsel) mahiyetler nev'î açısından farklı illetlerle muallel olabilir. Bu nedenle o, "Aynı cins altında yer alan farklı mahiyetlerin aynı illetle muallel olmaları gerekir." yönündeki Râzî'nin itirazına katılmamaktadır.⁶⁶ Râzî'nin bu itirazına karşı Urmevî'nin cevabı son derece kısadır. Bu bağlamda Karâfî ise, daha detaylı açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre, aynı cins altında yer alan türlerin tam bir eşitliği zorunlu değildir. Bu sebeple, cevherin görülmesinin imkânı ile arazın görülmesinin imkânı bütün açılardan aynı olduğunu ve aynı illetle muallel olduğunu iddia etmek doğru değildir. Karâfî buna canlı ve cansız varlıkların hareketini örnek olarak gösterir. Bu iki varlık "cisim" olmaları hasebiyle aynı cins altında yer almalarına rağmen, hareketlerinin her açıdan eşit olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü hareket, bütün hareket eden varlıklar arasında küllî bir durum olması açısından haddizatında değişmemekte, burada değişen, mahalın hareketi kabul etme biçimidir. Yani hareket haddizatında bütün varlıklar arasında eşit olmakla birlikte, hareketi kabul eden mahal birbirinden farklıdır. Dolayısıyla harekette var olan durumun aynısı rü'yetin imkânı için de geçerlidir.⁶⁷

IV. Cevher ve Arazların Farklı İletlerle Muallel Olması: Buna göre cevher ve araz aynı hükme tabi olmalarına rağmen farklı illetlerle muallel olmaları mümkündür. Râzî, bu yöndeki itirazını desteklemek için birkaç kanıt sunar. Örneğin; ihtilaf kavramı, farklı şeyler arasında ortak bir özelliktir ve bu özellik farklı sebeplerle ilişkilendirilebilir. Zıtlıklarda da benzer bir durum söz konusudur. Çünkü zıtlar aynı hükümlere sahip olabilir, ancak farklı illetlere dayanabilirler. Ayrıca, siyah ve beyazın bilinmesi gerektiği durumda, bu bilme yetisi farklı illetlere dayanabilir. Râzî'nin başka bir delili ise, bir açıdan ortak olan ancak diğer açıdan farklı olan iki ayrı mahiyetin benzerlik ve farklılık yönlerinin aynı olmadığıdır. Bu durum, aynı hükümlere sahip şeylerin farklı sebeplerle ilişkilendirilebileceğini gösterir. Sonuç olarak, Râzî, aynı hükümlere sahip olan şeylerin farklı illetlerle ilişkilendirilebileceğini savunur.⁶⁸

Râzî'nin bu itirazını Urmevî, şöyle cevaplamaktadır: "Muhalefet" tek başına iki muhalif şey arasındaki ortaklığı sağlamaz; bu muhalefetin ortak bir vasfa dayanması gerekir. Ayrıca buradaki ortaklığı hâs ve âmm arasındaki telâzüm üzerinden açıklamak da doğru değildir. Çünkü bazen hâs,

⁶⁵ Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 191.

⁶⁶ Urmevî, *Lübübül-Erba'în*, 195.

⁶⁷ Bk. Karâfî, *Şerhül-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 229-230.

⁶⁸ Bk. Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 191-192.

âmmı gerektirmesinden değil, üçüncü bir durumdan dolayı da aralarındaki telâzüm meydana gelmiş olabilmektedir.⁶⁹

V. Ortak Vasfın Hudûs veya Vücûd Olmamasının İmkânı: Buna göre cevher ve arazlar arasındaki ortak vasfı sadece hudûs ve vücûd ile sınırlandırmak doğru değildir. Râzî, vücûd eksensiz rüyeti kabul edenleri ilzâm etmek amacıyla bu itirazı ortaya koymaktadır. Ona göre, rüyetin ortak bir illetten dolayı gerçekleştiği varsayıldığında cevher ve arazlar arasındaki ortak vasfı hudûs veya vücûd ile sınırlandırmak doğru değildir. Râzî, imkânın ‘ademî olduğunu ve bu nedenle imkân vasfının rü’yete illet olamayacağını farkındadır. Onun amacı ise imkânı rü’yete illet olduğunu ortaya koymak değil; rü’yetin ortak illetinin varlık veya hudûs dışında başka bir vasfı da olabileceğini, dolayısıyla rü’yeti varlık vasfı üzerinden temellendirenlerin yanlışlığını ortaya koymaktır.⁷⁰ Urmevî, Râzî’nin bu itirazına karşı sadece “cevap verilmesi gereken bir sorundur” açıklamasıyla yetinir. Urmevî, Râzî’nin bu itirazını doğru bulsa da yine de cevaplanması gereken bir sorun olarak görmektedir.⁷¹ Bu nedenle, onun rü’yetin varlık temelinde açıklanmasından vazgeçmediğini söylemek daha doğru olur.⁷²

VI. Hudûsün Dışında Başka İletlerin, İlet Olabileceğinin İmkânı: Buna göre rü’yeti varlık temelinde açıklamaya çalışanlar, cevher ve araz arasındaki ortak illetin ya hudûs ya da varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Cevher ve arazlar arasındaki ortak illeti hudûs ve varlıktan ibaret görenler, hudûsün ortak illet olmaya elverişli olamayacağını, sadece varlık olacağını iddia etmişlerdir. Ancak Râzî, bu iddiada bulunanların hudûsü dışarıda bırakarak sadece varlık üzerinden bir temellendirmeyi esas almalarına itiraz etmektedir. İddia sahiplerinin hudûsü itibardan düşürmelerinin temel nedeni, tanımında yokluğun yer almasıdır. Onlara göre hudûs; kendisini önceleyen yokluktan ve hali hazırda bulunan varlığın toplamından meydana gelmektedir. Hudûsün bileşenlerinden biri olan ‘adem, itibara alınamayacağından cevher ve arazların görülmesindeki ortak illet varlıktan başkası değildir. Râzî, iddia sahiplerin hudûs için başvurdukları tanımları doğru bulmamaktadır. Ona göre hudûs, yoklukla öncelenen ve hali hazırda bulunan varlıktan ibarettir. Râzî, yoklukla öncelenen şey ile yokluğun birbirinden farklı şeyler olduğunu altını çizmektedir. Bunun kanıtı ise varlığın hudûsle nitelendirilmesidir. Şayet hudûs yokluktan ibaret olsaydı varlığı, hudûsle nitelendirmek mümkün olmayacaktı.⁷³ Urmevî, Râzî’nin hudûs kavramına yönelik yaklaşımını doğru bulmamaktadır. Bu bağlamda o, hudûsün ‘adem olmadığını, aslında ‘ademî olduğunu ve bu iki kavram arasında bir ayrım bulunduğunu hatırlatmakla yetinmektedir.⁷⁴ Bu nedenle, Urmevî’ye göre hudûsün ‘ademî olması, onun bir illet olarak kabul edilmesine engel teşkil etmez. Râzî ve Urmevî’nin, âlemin Allah’a muhtaç oluşu meselesi üzerine sundukları argümanlar göz önüne alındığında, Urmevî’nin bu konuda daha tutarlı bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.⁷⁵

⁶⁹ Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'in*, 195-196.

⁷⁰ Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 193.

⁷¹ Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'in*, 198.

⁷² Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet*, 376.

⁷³ Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 193.

⁷⁴ Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'in*, 196.

⁷⁵ Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet*, 377.

VII. Vücûdün Ortak İlet Olması Problemi: Râzî'nin bu itirazı, daha çok varlık merkezli rü'yeti kabul edenleri ilzâm amacıyla ortaya konulmuştur. Önceden de değinildiği üzere Eş'arîler, rü'yeti varlık merkezli savunurlar. İmam Eş'arî'ye göre, bir şeyin varlığı onun zâtı ve hakikatidir. Yani varlık, mahiyetin aynısıdır. Bu durumda varlık, mahiyetler arasından ortak bir vasıf olamaz. Aksi takdirde, varlığın kendisi de bir mahiyet olur ve mahiyetler varlık açısından farklılaşır. Oysa mahiyetler varlıkta ortaktır. Bu sebeple Râzî, varlığı ve mahiyeti aynı kabul edenlerin rü'yetin illetini varlıkla ilişkilendirmelerinin tutarsız olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Urmevî, Râzî'nin bu ilzâmını, varlığın manevî iştirâkini kabul etmeyenlerle sınırlı olduğunu; varlığın manevî iştirâkini kabul edenler için bu ilzâmın haklarında geçerli olmadığı şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Karâfî ise, İmam Eş'arî'nin “bir şeyin varlığı, onun mahiyetiyle özdeştir” düşüncesinin yanlış anlaşıldığını vurgulayarak Râzî'ye karşı bir cevap sunmaktadır. Karâfî'ye göre, İmam Eş'arî'nin “varlık, mahiyetin kendisindedir” ifadesi, dış dünyada varlık üzerinde mahiyetin ek bir durum olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü sadece dış dünyada mevcut olan nesnelere bulunurken, varlık kavramı zihinsel ve itibarî bir durumdur, bu nedenle dış dünyada gerçekleşmesi mümkün değildir.⁷⁷

VIII. Vücûdun Yegâne İlet Kılınması: Râzî'ye göre, bir hükmün gerçekleşmesi için müessir illetin varlığı kadar, mahallin de bu kabule uygun olması ve herhangi bir engelin bulunmaması da dikkate alınmalıdır. Örneğin; hayat vasfı cehalet, şehvet, öfke ve acı gibi şeylerin illeti olmakla birlikte, Allah'ın zâtında da mevcuttur. Ancak bu şeylerin Allah'ın zâtında gerçekleşmesi mümkün değildir. O halde ya ilahî zât bu hükümlere uygun değildir ya da o zâtle birlikte bu şeylerin gerçekleşmesini engelleyen birtakım engellerin varlığı söz konusudur.⁷⁸ Urmevî, Râzî'nin değerlendirmesinin “tam illetler” için geçerli olduğunu söylemektedir. Ancak, rü'yete gelince, varlığın rü'yet için nakıs bir illet olduğu için aynı durumun burada geçerli olmadığını ifade etmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla Râzî'nin itirazı, varlığın rü'yet için tam illet olduğu varsayımına dayanır. Ancak Eş'arîler, varlığın rü'yet için nakıs illet olduğunu savunurlar. Bu nedenle, Râzî'nin itirazı Eş'arîler için geçerli değildir.

IX. Dokunmanın Ortak İlet Kılınması: Râzî'ye göre, varlığın rü'yete zemin teşkil etmesi, onun dokunmaya da zemin teşkil etmesi anlamına gelir. Bu durumda, Allah'ın rü'yete konu olduğu gibi, dokunmaya da konu olması gerekir. Ancak hiçbir kelâmcı, Allah'ın dokunulabileceğini kabul etmez.⁸⁰ Urmevî, bu itirazın her açıdan geçerli olduğunu kabul etmekte ve bu itiraza karşı bir cevap oluşturmanın, varlık eksenli rü'yete dair çelişkileri çözmekle mümkün olacağını ifade etmektedir.⁸¹ Karâfî ise, dokunma mevzusunun rü'yet mevzusundan farklı olduğunu vurgular, ayrıca her küllî kaidenin bir istisnası olduğunu belirtir; bu kaidenin istisnasının burada da geçerli olduğunu vurgulamaktadır.⁸²

⁷⁶ Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 194.

⁷⁷ Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în*, 196.

⁷⁸ Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 194.

⁷⁹ Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în*, 198.

⁸⁰ Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 194.

⁸¹ Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în*, 198.

⁸² Bk. Karâfî, *Şerhü'l-Erbâ'în fi usûli'd-dîn*, 248-273.

X. Vücûdun, Mevcûda veya Sadece Onun Mahiyetine İlet Kılınması: Râzî bu itirazında varlığın rü'yete illet olmasının hangi şekillerde ele alınabileceğini değerlendirmektedir. Bu bağlamda o, varlık ya sadece rü'yetin gerçekleşebilmesi için bir illet olarak işlev görür ya da ayrıca mahiyetin de rü'yetine illet olur şeklinde iki olasılıktan bahsetmektedir. Râzî'ye göre, her iki durum da sorunludur. Çünkü birinci durumun kabul edilmesi, sadece belli bir varlık değil, bütün mevcutlar arasında ortak bir varlığın görülebileceği anlamına gelir ki bu safsataya yol açacaktır. İkinci durumun kabul edilmesi ise, örneğin siyahlığın görünmesinin imkânının yalnızca varlıkla sınırlı olmayacağını, varlıkla birlikte mahiyetin de illet olacağı durumu söz konusu olacaktır. Bu da rü'yetin ortak bir illet olmasını devre dışı bırakacaktır.⁸³ Râzî'nin iki olası duruma dayanan itirazı Urmevî tarafından kısmen yanıtlanmıştır. Urmevî, Râzî'nin öne sürdüğü ikinci olasılığı şu şekilde cevaplamaktadır: Mahiyetin görülmesine illet olan varlık vasfı, illetin mürekkep olmasını gerektirmez.⁸⁴ Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; Urmevî, Râzî'nin itirazını geçersiz bulmaktadır. Çünkü bir varlığın belirli bir mahiyete illet olması, illetin de hem varlık hem de mahiyetten mürekkep olmasını gerektirmez.

Râzî'nin felsefi-kelâmî itirazlarına Urmevî'nin yanıtlamaya çalıştığı görülmektedir ancak Urmevî, Râzî'nin on birinci ve on ikinci itirazlarına bir yanıt vermemiştir. On birinci itirazda Râzî'ye göre vücûd, rü'yetin illeti olsa da mevcut olan bir durumdan dolayı onun imkânsız olması söz konusu olabilir. On ikinci itiraza göre vücûd, aynı zamanda Allah'ın cevher ve arazlara kâdir olmasının da illeti yapılmalıdır. Bu durum kabul edildiği takdirde vücûd vasfına sahip olduğundan dolayı Allah'ın da kudrete konu olması gerekir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla bu, rü'yet konusunda vücudun illet olmasını ortadan kaldırmaktadır. Urmevî'nin son iki itiraza cevap vermemesinin nedenine gelince, kanaatimizce onun bu konuda verebileceği cevapların, daha önce Râzî'nin diğer itirazlarına verdiği cevaplar içinde yer almasından dolayıdır. Bu nedenle, Urmevî, Râzî'nin ortaya koyduğu son iki itiraza yanıt verme ihtiyacı duymamış olabilir.⁸⁵

Sonuç

Varlık eksenli rüyet savunusuna yönelik Râzî'nin eleştirilerine ve Urmevî'nin bu argümanları değerlendirmesine odaklanan bu çalışmada rü'yetullahı mümkün görenlerin bunu hem aklî hem nakli birtakım deliller sunarak temellendirmeye çalıştıkları görülmüştür. Aklî zeminden hareketle temellendirilenlerin öne çıkardıkları gerekçelerinden biri ve hatta en önde geleni "varlık" vasfıdır. Rü'yetullahın naslara dayanarak savunan Râzî seleflerinin bu konudaki delillerini eleştirel bir gözle inceleyerek, rü'yetin varlık merkezli temellendirilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Ancak Urmevî'nin, Râzî'nin, birçok eleştirisini doğru bulmadığını ve aynı zamanda Râzî'nin sunduğu bir dizi felsefi ve kelâmî itirazlara yanıt vermeye çalıştığı gözlemlenmiştir.

Râzî'nin rü'yetullah konusundaki temel yaklaşımı, aklî temellendirme yerine nakil ile temellendirilme prensibine dayanmaktadır. Bu nedenle o, "rü'yetullah'ı aklî delillerle ispat etmenin mümkün olmadığını ve en sağlam yöntemin ayetlerin zahirine ve konuyla ilgili rivayet edilen hadislere dayanmanın daha doğru olduğu" görüşünü desteklemiştir. Ayrıca Râzî'nin,

⁸³ Râzî, *el-Erba'în fi uşûli'd-dîn*, 194-195.

⁸⁴ Urmevî, *Lübübül-Erba'în*, 198.

⁸⁵ Baysal, *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet*, 379.

kelâmî konuların ispatında alan ayırımına dikkat çekmesi düşüncesi de onun bu konudaki düşüncesinin bir yansımasıdır. Netice itibariyle, Urmevî, Râzî'nin eleştirilerin detaylı bir şekilde incelediği ve kendi düşüncesini savunmak üzere sağlam bir argüman geliştirdiği ifade edilebilir. Bütün bu açıklamalardan hareketle erken dönem kelâmında rû'yet konusunun Mu'tezile ve Eş'arî geleneği arasında önemli bir ayırım noktası iken İmam Gazzâlî'den itibaren Râzî'yle birlikte Eş'arî düşüncesinin bu konuda esnediği ve kısmen Mu'tezile'ye yaklaştığı gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan. *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.
- Alevî, Yahya b. Hamza el-. *Kitabü't-temhîd fî şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Hişam Hanefi Seyyid. Kahire: Mektebtü's-sakafeti'd-diniyye, 2008.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İsam Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir el-. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsettin. İstanbul: Medresetü'l-ilâhiyat, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecâzü'l-cehlü bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2000.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. R. J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'ş-şarkiyye, 1957.
- Baysal, Erkan. *Râzî ile Birlikte Râzî'ye Muhalefet: Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi*. ed. Özkan Şimşek. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- Baysal, Erkan. "Takip ve Tenkit Arasında Urmevî'nin Râzî'nin Muhakkik Kimliğiyle İlişkisi: İnsan Fiilleri Örneği". *Kader* 21/1 (30 Haziran 2023).
- Cansız, Hasan. *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Cennet, Mehmet Zülfi. "Fahreddîn Râzî'nin İ'câz Düşüncesinde Bir Kırılma Noktası Olarak Sarfe Temayülü Tartışması". *Şarkiyat* 13/3 (2021).
- Cübbâî, Ebû Ali el-. *Kitâbü'l-Makâlât İtikadi Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. thk. Özkan Şimşek vd. Endülüs, 2019.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn el-. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edilleti fî Usûli'l-i'tikâd*. thk. Zekeriyya Omeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn el-. *Luma'ü'l-edille fî Kavâ'idi Akâidi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Alemü'l-kutub, 1987.

Demir, Osman. *Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbar'ın Rû'yetullah Teorisinde Optik*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebu'l Hasan el-. *el-İbâne 'an usûlu'd-diyâne*. thk. Abbas Sabbağ. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2010.

Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Mustafa İmran. Kahire: Daru'l-basair, 2008.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kâdî, Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Fürak ğayre'l-islâmiyye*. thk. Mahmud Muhammed Kasım-İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin, ts.

Kâdî, Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl "Rû'yetü'l-bârî"*. thk. Muhammed Mustafa Hilmi vd. ed-Dâru'l-mısriyye li't-telif ve'n-neşir, ts.

Karâfî, Şihabüddin el-. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdulmavcûd-Ali Muhammed Avd. Mekke: Mektebetü'n-nizar Mustafa el-Baz, 1995.

Karâfî, Şihabüddin el-. *Şerhü'l-Erbâ'in fi usûli'd-din*. Mısır: Dâru'l-Asâlet, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu Muhammed Aruçi. Beyrut: Dar sader, 2010.

Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rû'yetullah". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XIV/2 (2014).

Melâhimî, Ruknüddin Mahmud b. Muhammed el-. *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedir Un. Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-kevmiyye, 2010.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Kitâbü't-temhîd li kavâidi'd-tevhîd*. thk. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-tibâti'l-muhamediyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsiretü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd en-. *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Rıdvân es-Seyyid, Main Ziyâde. Beyrut: Mahedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Râzî, Fahreddin er-. *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*. thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.

- Râzî, Fahreddin er-. *el-İşâre fî-usûli'l-keâm*. thk. Muhammed Subhî el-Âyidî-Rabi' el-Âyidî. Amman: Merkezü Nûri'l-ulûm li'l-Buhûs ve'd-dirâsât, 2006.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn: Kelâmın Temel Problemleri*. çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin er-. *Me'âlimü Usûlud'dîn*. thk. Dugaym Semih. Beyrut: Darü'l-fikri'l-lübnânî, 1996.
- Râzî, Fahreddin er-. *Muhassalü'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mutekellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Mısır: Mektebetü'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî Dirâyeti'l-usûl*. Beyrut: Darü'z-zehâir, 2015.
- Sâbunî, Nüreddin es-. *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn "Mâtürîdiyye Akaidi"*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Tay, Ömer. *Tasavvufu Savunma Çabası: Eşref Ali Et-Tehânevî*. ed. İlhan Baran. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022.
- Turgut, Hüsnü. *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Urmevî, Sirâcüddin. *Lübâbü'l-Erba'in*. thk. Muhammed Yusûf İdrîs-Behâü'l-halâye. Kahire: el-Asleyn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016.
- Urmevî, Sirâcüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. 'Ammâr et-Temîmî. Kûm: Dâru Zeyni'l-Abidîn, 2019.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcebbâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015).
- Yeşilyurt, Temel. *Rü'yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyrelemek*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Zerkân, Salih. *Fahrüddin er-Râzî ve Arâuhu'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye*. Daru'l-fikir, ts.



Mu'tezile ve Deizm Açısından Ahlakın Kaynağı

The Source of Morality in Terms of Mu'tazila and Deism

Yunus ERASLAN

Doç. Dr., Kilis 7Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kilis/Türkiye
Associate Professor, Kilis 7Aralık University, Faculty of Theology, Kilis/Türkiye
aslanyunus@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-2439-1950 | ror.org/048b6qs33

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

07 Şubat 2024 07 February 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

22 Mayıs 2024 22 May 2024

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Yunus Eraslan).

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 (Yunus Eraslan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Eraslan, Yunus. “Mu'tezile ve Deizm Açısından Ahlakın Kaynağı”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 79-109. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1433265> ”

Öz

Tarihsel süreçte İslam inanç sisteminin inşasında önemli bir görev üstlenen kelâm ilmiyle bu inanç sistemlerinin karşısında yer alan inkârcı akımlar, temeller ve hedefler noktasında birbirlerinden ayrışmakla birlikte usul, yöntem ve söylem açısından zaman zaman benzerlikler göstermişlerdir. Bu durum Mu'tezile ve deizm örneğinde olduğu gibi birçok noktada birbirinden farklılaşan düşünce yapıları arasında bir uyuma ve paralelliğin olduğu izlenimini uyandırmıştır. Nübüvvet ve vahyin imkân ve gerekliliği noktasında birbirine zıt iki düşünce akımını oluşturan bu yapılar, kendi tezlerini ispatlamak için aynı usul ve yöntemi kullanarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu çalışma ilk bakışta Mu'tezile ve deizm arasında böyle bir kanaati destekler gibi görünen yöntem benzerliğinin gerçekliğini ahlakın kaynağı açısından sorgulamayı hedeflemektedir. Deizm klasik dönemde olduğu gibi Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul etmekle birlikte rasyonel gerekçeler ileri sürerek nübüvvet ve vahyin imkânsız ve gereksiz olduğunu ileri sürmektedir. Ahlakın kaynağı açısından deizmin ileri sürdüğü üç temel argüman vardır. Bunlardan birincisi ahlaki değerlerin eşya ve fiillerin özünde içkin olduğu, ikincisi eşya ve fiillerin özünde var olan bu özelliklerin fiilin değerini zorunlu kılan belirleyici nedenler olması sebebiyle deterministik bir zorunluluğu beraberinde getirmiş olması, sonuncusu ise ahlaki değerlerin ilahi yardım olmaksızın tek başına akıl tarafından bilineceğidir. Buna karşın Mu'tezile kelâm okulu ise aynı şekilde rasyonel gerekçelerle nübüvvet ve vahyin imkân ve gerekliliğini savunmakta ve bunu ilahi bir zorunluluk olarak kabul etmektedir. Ahlakın kaynağını benzer bir söylem ve yöntemle ortaya koymaya çalışan Mu'tezile'nin vardığı sonuç deizmden farklıdır. Deizmin bu üç temel argümanı karşısında kendi içinde farklı görüşler olmakla birlikte Mu'tezile'nin bir kısım kelâmcıları ahlaki değerlerin eşya ve fiillerin özünde içkin olduğunu savunurken diğer bir kısmı da ahlaki değerlerle ilgili hal ve şartları göz önünde bulundurmuştur. Mu'tezile'nin bu konuda farklı görüşler ileri sürmesinin arkasındaki en önemli sebeplerden birisi tabiat felsefeleridir. Deizmin ahlaki değerlerin yalnızca akılla bilineceği tezine karşın, Mu'tezile akla hem bedîhî hem de nazari olarak geniş bir yetkinlik alanı tanırsa da bu, ilahi bildirimlerden bağımsız ve müstağni bir akıl değildir. Bu bağlamda vahiy ve aklın her ikisinin de Allah tarafından yaratılmış olması, bu ikisi arasında bir çelişki ve uyumsuzluktan ziyade uyum ve koordinasyonu beraberinde getirmektedir. Deizmin eşya ve fiillerin ontolojik yapısına bağlı olarak ahlaki değerler hususunda deterministik bir zorunluluk anlayışına karşılık, Mu'tezile değerlerin eşya ve fiillerin özünde Allah tarafından yaratıldığını ve bu durumun O'nun kudret ve iradesinden bağımsız olarak bir zorunluluğa sebep olmadığını savunmuştur. Çalışma bu haliyle ahlakın kaynağı hususunda Mu'tezile ile deizm arasında bir karşılaştırma yapmak suretiyle, bu iki düşünce akımı arasındaki temeller ve hedefler bağlamında farklılıkları ortaya koymaya amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Deizm, Ahlak, Akıl, Nesnelcilik, Öznelcilik.

Abstract

Although the science of kalâm, which played an important role in the construction of the Islamic belief system in the historical process, and the denialist movements that oppose these belief systems differ from each other in terms of foundations and goals, they sometimes showed similarities in terms of procedure, method and discourse. This situation gave the impression that there is a harmony and parallelism between thought structures that differ from each other in many points, as in the case of Mu'tazila and deism. These structures, which constitute two opposing movements of thought regarding the possibility and necessity of prophethood and revelation, have reached different results by using the same procedure and method to prove their own theses. This study aims to question the reality of the similarity in method between Mu'tazila and deism, which at first glance seems to support such an impression, in terms of the source of morality. Deism accepts the existence and unity of God, as in the classical period, but argues that prophethood and revelation are impossible and unnecessary by putting forward rational justifications. There are three basic arguments put forward by deism in terms of the source of morality. The first of these is that moral values are inherent in the essence of things and actions, secondly, these inherent features of things and acts bring about a deterministic necessity because they are the determining reasons that necessitate the value of the act, the last one is that moral values can be known by reason alone, without divine help. On the other hand, the Mu'tazila school of theology defends the possibility and necessity of prophethood and revelation on rational grounds and accepts it as a divine obligation. The conclusion reached by Mu'tazila, who tries to reveal the source of morality with a similar discourse and method, is different from deism. Although there are different views against these three basic arguments of deism, some Mu'tazila theologians argue that moral values are inherent in the essence of things and actions, while others take into account the states and conditions related to moral values. One of the most important reasons behind Mu'tazila's different views on this issue is their natural philosophy.

Contrary to deism's thesis that moral values can only be known through reason, although Mu'tazila grants the mind a wide range of competence both a priori and theoretically, this is not a mind independent of divine declarations. In this context, the fact that revelation and reason are both created by God brings about harmony and coordination rather than contradiction and disharmony between the two. In contrast to deism's understanding of a deterministic necessity regarding moral values depending on the ontological structure of things and actions, Mu'tazila argued that values of things and actions were essentially created by God and that this situation did not cause a necessity independent of His power and will. By making a comparison between deism and Mu'tazila regarding the source of morality, the study aims to reveal the differences in the context of the foundations and goals between these two movements of thought.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, Deism, Morality, Reason, Objectivism, Subjectivism.

Giriş

İslam tarihinde imamet ve otorite meseleleriyle ortaya çıkan ilk ihtilaflar siyasi olmakla birlikte, kelâm ilminin ilk teorik argümanlarının esas olarak ahlaki olduğu söylenebilir. Zira kelâm ilminin ilk tartışma konularını oluşturan kader, adalet, iman ve kebîre gibi meseleler özünde etik bir sorunun çözümüne yönelik faaliyetlerdir.¹ Öte yandan Müslüman filozofların karşılaştığı en eski problemler de ahlak biliminin metafizik temeli ile ilgilidir.² Din ve felsefenin ortak ilgi alanına giren ahlakın kaynağı meselesine Tanrı inancı ve ahlak ekseninde bakıldığında dört farklı görüşten bahsedilebilir. Ahlakın kaynağını Tanrı inancıyla temellendiren “teolojik ahlak” anlayışına göre Tanrı inancı ile ahlak arasında zorunlu bir ilişki olup, hizmet ettikleri diğer işlevler ne olursa olsun, ahlaki kurallar ve ilkeler esasen Tanrı'nın emirleri olarak görülür. Tanrı inancının sonucu olarak ahlaki doğrular O'nun emir ve nehiyleri doğrultusunda belirlenip; din ahlaki değerlerin tanımı ve davranışların düzenlenmesi hususunda insanları yönlendirir. Tanrı insanları yaratmış ve ahlaki kuralları da belirlemiş, bunu da din aracılığıyla insanlara bildirmiştir. Ahlakın dikey ve yatay olmak üzere iki boyutta değerlendirildiği bu görüşe göre, ahlaki değer ve yargılar evrenseldir. Teist düşüncede ahlaki prensip ve kuralların yegâne kaynağı olarak Tanrı'nın yönlendirmesiyle ortaya çıkan ahlaki ilkeler mutlak ve objektiftir. Buna bağlı olarak ahlaki ilke ve kurallar Tanrı inancından bağımsız bir şekilde düşünüldüğünde; davranışlarda ahlaki ilkesizlik ve kayıtsızlığın hâkim olduğu kaotik bir durum ortaya çıkacaktır ki bu, aynı zamanda her şeyin mubah görüldüğü bir ahlaksızlığa doğru evrilecektir.³

İkincisine göre ahlakın kaynağı, kişilerin davranış ve değerlerini belirleyen insanın doğasıdır. Buna göre insan doğuştan getirdiği iyilik, kötülük, adalet, vicdan gibi ahlaki kavramlara sahip olup; insandaki doğal ahlaki ilkeleri kullanarak ahlaki doğru tespit edilir. Buna karşın ahlaki yargıların belirlenmesinde din ve toplumun etkisi olmayıp, bu çerçevede insan hakları özgürlüğünün altı çizilir. Bu görüş aynı zamanda Kantçı rasyonalist veya sezgici ahlak anlayışı olduğundan “ahlak teolojisi” olarak da adlandırılabilir. Bu anlayışta ahlaki ilkeler Tanrı'dan bağımsız olarak, insan aklı veya zekâsı tarafından formüle edilen veya keşfedilen nesnel reçeteler olarak görülür. Kant'a göre tüm ahlaki kavramların temeli ve kaynağı, teorik akıldan sıradan pratik akla kadar a priori olarak insan aklıdır. Ancak onun bu ahlak teorisi aynı zamanda Tanrı'nın

¹ Mariam al-Attar, *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010), 26-27.

² Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S.P.C.K., 1953), 97.

³ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 114.

varlığının önemli bir delili olmuştur.⁴ Üçüncü görüş nesnel olarak geçerli ilkelerin olduğu, ancak bunların bir şekilde Tanrı tarafından yaratıldığı ve varlığını sürdürdüğü görüşüdür. Humecu, duygusalıcı, subjektivist veya natüralist olan dördüncüsü görüş ise ahlakın özünde insani ve sosyal bir unsur olduğunu; ahlaki kavramların, ilkelerin ve uygulamaların bazı biyolojik ve sosyal evrim süreçleriyle geliştiğini ileri sürer. Ahlakın kökeni ve devamlılığı bir şekilde doğal durumu, rekabetçi ve işbirlikçi güçlerin bir karışımını ve iş birliğine ihtiyaç duyan insanların rekabeti sınırlayarak ve kolaylaştırarak daha iyi hayatta kalmalarını ve gelişmelerini sağlamalarından kaynaklanmaktadır. Bu görüşlerden birincisi ve üçüncüsüne göre ahlak aynı zamanda bir Tanrı'ya inanmanın ve bağlanmanın sonucu olup, Tanrı inancının olmadığı ya da terk edildiği durumlarda ahlaki çöküş de beraberinde gelecektir. Buna karşın özellikle dördüncü görüşte olduğu gibi ahlak temel bir duygu ve tutum meselesi olarak; kısmen içgüdüsel ve biyolojik evrim tarafından geliştirilmiş ya da kısmen kazanılmış, sosyo-tarihsel evrimle ve nesilden nesile daha az aktararak geliştiği kabul edilirse, dinden oldukça bağımsız bir kaynağa sahip olduğu ortaya çıkar. Bu durumda Tanrı inancıyla ahlak arasındaki ilişki tamamen ortadan kaldırılıp bu ikisi birbirinden bağımsız otonom alanlar olarak anlaşılır.⁵ Bu bağlamda Tanrı inancıyla ahlak arasında herhangi bir ilişki olmadığını iddia eden anlayışı iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisine göre Tanrı inancına sahip olmamak manevi ve ahlaki değer ve ilkeleri reddetmek anlamına gelmeyip, ahlakın Tanrı inancının dışında başka temelleri de olabilir. Dolayısıyla Tanrı inancı ve ahlak birbirinden bağımsız iki otonom alanı oluşturur. İkincisi ise "Tanrı yoksa her şey mubahtır" anlayışıyla ahlak konusunda herhangi bir ilke tanımayan materyalist ve nihilist görüştür. Tanrı inancıyla ahlak arasında herhangi bir ilişkiyi reddeden görüşler, aynı zamanda ahlak konusunda seküler, subjektivist, hümanist ve tabiatçı anlayışların kaynağını oluşturmaktadır.⁶

Ahlaki insanın özgürlüğü bağlamında ele alan Nietzsche (1844-1900) ve Sartre (1905-1980) gibi ateist düşünürler, ahlaki özgürlük ile Tanrı'nın varlığını taban tabana zıt kabul ederek, dine dayalı bir kaynağı kesin bir şekilde reddetmişlerdir. Bununla beraber ateizme göre bu bakış açısı, ahlaki değerlerin tamamen reddi anlamına gelmemelidir. Zira Tanrı inancının olmadığı kişi ve toplumlarda da ahlaki değerlerin varlığından söz etmek mümkündür. Buna göre ateizmde ahlaki değerlerin varlığından çok, bu değerlerin fizik âlemin dışında temellendirilmesi reddedilmiştir.⁷ Her insanın kendi iç dünyasında tecrübe edebileceği ortak bir dinî yetisi vardır.⁸ Şu hâlde ahlakın kaynağı hususunda birbirinden farklı bu görüşleri genel olarak din ve akıl olmak üzere iki asıl kaynağa indirgeyip, Mu'tezile ve deizmde ahlakın kaynağına bu çerçeveden bir açılım sağlamak mümkündür.⁹ Bu bağlamda Tanrı veya saf akıl gibi doğaüstü bir kaynağı değer ölçütü olarak kabul

⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 27-28.

⁵ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (London: Oxford University Press, 1982), 254-255.

⁶ Taylan, *Tanrı Sorunu*, 113.

⁷ Taylan, *Tanrı Sorunu*, 120-122.

⁸ Edward Lord Herbert, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carré (Bristol: University of Bristol, 1937), 295.

⁹ Mu'tezile'ye göre ahlakın kaynağı için bk. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021); Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016); George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme" *İslami Araştırmalar* 27/3 (2016), 280-310.

eden dinî ve idealist etiğin temellerini Platon metafiziğinde bulmak mümkündür. İnsanın temel ihtiyaç, eğilim ve kapasitelerini değer ölçütü olarak kabul eden natüralist geleneğin kaynağı ise Aristo felsefesiyle refere edilir.¹⁰

1. Deizmde Ahlakın Kaynağı

Deizm Rönesans döneminin sonlarından itibaren ortaya çıkmış, tüm din ve geleneksel yapılardan bağımsız bir şekilde insanın doğasında doğuştan gelen bir din anlayışını savunmuştur. “Doğal din” veya “akıl dini” adı verilen bu akımın temellerini Antik çağda Stoacı felsefede görmek mümkündür. Doğa ile aklın aynı anlama geldiği bu felsefe akımında din, vahyin değil aklın ürünüdür. İnsan evrensel bir aklın egemen olduğu doğanın bir parçası olduğundan onun doğası da akıldan ibarettir. Buna göre “doğal din” “akıl dini” anlamına gelmektedir. Böyle bir din anlayışının Rönesans dönemindeki önemli temsilcileri Fransız Jean Bodin (1530-1597) ile İngiliz Edward Hebert’dir (1581-1648).¹¹

Deizm, akıl sahiplerine evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olan tek bir mükemmel Tanrı’nın varlığını; dünyayı yönettiği yasaların kendisi gibi değişmez olduğunu ve bu yasaların ihlalinin ya da doğanın hareketlerine mucizevi müdahalenin, evrensel varoluşun büyük sisteminden zorunlu olarak dışlanması gerektiğini deklare eder. Ayrıca, saf, doğal ve bozulmamış bir etiğin uygulanması temel bir görev olarak insanın en yüksek erdemini teşkil eder.¹² Bu bağlamda ahlakın kaynağıyla ilgili olarak deizm öncelikle tarihsel süreçte dine yüklenen rolü inkâr etmekle başlar. Bir taraftan insanın Tanrı tarafından yaratılmış doğal hali vurgulanırken diğer taraftan da dinin insana bahşedilen bu doğallığı bozduğu iddia edilir. Meseleye matematiksel kesinlik içinde ve evrensel düzeyde bakan Voltaire’e (1694-1778) göre evrende bir tek geometri olduğu gibi her zaman ve mekânda geçerli bir ahlak yasası vardır. Ahlaki değerleri bilmek için filozof, bilgin ya da sanatçı olmaya gerek olmayıp, bu değerler bilgeden çobana kadar insanın doğasında yaratılıştan var olan özelliklerdir. Buna göre ahlaki değerlerin kaynağı dinî dogmalar veya töreler değildir. Nitekim dinî dogmalar ve toplumsal kurallar, zaman ve mekân faktörüne bağlı olarak değişkenlik gösterse de ahlaki değerlerin tüm insanlar için evrensel bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. Ayrıca insanların birlikte yaşamasını sağlayan bu evrensel ahlaki kurallar dinlerden önce de var olduğundan, dinlerin ahlaki kuralların belirlenmesinde herhangi bir rolünden bahsetmek mümkün değildir.¹³

Deizmde ahlak için insanın doğasına bağlı bir evrensellikten bahsedilirken, dinlerin hep bir bölünmüşlük içinde olduğu vurgulanarak ahlakın doğal düzenini de bozduğu ifade edilir.¹⁴ Dinlerin kendi içindeki bu bölünmüşlük kavgası bir noktadan sonra daha sert ve kaba bir tutuma sebep olup, doğal ahlak düzenini terk etmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu tutum insanın yaratılıştan getirdiği doğal ve saf akıl ile vicdana zarar vererek, onları bozmuştur. Hâlbuki akıl dinlerin sahip olduğu mezhep teolojisinden daha sağlam bir temele sahiptir.¹⁵ Zira insan doğuştan ahlaki

¹⁰ Attar, *Islamic Ethics*, 3.

¹¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 206-207.

¹² Elihu Palmer, *Principles of Nature* (London: John Cahuac, 1819), 171.

¹³ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü 2*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 238-239, 244-245.

¹⁴ Denis Diderot, *Konuşmalar*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 108.

¹⁵ Palmer, *Principles of Nature*, 132.

değerlere sahip olduğundan dinin kendisi ahlaka kaynaklık etmemiştir.¹⁶ Öte yandan ilahî dinlerin kutsal metinlerinde yer alan genel ahlaki kurallar bütün toplumlarda var olan esaslar iken, dinlerin kendilerine ait daha özel kuralları ise asla uyulmayan sözde kurallardır. Özellikle Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerindeki doğru ve ahlaki ilke fikri çok sık terk edilmiş ve ihlal edilmiş olmasından kaynaklı olarak insan eylemlerinin doğasının doğru ve güvenilir bir araştırması da yapılamamıştır. Teolojik sistemler iyi ya da kötü kurallar koyarken bu konuya ışık tutmadıkları gibi insanın fiziksel veya ahlaki yönünün analizini yapmamışlar ve ahlakın kaynağı hususunda nedensellik ilkesini göz ardı etmişlerdir. Bundan dolayı doğaüstü teolojilerin ahlaki eksikliği daha belirginleşirken ahlaki temellendirmek için doğayı referans almak zorunluluk oluşturmuştur.¹⁷

Martin Luther'in (1483-1546) reform hareketiyle bilim ve özgür düşüncenin canlandığını ifade eden Thomas Paine (1737-1809) her şeyin dinî bir çerçevede anlaşılmasının tutarsızlığına değinir.¹⁸ Deizmi sahteciliğe, putperestliğe ve kutsal metinlerin uydurmalarına karşı "saf ve ahlaki bir din" olarak tanımlayan Paine¹⁹ kutsal metinlerin sahte olduğunu, Tanrı'nın evrende yarattığı doğanın aynı zamanda O'nun varlığının kesin kanıtı olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre "deistin kutsal kitabı yaratılıştır." Bu kesinlik içinde Tanrı'nın varlığını inkâr etmek aptallık olup, ahiret inancı da bunun bir sonucudur.²⁰ Ona göre bütün dinlerin öğretileri gerçek dışı olup, asıl din kurumu insan aklıdır.²¹ Dinî metinlerde Tanrı'ya nispet edilen emirler esas itibarıyla doğaüstü bir müdahaleye gerek kalmaksızın, kanun vaz' etme ve yürütme yeteneğine sahip insanlar tarafından da uygulanabilecek ahlak ilkelerinden meydana gelmektedir.²² Dolayısıyla geçmiş dönemlerde bu ahlaki kuralları vaz' eden peygamberlerin günümüzdeki şair ve müzisyenlerden bir farkı yoktur.²³ Ahlakın kaynağını dinde aramak, her şeyin ölçütü olarak dini referans almaya zorladığından bir müddet sonra ahlaki açıdan iyi ve kötünün belirlenmesinde insanları sahteciliğe yönlendirmektedir. Bu aşamada amaç, evrensel ahlaki ilkeleri belirlemekten çok kutsal metinlerin iyi ve kötüyle ilgili söylemlerine dayanak bulmaya kaymıştır.²⁴ Birçok dinde doğru ahlaki ilkelerden bahsedilmiş olsa da esas itibarıyla bunlar doğaüstü söylemlerinden dolayı değil de akıl ile uyumlarından dolayı kabul edilebilirler.²⁵ Paine'e göre "gerçek deistin tek bir kutsal varlığı vardır; onun dini bu kutsal varlığın eserlerindeki güç, bilgelik ve iyiliği içerir ve onu ahlaki, bilimsel ve mekanik olan her şeyde taklit eder."²⁶ Her insanın akıl ve vicdanında doğal olarak var olan ve toplumun varlığını kendisiyle sürdürdüğü ahlaki ilkeler tüm dinler ve toplumlarda aynı

¹⁶ Diderot, *Konuşmalar*, 119, 122, 124.

¹⁷ Palmer, *Principles of Nature*, 149-150.

¹⁸ Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), 43.

¹⁹ Paine, *Akıl Çağı*, 95.

²⁰ Paine, *Akıl Çağı*, 169.

²¹ Paine, *Akıl Çağı*, 4.

²² Paine, *Akıl Çağı*, 6.

²³ Paine, *Akıl Çağı*, 20.

²⁴ Paine, *Akıl Çağı*, 41.

²⁵ Paine, *Akıl Çağı*, 54.

²⁶ Paine, *Akıl Çağı*, 46.

olmaları hasebiyle evrenselidir.²⁷ Bu bağlamda ahlakın kaynağını dinde arayıp, ahlaki kötülükleri Tanrı'ya nispet etmek, O'nun ahlaki adaletini de tersyüz etmektedir.²⁸

Şu hâlde genel olarak dini özel olarak ise ahlakı temellendirmeye çalışırken öncelikle geleneksel dinleri ve doğaüstü teolojileri eleştirerek kendisine alan oluşturan deizmde ahlak hiçbir şekilde dinlerle, teolojilerle ve sosyal kurullarla refere edilemez. Bu münasebetle ahlakın kaynağı deizm açısından incelendiğinde iki temel kavram ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi doğa, diğeri ise akıldır. Meseleye Mu'tezile açısından bakıldığında da aynı kavramlarla karşılaşılsa da her iki akım da aynı kavramlara atıf yaparken kendilerini farklı kaynaklardan temellendirmişlerdir. Daha sonra görüleceği üzere Mu'tezile bu kavramlara dinî referansları kullanarak doktriner bir boyut kazandırmıştır. Deizm ise tarihsel süreçte genellikle ahlakın kaynağı olarak kabul edilen dinin kurumsal varlığını sorgulamış ve dinî inançların ahlaki değerlere kaynak teşkil edemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu itibarla deizme göre ahlakın kaynağı din ve toplumsal yapı olmayıp, insanın kendi vicdanı ve aklıdır. Ateizmden farklı olarak evrenin bir yaratıcı tarafından yaratıldığını ve O'nun koymuş olduğu yasalara göre sevk ve idare edildiğini kabul eden deizm, Tanrı'nın bu yasalar çerçevesinde hareket edip insan hayatına din aracılığıyla herhangi bir müdahalede bulunmadığını ileri sürer. Evreni bu yasalar çerçevesinde kendi işleyişine terk eden Tanrı, insanı da sahip olduğu vicdan ve akılla baş başa bırakarak doğal bir ahlak anlayışını ilke edinmiştir. Böylece ahlaki değerlerin belirlenmesinde dinî öğretiler, kutsal metinler ve toplumsal norm ve değerlerin rolü reddedilerek, yegâne unsur olarak insanın doğası ve akıl ön plana çıkarılmıştır. Bu münasebetle doğa ahlaki değerler için sağlam bir temel oluşturup, insanın doğal yapısı teolojik yanılsamalardan arındırıldığında bu konudaki şüphe ve farklılıklar ortadan kalkıp, insan aklı ahlak için bir ilham kaynağı olacaktır. Doğa temelli evrensel bir ahlak standardına ulaşmak yolunda verilecek gayret, dinlerin bu bağlamda keyfiliklerinden daha çok tercihe şayandır. Ahlaki ilkelerin yalnızca dış güç tarafından kurulup, insanın doğasıyla ilişkili içsel mükemmelliği hiçe saymak doğru bir yöntem değildir. Bu bağlamda içine düşülen hatalardan birisi de doğaüstü teolojilerde insan ruhunun bedenden ayrı olarak entelektüel bir konuma yerleştirilmesi ve bedensel duyuların dışlanmış olmasıdır. Böylece eylem kaynaklarına ilişkin doğru bir bilgi zorunlu olarak dışlanmış ve ruhani gizem felsefi kanıtlamanın yerine geçmiştir.²⁹

Palmer'in kaydettiğine göre ontolojik olarak ruh-beden ayırımına karşı olan deizme göre insan akli maddi olmayan herhangi bir şeyi kavramaktan acizdir. İnsan, bileşimi tamamen fiziksel olan bir varlıktır ve ahlaki özellikler ya da akıl, organik yapının zorunlu sonuçlarıdır. Bu nedenle, ahlaki ilkenin temelini saptamak için insan doğasının fiziksel yapısına geri dönmek gerekir. Bunun yanında duyuların kaynağına, izlenimlerin nedenine ve bu izlenimlerin çeşitliliğine; tüm insan doğasının aynı ya da benzer duyulara sahip olduğu gerçeğinin evrenselliğine gitmek gerekir. Tüm insanlar acıya ve hazza duyarlılıkları sebebiyle aynı duyulara sahip olduklarından benzer istek ve arzulara yönelirler ve aynı zevklerle tatmin olurlar. Bu durum insanda genel bir karakteristiğe sahip olduğundan önemsiz istisnaların dışında doğru ve evrensel kabul edilir. Karşılıklı adalet kuralı tarafından belirlenip düzenlenen genel bir ahlaki ilke standardı insan

²⁷ Paine, *Akıl Çağı*, 166-167, 169.

²⁸ Paine, *Akıl Çağı*, 72.

²⁹ Palmer, *Principles of Nature*, 149-151.

doğasının yapısında gerçek varlığa sahiptir. Bu ahlaki ilkeler dinî metinlerden çok önce insanın bulunduğu her zamanda varlığını sürdürdüğünden dinlerden bağımsız ve onların üstünde bir yapıya sahiptir.³⁰

Deizmin ahlakın kaynağıyla ilgili olarak dikkat çektiği en önemli hususlardan birisi insanın ahlakı tanımaya yönelik doğasıdır. Bu itibarla deizm, insanın doğal bir ahlak üzere yaratıldığını, ahlaki davranışlarının geçmiş dinlerdeki gibi ölümden sonraki hesap anlayışına bağlı olmaksızın doğası gereği ortaya çıktığını iddia etmiştir.³¹ Tanrı, eşyanın mantığına ve tabiatına uygun hareket ettiğinden insan da ahlaki davranışlarını bu minvalde tanzim etmektedir. İnsanın doğasındaki ahlaki yönelim esas itibarıyla Tanrı'nın doğasından kaynaklanmaktadır. Aksi durumda insanın doğasıyla Tanrı'nın doğası çelişirdi. Bu münasebetle Tanrı insana doğasına aykırı emirler veremediği gibi kendisinin yapmaktan nefret ettiği şeyleri de insanlardan yapmalarını isteyemez. Dolayısıyla ahlaki açıdan bakıldığında Tanrı, insan ve evrenin aynı doğaya sahip oldukları söylenebilir.³² Shaftesbury'e (1671-1713) göre her insanda doğal olarak iyi ile kötüyü ayırt etme melekesi vardır. Bu ayrımların temelleri doğada olup, ayırt etmenin kendisi de doğal ve doğadan gelmez.³³

Matthew Tindal'a (1657-1733) göre Tanrı insana dünyada nasıl davranması gerektiği hakkında bir doğa bahşetmiştir. Tanrı'nın bahşetmiş olduğu bu doğa sayesinde insan kendi iyiliği için gerekli davranışlara yönelirken, kötü ve zararlı davranışlardan da uzak duracaktır. İnsan yaratıldığı doğasına uygun bir şekilde davrandığında fitratıyla uyumlu olduğundan akıl, ruh ve beden sağlığı iyi olup mutlu olacaktır. Böylece yaratıcısının rızası doğrultusunda bir yaşam sürecektir. Bu münasebetle tüm akıllı varlıkların mükemmellik ve mutlulukları yaratılıştan doğalarında var olan emirlere uygun olarak yaşamaya bağlıdır. Bundan dolayı tüm varlıkların mutluluğu, doğalarının mükemmelliğinde gizlidir. Rasyonel bir varlığın mükemmelliği, tamamen rasyonel olduğunda yani doğru davranış kurallarına uyduğunda gerçekleşir. Bu durumda, rasyonel bir doğa en mükemmel ve kesinlikle en mutlu duruma ulaşır. Doğru davranış kurallarından sapma, bir kusur ve buna bağlı olarak orantılı bir mutsuzluk getirmelidir. İnsanlar kendi mutluluklarına ve bunu doğal olarak sağlayacak araçlara dair hislere dayanarak, kesin görevlerinin bilincine güvenle ulaşabilirler.³⁴

Tindal'a göre insan eylemlerinin asıl kaynağı mutluluk olup, Tanrı insanlara mutluluklarını kazanacakları ve onu kaybetmeyecekleri davranışları bulabilmeleri için akıl vermiştir. Şayet hiçbir şeyi boşuna yapmayan Tanrı, insanlara eylemlerinin neye yol açtığını ayırt etmeleri ve mutluluklarını elde etmeleri için akıl vermemiş olsaydı insandaki bu doğayı boşuna yaratmış olurdu.³⁵ Öte yandan tüm varlıkların mutlulukları doğalarının mükemmel olmasına bağlı olup,

³⁰ Palmer, *Principles of Nature*, 151-153.

³¹ M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 264.

³² Matthew Tindal, *Christianity as Old as Creation, Or The Gospel a Republication of the Religion of Nature* (London: by., 1732), 22.

³³ Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Etc.* (London: Grant Richards, 1900), 2/137.

³⁴ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 18-19.

³⁵ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 18.

insanın doğası tamamen rasyonel olduğunda ve tüm eylemlerini doğru aklın kurallarına göre yaptığında en mükemmel olur. Buna karşın doğru aklın kurallarından sapma ise insana mutsuzluk getirir.³⁶ Tanrı'nın mükemmelliği ve mutluluğu doğasının saflığına ve doğruluğuna bağlı olduğundan, insan da benzer bir saflık ve doğruluğa varabildiği ölçüde doğru kurallara göre hareket ederek mutlu olabilir. Yani insan Tanrı'nın doğasındaki ahlaki iyilikleri içinde hissettikçe O'nun mutluluklarını ve hayatını yaşar. Başka bir deyişle farklı durumlar ve ilişkiler ile zaman ve mekân kayıtları bir tarafa bırakıldığında insan, kendisinin yerinde olursa Tanrı'nın yapacağı şeyin aynısını yapar ve Tanrı'nın hayatını yaşar. İnsanın rasyonel doğası düşünüldüğünde derece için olmasa da tür nedeni olarak Tanrı'nın doğasıyla aynıdır. Burada ortak bağ akıl olup, yaratan ile yaratılan arasındaki fark, insanda akıl ve mutluluk sınırlı iken Tanrı'da sınırsız olmasıdır.³⁷

İnsanın eşya ve fiillerdeki ahlaki değerleri doğası itibariyle tanıdığı düşüncesi doğal olarak eşya ve fiillerin de böyle bir doğaya sahip olduğu fikrini desteklemektedir. Buna göre şeyler arasındaki etkin farklılığa dayanan iyilik ve kötülük eşyanın doğasında sabit ve değişmez olup, mutluluk ve mutsuzluk onların içsel doğalarına bağlıdır. Bu bağlamda Tanrı da eşyada sabit olan bu içsel doğaya uygun bir şekilde hareket eder. Bunun dışında eşyanın doğasına uygun olmayan bir şey yapması O'nun doğasına aykırıdır. Eğer insanları başka türlü davranmaya zorlasaydı, insan doğasını kendi doğasına aykırı olarak çerçevelemiş olurdu. Bundan dolayı Tanrı insanlara asla kendi doğasına aykırı emirler veremez ya da kendisinin yapmaktan nefret ettiği şeylerin yapılmasını isteyemez.³⁸ Tindal'ın doğal din tanımlamasında akla ve doğaya Tanrıyla paralel bir tabiat tanımlaması yapmasının amacı, Tanrı'nın insan ve doğaya böyle bir tabiat bahşetmişken bunu tekrar ilahi kitaplarla düzenlemesinin gereksiz olduğudur. Eğer doğa kitabı insanlara herkes tarafından anlaşılabilir bir şekilde Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişki ve buna bağlı görev ve sorumlulukları anlatıyorsa, Tanrı'dan daha fazlasını istemek acımasızcadır.³⁹ Deizmin geleneksel din ve teolojileri eleştirerek ahlaki ilkelerin eşya ve fiillerin özünde içkin olduğu yönündeki ontolojik yaklaşımı aynı zamanda deterministik bir zorunluluğu da beraberinde getirmiştir. Buna göre iyi ve kötünün bilgisi Tanrı tarafından yaratılıştaki doğaya bahşedilmiş olmakla birlikte, buna bağlı olarak iyi ve kötü de doğaüstü ya da dış bir irade ve kudretin müdahalesine ihtiyaç duymaksızın zorunlu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla ahlaki temellendirirken peygamber ve vahyi gereksiz bir argüman olarak ileri süren deizm, uluhiyeti de etkisizleştirerek insana mutlak bir özgürlük alanı açmış durumdadır.

Şu hâlde ahlakın kaynağı açısından bakıldığında deizmle ilgili olarak üç ana fikrin öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi Tanrı evreni yaratırken eşya ve fiillerin özünde iyi ve kötü değerleriyle birlikte yaratmıştır. Ontolojik bir yaklaşımla ahlaki değerler eşya ve fiillerin özünde içkindir. Buna bağlı olarak ikincisi eşya ve fiillerin özünde var olan bu özellikler, fiilin değerini zorunlu kılan belirleyici nedenlerdir. Bu da ahlaki açıdan deterministik bir zorunluluğu beraberinde getirmiştir. Üçüncüsü ise eşya ve fiillerde var olan ahlaki değerler, bu değerleri tanımaya ve anlamaya yönelik yaratılmış olan insan aklı tarafından bilinir. Bu bağlamda deizmin ahlakın kaynağıyla ilgili olarak üzerinde durduğu en önemli husus rasyonalitedir. Esas itibariyle

³⁶ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 19.

³⁷ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 20.

³⁸ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 22.

³⁹ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 23-24.

Rönesans'tan itibaren Batı'da kendisine gelişme alanı bulan deistik düşüncenin antik Yunan düşüncesinde temelleri olduğu gibi İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde de benzer amaç ve yöntemlerle karşılığının olduğu söylenebilir. Şimdi Mu'tezile çağında deizme benzeyen din ve düşünce akımlarının ahlakın kaynağı hususundaki görüşleriyle Mu'tezile'nin karşı tezlerine bakalım.

2. Klasik Dönemin Deistleri ve Mu'tezile

İslam düşüncesinin klasik döneminde Berâhime, Seneviyye, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi kişi ve grupların nübüvvet ve vahiy odaklı eleştiri ve düşüncelerini göz önünde bulundurup modern dönemde devamlılığını varsaydığımızda Mu'tezile ile deizm arasındaki benzerlik ve farklılıkları da tespit etme imkânına sahip olabiliriz. Zira söz konusu kişi ve gruplara atfedilen iddialar, deizm ile benzerlik gösterdikleri için deistik fikirler olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda klasik dönemde nübüvveti inkâr eden kişi ve fırkaların ortak görüşü, ahlaken iyi ve kötünün bilinmesi noktasında akıl yeterli olduğundan ayrıca peygambere ihtiyaç olmadığıdır. Öte yandan peygamber göndererek ilahi emir ve yasakları insanlara bildirmek ilahi hikmetle bağdaşmaz.⁴⁰ Ancak Batı düşüncesindeki deizmi teşvik eden ve ortaya çıkmasına yol açan pek çok etkenin İslâm düşüncesi içinde tam bir karşılığının olmadığı ifade edilmelidir. Çünkü deistlerin Yahudi ve özellikle Hıristiyan dini geleneğine yönelik eleştirileri birçok tutarlı ve geçerli neden içerse de aynı şeyin İslâm dini ve vahiy için iddia edilmesi mümkün değildir.⁴¹

Klasik dönemde nübüvveti inkâr hususunda deizmle benzerlik gösteren Berâhime, akla verdikleri rolden kaynaklı olarak muhalifleri tarafından Mu'tezile ile bir görülse de her iki akımda da aklın kullanılışındaki amaç ve sâikler birbirinden farklılık göstermiştir. Berâhime, iyi ve kötünün belirlenmesi ile teklif konusunda akli mutlak belirleyici olarak kabul ederek nübüvvet kurumunu tamamen din alanının dışına itmeye çalışırken; Mu'tezile akla dayalı bir din anlayışını nübüvvet ve vahiyle tamamlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla her iki akımda da eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük akılla bilinirken, bu durum deizmde olduğu gibi Berâhime için de nübüvvetin gereksiz olduğu yönünde bir delile dönüşmüştür.⁴² Mu'tezile'de ise böyle bir çıkarım muhaliflerin de teslim ettiği üzere asla kabulü mümkün olmayan bir durumdur.⁴³

Durum böyle olmakla birlikte özellikle Eş'arî fırak geleneğindeki mütekellimler ahlakın kaynağı hususunda Mu'tezile'yi Berâhime'ye benzetmişler ve aralarında irtibat noktaları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu benzerlik noktalarından birisi de eşya ve fiillerin iyilik ve kötülüğünün aklın bilinmesi hususunda Mu'tezile ile Berâhime'nin aynı görüşü savunduklarıdır.⁴⁴ Abdülkâhir el-

⁴⁰ Vecihi Sönmez, "Nübüvvet Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Ravendi ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 286-287.

⁴¹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 381.

⁴² Abdulkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413), 3/709.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/422.

⁴⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 219; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/330-331.

Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) kaydettiğine göre emir ve yasakların akıl yoluyla zorunlu ve bedîhî olarak bilineceği hususunda Mu'tezile ile Berâhime aynı görüşü savunmakla birlikte aklen vacip kılma ve yasaklamanın ilgili olduğu hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Berâhime tıpkı deizm gibi Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmekle birlikte peygamberleri inkâr etmiştir. Marifetullah ile iyilik ve kötülüğün bilinmesi hususunda her insanın kalbi iki hâtırla karşı karşıya kalır. Bunlardan birincisi iyilik ve kötülüğün bilme dürtüsü iken ikincisi de böyle bir bilgiden vazgeçirme hâtırıdır. Her iki hâtır da araz olup teklif ancak bunlarla gerçekleşebilir. Buraya kadar Mu'tezile Berâhime ile aynı düşünürken, aklen yasak olmakla birlikte peygamberlerin şeriatlarında mubah olan şeyler hususunda onlardan ayrılmıştır. Örneğin Ebû Hâşim el-Cübbâ'ye (ö. 321/933) göre hayvanların boğazlanması hususunda sem'î bir delil olmasaydı akılla bunun güzelliği bilinemezdi.⁴⁵ Bu noktada akıl ilk bakışta hayvanların boğazlanmasını kötü görmekle birlikte sem'in bu konudaki hükmüyle üzerinde nazar ettikten sonra ortaya çıkacak faydadan dolayı iyiliğine hükmeder.

Mu'tezile'nin ahlakın temellendirilmesinde akıl ön planda olsa da nübüvvet ve vahiyle denge ve uyum içindedir. Bu bağlamda asıl mesele akli da en az vahiy kadar fonksiyonel hale getirmek olup, aklın nübüvvet ve vahyin olmadığı bir sistemde tek başına işlevselliğe sahip olmadığını göstermektir. Başka bir deyişle Mu'tezile'nin ahlak ve teklif konularında geniş bir yetkinlik alanı tanıdığı akıl, nübüvvet ve vahyin olmadığı durum ve şartlarda onların yerine geçip aynı işlevsellik içerisinde hareket edebilecek ve onlara ihtiyaç hissettirmeyecek bir donanıma sahip değildir. Mu'tezile tarihsel süreçte mezhep taassubuna bağlı olarak muhalifler tarafından Berâhime vb. akımlarla aynı çizgide anılmış olsa da hiçbir zaman nübüvvet ve vahiy işlevsiz hale getirmekle itham edilmemiştir. Nitekim Kādî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) kaydettiğine göre Berâhime Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmekle birlikte nübüvvet kurumunu tümüyle inkâr etmesi sebebiyle Mu'tezile'nin bu konudaki en önemli rakipleridir. Zira Berâhime'ye göre akıl tek başına hüküm vermekte yetkin olup, peygamberlerin getirdikleri bazı hükümler akıl açısından kabîhtir. Eğer peygamberlerin getirdikleri akla uygunsa akıl böyle bir hükme tek başına varabileceği için ayrıca peygambere gerek yoktur. Peygamberin getirdiğinin akla muhalif olması durumunda ise akıl bunu reddedeceği için bu durumda peygamberin haberine ihtiyaç duyulmaz. Öte yandan nübüvvet kurumunun kabul edilmesi durumunda da gerçek peygamberle sahtekârı birbirinden ayırmak imkânsızdır. Dolayısıyla ahlakın kaynağı da dahil olmak üzere akıl tek başına yeterli olup, bunun için ayrıca peygamberlerin haberine ihtiyaç yoktur. Berâhime'nin bu tezine karşılık Kādî Abdülcebbar, aklın tek başına iyi ve kötüyü birbirinden ayıramayacağından dolayı Allah'ın iyi ve kötünün bilgisini kullarına bildirmesi gerektiğini ifade eder. Eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilme hususunda akılla vahiy arasında umum-husus ilişkisi vardır. Akıl genel olarak iyi ve kötüyü bilmeye muktedir iken, vahiy bu genel çerçeve içinde daha özel saptamalarda bulunur. Bu bağlamda peygamberin haberi aklın genel bilgilerini açıklamasından ibarettir. Bundan ötürü Allah'ın peygamber göndermesi vâcibtir.⁴⁶

Mu'tezile açısından deizme benzer düşünceler içinde olan bir başka grup da Seneviyye'dir. Kādî Abdülcebbar, Senevîlerin acı ve üzüntülerin zatlari ve nefisleri (özleri) itibariyle kötü olduğunu

⁴⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 43-45.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 2/422; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ğadl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965), 15/19; Kādî Abdülcebbar, "el-Muhtaşar fi uşûli'd-dîn" *Resâ'ilü'l-ğadl ve't-tevhîd*, nşr. Muhammed İmâre (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 1/263-264.

ileri sürdüklerini kaydeder. Bu bağlamda iyi ve kötü fiiller tabiatları gereği ortaya çıkar.⁴⁷ Dolayısıyla Senevîler elemine özüne ait ontolojik sebeplerden dolayı kötü olduğunu iddia etmektedirler. Hâlbuki Mu'tezile düşüncesinde elem özündeki kötülükten dolayı değil de zulüm olmasından dolayı kötüdür. Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük fiillerin özünden kaynaklı olmayıp, zulüm gibi onlara eşlik eden sıfatlar sebebiyledir.⁴⁸

Kādî Abdülcebbar, Senevîlerin iyilik ve kötülüğün şeylerin özündeki içsel nedenlerden kaynaklandığı yönündeki görüşlerinden yola çıkarak iyi veya kötü olarak nitelenen fiillerin başka türlü kabul edilemeyeceğini öne sürer. Hâlbuki iyilik ve kötülük göreceli olup bazı durumlarda kişilere bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Buna göre bazı durumlarda kötü olan fiiller başka durumlarda iyi olurken aynı şey kişiler için de söylenebilir. Dolayısıyla fiillerin tabiatında içsel nedenlerle iyilik veya kötülük yoktur.⁴⁹ Öte yandan Seneviyye'nin bu düşüncesini deizmde olduğu gibi deterministik zorunluluk içinde değerlendiren Kādî Abdülcebbar'a göre eğer iyilik ve kötülük doğanın belirlediği niteliklerse, o zaman eylemlerin değerini belirleyen de kişinin doğasıdır. Ancak iyi ve kötü fiiller, fâilleri tarafından doğaları bu özellikte olduğu için gerçekleştirilmez. Eğer böyle olsaydı, aynı kişinin bazen kötü, bazen de iyi bir şey yapmayı seçebileceği düşünülemezdi. İnsanın doğasında iyi ya da kötü eylemde bulunmayı zorunlu kılan hiçbir özellik olmayıp, insan bu eylemleri tamamen özgür iradesiyle seçer ve yapar. Mu'tezile açısından böyle bir deterministik görüşe sahip olmak insanın özgür iradesi doktriniyle çelişir.⁵⁰

Klasik dönemde görüşleri deist fikirlerle benzerlik gösterdiği izlenimi veren kişilerden İbnü'r-Râvendî'nin gerçek kişiliği ve görüşlerini tespit etmek mümkün olmamakla birlikte, Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) *el-İntişâr*'da ona bu doğrultuda eleştiriler yöneltmektedir. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî yazmış olduğu kitaplarda ilhad, tevhidin iptali, risaletin inkârı ve peygamberlere kötü sözler söylemek gibi fikirler ileri sürmüştür.⁵¹ *Kitâbü'z-Zümürüd*'de mucizeleri inkâr etmenin yanında Kur'ân'da bazı çelişkilerin olduğunu da iddia etmiştir.⁵² Onun özellikle Ebû İsmâ el-Verrâk'la (ö. 247/861) irtibatlandırması⁵³ bu yöndeki kanaati güçlendirmeye yönelik olsa gerektir. Bedevî'nin kaydettiğine göre *Kitâbü'z-Zümürüd*'de aklın yetkinliği açısından nübüvvetin gerekliliği tıpkı Berâhime ve Seneviyye'de olduğu gibi sorgulanmakta ve mucizeler inkâr edilmektedir.⁵⁴ Ancak Râvendî bu kitapta muhalif fikirleri zikretme bağlamında Berâhime'nin görüşlerini mi yoksa kendi görüşlerini mi zikretmekte açık değildir. Nitekim söz konusu fikirler Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından Ebû İsmâ el-Verrâk'a nispet edilirken nübüvvetin savunması da İbnü'r-Râvendî'nin fikirleriyle yapılmaktadır.⁵⁵ Bu konuda bir başka isim olan Ebû Bekir er-Râzî de Berâhime ve Râvendî gibi ahlaki değerlerin tespitinde vahye ihtiyaç duymaksızın aklın önemi ve

⁴⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/41, 44, 52.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 13/226-227.

⁴⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/40.

⁵⁰ Attar, *Islamic Ethics*, 131.

⁵¹ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntişâr*, thk. H. S. Nyberg (Kahire: Matbatü Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925), 2, 149.

⁵² Hayyât, *el-İntişâr*, 2-3.

⁵³ Hayyât, *el-İntişâr*, 97, 155.

⁵⁴ Abdurrahman Bedevî, *Min târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 71.

⁵⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru Sader, 2001), 257-259.

yetkinliğinden bahsedip,⁵⁶ aynı gerekçelerle nübüvveti gereksiz görmekte birlikte,⁵⁷ Mu'tezile kelâmcıları tarafından konu edinilmemiştir. Ancak onun da benzer düşünceleri ileri sürmesinden dolayı kelâmcılar tarafından eleştirildiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinin henüz teşekkül aşamasında olduğu klasik dönemde de deistik fikirlerin benzerleri, aynı sâiklerle ortaya konulmuş ve başta Mu'tezile olmak üzere mütekellimler tarafından bu fikirler eleştiri konusu yapılmıştır. Ahlakın kaynağıyla ilgili olarak modern dönemde deizmin ortaya koyduğu hususların Mu'tezile çağında söz konusu kişi ve gruplar tarafında da dile getirildiği söylenebilir. Bu bağlamda ahlaki değerler eşya ve fiillerin özünde ontolojik olarak mevcut olup, bu durum herhangi bir dış irade ve kudrete ihtiyaç duyulmaksızın deterministik zorunluluk içinde ortaya çıkmaktadır. İnsan aklı da eşya ve fiillerde içkin olan bu ahlaki değerleri tespit edip anlamak ve uygulamak için tek başına yeterli ve sorumludur. Bunun ayrıca bir peygamber ve vahiy aracılığıyla insanlara iletilmesi gereksiz bir durumdur. Dolayısıyla klasik ve modern dönemlerde benzer argümanlarla nübüvvet kurumu dışlanırken ulûhiyet noktasında da etkisizleştirme çabasını görmek mümkündür. Tüm bunlara karşın ahlakın kaynağı hususunda eşya ve fiillerin ontolojik yapısıyla bunun karşısında aklın fonksiyonu Mu'tezile tarafından da sıklıkla vurgulanırken, ulûhiyet ve nübüvvet düşüncesinin bu yapının temelini oluşturduğu görülmektedir. Yani her iki taraf da aynı yöntem ve söylemden hareket etseler de başlangıç ve sonuç noktalarında tamamen ayrıştıkları söylenebilir.

3. Mu'tezile Ahlakının Genel Özellikleri

Genel olarak ahlakın kaynağıyla ilgili iki çeşit sınıflandırmadan bahsedilebilir. Bunlardan ilki Batı düşüncesinin hâkim görüşü olan, ahlaki değerlerin kişi ve kurumların düşünce ve taleplerinden bağımsız olarak eşya ve fiillerde gerçek bir varlığa sahip olduğunu öne süren nesnelcilik olup, aynı zamanda objektivizm olarak da adlandırılabilir. Sokrates'e göre ahlaki değerler Tanrı'dan bağımsız olarak teşekkül eder. Platon ve Aristoteles tarafından rasyonel iyi teorisi olarak geliştirilen bu görüş, daha sonra Stoacılar ve Katolik filozoflar tarafından doğal hak doktrininde savunulmuştur. Modern zamanlarda ise Kant (1724-1804) ve diğer sezgiciler, faydacılar ve bazı doğalcılar, değerlerin nesnelliğini kabul ederken diğer konularda farklılık göstermişlerdir. İkincisi ise ahlaki değerlerin her zaman kişi ve kurumların görüşleri veya duygusal tutumları tarafından belirlendiğini ileri süren sofistike olarak nitelenebilecek öznelciliktir. Antik Yunan'da birçok sofist toplumsal veya geleneksel bir öznelcilik teorisi öne sürmüştür. Hourani'ye (1913-1984) göre Yunan felsefesinin etkisiyle nesnelcilik filozoflar ve Mu'tezile tarafından benimsenmiş bir yöntemdir. Ahlaki nesnelciliği, Mu'tezile içinde iki kısımda değerlendirmek mümkündür. İlk olarak, bazı eylem türlerinin her durumda kendi özlerinden kaynaklı olarak kötü oldukları ahlaki mutlakçılık görüşü bulunmaktadır. İkinci olarak, Ebu Ali el-Cübbâî, (ö. 303/916) Ebu Hâşim el-Cübbâî ve daha sonrasında Kādî Abdülcebbar gibi Basra Mutezilesinin önemli düşünürleri tarafından "yönler teorisi" olarak savunulan ve mutlakçılığı reddeden ahlaki nesnelcilik

⁵⁶ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 84-86.

⁵⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003), 141-143; Hamîdüddîn Muhammed el-Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehabiyye*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Daru Mahyu, 1977), 27-28; Bedevî, *Min târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 166-167

görüşüdür.⁵⁸ Kelâm tarihinde nesnelcilik ile öznelcilik arasındaki mesele, Mu'tezile ve en aşırı iradecileri olan gelenekçi muhalifler arasında temel bir etik tartışma olarak ortaya çıkmıştır. Ahlaki iradecilik, bütün ahlaki kavramları ilahi emir ve yasaklarla, onaylama ve onaylamama ile ilişkilendirdiği için bir tür teistik sübjektivizm ya da öznelcilik anlayışını temsil eder.⁵⁹

Çalışmamızı kelâm ilmi açısından ahlakın kaynağıyla sınırlandırdığımızda iki mesele ön plana çıkmaktadır. Bunlar ahlâkta değerlerin ontolojik statüsü ile bu değerlere dair insan bilgisinin kaynakları meseleleridir. Klasik dönemde iç içe girmiş bir halde müzakere edilen bu meselelerden üç farklı anlayışın ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi müctehid kelâmcılara ait olan ahlaki değerlerin nesnel bir varlığa sahip olduğu ve bunların akıl veya haberle bilineceği anlayışıdır. İkincisi Eş'arî gelenekle birçok fakihin görüşü olan ahlaki değerlerin öz itibarıyla Allah'ın emir ve yasaklarıyla irtibatlı olması hasebiyle nihai olarak haberle bilineceği görüşüdür. Üçüncüsü ise filozofların görüşü olan ahlaki değerlerin nesnel olduğu ve bunların filozofların da içinde olduğu bilge insanların bağımsız ve yardımsız aklıyla bilineceği görüşüdür. Durum böyle olmakla birlikte bir peygamber tarafından kutsal geleneğin ikna edici, yaratıcı diliyle sıradan insanlara sunulurlar.⁶⁰

Bazı çağdaş düşünürlere göre Mu'tezile kelâmcıları İslam'ın ilk gerçek ahlakçılarıdır ve kelâm ilminin sonraki dönemlerinde ahlak düşüncesine temel oluşturmuşlardır. Klasik dönemde akılcı bir etik anlayışını savunan Mu'tezile'nin ahlakın kaynağıyla ilgili rasyonalist tezi, Batı'daki gibi natüralist etiğe karşı olmayıp, Şafiî fıkından geliştirilen iradeci teoriye karşı ortaya çıkmıştır. Bu tez bir yandan Hanbeli gelenekçilerin diğer yandan ise Cebriyyeci düşüncenin karşısında yer alarak, ahlaki açıdan iyi ve kötünün vahiyden bağımsız bir şekilde bilinebileceğini ve gerekçelendirilebileceğini iddia etmiştir.⁶¹ Bu çevrelerin ahlak ilkelerini ilahi emirle temellendirmeye çalışmaları, Mu'tezile'ye göre ilahi keyfiliğe de yol açtığı için kabul edilemez.⁶² Bunlardan ilki teistik öznelcilik, ikincisi ise rasyonalistik nesnelcilik olarak tanımlanabilir.⁶³ Öte yandan Mu'tezile'nin ahlakın kaynağı hususunda içerideki karşıtları gelenekçi kanat olmakla birlikte dışarıdaki karşıtlarının da deterministler olduğunun altını çizmekte fayda vardır. Bu durumda onların ahlakın kaynağı hususunda muhaliflerinin gelenekçiler ve deterministler olduğu söylenebilir.⁶⁴

Mu'tezile içinde aklı referans alan ve hakikatin akıl hüccetiyle bilineceğini öne süren ilk kişi Vâsıl b. Atâ'dır (ö. 131/748). Öte yandan kendi zamanında Yunan felsefesine vakıf olmasıyla bilinen Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) de aklî bilgiyi sem'î bilgiye önceleyen ilk kişi olarak takdim edilmiştir.⁶⁵ Ancak Cehm b. Safvân'ın da şeriat gelmeden önce bilginin akılla elde edilebileceği gibi

⁵⁸ George F. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlakı Eleştirisi", çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1991/5), 219-220.

⁵⁹ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 57-58, 112.

⁶⁰ Hourani, *Islamic Ethics*, 2.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/22.

⁶² Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (New York: E.J. Brill Leiden, 1991), 31-32, 33, 151; Hourani, *Islamic Ethics*, 98.

⁶³ Hourani, *Islamic Rationalism*, 3.

⁶⁴ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 151.

⁶⁵ Hüsnü Zine, *el-Akl inde'l-Mu'tezile* (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1978), 18-19.

görüşlerde Mu'tezile'ye öncülük ettiği söylenebilir.⁶⁶ Kelâm tarihinde akılcılığıyla ön plana çıkan Mu'tezile'nin ilk bakışta deizmde olduğu gibi ahlakın kaynağı hususunda akla müracaat ettiği görülmektedir. Bunda insanın akılla beraber belirli şartlar ve sınırlar içinde kendi fiillerinin yaratıcısı olması hasebiyle, etkin bir kudrete sahip olmasının da rolü olmuştur. Bu sebeple insanın “doğası gereği” eylem yoluyla kendi iyiliğini arayan özerk bir fail olduğu söylenebilir.⁶⁷

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Bişr b. el-Mu'temir'le (ö. 210/825) ilgili olarak aktardıklarından yola çıkarak Mu'tezile'nin ahlaki epistemolojisinin üç özelliğinden bahsedilebilir.⁶⁸ Bunlardan birincisi ahlaki bilgi bütün insanlarda doğuştan var olup, insanın gelişim evrelerinde kademeli bir şekilde ortaya çıkar. İkincisi vahiyle bilinecek bazı bilgi türlerinin dışında, kişilerin öz farkındalığına bağlı olarak tevhîd ve adalet zorunlu olarak bilinir. Üçüncüsü ise ahlaki yükümlülüklerin bilgisi vahye değil, vahiyden bağımsız olarak insan doğasına ve kapasitesine bağlıdır.⁶⁹ Bir başka açıdan da Mu'tezile'nin ahlak teorilerinin genel özellikleri; değerlerin nesnel olması, tevhîd anlayışını merkeze alması, ahlaki değerlerin insanlar tarafından rasyonel olarak bilinmesi, insanların yaptıkları fiillerden sorumlu olmaları ve bu sorumluluğa bağlı olarak Allah'ın insanları adil bir şekilde ödüllendirmesi ya da cezalandırması olarak özetlenebilir.⁷⁰ Bu özellikler bağlamında Mu'tezile'nin ahlak anlayışı, başta Yunan felsefesi olmak üzere kadim kültür ve geleneklerle karşılaştırıldığında birtakım benzerlikler söz konusu olsa da⁷¹ Mu'tezile ahlakı, İslam'da felsefi ahlakın temeli haline gelen Aristoteles'in ahlak anlayışından oldukça farklı bir şekilde geliştirilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'den itibaren Mu'tezile kelâmcılarının Yunan felsefesinden haberdar olmakla birlikte, bilinçli olarak istifade etmedikleri düşünülebilir. Buna göre Mu'tezile kelâmcıları genellikle konularına uygun doktrinleri seçmişler ve entelektüel düzeyde bir etkileşim olmakla birlikte ne kadar etkileyici olursa olsun hiçbir gayrimüslim sistemi olduğu gibi kopya etmemişlerdir.⁷²

Mu'tezile ahlakının ilk ve en önemli temel taşı Allah'ın dünyadaki rolü ve insanla ilişkisi bağlamında insanın kapasitesi olurken, Allah'ın adalet ve hikmeti de diğer iki temel taşı oluşturmaktadır.⁷³ Ahlaki bir fail olarak, Mu'tezile anlayışı insanın özerkliğinin bütünlüğünü korumayı amaçlar. Bu görüşe göre, insanın eylem alanında iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği doğuştan gelir ve insan bu kapasiteyi kullanarak ahlaki değerleri anlayabilir. Dolayısıyla, akıl olgunluğuna ulaştığında ve genel veya özel bilgileri temel alarak, belirli eylemlerin ahlaki olarak doğru veya yanlış olduğunu rasyonel bir şekilde değerlendirebilir. Basitçe söylemek gerekirse, insan içindeki doğal bir istekle kendi iyiliğini arar, içindeki güçle bu isteği eyleme dönüştürebilir ve temel ahlaki ilkeleri içselleştirerek iyi ile kötüyü ayırt edebilir.⁷⁴ İnsanın yaratılışından kaynaklı

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/74.

⁶⁷ R. M. Frank, “Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila”, *Studia Islamica* 33 (1971), 7.

⁶⁸ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 94-95.

⁶⁹ A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995), 140.

⁷⁰ Hourani, *Islamic Ethics*, 69.

⁷¹ Hourani, *Islamic Ethics*, 117.

⁷² Hourani, *Islamic Ethics*, 91-97.

⁷³ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 41.

⁷⁴ Frank, “Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila”, 7-8.

olarak araştırmakla yükümlü olması ve kendisi için en iyi olanı keşfetme ve bulma doğası onu böyle bir sürecin içine dâhil etmektedir.⁷⁵ Şu hâlde ahlakın kaynağıyla ilgili olarak Mu'tezile düşüncesinde akla vahiyden bağımsız olarak geniş bir yetki alanının verildiği görülmektedir. Bu durumun ilk bakışta deizmin akla sunduğu imkân ve kabiliyetle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak mesele ilgili taraflar açısından detaylıca incelendiğinde arada önemli farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin deizmin akla sunduğu bu alanda nübüvvet ve vahye yer yoktur. Acaba ahlakın kaynağı bağlamında Mu'tezile'ye göre aklın yanında vahyin durumu nedir? Şimdi bunun incelemesine geçebiliriz.

3.1. Ahlakın Kaynağı Hususunda Vahyin İşlevi

Buraya kadar yazılanlardan anlaşıldığına göre genel olarak dinî düşüncede özel olarak da hüsun ve kubuh meselesinde Mu'tezile akılcılığı nübüvvet ve vahyi gereksiz ve değersiz kılmak suretiyle insan hayatından çıkarmayı amaçlayan bir yapı içermez. Bilakis bu, dinî zeminde neşvü nema bulan ve vahiyyle bütünleşen bir akılcılıktır. Zira vahiy akla yönelik bir bildirim olduğu gibi akıl da vahyin destek ve yönlendirmeleri olmadan tek başına hareket etme kabiliyetine sahip değildir. Mu'tezile hüsun ve kubuh konusunda tamamen rasyonel bir tavır takınsa da, mutlak akılcı değildir. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbar hasen ve kabîh olan fiilleri aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırır. Birincisi yalan ve zulüm gibi başkasına herhangi bir taalluku olmaksızın kendisine has durumlar dolayısıyla hasen veya kabîh olurken; ikincisi de şer'î hasen ve kabîhler gibi başkasına taallukuyla hasen ve kabîh olur.⁷⁶ Mu'tezile aklî açıdan iyilik ve kötülüğün bilinmesi hususunda da iki yaklaşım sergilemiştir. Bunlardan birincisi nazara gerek kalmaksızın zorunlu ve açık bir şekilde bilinen iyi ve kötüdür. İkincisi ise bir takım aklî araştırmalar neticesinde idrak edilen iyi ve kötü hallerdir.⁷⁷ Buradan Mu'tezile'nin deizmde olduğu gibi mutlak akılcı olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Zira söz konusu akılcı anlayış akıl-nakil ilişkisi çerçevesinde dine dayalı kısmi akılcılık olarak değerlendirilebilir. Nitekim Basra Mu'tezilesinden Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî'nin (ö. 436/1044) kaydettiğine göre eşyanın bilgisi yalnızca akılla bilinenler, yalnızca şeriatla bilinenler ve hem şeriat hem de akılla bilinenler olmak üzere üç kısma ayrılır. Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilgisi yalnızca akılla bilinirken, bu kısımda şeriatın doğruluğu akılla elde edilen bilgilere dayanır. Hem şeriat hem de akılla bilinenlere örnek ise Allah'ın birliği olup, bu konuda makul olanlar şeriate delil olurken şeraitin sıhhatiyle ilgili bilinenler akla delil olmaz. Yalnızca şeriatla bilinenler ise sem'iyatta olduğu gibi akıl olmaksızın delildir.⁷⁸

Meseleye teklif açısından bakıldığında da benzer bir durumla karşılaşılır. Mu'tezile ahlak anlayışını en kapsamlı ve sistematik bir şekilde ortaya koyan Kādî Abdülcebbar'a⁷⁹ göre teklif aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Aklî tekliften kasıt, zorunlu veya istidlale dayalı olması bakımından değişkenlik göstermekle birlikte herhangi bir fiilin hükmünü akıl vasıtasıyla bilmektir. Sem'î tekliften kasıt ise herhangi bir fiilin hükmünü tümü istidlale dayalı olarak vahiy

⁷⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/366.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/58.

⁷⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 217.

⁷⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkḥ*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İmiyyü'l-Firansî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964), 2/886-888.

⁷⁹ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 4.

aracılığıyla bilmektir.⁸⁰ Bununla birlikte teklifin her iki çeşidinde de akla ihtiyaç söz konusudur. Zira akıl olmadan teklife konu olan hallerin anlaşılması, uygun kararın verilmesi ve gereğinin yerine getirilmesi mümkün olmaz.⁸¹ Fiillerle ilgili makul hükümler akılla bilinirse akla nispet edilip aklî hükümler adını alır. Eğer sem' yoluyla bilinirse sem'î hükümler adını alır. Kendileri yoluyla bilinen delillerin değişkenliğine bağlı olarak aklî veya sem'î isimlerini alsalar da gerçekte hükümlerin hakikati değişmez. Buna göre bir fiille ilgili hüküm ya zorunlu olarak akılla bilinir ya da akıl bu hükümleri iktisab eder. Dolayısıyla bu hükümlerin sem'e izafeti mümkün değildir. Sem' bu hususta teyid edici bir konumda olup, o olmadan fiille ilgili hükmün bilinmesi söz konusu olmayacaktır.⁸² Şeriat akılla sabit olan durumları keşfedici olup, bu konuda akla muhalefet etmez.⁸³ Vahiy ahlaki kuralların belirlenmesinde ya akıl tarafından bilinenleri onaylamak ya da akla ilave bilgiler sunma işlevi görür. Bunun yanında, ahlaki kuralların toplumsal hayata uygulanmasında vahyin güdüleyici ve yaptırım gücü olan bir işlevi de söz konusudur.⁸⁴

Mu'tezile düşüncesinde her ne kadar akla geniş bir yer verilse de esas itibarıyla akıl belirleyici değildir. Vahyin yanında akıl da bir şeyin güzelliğini veya çirkinliğini gerektirmeyip, yalnızca delalet yoluyla fiilin güzellik veya çirkinlik bakımından halini açığa çıkarır. Bu durumda akıl ve vahiy bir şeyi güzel veya çirkin yapmayı, o şeydeki güzellik ya da çirkinlik haline işaret eder.⁸⁵ Buna göre ahlaki değerlerin tespitinde akıl ve vahiy inşâ ve ihdâs faaliyeti yerine keşf ve idrak işlevi görür. Eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük kendi bağlamlarında meydana gelmekte olup, akıl yalnızca sonuç bilgisine sahip olmaktadır.⁸⁶ Bu durumda vahiy insana ahlaki yönlendirmede önemli bir rol üstlenir. Aynı tür nesnelere yönelik olarak vahyin gerçekleştirdiği bu rol, insan aklına benzer bir şekilde rasyonel bir işlevi de ifa eder. Bu rol, aynı tür nesnelere yönelik olarak insan aklıyla aynı anlamda rasyonel bir işlevidir. Bu nedenle vahyin sonuçlarını aklın sonuçlarıyla uyumlu hale getirir. Öte yandan insan aklının erişemediği bilgilerin temini noktasında vahiy, tamamlayıcı bir kaynaktır. İnsan Allah'ın emrettiği her şeyin hakikatini idrak edemese de nesnel değerini doğrular. Bu münasebetle söz konusu emirler rastgele ve keyfi olmayıp, her zaman insanın faydası içindir. Bu emirler, Allah'ın iyiliğini ve amacının her zaman en üstün nesnel iyiyi gerçekleştirmek olduğunu akılla uyumlu bir şekilde teyit eder.⁸⁷

Meseleyi isim vermeden kendi zamanının deizmi olarak değerlendirebileceğimiz Berâhime açısından ele alan Kādî Abdülcebbâr'a göre eşya ve fiiller hakkında mücerret iyilik veya kötülükten bahsetmek Berâhime'nin nübüvvetin ve vahyin gereksiz ve imkânsız olduğu iddiasına temel teşkil eder. Akıl vahyin getirdiklerini nakzetmediği gibi vahiy de akılda olan genel ilke ve prensiplerin tafsilini yapmaktan öte bir işleve sahip değildir. Daha açık ifadeyle iyilik ve kötülük konusunda genel ilke ve prensiplere sahip olan aklın birebir durumların bu çerçeveye dâhil edilmesi noktasında vahyin aydınlatmasına ihtiyacı vardır. Bu da peygamberler ve vahiyyle

⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, thk. Cîn Yûsuf Hûbin el-Yesûî (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962), 14; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/114-115.

⁸¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/371-372.

⁸² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/101.

⁸³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 14/23.

⁸⁴ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 101.

⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/64-65.

⁸⁶ Süit, *Mu'tezile ve Ahlak*, 233.

⁸⁷ Hourani, *Islamic Ethics*, 104-105.

gerçekleştirilmiş bir durumdur. Buna doktor örneğiyle açıklık getiren Kādî'nın kaydettiğine göre; akıl nefsten zararı defetmenin faydayı temin etmenin bilgisine sahipken; vahiy de bu çerçevede nefse neyin faydalı neyin de zararlı olduğunun bilgisini vermektedir. Bu durumda iyilik ve kötülüğü akıl veya vahiy yoluyla bilmek arasında fark olmayıp, bu iki kanaldan elde edilen bilgilerde bir çatışma söz konusu olmaz.⁸⁸ Dolayısıyla akıl, zulmün kötü olması gibi genel ilke ve esasların bilgisine sahipken, vahiyle ayrıntılı bilgileri elde eder.⁸⁹ Burada akla tek başına mutlak ve sınırsız bir alan tanınmadığı gibi vahiy de akılla sınırlandırılmaktadır. Buna göre kelâm ilminin en uç akılcıları olarak tanımlayabileceğimiz Mu'tezile, iyi ve kötünün kaynağı olarak akılı tanımlarken vahye de en az akıl kadar bir değer biçmektedir. Bir farkla ki onların genel olarak ahlak teorisinin vahiy değil de felsefi olduğu söylenebilir.⁹⁰

Mu'tezile'ye göre akıl açısından kabîh fiil, kendisine izafe edilebilen bir sıfatla nitelenmesi nedeniyle kötüdür. Ancak şer'î açıdan kabîh fiil, kabîh olana veya vacip olanın engellenmesine yol açtığı için kötüdür.⁹¹ Bu bağlamda ahlakla ilgili olarak vahyin akla yönelik açıklayıcılığı birkaç kısımdan oluşur. Namaz örneğinde olduğu aklen kabîh olan vahye göre vâcibtir. Nâfile namazlarda olduğu gibi aklen kabîh olan vahye göre terğîb edilir. Zekât gibi vahyin vâcib kıldığı aklen de hasendir. Zina gibi vahyin yasakladığı şeyler aklen mubahtır. Vahye göre kabîh olan aklen terğîb olunandır. Hayvanların kesimi gibi vahye göre mubah olan aklen mahzurludur.⁹² Dolayısıyla akıl, vahiyden herhangi bir yardım almadan kendi başına bir değerlendirme yapamaz.⁹³ Vahiy, akılla bilinmesi durumunda iyilik veya kötülüğünün bilineceği halleri açıklar. Örneğin akılla namazın faydalı olduğu ve sevap kazandıracağı bilinmiş olsaydı, vâcib olduğu aklen de bilinirdi. Eğer ibadetin insanlara büyük bir fayda sağlayacağı, farz olanı yapmaya sevk edeceği ve onunla sevap kazanılacağı akılla bilinseydi, onun farz oluşu da akılla bilinirdi. Dolayısıyla vahiy bir şeyin iyilik veya kötülüğünü var etmeyip, fiilin gerçek durumunu akıl gibi göstergeler aracılığıyla ortaya çıkarır.⁹⁴ Bu münasebetle şeriat akıl üzerine inşa edilmiş olmakla birlikte akıl tarafından belirlenen çirkin fiilin çirkinliği, şeriat tarafından belirlenen çirkin fiilin çirkinliğinden farklıdır. Akıl ve vahiy Allah tarafından kurgulandığı için bu bir çelişki olmayıp, ikisinin birbiriyle çelişmesi mümkün değildir.⁹⁵

Öte yandan bir şeyin kötü olduğunu bilmek için peygamberden başka bir yol olmayıp, vahiy bu noktada bir bilgi ve bir işaret işlevine sahiptir. Şayet akıl, vahyin temin ettiği bu bilgiyi elde etmenin başka yollarını bulmuş olsaydı, vahyin hükmü ile aklın hükmü uyuşurdu.⁹⁶ O halde vahiy, yalnızca gizli olan hakkında bir bilgi olarak ve yalnızca belirli bir zaman ve yerde ahlaki bir değerlendirmeye ilgili ahlaki bilmek için gereklidir. Bu haliyle vahiy belirleyici olmayıp tamamlayıcıdır. Ahlaki yaşam için vahiy sadece mümkün değil, aynı zamanda vahiy olmadan ahlakın anlamı ve önemi eksik kalır. Vahiyle birlikte insani yükümlülüklerin mükemmel bir

⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/424-425.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15/111.

⁹⁰ Hourani, *Islamic Ethics*, 19.

⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/53.

⁹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/64.

⁹³ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 158.

⁹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/64.

⁹⁵ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 158.

⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 234.

şekilde anlaşılması, insan olarak insana neyin zorunlu olduğunun mükemmel bir şekilde anlaşılmasına yol açar. Bu görüşe göre vahiy, daha önceki bir ahlaki yapının üzerinde temellendirilir ve böylece vahiy ahlaki bilginin daha esaslı ve daha kalıcı kaynaklarının uzantıları haline gelir.⁹⁷

Kādî Abdülcebbar'a göre bir fiil emirden dolayı vâcib olmayıp, emir genellikle vâcibin vücubiyetine delalet eder. Dolayısıyla fiilin emirden dolayı vâcib olması muhaldir. Zira delilin özelliği medlûlün halini açığa çıkarmak olup, onu bu hale sokmak değildir.⁹⁸ Başka bir ifadeyle Yüce Allah'ın bir şeyi yasaklaması onun kötülüğüne, emretmesi de o şeyin iyiliğine delalet eder. Buradaki emir ve nehiy fiilin durumuna delalet etmekte ve fiilin halini göstermekte olup, her ikisi de fiillerin güzellik veya çirkinliğinin sebebi olmadığı gibi fiillerin hüsn veya kubhunu zorunlu (vâcib) kılmaz.⁹⁹ Bu bağlamda kişinin doğruyu yapmasında övgü, yanlıştan kaçınmasında da yerginin etkili olduğu doğru değildir.¹⁰⁰ Bu durumda kişinin doğru ve yanlış olan şeyi Allah'ın onu vâcib veya haram kılmasından önce yapmasıyla sonra yapması arasında hiçbir fark yoktur.¹⁰¹ Buna göre ahlaki değerler aslında kendileri de ahlaki değerlere dayalı normatif yargıları işaret eden Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenmez. İlahi emirler, iyi ve kötüyü belirlemek için değil, insan davranışlarını yönlendirmek amacıyla vardır. Bu nedenle, Allah tarafından konulan yükümlülükler (et-tekâlif), ahlaki gerçeği kabul eder ve ahlakın kendisini yaratmaz. Başka bir deyişle, ilahi yönergeler ahlakın bilgi yönünü açığa çıkarır ve iyi ile kötünün varlık yönünü değiştirmez: Buna göre şeriat, akıl tarafından zaten anlaşılana ifşa eder.¹⁰²

Ahlaki değerler "birincil" ve "ikincil" olmak üzere iki kısımdan oluşup, birincil değerler yapılması gereken yükümlülüklerle ilgili olurken, ikincil değerler ise birincil yükümlülükleri yerine getirmede araçsal bir rol üstlenip teşvik edici özelliğe sahiptir. Bu bağlamda vahiy yalnızca birincil değerlerden haberdar etmekle kalmayıp, emrettiği yükümlülüklerle ikincil türden bir işlev de görür. Ahlaki bir eğilim geliştirmenin genel yükümlülüğü akıl yoluyla anlaşılabilir da insan bunu etkili bir şekilde yapmak için yardım almadan öğrenemez. Bu amaçla Yüce Allah insanlara peygamberler göndermiştir. Netice itibarıyla akıl değer ve yükümlülükler noktasında genel bilgilere sahip olsa da spesifik olarak eşya ve fiillerin durumunu belirlemede avantajlı ve bir lütuf hali ile olmayan şeyleri ayırt edecek kapasiteye sahip değildir. Zira yalnızca akıl vasıtasıyla soyut olarak hiçbir fiilin kötü ya da iyi olduğuna karar vermek mümkün değildir. O halde yükümlülükleri yerine getirmede başarılı olmak için Yüce Allah'ın bir peygamber aracılığıyla bu fiillerin doğasını kesinlikle öğretmesi gerekir.¹⁰³

3.2. Hüsün ve Kubhun Ontolojik Yönü

Buraya kadar ahlaki değerlerin kaynağı bakımından aklın fonksiyonu vahiyle irtibatlı bir şekilde ele alındı. Deistik düşüncelerle karşılaştırıldığında akıl ahlaki ilkeler için bir kaynak teşkil etse de

⁹⁷ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 159.

⁹⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 14/22.

⁹⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6-1/103.

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6-1/201.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6-1/203-204.

¹⁰² Attar, *Islamic Ethics*, 111.

¹⁰³ Hourani, *Islamic Ethics*, 133-134.

bunun deizm ve Mu'tezile açısından sonuçlarının birbirinden tamamen farklı olduğu görülmüştür. Aklın yanında ahlakın kaynağı bakımından Mu'tezile ile deizmi kıyas konusu yapan bir başka husus da eşya ve fiillerin ontolojik yapılarıdır. İlahi öznelcilikten farklı olarak deizm ve bir kısım Mu'tezile kelâmcısına göre ahlaki değerler eşya ve fiillerin özünde içkin olup, dinler ve doğaüstü teolojiler tarafından belirlenmez. Dolayısıyla burada deizmle Mu'tezile'nin ahlaki değerlerin tespiti bakımından eşya ve fiillere karşı ontolojik yaklaşımlarını gözden geçirmek gerekmektedir. Daha önce görüldüğü üzere deizme göre ahlaki değerler yaratılıştan eşya ve fiillerde mevcut olup, bu durum deterministik bir zorunluluğu da beraberinde getirmektedir. Şimdi bu konuyu Mu'tezile açısından irdeleyelim.

Genel olarak bakıldığında Mu'tezile ahlak anlayışını kendi içinde iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi ahlaki mutlakçılık olup, eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğün her durumda kendi özünde içkin olduğunu savunan görüştür. İkincisi ise ahlaki mutlakçılığa karşı geliştirilen ahlaki nesnelcilik olup, iyi ve kötünün kaynağı hususunda daha karmaşık ve göreceli bir yol benimser.¹⁰⁴ Mu'tezile'ye göre eşya ve fiillerdeki hüsün ve kubuh kendinden kaynaklı olup buna hükmeden akıldır. Ancak bu noktadan sonra kendi içinde farklılaşan Mu'tezile'de hüsün ve kubuh ya eşya ve fiillerin zatından kaynaklıdır ya onların gereği olan bir sıfat nedeniyledir ya da çeşitli vecihler ve itibarlar sebebiyledir.¹⁰⁵ Birincisi daha çok Bağdat Mu'tezile okuluna nispet edilmekle birlikte, özellikle İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (ö. 240/854) gibi isimlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bağdat Mu'tezilesine göre eşya ve fiillerdeki hüsün ve kubuh zatlarından dolayı böyledir.¹⁰⁶ Yönler teorisi olarak isimlendirilen diğer görüşlerin ise birinci görüşün tenkidi mahiyetinde Basra ekolü tarafından savunulduğu söylenebilir.¹⁰⁷

Mu'tezile'nin ahlakın kaynağı bakımından bu şekilde farklılaşmasında çeşitli faktörler etkili olmakla birlikte, temel belirleyici unsurun her iki tarafın da tabiat felsefelerinin olduğu söylenebilir. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile başlayıp Ebû Hâşim el-Cübbâ'yle devam eden ve Kâdî Abdülcebbâr ile zirveye ulaşan atomcu yaklaşıma göre eşyanın kendisine ait bir tabiatı olmayıp ahlakın kaynağının eşya ve fiillerin özünden farklı olarak dış sebepler olduğu kanaatine varılmıştır. Bu yaklaşım atomculuğun kabulünün bir sonucu olarak insanın içsel bir doğasının olmadığını vurgular. Ahlaki çözümlenelerde, insanın eğilimlerine odaklanmak yerine bedensel ve çevresel koşulların incelenmesi gerektiğini savunur. Atomcu yaklaşım bir taraftan yükümlülük ahlakını savunurken bir taraftan da fiillerin kaynağı için iradeyi kuşatan böyle bir doğayı kabul etmenin insanın özgürlük alanını kısıtlayacağını ileri sürmüştür. Nazzâm, Sümâme b. Eşres ve Câhız (ö. 255/869) gibi birkaç kişiyle temsil edilen atomculuğa karşı çıkan yaklaşımda ise eşyanın kendine ait bir tabiatının olduğu düşüncesi aynı şekilde iyi ve kötünün eşya ve fiillerin özünde içkin olduğu sonucuna götürmüştür. Bu yaklaşım ahlaki değerlerin temellerini saptamada teleolojik ahlak anlayışını savunurken fiillerin kaynağını anlamak için insanın doğasına yönelir ve

¹⁰⁴ Hourani, "Cüveynî'nin Mut'ezilî Ahlakı Eleştirisi", 219-220.

¹⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310-311, 314-315.

¹⁰⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Firanz Şitayz, 1980), 356.

¹⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/322-323.

tarihsel koşullarla birlikte insanın içsel eğilimlerini de göz önünde bulundurmanın önemini vurgular.¹⁰⁸

3.2.1. Bağdat Okulu/Ahlaki Mutlakçılık

Mu'tezile içinde genellikle Nazzâm, İskâfî ve Câhız gibi kelâmcılara nispet edilen görüşe göre eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük belli bir illete bağlı olmaksızın onların zatlarından kaynaklıdır.¹⁰⁹ Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup son temsilcilerinden birisi olan Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 419/1028) kaydettiğine göre müteahhir alimlerden bazıları hüsün ve kubhun özlerindeki (nefs) nedensel olarak belirleyici bir manadan dolayı iyi veya kötü olduklarını iddia etmiştir. Yani hüsün ve kubuh özlerindeki mana ile iyi ve kötü olarak kaim olmuşlardır. Bu düşüncenin önemli savunucularından olan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'ye göre (ö. 319/931) fiillerdeki hüsün ve kubuh zatı (ayn) itibariyle olup, bu da akılla bilinir.¹¹⁰ Belhî'ye göre bir şeyin kötü özelliği bütün arazları için geçerli olup, iyi olması mümkün değildir. Aynı şekilde kötü olarak meydana gelen bir hareketin iyi, iyi olarak meydana gelen hareketin de kötü olması imkânsız olup bu ikisi birbirinden farklılık arz eder. Hâlbuki Basra Mu'tezilesinin görüşü ise bunun zıddı olup, kötü hareketin iyi olarak da meydana gelmesi mümkündür.¹¹¹ Nîsâbûrî, Belhî'nin bu görüşünün doğru olmadığını belirtir. Zira cismin iyilik ve kötülüğünün meydana gelişini bir vecihle açıklama imkânı olduğu halde onu nedensel bir mana ile açıklamak doğru değildir. Belirli bir şekilde meydana gelme (vech) eğer yeterli etkiyi elde ederse, iyilik sıfatını meydana getiren şeydir. Buna rağmen iyilik sıfatını zorlayıcı bir nedensel belirleyiciye bağlamak doğru değildir. Bu şekilde nedensel bir manaya bağlanması durumunda bir illet tayin etmek yeterli kesinlikte tanımlanamazdı. Şu hâlde fiil bir amaç doğrultusunda hasıl olmuş ve diğer kubh vecihlerinden soyutlanmışsa bu fiilin iyiliği için yeterli tesiri meydana getirmiştir. Dolayısıyla o, özündeki zorlayıcı bir mana sebebiyle iyidir denilemez. Ayrıca bir fiilin özündeki bu manaya bağlı olarak iyilik ve kötülüğünün baki olduğu da söylenemez.¹¹² Bununla beraber Belhî'ye göre tabiatların gerçekte hiçbir fiili yoktur.¹¹³

Nîsâbûrî'nin de dikkat çektiğine göre hüsün ve kubhun ontolojik bir yaklaşımla zati olarak kabul edilmesi beraberinde deizmde de olduğu üzere deterministik bir zorunluluk gibi bir soruna yol açmaktadır. Buna göre taşın düşmesi gibi ya da okun uçması gibi, insanın dışında gerçekleşen olaylar, Allah'ın yaratıcı bir zorunlulukla eyleminin sonucudur. Nazzâm'ın bu yaratıcı zorunlulukla ifade ettiği şey, Allah'ın nesneyi yaratırken ona özgül bir doğa verdiği ve bu doğanın

¹⁰⁸ Yunus Cengiz, "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*, ed. Ömer Bozkurt, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016), 282-283.

¹⁰⁹ Eşari, *Makâlât*, 356-357.

¹¹⁰ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârü'l-Feth, 2018), 232.

¹¹¹ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyad (Beyrût: Ma'hedü'l-İmmâi'l-Arabi, 1979), 210, 354.

¹¹² Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, 355-357.

¹¹³ Şeyh Müffid, *Evâilu'l-Makâlât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, 1983), 121.

sonraki eylemlerini zorunlu bir şekilde belirlediğidir. Tüm fiziksel varlıklar ve özellikleri başlangıçta ve tek bir an içinde yaratılmıştır.¹¹⁴

Bağdat okulunda nedenselliği barındıran ahlaki mutlakçılığın arka planında atomculuğu reddeden görüş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nazzâm'a göre cismin parçalanması için bir sınır olmayıp sonsuza dek bölünebilir.¹¹⁵ Ona göre cismin sınırsız parçalarının her birinin kendine ait doğası aynı zamanda onlar için bir öz ve gaye niteliğine haiz olduğundan her bir parça bu amaç ve gayeye ulaşma peşindedir.¹¹⁶ "Bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğın (arazın) cisimde bilkuvve var olması" anlamındaki kümûn ve "bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması" anlamındaki zuhûr¹¹⁷ teorisiyle sistematize edilen bu anlayış Câhız tarafından da savunulmuştur. Câhız'a göre tevhîd düşüncesiyle varlıkların bir tabiat üzere yaratılmış olması arasında herhangi bir tenakuz söz konusu değildir. Bu bağlamda doğru olan, bir taraftan tevhidin hakikatini kabul ederken diğer taraftan da fiillerin hakikatinde bir tabiatlarının olduğunu kabul etmektir. Dolayısıyla tevhidin tabiatın hakikatlerini geçersiz kıldığı anlayışı yanlış olup, gerçek tevhîd eşyada içkin ve sabit olan tabiatları bilmekle mümkün olur.¹¹⁸ Aristoteles'in özcü düşüncesinden farklı olan bu nazariyeye göre insanlar cisimlerin sahip olduğu birçok doğadan yalnızca tecrübe ettiklerini bilebilirler.¹¹⁹

Câhız, eşyanın tabiat kanunlarına uygun olarak varlığını sürdürdüğünü ve eşyadaki değişimlerin, evrenin yaratılma anında eşyanın içine yerleştirilen bir tabiat nedeniyle meydana geldiğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, şeyin şekline uygun ve hareketin sebebini açıklayan tabiat, değişimlerin düzenli bir şekilde ardışık olarak gerçekleştiği bir teoriyi ifade eder. Bu noktada tabiat, eşyanın varlık sahnesine belli bir düzen içinde geldiğine işaret eden belirli bir yapıyı temsil eder. Bu yaratma modeli, Allah'ın yaratıcılığına, kudretine ve iradesine işaret eder; varlıklar, Allah'ın nesnede yarattığı tabiat vasıtasıyla ortaya çıkar. Diğer tabiatçı görüşlerden farklı olarak, kümûn-zuhûr anlayışını benimseyen Câhız, maddenin içinde gizlenen tabiatın, nesnenin dışındaki bir etkiyle ortaya çıktığını savunur. Materyalist tabiatçılar ise tabiatı, nesnenin kendi içerisinde saklı bir güç olarak görüp, tabiatın kendiliğinden mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını iddia eder. Bu anlayışta, tabiat ve onunla ilişkilendirilen her şey, başlangıç ve sonuç itibarıyla mevcut olmakla birlikte, varlıklar ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanır.¹²⁰ Nitekim Câhız'a göre Yüce Allah varlıkları kendisinin varlığına, sanatına ve hikmetine delalet eden bir tabiat üzere yaratmıştır. Bu itibarla insanın varlıkların tabiatında içkin halde

¹¹⁴ Fakhry, *Ethical Theories in İslam*, 37-38.

¹¹⁵ Eşari, *Makâlât*, 304, 318; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlîkîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 73.

¹¹⁶ Cengiz, "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", 286.

¹¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 22/552.

¹¹⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbü'l-Ĥayevân*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1965), 2/134-135.

¹¹⁹ Cengiz, "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", 287.

¹²⁰ Yasemin Holoğlu-Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız'da Tabiat Felsefesi", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*, ed. Hümevra Dinçer-Ümit Güneş (İstanbul: İLEM, 2015), 89-90; Câhız, *Kitâbü'l-Ĥayevân*, 5/20-22, 52-53.

bulunan hikmet ve tedbir üzerinde düşünmesi gerekir.¹²¹ Onun düşünce sistemine göre, tabiat kavramı farklı anlamlar içerse de genel olarak, varlıkların içinde gizlenen doğal yeteneklerin ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Ona göre, evrende bulunan her şey bir tabiata sahip olup insanı düşünmeye teşvik eden açıklama unsurlarıyla doludur. Câhız, tabiat ile yaratıcı arasında bir bağ kurar; varlıklara tabiatı veren bir yaratıcının var olduğunu savunur ve bu yaratıcının etkisiyle meydana gelen olayların hikmetini açıklamaya çalışır. Ona göre, Allah sadece evreni yönetmekle kalmaz, aynı zamanda düzenlediği tabiat yasaları aracılığıyla evreni düzenler ve yönlendirir.¹²² Böylece varlıklardaki tabiat, varlıkların kendi dışlarındaki etkin bir güçle ilişkilendirilmiş ve mevcut tabiatların incelenmesi Allah'a ulaşmanın bir aracı olarak kabul edilmiştir.¹²³

Mu'tezile'nin Basra okulu tarafından eşya ve fiillerin özünde var olan ahlaki değerlerin zorlayıcı bir nedensel belirleyici olduğu düşüncesiyle itham edilse de Câhız'a göre tabiatta bir hikmet ve düzen içinde meydana gelen fiiller kendi özlerindeki ilim ve kudretle meydana gelmez. Bunlar yaratıcının fiilleri olup, insanların tabiat olarak isimlendirdikleri esas itibarıyla O'nun sünnetullahıdır. Bu münasebetle evrendeki olaylar kendi tabiatlarından kaynaklanan mekanik bir zorunluluk içerisinde meydana gelmeyip, Yüce Allah'ın bilgi ve iradesi çerçevesinde gerçekleşmektedir.¹²⁴ Buna göre Mu'tezile'nin atomcu nazariyeyi reddeden kanadı da her ne kadar ahlaki değerlerin ontolojik olarak eşya ve fiillerde içkin olduğunu ileri sürmüş olsa da, bununla deizmde olduğu gibi deterministik bir zorunluluğu kastetmez. Kādî Abdülcebbar'ın kaydettiğine göre Cahız'ın dışındaki Mu'tezile ehli fiil için şart olsa da bilginin fiili zorunlu kılmayacağı görüşündedirler.¹²⁵ Her ne kadar bu genellemeden Câhız istisna tutulmuş olsa da, onun konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında diğer Mu'tezile ehli için yapılan genellemeye onu da dâhil etmek mümkün gözükmemektedir.

Konuyla ilgili olarak Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/830) mana teorisi de bu bağlamda önem arz etmektedir. Mana teorisine göre ard arda duran iki cisimden birisi kendisine hulul eden bir manadan dolayı hareket etmektedir. Bu cisimdeki hareket başka bir manadan o da bir diğerinden kaynaklanmak suretiyle döngüsel bir süreklilik arz etmektedir. Muammer'in mana teorisine göre yapmaya çalıştığı şey, tevhid akidesini desteklemek amacıyla hareketi merkeze alarak hudûs düşüncesini ispatlamaktır.¹²⁶ Wolfson'a göre Muammer ma'nâ ile tabiat kavramını kastetmiştir.¹²⁷ Buna göre mana Yüce Allah'ın cevherleri yaratırken tabiatlarına yerleştirdiği zati özellikler olup, gerekliliğe bağlı olarak cevherlerden arazlar, arazların birleşmesiyle de cisimler meydana gelmiştir. Böylece cisimlerin tabiatı arazların birleşmesinden oluşmuştur. Cisimlerin tabiatı kendisinden meydana geldiği ve varlık sebebi olan cevherlerdeki manalara uygun fiiller ortaya çıkarır. Bu durumda Muammer'in mana teorisine göre eşya, yaratılması esnasında özüne yerleştirilen sebeplere bağlı bir şekilde Allah'tan bağımsız olarak hareket etmektedir. Bundan

¹²¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/34, 2/109.

¹²² Holoğlu-Yavuz, "Câhız'da Tabiat Felsefesi", 98-99.

¹²³ Holoğlu-Yavuz, "Câhız'da Tabiat Felsefesi", 92.

¹²⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbir* (Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1987-1988), 43, 61.

¹²⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/316.

¹²⁶ Hayyât, *el-İntişâr*, 55; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 168.

¹²⁷ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 429.

çıkan sonuç onun eşyanın tabiatı ve işleyişinde zorunlu bir determinizm anlayışına sahip olduğudur.¹²⁸ Onun tabiat fikri özellikle Eş'arî mütekellimler tarafından tenkit edilmiştir. Buna göre arazlar cisimlerin tabiî veya ihtiyari fiilleri olup Allah tarafından yaratılmamıştır. Başka bir deyişle Allah cevheri yaratmış olup, arazlar cevherin tabiatından kaynaklanan fiillerdir. Ayrıca sonsuz sayıdaki manalar hulûl ettikleri mekâna ait fiillerdir.¹²⁹ Mu'tezile içinde Nazzâm ile Mu'ammer'in nedensellik anlayışları karşılaştırıldığında, ikisine göre de cisimlere yaratma esnasında Allah tarafından yerleştirilen ve değişim ve hareketin sebebi olan bir tabiat verilmiştir. Bununla beraber Nazzam'a göre, cisimlerin tabiatlara bağlı fiilleri gerçekte Allah'ın yaratmasıyla hasil olup, tabiat Allah'ın emriyle hareket eden bir araç konumundadır. Mu'ammer'e göre ise söz konusu fiiller cisimlerin tabiatına bağlı olup, tabiatlar Allah'ın iradesinden bağımsızdır ve etkilenmezler.¹³⁰

Şu hâlde tabiatçı düşüncüyü inkârcı ve deist tabiatçılık olmak üzere ikiye ayırdığımızda, inkârcı tabiatçılığa göre varlıklardaki tabiatlar herhangi bir yaratıcı düşünce olmaksızın özlerindeki illete bağlı olarak ortaya çıkmış ve başka varlıkların meydana gelmesine de sebep teşkil etmiştir. Bu doğrultudaki bir nedensellik anlayışında sonuçlara sebep teşkil eden şeyin cisim olması zaruri olduğundan Tanrısal bir yaratma ya da belirleyicilikten söz edilemez. Deist tabiatçılıkta ise yoktan yaratan bir Tanrı yerine ezeli ilk maddeyi yaratıp ona şekil veren ve sonrasında da peygamber ve vahiyyle ya da başka bir surette evrene müdahale etmeyen bir tanrı tasavvuru söz konusudur. Kelâm düşüncesinde tabiatçılığın her iki türü de tabiatın ezeli olduğu ve Tanrısal bir güçten bağımsız tek başına hareket ettiği fikrini savundukları gerekçesiyle reddedilmiştir. Buna göre varlıkları ve özlerindeki tabiatları yaratan Allah olup, varlıklar O'dan bağımsız hareket edemezler.¹³¹ Esas itibarıyla kelamcılarının geneli erken dönemde tabii alanda nedenselliğin kabulü anlamına gelen tabiat fikrini kabul etmemişlerdir. Onlar "fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik" anlamında dış dünyada olgu ve olayların kaynağı olan bu fikre karşı çıkmışlardır. Zira onlara göre nesnelere bir tabiat olduğunu kabul etmek âlemde sebep-sonuç ilişkisine bağlı zorunlu bir nedensellik ve Allah'tan bağımsız failer olduğu fikriyle eşdeğerdir.¹³²

3.2.2. Basra Okulu ve Yönler Teorisi

Basra'da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile başlayan atomculuk düşüncesi daha sonra Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin boşluk düşüncesiyle sistematik hale getirilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre bir cisim en az altı cüzden meydana gelip, bu altı cüz bir araya gelmeden kendisine ait bir özelliği yoktur. Ona göre atomların başka atomlarla birleşmesi ve ayrılması mümkündür. Atomların uzunluk, en, derinlik, renk, tat, koku, hayat, kudret ve ilim gibi özellikleri olmadığı gibi; onlarda birleşme ve ayrılma da olmaz. Bu özellikler sadece atomların birleşmesinden meydana gelen cisimlerde bulunabilir.¹³³ Buna göre cisimlerin parçalanması durumunda parçalanmayan cüz olan atomların kendilerine ait bir özellikleri yoktur. Dolayısıyla atomların kendilerine ait bir tabiatları olmayıp, cisimler ancak arazların birleşmesiyle birtakım özellikler kazanırlar. Ahlaki açıdan bakıldığında

¹²⁸ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 109-110.

¹²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 372, 548, 584; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 157; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/58.

¹³⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 432-437.

¹³¹ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 233-234.

¹³² Osman Demir, *Kelamda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 100.

¹³³ Eşari, *Makâlât*, 302-303, 314-315.

eşya ve fiillere ontolojik bir yaklaşım sergileyerek iyi ve kötünün eşyada içkin olduğunu, bunun da muharrik bir unsur olarak fiillerde nedenselliğe sebep olduğunu düşünen deist anlayışa karşın, Mu'tezile'nin Basra okulu bu özsel yaklaşımı reddeder. Başka bir deyişle deizme göre iyi ve kötü ontolojik olarak eşyanın varlığında mevcuttur. Mu'tezile'ye göre ise iyi ve kötü ontolojik olmayıp, varlık özü itibarıyla iyi ve kötü olarak nitelenemez. İyi ve kötü fiillerin varlığına bağlı zâit hükümler olup, şart ve sonuçlarına bağlı olarak bunlardan birisiyle nitelenebilirler.¹³⁴ Fiiller zatı, varlığı, cinsi, hudusu ve başka bir manayı nefyetmesi sebebiyle iyi veya kötü olarak kabul edilmez. Örneğin zulüm, cinsinden dolayı kabîh olsaydı bütün zarar ve elemelerin kabîh olması gerekirdi.¹³⁵ Basra Mu'tezilesi meseleye yeni bir açılım sağlamak amacıyla vech (yönler) teorisini geliştirmiştir. Buna göre Mu'tezile'den şeyhayn olarak nitelendirilen Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim'e göre kabîh, birtakım vecihlerle kabîh olduğu gibi hasen de başka vecihlerle hasen olarak gerçekleşir.¹³⁶ Kötü, içinde bulunduğu "hâl ve hüküm"den dolayı bu niteliği taşır ve iyi, nedb ve vacip olandan ayrılır.¹³⁷

Kādî Abdülcebbâr'ın iyi ve kötüyü özsel niteliklerinden çok bağlamıyla değerlendirdiği vech teorisine Bağdat Mu'tezilesini özellikle de kötünün sıfatı veya tabiatı gereği kötü olduğunu ileri süren Ebü'l-Kâsım el-Belhî'yi hedef aldığı anlaşılmaktadır. Zira ona göre bir fiil ortaya çıkış yönüyle bazen iyi olurken bazen de aynı fiil kötü olabilir. Örneğin secde Allah'a yapıldığında iyi iken, putlara yapıldığında kötüdür. Dolayısıyla bir fiile ahlaki niteliğini kazandıran özsel nitelikleri olmayıp onu çepeçevre kuşatan bağlı olduğu hallerdir.¹³⁸ Fiile ahlaki niteliğini bağlı bulunduğu vecihler kazandırırken, burada failin herhangi bir etkisi söz konusu değildir.¹³⁹ Kādî Abdülcebbâr, öznelciliğin aksine etik değerlerin nesnel olduğunu savunmuştur. Bu durum, etik değerlerin değerlendiren kişinin durumuna bağlı olduğunu öne süren öznelciliğe karşı argümanlarda da görülebilir. Bir eylemin kötü oluşu, kişisel görüşlere bakılmaksızın kötüdür ve aynı şekilde, bir eylemin iyi oluşu da insanların tutumları veya görüşleri farklı olsa bile iyidir.¹⁴⁰ Kādî'ya göre kendisine ilave bir sıfattan yoksun olan fiiller hüsün veya kubh ile nitelendirilemez. Buna karşın ilave bir sıfatla nitelenen fiiller ise hüsün veya kubuhtan birisiyle vasıflanır. Bu bağlamda herhangi bir sıfata sahip olmayan fiiller hüsün veya kubuhla nitelenemediği için fiillerin zatî ve kevnî özelliklerine bağlı olarak hüsün veya kubundan bahsetmek mümkün değildir.¹⁴¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre hasen ve kabîh; kendilerine övgü veya yergiye tesir eden zâit olan bir sıfatın bulunduğu şeyler olarak tanımlanır.¹⁴² Bu bağlamda onun da Kādî Abdülcebbâr gibi düşündüğü söylenebilir.

Kādî Abdülcebbâr, önceki Mu'tezile kelâmcılarıyla iyilik ve kötülüğün kendiliğinden sabit olması bakımından hemfikir olmakla birlikte meseleye vecih teorisine hem derinlik katmış hem de farklı bir yön kazandırmıştır. Ona göre bir eylemin ahlaki değerini iyi veya kötü olarak belirlerken,

¹³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/8-10.

¹³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/77.

¹³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/70.

¹³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/52.

¹³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 2/22-24.

¹³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 2/296.

¹⁴⁰ Attar, *Islamic Ethics*, 109.

¹⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6-1/7-10.

¹⁴² Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/365-367.

eylemin gerçekleşme biçimi, amacı, sonucu gibi unsurlar etkili olur. Eylemin hâli olarak adlandırdığı, eylemin durumu ve gerçekleşme olasılığı büyük bir öneme sahiptir. Kādî, eylemin değerlendirmesini ontolojik (nesnel, kendi varoluşundan kaynaklanan) veya epistemolojik (öznel, dış bir iradenin belirlemesi) bir yaklaşıma indirgemez, bunun ötesinde farklı bir perspektif sunar. Bir eylemin kötü olması ne kendi özüyle ilgili bir nedenle (ontolojik) ne de dışsal bir etkiden (emir, yasak, irade vb.) kaynaklanır. O, eylemin ontolojik temelini de dikkate alarak, eylemin özgün koşullarından kaynaklandığını vurgular. Eyleme yüklediği değer, eylemi etkileyen bütün süreçleri kapsayan bir konudur.¹⁴³ Bu durum nesnelcilikle kolaylıkla uyumlu olan ve Platon ve Aristoteles'ten itibaren çoğu etik filozofu tarafından kabul edilen bir pozisyonudur. Değerlerin koşullara değil, doğrudan fikirlere veya tutumlara bağlı olduğunu kabul eden öznelcilikten de farklıdır.¹⁴⁴

Bağdatlılar gibi Basralılar için de fiiller şeylerdir ve onlar için şeylerin mahiyetleri, sıfatları ve yönleri vardır. Bağdat Mu'tezilesi ahlaki niteliği fiilin kendi varlığının içine yerleştirmek, ahlaki niteliği fiili 'ne ise o' yapan şeyin bir parçası haline getirmek isterken, Basra Mu'tezilesi için böyle bir teori, fiilin 'ahlaki' niteliklerine dair çok katı bir bakış açısı gerektirmiştir. Zira sonuç olarak benzer fiiller, bağlam bakımından farklılık gösterebilir de değer bakımından farklılık gösteremezler. Bununla beraber Basra Mu'tezilesi zihnin eylemin niteliklerini algılayamamasına yol açabileceğinden dolayı eylemlerin niteliklerini eylemin varlığından tamamen ayırmak istememiştir. Bunun yerine vech teorisini alıp onu işlevsel hale getirmişlerdir. Onlara göre vech, bir şeyin ya da fiilin doğasını oluşturan ontolojik bileşimin bir parçasıdır. Ancak vech, fiilin varoluşunun yalnızca zayıf bir parçasıdır ve bu zayıflık nedeniyle ahlaki niteliğin odağıdır.¹⁴⁵

Bu aşamada Basra Mu'tezile kelâmcıları Bağdatlıların çok katı ahlak teorisini üç şekilde düzeltmeye çalışmışlardır. İlkin bir şeyin varlığı ile ahlaki niteliği arasında bir bağlantı olduğunu teyit ederken, Kādî Abdülcebâr ve Basralılar fiile ve ahlaki algının rolüne odaklanmışlardır. Fiilleri kendi başlarına değerlendirmeyi reddetmişler, bunun yerine fiili pratikte kendini gösterdiği şekliyle değerlendirmişlerdir. Böylece bazı eylemlerin aynı anda hem iyi hem de kötü olabileceğini kabul etmişler ve bu eylemlerdeki baskın ahlaki niteliği belirlemek için bir hesaplama geliştirmişlerdir. Ancak bazı eylemler, bağlamları ne olursa olsun yalnızca kötü olabilir. İkinci olarak, Basralılar ahlaki değerlendirmenin duygusal yönünün önemini teyit etmişlerdir. Korku, içsel dürtüler, nefsin sükûneti, nefsin eğilimleri vs. tüm bunlar ahlaki yargılama sürecini doğru bir şekilde bilgilendirmiştir. Buna göre sadece eylemin nitelikleri değil, ahlaki bilginin kaynakları da çok çeşitlidir. Son olarak, bu çoğulcu epistemolojiyi temellendirmek için Basralılar vahyin kendisine dair çoğulcu bir görüş benimsemiş, vahye ek olarak doğrudan konuşmanın bir biçimi olarak Allah tarafından her insanın içine yerleştirilmiş bilgiye izin vermişlerdir. Şu hâlde Basralılar için eylemin doğası onların ahlak teorisinin başlangıç noktası olmuştur.¹⁴⁶ Basra Mu'tezilesine göre fiillerin tek başlarına bir değerleri olmakla birlikte katı bir ahlaki ontoloji dünyanın karmaşıklığını açıklamada yetersiz kalacaktır. Bu bağlamda katı bir ahlaki ontolojiyi de çürüten vech teorisini fiillerle ilgili soyut ve genel değerlendirmeler yerine tikel

¹⁴³ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 236-237, 239.

¹⁴⁴ Hourani, *Islamic Rationalism*, 64.

¹⁴⁵ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 146.

¹⁴⁶ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 146-147.

değerlendirmelere kapı aralamıştır. Böylece fiilin varlığından çok algılanışına, ahlaki algının nesnesinden öznesine, etiğin ontolojisinden ahlaki epistemolojiye yönelme imkânı ortaya çıkmıştır.¹⁴⁷

Basra Mu'tezilesinin bu çıkışı deizm için ana fikir, Bağdat Mu'tezilesi için bir iddia konumunda olan deterministik zorunluluk sorununa da bir çözüm sağlamış gibidir. Onlar nesnel bir ahlak teorisi kabul etmekle birlikte, hiçbir şekilde eylemin değerini zorunlu kılan belirleyici bir neden olarak ahlaki değerlerin eşya ve fiillerin özünde var olduğunu kabul etmezler. Fiillerde bulunan ve onların iyi ya da kötü olmasını gerektiren içsel nedensel bir belirleyici (ma'nâ) için bir eylemin ne iyi ne de kötü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fiillerdeki iyilik ya da kötülük fiillerin durumları (ahvâl) olup, bu durumlar da fiillerin içinde buldukları koşulları ve sonuçları tarafından belirlenir.¹⁴⁸ Dolayısıyla deizmin Mu'tezile düşüncesinin temelini oluşturan ulûhiyet fikrini zayıflatmaya yönelik eşya ve fiillerin özünde bulunan içsel nedensel bir belirleyici fikrinin de vech teorisiyle bertaraf edildiğini söyleyebiliriz. Zira Mu'tezilenin ahlak anlayışının deizmden ayrıştığı önemli noktalardan birisi de onların eşya ve fiillerin hüsün ve kubhunu Allah'ın âdil sıfatıyla ilişkilendirmeleridir. Yani ilahi nesnelciliğe dayalı bir anlayış sergilemelerinin amacı deizmden farklı olarak nübüvvetin inkârı amacını gütmek yerine Allah'ın adaletini temellendirmek amaçlıdır. Nitekim Mu'tezile açısından hüsün ve kubhun irtibatlı olduğu bir diğer mesele de va'd ve vaîd anlayışıdır.

Sonuç

Akılcılık tarihsel süreçte birçok din ve teolojinin meselelere bakış açılarını belirlemede önemli bir yöntem olmuştur. Bu bağlamda din ve teolojilerde dinî söylemle aklî söylemin karşılaştırması hep yapılagelmiş bir durumdur. Modern dönemde Batıda ortaya çıkan akılcılığın diğer adı olan rasyonalizm ise ayrıca değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Her ne kadar tarihsel süreçte dinler ve teolojiler zaman zaman söylemlerini aklî yönetime uyarlamış olsalar da bunun çerçevesini dinî söylem oluşturmuştur. Hâlbuki modern dönemin rasyonalizmi kendine has bir şekilde aklı tek başına bir kriter ve belirleyici olarak kabul etmek suretiyle söz konusu din ve teolojilerin söylem ve uygulamalarını sorgulama yoluna gitmiştir. Bu münasebetle geçmiş dönemlerde benzer söylemlerin dile getirildiği görülse de akılcı yöntem ve söylemi din ve teolojileri sorgulamak için kullanan önemli düşünce akımlarından birisi de şüphesiz deizmdir. Modern dönemin rasyonalitesini etkin bir şekilde kullanılarak, nübüvvet ve vahyî söylemin tamamen saf dışı edildiği, bunun yanında ulûhiyet fikrinin de etkisiz hale getirildiği deizmde akla dayalı bir ahlak anlayışı inşa edilmiştir. Bu çerçevede deizmde ahlakın kaynağıyla ilgili olarak üç ana unsurdan bahsedilebilir. İlki ontolojik bir yaklaşımla ahlaki değerlerin eşya ve fiillerde içkin olmasıdır. Buna bağlı olarak ikincisi eşya ve fiillerdeki bu ahlaki niteliklerin herhangi bir dış irade ve kudrete ihtiyaç duymaksızın zorunlu bir nedenselliğe sebep olmasıdır. Üçüncüsü ve en önemlisi ise ahlaki değerlerin tespitinde yegâne belirleyicinin akıl olmasıdır.

İslâm kelâmında akılcı söylemin en önemli kurumsal yapılanması şüphesiz Mu'tezile kelâm okuludur. Mu'tezile'nin asıl çıkış noktasının etik amaçlar güttüğü düşünülecek olursa, ahlakın

¹⁴⁷ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 149, 151.

¹⁴⁸ Attar, *Islamic Ethics*, 123-124.

kaynağı hususunda da kendi sistemiyle uyumlu olarak akılcı bir yöntem benimsemesi gayet doğaldır. Bu münasebetle ahlakın kaynağıyla ilgili olarak deizmden çok önce Mu'tezile'nin de ilk bakışta benzer söylemler içine girdiği görülmektedir. Nitekim Mu'tezile'ye göre de ahlaki değerler eşya ve fiillerin özünde içkindir ve ahlaki değerlerin tespitinde akıl vahiyden önce gelmektedir. Her ne kadar temel noktalarda ilk bakışta bir benzerlikten söz edilse de her iki akım da sistemlerini farklı amaçlar doğrultusunda inşa etmişlerdir. Kaldı ki ahlaki değerlerin eşya ve fiillerin özünde içkin olduğu düşüncesi Mu'tezile'nin tamamına teşmil edemeyeceğimiz bir iddia olup, Basra kolunda yönler teorisiyle buna birtakım itirazların yöneltildiği görülmektedir. Bu itibarla öncelikle deizmde ahlakın kaynağıyla ilgili fikirler nübüvvet ve vahyin inkârını amaçlamaktadır. Hâlbuki ne kadar akılcı olursa olsun Mu'tezile'de ahlakın kaynağıyla ilgili fikirler, nübüvvet ve vahyin inkârı şöyle dursun, ulûhiyyet merkezli bir nübüvvet anlayışını temellendirmeyi ve güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla iyi ve kötünün eşya ve fiillerde içkin olması ve bunun tespiti için aklın vahye ihtiyaç duymaksızın yeterli olması, vahyi gereksiz ve etkisiz bir konuma itmemiştir. Bilakis vahyî söylem aklın bilemediği hususların beyanı, bildiği hususların da somutlaştırılması ve uygulanması noktasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Öte yandan Mu'tezile'ye göre iyi ve kötünün eşya ve fiillerde içkin olması deizmde olduğu gibi ahlaki bir zorunluluğa da sebep olmamıştır. Bu bağlamda eşya ve fiillerin özünde var olan bu nitelikler kendiliğinden zorunlu bir şekilde ortaya çıkmayıp, bir dış irade ve kudret tarafından sevk ve idare edilmektedir. Şu hâlde ahlakın kaynağıyla ilgili olarak ikisi de akılcı bir yöntem ve söylem içine girmiş olan Mu'tezile ve deizmin karşılaştırılmasından ilkinde iman ve diğerinde ise inkâr sonuçlarının çıktığı görülmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Attar, Mariam. *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İmiyyü'l-Firansî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *ed-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbir*. Beyrut: Mektebetü'l-Küllîyâti'l-Ezheriyye, 1987-1988.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1965.
- Cengiz, Yunus. "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri". *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*. ed. Ömer Bozkurt. 281-296. *Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları*, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Diderot, Denis. *Konuşmalar*. çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Donaldson, Dwight M. *Studies in Muslim Ethics*. London: S.P.C.K., 1953.
- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. New York: E.J. Brill Leiden, 1991.
- Frank, R. M. "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila". *Studia Islamica* 33 (1971),7-18.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed. *el-İntişâr*. thk. H. S. Nyberg. Kahire: Matbatü Kütübi'l-Mısriyye, 1925.
- Herbert, Edward Lord. *De Veritate*. çev. Meyrick H. Carré. Bristol: University of Bristol, 1937.
- Holoğlu- Yavuz, Yasemin-Yusuf Şevki. "Câhız'da Tabiat Felsefesi". IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat). ed. Hümeyra Dinçer-Ümit Güneş. 87-101. İstanbul: İLEM, 2015.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hourani, George F. "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlakı Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 213-225.
- Hourai, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muġnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Mecmû' fi'l-Muĥîṭ bi't-teklîf*. Thk. Cîn Yûsuf Hûbin el-Yesûî. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr. "el-Muĥtasar fi uşûli'd-dîn". *Resâ'ilü'l-âdl ve't-tevhîd*. nşr. Muhammed İmâre. 1/191-282. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kādî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme". *İslami Araştırmalar* 27/3 (2016), 280-310.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism*. London: Oxford University Press, 1982.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *El-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyad. Beyrût: Ma'hedü'l-Inmâi'l-Arabi, 1979.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Palmer, Elihu. *Principles of Nature*. London: John Cahuac; 1819.
- Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. New York: State University of New York Press, 1995.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Etc.* London: Grant Richards, 1900.

Süt, Abdunнасır. *Mu'tezile ve Ahlak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413.

Şeyh Müfîd. *Evâilu'l-Makâlât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1983.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.

Tindal, Matthew. *Christianity as Old as Creation Or The Gospel a Republication of the Religion of Nature*. London: by., 1732.

Voltaire. *Felsefe Sözlüğü 2*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

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

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/552. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Zine, Hüsnü. *el-Akl inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.



Hayâlî'nin Düşüncesinde Değerin Kaynağı ve Fiillerin Değeri

The Foundation of Value and the Value of Actions in al-Hayâlî's Thought

Mehmet AYDIN

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
Associate Professor, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir/Türkiye
meh.aydin71@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0003-0359-074X> | ror.org/00dbd8b73

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Şubat 2024	15 February 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Haziran 2024	21 June 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with plagiarism 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 (Mehmet Aydın). 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 (Mehmet Aydın).

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

Atıf | Cite As

“ Aydın, Mehmet. “Hayâlî'nin Düşüncesinde Değerin Kaynağı ve Fiillerin Değeri”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 110-127. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1437642> ”

Öz

Makalede, Osmanlı bilgini Şemseddin Ahmed b. Musâ el-Hayâlî'nin düşüncesi bağlamında değer imkân ve fiillere değer yüklemenin kaynağı sorununun incelenmesi amaçlanmıştır. Mu'tezile ve Eş'arîler karşısında Hanefî-Mâtürîdî gelenekte değer konusuna yaklaşımın ne olduğu sorusu Hayâlî'nin görüşlerine referansla ele alınmıştır. Hayâlî, kendi düşüncesini, hocası Hızır Bey'in el-*Kaşîdetü'n-nüniyye* adlı kasidesine yazdığı şerhte ortaya koymuştur. Özellikle bu kasidenin "iyilik ve kötülük şer'îdir ama/ biz bunların akılla bilinebileceğini söylüyoruz" dizelerinin yorumunda hüsun ve kubuh meselesini incelemiştir. Onun düşüncelerinin analiz edilmesi ve yorumlanmasında Muhammed Ömer b. eş-Şeyh Abdî'l-Celîl b. eş-Şeyh Abdî'l-Cemîl el-Bağdâdî el-Hanefî'nin *Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nüniyye* ve Mehmet Emin Üsküdüârî'nin *Hâşîye 'alâ Şerhi Hayâlî 'ale'l-Kaşîdeti'n-nüniyye* adlı eserinden yararlanılmıştır. Eş'arîler, insan için değer bilgisinin mümkün olmadığını iddia ederek, iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin kaynağının din olduğunu kabul etmişlerdir. Mu'tezilî düşünürler ise iyi ve kötüyü fiillerin zatına ya da fiillerin zatında bulunan sıfatlarla ilişkilendirmişlerdir. Cübâîler gibi bazı Mu'tezilî düşünürler, fiillerin yapıldığı bağlamın ve şartların da değer atfetmede önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Değer konusunda, Buharalı Hanefî âlimler Eş'arî değer anlayışına yakın dururken, Mâtürîdîler Mu'tezilî fikirlere yakın durmuşlardır. Mâtürîdîler, dinin iyi ve kötü hakkında bilgi verdiğini kabul etmekle birlikte bazı şeylerin değerinin akılla bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Çalışmamızda, Hayâlî'nin temel yaklaşımının Mâtürîdîlerin değer anlayışından yana olduğu gösterilmiştir. Fiillere yüklenen iyi ve kötünün anlamları konusunda Mu'tezile ve Mâtürîdîler arasındaki benzerliklere dikkat çekilmiştir. İyi ve kötünün üç anlamının olduğu açıklanmıştır. İlk olarak iyilik, bir insanın fiilinin bu dünyada övülmesi ve ahirette ödüllendirilmesi anlamına gelir. Kötülük, bu dünyada yerilmeyi ve ahirette cezalandırılmayı ifade eder. İkinci olarak, iyi, amaca uygun olandır ve kötü ise amaca uygun olmayandır. Bu, aynı zamanda, iyinin yararlı olan ve kötünün de zararlı olan olduğu anlamına gelmektedir. Üçüncü olarak iyi, bir yetkinlik sıfatıdır ve kötü de bir eksiklik sıfatıdır. Örneğin bilgi, insanı yetkinleştirdiği için iyidir. Bilgisizlik, insanı eksik ve düşük bir durumda bıraktığı için kötüdür. Mu'tezile'ye göre her şeyin iyilik ve kötülüğü akılla bilinirken, Mâtürîdîlere göre bazı şeylerin iyilik ve kötülüğü akılla idrak edilebilir. Bu bağlamda Mu'tezilî ve Mâtürîdî düşünürler, sorumluluğu gerektiren değer bilgisinin kaynağının din olduğunu kabul eden Eş'arîlerin argümanlarını eleştirmişlerdir. Makalede, ayrıca, tek bir cümlede doğruluk ve yanlışlığın birleşmesiyle ortaya çıkan yalancı paradoksu ile değer kaynağı arasında kurulan ilişki ele alınmıştır. Yalancı paradoksunun bir çözümünün olduğuna inanan Hayâlî, bu çözüm üzerinden, Mâtürîdî değer anlayışının haklı gösterilebileceğini ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hayâlî, Değer, İyi, Kötü, Akıl, Yalancı paradoksu.

Abstract

The article aims to examine the problem of the possibility of value and the source of attributing value to actions in the context of the thought of the Ottoman scholar Shams al-Dîn Ahmad b. Mūsâ al-Hayâlî. The question of what is the approach to the issue of value in the Hanafi-Maturidi tradition vis-à-vis the Mu'tazila and Ash'arites is discussed with reference to al-Hayâlî's views. al-Hayâlî expressed his own thoughts in the commentary he wrote on his teacher Hızır Bey's ode called *al-Qasida al-Nüniyya*. He especially examined the issue of husn and qubh in the interpretation of the lines of this ode: "Goodness and evil are religious, but / we say that they can be known by reason". In analyzing and interpreting his thoughts, Muhammad 'Umar b. al-Shaykh 'Abd al-Jalîl b. al-Shaykh 'Abd al-Jamîl al-Bağhdâdî al-Hanafî's work titled *al-Hawâshî al-Futûhiyya li-Sharh al-Nüniyya* and Mehmet Emin Uskudârî's work titled *Hâshîya 'alâ Sharh al-Hayâlî 'alâ al-Qasida al-Nüniyya* are used. Ash'arites claimed that knowledge of value is not possible for humans and accepted that the source of our knowledge about good and evil is religion. Mu'tazilite thinkers, on the other hand, associated good and evil with the essence of actions or with the attributes found in the essence of actions. Some Mu'tazilite thinkers, such as the al-Jubbâî stated that the context and conditions in which actions are performed are also important in attributing value. Regarding value, Hanafi scholars from Bukhara stayed close to the Ash'arite understanding of value, while Maturidis stayed close to Mu'tazilite ideas. Although Maturidis accepted that religion gives information about good and evil, they claimed that the value of some things could be known through reason. In our study, it has been shown that al-Hayâlî's basic approach is in favor of al-Maturidî's understanding of values. Attention has been drawn to the similarities between the Mu'tazilite and Maturidî scholars regarding the meanings of good and bad attributed to actions. It has been explained that good and evil have three meanings. First, goodness means that a person's deeds are praised in this world and rewarded in the afterlife. Evil means being blamed in this world and punished in the afterlife. Secondly, good is what is fit for purpose, and bad is what is not fit for purpose. This also means that good is what is beneficial and bad is what is harmful. Thirdly, good is an attribute of perfection and evil is an attribute of deficiency. For example, knowledge is good because it

makes people more perfect. Ignorance is bad because it leaves man in a deficient and low state. According to Mu'tazila, the goodness and evil of everything can be known through reason, while according to al-Mâturidi the goodness and evil of some things can be perceived through reason. In this context, Mu'tazilite and Mâturidi thinkers criticized the arguments of the Ash'arites, who accepted that religion is the source of value knowledge that necessitates responsibility. The article also discusses the relationship between the source of value and the liar paradox which arises from the combination of truth and falsehood in a single sentence. Believing that there is a solution to the liar paradox, al-Hayâli stated that al-Mâturidi's understanding of value can be justified through this solution.

Keywords: Kalâm, al-Hayâli, Value, Good, Bad, Reason, Liar paradox.

Giriş

Bu makalede, Şemseddin Ahmed b. Musa el-Hayâlî'nin (ö.875/1470) düşüncesinde ahlaki ve dinî değer bilgisinin imkânının nasıl açıklandığı sorunu ile fiillerle ilgili iyi ya da kötü değer yargılarının nasıl verildiği sorunu incelenmiştir.¹ Araştırmamızda, Hayâlî'nin açıklamalarına bağlı kalarak, Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî kelam anlayışlarında fiillerle ilgili olarak ortaya konan değer teorilerinin ne olduğu ve nasıl doğrulandığı gösterilmiştir. Mu'tezile, hâkim anlayış olarak, değer bilgisinin kaynağının akıl olduğunu iddia etmiş, buna karşı Eş'arîler ise din olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mu'tezilî ve Eş'arî gelenek içinde değer bilgisinin kaynağının açıklanmasına yönelik çok farklı yaklaşım ve anlayışlar ortaya konmuştur. Ancak biz, çalışmamızda, bütünüyle bu yaklaşım ve anlayış farklılıklarını ele almayacağız. Daha çok Hayâlî'nin açıklamalarına referansla değer bilgisinin kaynağı ve fiillere değer atfetme sorunuyla sınırlı kalacağız. İlgili olduğu kadarıyla bu geleneklerin hakim anlayışını ifade edeceğiz. Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneğine geldiğimizde, Hanefî-Mâtürîdî düşünürler değer kaynağının akıl olduğunu kabul etmekle birlikte dinin de belirleyici bir kaynak olduğunu ifade etmişlerdir. Eş'arîler, dinle belirlenen değerlerin aklî olarak idrak edilip kavranabileceğini kabul etmekle birlikte, aklî idrakinin değerlerden sorumlu tutulmayı gerektirmediği düşüncesine sahip olmuşlardır. Onlara göre dinin iyi ya da kötü değerini bildirmesiyle teklif geçerli olmaktadır. Bu düşünce, Eş'arî düşünürler tarafından kabul edildiği için Eş'arîlerin değer anlayışı metin boyunca genel ve mutlak olarak ifade edilmiştir.

Hayâlî'nin kaynakları arasında yer alan Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhânidîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö.792/1390) hem doğruluğa hem de yanlışlığa ihtimali olan paradoksal cümlelerin aklî bir çözümünün olmamasını, fiillere değer yüklemenin kaynağının akıl değil, din olması lehinde bir delil olarak kullanmıştır. 'Şimdi söylediğim bütün söz yalandır/yanlıştır.' formundaki paradoksal cümlenin hemen hemen bir çözümünün olmadığını ifade eden Teftâzânî'ye karşı Mâtürîdî düşünce geleneğine bağlı olan Hayâlî bu paradoksun bir çözümünün olduğunu göstermek suretiyle Mâtürîdî değer anlayışını haklı göstermeye çalışmıştır. Teftâzânî açısından, paradoksal cümlenin doğru olması, aynı zamanda, onun yanlış olmasını gerektirir. Bu durumda doğruluk zatî ise onun doğruluk değerinin değişmemesi gerekir. Değişiyorsa, fiillerin değerinin zatî ve aklî olduğu söylenemez. Hayâlî, paradoksun çözümünü

¹ Değer sorunuyla ilgili tartışmanın tarihi Platon'un *Euthyphro* (Dindarlık) diyaloguna kadar geriye gitmektedir. Bu diyalogun temel sorularından biri, bir şeyin ya da bir fiilin iyiliğinin bizzat kendisinden mi yoksa Tanrı'dan mı kaynaklandığı sorundur. Bkz. Plato, *Euthyphro*, çev. G. M. A. Grube, *Plato Complete Works*, ed. John M. Cooper-D. S. Hutchinson (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 6e-7a.

göstermek suretiyle bazı fiillerin değerinin zatî olduğunu haklı göstermeye çalışmıştır. Ancak biz, çalışmamızda daha çok değer anlayışı ile paradoksun çözülüp çözülmemesi arasında kurulan ilişki üzerinde duracağız. Yalancı paradoksu için önerilen çözümün basamakları ve mantıksal yapısının açıklamasına girmeyeceğiz.

Osmanlı düşüncesinde değer sorunuyla ilgili tartışmanın zemininde, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî'nin (ö.606/1210) hüsun ve kubuhun aklî olduğu düşüncesini benimseyen Mu'tezile'ye karşı hüsun ve kubuhun şer'î olduğu inancını temellendirmek için geliştirdiği argümanlar ile Mâtürîdî ekole mensup Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî'nin (ö.1346) bu argümanlara yönelik eleştirileriyle başlayan düşünce hareketliliği bulunur. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh li-Metni't-Tenkih fi usûli'l-fıkh* adlı eserinde hüsun ve kubuh problemini de ele aldığı insan fiillerine dair görüşlerini dört önermede ortaya koymuştur. Teftâzânî ise Fahreddin er-Râzî'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve Eş'arî düşünceyi savunmak için Sadruşşerîa'nın eseri üzerine *et-Telviḥ ala't-Tavzîh li-Metni't-Tenkih fi usûli'l-fıkh* adlı şerhini yazmıştır. Bu şerhte o, dört önerme (mukaddimât-ı erbaa) bağlamında hüsun ve kubuh meselesini açıklamış ve yorumlamıştır. Osmanlı döneminde Fatih Sultan Mehmet, Fahreddin er-Râzî ile başlayıp Sadruşşerîa ve Teftâzânî ile devam eden bu tartışmanın incelenmesini emretmiştir. Onun emri üzerine Alâeddin Arabî (ö.1496), Muhyiddin Hatibzâde (v.901/1496), Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî (v.901/1496), Hacı Hasanzâde Efendi (v.1505-1506) ve Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (v.?) gibi düşünürler Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri yazmışlardır.²

Mukaddimât-ı Erbaa üzerine yapılan tartışmalar bağlamında görüşlerini ortaya koyduğunu düşündüğümüz Hayâlî de Hızır Bey'in³ *Cevâhiru'l-aḳâ'id* olarak bilinen *Nûniyye* adlı kasidesi eserine

² Osmanlı döneminde yazılan Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 1-49; Mustafa Borsbuğa, Coşkun Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l Mukaddimâti'l-erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 249; Mustafa Bilal Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 7/1 (2012), 921-931; Hasan Özer, "Molla Samsûnizâde'nin Ta'likâ 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1/1 (2018), 184-194. Mukaddimât-ı Erbaa haşiyelerinin kaynakları arasında İbn Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ'l-usûli* adlı eseri üzerine Adudiddîn el-Îcî'nin yazdığı şerh ile Teftâzânî ve Cürçânî'nin bu şerhe yazdıkları haşiyeler yer almaktadır. Bkz. Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (İbn Hâcib) *el-Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli (Şerhu el-Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli* içinde), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), II: 35, 50, 71, 79, 95, 101; Ebü'l-Fazl Adudiddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Şerhu Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), II: 35-36, 50-52, 71, 79-81, 95-96, 101-102; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli (Şerhu Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli* içinde), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), II: 36-38, 52-55, 72-73, 81-83, 96, 102-104; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli (Şerhu Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Uşûli* içinde), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), II: 38-41, 55-59, 73-75, 83-87, 96-98, 104-106.

³ Hızır Bey ve Hayâlî'nin biyografisi hakkında bilgi için bkz. Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye. (Osmanlı Âlimleri)*, haz. Muhammed Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 160-166, 238-242.

yazdığı Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye adlı şerhte değer sorununu tartışmış⁴ ve Teftâzânî'nin Eş'arîcî değer anlayışı ile yalancı paradoksunun çözülemez olduğu düşüncesini eleştirmiştir. Onun Şerhu'n-Nûniyye adlı eseri üzerine yazılan bazı haşiyelerde değer ve yalancı paradoksu meselesi daha ayrıntılı olarak açıklanmış ve yorumlanmıştır. Özellikle Muhammed Ömer el-Bağdâdî'nin (1742-1780) *Ḥavâşî'l-Futûḥiyye li-Şerḥi'n-Nûniyye*⁵ ile Mehmed Emîn Üsküdârî'nin (ö.1736) *Ḥâşîye 'alâ Şerḥi Hayâlî 'ale'l-Kasîdeti'n-nûniyye*⁶ adlı eserinde değer konusuyla birlikte yalancı paradoksu sorunu incelenmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla, bu iki haşiye dışında, Hızır Bey'in *Şaşıde-i-nûniyye*'si üzerine yazılan şerhlerde sadece değer sorunuyla yetinilmiş; yalancı paradoksunun çözümüne girilmemiştir.⁷

Biz de çalışmamızda büyük ölçüde *Şerhu'n-Nûniyye* üzerine haşiye yazan Muhammed Ömer el-Bağdadî ve Üsküdarî'nin eserlerinden yararlanarak Hayâlî'nin düşüncesinde fiillere değer biçmenin kaynağı sorununu ortaya koymaya çalıştık. Eş'arîler değer kaynağının din, Mu'tezile ise akıl olduğu cevabını vermekle iki farklı küllî yargı dile getirmişlerdir. Hayâlî ise değer kaynağı konusunda küllî yerine cüzî yargıda bulunmanın daha doğru olduğunu iddia etmiştir. Bu tikel yargının ne olduğu aşağıdaki açıklama ve analizlerde ortaya konacaktır.

1. Değerin Kaynağı ve Fiillerin Değeri

Hızır Bey *Şaşıde-i nûniyye* adlı kasidesinde “iyilik kötülük şer'îdir ama/ biz bunların akılla bilinebileceğini söylüyoruz”⁸ dizeleriyle kendi fikrini dile getirmektedir. Hayâlî, hocasının

⁴ Dâvûd el-Karsî, Hayâlî'nin hüsun kubuh meselesindeki yaklaşımını beğenmediğini ve onun şerhinde basit övünmeler ile anlamsız keyfilik ve haksızlıktan başka bir şeyin bulunmadığını ifade eder. Hanefî ekolünün görüşlerini incelediği ve diğer ekollerin görüşünü çürüttüğü *Tavziḥu'l-Mukaddemâti'l-Erba'a* risalesinin daha değerli ve üstün olduğunu belirtir. Bkz. Dâvûd b. Muhammed el-Karsî, *Şerhu'n-Nûniyye*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye Matbaası, Dâru Hilâfeti'l-Âliyye, 1318), 55.

⁵ Muhammed Ömer b. e-Şeyh Abdî'l-Celîl b. e-Şeyh Abdî'l-Cemîl el-Bağdâdî el-Hanefî, *Ḥavâşî'l-Futûḥiyye li-Şerḥi'n-Nûniyye*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 1363). Hayâlî'nin yalancı paradoksuyla ilgili ifadelerinin yorumu bu haşiyenin 40b-43b arasında yer almaktadır.

⁶ Mehmed Emîn b. Mehmed el-Üsküdârî, *Ḥâşîye 'alâ Şerḥi Hayâlî 'ale'l-Şaşıdeti'n-nûniyye (Tahrîratun Mûteallikatun bi-Şerḥi'l-Şaşıdeti'n-nûniyye)*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Kesidecizade Bölümü, nr. 142). Yalancı paradoksu bu haşiyenin 46a-47b varakları arasında ele alınmıştır.

⁷ Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî, *Ḥayrû'l-Şalâ'id fi Şerḥi Cevâhiri'l-Şakâ'id* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 1786/2195), 82a-83a; Dâvûd b. Muhammed el-Karsî, *Şerhu'n-Nûniyye*, 52-55. Bu iki şerhte de Hayâlî'nin değerle ilgili düşüncelerine yer verilmiş ama yalancı paradoksuyla ilgili açıklamalarına temas edilmemiştir. Lâlezârî *Nûniyye* kasidesini daha çok tasavvufî açıdan yorumlamış ve değer sorununa girmemiştir. Bkz. Muhammed Tâhir İbn es-Seyyid e-Şeyh Lâlezârî, *el-Cevâhirü'l-kalemiyye fi taşîri esrâri'n-Nûniyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hafîd Efendi Bölümü, nr. 142). Ayrıca on dokuzuncu yüzyılın hemen başında vefat eden Ahmet Şevkî (ö.1224/1810), Osmanlı döneminde yalancı paradoksu üzerine yapılan belli başlı çalışmaları *Hallî Mugâlatâ-i Cezr-i Esamm* adlı risalesinde bir araya getirmiştir. Bu risalede de Hayâlî'nin *Şerhu'n-Nûniyye* adlı eserinde yer alan yalancı paradoksunun çözümü ile Bağdâdî ve Üsküdârî'nin bu çözüm üzerine yaptığı açıklamalara yer verilmiştir. Bkz. Ahmet Şevkî, *Hallu mugâlatâ-i cezri eşamm* (Millet Kütüphanesi, A. E. Arabi Bölümü, nr.1281). Bu risale Arapça yazılmış olmasına rağmen risalenin birinci varlığında başlık Osmanlıca yazılmıştır. Bundan dolayı, biz de risalenin başlığını Osmanlıca olarak yazmayı tercih ettik.

⁸ Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye* (Dâvûd el-Karsî'nin *Şerhu'n-Nûniyye*'sinin hamisinde), (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye Matbaası, Dâru Hilâfeti'l-Âliyye 1318), 52. Tahkikli baskısı için bkz. Ahmed b. Musa el-Hayâlî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî 'ala'n-Nûniyyeti li-Mevlâ Hızır Bek Celâle'd-Dîn fi İlmî'l-Kelâm*, thk. Abdu'n-Nasîr Nâtûr Ahmed el-Mellîbârî el-Hindî, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2008), 232. Biz çalışmamızda İstanbul baskısını kullanmakla birlikte okuma güçlüğü çektığımız bazı yerlerde tahkikli baskıdan da yararlandık.

kasidesi üzerine yazdığı *Şerhu'n-Nûniyye* adlı eserinde zikredilen beytin açıklamasında öncelikle, Hanefî ve Mâtürîdî düşünce geleneğinde iyilik ve kötülük konusuna yaklaşımda bir farklılığın olduğuna ve bunun da bir tartışma ve anlaşmazlığa yol açtığına dikkat çeker. Dolayısıyla onun, bu tartışma ve anlaşmazlık meselesi bağlamında bizden beytin birinci ve ikinci dizelerinde ortaya konan yargılar arasında bir farklılığın olduğuna önem vermemizi istediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Burada farklı iki yargının nasıl ortaya çıktığına bakmamız gerekir. Teftâzânî'nin açıklamalarına atıfta bulunan Hayâlî'ye göre, iyilik ve kötülüğün akılla bilinip bilinemeyeceği meselesinde Eş'arîler aklın iyilik ve kötülüğü bilemeyeceğini; Mâtürîdîler ise bilebileceğini iddia ederler. Dolayısıyla Eş'arîler iyilik ve kötülüğün şer'î olduğunu ve ilahi emirlerle bilindiğini ileri sürerler. Mâtürîdîler ise aklın iyilik ve kötülük konusunda hüküm verebileceğini söylerken bunların aklî olduğunu dile getirirler. Ayrıca Mâtürîdîler iyilik ve kötülüğün dini emirlerle bildirildiğini de kabul ederler.⁹

Hayâlî'nin açıklamalarını değerlendiren Muhammed Ömer el-Bağdâdî, Buharalı Hanefî imamların Eş'arîlerin görüşünü paylaştığını açıklar.¹⁰ Bu açıklamadan, yukarıda ifade edilen beytin birinci dizesinde ortaya konan yargının, yani iyilik ve kötülüğün şer'î ya da dinî olduğu yargısının Buharalı Hanefî âlimler tarafından dile getirildiğini öğreniyoruz. Ayrıca Muhammed Ömer el-Bağdâdî iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceğini iddia edenlerin ise Mâtürîdîler olduğunu ifade ediyor.¹¹ Dolayısıyla beytin ikinci dizesinde Mâtürîdîlerin bu yargısı ortaya konuyor. Söz konusu beytin birinci dizesinde iyilik ve kötülüğün aklî olmadığını söyleyen Buharalı Hanefî imamların düşüncesi açıklanırken, beytin ikinci dizesinde iyilik ve kötülüğün aklî olduğunu benimseyen Mâtürîdîlerin düşüncesi dile getirilmiştir. Bundan dolayı Hayâlî bir ve aynı konuda olumsuz (es-selb) ve olumlu (el-îcâb) iki yargının ortaya çıktığını ifade eder.¹² Şimdi bizim onun belirttiği bu tezati nasıl izah ettiğine bakmamız gerekir.

Hayâlî iyilik ve kötülüğün ahlakî ve dinî anlamları üzerinden Buharalı Hanefî âlimler ile Mâtürîdîler arasındaki farklılığı göstermeye girişir. Fahreddîn er-Râzî, Sadruşşerîa, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî gibi düşünürlerin eserlerinde yer alan tasnif ve açıklamaları dikkate alarak iyilik ve kötülüğün üç anlamını sunar. Ona göre ilk olarak iyilik, bir insanın fiilinin bu dünyada övülmesi (el-medh) ve ahirette de sevabının olması (es-sevâb) anlamına gelir. Kötülük ise bir kimsenin fiilini bu dünyada yermeyi (ez-zemm) ve ahirette de o fiili işleyen kimseye ceza vermeyi (el-ikâb) ifade eder.¹³ Bu açıklamayla birlikte Muhammed Ömer el-Bağdâdî, övgünün sadece bu dünyayla ve sevabın da sadece ahiretle sınırlı olmadığı gibi, kötülüğün de aynı şekilde sadece bu dünyayla ya da ahiretle sınırlı olmadığını hatırlatır. Ona göre bu dünyada övgüyle ve ahirette sevapla ilişkili olan her şey iyidir (hasen). Bu dünyada yermeyle ve ahirette cezayla ilişkili olan her şey de kötüdür (kâbih). Bunlardan herhangi biriyle ilişkili olmayan şeyler ise tıpkı mubah gibi iyilik ve kötülük arasında orta bir durumda (vasıta) bulunur. Bu bakış açısından kötülük, bu dünyada bir fiilin yerilmesi ve ahirette de cezasının verilmesiyle ilişkilidir. İyilik de kötülüğün tam

⁹ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* thk. Abdurrahman Umayra, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 4: 282-283.

¹⁰ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

¹¹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

¹² Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

¹³ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

tersi bir durumdur.¹⁴

ikinci olarak iyilik amaca uygunluk (mülâimetü'l-garaz) iken kötülük amaca uygunsuzluk (münâferetuhu) anlamına gelir.¹⁵ Bu ifadeyi açıklayıp yorumlayan Muhammed Ömer el-Bağdâdî'ye göre amaca uygun olan, iyile ve amaca uygun olmayan da kötüyle ilişkilidir. Bu ikisinden hiçbirisiyle ilişkili olmayan şeyler, yani amaca uygun olduğu ya da olmadığı söylenemeyen şeyler iyi de kötü de olmazlar. Burada ifade edilen iyilik yararlar (el-maşlahatu) ve kötülük de zararlar (el-mefsedet) yorumlanabilir. Dolayısıyla iyilik yararlı olandır ve kötülük de zararlı olandır. Bu ikisinin dışında olan şeyler, onlardan biriyle ilişkili olmaz. Ancak bakış açısına göre (bi'l-i'tibâr) farklı değerlendirmeler yapılabilir. Örneğin Ali'nin öldürülmesi, onun düşmanlarına göre yararlı ve onların amacına uygun olarak değerlendirilir. Ama dostlarına göre kötü ve onların amacına aykırı olarak düşünülür.¹⁶

Öyle görünüyor ki bir fiile iyi ve kötü değerinin verilmesinde bu fiilin hem zihinsel tasavvuru hem de değer verilen fiilden etkilenme durumu birlikte dikkate alınmaktadır. Dolayısıyla fiillere sadece onları tasavvur ettiğimiz için değil, aynı zamanda bizi etkiledikleri için de değer veriyoruz. Değer sadece akli düzenin değil, aynı zamanda duygusal bir düzenin de bir koşuludur. Ama yine de değer bir fikir ve duygudan daha fazlasıdır. İnsan hayatında en yüksek düşünceler ile en derin duygular birleştirilmekte ve sentezlenmektedir. Burada bir fiille ilgili olarak verilen değer yargısının temelinde zihinsel bir karşılaştırma bulunmaktadır. Daha açık bir dille söyleyecek olursak, olgusal bir durum olarak Ali'nin öldürülmesi ile bu olgusal duruma karşı onun dostlarının ya da düşmanlarının eğilimleri ya da düşünceleri arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Bu karşılaştırma tamamen teleolojiktir. Bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde de benzer bir karşılaştırma yapıyoruz. Bu değer anlayışı ekonomi, estetik, hukuk, ahlak ve siyaset gibi tüm değer alanlarına uygulanabilir.¹⁷

Üçüncü olarak iyilik bir yetkinlik sıfatı (şifâtu'l-kemâl), kötülük ise bir eksiklik sıfatıdır (şifâtu'n-nukşân).¹⁸ Örneğin ilim iyidir, çünkü ilimle nitelenmek bir yetkinliğe ve yüksek bir dereceye sahip olmayı ifade eder. Bilgisizlik (el-cehl) ise kötüdür, çünkü bilgisizlikle nitelenmek eksik ve düşük bir durumda olmak anlamına gelir.¹⁹

Öyle anlaşılıyor ki iyi değerinin üçüncü anlamında yetkinlik, değer yargısı verdiğimiz bir insanın kendisine has bir özelliğini ifade etmektedir. Her bir nesnenin iyiliği sahip olması gereken özelliğiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla değer yargısı, yargılanan kişi ya da fiilin sahip olması gereken özelliğine bağlı olarak verilmektedir. Bilginin, iyilik yapmaya ve kötülükten uzaklaşmaya sebep olacak bir özelliği bulunmaktadır. İnsan sahip olduğu bilgiyle kendisini yetkinleştirebilir. Dolayısıyla bilgiyle mükemmelleşen bir insan, kendi başına iyidir ve değerlidir. İnsanın mükemmelliği belirli bir değerdir, ama tüm varlığın mutlak değeri değildir. Mutlak varlık olan

¹⁴ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 40b.

¹⁵ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

¹⁶ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 40b-41a

¹⁷ Rober S. Hartman, *The Knowledge of Good. Critique of Axiological Reason*, ed. Arthur R. Ellis-Rem B. Edwards, (Amsterdam-New York, NY: Rodopi, 2002), 167-168.

¹⁸ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

¹⁹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

Allah, en yetkin varlıktır ve onun sıfatları aşkındır ve var olan her şeyin varlığı, O'nun varlığına bağlıdır. Bütün yetkinliklere sahip Allah'ın varlığı asli bir değerdir. İnsan da bilgiyle kendi varlığını gerçekleştirdiği ve mükemmelleştirdiği ölçüde değerli olacaktır. Bu bakımdan değer ile epistemoloji ve ontoloji arasında çok sıkı bir ilişki, yani birbirini tamamlama ilişkisi bulunmaktadır.²⁰

Yukarıdaki üç anlam arasında, iyi ve kötünün, insan doğasından hareketle fiillere ya da şeylere gösterilen içsel tepkiler olduğu düşüncesine yer verilmemiştir. Hayâlî'nin açıklamalarında da değer, insan doğasının olumlu ya da olumsuz tepkileriyle belirlenebileceğine dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Bununla birlikte Osmanlı düşüncesinde iyi ve kötüyü, insan doğasına uygunluk ve uygunsuzlukla (mülâemetü't-tab' ve münâferatuhu) tanımlayan alimler²¹ olduğu kadar insan doğasına uygunluk ve uygunsuzluğun nasıl anlaşılacağını bir sorun olarak gören alimler de bulunmaktadır.²²

Hayâlî, iyilik ve kötülüğün yukarıda ifade edilen son iki anlamının akılla bilinmesi konusunda hiçbir anlaşmazlığın olmadığını, sadece ilk anlamın akılla bilinip bilinmeyeceği konusunda bir anlaşmazlığın çıktığını belirtir. Dolayısıyla ona göre iyilik ve kötülüğün ilk anlamı üzerinde tartışma çıkmaktadır. Mu'tezile iyilik ve kötülüğün akılla bilindiğini ve sabit olduğunu kabul etmiş ve dinin de keşf ve beyân için geldiğini ileri sürmüştür. Mâtürîdî âlimler ise bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünün akılla idrak edildiği dile getirmişlerdir.²³ Burada Hanefî âlimler her şeyin değil de bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinebileceğini söylemişlerdir. Onlar, bazı şeylerde iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceğini kabul etmekle Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmışlardır. Bu çerçevede Hanefîler ile Mu'tezile arasında bazı ortak konuların olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hayâlî'ye göre ortak konular şunlardır: Allah'ı bilmenin ve peygamberi tasdik etmenin zorunlu olması (vücûb); peygamberi yalanlamanın ve Allah'a şirk koşmanın haram olması; çirkin ve kötü olan şeyleri Allah'a nispet etmenin haram olması; çirkin ve kötü olan şeylerden Allah'ı tenzih etmenin zorunlu olması. Bunlardan zorunlu olan şeylerin iyi olması ve

²⁰ Rober S. Hartman, *The Knowledge of Good. Critique of Axiological Reason*, 210-221. Hayâlî, Allah'ın bütün yetkinlikleri (cem'u'l-kemâlât) içeren Vâcibu'l-Vücûd olan zatını bildiğini ifade eder. Ona göre âlemdaki bütün yetkinlikler Allah'ın yetkinliğinden pay alır. Âlemden varolan her şey, Allah'ın zatının bütünüyle yetkinlik ve iyilik olmasından kaynaklanır. Bu bakımdan değer ile varlık arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bkz. Hayâlî, *Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye*, 8. Ayrıca Hayâlî bilginin, bilinene uygun olması anlamında bilinene tabi olduğunu ifade eder. Ancak ona göre bu uygunlukta asıl olan bilinendir. Bkz. Hayâlî, *Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye*, 50. Bu düşünce çerçevesinde Hayâlî, hakikatin (el-hakk), olguya (el-vâki') uygun olan hükümden ibaret olduğunu belirtir. Ona göre bu tanımda ifade edilen uygunluğu olgu açısından düşünmek gerekir. Bkz. Ahmed b. Musa Şemseddin el-Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye (el-Mecmû'atü'n-Nesefiyye 'alâ Şerhi 'Akâ'idi'n-Nesefiyye: Ramazân Efendî, el-Kestelî ve el-Hayâlî içinde)*, Hz. Mer'î Hasan er-Reşîd, (Lübnan: Nursabah Yayıncılık, 2012), 90.

²¹ Dâvûd b. Muhammed el-Karsî, *Şerhu'n-Nûniyye*, 53.

²² Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-Kübrâ ala'l-Mukaddemâti'l-Erba'a* (Oğuz Bozoğlu'nun *Kestelî ve Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil'i* içinde), (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 72; Mustafa Bilal Öztürk, "Muslihuddin Kestelî'nin Hâşiyetü's-Sugrâ 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil Ve Tahkik", *Kader* 18/2 (2020), 699.

²³ Hayâlî, *Şerhu'l-Şaşıdeti'n-nûniyye*, 53. Metinde kullandığımız Mâtürîdî âlimler ifadesi Hayâlî'nin kendi metninde el-Hanefiyye şeklinde geçmektedir. Burada Hayâlî, Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'daki açıklamalarını takip ederek el-Hanefiyye ifadesini kullanmıştır. Biz de Muhammed Ömer el-Bağdâdî'nin el-Hanefiyye teriminden kasdın el-Mâtürîdîye olduğu açıklamasını takip ederek yukarıdaki metinde Mâtürîdî âlimler ifadesini kullanmayı tercih ettik. Bkz. Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4: 293; Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

haram olan şeylerin de kötü olması hususunda Mu'tezile ile Hanefiler arasında hiçbir anlaşmazlık yoktur. Ancak bu aşamadan sonra, özellikle zorunluluk ve haramlığın nasıl düşünüleceği ve anlaşılacağı konusunda Mu'tezile ile Hanefiler arasında ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Hanefiler, yukarıda geçtiği gibi, bilgi düzeni açısından zorunluluğun ya da haramlığın Allah'ın bildirmesiyle ortaya çıktığını söylemezler ama varlık düzeni açısından iyi ve kötü hükmünü verenin (el-*hâkim*) ve kulların fiillerini yaratanın (el-*hâlik*) Allah olduğunu ileri sürerler.²⁴ Bu düşünceleriyle Hanefiler Mu'tezile'den uzaklaşp Eş'arîlerin görüşüne yaklaşır.

Muhammed Ömer El-Bağdâdî yukarıdaki açıklamalar üzerine yaptığı yorumda bir şeyin iyi ya da kötü olduğu hükmünü verenin din (eş-*şer'*) olduğu görüşünü savunan Buharalı Hanefî âlimlerin (eimmetu *Buhârâ mine'l-hanefiyye*) Eş'arîlerin yaklaşımını benimsediğini belirtir. Ona göre bu görüş açısından peygamber göndermeden önce iman vacip olmaz ve küfür de haram olmaz. Dolayısıyla Buharalı Hanefî âlimler, iman ve küfür meselesinde görüşlerini akla değil de peygamberin gönderilmiş olmasına dayandırmışlardır. Bununla birlikte onlar bu meselelerde aklın hiçbir faydasının olmadığını söylemek istemezler. Zira onlara göre akıl, hitabı anlamının (li-*fehmi'l-hiâb*) ve nakledenin doğruluğunu bilmenin (ma'*rifetu şıdkı'n-nâkil*) bir aletidir. Akıl, dinin gönderilmesinden önce, bir şeyin emredilmiş ya da yasaklanmış olduğunu bilemez. Dolayısıyla hükmü belirleyip sabit kılan (el-*musbit*) ve açıklayan (el-*mübeyyin*) Allah'tır (eş-*şâri'*). Hükmü sabit kılan ve açıklayan Allah olmadığında kötü olan bir şeyin iyi olması ya da iyi olan bir şeyin kötü olması imkânsız değildir.²⁵ Bu görüşler Eş'arîlerin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı benimseyen Buharalı Hanefî âlimlerin görüşleridir.

Mâtürîdîler ise varlık düzeninde zorunlu kılanın (el-*mûcib*) ve hüküm verenin Allah olduğu konusunda Buharalı Hanefî âlimlerin görüşünü benimserler. Bununla birlikte onlar, aklın, Allah'ın hüküm verdiği şeylerden bazılarının iyilik ya da kötülüğünü bilmede bir alet işlevi gördüğünü söylerler. Dolayısıyla onlar, var olan her şeyde yani âlemde (el-*küll*) iyilik ve kötülüğü belirleyen (müsbitun) din olduğunu kabul ederken, bazı şeylerde iyilik ve kötülüğü açıklayan (mübeyyinun) akıl olduğunu ifade ederler.²⁶ Yukarıda geçtiği gibi Buharalı Hanefî âlimlerin görüşleri ile Mâtürîdîlerin görüşleri arasında benzerlik olduğu gibi farklılık da bulunmaktadır. Bu meselede Mu'tezile, aklın, var olan her şeyde iyilik ve kötülüğü belirlediğini (müsbitun) ve dinin de bazı şeylerde iyilik ve kötülüğü açıkladığını (mübeyyinun) iddia etmiştir.²⁷

²⁴ Hayâlî, *Şerhu'l-Şaşîdeti'n-nûniyye*, 53. Hayâlî değer anlayışında tamamen olmasa bile, büyük ölçüde Sadruşşerîa'nın görüşlerini takip etmiş görünüyor. Sadruşşerîa hüsün ve kubuh meselesinde Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki benzerliği ve farklılığı açıkça dile getirmiştir. Hayâlî'nin düşüncesi ile Sadruşşerîa'nın açıklamaları arasındaki benzerliği görmek için Sadruşşerîa'nın şu ifadelerine bakmak yeterli olacaktır. "Bazı arkadaşlarımıza ve Mu'tezile'ye göre, kulların bazı fiillerinin iyiliği ve kötülüğü, fiilin zatından ya da onun bir sıfatından kaynaklanır. Aynı zamanda iyilik ve kötülük akılla bilinir. Yani fiilin zâtı, failinin bu dünyada övülmesine ve ahirette sevaba veya failinin bu dünyada yerilmesine ve ahirette cezalandırılmasına sebep olur. Bir fiilin faili, fiilin bir sıfatından dolayı bu dünyada övülür ve ahirette sevap kazanır ya da fail, fiilin sıfatından dolayı bu dünyada yerilir ve ahirette cezalandırılır. Bkz. Sadruşşerîa Abeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, *et-Tavzîh li-Metni't-Tenkih fi usûli'l-Fikh* (Teftâzânî'nin *Şerhu't-Telvih 'alâ't-Tavzîh li-Metni't-Tenkih fi usûli'l-fikh'* içinde), Hz. eş-Şeyh Zekerîya Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1: 355-356.

²⁵ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a

²⁶ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

²⁷ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41a.

Yapılan açıklamalara baktığımızda, iyilik ve kötülüğün bilinmesi meselesinde, Buharalı Hanefî âlimlerin, Mâtürîdîlerin ve Mu'tezile'nin akıl ve dine bakış açılarında farklılığın olduğunu görüyoruz. Bu farklılığın, aklın işlevi ve kullanımı ile dinin anlaşılması konusunda büyük sonuçlara yol açtığını göz ardı etmemek gerekir. Mâtürîdîlerin görüşü yukarıda geçen beytin ikinci dizesinde ifade edilen 'iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceği' iddiasıyla özetlenmiştir. Hem *Kaside-i Nûniyye*'nin yazarı Hızır Bey hem de kasidenin şarihi Hayâlî aklın bazı şeylerde iyilik ve kötülüğü bilebileceğini kabul etmekle Mâtürîdîlerin görüşünü benimsediklerini ortaya koymuşlardır. Bu açıklamalardan sonra Hayâlî, Eş'arîlerin görüşüne ve onlara yöneltilen itirazlara yer vermek suretiyle iyilik ve kötülük meselesini tartışan tarafların görüşlerini ana hatlarıyla göstermek istemiştir.

2. Eş'arîlerin Delilleri ve Eleştirisi

Eş'arîler iyilik ve kötülüğün mutlak olarak dinle belirlendiğini iddia ederek bu iddialarına dört delil getirmişlerdir. Birinci delil tercih ettirici sebep tam olarak var olduğunda fiillerin zorunlu olarak meydana gelmesinden dolayı, insanların, fiillerini yapmaya zorlanmış (mecbur) olduğunu ifade eder. Böyle bir durumda iyilik ve kötülük akli olmakla nitelenmez. Mâtürîdîler ve Mu'tezile bu delile itiraz ederek onun, benzer şekilde, iyilik ve kötülüğün şer'î olmasını da ortadan kaldırdığını (yenfâ) ileri sürerler.²⁸ Çünkü Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük ihtiyari fiillerin sıfatlarıdır. Bu durumda Eş'arîlerin birinci delili iyilik ve kötülüğün akli olmasını ortadan kaldırdığı gibi şer'î olmasını da ortadan kaldırır. Zira titreyenin, uyuyanın ve baygının hareketi ne dinde, ne hukukta iyilik ve kötülükle nitelenmez. Aynı şekilde insanlar/kullar zorunlu olmaları sebebiyle fiillerini yapmaya zorlanmış (mecbûr) iseler, bu insanlar için teklif ya da sorumluluk geçerli olmaz. Eğer fiillerini yapmaya zorlanmış kişiler için teklif (sorumluluk) geçerli ise, bu, teklifin bütünüyle güç yetirilemeyen şeylerle ilgili bir teklif olmasını (teklif-i mâ lâ yu'âk) gerekli kılar.²⁹ Ne Mâtürîdîler ve Mu'tezile ne başkaları insanın yapmaya güç yetiremeyeceği bir fiili yapmakla sorumlu tutulacağı görüşünü benimsemişlerdir. Yukarıda geçtiği gibi Eş'arîlerin birinci deliline yöneltilen eleştirinin mantıksal bir sonucu olarak, insanların yapmaya güç yetiremeyecekleri fiilleri yapmakla mükellef oldukları düşüncesi ortaya çıkmıştır. Oysa bu sonuç, bu şekliyle Eş'arîler tarafından ileri sürülmemiştir.³⁰

Eş'arîler, kendilerine yöneltilen itiraza, iyilik ve kötülüğün akli değil de şer'î olmasında fiilin mükellef tarafından kesbedilmesini sağlayan kudretin varlığının yeterli olduğu şeklinde cevap verirler. Bu cevabı vermekle onlar ihtiyari fiillerde kudretin etkisini kabul etmiş olurlar.

²⁸ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

²⁹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a. Muhammed Ömer El-Bağdâdî'nin yaptığı yorumlar Seyyid Şerîf Cürçânî'nin açıklamalarına dayanmaktadır. Bkz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Mevâkıf Şerhi), çev. Ömer Türkeri, ed. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3: 316-318.

³⁰ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53; Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 41b. Kesb teorisi, insanın irade ve kudretinin fiiliyle ilişkisini ifade etmektedir. İnsan, eğer özgürse (ihtiyâr), yaptığı fiiliyle nitelenir. Fiilin yaratıcısı, insan değil, Allah'tır. Bu durumda insan, Allah'ın yarattığı fiili kesb eder. Fiilin kesbedilmesi ya da yapılmasıyla birlikte insan, kesbettiği ya da yaptığı fiille nitelenir. Onun yaptığı fiil bir itaat ya da isyan fiili ise, bu fiilin faili itaat eden ya da isyan eden bir fail olarak tavsif edilir. Bkz. Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî, *Hayrû'l-kalâ'id fi şerhi Cevâhiri'l-'akâ'id*, 83b-84a.

Dolayısıyla Hayâlî, Eş'arîlerin kesb anlayışını, kudretin iradî fiillerle ilişkili ve bağlantılı olması şeklinde yorumlamıştır. Ancak İmam Eş'arî, insanın kendi fiilini yaratılmış kudretle kesbettiğini ifade eder. Bu düşünceye göre insanın kesbettiği fiilin asıl faili ve yaratıcısının Allah olduğu ortaya çıkar.³¹ Mu'tezile ve Mâtürîdîler açısından ise akli iyilik ve kötülüğün bilfiil gerçekleştirilmesinde ihtiyarın yanında kudretin varlığı zorunlu görülür. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, akli iyilik ya da kötülük insanın yapabilme gücünün olduğu fiillerle ilişkilidir. Aynı zamanda akli iyilik ve kötülük emir ve yasağa işaret eder. Dolayısıyla dinin iyi ve kötüyü bildirmesinden önce teklifin vuku bulmadığı iddiası Mu'tezile ve Mâtürîdîler açısından kesinlikle yanlıştır.³² Çünkü Mu'tezile ve Mâtürîdîler, bir fiilin, zatından ya da sıfatından dolayı iyi ve kötü olmasından onun emredilmiş ya da nehyedilmiş olduğu sonucunu çıkarmışlardır.

İkinci delilde Eş'arîler, aklî bir hükmün aynı zamanda dinî bir hükmü ifade ettiğini kabul eden Mu'tezile'nin bu temel iddiasına eleştiri yönelterek kendi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Mu'tezile ve Mâtürîdîlere göre, eğer bir fiilin iyilik ve kötülüğü akılla biliniyorsa, zorunlu olanı (el-vâcib) terk eden ve haramı işleyen kimse azap görür. Tövbe etmediklerinde asilerin azap görmelerinin zorunlu olması hususundaki dinî hüküm (eş-şer'), öncelikle Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin yukarıda geçen değere ilişkin temel ilkelerine göre zikredilmiştir. Dinî sorumluluğu gerektiren değer akılla bilinmeyeceğini iddia eden Eş'arîler, Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin ortaya koyduğu sonucun geçersiz (bâtil) olduğunu ayetlerden delil getirerek ileri sürmüşlerdir. Örneğin "Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz"³³ ayetinden dolayı Mu'tezile'nin ortaya koyduğu sonuç geçersiz görülmüştür.³⁴ Bu ayette azap, hiçbir zorunluluk olmaksızın, lafzın muktezasına aykırı olarak, dünya azabına yorulmuştur. Ama din (eş-şer'), mutlak olarak ahiretin kastedilmesine işaret edecek şekilde gelmiştir. Kâfirlerin durumu hakkında Allah şöyle buyuruyor: "Oraya her bir topluluk atıldıkça oranın bekçileri onlara, "Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?" diye sorarlar."³⁵ "İçinizden sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?"³⁶ Bu ve benzeri ayetler kâfirlerin durumunu bize gösterir ki isyanları sebebiyle asiler, peygamberlerin gönderilmesinden sonra azabı hak ederler ve asla affedilmezler.³⁷

Üçüncü delil, Mu'tezile'nin fiillerin iyiliğinin ya fiilin zatından ya da fiilin zatındaki bir sıfattan dolayı ortaya çıktığı iddiasının eleştirisine dayanır. *Eğer fiilin iyiliği fiilin zatından ya da fiilin zatı için gerekli olan bir sıfattan kaynaklanıyorsa, fiilin durumu iyilikten kötülüğe ya da kötülükten iyiliğe dönüşmez.* Zira zat aracılığıyla ya da zat için gerekli olan sıfat aracılığıyla var olan şey, zattan ayrılamaz. Fakat Eş'arîler yukarıda geçen şartlı cümleyi takip eden cümlelerin, yani "fiilin durumu iyilikten kötülüğe ya da kötülükten iyiliğe dönüşmez." önermesinin geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü yalan iyi olabilir. Mazlum zalimin elinden kurtulacaksa, orada doğruyu söylemek zalime yardım

³¹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Mevâkıf Şerhi), 322-323; Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî, *Hayrû'l-kalâ'id fi şerhi Cevâhiri'l-akâ'id*, 85b.

³² Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

³³ *Kurân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-İsrâ 17/15.

³⁴ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, 53.

³⁵ el-Mülk 67/8.

³⁶ el-En'âm 6/130.

³⁷ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a.

etmek olduğu için kötüdür. O halde iyilik ve kötülük zâtî olamaz. Diğer fiiller de böyledir.³⁸

Mu'tezile'nin erken dönem âlimleri, fiillerin sadece zatlarından dolayı iyi ya da kötü olduğunu söylemişlerdir. Onlar, iyilik ya da kötülüğü gerektiren bir sıfatı dikkate almamışlardır. Örneğin Allah'ın, ilim sıfatından (âlimiyyetu) dolayı değil, sadece zatından dolayı iyi olduğunu ifade etmişlerdir. Ama Mu'tezile'den bir grup zata eklenen (zâ'id) bir sıfattan dolayı iyilik ve kötülüğün ortaya çıktığını ve sıfatın zatın dışında bağımsız bir varlığının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Böyle bir sıfatın, iyilik ya da kötülüğü ortaya çıkarmada tam bir illet olduğunu da kabul etmişlerdir. Onlara göre, bunun örneği, bilginin, bizim bilen olma sıfatımız (âlimiyyetinâ) sebebiyle bizde ortaya çıkmasıdır. Bu düşünce, ahval teorisini kabul edenler tarafından ileri sürülmüştür. Sıfatın tek başına zatta tahakkuk etmesi (fi't-tahakkuk) ile tek başına iyilik ve kötülüğü gerektirmesi (fi'l-iktiâ) arasında bir fark vardır. Mu'tezile'nin ilk grubuna göre iyilik ya da kötülüğü, bir vasıta olmaksızın (bilâ vâsiatin), zat (zâtiyyun) gerektirir. Yani iyilik ya da kötülük zâtîdir ve zattan kaynaklanır. Bu düşünceye göre şart koşulan ya da gerekli olan, vasfın vaktidir. İkinci gruba göre iyilik ve kötülüğü vasıta gerektirir. Yani iyilik ya da kötülük vasıtayla gerekli olur. Bu düşünceye göre şart koşulan ya da gerekli olan, vasıftan dolayı şart koşulmuştur.³⁹

Mu'tezile'den Cübbâiler, fiillerin, kendi zatlarından ve zatları için gerekli olan sıfatlardan dolayı değil, bağlamlardan (li-vücûhin) ve şartlardan (i'tibârâtin) dolayı iyi ya da kötü olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁰ Bu anlayışa göre fiillere değer yüklemenin kaynağı fiillerin zatları ya da fiillerin zatlarında bulunan sıfatlar değildir. Cübbâilerin açıkladığı gibi düşüncede var olan sıfatlarla fiillerin iyiliği ya da kötülüğü ortaya çıkmaktadır. Düşüncenin farklı olması sebebiyle fiillerin iyilik ve kötülüğü de farklı olacaktır. Yukarıda geçtiği gibi, burada da bir vasıf, yani düşüncede var olan bir nitelik, iyilik ya da kötülüğü gerektirmektedir. Ancak bu vasıf, gerekli olsa bile, iyilik ve kötülüğün belirlenmesi için yine de muhtemel bir vasıftır. Çünkü iyilik ve kötülükten birinin belirlenmesi (ta'yîn) için haricî bir düşünceye (i'tibârin hâriciyyin) ihtiyaç duyulur. Bu harici düşünce, iyilik ve kötülüğü gerektirmenin değil, belirlemenin şartıdır. Buna terbiye etmek ve cezalandırmak için yetime tokat atmak örnek gösterilebilir.⁴¹ Bu örnekte yetime tokat atmanın iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirlemek için tokat atma fiilinin dışında başka bir düşünceye daha gerek duyulmaktadır. Terbiye etme ve cezalandırma düşüncesi üzerinden tokat atma fiilinin değeri belirlenmektedir.

Görüldüğü gibi Mu'tezilî âlimler, tek başına fiillerin zatlarından ya da genel olarak olgudan hareketle fiillerin ya da olgunun değerini belirleyemediklerinde başka sebepleri ve düşünceleri dikkate almak durumunda kalmışlardır.

Dördüncü delil, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâşid*'de mağlaţati'l-cezri'l-eşam olarak adlandırdığı paradoks üzerinden ortaya konmuştur.⁴² Felsefe tarihinde bu paradoks yalancı paradoks olarak

³⁸ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*, 53-54.

³⁹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a. Ahvâl teorisi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 240-249

⁴⁰ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*, 54.

⁴¹ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a-42b; Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42a.

⁴² Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*, 54.

ele alınıp işlenmiştir. Teftâzânî, bu paradoksun tam bir çözümünün olmamasından dolayı iyilik ve kötülüğün akli ya da zâtî değil, dolayısıyla şer'î olması gerektiği sonucuna varmıştır. Hayâlî ise iyilik ve kötülüğün şer'î olduğunu göstermek için kullanılan yalancı paradoksunun mantıksal yapısını ve çözümünü ortaya koymak suretiyle Teftâzânî'nin yalancı paradoksuna yaklaşımını eleştirmiştir. Ancak biz, burada, Hayâlî'nin yalancı paradoksunun yapısı ve çözümüne yönelik analizine girmeyeceğiz. Bu mesele bir başka çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Ancak yalancı paradoksu ile iyilik ve kötülük arasında kurulan ilişkiye dair şunu söyleyebiliriz.

Hayâlî, öncelikle, Teftâzânî'nin iki çelişik yargının bir araya geldiği yalancı paradoksunun neredeyse çözülemesini olduğu düşüncesine dayanarak iyilik ve kötülüğün zâtî değil şer'î olduğu sonucuna nasıl ulaştığına dikkatimizi çeker. Ona göre, buradaki temel sorun, yalancı paradoksunun çözülemesini olmasından iyilik ve kötülüğün zati olmadığı sonucunun çıkarılıp çıkarılmayacağı sorunudur. Teftâzânî, akıllı ve zeki üstatların yalancı paradoksunun çözümü konusunda şaşkına döndüklerini söyleyerek bu paradoksun çözülemesini ifade eder. Ona göre, iyilik ve kötülük sorununa bakarken akıllı ve zeki üstatların paradoksun çözümü konusunda aciz kalmalarını hesaba katmak gerekir. Eğer iyilik ve kötülük zâtî olursa, 'benim şimdi konuştuğum bu cümle (el-*kelâm*), doğru değildir' diyen bir kimsenin sözünde olduğu gibi, bizzat iki çelişğin birleşmesi (ictimâ'u'l-mütenâfeyeyni) gerekir.⁴³ Bu açıklamada geçen 'bizzat iki çelişik' ifadesi 'zâtî olan iyilik ve kötülük' anlamına gelmektedir. Daha açık bir dille söylemek gerekirse, bir fiile eklenen bir şeyden (li-emrin 'ârizin) değil de fiilin zatından (li-zâtî fi'lin) dolayı bir fiil iyi ya da kötü olur. Dolayısıyla iyilik ve kötülüğün zâtî olması bu şekilde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte iki çelişğin tek bir mahalde birleşmesinin mümkün olduğu da kabul edilmelidir. Bu durumda iki çelişğin tek bir mahalde nasıl birleştiğini sorduğumuzda, bu soruya 'belirli bir şeyin bir açıdan iyi; bir başka açıdan ise kötü' olduğu cevabını verebiliriz. Tabii bu cevap, iyilik ve kötülüğün zâtî olduğu düşüncesine aykırıdır.⁴⁴ Çünkü bir şeyin bir açıdan iyi ve bir başka açıdan kötü olması, o şeyin kendi zatıyla iyi ya da kötü olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla zati olan iyilik ve kötülük tek bir mahalde birleşmemiş olur. Bu durumda kendi zatına değil de başka neden ya da sebebe bağlı olarak iyilik ve kötülüğün tek bir mahalde birleştiği söylenebilir. Böyle bir cevap, iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığı sonucunu ortaya çıkarır.

Bu sonuç karşısında yalancı paradoksunun iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığını açığa çıkaracak bir gayeye hizmet etmediği itirazı yapılabilir. Eğer yalancı paradoksu, iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığını göstermek için kullanılıyorsa, aynı şekilde iyilik ve kötülüğün herhangi bir yerde zâtî olduğunu göstermek için de kullanılabilir. Mâtürîdîlerin düşüncesine göre, yalancı paradoksu, cüz'î bir iddiayı değil de küllî bir iddiayı geçersiz kılar.⁴⁵ Küllî iddiayı dile getirenler ise Mu'tezilî ve Eş'arî düşünürlerdir. Bu düşünürlerin iyilik ve kötülüğe dair küllî iddiaları yalancı paradoksu üzerinden geçersiz kılınabilir. Ama Mâtürîdî düşünürlerin iddiasının küllî değil de cüz'î olmasından dolayı yalancı paradoksu üzerinden onların cüz'î iddiası geçersiz kılınmaz. Çünkü Mâtürîdîler, "bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinebilir" olduğunu iddia ettiklerinde, bu

⁴³ Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*, 54.

⁴⁴ Mehmed Emîn el-Üsküdârî, *Hâşîye 'alâ Şerhi Hayâlî 'ale'l-Kaşideti'n-nûniyye*, 46a.

⁴⁵ Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye*, 42b.

iddiayı dile getiren önerme tikel bir önermedir.⁴⁶

Yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü gibi, bir insan, öncelikle değerden bağımsız bir biçimde kendi fiillerini bizzat yaparak ve başkalarının fiillerini ise görerek veya işiterek bilebilir. Bu fiillerin temel özelliği bir olgu olarak var olmalarıdır. Dolayısıyla bir olgu olarak fiilleri değerlerden daha iyi biliriz. Bununla birlikte iyi veya kötü değerini fiillerle ilişkilendiririz ve bu ilişkilendirmeyi mantıksal bir işlemle gerçekleştiririz. Bir fiile iyi ya da kötü dediğimizde, biz sadece doğrudan bir fiili biliyoruz. Bu fiili iyi bir fiilin bütün özellikleriyle ve nitelikleriyle, yani iyi ideasıyla ilişkilendiriyoruz. Bir bakıma bir fiile iyi ideasını yüklem yapıyoruz ve böylece bir fiili iyi yapan özellik ya da özellikleri o fiille birleştiriyoruz. Bu birleştirmeyi tamamen mantıksal bir işlemle gerçekleştiriyoruz. Bir fiil, iyi ya da kötü dediğimiz özelliklerle değerlendirilmektedir. Aklın bir şeyde bulunduğu özellik ve nitelikler, o şeyin gerçekliğini ya da zatını ifade etmektedir.⁴⁷ Bunun için Hayâlî, öncelikle, iyi ve kötünün tanımlarını ortaya koyarak iyilik ya da kötülük idesini veya kavramını belirlemiştir. Dolayısıyla ona göre biz bir fiili iyi olarak değerlendirdiğimizde, bu fiili iyilik ideasıyla birleştirmekteyiz. Mantıksal bir dille söyleyecek olursak, bir fiilin yüklemelerini iyilik fikriyle özdeş hale getirmekteyiz. Bir fiil, iyi kavramının bir örneği olduğu ya da iyiyi yansıttığı ölçüde iyi olacaktır. Yapılan bir fiil, iyi ya da kötü kavramıyla ölçülmekte ve değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Ölçü birimi iyi ya da kötü kavramının tanımıyla ortaya konmaktadır.⁴⁸

Sonuç

Çalışmamızda, XV. yüzyılda yaşayan Osmanlı bilgini Hayâlî'nin düşüncesinde, hüsun ve kubuh meselesi bağlamında fiillere iyi ya da kötü değer biçmenin imkânı, kaynağı ve fiillerin değeriyle birlikte yalancı paradoksunun değer konusuyla ilişkisi sorunu incelenerek analiz edildi. Bu sorunun bir tarafında Eş'arîlerin insanın sorumlu tutulmasını gerektirecek değer bilgisinin aklın mümkün olmadığı iddiası bulunurken, diğer tarafında Mu'tezile'nin tamamen mümkün olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Bu iki iddia karşısında Hanefî-Mâtürîdî düşünürler değer bilgisinin bütünüyle olmasa da belli ölçüde mümkün olduğu yaklaşımını benimsemişlerdir. Mâtürîdî düşünceye bağlı olan Hayâlî de her şeyin değil de bazı şeylerin değerini bilmenin mümkün olduğuna inanır. Ona göre varlık düzeninde varolan her şeyi zorunlu kılan ve onlara hükmünü veren Allah'tır. Ontolojik anlamda her şey Allah'ın varlığına bağlıdır. Akıl, varlık düzeninde mevcut olan zorunluluğu ve etkin olan hükmü bilmenin bir aletidir. Ancak akıl her şeyde değil, bazı şeylerdeki iyiliği ve kötülüğü açığa çıkarıp gösterebilir. Din ise varolan her şeydeki iyilik ve kötülüğü belirlemiştir.

Hayâlî bize İslam düşünce geleneğinde ortaya konup açıklanmış olan iyi ve kötünün tanımları ve tasniflerini dikkate alarak bir insanın değer verme eyleminin arkasında yatan iyilik ya da kötülük düşüncesinde hem aklın hem de dinin etkin olduğunu göstermiştir. Bu dünyadaki iyilikten ahiretteki sevap düşüncesine ve bu dünyadaki kötülükten de ahirette ceza düşüncesine geçiş

⁴⁶ Ahmed Şevki, *Hallu muğâlaṭa-i Cezri eṣamm*, 16b.

⁴⁷ Robert S. Hartman, *The Structure of Value: Foundations of Scientific Axiology*, (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1967), 102-103, 251.

⁴⁸ Hector-Neri Castaneda, "On the Ultimate Subjects of Value Predication", *Value and Valuation: Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman*, ed. John William Davis, (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1972), 21-36.

yapılabileceğini ileri sürmüştür. Fiillere değer yüklemeye keyfi değil, nesnel bir bakış açısını benimsemiştir. Fiillerin değerinin belirlenmesinde insanın özgür iradeye ve kudrete sahip olması gerektiği dile getirilmiştir. Ancak tatlı, sevinç ve neşe gibi insan doğasına uygun olan bir şeyin iyi; acı, üzüntü ve keder gibi insan doğasına uygun olmayan bir şeyin de kötü olduğu düşüncesini dile getirmemiştir. Dolayısıyla ona göre, iyi ve kötünün insan doğasından hareketle şeylere gösterilen içsel ya da doğal tepkiler olduğu anlayışı benimsenmemiştir. Aksine bir taraftan iyilik ya da kötülüğün şeylerin ya da fiillerin kendilerinin özellikleri olduğu kabul edilirken, diğer taraftan yetkinlik ve eksiklik, amaca uygunluk ve uygunsuzluk veya yarar ve zarar düşüncesi üzerinden fiillerin değerinin belirlendiği iddia edilmiştir.

Hayâlî, Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin Eş'arîlerin değer anlayışına eleştirilerin benzer olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle Cübbâiler ve Mu'tezile'nin son dönem alimleri fiillere değer yüklemenin zemininde, sadece fiilin zatı ve sıfatının değil, aynı zamanda fiilin yapılacağı bağlam ve şartların da bulunduğunu kabul etmişlerdir. Mâtürîdîler, bunu, yarar ya da maslahat kavramıyla ifade etmişlerdir.

Hayâlî, Teftâzânî'nin değer kaynağının din olduğunu açıklamak için yalancı paradoksunun çözülememesinden yararlanmasını eleştirmiştir. Ona göre eğer yalancı paradoksu bir delil olarak kullanılacaksa, o ancak küllî bir iddiayı yani Eş'arî ve Mu'tezilî küllî değer görüşünü geçersiz kılabilir. Mâtürîdîlerin aklın bazı şeylerdeki iyilik ve kötülüğü bilebileceği iddiası tikel bir iddiadır. Dolayısıyla yalancı paradoksu tikel bir iddiayı, yani Mâtürîdî değer anlayışını geçersiz kılamaz, aksine bu iddiayı haklı göstermek için kullanılabilir. Hayâlî, Eş'arî değer anlayışını eleştirirken Mu'tezilî fikirlerle büyük ölçüde uyduğunu göstermiş ama her şeyin değil de bazı şeylerin değerinin akılla bilinebileceği iddiasını benimsemekle onların düşüncesinden uzaklaşmıştır. Görüldüğü gibi onun değer kaynağı ve fiillerin değeri üzerine yaptığı tartışmada doğa bilimsel, metafiziksel ve ontolojik bakış açıları bir arada sunulmuştur. Böyle bir bütünlükçü bakış açısıyla hem dünyevî hem de uhrevî anlamda fiillere değer yüklemeye hem aklın hem de dinin birbirini gerektirdiği düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Ahmet Şevkî. Hallu muğâlağa-i Cezri eşamm. A. E. Arabi Bölümü, 1281: 1a-31b. Millet Kütüphanesi.
- Borsbuğa, Mustafa-Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l Mukaddimâti'l-erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, 4/2 (2021), 209-346.
- Castaneda, Hector-Neri. "On the Ultimate Subjects of Value Predication", Value and Valuation: Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. ed. John William Davis. 21-36. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1972.
- Dâvûd b. Muhammed el-Karsî. Şerhu'n-Nûniyye. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye Matbaası, Dâru Hilâfeti'l-Aliyye, 1318.
- Bağdâdî, Ebû 'Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Ezdi. Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye. Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 1363: 1b-114b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa. Şerhu'l-Şâfiyeti'n-nûniyye (Dâvûd el-Karsî'nin Şerhu'n-Nûniyye'sinin hâmişinde). İstanbul: Şirket-i Sahâfiye Matbaası, Dâru Hilâfeti'l-Aliyye, İstanbul 1318.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa. Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî 'ala'n-Nûniyyeti li-Mevlâ Hızır Bek Celâle'd-Dîn fi İlmi'l-Kelâm. thk., Abdu'n-Nasîr Nâtûr Ahmed el-Melîbârî el-Hindî. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2008.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aqâ'idî'n-Nesefiyye (el-Mecmû'atü'n-Nesefiyye 'alâ Şerhi 'Aqâ'idî'n-Nesefiyye: Ramazân Efendi, el-Kestelî ve el-Hayâlî içinde). hz. Mer'î Hasan er-Reşîd. Lübnan: Nursabah Yayıncılık, 2012.
- Hartman, Robert S. The Knowledge of Good. Critique of Axiological Reason. ed. Arthur R. Ellis-Rem B. Edwards. Amsterdam-New York, NY: Rodopi, 2002.
- Hartman, Robert S. The Structure of Value: Foundations of Scientific Axiology. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1967.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. "Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûl II", (Şerhu'l-Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûl II içinde). thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ'l-Uşûl II. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kestelî. "el-Hâşiyetü'l-Kübrâ ala'l-Mukaddemâti'l-Erba'a" (Oğuz Bozoğlu, Kestelî ve Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' isimli Eseri: Tahkik ve Tahlil içinde). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kilîsî, Osman b. Abdullah el-Uryânî. Hayrû'l-çalâ'id fi şerhi Cevâhiri'l-'akâ'id 1786 (2195): 1a-185a. Nuruosmaniye Kütüphanesi.
- Koloğlu, Orhan Şener. Cübbâilerin Kelâm Sistemi, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Kurân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzafer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Lâlezârî, Muhammed Tâhir İbnu's-Seyyid eş-Şeyh. el-Cevâhirü'l-ķalemiyye fi taştîri esrârî'n-Nûniyye. Hafid Efendi Bölümü, 142: Süleymaniye Kütüphanesi.

Ebû Ömer el-Bağdâdî. Muhammed b. e-Şeyh Abdi'l-Celîl b. eş-Şeyh Abdi'l-Cemîl. Havâşî'l-Futûhiyye li-Şerhi'n-Nûniyye. Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 1363: 1b-114b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Özer, Hasan. "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri". Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, 1/1 (2018), 169-240.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki". Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, 7/1 (20121), 893-953.

Öztürk, Mustafa Bilal. Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2020.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Muslihuddin Kestelî'nin Hâşiyetü's-Sugrâ 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik". Kader, 18/2 (2020), 666-724.

Plato. "Euthyphro" Plato Complete Works. çev. G. M. A. Grube. ed. John M. Cooper- D. S. Hudchinson. 1-16. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Sadruşşerîa, Abeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûb el-Buhârî el-Hanefî. "et-Tavzîh li-Metni't-Tenkîh fi uşûli'l-fikh I" (Teftâzânî'nin Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh li-Metni't- Tenkîh fi uşûli'l-fikh'ı içinde). Hz. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Seyyid Şerîf Cürçânî. "Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûlî II" (Şerhi Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûlî II içinde). thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Seyyid Şerîf Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi) III. çev. Ömer Türker Ed. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. Şerhu'l-Maķāşid IV. thk. Abdurrahman Umayra. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, "Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûlî II" (Şerhi Muhtaşarü'l-Müntehâ'l-Uşûlî II içinde). thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. Şerhu't-Telvîh 'alâ't-Tavzîh li-Metni't- Tenkîh fi uşûli'l-fikh I. Hz. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Taşköprülüzâde Ahmet Efendi. eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Âlimleri). Hz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Üsküdârî, Mehmed Emîn b. Mehmed. Hâşiye 'alâ Şerhi Hayâlî 'ale'l-Şaşıdeti'n-nûniyye (Tahrîratun

Müteallikatun bi-Şerhi'l-Şaşıdeti'n-nûniyye). Kesidecizade Bölümü, 142: 2a-88b. Süleymaniye Kütüphanesi.



Mâtürîdî'de Ahlaki Mükellefiyet ve Tabîî Hukuk

Moral Obligation and Natural Law in al-Mâtürîdî

Kayhan ÖZAYKAL

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Assistant Professor, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye
kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr | orcid.org/0000-0003-0243-5625 | ror.org/03a5qrr21

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Type Research Article
Geliş Tarihi 14 Nisan 2024	Date Recieved 14 April 2024
Kabul Tarihi 26 Haziran 2024	Date Accepted 26 June 2024
Yayın Tarihi 30 Haziran 2024	Date Published 30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Kayhan Özaykal).

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 (Kayhan Özaykal).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Özaykal, Kayhan. “Mâtürîdî'de Ahlaki Mükellefiyet ve Tabîî Hukuk”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 128-155.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1468241>”

Öz

Bu makale, Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinde ahlaki mükellefiyetin kaynağını tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla, ilk olarak onun yazılarında bulunan ahlaka ilişkin kavram türlerinin bir sınıflaması sunulmuştur. Bu noktada üç temel kavram tespit edilmiştir: Fayda, Erdem ve Hak. Ancak bunlardan hak kavramı, ahlaki mükellefiyetin nihai temsilcisi olarak görülmektedir, çünkü ahlakın nesnel olması için bize temel olan kategorik emir kavramını tek başına sunmaktadır. Ardından ahlaki mükellefiyetin iki ana kaynağına yer verilmiştir. Biri vahiy, diğeri ise akıldır. Vahiy emir ve nehiylerle beraber ilahi rubûbiyet ve hakimiyet mefhumlarını sunarken, akıl aynı zamanda ahlâk anlayışımızı objektif mebdelerle belirlemekte ve vahiy öğretilerini desteklemektedir. Bu, ahlak alanında aklın bulgularının genellikle vahiy ile uyumlu olduğu anlamına gelir; farklılık gösterdikleri yerlerde, çoğunlukla insanlığın bilgiye erişiminin olmaması, onların doğru sonuçlara ulaşmasını imkansız kılmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî, ayrıca vahyin özellikle karanlık ve tartışmalı ahlak alanlarında gerekli olduğunu, çünkü vahyin, yokluğu halinde insanların kesin olarak bilemeyeceği yanıtlar sunduğuna dikkat çeker. Aynı zamanda tabîî hukuk teorisi doğrultusunda aklın bir mükellefiyet kaynağı olduğu ve dolayısıyla bu teorinin Mâtürîdî düşüncesinin kategorize edilmesinde temel bir yol olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre doğal dünya akla rehberlik eder ve o, insanın temel ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda ahlaki sonuçların çıkarılabileceği bir bilgi kaynağıdır. Özellikle Mâtürîdî, barış ve refahın insanlığın temel amacı olduğunu ve bunun ancak bir esasa sağlanabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte, Tanrı dünyanın yaratıcısı ve tasarımcısı olduğundan, Tanrı'nın bilgeliğini merkeze alan bir teoloji içinde, müteâl olan ve ahlaki belirleyen temel prensip ilahi hikmettir. Makalenin üçüncü bölümünde ahlaki motivasyon konusuna değinilmektedir. Ahlaki motivasyon ise insanların neye göre ahlaki davranabileceklerini anlamının anahtarıdır. Diğer yandan çalışmada Mâtürîdî'nin, yalnızca eylemlerin sonuçlarını dikkate alarak değil aynı zamanda objektif sebeplerle harekete geçebileceğimizi ve eylemleri ahlaki olarak yargılayabileceğimizi gösterdiği sonucuna varılmıştır. Bunun sebebi aklın, eylemleri sadece gerçekliğin tesadüfi ve sübjektif yönlerine değil, aynı zamanda kategorik mebdeler ve emirlere dayanan kriterlere göre yargılamaya izin vermesidir. Bu çalışmanın son kısmında ise Mâtürîdî'nin, David Hume'un ortaya koyduğu olan-olması gereken uçurumunu aşma bağlamında aklın, ahlaki mükellefiyetler getirdiği ileri sürülmektedir. Böylece Mâtürîdî'ye göre ahlaki mükellefiyetin kaynağının sadece vahiy emirlerine dayanmadığı, aynı zamanda akıl prensiplerinden de kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu ilkeler önemli ölçüde insan doğası ve doğal dünya üzerine yapılan gözlemlerden elde edilen sonuçların ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Metaetik, Etik, Ahlaki mükellefiyet, Tabîî hukuk, Mâtürîdî.

Abstract

This article attempts to determine the source of moral obligation in al-Mâtürîdî's thought. First of all, a classification of concepts of morality in his writings is presented. These concepts are found to be three in number: Utility, Virtue and Right. However, of these, the concept of right is found to be the ultimate representative of moral obligation, since it alone offers us the idea of a categorical imperative which is essential for morality to be objective. Thereafter, two main sources of moral obligation are noted. One is revelation and the other is reason. Revelation presents the notions of divine lordship and sovereignty together with the divine command and prohibition. Yet, at the same time, reason determines our moral understanding with objective principles and supports revelatory teachings. This means that the findings of reason in the field of morality are usually in accord with revelation; where they differ, it is often because humanity lacks access to the necessary knowledge, which makes it impossible for them to reach the correct conclusions. Hence, al-Mâtürîdî also notes that revelation is especially needed in regards to areas of morality that are obscure and controversial, since it offers answers that humans would not otherwise be able to know with certainty. At the same time, it is understood that reason is a source of obligation in accordance with natural law theory, and therefore this latter theory is a basic way to categorize al-Mâtürîdî's thought. The natural world offers guidance to reason and is a source of knowledge from which moral conclusions can be derived that are in line with basic human needs and desires. Al-Mâtürîdî, in particular, cites peace and prosperity as fundamental aims for humanity that can only be ensured by a guiding foundation. However, since God is the creator and designer of the world, the principle that ultimately determines the form of morality is divine wisdom. In the third section of this article, the topic of moral motivation is addressed. This is the key to understand how people can behave morally, and it is concluded that al-Mâtürîdî shows that we can act for objective reasons and judge actions morally without only taking into consideration their consequences. This is because reason allows one to judge actions according to criteria that are not based only on contingent and subjective aspects of reality but also on categorical principles and imperatives. In the last part of this study, it is suggested that al-Mâtürîdî views reason as independently bringing moral

obligations. This allows us to overcome the gap that David Hume presented between is- and ought- statements. Thus, it is concluded that for al-Mâtürîdî the source of moral obligation is not simply based on revelatory commands, but also derived from the principles of reason. These principles are to a significant degree the result of derivations made from observations on human nature and the natural world.

Keywords: Kalam, Metaethics, Ethics, Moral obligation, Natural law, al-Mâtürîdî.

Giriş*

“{Ebû Mansûr (r.h.) şöyle dedi}: Bize göre emir ve nehyin hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Çünkü Allah, canlıların içinden insan türünü kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır. Onları kendini tanıma yollarından uzak tutması mümkün değildi, tıpkı yararlı olan bir şeyden uzak tutmasının mümkün olmayışı gibi.”¹

Etiğin merkezinde iyi-kötü, yararlı-zararlı ve doğru-yanlış gibi çeşitli mefhumlara ait ikilikler vardır. Hangi fiillerin hangi mefhumun kapsamına girdiğini ve etik karar alma sürecimize hangi mebdelerin veya prensiplerin rehberlik etmesi gerektiğini nesnel olarak belirlemek ahlak felsefecilerinin işidir. Bu tarz felsefe, ahlaki değerlerin tabiatını, ahlaki dilin anlamını ve ahlaki olguların durumunu belirlemeyi amaçlayan metaetikte yürütülen daha temel bir çalışma türüyle desteklenmektedir. Böylelikle bu alan, ahlaki nasıl öğrendiğimiz ve bu bilginin objektif olup olmadığı gibi epistemolojik soruları da ele alır. Kendisinden önceki ve sonraki pek çok mütakellim gibi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de esas olarak bu tür sorularla ilgilenmiştir.

Ahlaki bir mükellefiyet, yaratılan düzene veya metafizik gerçekliğe bağlı olabilir. Örneğin, eğer zevk iyiye ve iyilik arayışı ahlaki bir arayışsa, zevk arayışını ahlaki bir mükellefiyet olarak görebiliriz. Ancak bu şartlı bir zorunluluktur. Çünkü ahlak, zevk veren şeylere dayanıyorsa, değişen ve çeşitlenen bireysel tercihlere de dayanabilir; bir kişiye veya kişilere zevk veren şey, başkalarına zevk vermeyebilir. Bu gibi durumlarda ahlak, radikal değişime ve yozlaşmaya açıktır. Dolayısıyla, terk edilemeyecek veya değiştirilemeyecek şartsız, nesnel ahlaki mükellefiyet fikriyle de ilgilenmekteyiz. Zahiren Mâtürîdî'nin meseleyi analiz etme şeklinin böyle olduğunu pek söyleyemeyiz, ancak onun yazılarında bu ayrımı zımnen kabul ettiğini gösteren fikirler ve eğilimler olup olmadığına bakacağız.

Bu makale, Mâtürîdî'nin ahlaki mükellefiyet anlayışını ortaya koymayı amaçlayıp ahlaki mükellefiyetin kaynağının ne olduğunu ve bu mükellefiyetin şartsız veya nesnel olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini sorunsallaştırmaktadır.

Meseleyi daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, eğer iyiyi ve kötüyü, faydalıyı ve zararlıyı biliyorsak, her durumda birincisini arayıp ikincisinden kaçınmamızı gerektiren bir zorunluluk var mıdır? Mâtürîdî, insanların neyin ahlaki, neyin ahlak dışı olduğunu çeşitli şekillerde tanıyabildiğini belirtmektedir. Ancak ahlaklı olma zorunluluğu olmadığı sürece, ahlakın en kritik parçası olarak görünse de ahlakın dışında kalan metaetiğe ait bu konuda bir tercihin zorunlu

* Bu makale “Theological-ethics and Epistemology: The Euthyphro Dilemma and the Metaethics of al-Mâtürîdî” başlıklı doktora tezimizden istifadeyle hazırlanmıştır.

¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167 (170). Alıntıların tüm tercümelemleri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2013)'den alınmıştır. Burada görüldüğü gibi tercüme edilen kısımların sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.

olduğu görülmektedir. Yani soru şudur: Neden iyi ve faydalı olanı yapmalıyım? Hususen şunu soruyoruz: Mâtürîdî, iyi olanı sırf iyi olduğu gerçeğine dayanarak yapmamızı öngören bir doğruluk anlayışına sahip midir yoksa aslında sadece vahyin ne yapmamız gerektiğini söylediğini mi kabul ediyordu? Bu soruyu cevaplamak için temel metinler olan *Kitabü't-Tevhid* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı inceleyeceğiz.

Mâtürîdî'nin ahlaki mükellefiyet anlayışıyla ilgili kayda değer çalışmalar arasında M. Evkuran, Y. Cengiz ve N. Ateş'in incelemeleri yer almaktadır. Cengiz ve Ateş'in çalışmaları, daha çok ahlâkın kaynağına odaklanmaktadır. Ateş, meseleye insan tabiatı açısından yaklaşım Mâtürîdî'ye göre ahlâkın nihai olarak aklın işleyişine borçlu olduğu iddiasında bulunur. Zira tabîî meyiller subjektif ve değişkenken aklın hükümleri objektif ve değişmezdir.² Cengiz ise teklif ve inşa etiği kavramları kullanarak benzer bir yaklaşım benimser. Ateş'ten farklı olarak Cengiz, Mâtürîdî'ye göre ahlakta tabîî meyillerimizin kurucu bir ehemmiyete sahip olduğunu vurgulamaktadır.³ Evkuran ise teklif konusunu daha dikkatle ele alır ve Mâtürîdî'nin uhrevî akıbetlere dair ahlaki sorumluluğu sadece vahye dayandığını iddia eder. Ancak o, aklın dünyanın düzenini kavradığını, onun fiziksel, etik ve estetik yapısını tanıdığını ve böylece tek başına hem ahlaki mükellefiyet getirdiğini hem de vahyi anlama imkanının temelini oluşturduğunu belirtir.⁴ Böylece literatürde Mâtürîdî'nin ahlâkın ve ahlaki mesuliyetin kaynağına ilişkin düşüncesinde aklın, tabiatın ve vahyin rolleri hakkında çeşitli iddialar ve vurgular yapılmıştır. Aslında Mâtürîdî'nin düşüncesi bunların hepsinin bir karışımını göstermektedir ve biz burada bu kombinasyonun ayrıntılarını açıklamaya çalışacağız.

Bu araştırmaya paralel İngilizce literatürde iki önemli çalışma bulunmaktadır. Birincisi K. Reinhart'ın *Before Revelation*, ikincisi ise A. Emon'un *Islamic Natural Law Theories* isimli çalışmalarıdır.⁵ Bu iki eserden Emon'unki, adından da anlaşılacağı gibi, doğrudan tabîî hukuk konusuna odaklandığı için bizimkiyle daha yakından ilişkilidir. Ancak ne Reinhart ne de Emon kitaplarında Mâtürîdî'yi incelememektedir.⁶

Yazımız hususen tabîî hukuk teorisine yeni açılımlar sunmakta, şartlı ve şartsız zorunluluk çerçevesinde analizler yapmakta ve konuyu ilahî hakimiyet, rubûbiyet ve bilhassa hikmetle daha yakından bağlantılandırmaktadır. Tüm bu unsurların birlikte Mâtürîdî'nin mükellefiyet anlayışını

² Nimet Ateş, "Ahlâkın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (Haziran 2021), 5-32.

³ Yunus Cengiz, "Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin - Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 123-159.

⁴ Mehmet Evkuran, "Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi", *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş - Mervenur Yılmaz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 105-136.

⁵ Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995). Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010). Emon'un kitabındaki ciddi bir sorun, burada Ehl-i Sünnet'in bazı alimlerini doğal hukuk teorisyenleri olarak yorumlayarak onların konularını yanlış tanıttığı gibi görünmesidir. Bk. Rami Koujah, "A Critical Review Essay of Anver M. Emon's *Islamic Natural Law Theories*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 14/1 (2015), 1-28. Burada, Ehl-i Sünnet'in bir imamı, Mâtürîdî'yi, ahlak felsefesinde tabîî hukuk teorisinin unsurlarını benimseyen bir düşünür olarak tanımlamanın doğru olduğunu göstermeye çalışacağız.

⁶ Reinhart, Mâtürîdî'nin bazı modern Hanefî takipçilerini fihki hükümler açısından inceler. Özellikle bk. Reinhart, *Before Revelation*, 51-55. Amon ise hiçbir Mâtürîdî alimini incelememektedir.

oluşturduğu ve dolayısıyla, bunların her biri arasındaki ilişkilerin tüm etik düşüncesini anlamak için dikkate alınması gerektiği görülmektedir. İlaveten bu çalışmada, insanın tabii eğilimleri zaman içinde değişebilse de Mâtürîdî için ortak bir insan tabiatının ahlakın temelini oluşturduğu ve her ne kadar aklın faaliyetleriyle yönlendirilmeye ihtiyacı olsa da ahlakın temel bir parçası olduğu savunulacaktır.

Burada tabii hukuk teorisinin ana hatlarını çizmeliyiz. Bu teoride insanın ve dünyanın tabiatında içsel birtakım ahlaki prensiplerin varlığı varsayılır. Bu ahlaki mebdeler, insanın ve dünyanın tabiatı üzerine düşünmek yoluyla, akılla keşfedilebilir. Teori zikretmeye değer birtakım unsurları içerir. Birincisi ahlakın nesnel olduğu düşüncesidir. Ahlaki prensipler, insan yasalarından bağımsız olarak mevcuttur ve insanın ve dünyanın tabiatına dayanır. İkincisi, tabii hukuka insan akli yoluyla ulaşılabileceğine inanılır. Her fert, temel ahlaki gerçekleri ayırt etmek için rasyonel yeteneklerini kullanabilir. Daha genel olarak insan, insan olmanın ne manaya geldiğini anlamak yoluyla nasıl davranması gerektiğine ilişkin etik yönergeleri kendisi elde edebilir. Son olarak, bu tabii hukuk küllî (evrensel) kabul edilir ve kültürel, tarihî veya içtimaî farklılıklara bakılmaksızın tüm insanlara uygulanabilir.

Ahlaki mükellefiyetin varlığını ve kaynağını açıklamak için ele alınması gereken farklı türde ayrımlara sahip dört analiz tipi vardır.

1. Ahlaki Mefhumlar – İyiyi kötüden ayırma imkanı.
2. Öznel ve şartlı mükellefiyetler ve nesnel ve şartsız mükellefiyetler.
3. Ahlaki Motivasyon – Ahlaki sebeplerle iyiyi yapma ve kötüden kaçınma imkanı.
4. Olan-Olması gereken Uçurumu – Bir ahlak ifadesini (ya da “olması gereken ifadesi”), ahlakla alakalı olmayan bir ifadeye (veya “olan ifade”) dayanarak gerekçelendirme imkanı.

Tabii hukuk teorisine, kategorik (şartsız) emir, ahlaki motivasyon fikri ve olan-olması gereken uçurumuna (*is-ought gap*) bakarak bunların her birinin imkanına yanıtlar verilebileceği umulmaktadır.⁷

Makalenin ilk kısmında Mâtürîdî'nin tanıdığı ahlak türlerini ana hatlarıyla hülâsa edeceğiz. Bu, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının metaetik boyutunu bilinçli bir şekilde tartışmak için gerekli olan arka plan bilgisini ortaya koymaktır. Burada fayda ve erdem olmak üzere iki kavrama odaklanacağız. Özellikle fayda kavramı onun düşüncesinde merkezi bir yerde bulunmaktadır. İkinci kısımda ise Mâtürîdî'nin yazılarında yer alan ahlaki mükellefiyetin iki kaynağını tespit edip açıklayacağız. Daha önce ayırt edilen ahlaki kavramlardan ziyade, burada ahlaki zorunluluğun merkezinde yer alan bir kavram olarak hak mefhumuna ağırlık vereceğiz. Hususen bu mefhum üzerinde odaklanmamızın sebebi bunun doğrudan ahlaki zorunluluk veya mükellefiyet fikrini temsil ettiğini tespit etmemizdir. Üçüncü kısımda ise ahlaki motivasyon meselesi ele alınacaktır. Bu, ahlaki olanı tamamen ahlaki sebeplerden dolayı yapabilme yeteneğini veya başka bir deyişle, bunu sadece ahlak adına yapma kabiliyetini açıklamaktadır. Bu makalenin

⁷ Not edilmelidir ki sıralama mantiken böyle değildir. Çünkü evvela en temel meseleden başlayarak önce ahlaki olmayan ifadelerle dayalı ahlaki ifadeler kurabilmemiz, daha sonra iyi ve kötü arasında ayırım yapabilmemiz ve son olarak bu ayırma uygun hareket etme motivasyonunu bulabilmemiz mantiken bu sırayla gerekirdi. Fakat iyi ve kötü arasındaki ayırım açıklandıktan sonra meseleyi daha iyi anlayabiliriz. Dolayısıyla makalemizde bu konuları, materyalin daha uygun olduğu bir sırayla ele alacağız.

son kısmı ise mükellefiyetin türetilmesi için olan-olması gereken uçurumunu tartışmaktadır. Bu, ahlakî ifadelerin ahlakî olmayan ifadelerden geçerli bir şekilde türetilmesini engelleyen mantıksal bir mânîyi ifade eder. Bu şekilde Mâtürîdî'nin ahlakî mükellefiyet sorusuna başarılı bir şekilde cevap verip vermediğini değerlendireceğiz.

1. Ahlakî Hiyerarşi ve İnsan Tabiatı

Mâtürîdî'ye göre ahlakî oluşturan değerler arasında bir hiyerarşi vardır. Birincisi, dünya hayatının zevkleri, sevinçleri ve diğer olumlu özellikleri doğuran maddî nesnelere, yaratılışa fayda ve zarar hallerinin verildiğini, her nesnenin zevk ve acı verme kuvvesiyle yaratıldığını yazar. Üstelik bu sayede insanoğlu umudu ve korkuyu da öğrenmiştir.⁸ Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında Mâtürîdî, dinin gerekliliğini, daha doğrusu, insanın refahı için bir temel (asl) gerekliliğini savunur. İnsanların arzularının onları rekabete ve birbirlerini yok etmeye yönelteceğini tespit ettikten sonra, insanların karşılıklı uyumu sağlayabilmeleri için bulmaları gereken bir temel varlığına da ihtiyaç duyulduğunu belirtir.⁹ Bu sebeple, Mâtürîdî, insan hayatının tabîî ve sosyal yönünü vurgular ve insanoğlunun sahip olduğu duyusal zevkleri küçümsemez, göz ardı etmez, aksine onları insan yaşamı ve refahı için iyi olanın bir parçası olarak benimser.

Duyusal zevklerin bu şekilde değerlendirilmesi esasen akıl tarafından belirli bir bağlamda gerçekleştirilir. Bu maddî fenomenler, ancak insanın ve başka canlıların fiziksel durumu üzerindeki çeşitli etkilerinden dolayı duyular tarafından öğrenilir ve akıl tarafından iyi (veya kötü) kabul edilir. Hatta Mâtürîdî, örneğin bir hayvanın kesilmesinin, onun acısını dindirmek veya insanlara fayda sağlamak için yapılabileceğini ve bu fiilin bağlamından ayrı olarak kötü olarak tanımlanamayacağını belirtmektedir. Daha ziyade bunların, zamana ve şartlara göre caiz veya caiz olmadığına hükmedilmelidir.¹⁰ Ancak, esasen buradaki ahlakî yargı, bir eylemin ahlakîliği için temel olarak duyusal faktörleri dikkate almaktadır.

Zevkle ilgili husus ise, dünyanın maddî nesnelere ve bunların sunduğu tecrübeler, benzetme yoluyla cennetin mutluluğunu hayal etmemize izin verir. Bu durum o nesnelere benzersiz bir hal kazandırır; çünkü esas olarak aynı türdeki nesnelere, hayal edilemeyecek kadar üstün ve eşsiz olsa bile ahirette de mevcuttur. Mühim olan, Mâtürîdî'nin, bunların kainata anlam kazandırdığını, aksi takdirde hiçbir anlam taşımayacak olduğunu söylemesidir. Zira imtihan yaratılışa bir gaye verir ve bu imtihanın oluşturulduğu müşahhas malzeme, insanlığın sınındığı arzu ve korku, zevk ve acı nesnelere aittir.¹¹

İkincisi, ahlakî ehemmiyete sahip teleolojik mefhumlar Mâtürîdî'nin yazılarında da açıkça görülmektedir. Onun sahip olduğu fakat sonraki öğrencilerinin terk ettiği görüş, her nesnenin kendi tabiatı ve tabîî eğilimleriyle yaratıldığı yönündeydi.¹² Mesela Mâtürîdî, insanın konuşma

⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru's-Sadr, 2010), 245, 249.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67-68, 248. Ayrıca bk. 261, 302.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274-275.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167-168, 175-177, 245, 256.

¹² Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67, 74, 78-79, 88, 98, 167, 184, 210. Bu bağlamdaki düşüncesinin ana değerlendirmeleri için bk. Richard M. Frank, "Notes and Remarks on the Ṭabâ'î in al-Mâtürîdî", *Mélanges*

yeteneğinin dil organında bulunmadığını, eğer öyle olsaydı diğer hayvanların da konuşabilecek olduğunu söyler. Aksine Allah bu kabiliyeti bilhassa insanlarda yaratmıştır.¹³ Bu konu metafiziksel incelik kadar ahlaki manayla da yüklüdür, çünkü Mâtürîdî'nin iddiası, nesnel olarak, yaratılmış tabiatlar gibi hüsün ve kubhun da var olduğudur.¹⁴ Yani, iyi ve kötü, ve dolayısıyla ahlak, dünyanın nesnel bir parçasıdır.¹⁵ İnsanların kendileri için tasarlanmış olan yetenekleri ve dolayısıyla onlar için amaçlanmış olan hedefler vardır. Bu durum insan için neyin erdem, neyin iyi olduğunu belirlememize yardımcı olur. Böylece aslında teleolojiyle erdem etiği ve tabîî hukukun ikisi, dünyanın içeriğine ilişkin karşılıklı olarak desteklenen kardeş teorileri temsil eder.

İnsanlara gelince, Mâtürîdî, onların daha yüksek bir gücün varlığının kanıtı olarak kendi yapıları ve dünyanın yapısı üzerinde düşünme yeteneğiyle yaratılmış olmaları konusunda eşsiz olduklarını açıkça belirtir.¹⁶ İnsan, fiillerini şuurlu olarak seçebilen ve tabîî eğilimlerini bir dereceye kadar göz ardı edebilen bir akla sahiptir. Hatta haseni kabihten ayırma kabiliyetine sahip olduğu için davranışlarından mesul tutulur. Onu eşsiz ve diğer canlılardan üstün kılan da budur.¹⁷ Bu sebeple, tabiatlarına özgü insanın temel bir “başarısı”, ahlaki konularda akıl bulgularına göre hareket etmektir.

Mâtürîdî insani faziletleri sistematik olarak tartışmasa da bunlara dolaylı olarak anlamlı şekillerde atıfta bulunur. Örneğin Mâtürîdî, ilahî va'din yerine getirilmesinin, imanı ahlakiyle ve onu yansıtan şeylerle doğrulayanlar için (*lillezîne hakkakû'l-îmân bi-ahlâkihi ve mâ delle 'aleyhi*) olduğunu belirtir. Topaloğlu'nun işaret ettiği gibi “imanın ahlaki” tabiri, Hz. Peygamber'e “imanın efdali nedir?” (yani “en yakışır sıfatları nedir?”) sorusunun yöneltildiği bir hadise göndermedir. Bu suale Hz. Peygamber “iyi karakter” (*huluk-ı hasen*) diye cevap verir.¹⁸ Dahası, Mâtürîdî, erdemlerinin peygamberleri diğer insanlardan ayırt ettiğini ve onlar için bir kanıt görevi gördüğünü söyler. Bahsettiği bu erdemler cömertlik, yiğitlik, merhamet ve şefkat, dünyaya değer vermeme ve halkın problemlerini üstlenmedir.¹⁹ İnsanlığın geri kalanına gelince, erdemler daha çok mücadele ile kazanılır. Çünkü Tanrı, kolay ve zor, güzel ve çirkin olan şeylerin olduğu dünyayı tasarladı ve çoğu zaman güzel olan zor ve çirkin olan kolaydır. Dolayısıyla, güzel olanı yapmak aynı zaman onda kişi

d'islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis, ed. P. Salmon (Leiden: Brill, 1974), 137-149, özellikle. 139, dip. 10; Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, çev. Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 256-257, dip. 109; Alnoor Dhanani, “Al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabâ'î”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 65-76.

¹³ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Yavuz – Bekir Topaloğlu. 12. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 102.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İmam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Matürîdî ve Matürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 56.

¹⁵ Mâtürîdî'nin tartışmalarının birçoğunda buna işaret edilir. Örneğin, bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 240, 245, 274-275, 301.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 233.

¹⁷ Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 222, 302-304.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 441, dip. 5. atf, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/385.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 262.

olarak güzel olmayı, yani erdemli olmayı içerir.²⁰ Diğer yandan Mâtürîdî, erdemli davranışın (insan nefesine değil) insan doğasına uygun olduğunu da söyler.²¹

Bu inceleme sonucunda Mâtürîdî düşüncesinde iki ayrı ahlak kategorisinin olduğu ortaya çıkmaktadır: iyilik ve erdem. İyiliğin mahiyeti, haz getiren şeyi elde etmek ve acı getiren şeyden kaçınmaktır. Oysa erdem, akılla karmaşık bir şekilde bağlantılıdır; çünkü akıl, yalnızca haz veya anlık tatminin yönlendirdiği davranışlarda bulunmaktan kaçınmamızı sağlar. Yine akıl, başkalarının iyiliğini düşünmemizi ve fiillerimizin kalıcı sonuçlarını kavramamızı sağlar. Esasen erdem, belirli bir durum için uygun davranış biçimini gösterme kapasitesinden doğar. Faziletli davranış yoluyla salt hazzın ötesinde bir şeye sahip olduğumuzu belirtmekte yarar var. Bu sebeple çabalarımızın potansiyel sonucu mutluluk ve hoşnutluğun kazanılmasıdır. Allah, özellikle bu ahlaki umdeler açısından, insanın tatminkar ve verimli bir yaşam sürmesine din aracılığıyla bir temel oluşturmaktadır.

2. Teklîfin İki Kaynağı

Her ne kadar Mâtürîdî'ye göre iki tür ahlakın olduğunu tespit etmiş olsak da şimdi ahlaki mükellefiyet fikriyle yakından alakalı olan bir başka ahlaki kavramın daha olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Bu, ister bir eylemi üstlenmek için olumlu bir vazife, ister bir eylemden kaçınmak için kaçınma vazifesi olsun, insanların yerine getirmek zorunda olduğu vazifeler açısından tanımlanan hak mefhumudur. Ayrıca bu teklîfin iki kaynağı olduğunu göstermeye çalışacağız: İlahi emir ve akıl. Teklîf, neyin yararlı ve zararlı olduğunu, neyin iyi neyin kötü olduğunu veya neyin faziletli neyin doğru olduğunu bilmekten ziyade, neyi yapmakla mükellef olduğumuzu söyler. Nasıl ki bu dünyada zevk aramak kendi başına bir hak teşkil etmiyorsa, aynı şekilde ahiretteki nimetleri aramak da kendi başına bir hak teşkil etmez. Zira bunlar, en çok ayırt edilmesi gereken farklı mefhumlara işaret etmektedir.

2.1. Vahye Dayalı Mükellefiyet

Hak mefhumu Mâtürîdî tarafından çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Mâtürîdî normatif olarak değerlendirilebilir belirli fiillerin oluşturulması için ilahi bir emrin olması gerektiğini kabul eder. Bu belki de teizm için ahlaki bir zorunluluğun en açık kaynağıdır. Mâtürîdî, Allah'ın en çok hikmet, kudret ve ilim sıfatlarından bahseder ve "Allah dünyayı neden yarattı?" sorusunu "Allah neden her şeye kadirdir veya her şeyi bilendir?" sorusu gibi geçersiz olarak değerlendirir.²² Mâtürîdî iki mühim noktaya değinmektedir. Öncelikle Allah, dünyayı kendi birliğine ve hikmetine hidayet eden bir rehber kılmıştır ve yaptıklarından sorumlu olan insanları bu hidayetten mahrum bırakması düşünülemez. İkincisi, böyle bir dünyanın var olması ve ahlaken sorumlu kimsenin olmaması da aynı derecede akla aykırıdır. Zira bu sorumluluk olmasaydı, Mâtürîdî, insanlığın yalnızca yok olmak için yaratılmış olacağını ve bu gibi durumlarda insan hayatının manasız olacağını belirtir. Dolayısıyla yaratılış düzenine uygun olarak emir ve nehye ihtiyaç vardır.²³

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 302. Hatta Mâtürîdî, başka bir bağlamda şöyle yazar: "Erdemli varlıkların birbirlerine oranla üstünlüklerinin fiillerinin üstünlüğüne bağlı olduğu herkesin malumudur." Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316 (357).

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 192, ve ayrıca bk., 163-164, 202.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 248-249.

Böylece Mâtürîdî'ye göre dünyanın, hikmet sahibi bir yaratıcının varlığına dayalı olarak metafiziksel manasına işaret ettiğini görebiliriz.

Va'd ve va'îd konusunda ise Mâtürîdî'nin odak noktası değişmektedir. Zira o, bir amelin bir faydası olmadıkça, insanın o ameli yapmaya meyletmeyeceğini belirtmektedir.²⁴ Mâtürîdî'ye göre emir ve nehiylere itaat dahil her şeyin motivasyon gerektirdiği görülmektedir. Hatta o, bu dünyadaki şeylerin ahiretteki mükâfat ve cezalara işaret olduğunu söylemektedir.²⁵ Ahlaki motivasyonla ilgili bu mevzuu aşağıda tartışacağız.

Uhrevî ceza ve mükâfat, insanoğlunun bağımsız olarak doğrulayamayacağı bir hikmet yönüne dayanmaktadır. Zira Evkuran'ın zikrettiği gibi Mâtürîdî, aklın vahiyden bağımsız olarak ulaşabildiği varsayılan bilgiler arasında ahiret bilgisine yer vermemektedir.²⁶ Dolayısıyla ceza ve mükâfat ancak ilahi takdirle gerçekleşir. Yani cennet ve cehennem vahiy yoluyla bilinir ve insanlar akla göre değil, ilahi mesaja verdikleri tepkiye göre değerlendirilir; bundan ötürü Allah'ın çağrı ve emrine doğrudan cevap vermiş olurlar. Ayrıca vahyin, yalnızca aklın kullanabileceği ahlakla değil, daha spesifik olarak uhrevî hayatla da ilgili olan ahlaki bir bilgi kaynağı olduğunu görüyoruz. *Kitâbü't-Tevhîd*'de vahiy, üç bilgi kaynağından biri olarak yer alır ve bu anlamda onun yerini alabilecek hiçbir şey yoktur.²⁷

Ayrıca insan aklının kesin olarak çözemediği ve ahiretle hiçbir epistemolojik bağlantısı olmayan, bu hayata ilişkin ahlaki sorunlar da vardır. Yani ahirete inansın ya da inanmasın her insanın yaşayabileceği, merak edebileceği konulardır bunlar. Mesela bir kişinin ülkesine hizmet etmek veya bunun yerine ailesine bakmak gibi birçok meselede yapılması gereken şeyin ne olduğunu bilmesi zordur ve ilahi öğretilerden alınan vazifeler, aklın herhangi bir şeyi kesin olarak belirleme yeteneğinden yoksun olduğu alanları içerir.²⁸ O halde bu anlamda vahiy, aklın iyi veya kötü kabul ettiği şeyleri doğrulamaz, aksine belirsiz kalan konulara yanıtlar verir.²⁹ Özellikle ferdî ve içtimaî ahlak ve hukukta durum böyledir. Burada vahiy, insanlığı sonsuz spekülasyonlardan ve anlaşmazlıklardan kurtarır.

Daha da açık bir şekilde vahiy, aynı zamanda Tanrı'nın insanlardan talep ve onları davet ettiği belirli ibadet biçimlerini de içerir ve böylece vahiy, akıl yoluyla bilemeyeceğimiz şeylere de sahiptir.³⁰ Mesela Mâtürîdî'nin aklın bu dünyada imtihanın gerekliliği sonucuna varmadığı düşüncesinde olduğunu biliyoruz.³¹ Aksine, yalnızca vahye has olan ve Allah'ın ceza ve mükafatı doğrultusunda helal veya haram olarak bilinen şeyler, bu şekilde yalnızca Allah'ın yetkisinde sınıflandırılır.³² Gerçekten de, mutlak hâkim olarak, yalnızca Tanrı, kendi otoritesine dayanarak

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 249, 353.

²⁶ Evkuran, "Ahlâkın Temellendirilmesi," 117.

²⁷ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70-72.

²⁸ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 248, 297-298, 300.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252-253.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın – Bekir Topaloğlu, 4 Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 112.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 192.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/293.

yasak koyabilir.³³ İnsan için O'nu tanımanın ve O'na şükretmenin gereği, O'nun emir ve yasaklarına uymaktır.³⁴ Dolayısıyla, O'na inandığımız ve O'nun her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve eksiksiz hikmet sahibi olduğuna iman ettiğimiz sürece, Tanrı'nın emrine itaat etmek bizim için tabîî ve gerekli olur. Durumun böyle olması, Allah'ın emrinin geçerli olduğu ve içerdiği herhangi bir ödülün dolayısıyla değil, sadece Allah'ın emri olmasından dolayı bir mükellefiyete işaret ettiğini göstermektedir. Fakat Mâtürîdî, bir bakıma Allah'a itaati şükran duygusuna bağlayarak bu itaati şarta bağlar; ve dolayısıyla Tanrı'nın emri doğası gereği şartlı bir emir haline gelir. Zira Mâtürîdî bunu belirtmese (ya da kabul etmese) de, demek ki nimet yoksa şükretme zorunluluğu da yoktur.³⁵ Ancak bir başka açıdan bakıldığında emir küllî bir geçerlilik kazanır, çünkü nimetlerin arasına hayatın kendisi ve beraberinde gelen her türlü neşeyi ve hiç olmazsa Allah'ın rızasını (ve cennete bir yer) kazanma fırsatını da katarsak,³⁶ o zaman fert hayatta olduğu sürece, itaatin temeli Allah'a şükran borcu olacaktır. Kısaca insanın şükran duygusundan kaçınması, hiç var edilmemiş olmasına bağlı olacaktır ve dolayısıyla insanın varoluşsal olarak inkar edebileceği bir durum değildir.

Buna bağlı olarak ibadet gibi ahlaki amellerin oluşması ancak ilahi bir hikmettir, çünkü akıl, ibadetin şekillerinin nasıl olması gerektiğini bilemez. Hikmet mefhumunda ise Mâtürîdî hem teleolojik hem de deontolojik yönleri birleştirir. Bilhassa hikmet Mâtürîdî tarafından iki şekilde tanımlanmıştır. Birincisi isabettir, yani amaçlanan hedefe ulaşmak için doğru şeyleri yapmaktır. İkincisi ise, "her şeyi yerli yerine koymak" yani doğru ve adil olanı yapmaktır.³⁷ Rudolph ikincisini "tüm konseptin odak noktası" olarak nitelendirir.³⁸ Fakat iki mefhum birbiriyle yakından ilişkilidir ve aynı düşünceyi farklı vurgularla ifade ettiği söylenebilir. Aynı zamanda bunlar kapsam olarak geneldir ve spesifik ayrıntılar içermemektedir. Dolayısıyla insan aklı, vahiyde belirtilen şartlar dışında vahyedilen bu ahlakın tam bilgisine ulaşamaz. Bunun sebebi, cennetin Allah'ın yarattığı bir yer olması ve O'nun, ister bu hayatta ister ahirette, insanları ödüllendireceği veya cezalandıracağı şartları kendi takdiriyle belirlemesidir. Dolayısıyla ilahi emrin kapsamı, yalnızca

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 297; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/293. Bu durum, bütün diğer hükümdarların otoritesinin mutlak olmadığı veya bir başkasının otoritesine dayandığı anlamına gelir.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167-168. Ayrıca bk. Evkuran, "Ahlâkın Temellendirilmesi", 122, 128-29; Alper, *Akıllı-Vahiy İlişkisi*, 195-198.

³⁵ Tanrı ile insan arasındaki bağın şartlı olarak kavramsallaştırılması, teolojik söylemde hukuk dilinin kullanılması olarak değerlendirilmiştir. Bk. Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 52-54. Mâtürîdî'nin usulünün de bu şekilde anlaşılabilir ve anlaşılamayacağı kesin olmamakla birlikte, onun düşüncesi bu yaklaşım açısından incelenmeye değerdir.

³⁶ Burada yararlandığımız, teklifin başlı başına şükran gerektiren bir şey olduğu görüşü, başka kelimelerin görüşüyle kıyaslanabilir. Örneğin Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 6.1 Cilt, thk. A. Fuad el-Ehvani (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme, 1962), 34-41; 9. Cilt., thk. Revfik et-Tavil - Said Zayid (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ty.), 61-72; 14. Cilt., thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 53, 64, 110-111.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102. Bu, Eş'ariyye'ye göre "doğruyu yapmak" kelimesine verilen standart manadır. Ayrıca bk. Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology," *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983), 207.

³⁸ Ulrich Rudolph, "Al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom," *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 52-53.

ilahi mükafat ve cezayı getiren şeyle alakalıdır ve bu sonuçlar, doğrudan ilahi fiil çerçevesinde bahşedilir.³⁹

Bu sebeple, ileri süreceğimiz gibi Mâtürîdî, tabiaten zevke eğilimli ve hoş olmayan şeylere karşı olduğumuzu işaret ederek, tabiatımızda ahlaki mükellefiyetin bir temelini bulunduğunu ortaya koyuyor gibi görünmektedir. Daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, bu ve daha başka durumlar Mâtürîdî'nin düşüncesini geniş anlamda tabîî hukuk ahlak teorisi geleneğine yerleştirir. Her ne kadar kesin bir ifadeyle tabîî hukukun ahlaki mükellefiyetler için vahyî bir temeli olduğu söylenemese de, vahyin Tanrı'ya itaati gerekçelendirmek ve teşvik etmek için atıfta bulunduğu ve kullandığı bir temel olduğu iddia edilebilir.

Dikkate alınması gereken başka bir vahiy yönü daha vardır: Allah'ın rubûbiyeti ve hakimiyeti. Bunları bir arada ele alarak, en azından kısmen vahiy türü olarak görebiliriz; çünkü bize, Mâtürîdî'nin sunduğu aklî delillerden ziyade, Allah'ın sıfatlarının tüm dizilişini ve mükemmelliğini anlatan vahiydir. Kur'ân-ı Kerîm bize Allah'ın cömertliğini, merhametini, kudretini, adaletini ve her insanla olan yakın ilişkisini temsil eden pek çok ismini verir ve bunları örneklerle ve bağlamlarla açıklar.⁴⁰ Daha sonra ele alacağımız gibi, Mâtürîdî'nin görüşüne göre bu aklî delillerin aynı zamanda bir ahlâkî mükellefiyet kaynağı sağlamadığını söylememize gerek yoktur. Ancak bu delillerin açıkladıkları ilahî sıfatların sayısı ve bu açıklamanın kapsamı bakımından sınırlı olduğu görülmektedir.⁴¹ Üstelik Allah'ı anlamamızda vahiy kadar akıl da yeterli olsa bile, vahyin bu anlayışın da kaynağı olduğu ortadadır. Bu sebeple Mâtürîdî bazen, daha spesifik argümanlarını desteklemek için doğrudan Kur'ân'daki delillere işaret eder. Mesela Kur'ân, Allah'ın tek yaratıcı olduğunu söyler. Bunu esas alan Mâtürîdî, O'nun yalnızca ilk yaratıcı değil (ki buna akılla ulaşmıştır), aynı zamanda tek yaratıcı olduğunu ve O'nun tarafından yaratılmış hiçbir yaratıcının olmadığını da söyler.⁴² Vahiy delilleri aynı zamanda, örneğin Allah'ın rubûbiyetine, hakimiyetine ve ulûhiyetine de dikkat çeker; Mâtürîdî, Allah'ın yaratılışla ilişkisi hakkındaki tartışmalarında bunu not eder.⁴³ Öyle ki,

“O'nun rubûbiyetinin bize yüklediği görev kendisini tanımak, O'na kul olmanın gereğini ve emrini bilmek, üzerimize vacip olan itaat ve tazimi yerine getirmek, söylediğimiz ve yaptığımız her şeyin cevabını vermeye hazırlanmaktır.”⁴⁴

Böylece Allah'ın rubûbiyetini ve hükümdarlığını vahiy yoluyla öğrenmek, insana birtakım vazifelerin temini için yeterlidir. Hatta Mâtürîdî, ilahî emrin ihtiyaç duyulan yerde verilmesinin, Allah'ın rubûbiyeti ve hakimiyetinin zorunlu bir sonucu olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Bu mükellefiyet kaynağı özel bir mana taşır, çünkü ahlaki sorumluluğun bu şekilde gerçekleştirilmesi, ulaşılabilecek bir hedefi veya kazanılacak bir nesneyi zikretmeye ihtiyaç

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 254.

⁴⁰ Musa Coşar, *İmam Matürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ* (İsparta, Fakülte Kitabevi, 2002).

⁴¹ Bu daha fazla tartışılması gereken bir noktadır. Mâtürîdî bazen aklî delillerden Kur'ân'da bildirilen Tanrı kavramına çok hızlı atlar. Yani vahiyden aldığı ilahî sıfatları, sanki aklî delillerden çıkmış gibi o delillere sonuç olarak ekler. Maalesef bu enteresan konuyu burada daha fazla inceleyemeyeceğiz.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 312, ve ayrıca bk. 321.

⁴³ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 175-176, 193, 365, 393.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 202 (215).

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 393.

duyulmadan olur ve dolayısıyla şartsızdır; bu durum, insanın herhangi bir olumsal durumundan ziyade, Tanrı'nın Kendisi olmasına ve insanın da kim olduğuna bağlıdır. Yani, bu sorumluluk temel olarak Tanrı'nın mahiyetine ve insanın Tanrı'yla ilişkisine ve kendi metafizik konumuna bağlıdır.

Vad ve vaid'e yapılan vurgu ve bunların işaret ettiği zevk ve acı ihtimali sebebiyle, vahiy üzerine kurulu bilhassa şarta bağlı ahlaki mükellefiyetin mühim bir yönü vardır. Yani fiilin belli bir mükafat için yapılması gerekir. Peki mükafatın yokluğu o fiilin yapılması gerekmediği manasına mı gelir? Bu meselenin üç boyutu var gibi görünüyor. İlk olarak Mâtürîdî, hoş olanı aramanın ve acıdan kaçınmanın tabîî durumumuzdan kaynaklandığına, dolayısıyla tabiatımızın bizi ilahi emirlere uymaya sevk ettiğine işaret edebilir. İkincisi, ilahi emirler olmasa bile, fitratımız gereği, bize mutluluk getirecek şeyleri yapmanın basiretli olacağını söyleyebiliriz. Mâtürîdî bu hususu çok fazla vurgulamasa da düşüncesinde zımni olarak mevcuttur. Bu ihtiyatlı davranış, tabiat kanunları hakkında bildiklerimizi takip etmek olacaktır. Nitekim dünyayı bu şekilde tasarlayan yaratıcının tanınmasıyla, tabiat aracılığıyla bizim için iyi olduğunu anladığımız şeyleri O'nun bizim için amaçladığını anlayabiliriz. Üçüncüsü, doğrudan doğruya Allah'ın rubûbiyeti ve hükümdarlığından gelen vahyedilmiş emirlerin başka bir boyutu daha vardır. Bu hükümdarlık, O'nun kim olduğuna bağlı olarak bizim üzerimizde hakları olduğu anlamına gelir.

2.2. Akla Dayalı Mükellefiyet

Aklın faaliyetleri arasında, eşyanın sebeplerini ve esaslarını bilmek için tabîî düzeni incelenmesi, gelecekteki hadiseleri tahmin etmemize ve zararlı sonuçlardan kaçınacak ve fayda sağlayacak şekilde davranmamıza izin vermesi vardır.⁴⁶ Bu neticeler, ibret almak ve fikir yürütmekle elde edilir ve bir sonuca ulaşmak için duyular gibi diğer ilim yollarının sağladığı bilgilerden yararlanır.⁴⁷ Buradaki çalışmamız açısından belki de en mühim olanı, Mâtürîdî'nin kötülüğe karşı erdemliyi seçmenin akıl açısından iyi olduğunu belirtmesidir.⁴⁸ Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin vahiyden bağımsız olarak ahlaki bir mükellefiyetin varlığını kabul edip etmediğini de sormalıyız. Vahyin ahlaki zorunluluklar içermesi, mükellefiyetin yalnızca vahiy tarafından oluşturulduğu anlamına gelmediği gibi, zorunlu olarak aklın böyle bir otoriteye sahip olmadığı manasına da gelmez; aklın neye izin verildiğini ve neyin yasaklandığını idrak etmesi aksini işaret eder. Nitekim ahlakın hakikati içsel olarak, yani kaynağından ziyade muhtevası itibarıyla kavranmadan vahyin ilâhî emirleri hiçbir zaman tam olarak anlaşılabilir.

Mâtürîdî açıkça akli, iyiyi ve kötüyü, faydalıyı ve zararlıyı, doğruyu ve yanlış tanımanın epistemolojik aracı olarak tanımlar. Hatta Mâtürîdî şöyle der: "Allah doğruluk ve adaleti akılların nazarında güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş, bunların birincisini muazzam ve değerli, ikincisini bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleştirmiştir."⁴⁹ Ayrıca helal ve haram da ancak vahiyle bilinebileceği gibi, bilindikten sonra akılla anlaşılabilirdiği de açıktır.⁵⁰ Bu, vahiyden ayrı olarak cevaz ve yasaklığın akla dayalı olarak mevcut olduğunu güçlü bir şekilde ortaya

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166, 204, 302, ve ayrıca bk. 169, 170.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 237, 254.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 240.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 353 (274).

⁵⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu, 6. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 290.

koymaktadır; aksi takdirde akıl bunları idrak edemezdi.⁵¹ Yani ahlak (tamamen olmasa bile) temelde akla dayanır; çünkü akıl bunları kavrayabiliyorsa, kendi mebdelerine aykırı olmadığını bilmek manasında kendisinin belirleyemediği şeyleri de kapsayabilir.

Ancak bunların hiçbiri bize ahlakın tanınmasından ahlaki olma mükellefiyetine geçiş için bir araç sağlamaz. O halde bunların hepsinin, gerçekleştirilmelerine ilişkin normatif bir değer olmaksızın tanındığını mı savunacağız? Aksine Evkuran, Mâtürîdî'ye göre ahlaki değerleri tanıma yeteneğimizin insanlara temel bir ahlaki sorumluluk biçimi verdiğini belirtmektedir.⁵² Bu aslında, teolojik bir kaynağın dışında bir mükellefiyet kaynağının olduğu manasına gelir ve onları ahlaki kılan da budur. Hatta Mâtürîdî, iyiyi kötüden ayırma kabiliyetimiz sebebiyle amellerimizden mükellef yaratıldığımızı ve Allah'ın iyiyi akla güzel, kötüyü ise çirkin kıldığını söyler.⁵³ Dolayısıyla vahyin nihai otorite olduğunu fakat her zaman ilk otorite olmadığını söyleyebiliriz çünkü Mâtürîdî'ye göre vahiy gelmeden ve ilahi emirler duyulmadan evvel Allah'ı aramak, Allah'a inanmak ve O'na şükretmek gerekir.⁵⁴ Evkuran'ın belirttiği gibi Mâtürîdî'nin sıklıkla kullandığı üç örnek vardır: Allah'a şükür, adaletin güzelliği ve zulmün çirkinliği.⁵⁵ Ancak daha da temel olan tevhid inancıdır ki Mâtürîdî bunu bir bütün olarak ahlakın “zorunlu şartı” kabul ediyor görünmektedir.⁵⁶ Bu soruya aşağıda tekrar dönmemiz gerekecek.

Fakat tablonun biraz karmaşık olduğunu söylemeliyiz çünkü konunun bu şekilde tasvir edilmesi, konuyu aslında insanın bakış açısına yerleştirmektedir. Metafizik açıdan ise değerlendirme farklıdır: Tanrı'nın ezeli, ilahi hikmet sıfatı göz önünde tutulur ve O'nun katında ezeli bir akıl standardı yoktur. Aksine, Mâtürîdî, hikmete göre ilahi emirlerin vahyinin dünyanın yaratılışıyla birlikte gerekli hale geldiğini söyler.⁵⁷ Bu, yaratılışın amacı ve yapısı göz önüne alındığında, belirli fiillerin zorunlu olarak takip edildiği manasına gelir.⁵⁸ Yani Allah'ın dünyanın yaratılışına bir hedef belirlemesiyle, o hedefe ulaşmak için uygun olan her şey, hikmet gereği gerekli hale gelir.

O halde etiğin esası, en temel haliyle Tanrı'nın hikmetidir ve dolayısıyla diğer tabiat ve ahlak yasalarının yalnızca ifade ettiği veya bir şekilde düzenlediği bir fazilettir. Daha spesifik olarak ahlakın temelini oluşturan kanunların kendisi de “isabet” olarak tanımlanan ilahi bir erdemin sonucudur; bundan daha temel ve daha kapsamlı bir erdem olamaz. Çünkü diğer tüm erdemlerin, hikmet tarafından tanımlanan özel yerleri vardır. Bu sebeple cömertlik, sebat, nezaket ve diğer tüm erdemler, “hikmetli” olduklarında sergilenmelidir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin Aristoteles'in çizdiği yolu takip ettiği ve bunu iki şekilde yaptığı görülmektedir: Birincisi, Aristoteles, “güzel ve adil” olanın, iyi bir eğitim ve yetiştirmeyle tabîi olarak tanınıp daha fazla açıklamaya gerek

⁵¹ Alper, *Akl-Vahiy İlişkisi*, 84.

⁵² Evkuran, “Ahlâkın Temellendirilmesi,” 122, 128-129.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 301.

⁵⁴ Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316.

⁵⁵ Evkuran, “Ahlâkın Temelleştirilmesi,” 129.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 457-458. Bu, daha fazla ele alınmayı hak eden ve dikkat çekici bir öğretilerdir. Her ne kadar bunu burada tartışamayacak olsak da Mâtürîdî'ye göre salt iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneğinin üzerimize bir mükellefiyet getirdiğini düşünürsek, o zaman ahlakın da ayrıca bu gerçeklikten kaynaklandığını söylememiz gerekir.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168, 248.

⁵⁸ Mâtürîdî'nin defalarca Tanrı'nın asla amaçsız hareket etmediğini ısrarla vurguladığını belirtmekte fayda var. Örneğin bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 67, 192, 202-203, 296.

kalmaksızın “basitçe bilinmesini” beyan etmektedir – ve Mâtürîdî'nin düşüncesi de bu teoriyle uyumlu görünür.⁵⁹ İkincisi, Mâtürîdî gibi Aristoteles de hikmeti kapsayıcı bir erdem olarak ele alır ve bunu adaletle yakından ilişkilendirir.⁶⁰

Mâtürîdî'ye göre akıl, dünyayı anlamamızı sağlar ve akıl gerçekliğe erişme ve onun manasını çıkarma aracımızdır. Demek ki akıl eşsiz bir yeteneğe sahiptir ama bu yetenekle birlikte insanoğlunun ilk sorumluluğu da gelir: Rabbini ve Yaratıcısını tanımak. Dolayısıyla insanın ilk ahlaki mükellefiyeti epistemolojiktir ve tefekkür, istidlâl gibi rasyonel işlemlerle yerine getirilir.⁶¹ Ancak bu teklîf akıl yürütme yeteneğiyle birlikte gelir. Dolayısıyla Mâtürîdî, insan ile Allah arasındaki bezm-i elest ahdinin lafzî yorumunu reddeder. Daha ziyade bu anlaşmayı, tabiatta O'nun işaretlerinin bulunduğu dünyadaki insanın durumunun bir mecazı olarak tevil eder. Başka bir deyişle “ilk antlaşma”, bilge Yaratıcının tanınmasıyla gerçekleşir.⁶² Fakat bu sadece vakaların sebeplerini aramak için aklın kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Nitekim Mâtürîdî, aklımızı ihmal etmememiz gerektiğini ifade eden bir dil kullanır.⁶³ Aslında bu vurgunun yansımaları olarak *Kitâbü't-Tevhîd*, dini bilmenin delillere dayalı bir zorunluluk olduğunu ileri süren gözlemleri ortaya koyduğu epistemolojik bir tartışmayla başlar; bu mükellefiyet de vahiyden önce gelir.⁶⁴ Allah'a inanma mükellefiyeti, yaratılışın tasarımını ve yapısını dikkate alma zorunluluğunu da beraberinde getirdiğine göre, bu iki fiilin doğruluğu da zımndır. Akıl bize Allah'a ibadet etme mükellefiyetimizi verirken, emir ve yasakların vahyedilmesi insanlığa Allah'ın nimetleri için nasıl şükredilmesi gerektiğini anlatır.⁶⁵ Burada Mâtürîdî, Allah'ın rubûbiyyetine, O'nun her şeyi yaratmasına ve yönlendirmesine, O'nu bilmeyi insanlığa farz kıldığına, O'nun haklarına, emirlerine, ibadetlerin gereklerine, itaat ve kişinin gerçekleştirdiği eylemleri için hesap vermeye hazırlanma ihtiyacına işaret etmektedir.⁶⁶

Bezm-i elest ahdinin lafzî yorumunu reddetmesine rağmen, bu mükellefiyet, aklın zorunlu olmasının yanı sıra, aynı zamanda ezeldir.⁶⁷ Bu, Mâtürîdî'nin Allah'ın isimleri hakkındaki yorumlarının bir parçasıdır. Mesela Kur'an'da Yaratıcı (hâlık) ismi ve rahmet sıfatının geçtiği ayetlerle ilgili olarak Mâtürîdî, bunları yalnızca yaratılmış hal ve hadiselerle dayanarak Allah'a atfetmemiz durumunda O'na ibadet mesuliyetimizin şartlı olacağını belirtir. Ancak Allah bu isimlere ezelden beri sahipti ve O'na ibadet etme mükellefiyeti önceden mevcuttu.⁶⁸ Özellikle namaz ve oruç gibi ibadetlerde ise mükellefiyetin kaynağı Allah'tan gelir.⁶⁹ Aslında aklın böyle bir

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167.

⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1138a; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102. Mâtürîdî'nin Aristoteles'in etiğini kasıtlı olarak izlediğini kesin olarak söyleyemsek de, bu iki mütefekkirin düşüncesinin makul bir şekilde bir tesadüf olarak kabul edilemeyecek kadar örtüştüğü anlaşılıyor. Bu örtüşme muhtemelen tarih içerisindeki fikirlerin aktarılmasının sonucu gibi görünüyor.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82-84, 167, 203-206.

⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 6. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 102-104.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168, 205.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 65-66.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 118.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 116.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/293.

dini bilgiyi tek başına elde etmesinin hiçbir yolu yoktur. Aksine vahiy bu bilginin tek kaynağıdır ve Tanrı onun doğrudan otoritesidir.⁷⁰ Ancak bazı alanlarda vahiy, aklın bulgularını doğrulayıcı bir kaynak görevi görmektedir. Bunların arasında yine İslam'ın temeli yani tevhid inancı da vardır.⁷¹

Üstelik Mâtürîdî'ye göre tevhid, “kendinde iyilik”tir. Onun ahlaki değerini belirlemek için sadece sonuçlarına bakılmaz.⁷² Mâtürîdî'nin kendinde iyi olarak kabul ettiği şeylerin başka örnekleri de vardır ancak tevhid, ahlaklı bir insan olmanın temel şartı olarak eşsizdir. Kendi içinde iyi olmak açısından hayati ehemmiyet taşıyan şey, Tanrı'ya sadece cennete girmek ve cehennemden kaçınmak için inanmamız ve ibadet etmemiz gerektiği gerçeğidir. Faydacı düşünceler bir kenara bırakılmalıdır; Mâtürîdî'ye göre, vahiy bize ulaşmadan evvel ve cennetteki mükafat va'dini ya da cehennemdeki azap tehdidini almadan önce de Allah'a şükretmemiz gerekir.⁷³ Daha ziyade tevhidin bir adalet örneği olarak görüldüğünü ve dolayısıyla Mâtürîdî'nin etik çerçevesinin, söz konusu mevzunun teolojik yönüne bakılmaksızın, ahlaki mükellefiyet mefhumunu vahiy bağlamının dışında sunduğunu görüyoruz.⁷⁴

Mâtürîdî açısından tevhidle objektif hakikati koruyan bir doktrinimiz vardır. Emrin mahiyeti elbette ki doktrin hakikatine ve aynı zamanda ilahi mevcudiyete verilen doğru bir tepkiye bağlıdır. Aslında Mâtürîdî, imanı, yalnızca akıl sahiplerine ait olan ibadetin belirli bir parçası (*el-hâs mine'l-ibâdât*) olarak tanımlamaktadır.⁷⁵ Bu sebeple hakikati, kendi içinde değerli bir şey olarak kabul etme yönündeki daha genel ve epistemolojik mükellefiyete bağlı görünmektedir. (Hakka olan inancın kötüleşebilmesinin tek sebebi, onun asli ahlak statüsünü etkilemeyen dışsal bir sebep olabilir.) Hatta, iman sadece bir ahlaki zorunluluk değil, aynı zamanda en güzel eylemdir (*ehsenu'l-fi'l*).⁷⁶ Böylece Mâtürîdî'nin ahlak şemasında ahlaki mükellefiyetin sadece uygulamaya değil, aynı zamanda inanca da uzandığını görüyoruz.

Bu mükellefiyetin ahlaki bir norm olmaktan ziyade sadece epistemolojik bir norm olduğu itirazı yapılabilir. Çünkü gerçeğe inanmakla yükümlü olduğumuzu söylemek bir şeydir, takip etmek zorunda olduğumuz ahlaki bir gerçeğin olduğunu söylemek başka bir şeydir. Ancak burada asıl mesele bu değildir. Zira Mâtürîdî, insanlığın bileceği ve ona göre hareket edebileceği çeşitli nesnel ahlaki hakikatlerin varlığının sürekli tanınmasıyla, ahlaki olanın sınırlarını epistemolojik alana

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/112.

⁷¹ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu. 2. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 266.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284.

⁷³ Bu durum Mâtürîdî'nin yukarıda zikrettiğimiz “bir amelin bir faydası olmadıkça, insanın o ameli yapmaya meyletmeyeceği” iddiasına aykırı görünüp İmam'ın kendisiyle çeliştiği düşünülebilir. Zira (başka öğretileri varsaymadan) şükür bir fayda sağlamaz. Fakat hakikati tanımak konusunda maddî bir fayda olması gerekmediğini sadece ameli işlerde bir menfaat beklentisinin ağır bastığını düşünebiliriz. Ayrıca bu bir hikmet meselesi olarak da görünmektedir. Zira bir amelin doğru olduğu bilirse de kısa veya uzun vadede bir fayda sağlamayacağı veyahut zararlı bir sonuç getireceği zannedildiği takdirde insanoğlu umumi olarak o fiili yapmaz. Bu durumda iyi ameller nispeten az yapılır ve dolayısıyla bu fiillerin yapılması için Tanrı'nın hikmetine göre bir teşvik verildiğini düşünülebilir. Aşağıdaki “Ahlaki Motivasyon” kısmına bakınız.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 472.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 476-477.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316.

doğru genişletirken bu ayrımı kolaylıkla kabul edebilir. Bu ayrım üzerine Tanrı'nın varlığı, tanınması ahlaki olan bir gerçektir. Tevhidin iyilik değil de hak olarak görülmesinin gerekçesi, onun değerinin duyulardan ziyade akıl tarafından anlaşılması değildir. Zira Mâtürîdî, şirkin bir hile ve dolaylı olarak tevhidin özellikle bir adalet örneği olarak ortaya çıktığını söylemektedir.⁷⁷ Bu durum dini inancı muhtemelen, genellikle ahlaki olarak kabul ettiğimiz fiillerin arasına yerleştirir. Bu şekilde epistemolojik ve ahlaki davranış arasındaki ayrım Mâtürîdî'nin kavramsal çerçevesi içerisinde kısmen birleştirilmiştir.

Dolayısıyla epistemolojik bir eylem ilk ve en temel ahlaki fiildir. Özcan, Mâtürîdî'ye göre eşyanın manasını ve hakikatini yalnızca insanoğlunun bildiğini iddia eder.⁷⁸ Eğer bu doğruysa, bunu aklın bir vazifesi olarak adlandırmak için şu soru sorulur: Kime veya neye karşı vazife? Basit cevap Tanrı'ya olacaktır, ancak O'nun var olduğunu bilmeden evvel bu vazife bizim üzerimizdedir. Dolayısıyla bu, başlangıçta rasyonel varlıklar olarak kendimize karşı temel gerçekleri bilme ve tanıma mükellefiyetine dayanan bir vazife gibi görünüyor.⁷⁹ Çünkü ciddi sonuçlar bu vazifenin sonucuna bağlıdır; bu da yalnızca insanların Tanrı'ya uygun şekilde karşılık verebileceği ve iyiliğin peşinden koşabileceği manasına gelir. Hayatın bir amacı olduğunu ve insanın özel olarak amacının ne olduğunu bilmeden dünya çok farklı bir mana kazanmaktadır. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu mana, akıl melekesini ve onun erişimi mümkün kıldığı hakikatleri inkar veya ihmal etmeye dayanmaktadır.

Aynı şekilde aklın kavrayabileceği her değeri uygulamak ve inanmak da bize düşmektedir. Vahiy, aklın insanoğluna söylediği şeylerin çoğunu içerir ve bu sebeple içerdiği öğretileri uygulama mükellefiyetini iki kat güçlendirilir. Bu özellikle mühimdir, çünkü akıl hata yapabilir ve vahyin rolü burada daha belirgin bir gereklilik haline gelir. Biz insanlar olarak vahiyden çıkan çeşitli hükümleri açıklayan hikmetlerin ne olabileceğini tartışabiliriz, ancak pek çok hikmet olabilir ve konunun gerçeğinin tam olarak ne olduğunu keşfedemeyebiliriz. Bununla birlikte vahyedilenler keyfi olarak geçerli değildir, çünkü vahyin içerdiği ahlaki uygulamaların ve inançların olumlu değerini fark edebiliriz ve göremediğimiz konularda da kaynağın mutlak hikmet sahibi olan Tanrı olduğunu hâlâ biliriz.

Bu gereklidir, çünkü her ne kadar Mâtürîdî'nin ahlaki çerçevesinde temel mefhum ilahi hikmet olsa da kapalı kalmaya devam etmektedir. Onun tecellilerine ulaşabiliyoruz ama bazı eksiklikler olmadan bu tecellilerin ne olacağını *apriori* olarak bilemiyoruz. Örneğin, Mâtürîdî'nin kâinatın yaratılışına ilişkin tutumuna dikkat edelim: Dünyanın bir amacı vardır; bir amacının olması hikmet sahibi bir Yaratıcının varlığına işaret eder, ancak yaratılışa tamamen farklı bir şekil verilmiş olabilirdi. Yani, Tanrı dilemiş olsaydı, farklı tabîî kanunlar ve nesnelere yaratabilirdi ve bu durumda dünyamız çok farklı olurdu. Fakat Tanrı'nın dünyayı neden başka bir formdan ziyade gördüğümüz gibi yarattığını sorgulayamayız. Bu, onun "Allah dünyayı neden yarattı?" sorusuna verdiği yanıtta ima edilir; o bu soru geçersiz olduğunu ve "Allah neden Kadirdir?" sorusuna

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 472; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 5. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 410.

⁷⁸ Hanifi Özcan, *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 107.

⁷⁹ Bu açıdan insanın temel amacı, Sokrates'in sık sık dile getirilen şu sözünde de ifade edildiği gibi felsefidir: Sorgulanmamış hayat yaşanmaya değer. Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, 38a5-6.

eşdeğer tutulabileceğini söylemektedir.⁸⁰ Bunun anlamı şudur: Dünyanın tabiatından ayırt edebildiklerimiz kanunlar, hikmetler ve gayeler var ve onların dışında, “dünya neden yaratıldı?” sorusunun cevabını sırf akılla bilemeyeceğiz. Böylece Mâtürîdî, dünyanın sırf insanoğlunun yok olması için yaratılmadığını söyler.⁸¹ Demek ki dünyayı rasyonel prensipler yapılandırdığı için akıl, bize bir dereceye kadar dünyayı anlama imkanı verir. Ancak şu da bir gerçektir ki, dünyanın büyük bir kısmı tamamen Allah’ın takdirine dayalıdır ve tabiatı gereği, aklın formel kanunlarıyla tam anlamıyla anlaşılabilen, hayranlık uyandıran tabiatına ve güzelliğine katkıda bulunan hususlarla doludur. Her şey mantıksal veya matematiksel yasalara dayanarak açıklanamaz, evrenin estetik ve muhteşem tabiatının kaynağı olan tabiî kanunları da vardır.

Mâtürîdî, haram ve helalin bilgisinin ilahi vahiyle elde edildiğini, ahlaki açıdan doğru ve yanlışın ayırt edilmesinin ise tabiî dünyanın anlaşılmasıyla mümkün olduğunu belirterek bizzat tabiatın önemini vurgulamaktadır.⁸² İmam, bazen tabiî eğilimlerimiz, aklımızın doğru saydığı şeylerle çelişse de, ikisi arasında bir uyum da olabileceğini belirtir.⁸³ Ancak Ateş’in iddia ettiği gibi tabiat değişken olduğu için teklifin kaynağı olması mümkün görünmez.⁸⁴ Ayrıca Mâtürîdî, akıl ve tabiatın çoğu zaman birbiriyle çatışabilmesi sebebiyle insan tabiatına akıl yoluyla rehberlik edilmesinin gerekliliğini sıklıkla vurgulamaktadır. Ancak bu sadece bir vurgu meselesi olarak görünür ve aklın ahlaki yargılar oluştururken tabiî meyillerimizi göz ardı edebildiği anlamına gelmez.⁸⁵ Örneğin, bu hayatta yaşanan sevinçlerin, insanı ahirette bekleyebilecek iyiliklerin bir göstergesi olduğuna dair yukarıda bahsi geçen fikri, tabiatın ahlaki hedeflerin belirlenmesinde temel bir yeri olduğunu göstermektedir. Bu durumun işaret ettiği iki sonuç vardır. Öncelikle Ateş’in zikredilen iddiasına şunu ekleyebiliriz: Tabiatı temsil edilen güzellikler, iyilikler ve meyiller olmasaydı aklın müşahhas ve kesin bir hedefi olmazdı. Ayrıca, her ne kadar insan eğilimleri zamanla değişebilse de beşer arasında temel, paylaşılan bir tabiat, ahlak için bir asıl oluşturur; tecrübeden elde edilen bilgiyle akıl yetisi tarafından yönetilen ahlakın temel bir unsurudur.

Bu durum, dünyanın tasarımından nasıl ahlaki sonuçlar çıkaracağımız ve onun genel ehemmiyete sahip olmasının ahlaki fiilin ayrıntılarına nasıl dönüşeceği sorusunu doğuruyor. Bu mesele, ahlak alanındaki tüm tabiî hukuk teorilerinin karşılaştığı bir sorundur. Zira tüm tutkuların veya meyillerin iyi olduğu varsayılmaz ve tabiatın insana armağanlarının tamamının kucaklanması gerektiği varsayılmaz. Aslına bakılırsa, iki tabiat-esaslı iyilik, örneğin yaşama veya bilgi isteğiyle sosyal ilişki kurma eğilimi çatışabilir. Hatta Mâtürîdî için bu özellikle ciddi bir problemdir, çünkü bir imtihan yeri olarak dünya kötülükleri içerir ve bu sebeple tek başına neyin doğru ve iyi olduğunun bir kriteri değildir. Aksine hem ahlaki hem de ahlak dışı unsurların bir karışımıdır.⁸⁶ Bazı insani arzular, bir erdem veya mükemmellikten çok, beşeriyetin zayıflığını ortaya çıkarabilir;

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 164.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/293.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/425.

⁸⁴ Ateş, “Ahlakın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı”, 13.

⁸⁵ Krş. Ateş, “Ahlakın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı”, 17-18.

⁸⁶ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

refahtan ziyade imtihan kaynağıdır.⁸⁷ Mâtürîdî'nin hikmet mefhumu, tabiatın detayları açıklamak için kullanılacak teleolojik bir yönü içermesiyle bu durumu bir bakıma açıklamaktadır. Basitçe söylemek gerekirse, akıl yetimiz bunların hepsini anlamaya uygun olmasa da akıl dünyada hikmet görür. Aşağıda ele alacağımız gibi ilâhî hikmetin bu yönü, Mâtürîdî'nin Allah'ın tamamen hâkim olduğu görüşünü göstermesi bakımından çok mühim bir noktadır. Ancak Mâtürîdî, bu tür meselelerin çözümü için açıkça ihtiyaç duyulduğu halde, ilahi hikmet kadar insan hikmetinden de söz etmez. Sonuç şu ki, ilahi erdemlere ilişkin sahip olduğumuz bilgiye, en azından kısmen, akıl yoluyla ulaşılabilir ve aynı zamanda akıl, en azından, ahlakî anlamının en mühim aracı ve ahlakî sorunların çözümü için en güvenilir kaynaktır.

Böylece Mâtürîdî için vahiyden başka bir mükellefiyet kaynağının daha var gibi görüldüğünü ve iyiliğin ve kötülüğün tanınmasının bizi fiillerimizden mesul kıldığını tespit ettik. Şimdi soru, bu yeteneğin bu mükellefiyetin yeterli veya zorunlu şartı olup olmadığıdır. Yani, ahlakî mükellefiyetin var olması için şart tek başına yeterli midir, yoksa kendi başına yükümlülüğün bulunmasını sağlamamakla birlikte, onsuz mükellefiyetin bulunmayacağı bir şart mıdır sadece? Zira yeterli şart olmadan, insanın nesnel bir zorunluluğa göre hareket etmesi gereken bir konuma ulaşamayız.

Elbette Mâtürîdî yükümlülüğü epistemolojik mülahazalara bağlamaktadır ancak iyiyi bilmekle iyiyi uygulamaya mecbur olmak ayrı meselelerdir. Bu sebeple birinden diğerine geçişin gerekçelendirilmesi gerekir. Daha genel manada Mâtürîdî, Allah'ın iyiyi güzel, kötüyü çirkin, birincisini övgüye değer, ikincisini ise kerih kıldığını ifade eder.⁸⁸ Açıkça söylemek gerekirse, güzellikten bir zorunluluk çıkmaz, ama belki "akli gerçek" olarak adlandırılan ahlakî şuurdan bahsedebiliriz.⁸⁹ Mâtürîdî, aklın, tabiatını tanımlayan ve hususi bir amaca hizmet eden belirli kaide ve standartlara sahip olduğunu öne sürer. Bunlar aklın tabiatı gereği kabul edilir ve Mâtürîdî'ye göre insanlığın temel vazifelerini oluşturur.

3. Ahlakî Motivasyon

Yukarıda zikrettiğimiz iki yönlü şemaya, Mâtürîdî'nin metaetik çerçevesinin kapsamlı bir resmini elde etmenin anahtarı olan üçüncü bir unsur ekliyoruz. Adalet ve hakikat, doğru dini inancı faydalı bir şekilde ifade edebilecek kelimelerdir. Ancak tevhid inancının gerçekleşmesi, sübjektif bir uzantısı olmayan salt bir akıl faaliyeti olarak tanımlanamaz. Mâtürîdî bunu kelami açıdan büyük bir nimet olarak nitelendirmektedir. Ama bundan da öte, tevhide inanma zorunluluğu vahiyden önce mevcut olduğu gibi, tevhidi kavradıktan sonra Allah'ın emirlerine icabet etme yükümlülüğü de vardır.⁹⁰ Daha doğrusu Tanrı'nın varlığı ahlakî davranış ihtiyacının temel bir bileşenidir. Onun varlığı ile insanın varlığı, Hâlik ile mahluk, Kerim ile mükrem ve Hâdi ile mühdâ

⁸⁷ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73, 88.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 301.

⁸⁹ Bu tabir Kant'a aittir. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. ve ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 29-31, 42-50. Kant'a göre akıl, kesinlikle bağlayıcı bir yasa düşünme ve sırf ona saygı duyup bu yasaya dayanarak hareket etme yeteneğimizi ifade eder. Not edilmelidir ki Mâtürîdî'nin ahlakî nesnellik ve Kant'ın aklî saflık öğretilerinde belirli bir benzerliği kabul etmek için Mâtürîdî'nin metafiziğinin Kant'ın metafiziğine çok benzediğine inanmaya gerek yoktur.

⁹⁰ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefi Bir Betimleme* (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 84-85.

arasında bir ilişki kurar. Burada motivasyon bağı ortaya çıkmaktadır, zira ilahi emirlerin vahyedilmesinden ve mükafat va'dinden evvel bu mükellefiyet belirli bir motivasyon cinsi olmadan geçerli olmayacaktı.⁹¹

Daha spesifik olarak Mâtürîdî, insanlığın Allah'a vereceği uygun karşılığı açıklamak için şükür kavramına başvurur. Ancak Mâtürîdî'nin ahlakın bu sübjektif boyutunu dahi aklî temellere dayandırdığını hemen belirtmeliyiz. *Kitâbü't-Tevhîd*'de şöyle belirtir:

“Sonra da insanlar ilahi nimetleri idrak edip akılları buna vakıf olunca Cenab-ı Hak kendilerinden sözü edilen kudretin şükrünü eda etmelerini ister; zaten bu, akılların gerekli göreceği bir hükümdür, yani nimeti lütfedene teşekkür etmek, nimetlerin mahiyetini bilmek, bunun yanında velinimete karşı nankörlük göstermek ve nimetlerin boyutlarından habersiz olmak gibi davranışlardan da uzak kalmak.”⁹²

Mâtürîdî hemen enteresan bir detay ekleyerek devam eder:

“Konunun bu temel özelliği olmasa, yani insan aklında velinimete teşekkürle mukabelede bulunma ve ona karşı nankör davranmaktan sakınma prensibi önceden mevcut olmasa kimse ilahi emir ve yasağı iptidaen benimsemezdi.”⁹³

Burada Mâtürîdî'nin insanların Allah'a itaat etmeleri ve ahlaklı davranmaları konusunda aktardığı temel motivasyona bir başka atıfla karşı karşıyayız. Yani motivasyon, daha temel bir prensipten kaynaklanmaktadır. Hatta Tanrı'ya itaatin kendisi, rasyonel bir mebdeye dayanmaktadır. Kısacası: “Nimete teşekkür etmek aklın gereğidir. Yaratıcı emir ve nehiy yoluyla sözlü olarak teşekkürün yerine getirilmesini talep etmiştir.”⁹⁴ Mâtürîdî, ahlaki mükellefiyetin bu üçüncü boyutunun ayrıntılarına girmez, ancak onun, tüm dünyevi sınırlamalardan münezze, insanı akıl sahibi bir varlık olarak yaratan, bilge bir Yaratıcı'nın varlığının bilinmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.⁹⁵ Bu kabulden kişi, evrenin rasyonel yapısıyla birlikte insanlığın da dahil olduğu rasyonel bir ahlaki düzenin bulunduğunu, insanın ihtiyaç ve arzularının yaratılışının zevk ve acıya zemin oluşturan rekabet ve imtihan alanları ürettiğini kavrar.⁹⁶ Başarı, insanların varoluşunun devamı için bu ihtiyaçları ve arzuları yönetmek manasına gelir. Bununla birlikte, yaratıldığına şükretme ve Allah'ın hayatı sürdürmek için yarattığı şeylerden mutluluk duyabilme ihtiyacı da oluşur.⁹⁷ Bu bağlamda mühim olan, belki de Mâtürîdî için bu mükellefiyetin salt duygusal bir tepkiden ibaret olmamasıdır. Çünkü Allah'ın beşeriyete verdiği nimetlere şükretmek aklın gereğidir.⁹⁸ Mâtürîdî'nin şükürün esası üzerindeki vurgusu göz önüne alındığında, bu duygusal tepkinin rasyonel bir olayın psikolojik tezahürü olduğu görülmektedir.

Şükürün tespiti İslam ahlakında mühim bir yere sahiptir. Mâtürîdî'nin tanımladığı şekliyle özel sebepleriyle birlikte şükran, belki de kişinin Allah'a karşı sahip olabileceği bağlılığın en yüksek

⁹¹ Bu konudaki kelami görüşlerin bir incelenmesi için bk. Fethi Kerim Kazanç, “Ehl-i Sünnet Kelâm Mezheplerinin Ahlâk Anlayışı”, *Ehl-i Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020).

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342 (389-390).

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342 (390).

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166 (169). Başka alakalı ifadeler için ayrıca bk. 283, 464, 468.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67-68.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 249.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166, 342.

temelidir. Böylece şükran mefhumu ahlaka bir boyut daha katmaktadır. Bir tanrının varlığına inanmak çoğu zaman belirli miktarda pratik mükellefiyetlerle ilişkilendirilir ve Mâtürîdî, yaratılışın geri kalanıyla olan bağlantımıza ve amaç, hikmet ve güzellik sergileyen bir şeyin parçası olmamıza atıfta bulunarak bunu açıklığa kavuşturur. Aslında bu duygu, Allah'ın çeşitli olumlu üstün nitelikleri ve her türlü kusurdan münezzehliği sebebiyle, her insanda O'nun talep ettiği şekilde ibadet etme yönündeki motivasyon gücünün bir odağıdır. Ayrıca Mâtürîdî'nin zikrettiği şeylerden sadece birkaçını sayarsak şükran duygusu, Allah'ın hayat sağlaması, irade hürriyeti, akıl nimeti, iman ve dinî ve ahlaki rehberlikten kaynaklanmaktadır.⁹⁹

Bu düşünceye cevaben kategorik bir mükellefiyet temsil etmediğini iddia edilebilir, zira eğer kişi şükran duymuyorsa, o zaman yükümlülüğü geçerli olmayacaktır. Buna verilecek ilk cevap, bunu farazî veya şarta bağlı bir mükellefiyet olarak görmenin, Mâtürîdî'nin beşerin tabîî fitratına atfettiği psikolojiye aykırı olmasıdır. Yalnızca psikolojik durumları bir şekilde gelişmemiş olanlar, dünya ve onun hikmetini yansıttığı ilahi varlık hakkında düşündüklerinde doğru tepkiyi veremezler.¹⁰⁰ Ancak ikinci ve daha doğru bir cevap, subjektif olarak nasıl hissettiğimize bakılmaksızın, Tanrı'nın ibadete layık olduğudur. Duygu ve duygunun mantığı birbirinden kolayca ayrılmasa da iki ahlaki fail arasındaki ilişki bağlamında başka şeylerin yanı sıra temel eşitlik ve adalet fikirlerini de içeren belirli yapısal unsurlar olmadan duygu var olamaz. Zira prensiplerimize göre düşünürüz ve hissederiz ve başka prensiplerin yanı sıra, iki ayrı ahlaki fail arasındaki ilişki bağlamında eşitlik ve adalet fikirleri temel bir konuma sahiptir. Üstelik, bu karşılaşmanın ürettiği özel dinamiğin bu spesifik duyguyla sonuçlanması, başka bir dizi faktöre bağlıdır; ve bu faktörler her ne kadar sadece olumsal olsa da tüm yakın mümkün dünyalarda (gereken değişikliğin yapılması şartıyla) üretecekleri duygudur. Yani aynı unsurlar örneğin kıskançlık, gurur veya üzüntü gibi duygularla sonuçlanıyorsa, insan psikolojisini etkileyen ciddi varoluşsal veya zihinsel eksikliklerden olacaktır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin düşüncesinde mükellefiyet son derece rasyonel ve ayrıca subjektif olarak bağlayıcıdır.

Fakat hep bunlarla birlikte va'd ve va'îd ile alakalı olarak odak noktasının değiştiğini hatırlamalıyız. Mâtürîdî, bir amelin bir faydası olmadıkça, insanın o ameli yapmaya meyletmeyeceğini belirtir.¹⁰¹ Hatta Mâtürîdî bu dünyadaki şeylerin ahiretteki mükâfat ve cezalara işaret olduğunu söylemektedir.¹⁰² Kısaca o, insanlara Allah'ın vahyini ciddiye almaya ilham veren, sonsuz mükâfat yoluyla teşvik ve ahirette ceza yoluyla uyarma (yani va'd ve va'îd) gibi bir başka hissî ve psikolojik unsuru da gözlemlemektedir.¹⁰³

Tabii ki bu, va'd ve va'îd olmadan ahlaki davranamayacağımız anlamına gelmemelidir. Zira şükür prensibinin yanında yukarıda da gördüğümüz gibi Mâtürîdî istikrarla Allah'ın iyiyi güzel, kötüyü çirkin yarattığını ve bizlerin iyiyi kötüden ayırt etme yeteneğine sahip yaratıklar olduğumuzu belirtmektedir.¹⁰⁴ Bu, bahsedilen ayırım temelinde ahlaki olarak hareket edebileceğimiz anlamına

⁹⁹ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177, 245, 252, 316, 342, 468.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303-304.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 249, 353.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166-167, 175-177, 245.

¹⁰⁴ Ahlaki estetikle ilgili cümleler için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 297, 301. İyiyi kötüden ayırt etme yeteneğimize ilişkin örnek ifadeler için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301 ve ayrıca 124.

gelir. Sırf güzellikten bir ahlaki zorunluluk türetilmese de güzel olan uygulamayı teşvik ederken, çirkinlik de nefreti teşvik etmektedir. Hatta hakikat ve adalet konusundaki değerlendirmemiz doğru ise Mâtürîdî'nin bahsettiği güzelliğin tamamen aklı bir boyutu da olduğu görülmektedir. Unutmamalıyız ki ona göre akıl, tabii olarak eğilimimiz ve isteğimiz olmayan şeyleri, yani nefsimizin yapmamızı istemediği şeyleri yapmamamızı sağlayan şeydir; ve aynı şekilde akıl, bizi tabii olarak yapmaya meyilli olduğumuz, nefsimizin yapmamızı istediği şeyleri yapmaya yönlendirebilen şeydir. Bu, ahlaki olma motivasyonunun rasyonel, nesnel ve bir bakıma saf olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'nin ahlaki motivasyon anlayışı bir açıdan Platon'un felsefesini hatırlatır; burada nihai ide iyilik idesidir ve biz onun iyiliğini tutkuların ziyade akla dayalı olarak tanırız.¹⁰⁵ Ayrıca Aristoteles'te aklın, tarafsız olması ve tutkunun her zaman maddeyle ilişkilendirilmesi sebebiyle maddi olmayan ve ölümsüz bir yapıya işaret ettiği düşünülür.¹⁰⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre insanın, zarar ve zevk beklentisiyle hareket etmeye motive olurken, aynı zamanda aklı mebdelerin tanınması ve kabulüne dayalı olarak da hareket edebildiğini söyleyebiliriz.

4. Olan-Olması Gereken Uçurumunun Çözümlemesi

Emon, modern öncesi kalamcılar için tabiatın değerle dolu olduğunu, çünkü tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığını ve O'nun iyiliğini yansıttığını iddia eder.¹⁰⁷ Bu, onun incelediği "katı" tabii hukuk teorisyenlerinin çoğu için doğru olsa da bu düşünürlerin Tanrı tarafından yaratılan tabii dünyanın ilahi iyiliği yansıttığı doktrinine dayanarak çözebildikleri "olan-olması gereken" uçurumu sorusunu akla getiriyor. Artık Mâtürîdî'nin de benzer temelde yaptığı görünen "olan-olması gereken" uçurumunu nasıl aşabildiğini görebiliriz.

David Hume, *Treatise of Human Nature* adlı eserinde önceki tüm etik teorilerin, olan-ifadelerinden (şeylerin nasıl olduğuna dair ifadeler) olmalı-ifadelerine (şeylerin nasıl olması gerektiğine dair ifadeler) geçiş gösterdiğini gözlemledi. O, ilkinden ikincisine böyle bir istidlalin açıklama yapılmadan yapıldığını ve aslında düşünülemez olduğunu belirtmektedir. Çünkü bir ilişki türünden tamamen farklı bir ilişki türüne geçiş, hiçbir çıkarımın yapılamayacağı anlamına gelmektedir.¹⁰⁸ Örneğin, cimriliğin tabii olmadığı için kaçınılması gerektiğini söylemek, tabii olmayandan kaçınılması gerektiğine dair zımnî bir varsayımı içerir. Bu normatif bir yargıdır; gerçeklere dayanan bir çıkarım asla haklı gösterilemez. Normatif mukaddemin kendisi de onu haklı çıkarmak için başka bir mukaddem gerektirir ve sonra onu haklı çıkarmak için bir başka mukaddemi gerektirir ve bu böyle sonsuza kadar sürer. Sonuçta bu çıkarımı hiçbir zaman meşrulaştıramazlar. Böylece Hume okuyucusuna her "kaba ahlak sisteminin" yıkılacağını bildirir. Eğer onun görüşü kabul edilirse, o zaman ahlak teorisi "olan" ile "olması gereken" arasındaki epistemolojik uçuruma değinmelidir.

Burada Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emirlerinin iki türlü olduğunu hatırlayalım. Birincisi, aklın bulgularını doğrulayan ve tamamlayanlardır; ikincisi ise insanoğlu için ahlaki belirsizliğin olduğu

¹⁰⁵ Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, elbette Mâtürîdî için Allah'tan başka ezeli, ontolojik bir varlık yoktur. Dolayısıyla Platon'un bu metafizik öğretisi onun düşüncesinde yer bulmaz.

¹⁰⁶ Aristoteles, *De Anima*, 403a, 408b.

¹⁰⁷ Örneğin bk. Emon, *Natural Law Theories*, 22-29.

¹⁰⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed., L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), 469.

yerlerde dinin özelliklerine ve vazifelerine atıfta bulunanlardır.¹⁰⁹ Rasyonel bir temele dayanan ahlaki değerlerin onaylanmasıyla ahlak ve bu birinci tür ilahi emir istikrar kazanır. Böylece vahiy iki çeşit emir içermektedir: Akılda bulunanları tasdik eden emirler ve aklın kesin olarak çözemediği konularda yol göstererek ahlâk bilgimize katkıda bulunanlar.

Fakat yukarıda da gördüğümüz gibi Mâtürîdî için akıl, dünyanın bir parçasıdır; dolayısıyla mebdeleriyle yapılandırılan her şey aynı zamanda yaratılmış bir boyuttur. Bu, aklın geçerliliğinin temelde Allah'ın hükmüne dayandığını gösterir. Akıl aynı zamanda Allah'ın emirlerinin aracısıdır ve onları bir anlam sistemi içerisinde yapılandırır. Dolayısıyla ahlakın referansı aklın yargıları olduğuna göre, Tanrı'nın söylediği her şey belli bir standarda, yani aklın tanıdığı ölçülere uygundur. Bu, ahlaka içkin bir istikrar ve şümül kazandırır; aklın mebdelerine dayanan bir çerçeve, en temel ahlaki sezgilerimizin onaylanması ve açıklanması için bir araç sunar.

Burada Mâtürîdî'nin hikmetin bir kısmının her şeyi mahiyetine uygun bir yere yerleştirmek olduğunu söyleyen ifadesini hatırlayalım.¹¹⁰ Bu Mâtürîdî'nin hikmet tanımının teleolojik yönüne işaret etmektedir. Nesnelere tabiatı, gerçekliğin düzenlenmesi sebebiyle onlara belirli bir durum verildiğini belirler. Akılla ispatlanan ilahi hakimiyet ve hikmet burada mühimdir. Tanrı, aklın ve onu takip eden tüm yasaların Yaratıcısıdır; O aynı zamanda kâinatın kendine has karakterinin ve amacının da Yaratıcısıdır. Bu bakımdan akıl, insanların tabiat dünyasında sergilenen ilahi hikmetini tanıyabilmesini ve dolayısıyla kozmosun sahip olduğu teleolojik yapıyı görebilmesini sağlayan, Tanrı tarafından yaratılmış bir melekedir.

Mâtürîdî için uluhiyet, hakimiyet, hâlikiyet ve vahdaniyet sıfatlarına yapılan diğer mezheplerle ortak atıfların yanı sıra, Allah'ın (gördüğümüz gibi adalet ve lütfu da içeren) kâmil hikmet sıfatına atıf yapılması esastır. Dolayısıyla yalnızca Allah'ın mutlak kudretine dayanarak O'na itaat edilmez. Aksine Mâtürîdî, bu sıfatın Allah'ın otoritesini tesis etmek için yeterli olmadığını ima etmektedir. Allah'ın dünyayı yaratmasına, tasavvuruna ve tedbirine sebep olan hikmetinden de bahsetmek gerekir. Bu bakımdan O, kendi kendine bağladığı kanunlar dışında hiçbir kanuna tâbi görünmemektedir ve diğer her konuda serbesttir.¹¹¹

Dünya yapısının temellerinin altında aklî prensipler yatar; çünkü eğer durum böyle olmasaydı, o zaman dünya derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde esrarengiz olurdu. Mâtürîdî'nin belirttiği gibi:

“Akıl, her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir. Bu durumda akıl değişikliğe uğramayan ve herhangi bir bilinmezlik sebebiyle geçersiz hale getirilemeyen duyu bilgisi gibidir; duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususların mercii durumundadır. Bunun gibi aklın konumu ve onun kanıtlandığı husus da her fitri-tabîî bilginin temelini ve kriterini teşkil eder.”¹¹²

Bu anlamda rasyonel mebdeler dünyanın grameridir; onun içeriğine belli bir düzen ve istikrar verecek bir yapı kazandırır. Bu içerikler ise Allah'ın hikmeti ve takdiriyle ayrı olarak belirlenmektedir. Dolayısıyla hikmet, aklın yalnızca bir gramer olduğu dünyanın maddi ve teleolojik yönleri için ana referans faaliyeti görebilecek bir erdemdir. Bu anlamda akıl, amacı ve

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252-253.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 395.

¹¹¹ Robert Brunschvig, “Mu'tazilisme et Optimum (*al-aşlah*)”, *Studia Islamica* 39 (1974), 16-17.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 304 (343).

doğruluğun güzelliğini tanıdığı için hikmetle yakından paralellik gösterir. Fakat bunu ancak idrak düzeyinde yapar ve ilahi hikmeti tüm detaylarıyla anlayamaz.

Ayrıca evrenin karakteri ve içeriğine ilişkin ilahi hükmün bu üstün konumu, Mâtürîdî'nin ilahi hikmet anlayışında adaletin yanı sıra lütfu da yansıtmaktadır. Adalet aklî kanun ve prensipler çerçevesinde açıklanabilirken ve vuku bulanla hak edilen arasındaki ilişkiyi ifade ederken, lütuf tam tersine, zorunluluktan ziyade sadece Allah'ın bir faziletiyle doğrudan ilişki kurularak en nihayetinde açıklanabilir; lütuf zorunlu olmaksızın Allah'ın dilediği şekilde gösterilir.¹¹³ Kainatın düzeni ve nesnelere ile bunların şekilleri, renkleri ve toplam sayıları gibi şeyler akli prensiplerle açıklanamaz. Çünkü bunlar Tanrı'nın takdirine bağlıdır.

Bununla birlikte, dünyanın sergilediği amaçsallığın tanınmasının sebebi akıldır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre ahlak bir amaca göre anlaşılır; salt biçimsel bir yapı olamaz; belirli bir değer teorisinin yanı sıra tabîî dünyanın çeşitli yönlerini ve müşahhas vaziyetleri de kapsmalıdır. Onun teorisini şu şekilde açıklayabiliriz: Sınırlı bir hazineden iki kişiye mal verilecektir. Daha fazla bilgi olmadan 'Mallar nasıl dağıtılmalı?' sorusuna verilecek tabîî yanıt 'Eşit' olacaktır, çünkü iki kişiyi birbirinden ayıracak bir temelimiz yoktur ve diğer tüm şartlar sabitken akıl normalde adaletin insanlara eşit muamele edilmesi gerektirdiğine karar verir. Ama insanın ihtiyaçlarını, haklarını ve hedeflerini bilmediğimiz sürece adalet gerçekleşmeyebilir ve ayrıca bu hususların hangi temelde ahlaki açıdan haklı veya doğru olduğunu anlamamız gerekecektir. Tabîî hukuk teorisinde olduğu gibi temel haklarımızdan biri yaşamak, mümkün olduğunca sağlık hizmetlerine ve eğitime erişebilmek; ve bir diğeri sosyal ilişkiler kurmak olabilir. Dolayısıyla bir amaç veya hak, başkalarının bunlara sahip olma potansiyeline saygı duymaktır. Bu konuda bireysel durumların farklı olması, bu tür bilgilerin, iki kişi arasındaki mal dağılımının farklı olup olmayacağını belirler. Kısaca Mâtürîdî için akıl, kişiler arasında biçimsel prensipler aracılığıyla hüküm verme yeteneğini temsil eder, ancak bunu sadece belli değerlere veya gayelere dayanarak yapabilir. Tabiatın belirli bir amaca sahip olduğunu iddia etmeden, onun bizi belirli cihetlere yönlendirdiğini ve bunun bizi ahlaklı kıldığını savunmak pek mümkün görünmüyor. İşte bu nokta, yani Allah'ın tabiatı bir gaye için düzenlemesi ve onun güzel yönlerini yaratması, Mâtürîdî'nin düşüncesinin bir nevi tabîî hukuk teorisi sayılması gerektiğini kuvvetle telkin etmektedir.¹¹⁴ Bu dünya bir imtihan sahası olmasıyla birlikte bir ibret sahasıdır. Nitekim belli bir bilgi malzemesi sağlamasıyla tabiat ahlakın hüviyetini de tamamlar.

Yukarıda ayrıca ahlaki bir mükellefiyetin türetilmesinin olan-olması gereken uçurumuyla yakından alakalı olduğunu da belirtmiştik. Uçuruma yanıt vermenin iki yolu var gibi görünüyor. İlk yol olarak, normatif olmayan bir iddiadan normatif bir iddia türetme girişimiyle bu soruya cevap verilebilir. Ancak bunun başarılı olması mantıken imkansız görünmektedir. Bu, alfabenin bir harfinden bir sayı türetmeye çalışmak gibi olurdu. İkisi kökten farklı kategorilerde olduğundan, hiçbir şey elde edemeyiz. Yani olan-olması gereken uçurumu kapatılamaz. İkinci yol olarak, tabîî bir dünyada şartsız, nevi şahsına münhasır bir ahlak biçimi tanımlanarak bu soruya daha iyi bir cevap verilebilir. Şimdi ona bakacağız.

¹¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 193.

¹¹⁴ Krş. Cengiz, "Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı", 156-157.

Daha önce de gözlemlendiği gibi Mâtürîdî üç farklı amaç kategorisi tanımlar. Biri aklîdir, gerçeğin peşinde koşmak, kabul etmek ve onu takip etmekten oluşur; diğeri maddîdir, acıdan kaçınmayı, zevke ulaşmayı ve en temel düzeyde hayatta kalmayı içerir; ve sonuncusu fazilete aittir ve içtimai uyumun ve ahlaki erdemin sürdürülmesiyle ilgilidir. Akli mükellefiyetler örneğiyle, yani doğruyu bulmak ve ona uygun karşılık vermekle, olan-olması gereken uçurumuna bir cevap sunabiliriz. Önce, bu uçuruma istinaden bu mükellefiyetin nereden geldiğini sormamız gerekiyor. Bu mükellefiyet ileri düzeyde bilgi kapasitemizden kaynaklanıyor gibi görünüyor. Aslında bilgi, bilimin, dini inancın ve ahlakın yanı sıra, onları hayatta kalmaya yönlendirdiği için insanoğlunun üzerine düşen bir vazife haline gelir. Belirli bir amaç için yaratılmış akıl sahibi varlıklar olduğumuz için bunları bilmek zorundayız.

Aynı prensip yukarıda belirtilen diğer ahlaki amaç türleri için de geçerlidir. Zevk aramalı ve acıdan kaçınılmamız (diğer tüm şartlar sabitken) ve örneğin hayatta kalmak ve içtimai ilişkileri kurmak için tasarlandık. Böylece etrafımızdaki dünyayı ve onu bu hedeflere ulaşmak için nasıl kullanacağımızı anlamalıyız. Yani sonuçta mükellefiyet Allah'ın plan ve tasarımından kaynaklanmaktadır. Ama daha dolaysız olarak mükellefiyet, gerçeği kavramak ve keşfetmek için tasarlanmış olan ve tabîî meyillerimizi ve dürtülerimizi yönlendirmemize, uyuma, mutluluğa ve yasalara uygun yaşamamıza izin veren rasyonel kapasitemizden kaynaklanır. Konumuz için kritik bir pasajda Mâtürîdî şöyle yazar:

“Allah Teala insanları mükellef olarak yaratmıştır; şöyle ki onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, akli idraklerine kötü davranışı (*mâ yüzem*) çirkin, iyi davranışı da (*mâ yuhmed*) güzel göstermiş, yine onların zihni kapasitelerine çirkinini güzele tercih etmeyi, yergiye layık olanı övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Bu sebeptendir ki Allah insanları -bünyelerine yerleştirilen özelliklere ve kendilerine lutfedilen hasletlere paralel olarak- bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırılmış ve bunun dışındaki bir hareket tarzına ağırlık vermeyi bu kuruluşa sahip bulunan şuurlu canlıların aklen benimseyemeyeceği kadar çirkin göstermiştir.”¹¹⁵

Burada iki tür faaliyet görüyoruz: Birincisi, iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği, ikincisi ise iyiyi kötüye tercih etme. Ne yapılacağı sorusu, ne bilineceği sorusundan farklıdır. Olan-olması gereken uçurumunun ima ettiği gibi hiçbir ampirik bilim bize ne yapmamız gerektiğini söyleyemez; bize yalnızca hangi bilgiye göre hareket edebileceğimizi söyleyebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi sadece insanın iyiyi kötüden ayırt edebildiğini söylemek yeterli değildir; şunu da söylemeliyiz ki, insanoğlu iyi olanı yapmalı ve kötü olanı yapmaktan kaçınımalıdır. Mâtürîdî'nin, akıl kapasitesinin ahlâkî hareket edebilme yeteneği için sadece zorunlu bir şartı değil, aynı zamanda yeterli bir şartı da sağladığına inandığı açıkça ortaya konulmaktadır. Yukarıda tespit ettiğimiz bu hususun hak kavramı içerisinde yer aldığını ve Mâtürîdî'nin aklın işleyişi kapsamında belirttiği bu pasajda da buna yine işaret edildiğini görüyoruz.

Mâtürîdî'nin belirttiği gibi akli kullanmak pratik bir zorunluluktur; o olmasaydı hayatta bile kalamazdık.¹¹⁶ Dolayısıyla insanın akli kullanması kendiliğinden, kaçınılmaz ve doğrudur ve bu da bizi genel olarak onun bulgularına güvenmeye teşvik eder. Böylece bilme vazifesinin, hikmetin

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301 (339).

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 72, 204.

hem deontolojik (vazifeye ait) hem de teleolojik (gâî) yönlerini yansıttığını belirtmeliyiz. Çünkü bilme ve inceleme yükümlülüğü, insanın yaratılma amacı olan, hayatın açıkça ortaya koyduğu teleolojik tabiatımıza dayanır. Zikredilmeli ki teleolojik mefhumların aslen bir amaca gönderme yaptığı ve bu durumda kişinin amacı terk ederek emre uymak zorunda kalmaması sebebiyle bunun yalnızca şartlı bir emre işaret edebileceği itirazı yapılabilir. Ancak Mâtürîdî'nin düşüncesinde, emir insanın varlık sebebiyle bağlantılı olduğundan, beşerin ancak insanî bir yönünü inkar ederek emrin geçerliliğini iptal ettiği görülmektedir.

Mâtürîdî'nin düşüncesinde bu vazife, vahiy gelmeden evvel insana düşen bir iştir ve aynı zamanda daha genel bir vazifeyi, yani hakikati “kendinde iyi” bir şey olarak aramayı varsayar. Tabiatımızın, nasıl davranmamız gerektiğini bilmemiz için bir temel oluşturduğunu iddia ettik. Zira Mâtürîdî'nin yazılarına bakıldığında tabiatın bir ahlak rehberi olduğu açıktır. Halbuki bu düşünce tabiatımızın talep ettiği temel şeyleri yapmamız gerektiğini varsayar. Olan-olması gereken uçurumunun açıkça ortaya koyduğu gibi, biz bir nihai prensibe ulaşana kadar ahlakta her zaman bir ön varsayım olacaktır. Ancak tabiatımızda tecelli eden bir bilme mebdesiyle O'nu tüm ahlakın nihai kaynağı yapan bu amacı içimizde yaratan Allah'tır. Uçurum bu şekilde atlatılır ve böylelikle, Mâtürîdî'nin aktardığı diğer amaçlar da alakalı hale gelir; örneğin zevke ulaşmak, acıdan kaçınmak, fazilet mebdeleri ve ilahi emirlere uygun hareket etmek, bunların hepsi bir iyilik olarak sayılan ahlaki amaçla yaratılmış tabiatın farklı yönleridir.

Sonuç

Bu çalışmada Mâtürîdî'nin düşüncesinde yer alan çeşitli vazife türleri ele alınmıştır. Birincisi gerçeği aramak, tanımak ve ona göre hareket etmektir. Bu epistemolojik vazifelerden üçüncüsü, her ne kadar Mâtürîdî bunu böyle tanımlamasa da, psikolojiye girer. Çünkü bu, hissî bir unsurun da bulunduğu Allah'a şükran gösterme temel vazifesini temsil eder. Epistemolojik vazifelerin ardından hayatı koruma, zevki arama ve acıdan kaçınma (cennete ulaşma ve cehennemden kaçınma çabasının arkasındaki motivasyonlardan ikisi budur) vazifelerini de tespit ettik. Yine çatışma yerine (diğer tüm şartlar sabitken) içtimaî barışı sağlama ve sonuçta mutluluk ve itminana ulaşma vazifeleri de bunlardandır. Bunlar Mâtürîdî'nin yazılarında ya açıkça ya da zımni olarak görülmektedir ve düşüncesinde bunların tamamı aklî çıkarım yoluyla elde edilir.

Ayrıca, özellikle ibadet biçimleriyle ilgili olarak, ama aynı zamanda derin tartışmalara ve çekişmelere açık olan hukuk ve ahlak alanlarıyla alakalı mükellefiyetlerin vahiyden kaynaklandığını da belirttik. Bu bağlamda Allah'ın emirlerine itaatın, cennete girme ve cehennemden kaçma arzusunun yanı sıra, şükran duygusuna dayalı mükellefiyet ve bunun sonucunda ortaya çıkan Allah'ın rızasını kazanma iradesine dayandığını söyleyebiliriz. Bunlar da yine dünyayı gözlemlemek ve tefekkür etmekle elde edilen Allah'ın hikmetine güvenle desteklenir.

Bu vazifelerin temellerini ortaya çıkarmak için girişte üç farklı analiz düzeyine dikkat çektik. Birincisi, ahlaki bir ifadeyi ahlaki olmayan bir ifadeye dayanarak gerekçelendirme imkanıyla ilgilidir. Buna olan-olması gereken uçurumuyla işaret edilir ve gördük ki, bu iki ifade çeşidi farklı mantıksal bağlantılara sahip olduğundan aralarında aslında hiçbir dayanma ilişkisi kurulamaz. Dolayısıyla bunun yerine, dünyanın amacının doğrulanmasıyla bu uçurumun kapatılabileceği

sonucuna vardık ve Mâtürîdî'nin teleolojik düşüncesi bizzat böyle bir çözüm sunmaktadır. Birinci bölümde Mâtürîdî'nin bahsettiği ahlaki iyilik türlerini tespit ettik. Buna göre, bunların her birinin ilahi hikmete göre ya bu hayatta ya da ahirette yeri vardır.

İkincisi, iyiyi kötüden ayırma imkanıyla ilgilidir. Vahyin yanı sıra bu konu, yukarıda da belirtildiği gibi, insan tabiatının gayesine ve ilahi bir plana olan inanca dayandığı için tabîî hukuk teorisiyle de bağlantılıdır. Aslında hem yukarıdaki hem de ikinci analizin sonucu bu teoriyle bağlantılıdır. Dünyayı ve kendi tabiatımızı inceler, onlardan edindiğimiz bilgilerle, Allah'a, O'nun yaratışına ve evrenin gayeli tasarımına olan inancımızın yanı sıra, nasıl yaşamamız gerektiğine dair bilgi kazanırız.

Üçüncüsü, ahlaki sebeplerle iyiyi yapmayı ve kötüden kaçınmayı haklı gösterme imkanıyla ilgilidir. Bu konu ahlaki motivasyon ve şartsız emir konularını içermektedir. Yalnızca kişisel menfaate dayalı olmayan, ahlaki iyiliğin tanınmasına dayanan saf bir motivasyon, kişinin niyetinin saygıya değer olmasını sağlayan niteliktir. Bu da aklın işlemleriyle alakalıdır. İyiyi sadece iyi olarak değil, yapılması veya tercih edilmesi gereken bir şey olarak görebilme yeteneğini de akıl sağlar. Burada ayrıca insanın temel bir amacından söz ederek teleolojik bir kavramın kategorik bir emirle bağlanabileceği teziyle meseleyi inceledik.

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin sisteminde vahiy, ibadetteki vazife ve haklarla ilgili olarak doğrudan Allah'tan mükellefiyetler getirirken, aklın getirdiği mükellefiyetler büyük ölçüde temel bir hakikati bilme iradesinden kaynaklanmaktadır. Yani Mâtürîdî için hakikati öğrenmek, tanımak ve benimsemek akli bir ahlaki vazife teşkil etmektedir. Bu, nimet verene şükretmeyi içerir ve Mâtürîdî bu son hususu, insanın tabîî olarak farkında olduğu, akî ve duygusal düşüncelerin, yani bir yandan insanın ihtiyaç ve arzularına göre iyi kabul edilen şeylerle diğer yandan akla dayalı olarak uygun tepkilerin birleşimine dayanan temel bir vazife olarak tasavvur etmiştir.

Bizim için Tanrı'yı bilme mükellefiyeti, gerçeği kabul etme genel mükellefiyetinde yatmaktadır ve bu, ahlaki ve epistemolojik kudretlerimizi birbirine bağlamaktadır. Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın bilgisini vahiyden O'na nasıl ibadet etmemiz gerektiğinin ayrıntılarıyla öğrenirken, rasyonel düşünme, O'nun varlığını önceden ortaya koyar ve bize onu kabul etme mükellefiyeti verir. Dahası, iyi güzel ve kötü çirkin olduğundan, aklın iyi ve kötü bulduğu şeylere göre hareket etmeye de motive oluruz. Mâtürîdî, iyilik, erdem ve doğruluk olarak sınıflandırdığımız ahlaki mefhumlara karşılık gelen ahlak için çeşitli epistemolojik kaynaklardan alıntı yapar. Ancak özellikle ahlaki mükellefiyetin tanımlanmasında en yararlı görünen doğruluk mefhumudur. Mâtürîdî'nin ahlakın ne olduğuna dair açıklamalarından bazıları teleolojiktir. Bununla birlikte akıl, adalet örneği olarak tevhid inancı gibi şeyleri de ahlaken "kendinde iyi" olarak belirler. Bu aynı zamanda üstü kapalı olarak ferdî (yani kişinin kendi varlığıyla ilgili) ve küllî (tüm kainatın varlığıyla ilgili) hakikat arama ve kabul etme epistemolojik normuna da dayanıyor gibi görünüyor.

Ancak aklın bulguları nesnel olmakla birlikte, aynı zamanda dünyanın belirli içeriklerine de bağlıdır ve dünya, Tanrı'nın hâkim kararının ürünüdür. Mâtürîdî, olan-olması gereken ayırımına ilişkin temel problemle ilgili olarak, dünyanın yukarıdaki açıklaması yoluyla, yani onun tasarımını özü itibarıyla hikmetli ve rasyonel ve dolayısıyla ahlaki açıdan anlamlı olarak tasavvur ederek bu sorunu aşılıyor gibi görünmektedir.

Kaynakça

Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. A. Fuad el-Ehvânî. 6. Cilt. et-Ta'dil ve't-Tecvir. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme. 1962.

Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Tevfik et-Tavil - Said Zayed. 9. Cilt. et-Tevhîd. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme. ty.

Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mustafa es-Sekka. 14. Cilt. *el-Aslah, Istihkaku'zem, et-Tevbe*. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme. 1965

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Ateş, Nimet. "İmam Mâtürîdî'nin Ahlâk Düşüncesinde Ahlakın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (Haziran 2021), 5-32.

Brunschvig, Robert. "Mu'tazilisme et Optimum (al-aşlah)". *Studia Islamica* 39 (1974), 5-23.

Cengiz, Yunus. "Teklîf ve İnşâ arasında Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı." *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin - Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 123-159. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Dhanani, Alnoor. "Al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabâ'î." *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. İlyas Çelebi. 65-76. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Emon, Anver. *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Evkuran, Mehmet. "Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi." *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş – Mervener Yılmaz. 105-136. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Frank, Richard M., "Moral Obligation in Classical Muslim Theology." *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983), 204-223.

Frank, Richard M., "Notes and Remarks on the Ṭabâ'î' in al-Mâtürîdî", *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis*, ed. P. Salmon. 137-149. Leiden: Brill, 1974.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. ed., L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. çev. ve ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kazanç, Fethi Kerim. "Ehl-i Sünnet Kelâm Mezheplerinin Ahlâk Anlayışı." *Ehl-i Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. 197-249. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Koçar, Musa. *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*. Isparta, Fakülte Kitabevi, 2002.

Rami Koujah, "A Critical Review Essay of Anver M. Emon's Islamic Natural Law Theories", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 14/1 (2015), 1-28.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2013.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu. 2. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 4. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 5. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 6. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Yavuz – Bekir Topaloğlu. 12. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Özcan, Hanifi. *Matürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Reinhart, Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. New York: State University of New York Press, 1995.

Rudolph, Ulrich. "Al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom," *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 45-53. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Rudolph, Ulrich, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*. çev. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

Şekeroğlu, Sami. *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefi Bir Betimleme*. Ankara: Ankara Okulu, 2010.

Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İmam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı." *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 54-64. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.



Kelam İlmi Açısından Halk İnanışları Üzerine Bir Araştırma

A Research on Folk Belief From The Perspective of Kalām

Ethem KARAÇOBAN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Kocaeli/Türkiye

Dr., Ministry of National Education, Kocaeli/Türkiye

ethemkaracoban@mail.com | orcid.org/0000-0001-8906-8287 | ror.org/00jga9g46

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

30 Ocak 2024 30 January 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

22 Mayıs 2024 22 May 2024

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Ethem Karaçoban).

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 (Ethem Karaçoban).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Karaçoban, Ethem. “Kelam İlmi Açısından Halk İnanışları Üzerine Bir Araştırma”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 156-178. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1428493> ”

Öz

Halk inançları muhteva olarak oldukça geniş bir alanı içine alır. Dinî alana dönük halk inançları olduğu gibi, hava durumu, sosyal, ekonomik, askerî veya sivil hayat, eğlence, üzüntü gibi akla gelebilecek her alanla ilgili olmak üzere halk inançlarına rastlamak olağandır. Makalede daha çok üzerinde durulacak husus, insanlar arasında canlı bir şekilde varlığını sürdüren ve İslâm akâidiyle ilgisi olan halk inançlarıdır. Üzerinde duracağımız halk inançlarının önemli bir kısmı sadece dinî açıdan yanlış olmakla kalmamakta aynı zamanda İslâm akâidinin doğru bir şekilde öğrenilmesinin önüne geçmektedir. Bu yönüyle konu kelâm ilminin alanına girmektedir. Zira kelâm ilminin konusu inanç esaslarıdır. Dolayısıyla kelâm açısından halkın sahip olduğu inançların yapısının ve gündelik hayata yansımalarının bilinmesi önemlidir. Her ne kadar bu tür çalışmalar bazı sosyal disiplinler tarafından yapılsa da kelâm açısından bir boşluğun olduğu ortadadır. Zira bu bilimlerin dinî hususları bir vaka olarak inceler. Değer yargısında bulunmaz. Halbuki kelâm sadece tespit ile yetinmez. Ait olduğu dinin bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunur. Bu onun görevidir. Bilgilerimize göre kelâm ilmi alanında modern araştırma yöntemlerini kullanarak insanların inanç ve davranışlarını inceleyen çalışmaların sayısı azdır. Makalede, temel dinî esasların bir kısmını ve bazı halk inançlarını içeren sorularla, halkın dinî kabul ve yaşayışları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Tevhid, Kültürel etki, Halk inançları.

Abstract

Folk beliefs encompass a fairly broad range of content. Just as there are folk beliefs in the religious field, it is common to encounter folk beliefs in every conceivable field such as weather, social, economic, military or civil life, entertainment, and sadness. The focus of this article is predominantly on folk beliefs that continue to exist vividly among people and are related to Islamic beliefs. These folk beliefs are not only religiously incorrect but also hinder the proper understanding of Islamic beliefs. In this regard, the subject falls within the field of kalâm, as kalâm deals with the principles of belief. Therefore, for kalâm, it is important to understand the structure of people's beliefs and their reflections on daily life. Despite some social disciplines conducting studies in this area, there is an evident gap in terms of kalâm, as these disciplines treat religious issues as a case without making value judgments. However, kalâm does not merely settle for determination; it evaluates from the perspective of the religion to which it belongs. To the best of our knowledge, there are few studies examining people's beliefs and behaviors using modern research methods in the field of kalâm. In this article, an attempt was made to determine the religious acceptance and life of the people through questions covering some of the basic religious principles and certain folk beliefs.

Keywords: Kalâm, Faith, Tawhîd, Cultural influence, Folk beliefs.

Giriş*

İslâm literatüründe daha çok batıl inanç, hurafe, bid'at gibi kelimelerle ifade edilen halk inançları, tarih, antropoloji, sosyoloji ve dinler tarihi gibi birçok disiplinin ilgi alanına girdiğinden yapılan tanımlamalar da tabii olarak farklılık göstermektedir. Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus ise bu tanımlamaların çoğunlukla tarafsızlıktan uzak olmalarıdır. Bu yaklaşımlardan bazılarında göre halk inancı boş inanç demektir. Gaybı bilmek arzusuyla bazı rastlantısal benzerlikleri iyilik ve kötülüğün alametleri olarak kabul eden, bilimin ve geçerli bir dinin doğrulamadığı tabiatüstü güçlerin varlığını kabul eden ve genellikle nesilden nesile tevarüs eden inanmalar¹ halk inancı olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda halk inançları akli dayanağı olmayan irrasyonel inanmalar olup temelde bir kısım nesnelere uğurlu ya da uğursuz olduğu inancından neşet eder. Temelde gizemli güç sahibi olduğu kabul edilen varlıkların korkularından emin olmaya dayanır. Halk inancı, genel

* Bu çalışma Prof. Dr. M.Saim Yeprem danışmanlığında 17.09.2004 tarihinde tamamladığımız Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2004).

¹ Sedat Veyis Örnek, *Budunbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1973), "Boş inanç", 17.

olarak felsefede aklın yetersizliğinden kaynaklanan inançları kapsar. Bazı tanımlamalarda ise bilim karşıtı olan inançlar boş inanç olarak ifade edilmiştir.² Bu tanımlamaların tarafsızlıktan uzak olduğu açıktır. Halk inançlarını, halka mal olmuş biçimiyle doğru ya da yanlış ayırımı yapılmaksızın halkın sahip olduğu inançlar şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.³ Bu çalışmada halk inancını çoğunlukla tanımlandığı üzere kuruntulara dayalı, herhangi mantıklı bir nedeni bulunmayan inançlar anlamında değil, katılımcıların dinî yaşantılarını tasvir etmek üzere İslâm dinine inanış ve davranış şekillerini ifade etmek için kullanacağız. Burada halk inançları tabirinin kullanılması, dinî hususların halk tarafından nasıl anlaşıldığı ve ne şekilde yaşandığını betimleme amacına matuftur.

İlmî araştırmalar literatüre bir katkı sunmak veya mevcut bir problemi çözmek için yapılır.⁴ Bu çalışmanın problemi, İslâm dini özelinde inananların anlama düzeylerine bağlı olarak ortaya çıkan, içinde eski kültürlere ait birçok unsurun bulunduğu senkretik bir yapıya sahip olan⁵ ve zaman zaman münzel din ile uyumsuzlukların görüldüğü popüler dindarlık anlayışı ve bu anlayıştan mütevellit dinî yaşantının yeteri kadar bilinmemesiyle ilgilidir. Bize göre bu durum en az sosyal bilimlerin ilgi alanına girdiği kadar kelâm ilminin alanına da girmelidir. Popüler dindarlık anlayışından kaynaklanan yaşayış biçimlerinin dinî açıdan değerlendirilmesi gereken sonuçları vardır. Dolayısıyla konunun kelâm disiplini açısından öncelikli olarak araştırılması gerekmektedir.

Kelâm sahasında yapılan çalışmaları ana hatlarıyla kelâm tarihi ve güncel çalışmalar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Biz bu çalışmada, yeteri kadar gündeme gelmediğini düşündüğümüz kelâmın güncel boyutuna yer vermeyi düşündük. Araştırma yapmanın sahip olunan bilgileri sadece tekrar etmek olmadığından hareketle meselenin İslâm düşüncesi açısından oldukça önemli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Halkın sahip olduğu inançları tanıma çalışmalarını, yaşadığımız coğrafya açısından ve beşerî bilimlerle iştigal edenlerin değerlendirmeleri ile ele alacak olursak, geldiğimiz noktada yaşanan değişimler sonucunda dinin algılanış ve yaşanış şeklini inceleyen bağımsız ampirik çalışmaların az ve yetersiz olduğunu söyleyebiliriz.⁶ Zira artık değişimler önceki dönemlerden çok daha hızlı gerçekleştiğinden yapılan çalışmalardan elde edilen verilerin geçerlik süreleri kısalmaktadır. Bu nedenle sözü edilen çalışmaların daha sık ve kapsayıcı bir şekilde yapılması önem arz etmektedir. Sayıca az ve yetersiz olan bu çalışmaların kahir ekseriyeti ise din sosyolojisi, din psikolojisi gibi alanlarda çalışan ilim adamları tarafından yapılmıştır. Sözü edilen disiplinlerin konuya bakış açısı ile kelâmın konuya bakış açısı arasında ortak yönler olmakla beraber esasta farklılıklar mevcuttur.

Amacımız yaşanan şekliyle dinî hayatın en azından bir kısmını hayatın bizzat faili olan insanlar yoluyla tespit etmek ve kelâm ilminin bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunarak bunları gündeme getirmektir.

İnanç tespiti çalışmalarının Batı'da yaygın olduğunu biliyoruz. Gerçekte bunlar inanç bölgelerini belirleme çalışmalarıdır. Belirlenen coğrafyada hangi dinî ya da ruhsal yönelimlerin yaygın

² Hançerlioğlu, "Boş İnanç", *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977), 1/ 191-192.

³ Ali Çelik, *Halk İnançları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 22.

⁴ Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2002), 17.

⁵ Mustafa Arslan, Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 100.

⁶ M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 59.

olduğunu araştırarak bölge halkının dinsel eğilim ve dinî algılayışlarını tespit etmeye çalışırlar.⁷ Mezkûr çalışmaların Türkiye’de ise yeni olduğunu ifade edebiliriz.

Konumuz din sosyolojisi, din psikolojisi gibi diğer bazı beşeri bilimlerin alanı ile ilgili görülebilir. Bu bir bakıma doğrudur. Ancak bu bilim dalları tarafından ortaya çıkarılan sonuçlar değerlendirilmeye tabi tutulmaz. Zira bu bilimler, din olgusuna toplumsal ya da bireysel bir gerçeklik olarak bakar. Hak ya da bâtil olmasıyla ilgilenmez. Tarihi gelişimlerini ele alır. Bunların doğruluk ya da yanlışlıklarıyla uğraşmaz. Ancak kelâmın konumu farklıdır. Kelâm sadece durum tespitiyle kalmaz. Savunduğu dinin bakış açısıyla verileri değerlendirerek varsa eğer bunların ıslahı ya da yok edilmesi hususunda öneriler sunar. Başka bir ifade ile sözü edilen bilimler dinî kaynaklı yönelimlere bir olgu olarak baktıklarından değer hükümlerinden kaçınırlar. Kelâm dinî hayatı sadece tespitle kalmaz. Yapılan tespitlerden sonra bu veriler hususunda değerlendirmelerde bulunmak suretiyle gözlemlenen davranışların dinin temel esaslarına kıyasla dinî hayat içerişindeki yerini tayin hususunda fikir beyan eder. Başka bir ifade ile gözlemlenen davranışların dinî anlayış açısından olumlu ya da olumsuz olduğu yönünde çıkarımlar yapar. Bu çıkarımlar üzerinde değer hükümlerinde bulunur. Zira kelâm esas itibariyle muayyen bir dinin inanç kaidelerini esas alır ve bunların izahlarını yaparak gelecek muhtemel itirazlara karşı inanç esaslarını savunur. Kelâm ilmi için yapılan tanımlardan da anlaşılacağı gibi dinleri müdafaa görevi kelâm ilminindir. Nitekim içerik ve görünüüşleri farklı da olsa hak ya da batıl hemen bütün dinlerin kendilerine has kelâm disiplinleri vardır.⁸

İlim adamlarından beklenen hususlardan birisi onların objektif olmalarıdır. Ancak bazı bilim adamları zaman zaman olması gereken tarafsızlık özelliklerinden uzaklaşarak bazen özel bir dini bazen de ayırım yapmadan tüm dinleri hatta tüm inançları hedef alarak çalışma yapabilmektedir. Diğer bir husus ise inançlar ya da dinler alanında yapılan çalışmaların belirli bölge ve belirli dinlere mahsus olmasıdır. Örneğin Durkheim’in araştırmaları Avustralya yerlileri ve bazı Uzak Doğu dinleriyle sınırlıdır.⁹ Bu tür nakisalarla yapılan çalışmaların eksik olacağı ve dolayısıyla genelleme yapmanın doğru olmayacağı açıktır. Modern toplumların dinî yaşantıları üzerine yapılan çalışmalarda genellikle bu tür araştırmalar kutsala saygısızlık olarak algılanıp gereği gibi yürütülmemiş, ya da dine karşı olumsuz tavır takınan araştırmacıların bakış açısı altında yanlış bir temele dayandırılmaya çalışılmıştır.¹⁰

Dinî inanç ve yaşantıları tanımanın en sağlıklı yolu, bu alanda kullanılan modern ilmî yöntemlerle gerçekleştirilecek çalışmalardır.¹¹ Öyleyse dinî hayatın dolayısıyla Kur’ânî düşüncenin anlaşılır bir tarzda ele alınmasının önemli bir yönü de olgulara dayalı araştırmalara ve bu araştırmaları yorumlamak için uygun bir metoda ihtiyaç duyulduğu gerçeğidir.¹²

⁷ A. Saim Kılavuz - Tefvik Yücedoğru. *Üniversite ve Köy Gençliğinin İnanç Problemleri Üzerine Alan Araştırması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1998), 56.

⁸ Muhammed Abduh, *Risâletü’l-Tevhîd*, haz. Reşîd Rızâ (Kâhire: Dârü’l-menar, 1366/1947), 5.

⁹ İzzet Er, *Din Sosyolojisi Makaleler* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 99.

¹⁰ Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1990), 65-66; Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 23.

¹¹ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 79-80.

¹² Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 231.

Bu kapsamda kelâm alanında yapılacak çalışmalar nasıl olmalıdır? Bu soruya ana hatlarıyla iki başlık önermek mümkündür. Elbette başlıklardan ilki Kur'ân'a ve yaşayan Kur'ân olan Hz. Peygamber'e rücu, diğeri ise zamanı tanımaktır. Bu iki ana başlığı önermenin haklı nedenleri vardır. Zira Müslümanın hayatına yön vermesi istenilen temel ilkeler indirildiği şekliyle Kur'ân'da mevcuttur. Dolayısıyla temel ilkelere dönmek için buna mecburuz. Hiç şüphesiz bu ilahi kitabı en iyi anlayan ise ilahi vahye muhatap olan Hz. Peygamber'dir. İfade etmeye çalıştığımız bu dönüş sadece ibadetlere ve bunların ifa ediliş şekillerine dönüşü değil aynı zamanda hep canlı ve dinamik olan ve her iki dünyayı imarı hedef alan ilkeleri yeniden faal kılmayı kapsar. Bu dönüş İslâm'ın ilk yıllarındaki canlılığı ve saflığı yeniden gündeme getirmeye matuftur.¹³ Kur'ân çağlar üstü bir kitap olduğundan hem geçmişe hem yaşanan ana hem de geleceğe ait değerlendirmeler ihtiva eder. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamak; kesintisiz bir çabayı ve derin bir tefekkürü gerekli kılar.

Bir başka başlık ise kelimenin tam anlamıyla zamanı tanımak olacaktır. Bu kapsamda muhatabımız insan olduğuna göre zamanın insanını bütün yönleriyle ve olabildiğince iyi tanımak zorundayız. Bu, yolculuk için yapılacak hazırlık gibidir. Hazırlıksız çıkılan yolculuğun problemlerden hâlî olamayacağı aşikârdır. Kelâmın ana konusu da inanç ve davranışları dolayısıyla insan olduğuna göre, yaptığı çalışmaların sağlam bir zemine oturabilmesi için inançları açısından insanı tanımak zorundadır. Aksi takdirde hep yakınılan konulardan olan "halktan kopuk olma" şikâyetleri gündemdeki yerini hep korur.

Önerdiğimiz çalışmanın adı aslında bir yönüyle inançları sorgulamadır. Bu ise çok kapsamlı olup neredeyse hayatın tamamını içine alabilmektedir.¹⁴ Tüm bu zorlukları hesaba katarak sözü edilen halka ulaşılabilir ve etkili bir iletişim kurulabilirse doğruların daha çok insana ulaşması sağlanabilir. Düşünürler, bir kabri ziyaret ederek dileklerini burada medfun veya medfun olduğu kabul edilen kişiye arz etmek için kilometrelerce seyahati göze alan insanların duygularını ciddiye almak zorundadır.

İnsanların o günkü ihtiyaçları çok önemlidir. Susuzluk ya da açlıktan güçsüz düşmüş, son nefesini tüketmek üzere olan bir şahsa gelecekte sahip olabileceği konfordan ve şaşalı bir hayattan bahsetmenin bir çekiciliği yoktur. Bu durumda kendisine verilecek bir bardak su ya da bir dilim ekmek ileride verileceği vaadinde bulunan dünyaların hazinesinden daha anlamlıdır. Bütün bunlar dikkate alındığında halkın yaşadığı dinî hayatı tanımının gerekliliği ortaya çıkar. Başka bir şekilde ifade edecek olursak diğer beşeri bilimler alanında olduğu gibi ilgili dinî ilimler sahasında da günümüzde, toplum ve toplumsal değişim konuları, yapılacak çalışmalar arasında ilk sırayı almalıdır.

Çalışmanın bir başka yönü ise yaklaşık yirmi iki yıl arayla aynı sorularla aynı yerleşim bölgesinde tekrarlanmasıdır. Şüphesiz yirmi iki yıl insanlık tarihi için kısa bir zaman dilimidir. Ancak insan ömrü söz konusu olunca hatırı sayılı bir süreyi ifade eder. Değişimin eski devirlerle kıyas edilemeyecek şekilde hızlandığı bir zamanda insanların inançlarında değişim olup olmadığını

¹³ Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 26.

¹⁴ Toplumsal olaylar mutlaka sorgulanmalıdır. Ancak bu sorgulamalar insanları rahatsız etmeden ve kuşkulandırmadan yapılmalıdır. Zira sorgulamalar sırasında insanlarda şüphe uyandırılırsa aydınlar bir şeyler yapma olanağını yitirirler. Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, haz. Mete Tunçay, çev. İlkey Sunar - Hüldan Gürsel (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 4.

bilmek oldukça önem arz etmektedir. Günün insanına hitap etmek için onu elden geldiğince tanımak elzemdir.

1. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın uygulamalı araştırma kısmında bilimsel araştırmalarda sık kullanılan anket metodu, temel kavramlar kısmında ise dokümantasyon metot ve teknikleri kullanılmıştır. Toplam 61 sorudan oluşan anket, yaklaşık olarak 500 kişiye dağıtılmıştır. Dağıtılan anketlerden geri dönüşü olanlar incelenmiş hatalı işaretleme yapılanlar ayıklanmıştır. Kurallara uygun doldurulduğu görülen anketler değerlendirmeye alınmıştır. Bunların adedi birinci araştırmada 398, ikinci araştırmada ise 359'dur. Kurallara uygun doldurulduğu tespit edilen anketler SPSS programında çeşitli yönleriyle analize tabi tutulmuştur. Sorular gerektiğinde cinsiyet, aylık gelir, eğitim vs. açısından çaprazlama sorgulanmış olmasına rağmen çeşitli nedenlerle makalede bu değerlendirmelere yer verilmemiştir. Çalışmada sonuçlar sadece yüzdeler dilimlere ayrılmış ve değerlendirilmeler bu dilimler üzerinden yapılmıştır. Çalışmada esas alınan anket, ilki 2001 ikincisi ise 2022-23 yıllarında olmak üzere iki ayrı zamanda uygulanmıştır. Her iki ankette de aynı sorulara yer verilmiş ancak gelir durumu ile ilgili soruda rakamlar güncellenmiştir. Anket verilerinden söz edilirken bazen ilk ya da ikinci anket olarak zikredilmiş ve ikinci çalışmaya ait veriler italik olarak verilmiştir. Tablolarda ise sonuçlar ilk sütunda I.A son sütunda ise II.A şeklinde gösterilmiştir.

2. Araştırma Bulguları ve Yorumlar

2.1. İnanç (İman) Boyutu

Bu başlık altında bazı temel dinî esaslara olan inançlar araştırılmıştır. Kurumlaşmış dinlerin tamamı, bu dinleri tanımlayan ve onu ayakta tutan birtakım usullere sahiptir. Sözü edilen usuller dinin değişmezleri olup her müntesibin bu kaidelere sahip olması beklenir. Bu temel esaslar nazarî olup dinlerin temel iman esaslarını oluştururlar. Dinî hayata kuvvet veren ve dinamizm kazandıran hep bu nazarî ilkelerdir. Dolayısıyla bu temel prensiplerde ortaya çıkabilecek bir başkalaşma dinin tamamını etkileyebilecek durumdadır. Mezkûr inanç esaslarının en başında ise, farklı dinlerde değişik tanımlama ve isimlendirmelere rastlanılsa da şüphesiz Tanrı inancı yer alır. Bu çalışmada konuya Kur'ân'ın bakışı esas alınarak yaklaşım ve iman esaslarında herhangi bir sapmanın olup olmadığına işaret edilmiştir.

2.1.1. Allah'a İnanç

Müslümanlar açısından inanılması zorunlu olan itikâdî esaslar arasında birinci sırada Allah'ın varlığına ve birliğine şüphe duymadan iman etmek gelmektedir. Genel olarak diğer dinler açısından da Allah'ın varlığına iman temel inanç esasları arasında merkez noktayı oluşturmaktadır. Dinlerin diğer tüm inanç esasları temelde Allah'a imana dayanır. Allah'a iman olmadıkça diğer esasların bir önemi yoktur. İnanç sistemimdeki bu konumundan dolayıdır ki İslâm literatüründe Allah'a iman "aslî-usûl" olarak isimlendirilmiştir.

Yaptığımız her iki araştırmada da katılımcıların kahir ekseriyetinin Allah'a inandıkları görülmektedir. Sözü edilen çalışmaların birincisinde Allah inancına sahip olanların oranı %96,5 ikincisinde ise %93,6'dır. Değişik zaman ve bölgelerde gerçekleştirilen araştırmalarda benzer oranlar ortaya çıkmıştır. Diğer temel itikâdî esaslara olan inançlar da yüksek olmasına rağmen

bunların oranları Allah inancına ait oranlardan daha düşüktür. Elbette araştırmaların yapıldığı yerleşim yerlerine göre rakamlar farklılık göstermektedir. Örneğin Erzurum’da yapılan bir araştırmada katılımcıların tamamının Allah inancına sahip oldukları görülürken İzmir’de yapılan bir araştırmada ise Allah’a iman edenlerin oranının %83,7 olduğu tespit edilmiştir.¹⁵ Verilen oranlardan katılımcıların büyük bir çoğunluğunun her şeyi yaratan ve her şeye gücü yeten bir Allah’ın varlığına inandıkları görülmektedir. Burada Allah’a iman ettiklerini ifade edenlerden bir kısmının konu ile ilgili olarak akıllarında bazı soruların olduğu ortaya çıkmaktadır. Mevcut sorular hakkında bilgimiz olmadığından bunları inanmayanlar grubuna dâhil etmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zihinlerinde Allah’a ait bazı soruların olduğunu söyleyenlerin oran olarak ifadesi %1,8 ve %3,9’dur. Allah’a inanmadığını beyan edenlerin oranı birinci çalışmada %0,5 ikinci çalışmada ise %2,5’tir. Görüldüğü gibi her iki çalışmada da Allah’a inanmadıklarını ifade edenleri gösteren rakamlar oldukça küçüktür. Bu çalışma kapsamında söz konusu düşüştü açıklayabilecek verilere sahip değiliz. Ancak rakamlar küçük olsa da araştırmaya değer önemli bir konudur. Rakamlardan hareketle halkın Allah inancının çok yüksek seviyede olduğunu söyleyebiliriz.

Yapılan araştırmaların yer ve zamanına ve diğer değişkenlere göre sonuçların farklılık gösterdiklerini belirtmiştik. Örneğin Türkiye nüfusu esas alınarak yapılan çalışmalar arasında Tanrı’ya inanmayanların oranı 1996 yılında yapılan bir araştırmaya göre %2, Tanrı’ya inandığını söyleyenlerin oranı ise yaklaşık %98 düzeyindedir. Çeşitli zamanlarda yapılan araştırmalarda elde edilen rakamlar farklılık gösterse de genel olarak Allah’a iman noktasında sonuçlar yüksektir. Aynı kurum tarafından 2018 yılında yapılan araştırmada ise Tanrı’ya inanmayanların oranları %5 olarak verilmiştir.¹⁶ Konda araştırma şirketinin 2007 yılında yaptığı çalışmada katılımcıların %3,2’si inançsız olduğunu ifade ederken kalan %96,8’i dini gereklilikleri yerine getirme durumları farklı olmalarına rağmen kendilerinin Müslüman olduğunu beyan etmiştir.¹⁷ 2013 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan bir araştırmada hiçbir şüphe duymadan Allah’ın varlığına ve birliğine inananların oranının %98,7 olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁸ 2023 yılında TİDA tarafından yapılan çalışmada ise şüphesiz bir şekilde Allah’a inananların oranı %85,7, konu hakkında bir takım şüphelerinin olduğunu ifade edenlerin oranının ise %8,6 olduğu görülmektedir. Bu ikisinin yani Allah’a inananların oranı %94,3’tür.¹⁹ Buradaki şüphelerin ne tür bir şüphe olduğu bilinemediğinden bu kesim Allah’a inananlar grubu içinde değerlendirilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz Öğretmenler üzerinde yapılan bir araştırmanın sonucu da benzerdir. Örneğin burada Allah’a inanmadığını beyan edenlerin oranı %1,2 olarak verilmiştir.²⁰

¹⁵ Günay, Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat, 72; Köktaş, Türkiye’de Dinî Hayat, 78.

¹⁶ Ayşe Dokur vd., “Türkiye’de Dindarlığın Görünümü: Dünya Değerler Araştırması Üzerine Boylamsal Bir Analiz”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 748.

¹⁷ Konda Araştırma ve Danışmanlık (KONDA), *Gündelik Yaşamda Din Laiklik ve Türban Tartışması* (Aralık 2007).

¹⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, (Ankara, y.y., 2014), 11.

¹⁹ Marmara Üniversitesi Nüfus ve Sosyal Politikalar Uygulama ve Araştırma Merkezi, “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık”, (Erişim 13 Temmuz 2023).

²⁰ Selman Yılmaz, *Türkiye’de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri* (PDF: Grafiker Yayınları, 2019), 130.

Tablo 1: Allah Hakkındaki İnançınız

	I.A %	II.A %
Her şeyi yaratan ve her şeye gücü yeten bir Allah'ın varlığına inanıyorum	96,5	93,6
Allah'ın varlığına inanıyorum ama bu konuda aklımda sorular var	1,8	3,9
Allah'ın varlığına inanmıyorum	0,5	2,5

2.1.2. Meleklerle İnanç

Katılımcılar çok büyük oranda meleklerin varlığına inandıklarını belirtmişlerdir. Yapılan iki araştırmada da rakamlar birbirine yakındır. (Tablo 2) Katılımcıların kendilerine yöneltilen ve meleklerle imanı sorgulayan soruya I. araştırmada % 97'si II. araştırmada ise % 95,5'i evet cevabını vermiştir. Meleklerle inanmayanların oranı ise I. araştırmada %1,0 ikincisinde ise % 1,9'dur.

Tablo 2: Meleklerin Varlığına İnanıyor musunuz?

	I.A%	II.A %
İnanıyorum	97	95,5
Kararsızım	1,3	2,5
İnanmıyorum	1,0	1,9

2.1.3. Kur'an'ın Doğruluğuna İnanç

Müslümanların hemen hemen tamamı Kur'an'ın evrensel ve çağlar üstü bir niteliğe sahip olduğuna inanır. Kur'an'ın evrensel olması bütün beşerî ilgilendirdiği ve herhangi bir tarih dilimiyle mukayyet olmadığı anlamına gelir. Bunun yanında Kur'an'ın tarihselliği konusunu gündeme getirerek her çağa hitap etmediğini iddia edenler olmuştur. Kur'an'ın tarihselliği konusunun yabancı kaynaklı olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.²¹ İlk yaptığımız çalışmada anketi cevaplayanların %94'ü son çalışmada ise %90,3'ü bu soruya olumlu cevap vererek Kur'an'da bahsi geçen meselelerin evrensel ve çağlar üstü olduğuna inandığını beyan etmiştir. Bu konuda kararsız olanların oranı %4,8 ve %5,0 inanmayanların oranı ise sırasıyla %0,8 ve %2,8'dir. (Tablo 3) Yapılan bir başka araştırmada ise Kur'an'da anlatılanların doğru olduğuna ve tüm çağlar için geçerli olduğuna inananların oranı %96,5 olarak verilmiştir.²²

²¹ M. Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği ve Tarihselliği", *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 27.

²² DİB, Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması, 17.

Tablo 3: Kur'ân'da Anlatılan Konuların Doğruluğuna ve Bütün Çağlar İçin Geçerli Olduğuna İnanıyor musunuz?

	I.A %	II.A%
Evet	94,0	90,3
Kararsız	4,8	5,0
Hayır	0,8	2,8

2.1.4. Âhîret Hayatına İnanç

Âhîr, evvel kelimesinin zıddı olup son anlamına gelir. Âhîret ise âhîr ile aynı kökten gelir. İlahi dinler ve özellikle İslâm terminolojisinde, bazı yönleriyle dünya hayatına benzese de gerçekte çok daha farklı bir mahiyet arz eden ve ölümlle başlayıp sonsuza dek sürecek olan hayatı ifade eder. Zaman zaman cehennem ebediliğini farklı şekillerde yorumlayıp azabın geçiciliğini savunanlar çıksa da cennet ve cehennem ebediliği ve dolayısıyla âhîret hayatının sonsuzluğu bütün İslâm âlimleri tarafında kabul edilmiştir.²³ İlkel olarak nitelenenler dâhil olmak üzere hemen tüm dinlerde âhîret inancına rastlamak mümkündür. İslâm inanç sisteminde âhîrete iman, merkezi bir öneme sahiptir. Aslında insanların ümitlerini canlı tutan, onların imanlarına dinamizm kazandıran en önemli faktörlerden birinin âhîrete iman olduğu söylenebilir.

Katılımcıların, âhîret hayatına ve burada bazı insanların cezalandırılacağına ve diğer bazılarının ise mükâfatlandırılacağına olan inançlarının oranı (Tablo 4) ilk ankette %93 iken yapılan ikinci ankette bu oran %93,6 olarak gerçekleşmiştir. Allah'a inananların yüzdelik oranlarından daha düşük olsa da (ikinci araştırmada Allah'a imanla, âhîrete iman aynı orana sahiptir.) sonuçlara bakıldığında İslâm inanç sisteminde merkezî bir konuma sahip olan âhîrete imana ait olan rakamların oldukça yüksek olduğu ifade edilebilir. Yapılan farklı çalışmalarda değişik sonuçları görmek mümkündür Örneğin, öğretmenler üzerinde yapılan bir araştırmada, ankete katılanların %85,6'sı âhîrete inandığını ifade ederken %8,3'ü soruya kısmen katıldığını belirtmiştir.²⁴ Ortaöğretim öğrencileri arasında yapılan bir çalışmada ise âhîrete inananların oranı %85,5 olarak verilmiştir.²⁵ Dünya Değerler Araştırması verilerine göre 2007 ve 2018 yıllarında âhîret hayatına inananların oranı %98 olarak tespit edilmiştir.²⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan araştırmaya göre de âhîrete inananların oranı %96,2'dir.²⁷ Genel olarak verilerde katılımcıların büyük bir kısmı âhîrete inandığını beyan etmiş olsa da, reenkarnasyona inanç sonuçlarına bakıldığında da görüleceği üzere bu konuda kafaların karışık olduğu söylenebilir. Zira çalışmalarımızda görüldüğü gibi âhîret hayatına inananların oranları yüksek seyrederken, reenkarnasyon konusunda karşımıza daha değişik bir tablo çıkmaktadır. Birinci ankette reenkarnasyona inanmayanların oranı %69,1, ikincisinde ise %62,7, reenkarnasyona inananların oranı ilk araştırmada %16,3, ikinci araştırmada %21,2 ve kararsız

²³ Bekir Topaloğlu, "Âhîret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543-548.

²⁴ Yılmaz, Türkiye'de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri, 140.

²⁵ Necip Fazıl Mendeş, *Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri -Tuzla Örneği-* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 52.

²⁶ Dokur vd., "Türkiye'de Dindarlığın Görünümü: Dünya Değerler Araştırması Üzerine Boylamsal Bir Analiz", 750.

²⁷ DİB, Türkiye'de Dini Hayat Araştırması, 26.

olanların oranları sırasıyla %12,8 ve %9,2'dir.²⁸ İkinci araştırma verilerinde reenkarnasyona inananların oranlarında yaklaşık %5'lik bir artış gözlemlenmektedir. Diğer verilerle beraber değerlendirildiğinde genel olarak reenkarnasyon hususunda zihinlerin karışık olduğu söylenebilir. Burada insanların reenkarnasyonu tam olarak algılayamadıkları hususu da ihtimal dâhilindedir.

Tablo 4: Âhret Hayatına; Bazı İnsanların Cezalandırılacağına, Bazı İnsanların Ödüllendirileceğine İnanıyor musunuz?

	I.A%	II.A %
Evet	93,0	93,6
Kararsız	4,3	4,5
Hayır	2,0	1,9

2.1.5. Kader Anlayışı

Kader inancı insanın yaşadığı her coğrafyada karşımıza çıkan bir konudur. İnançsal yapıları nasıl olursa olsun bütün insanların bir kader inanç ve algılayışlarından bahsetmek mümkündür. Burada incelediğimiz konu daha çok insanların kaderden ne anladıkları konusuyla ilgilidir. Yerleştiği coğrafyalardan hareketle inançsal yapılarını esas alarak insanları kategorize etmek bize her zaman doğruyu söylemeyebilir. Bu açıdan katılımcıların kaderden ne anladıklarını ifade eden dağılım dikkat çekicidir. Tabloyu tarihi mezheplerin görüşleri açısından değerlendirecek olursak, katılımcıların çoğunluğunun, insanların işlemiş oldukları fiillerinde seçme özgürlüğüne sahip olmadıklarına vurgu yapan cebrî bir anlayışa sahip oldukları görülür. Bu görüşte olanların oranları birinci çalışmada %62,3, ikincisinde ise %34,3'tür. Rakamlardan da anlaşılacağı gibi yapılan ikinci çalışmada cebr anlayışına sahip olduklarını ifade edenlerin oranlarında önemli bir düşüş gözlemlenmiştir. Bunun yanında "Allah'ın bir kaderi vardır ama fiillerimizi biz seçeriz" ifadesine katılanların oranları sırasıyla %27,9 ve %57,9'tür. Burada ise artış söz konusudur. Yani kader konusunda insanların önemli bir kısmının cebr anlayışından uzaklaştıklarını söyleyebiliriz. Araştırmalardan elde edilen sonuçlara göre kitabi bilgilerden hareketle değerlendirme yaparak bir coğrafya halkının tamamını tarihi görüşlerden birine dâhil etmek yani bu halkın belirli bir mezhebin müntesipleri olduğunu ifade etmek doğru olmaz. Örneğin kader konusunda Anadolu halkının bir bütün olarak Mâtürîdî anlayışa sahip olduğunu ifade etmek gerçeklerle örtüşmemektedir. Nitekim yaptığımız çalışmalarda ikinci çalışmada kulun işlediği fiiller hususunda cebr fikrine sahip olanların oranlarında ciddi bir düşüş görülse de katılımcıların önemli bir kısmının cebr anlayışına sahip oldukları ortaya çıkan rakamlardan anlaşılmaktadır. İslâmî düşünce geleneğinde bireyin irade hürriyetine vurgu yaparak işlemiş olduğu fiillerinde insanın iradesini ön plana çıkaran ve Mu'tezile mensuplarının görüşü olarak bildiğimiz düşüncüyü yansıtan "Kader denilen bir hadise yoktur, insan kendi fiilini kendisi yapar." cümlesini doğru olarak işaretleyenlerin oranı yine sırasıyla %6,0 ve %3,9'dur. Veriler, her ne kadar bazı mezhep ya da ekoller kurumsal olarak varlıklarını sürdürmesine de fikirlerinin bir şekilde yaşadığını göstermektedir.

²⁸ Ethem Karaçoban, *Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 238.

Tablo 5: Kader Hakkında Sizce En Doğrusu Hangisidir?

	I.A %	II.A %
Allah bütün olayları önceden belirlemiştir.	62,3	34,3
Allah'ın bir kaderi vardır ama fiillerimizi biz seçeriz.	27,9	57,9
Kader denilen bir hâdise yoktur, insan fiilini kendisi yapar.	6,0	3,9

2.1.6. Halk İnançları Boyutu

Halkın gündelik ve kimi zaman dini hayatlarında önemli yer tutan bazı kabuller vardır. Mezkûr kabullerin halk arasındaki yerleri oldukça sağlamdır. Bunlar genel olarak halk inançları ya da bâtil inanç olarak adlandırılır. Bunların önemli bir kısmı evrensel özelliğe sahip olup oldukça yaygındır. İçinde yaşadığımız toplum için nazar, sihir, muska, gece tırnak kesmeme gibi inançları bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Ekseriyetle bu tür inançlar var olduğu kabul edilen doğaüstü güçlerle çeşitli vesilelerle ilişki kurma ve onlardan gelebilecek menfaatleri elde etme, verebilecekleri zararlardan ise uzak kalma temeline dayanır.

Zamanın ilerlemesi ve etki alanlarının genişlemesiyle halk inanç ve âdetleri bazen çeşitli şekillere bürünüp çıkış noktalarından çok farklı konumlara gelebilirler. Başlangıçta noktasında inançla hiçbir alakası olmayan bir söz veya bir davranış zamanla inanç haline dönüşebilir. Belki de ilk kuşağın sadece bir tedbir ve bir önlem olarak aldığı bir hareket, bir davranış, daha sonra gelenler tarafından içeriği ya da yapılış illeti doğru olarak anlaşılmadan sırf görünüşünden hareketle veya atalarının yolu olması iddiasıyla kutsanmaya başlanabilir. “Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ denildiğinde, ‘Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız’ dediler. Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa!”²⁹ “Onlara ‘Allah’ın indirdiğine ve peygambere gelin’ dendiğinde, “Atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter” derler. Ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolda gitmeyen kimseler olsa da mı?”³⁰ İşin daha ilginç yanı kutsanmaya paralel olarak bu inanç ya da uygulamaya riayet etmeyenler kınama ve yerilmeyi hak eder. Zamanla mezkûr inançların üzerleri kalın sırlarla kaplanır. Geldiği noktada artık bu inançlar sorgulanamaz. Halk inançları belki de bu özellikleriyle her devirde ve her seviyeden insanların ilgisini çekmiştir.

Bilimin ilerlemesiyle inançların zayıflayacağını ve daha önemlisi sonunda tamamen insanlığın gündeminden düşeceğini söyleyenler vardır.³¹ Ancak günümüz için durumun böyle olmadığı yapılan araştırmalar göstermektedir. Modern dünyada bırakalım ilahi dinlerin akâid prensiplerine inananların azalacağı beklentisini, halk inançları dediğimiz ve aslı esası olmayan inançlar bile, modern bilimin ve aydınlanmanın vatani olarak kabul edilen ve gelişmiş olduğu ifade edilen ülkelerin vatandaşları da dâhil olmak üzere yaygınlığını sürdürmektedir. Halk kendisini çaresiz hissettiği zamanlarda hatta bazen farklı çözüm yolları araştırmadan problemlerini çözmek için halk inançlarına sarılarak bütün canlılığıyla bu inançların günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

²⁹ el- Bakara 2/170.

³⁰ el-Mâide 5/104

³¹ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği-Bilim ve İman*, çev. H. Zafer Kars (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985), 87.

Çok eski çağlarda ve farklı uygarlıklarda halkın teveccühünü kazanan ve günümüzde de canlılığından hiçbir şey kaybetmeyen halk inançlarından birisi, nazar (kem göz) inancıdır. Nazar Arapça bir kelime olup bakmak, tefekkür etmek, görmek anlamına gelir. Terim olarak ise bakışlarında özel bir tesir bulunduğu inanan kişilerin herhangi bir nesneye kıskanarak, imrenerek veya hayranlıkla bakmaları sonucu bakılan nesneye olumsuz anlamda etki etmesidir.³² Bu tesir oldukça güçlüdür. Nazarın metrelerce uzaklıktan bir nesneyi etkileyebileceğine inanılır.³³ İslâm dini bağlamında halk inançlarından nazarın konumu biraz farklıdır. Nitekim Hz. Peygamber'den nazarın gerçek olduğuyla ilgili bazı rivayetler nakledilmiştir.³⁴ Halk arasında nazar inancının yaygın olduğunu yapılan araştırmalar ortaya koymaktadır. Nitekim bu hususu farklı çalışmalarda görmek mümkündür. Nazara inananların oranları neredeyse dinin temel esaslarına inananların oranlarına yakındır. Bu bölümde katılımcılara halk arasında sık rastlanan bazı halk inançlarına ilişkin sorular yöneltilmiştir.

2.1.7. Nazara İnanç

Tablo 6: Nazara İnanıyor musunuz?

	I.A %	II.A %
Evet	88,4	82,7
Hayır	11,1	12,3

Yaptığımız ilk araştırmada nazara inandığını söyleyenlerin oranları %88,4, ikinci çalışmada ise %82,7'dir. Bu özellikle birinci araştırma açısından temel iman esaslarına inandığını beyan edenlerin oranına oldukça yakın sayılabilecek bir rakamdır. Cinsiyet açısından sonuçlara bakıldığında, sırasıyla erkeklerde nazara inanma oranının %85,5,- % 84,9 ve kadınlarda ise %92,1 - %89,3 olduğu tespit edilmiştir.

2.1.8. Muska Yaptırma

Tablo 7: Muska Yaptırdınız mı?

	I.A %	II.A %
Evet	13,3	13,9
Hayır	85,2	84,4

Tılsım ve muskanın fetişizmden kaldığı sık vurgulanan bir husustur.³⁵ Fetişlerin (put, uğurlu olduğu kabul edilen nesne) olağan dışı ve tabiatüstü gücü haiz olduklarını kabullenen insanlar, uğurlu

³² Salime Leyla Gürkan, "Nazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/443.

³³ Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1999), 104.

³⁴ Konu ile ilgili bazı hadisler için bak. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Tıp", 36; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Selâm", 42; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Tıp", 15.

³⁵ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1988), 44.

olduğunu varsaydıkları bazı nesnelere bir şekilde yanlarında muhafaza ederek, bu nesnelere kendilerini çeşitli olumsuzluk ve karşılaşılması istenilmeyen felaketlerden koruduğuna inanırlardı. Zamanın ilerlemesiyle bu eşyalardan bazılarının yerlerini üzerine farklı yazıların yazıldığı veya değişik sembollerin çizildiği kâğıtlar yani muskalar almıştır. Çağlar boyu varlığını sürdüren bu inançlar zamanla yayılmış ve hemen her toplumda görülmeye başlanmıştır.

Çok eski çağlardan beri bilinen muskanın Türkler arasında oldukça önemli bir yeri vardır. Muskayı yanlarında buldurana mutluluk getirdiğine inanılırdı. Bu işleri, hastalara şifa verdiği, ruhları bedenlerine tekrar iade ettiğine, Tanrıya ulaşma imkânı olduğuna ve kendilerine ateşin zarar vermediğine inanılan şamanlar üstlenirdi. Şamanlar Müslüman olduktan sonra da toplum içindeki statülerini sürdürmüşler, kullandıkları şaman dualarına bazı İslâmî motifler ilave ederek insanları kötülüklerden, fenalıklardan ve şeytandan uzak tutmaları amacıyla muska (bitig) yapmaya devam etmişlerdir.³⁶ Böylece muskaya olan inanç, Türklerin yeni dinleri zamanında da devam etmiş, fakat içerik olarak bazı değişikliklere uğramıştır. İlave edilen yeni eklemelerle muska inancı toplum içindeki yerini sağlamlaştırmış ve neredeyse tamamen dinî bir hüviyet kazanmıştır. Gerçekte ise muska bulundurma konusunda herhangi bir ayet mevcut değildir. Bugünkü yapılaş şekilleriyle ise muskanın İslâm diniyle bir alakası yoktur.³⁷ Muska yapma ya da benzer işlerle iştigal edenler Osmanlı devrinde de yaygın bir şekilde faaliyetlerine devam etmişlerdir. O kadar ki mevzu zaman zaman şikâyetlere konu olmuştur. Ancak yapılan şikâyetler daha çok bunları yapanların davranış tarzları ve halkı dolandırmalarıyla ilgili olup özünde muskanın kendisiyle alakalı değildir. Yapılan şikâyetlerin artması üzerine tılsım, muska ve fal gibi konuları ihtiva eden kitaplar zaman zaman yasaklanmış olsa da çeşitli nedenlerle beklenen sonuç alınamamıştır.³⁸

Ankete katılanlar arasında muska yaptırdığını söyleyenlerin oranı birinci araştırmada %13,3 ikincisinde ise %13,9 olarak (Tablo 7) gerçekleşmiştir. Muska yaptırmayanların oranı sırasıyla %85,2 ve % 84,4'tür. Muska yaptıranlara cinsiyet açısından bakıldığında, muska yaptıranların oranlarının erkekler arasında %16,8, - %18,1 kadınlarda ise %10,0 ve % 10,3'tür.³⁹ Her iki araştırmada da muska yaptıranların oranları birbirine yakındır. Yaptığımız araştırmalardan elde ettiğimiz verilere göre söyleyecek olursak tahminlerin aksine erkeklerden muska yaptıranların oranları kadınlardan daha fazladır. Nitekim gerçekleştirilen diğer bazı çalışmalarda da muska yaptırma konusunda erkeklerin ilk sırada geldiği görülmektedir.⁴⁰ Eğitim açısından ise her seviyesinden insanların muska yazdırmaya teşebbüs ettikleri görülmektedir. Bu yapılan farklı çalışmalardan ortaya çıkmaktadır.⁴¹

2.1.9. Uğur ya da Uğursuzluğa İnanç

Bazı canlı ya da cansız yaratıkların insanların hayatları üzerinde tesirleri olduğuna inanç çok eski çağlardan beri hemen bütün toplumlarda ve çeşitli din mensupları arasında yaygındır. Örneğin kimi

³⁶ Muzaffer Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri* (İstanbul: y.y., 1968),34.

³⁷ Müslüman düşünürlerden bazılarının göre muska önceleri yasaklanmış ancak daha sonraları muhteviyatının Kur'ân ayetlerine uygun olma kaydıyla müsaade edilmiştir. Bak. Fazlur Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. A. Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 50.

³⁸ Ayşe Yanardağ, "Osmanlı Devlet'inde İslahatlar Bağlamında Muska ve Falcılıkla Mücadele Örnekleri", *Milli Folklor* 117 (2018), 102-119.

³⁹ Karaçoban, Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları, 221.

⁴⁰ Köktaş, Türkiye'de Dinî Hayat, 104-105.

⁴¹ Köktaş, Türkiye'de Dinî Hayat, 105.

toplumlarda bazı kuşların uçuş şekillerinden ya da ses çıkarmalarından uğur veya uğursuzluk manalarında çıkarımlarda bulunulur. Kur'ân'da uğursuzlukla ilgili ifadeler yer almaktadır. Bu ayetlerde dile getirilen husus halkların kendilerine gelen ve kendilerini hayra çağıran davetçileri uğursuz olarak itham etmeleridir.⁴² Kur'ân'a göre her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Yarattıklarının tamamını ise kendilerinin tabi oldukları yasalar (sünnetullâh) çerçevesinde varlıklarını devam ettirmektedirler. Aslında uğur-uğursuzluk nesnelerin kendilerinde ya da hareketlerinde değildir. Bu sonuçlara insanlar kendi yorumlarıyla ulaşmış, takip eden nesiller de bunları devam ettirmiş, sonunda bunlar nesilden nesile tevarüs eden vazgeçilmez inançlar kategorisine girmişlerdir. Hz. Peygamberden rivayet edilen bazı hadislerde uğur-uğursuzluk şiddetle reddedilmiş ve hatta doğal olaylardan uğur-uğursuzluk anlamında sonuçlar çıkarmanın şirk olduğu ifade edilmiştir.⁴³ Bunun yanında Hz. Peygamberden, örneğin kadın, ev ve atta uğursuzluk bulunduğu şeklindeki ifadeler, Hz. Ayşe tarafından kesin bir dil ile reddedilmesine rağmen Müslüman toplumlar arasında da bu inanç tarih boyunca varlığını hep muhafaza etmiştir.⁴⁴

Çalışmada her gruptan insanda uğur-uğursuzluk inancına sahip bireylerin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu inanca sahip bireylerin birinci araştırmadaki oranı %27,4, ikincisinde ise %36,2'dir. Verilerden hareketle her eğitim seviyesinden insanlar arasında bu tür inancın mevcut olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim uğur ve uğursuzluğa olan inanç her iki araştırmada sırasıyla ilkökul mezunlarında %29,9 - %26,9, ortaokul mezunları %31,4 - %38,5, lise mezunları %24,0 - %39,5 ve üniversite mezunları arasında ise %24,0 ve %36,9'dur.

Tablo 8: Her Hangi Bir Olay Ya da Şeyin Uğurlu - Uğursuz Olduğuna İnanıyor musunuz?

	I.A %	II.A %
Evet	27,4	36,2
Hayır	71,6	62,1

2.1.10. Cinlerle İlgili İnançlar

Tablo 9: Cinlerin İnsanlara Zarar Verebileceğine İnanıyor musunuz?

	I.A %	II.A %
Evet	61,8	63,0
Kararsız	20,1	18,1
Hayır	17,6	18,1

Halk inançları günümüz dâhil olmak üzere dünyanın her coğrafyasında tüm milletler arasında yaygın olduğunu belirtmiştik. Bunları yapılan çeşitli araştırmalardan biliyoruz. Ancak hangi inancın halk inancı kategorisine gireceği tartışmaya açıktır bir konudur. Zira inançlar ancak inanan kişileri

⁴² el-A'râf 7/130-131; en-Neml 27/45-47; Yâsîn 36/13-19.

⁴³ Buhârî, "Tıp", 45, 48, "Vasaya", 33, Ebû Dâvûd, "Tıp", 24.

⁴⁴ Uğur ve Uğursuzluk hakkında bk. Çelik, *Halk İnançları*, 146.

bağlar. Doğrulukları çoğu zaman subjektif olup müntesipleriyle sınırlı kalmaktadır. Bu doğrultuda cinlere inanma bazılarında göre aslı esası olmayan tamamen kuruntulara dayalı bâtil bir inançtır. Halbuki İslâm açısından durum çok farklıdır. Cinlerin mevcudiyeti Kur'ân ile sabit olup inkârları mümkün değildir.⁴⁵ Hadislerde de birçok yönüyle cinlerden bahsedilmiştir.⁴⁶ İslâm tarihine bakıldığında ise tarihi süreç içerisinde, daha çok cinlerle irtibatı ve onlara nüfuz yollarını konu edinen azâim ilminin teşekkül ettiğini görmekteyiz.⁴⁷ Bu araştırmada halk inançları bağlamında cinlere iman değil, insanlar tarafından onlara biçilen fonksiyonlardan sadece birisi; insanlara zarar verip veremeyeceklerine olan inançları sorgulanmaktadır.

Katılımcıların çoğunluğu cinlerin insanlara zarar verebileceğine inanmaktadır. Bunların oranları sırasıyla %61,8 ve %63,0'dır. Cinlerin insanlara zarar verebileceğine inananların oranı %17,6 ve %18,1 konu hakkında kararsız olanlar ise %20,1 ve % 18,1'dir.

2.1.11. Büyü ile İlgili İnanç ve Uygulamalar

Tablo 10: Dindar Bir Müslümanın Büyü, Muska, Kurşun Döktürme Gibi Şeylerle Meşgul Olmaması Gerekir.

	I.A %	II.A %
Katılıyorum	56,0	67,4
Kararsızım	7,8	8,6
Katılmıyorum	35,9	22,8

Çıkış itibarıyla Müslümanlık öncesi dönemlere ait olan büyü, kehanet, falcılık ve muska Türkler arasında da yaygındı. Nitekim şamanların ruhlar, tanrılar ve cinlerle ilişki kurabildiğine inanılırdı. Şamanlar büyü yapar, efsunlu sözler söyler, kehanette bulunurlardı. İnsanın içinden geçenleri bildiklerine inanılırdı. Gaybî bilgilere vakıf oldukları düşünülen şamanlar mücehhez oldukları bu özelliklerle hastalıkları tedavi ederlerdi.⁴⁸ Kur'ân-ı Kerîm tarafından yasaklanmasına rağmen⁴⁹ tarih boyunca Müslümanlar arasında sık görülen büyü ve benzeri inançların günümüzde de halk arasında yaygın olduğunu biliyoruz.⁵⁰ Hatta bir kısım insanlar büyüye inanma gerekçelerini "Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu için"⁵¹ diyerek bu inançlarının kaynağını Kur'ân'a dayandırmaktadır.⁵² Deneklerin, yapılış tarzları genellikle tevhidî inanişle bir arada bulunamayacak yapıya sahip olan "büyü, muska, kurşun döktürme gibi uygulamalarla Müslümanların meşgul olmaması gerekir" cümlesine katılıp katılmaması önemlidir. Verilen cevapların yüzdelik dilimleri ilk çalışmada %56,0 ikinci çalışmada

⁴⁵ el-En'âm 6/130; el-Hicr 15/26, 27; en-Neml 27/39; ez- Zâriyât 51/56; el- Cin, 72/1, 2.

⁴⁶ Buhârî, "Salah", 75, "Süccüdü'l-Kur'an", 5; Müslim, "Salah", 149, "Zühd", 60, "Mesâcid", 39.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, "Azâim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/299.

⁴⁸ Hikmet Tanyu, "Büyü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/503.

⁴⁹ el-Bakara 2/102.

⁵⁰ Tanyu, "Büyü", 6/504-505.

⁵¹ Sihir daha geniş kapsamlı olmakla beraber büyü ile eş anlamlı olarak kullanılır. Sihir ve büyüün zararlarını anlatan ve yasaklayan çok sayıda ayet vardır. Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/102, el- Mâide 5/100, el-A'râf 7/106-122, Yûnus 10/77, el-İsrâ 17/47, en-Neml 27/13, el-Felak 113/4.

⁵² Mehmet Tayfun Amman - Sümeyye Demircioğlu, "Sakarya Üniversitesi Öğrencilerinin Büyü ve Fala Yönelik İnanç ve Uygulamaları", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 5/11 (2019), 310.

%67,4 iken dindar Müslümanların bu tür işlerle meşgul olmaması gerekir kanaatine katılmayanların oranları %35,9 ve %22,8'dir.

Katılımcıların “Büyünün gerçek ve etkili olduğu inancına katılıyor musunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar içinde ilk sırada bu ifadeye katılanlar yer almaktadır ki bunların oranları %46,7 ve %46'dır. İkinci sırada ise %31,2 ve %31,8 ile büyüün gerçek ve etkili olduğuna inanmayanlar yer almaktadır. Soru hakkında kararsızların oranları %20,6 ve %19,8'dir.

Tablo 11: Büyünün Gerçek ve Etkili Olduğu İnancına Katılıyor musunuz?

	I.A %	II.A %
Katılıyorum	46,7	46
Kararsızım	20,6	19,8
Katılmıyorum	31,2	31,8

2.1.12. Gayb ile İlgili İnanç

İslâm akâidine göre henüz gerçekleşmemiş olayları yani gaybı bilecek olan sadece Allah'tır.⁵³ Hangi hususların gayb mefhumu içerisinde olduğu tartışılmakla beraber beşerin sahip olduğu akıl ve duyularla henüz gerçekleşmemiş olayları (gayb) bilme imkânı yoktur. Bununla beraber Allah kullarına bildirmek istediği gaybî bilgileri dilediği bazı mümtaz şahsiyetlere bildirebilir.⁵⁴ Bunun yolu da çeşitli şekilleriyle vahiydir. Vahyin dışında gaybı bilme imkânı yoktur.⁵⁵ İlk çalışmada katılımcıların, %13,9'luk bir bölümü (Tablo 12) ikinci çalışmada ise %10,1 gaybı Allah'tan başkalarının da bilebileceğini beyan etmiştir. Gaybı hiç kimsenin bilemeyeceğini ifade edenlerin oranları sırasıyla %83,9 ve %77,2'dir.

Tablo 12: Gaybı Aşağıdakilerden Hangileri Bilebilir?

	I.A %	II.A%
Medyumlar	1,8	1,7
Din adamları	2,3	2,2
Velifler (Şeyhler)	4,0	3,9
Bilim adamları	4,8	1,7
Hiçbiri	83,9	77,2

2.1.13. Yatırlarla İlgili İnanç, Kanaat ve Davranışlar

Yatır, türbe, ziyaret bunlar hemen hemen eş manada kullanılan kelimeler olup diğer insanlardan farklı oldukları kabul edilen “ulu” kişilerin kabirlerini ifade etmek için kullanılırlar. Buralarda

⁵³ el-En'âm 6/59; Yûnus 10/20; Hûd 11/123; en-Nahl 16/77; el-Kehf 18/26; en-Neml 27/65; Fâtır 35/38;

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/26-27.

⁵⁵ İlyas Çelebi, *İslâm İnançında Gayb Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 103.

medfûn kişilerin normal insanlardan daha farklı olduklarına inanıldığından öldükten sonra da bu insanların gönlünü hoş tutmak suretiyle dualarına ve daha ötesi aflarına mazhar olabilmek için kabirleri ziyaretgâh haline getirilmiştir. Hatta çoğu yerde bunlar için olmayan kabirler ihdas edildiğinden dünyanın farklı yerlerinde aynı kişi için farklı ziyaretgâhlar ortaya çıkmıştır. Yunus Emre'nin Anadolu'da çok sayıda mezarının bulunması bunun canlı bir göstergesidir.⁵⁶ İslâm dininde genel olarak kabir ziyaretleri teşvik edilmekle beraber, günümüzde yapılan ziyaretlerin önemli bir kısmında sergilenen fillerden buralara yapılan ziyaretlerin amacını aştığı görülmektedir. Nitekim insanların sadece Allah'tan isteyebilecekleri dileklerini burada yatan zatlardan istediği sıkça görülen bir durumdur. İnsanlar bunaldıklarında kabirlere giderek dertlerini dile getirmişler ve bu dertlerden kurtulabilmek için yardım istemişlerdir. Yaptığımız birinci araştırmada arzularının yerine gelmesi için bazı özel olduğu kabul edilen kişilerin mezarlarına yani yatırlara gidip kurban kesmenin gereğine inananların oranının %19,3 ikinci araştırmada ise %15,0 olduğu (Tablo 13) görülmektedir. Yatırlarda kurban kesmenin gereğine inananların ilk çalışmada %39,8'i ikinci çalışmada ise %29,8'i yatırlarda kurban kestiklerini beyan etmişlerdir.

Tablo 13: Birtakım Arzu ve İhtiyaçların Gerçekleşmesi İçin Yatırlara Gidip Kurban Kesmek Gereklidir*

	I.A %	II.A%
Katılıyorum	19,3	15,0
Kararsızım	18,3	17,0
Katılmıyorum	61,1	66,0

Türbe ziyaretinin amacı sorulduğunda önemli oranda ziyaretçinin yatırlara olan ziyaretlerinin, buralarda medfûn kişilerden çeşitli dileklerde bulunduğu ortaya çıkar. Türbelerde dilekte bulunulduğu takdirde bunun gerçekleşeceğine inananların oranının (Tablo 15) birinci çalışmada %7,3 ikinci çalışmada %12,3, gerçekleşmez diyenlerin oranının ise sırasıyla %33,9 ve % 49,9 olduğu görülür. Bu rakamlara göre türbelerde yapılan isteklerin hem gerçekleşeceği hem de gerçekleşmeyeceğine olan inanç artmıştır. Bunun görünen nedeninin kararsızların oranındaki düşme olduğu söylenebilir. Nitekim ilk araştırmada kararsızların oranı %56,5 iken ikinci çalışmada bu oran %34,5' tir.

Tablo 14: Size Göre Türbe Ziyareti Hangi Amaçlarla Yapılmalıdır?

	I.A %	II.A %
Orada yatan zata dua etmek için	57,5	62,4
Âhirette şefaatte bulanmasını dilemek için	18,3	7,2
Bu dünyaya ait bir arzumun gerçekleşmesini talep için	4,0	5,0
Hepsi	9,0	8,1
Hiçbiri	8,0	10,6

⁵⁶ Mustafa Tatcı, "Yûnus Emre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/602.

Ortaya çıkan sonuçları bir başka açıdan değerlendirirsek, türbelerde yapılan dileklerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ile ilgili soruya müspet ya da menfi cevap verenlerin oranları ilk araştırmada %41,2 ikincisinde ise %62,2'dir. Kararsızların oranı ikinci araştırmada kısmen azalmış görünse de soruya net olarak cevap vermeyenlerin oranının yüksek olduğu görülür. Sonuçlardan hareketle soruya net olarak cevap vermeyen katılımcıların konu hakkında zihinlerinin berrak olmadığını ifade edebiliriz. Bu da inanç ya da kültürlerin izlerinin kolay silinemediğini gösterir. Zira günümüzde varlığına şahit olduğumuz ve halk arasında yaygın olarak ifa edilen ve kutsal olduğuna inanılan kabirlerle alakalı birçok husus ekseriyetle bu topraklara sirayet etmiş eski Türk kültü ve Hıristiyan tesirleriyle alakalıdır.⁵⁷

Tablo 15: Türbelerde Yapılan Dilekler Hakkında Görüşünüz Nedir?

	I.A %	II.A%
Gerçekleşir	7,3	12,3
Kararsızım	56,5	34,5
Gerçekleşmez	33,9	49,9

Yapılan son anket ışığında halk tarafından türbelere yapılan ziyaretlerin arttığını söyleyebiliriz. Nitekim katılımcılardan “Hiç türbe ziyaretinde buldunuz mu?” sorusuna, hayır cevabını verenlerin oranı sırasıyla, %28,1 ve %20,6 iken (Tablo 16), birkaç kez gidenlerin oranları %60,6 - %68,8 düzenli olarak gidenlerin oranları ise %3,5 ve %5,0'dır. Sonuçlardan anlaşıldığına göre birinci araştırmaya iştirak edenlerin %64,1'i ve ikinci araştırmaya katılanların %73,8'i en az bir defa türbe ziyaretinde bulunmuştur. Bu sonuçlar bazı kabirlere verilen kutsiyet ve bu kutsiyetin Türklerin öz kültürleri ile irtibatı açısından oldukça önemlidir.

Tablo 16: Hiç Türbe Ziyaretinde Buldunuz mu?

	I.A %	II.A %
Hayır	28,1	20,6
Birkaç kez	60,6	68,8
Düzenli olarak	3,5	5,0
Gitmedim gitmeyi çok isterim	7,0	2,8

⁵⁷ Ahmet Yaşar Ocak, “Anadolu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/115; Frederick William Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 52.

Tablo 17: Türbelerden Dilekte Bulundunuz mu?

	I.A % (Dilekte bulunanlar içinde)	II.A % (Dilekte bulunanlar içinde)
Evet	32,5	22,6
Hayır	67,5	54,9

Sonuç

Elbette hareket noktasını bir saha araştırmasının teşkil ettiği bu çalışma tesadüfi örnekleme yöntemiyle belirlenen bir araştırma olup geçerliği örnekleme grubuyla ve yapıldığı zaman ile mahduttur.

Zaman zaman değindiğimiz üzere yapılan farklı çalışmalarda da görüldüğü gibi inançların; bir kısım şekilsel değişimlere, anlam kaymalarına maruz kalsalar da esasta devamlılık özelliklerinin daha baskın olduğu tespit edilmiştir. Bahsedilen bu özellikleri dolayısıyla ki Türklerin daha önce sahip oldukları bazı âdet ve gelenekler uzun yıllar unutulmamış ve Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten sonra farklı kalıplara bürünmüş olsalar dahi yaşanan dinî hayat içinde kendilerine bir yer bulabilmişlerdir.

Çalışmalardan çıkan sonuçlara bakıldığında, temel dinî inançlara ait verilerin oldukça yüksek olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Özellikle Allah'a inanç konusu böyledir. Örnekleme grubu içinde hiçbir şüphe duymadan Allah'a inananların oranı birinci çalışmada %96,5 ikincisinde ise %93,6'dır. Allah hakkında zihninde soru olanları buna ilave edersek bu oran sırasıyla %99 ve %97,5 olur. Allah hakkında aklında soru ya da sorular olduğunu ifade edenleri inançsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira bazı şüphelerin imanda olgunluk alameti olduğunu biliyoruz. Allah inancı hakkında sorusu olanları ayrı bir kategori olarak değerlendirsek bile çıkan sonuçlardan hareketle toplumda ateist olma anlamında bir inançsızlığın söz konusu olmadığı görülmektedir. Tepe noktayı Allah'a iman oluşturmakla beraber İslâm dininin diğer itikâdî esaslarına olan inanç da oldukça yüksektir. Öyle ki iman esaslarıyla ilgili konularda inanca sahip olanların oranı her iki çalışmada da hiçbir zaman %90'ın altına düşmemiştir. Bununla beraber, yapılan ikinci çalışmada temel dini esaslara olan inanç oranlarında az da olsa bir düşüş gözlemlenmiştir.

Katılımcıların halk inançlarıyla (yaygın anlamıyla) ilgili sorulara verdikleri cevaplar dinî anlayışlarını ve halk inançlarına bakış açılarını yansıtmaları bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu tür inançlar arasında nazara olan inanç dikkat çekmektedir. Nazara inandığını söyleyenlerin oranları (sırasıyla %88,4 ve %82,7) neredeyse imanın temel şartlarına inananların oranına denk gelmektedir. İslâmî literatürde nazarın etkisi ile alakalı genel olarak lehte bir yaklaşımın olduğu, Hz. Peygamber'den nazarla ilgili haberlerin rivayet edildiği göz önüne alınırsa böyle bir sonucu normal karşılamak gerekir. Ancak uğur-uğursuzluk inancı sonuçlarında da görüldüğü gibi katılımcılar arasında, İslâm dini tarafından yasaklandığı bildirilen bazı inançlara ihmal edilemeyecek oranda inananların olduğu görülmektedir.

Yaygın halk inançları arasında yer alan türbelerden dilekte bulunmaya gelince bu çalışmalarda da bunun yaygınlığı orta çıkmıştır. Nitekim yapılan ilk çalışmaya göre katılımcıların %64,1'i ikinci

araştırmaya göre ise %73,8'i en az bir defa türbe ziyaretinde bulunduğunu ifade etmiştir. Bu sonuçlar Türkler arasında önemli bir yeri olan türbe ziyaretinin hala canlı olduğunu göstermektedir.

Bütün bu sonuçlardan da anlaşılacağı gibi imanın ve inancın bugünün insanının gündeminde olduğu açıktır. Ortaya çıkan verilerden hareketle ifade edecek olursak imanlı bir toplumdan bahsetmek mümkündür. Fakat yine veriler ışığında değerlendirirsek katılımcıların inandığı hususları gereği gibi içselleştirdiğini söyleyecek durumda olmadığımız açıktır. Nitekim katılımcılar arasında, bütün yasaklamalara rağmen gerçekte sahih bir imanla bir arada barınamayacak olan bazı halk inançlarının devam ettiğini müşahade etmekteyiz.

Bu ve benzer çalışmalardan ortaya çıkan sonuçlardan da anlaşılacağı gibi doğru ya da yanlış olması bir yana insanlar inançsız yaşamamaktadır. Bir bakıma onları hayatta tutan ve canlı kılan sahip oldukları inançlarıdır. Çeşitli psikolojik araştırmalarda insanın inanan bir varlık olduğu hususu üzerinde çokça durulmaktadır. Dinî açıdan günümüz insanının problemi, Hz. Peygamber zamanında da görüldüğü üzere inanıp inanmamaktan ziyade sahih inanca sahip olup olmama meselesi çevresinde odaklanmaktadır. İçinde yaşadığımız toplumun inanç sorunu, tarihten tevarüs eden kültürel etkiler, bilgi eksikliği, yanlış bilgilenme ve yönlendirmelerin de katkısıyla, İslâm inanç esasları hakkında Kur'ân'ın içeriğiyle tezat teşkil eden anlayışlara sahip olmasıdır. Sonuç olarak, her ne kadar toplumda İslâm'ın en temel prensibi olan Allah'ın varlığına iman etme konusunda bir problem görülmesi de onun etrafında oluşan dinî hayatta çeşitli sorunların olduğu bir gerçektir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-Tevhîd*. haz. Reşîd Rızâ. Kahire: Dârü'l-menar, 2. Basım, 1366/1947.
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2. Basım, 2002.
- Amman, Mehmet Tayfun - Demircioğlu, Sümeyye. "Sakarya Üniversitesi Öğrencilerinin Büyü ve Fala Yönelik İnanç ve Uygulamaları". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 5/11 (2019), 293-323.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 97-116.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnançında Gayb Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Çelik, Ali. *Halk İnançları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: y.y., 2014.
- Dokur Ayşe - Duran Mehmet Abdullah-Meydan Hasan, "Türkiye'de Dindarlığın Görünümü: Dünya Değerler Araştırması Üzerine Boylamsal Bir Analiz", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 733-768. <https://doi.org/10.33415/daad.948559>
- Duverger, Maurice. *Sosyal Bilimlere Giriş*. çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 4. Basım, 1990.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Er, İzzet. *Din Sosyolojisi Makaleler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Fazlur Rahman. *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. çev. A. Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Fazlur Rahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği-Bilim ve İman*. çev. H. Zafer Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Gürkan, Salime Leyla. "Nazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/443-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Boş İnanç". *Felsefe Ansiklopedisi*. 1/191-192. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977.
- Hasluck, Frederick William. *Bektaşilik Tetkikleri*. çev. Ragıp Hulusi. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Yılmaz, Selman. *Türkiye’de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri*. PDF: Grafiker Yayınları, 2019.



Fatalism Scale for Occupational Accidents and Diseases: A Scale Development Study

İş Kazası ve Meslek Hastalıklarına Yönelik Kadercilik Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması

Metin YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Sağlık Bilimleri
Fakültesi, Sakarya/Türkiye
Assistant Professor, Sakarya University, Faculty of
Health Sciences, Sakarya/Türkiye
yildizz.metin@gmail.com | orcid.org/0000-0003-0122-5677 | ror.org/04ttnw109
Katkı Oranı: %30

Zeynep YILDIRIM

Arş. Gör., Ardahan Üniversitesi, Sağlık Bilimleri
Fakültesi, Ardahan/Türkiye
Research Assistant, Ardahan University, Faculty of
Health Sciences, Ardahan/Türkiye
zeynepyildirim@atauni.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8926-5464 | ror.org/042ejbk14
Katkı Oranı: %10

Mehmet Salih YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
Sağlık Bilimleri Fakültesi, Ağrı/Türkiye
Assistant Professor, Ağrı İbrahim Çeçen University,
Faculty of Health Sciences, Ağrı/Türkiye
emegim03@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-2632-4583 | ror.org/054y2mb78
Katkı Oranı: %15

Asena KÖSE

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri
Fakültesi, Erzurum/Türkiye
Research Assistant, Atatürk University, Faculty of
Health Sciences, Erzurum/Türkiye
ergeasena@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-2231-4783 | ror.org/03je5c526
Katkı Oranı: %10

Rabia YILDIZ

Doktor Adayı, Sakarya Üniversitesi, Sakarya/Türkiye
Ph.D. candidate, Sakarya University,
Sakarya/Türkiye
rabia.cck412@gmail.com | orcid.org/0000-0002-2738-5823 | <https://ror.org/04ttnw109>
Katkı Oranı: %10

Yakup SARPDAĞI

Arş. Gör. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sağlık
Bilimleri Fakültesi, Van/Türkiye
Research Assistant Dr., Van Yüzüncü Yıl University,
Faculty of Health Sciences, Van/Türkiye
yakup_sys@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-1608-649X | ror.org/041jvzp61
Katkı Oranı: %15

Mehmet Emin ATAY

Öğretim Görevlisi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
Sağlık Hizmetleri MYO, Ağrı/Türkiye
Lecturer, Ağrı İbrahim Çeçen University, Vocational
School of Health Services, Ağrı/Türkiye
eminatay47@outlook.com | orcid.org/0000-0002-5373-9031 | ror.org/054y2mb78
Katkı Oranı: %10

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
02 Şubat 2024	02 February 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
22 Haziran 2024	22 June 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Metin Yıldız vd.).

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 (Metin Yıldız vd.).

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

Atıf | Cite As

“ Yıldız, Metin vd. “İş Kazası ve Meslek Hastalıklarına Yönelik Kadercilik Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 179-198. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1430123> ”

Öz

İşyerlerinde çalışanların iş kazaları ve meslek hastalıklarına karşı tutumlarını ve bu olayların kaçınılmaz veya kontrol dışı olarak algılanıp algılanmadığının belirlenmesi önem arz etmektedir. İş kazaları ve meslek hastalıklarına yönelik kadercilik algısının doğru yorumlanmaması daha fazla iş kazası ve meslek hastalığı görülmesine neden olabilmektedir. İş kazaları ve meslek hastalıkları bağlamında kadercilik algısının belirlenmesi için ölçeklerin kullanımı, bu konuların nicel olarak değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Bu yaklaşım, kadercilik algısının objektif bir biçimde ölçülmesini ve analiz edilmesini mümkün kılmakta olup, böylece ilgili fenomenlerin daha derinlemesine incelenmesine zemin hazırlamaktadır. Bu çalışma iş kazası ve meslek hastalıklarına yönelik kadercilik düzeyini belirlemek amacıyla yapılmış bir ölçek geliştirme çalışmasıdır.

Metodolojik türde yapılan bu çalışma, Ekim 2021-Haziran 2023 tarihleri arasında yürütülmüştür. Literatürden yararlanarak hazırlanan ölçek maddeleri için uzman görüşü alınarak şekillendirilmiş, ön uygulaması yapılmış ve pilot uygulaması 75 kişiyle, Açımlayıcı Faktör Analizi ve Doğrulayıcı Faktör Analizi 242 kişiyle yapılmış, geçerlilik ve güvenilirlik analizleri ile değerlendirilmiştir.

Geliştirilen iş kazası ve meslek hastalıklarına yönelik kadercilik ölçeği için açımlayıcı faktör analizinde ölçek maddelerinin 4 faktör altında toplandığı ve açıklayıcılık katsayısının %53.68 olduğu görülmüştür. Ölçeğe yönelik açımlayıcı faktör analizinin uygulanabilirliğinin ölçümü için KMO değeri 0.854; Bartlett's Küresellik Testi değeri ise $\chi^2=1996.527$; $df=153$, $p<.05$ bulunmuştur. Ölçeğin Doğrulayıcı Faktör Analizinde anlamlı bulunmuştur ($X^2/df= 2.044$ RMSEA=.066, AGFI=.858, IFI=.931, TLI=.916, GFI=.894, ve CFI=.930). Uyum indekslerine bakıldığında, ölçeğe ait uyum indekslerinin iyi uyum ve kabul edilebilir uyum indeksi değerleri arasında olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Cranbach Alpha değerine göre ölçeğin iç tutarlık katsayısının 0.81 olduğu görülmüştür.

İş kazası ve meslek hastalıklarına yönelik kadercilik düzeyini belirlemek amacıyla geliştirilen ölçek, geçerlilik ve güvenilirliği yüksek bir ölçektir. 18 maddeden oluşan ölçek 5'li Likert tipi bir ölçektir ve 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeği yanıtlayan kişinin alabileceği en yüksek puan 90, en düşük puan ise 18'dir. Bu ölçek, özellikle işyerinde anlık gelişen iş kazaları veya işin yürütümü sırasında ve işin yürütümüne bağlı olarak ortaya çıkan meslek hastalıklarına ilişkin kadercilik algılarının belirlenmesine katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Sağlık Sosyolojisi, Kadercilik, İş kazaları, Meslek hastalıkları.

Abstract

It is important to determine the attitudes of employees towards occupational accidents and diseases and whether these events are perceived as inevitable or out of control. Inaccurate interpretation of the perception of fatalism towards occupational accidents and diseases may lead to more occupational accidents and diseases. The use of scales to determine the perception of fatalism in the context of occupational accidents and diseases allows for a quantitative assessment of these issues. This approach makes it possible to objectively measure and analyze the perception of fatalism, thus paving the way for a more in-depth examination of related phenomena. This study is a scale development study to determine the level of fatalism towards occupational accidents and diseases.

This methodological study was conducted between October 2021 and June 2023. The scale was shaped by taking expert opinions for the scale items prepared by making use of the literature, pre-applied and pilot applied with 75 people; Exploratory Factor Analysis and Confirmatory Factor Analysis were conducted with 242 people; and all evaluated with validity and reliability analyzes.

In the exploratory factor analysis for the developed scale of fatalism towards occupational accidents and diseases, it was seen that the scale items were gathered under 4 factors and the explanatory coefficient was 53.68%. In order to measure the applicability of exploratory factor analysis for the scale, KMO value was 0.854 and Bartlett's Test of Sphericity value was $\chi^2=1996.527$; $df=153$, $p<.05$. Confirmatory Factor Analysis of the scale was also significant ($X^2/df= 2.044$, RMSEA=.066, AGFI=.858, IFI=.931, TLI=.916, GFI=.894, and CFI=.930). Considering the fit indices, it was concluded that the fit indices of the scale were between good fit and acceptable fit index values. According to Cranbach Alpha value, the internal consistency coefficient of the scale was 0.81.

The scale developed to determine the level of fatalism towards occupational accidents and diseases has a high validity and reliability. Consisting of 18 items, the scale is a 5-point Likert-type scale and consists of 4 sub-dimensions. The highest score that the respondent can get is 90 and the lowest score is 18. This scale will contribute to the determination of fatalistic perceptions about sudden occupational accidents in the workplace or work-related diseases caused by the nature of the work or its environment risk factor.

Keywords: Sociology, Sociology of Health, Fatalism, Work accidents, Occupational diseases.

Introduction

Considering that one spends an average of one-third of the day at work throughout all their lives, it is possible to argue that the individual may encounter various dangers that may arise from the work environment¹. Negative situations in the work environment, the nature of the work, the pressures on the employee arising from the social environment and the fact that the executive mechanism does not place an emphasis on the employee may cause significant physical and psychological problems for the employees. These types of problems usually manifest in the form of work accidents and occupational diseases and ultimately impose several material and moral responsibilities on the enterprise, employee and the government².

An occupational accident, as characterized by the International Labor Organization (ILO), refers to an unexpected and unintended incident that, if it transpires, will result in specific harm and injury³. On the other hand, disorders that the employee may encounter depending on the factors in the workplace while performing their duties are defined as occupational diseases. In order to be able to talk about an occupational disease, there should be multiple and long-term exposure to the factors that will trigger the disease in the work environment⁴.

Preventing unsafe situations and acts are significant measures in terms of reducing occupational accidents and occupational diseases⁵. However, a recent fatalistic perception has come to the fore, suggesting that safety measures will not be sufficient to prevent occupational accidents and that occupational accidents are inevitable⁶. Fatalism is defined by expressions such as unconditional acceptance of what has happened and learned helplessness. It is related to concepts such as patience and resilience and is more likely transferred to young individuals in societies where traditional culture is dominant. The relationship between the confession of the dangerous risks attributable to the work environment by the employees and fatalism has been the subject to various researches and it has been acknowledged that fatalistic perceptions may vary based on industries⁷. Being able to measure the perception of fatalism will improve the productivity of employees by positively affecting occupational accidents and occupational diseases. For this reason, a measurement instrument that will measure the level of fatalistic perception towards

¹ Yıldız Köse, *Hastanelerde Çalışan Hemşirelerin İş Sağlığı Ve Güvenliği Konusundaki Bilgi Ve Farkındalık Düzeylerinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

² Cansu Karabiber vd., "Bir Tıp Fakültesi Hastanesi Sağlık Çalışanlarında İş Sağlığı-Güvenliği Durumu Ve Risk Faktörleri", *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 5/3 (Ekim 2018), 367-375..

³ Ömer Rıfki Önder vd., "Ankara Numune Eğitim Ve Araştırma Hastanesinde Çalışan Hekim Ve Hemşirelerin Geçirdikleri İş Kazaları Ve Meslek Hastalıkları Yönünden Değerlendirilmesi", *Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 10/1 (Haziran 2011), 31-44..

⁴ Nazmi Bilir, . "Meslek hastalıkları tanı, tedavi ve korunma ilkeleri", *Hacettepe Tıp Dergisi*, 42/4 (2011) 142-157.

⁵ Rahime Ezgin, *İşçi Sağlığı Ve İş Güvenliği Kavramının İrdelenmesi İle Otomotiv Sanayinde İşçi Sağlığı Ve İş Güvenliği Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

⁶ Yasin Uzuntarla - Fatma Uzuntarla, "The Fatalism Approaches According To The Frequency Of Occupational Accidents And Other Sociodemographic Characteristics Of Health Workers", *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care*, 13/2 (Haziran 2019) 151-158.

⁷ Öznur Yavan, "The Influence of Perceived Risk and Fatalism on Job Security Perception in Underground Mining", *Karaelmas Journal of Occupational Health and Safety*, 1/1 (Aralık 2017) 58-64; Esparza, 2015.

occupational accidents and occupational diseases is thought to significantly contribute to the literature. At the end of the literature review, we found some scales that can be associated with the fatalistic perception⁸, however we could not find a specific scale that could exclusively measure the levels of fatalistic perception towards occupational accidents and occupational diseases. Accordingly, this research aims to develop a standard scale that will exclusively measure the levels of fatalistic perception towards occupational accidents and occupational diseases.

There is no scale of fatalism towards occupational accidents and occupational diseases in the literature and it will shed light on the literature with adaptations in both national and international literature.

1. Methods

This methodological research, which was conducted between October 2021 and June 2023, aimed to develop a Fatalism Scale to determine the level of fatalistic perceptions of individuals towards occupational accidents and occupational diseases. The study was conducted with individuals living in the province of Ağrı through an online scale form. The study group of the research comprised of 242 people reached by random sampling method. The descriptive statistics of the study group are presented in Table 1.

Table 1 data revealed that 153 (63.2%) of the 242 participants were female and 89 (36.8%) were male.

Table 1. Descriptive statistics with regard to the research sample

		Pre-test		EFA-CFA	
		f	%	f	%
Gender	Male	34	45.3	89	36.8
	Female	41	54.7	153	63.2
Total		75	100	242	100

The literature review demonstrates that there is a diversity of opinions and approaches concerning the determination of the appropriate sample size for conducting factor analysis in the process of developing scales. This variation in viewpoints highlights the complexity and nuances involved in deciding how large a sample should be to ensure the reliability and validity of factor analysis, a key statistical technique used in the construction and validation of measurement scales. Such a range of perspectives suggests that the choice of sample size may depend on various factors, including the nature of the data, the number of variables being analyzed, and the specific

⁸ Oscar Esparza, "Simultaneous Development Of a Multidimensional Fatalism Measure In English And Spanish", *Current Psychology*, 34 (September 2015) 597-612; Leonard Egede - Charles Ellis, "Development and psychometric properties of the 12-item diabetes fatalism scale", *Journal Of General Internal Medicine*, 25 (November 2010) 61-66; Gulruz Bobov - Canturk Capik, "The reliability and validity of the religious health fatalism scale in Turkish language", *Journal of religion and health*, 59/2 (November 2020) 1080-1095.

objectives of the scale development project. This complexity underscores the importance of careful consideration and expert judgment in selecting a sample size that balances statistical rigor with practical feasibility. Bryman and Cramer (2001), for instance, suggested that the sample size in the factor analysis step should be five or ten times the number of items⁹. In this study, 242 participants were selected, adhering to the criterion of having at least ten times the number of items in the scale. This approach ensured that the sample size was adequate for validating the reliability and accuracy of the study's findings.

1.1. Data Collection Instrument

Scale items were scored as Strongly Disagree=1, Disagree =2, Neither Agree nor Disagree=3, Agree =4, Strongly Agree = 5. The highest and the lowest score that the person who answered the scale can get is 90 and 18 respectively. Collected data were analyzed with SPSS 22.0 and AMOS 24.0 softwares.

For the purpose of this scale development study, first a literature review was conducted aiming to determine whether there was an existing scale related to the subject. Thereafter a 5-point Likert-type item pool consisting of a total of 20 items was prepared. Prepared items were then reviewed by 10 faculty members who are experts in the field, two scale development experts and two Turkish language teachers for fluency in Turkish. In line with the feedback received from the experts, 2 items were rephrased to suit the target audience.

Content validity ratio (CVR) was calculated for each item in the scale. The content validity index (CVI) was determined by averaging the calculated CVIs. Lawshe technique was used for this purpose. According to this technique, a CGI above 0.80 is considered appropriate in terms of content validity. The Turkish form was reviewed for language and content validity by 10 academic experts in the fields of health sciences and theology and working in different institutions. In this context, the items were evaluated by the experts. As a result of the review by the experts, the CGI value was found to be 0.90.

The path followed for the scale development process is exhibited in Figure 1.

⁹ Duncan Cramer - Alan Bryman, "Quantitative data analysis with SPSS Release 10 for Windows: a guide for social scientists", *Routledge*, (2001).

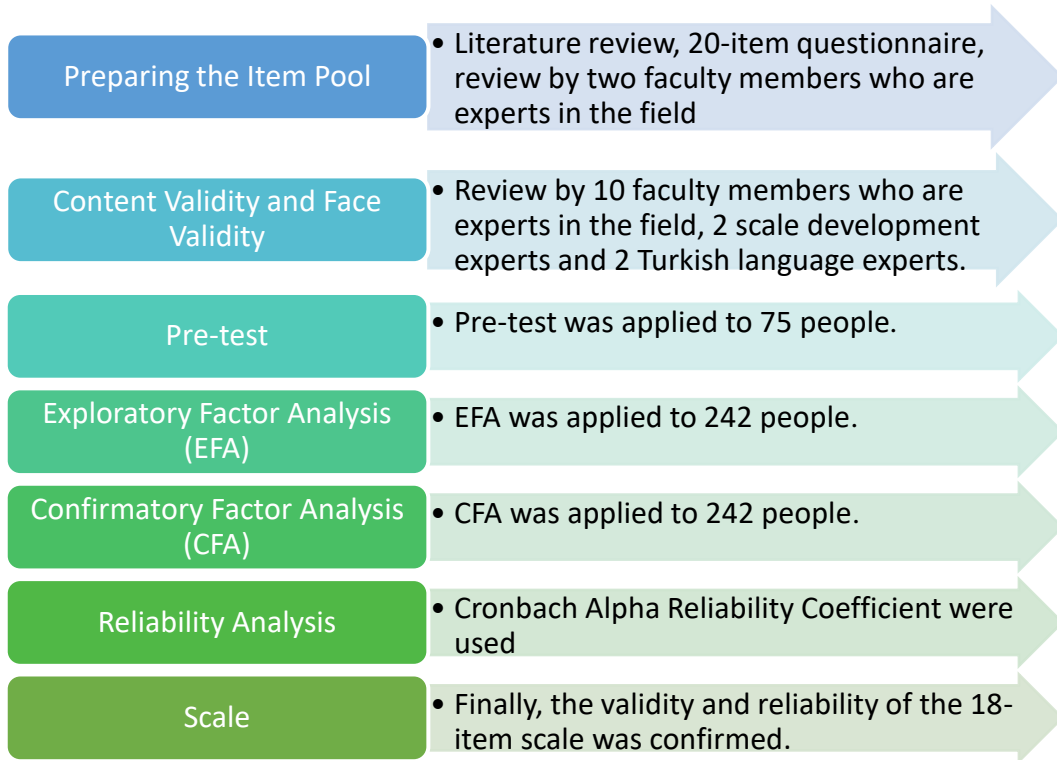


Figure 1. Scale development process

1.2. Ethical Considerations

The individuals participating in the research were determined on the basis of the principle of voluntariness. Necessary explanations were provided to these volunteering individuals and those who consented to participate in the research were asked to fill out the online scale after providing consent. The principles of “Confidentiality and Protection of Confidentiality” have been fulfilled by stating that the data collected for research purposes will be kept confidential; the ethical principles of “Respect for Autonomy” and in general “No Harm/Provide Benefit” have been fulfilled by recruiting those who want to participate voluntarily. Ethics Committee Approval for the research (Issue No: 255 dated 26.10.2021) was obtained from the Ethics Committee for the Scientific Research and Publications. Helsinki Declaration of Human Rights was adhered to throughout the study in line with the necessity of protecting individual rights.

2. Results

2.1. Data Analysis

At the initial stage of the scale development process, a pre-test was conducted to evaluate the scale's reliability coefficient. The Cronbach Alpha value obtained from this pre-test is displayed in Table 2.

Table 2 shows that the Cronbach Alpha value of at least 0.70 is deemed adequate¹⁰.

Table 2. Pre-test cronbach alpha values

Cronbach Alpha	Mean	Variance	Standard Deviation	Number of Items
0.725	1.87	0.33	0.57	20

2.2. Exploratory Factor Analysis (EFA)

Upon completion of the survey processes designed for scale development, the gathered data were inputted into the SPSS software, preparing it for analytical processing. At this juncture, an Exploratory Factor Analysis (EFA) was conducted as a crucial step to ascertain the construct validity of the scale. This analytical approach involved examining the data to identify underlying factor structures, thereby ensuring that the scale accurately reflects the constructs it is intended to measure. The use of EFA in this phase plays a vital role in validating the scale's design and effectiveness, providing a robust foundation for the reliability and applicability of the scale in its intended context.

In order to assess the appropriateness of the scale for factor analysis, two key statistical measures were employed: the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) test and Bartlett's Test of Sphericity. The KMO value was calculated to evaluate if the sample size was adequate for a reliable factor analysis. This measure helps in determining the suitability of the data for such analysis by assessing the magnitude of partial correlation among variables. A higher KMO value indicates that factor analysis is likely to be meaningful. Additionally, Bartlett's Test of Sphericity was conducted to ascertain the intercorrelations among the scale items. By performing these two tests, the study aimed to ensure that the scale was statistically sound and suitable for factor analysis, thus laying a strong foundation for the subsequent steps in scale development and validation. KMO value is expected to be at least 0.50 and a value above 0.90 is considered to be excellent¹¹. The values presented in Table 3. confirm that the scale is suitable for factor analysis.

Table 3. Kaiser-Meyer-Olkin Test and Bartlett's Test of sphericity

Kaiser-Meyer-Olkin Test for Measuring Sample Adequacy.		0.854
Bartlett's Test of Sphericity	Chi-square	1996.527
	SD	153
	p	0.000

¹⁰ Rex Kline, "Convergence of structural equation modeling and multilevel modeling", *The SAGE handbook of innovation in social research methods*, (2011) 562-589.

¹¹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi Ve SPSS ile Veri Analizi* (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2010).

For the purpose of the factor analysis on the data set, the values suggested by Çokluk, Şekercioğlu and Büyüköztürk (2010) and presented below were used¹². In the process of evaluating the scale, several critical criteria were established to ensure the clarity and distinctiveness of the factors. First, it was stipulated that there should be a minimum difference of 0.1 in the loading value between the factors on which an item loaded. This criterion ensures that each item on the scale distinctly associates with one factor over others, enhancing the interpretability of the factor structure.

Additionally, the eigenvalues of the factors were required to be at least “1”. Eigenvalues are a measure of the variance in all the items which a particular factor explains. An eigenvalue of 1 or more suggests that the factor is significant and contributes meaningfully to explaining the variance in the data. Furthermore, the factor communality ratio for each item was mandated to be no less than 0.32. A threshold of 0.32 ensures that each item shares a sufficient amount of variance with the factors, confirming its relevance in the scale. Upon applying these criteria, it was ascertained that there were no overlapping items within the scale. This means that each item was uniquely and adequately represented by the factors, with no significant redundancy or ambiguity in how the items related to the different factors. This rigorous approach to item analysis and factor selection underscores the robustness and precision of the scale development process.

In exploratory factor analysis, one of the most commonly utilized techniques is the maximum likelihood method. This sophisticated statistical approach, employed in the analysis phase of this study, estimates the probability of the observed data under different factor solutions, thereby determining the most likely factor structure for the dataset. Given that the items in this study were found to be correlated, oblique (oblimin) rotation was applied. Unlike orthogonal rotation methods where factors are assumed to be uncorrelated, oblique rotation allows for intercorrelations among factors. This is particularly useful in complex psychological and social sciences datasets where variables often share some degree of relationship¹³. Furthermore, according to Pallant's 2020 guidelines, items exhibiting a value lower than 0.30 in the communalities table were considered incompatible under a common factor. A value below 0.30 suggests that the item does not share enough common variance with other items to justify its inclusion in a factor. This threshold is critical to ensure that each item meaningfully contributes to a common underlying construct, thereby enhancing the interpretability and validity of the factor analysis results. This careful consideration of methodological choices and adherence to established statistical guidelines underscores the rigor of the analysis in this study¹⁴. Information on the common loads along with the variance explained by the factors are exhibited in Table 4.

As a result of the analysis, items 1 and 2 were removed from the questionnaire as their communality was below 0.3. Table 4. indicates that there is no item with a communality below 0.3. The table draws attention to the formation of a four-dimensional scale with an eigenvalue greater

¹² Ömay Çokluk vd., *Multivariate statistics for social sciences: SPSS and LISREL applications* (Ankara: Pegem Akademi, 2010).

¹³ Çokluk vd., *Multivariate statistics for social sciences: SPSS and LISREL applications*.

¹⁴ Julie Pallant, *SPSS kullanma kılavuzu: SPSS ile adım adım veri analizi*, çev. Sibel Balcı - Berat Ahi (İstanbul: Anı Yayıncılık, 2017).

than 1 and explaining 53.687% of the variance. Henson and Roberts (2006) state that the explained variance rate should be 52% and above¹⁵. In this respect, the variance rate explained by this study is considered to be sufficient.

Table 4. Communalities of the items, item loads and explained variance ratio

		Communalities	Factor Load Values
Chance	m15	0.680	0.878
	m16	0.692	0.864
	m14	0.564	0.570
Self-control	m7	0.427	0.721
	m8	0.404	0.697
	m9	0.377	0.659
	m6	0.344	0.486
Belief	m17	0.620	0.808
	m18	0.630	0.807
	m19	0.643	0.740
	m20	0.556	0.732
	m12	0.445	0.588
Predetermination	m13	0.507	0.684
	m11	0.553	0.662
	m4	0.373	0.614
	m5	0.377	0.604
	m3	0.302	0.540
	m10	0.526	0.503
Total Explained Variance			53.687%

Figure 2 demonstrates the Scree Plot, which is another indicator showing how many dimensions the scale consist of.

¹⁵ Robin Henson - Kyle Roberts, "Use Of Exploratory Factor Analysis In Published Research: Common Errors And Some Comment On Improved Practice", *Educational And Psychological Measurement*, 66/3 (2006) 393-416.

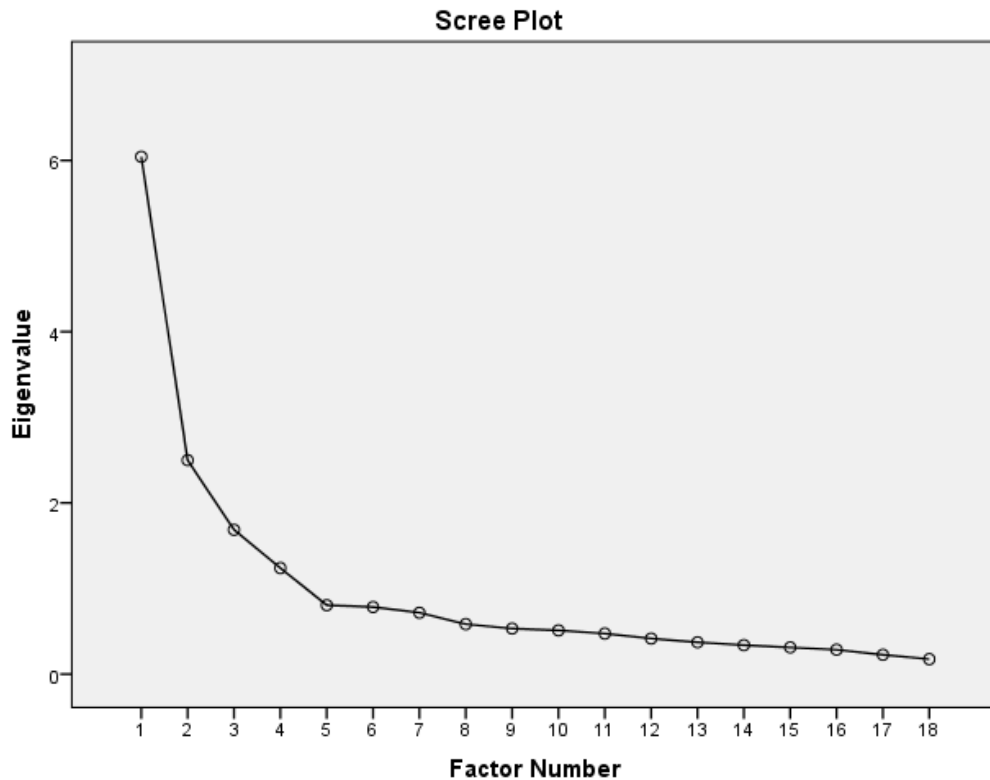


Figure 2. Scree plot

Factor names and the items included in the factors are exhibited in Table 5.

Table 5. Factor names and the items included in the factors of the fatalism scale with regard to occupational accidents and occupational diseases

Factor	Factor Name	Related Items	Min. and Max. Score
Factor #1	Chance	m15, m16, m14	3-15
Factor #2	Self-control	m7, m8, m9, m6	4-20
Factor #3	Belief	m17, m18, m19, m20, m12	5-25
Factor #4	Predetermination	m13, m11, m4, m5, m3, m10	6-30

2.3. Confirmatory Factor Analysis (CFA)

After conducting the Exploratory Factor Analysis (EFA), the study progressed to a subsequent phase involving Confirmatory Factor Analysis (CFA). The purpose of this CFA was to rigorously test and verify the factor structure that had been initially identified in the EFA. This step is crucial in scale development as it serves to validate the theoretical framework and dimensional structure proposed by the EFA. In CFA, the hypothesized factor structure, which includes the number of

factors and the loading of specific items on these factors, is statistically tested against the actual data. This analysis provides a robust method to assess whether the data fits the proposed model. By doing so, CFA helps to confirm the appropriateness and accuracy of the factor structure that emerged from the exploratory phase. The CFA process involves the use of various fit indices and statistical tests to evaluate the model fit. These indices help in determining how well the proposed factor structure aligns with the observed data. A good model fit in CFA strengthens the validity of the scale, indicating that the factors identified are reliable and represent the underlying constructs effectively. Therefore, the execution of CFA following EFA is a critical step in establishing the validity and reliability of the scale, ensuring that the scale structure is not only theoretically sound but also empirically supported. The path diagram with regard to the CFA is demonstrated in Figure 3.

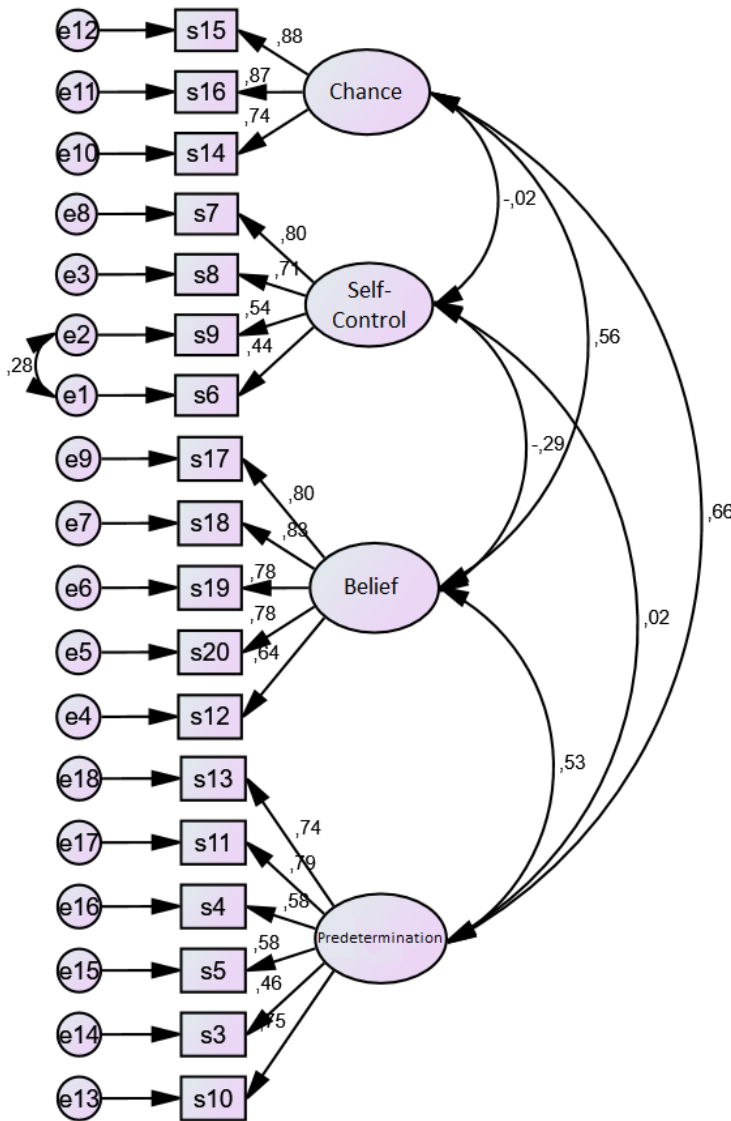


Figure 3. Path diagram with regard to the confirmatory factor analysis

After the path diagram with regard to the CFA, demonstrated in Figure 3. It was stated that this value should be at least 0.3 and above¹⁶. A covariance was drawn between item 9 (m9) and item 6 (m6) of the scale, which were classified under the self-control dimension.

Various goodness-of-fit tests are used to examine the model fit of the scale¹⁷. In this context, fit indices of this scale, demonstrated in Figure 3. The fit indices of the scale were concluded to be between acceptable thresholds and that they exhibited good-fit. The fit indices of CFA and the criteria ranges specified in the literature¹⁸ are provided in Table 6.

Table 6. Fit indices of the confirmatory factor analysis

Indices	Reference Value		Measured Value	Result
	Acceptable Fit	Good Fit		
CMIN/DF	$3 < \chi^2/sd \leq 5$	$0 < \chi^2/sd \leq 3$	2.044	Good Fit
RMSEA	$0.05 \leq RMSEA \leq 0.08$	$0 \leq RMSEA \leq 0.05$	0.066	Acceptable Fit
AGFI	$0.85 < AGFI \leq 0.89$	$0.90 < AGFI \leq 1$	0.858	Acceptable Fit
IFI	$0.90 < IFI \leq 0.94$	$0.95 < IFI \leq 1$	0.931	Acceptable Fit
TLI	$0.90 < TLI \leq 0.94$	$0.95 < TLI \leq 1$	0.916	Acceptable Fit
GFI	$0.85 < GFI \leq 0.89$	$0.90 < GFI \leq 1$	0.894	Acceptable Fit
CFI	$0.90 < CFI \leq 0.94$	$0.95 < CFI \leq 1$	0.930	Acceptable Fit

2.4. Reliability Analysis

Reliability analysis results for the sub-dimensions of the scale are exhibited in Table 7. In our study, when the Cronbach's alpha values between the lower 27 percent and the upper 27 percent were analyzed, the Cronbach's alpha value for the lower 20 percent was 0.75 and for the upper 20 percent it was 0.88. These findings show reliable results on how scale reliability varies among different participant groups.

¹⁶ İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme Ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (İstanbul: Anı yayıncılık, 2018).

¹⁷ James Mcmillan - Sally Schumacher, "Evidence-based inquiry", *Research in education*, 6/1 (2006) 26-42; Barbara Hazard Munro, *Statistical Methods For Health Care Research* (lippincott williams & wilkins, 2005); Ömer Faruk Şimşek, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş: Temel İlkeler Ve LISREL Uygulamaları* (İstanbul: Ekinoks Yayınevi, 2020).

¹⁸ Karin Schermelleh-Engel - Helfried Moosbrugger, "Evaluating The Fit Of Structural Equation Models: Tests of Significance And Descriptive Goodness-Of-Fit Measures", *Methods of psychological research online*, 8/2 (2003) 23-74; Daire Hooper vd., "Evaluating Model Fit: A Synthesis Of The Structural Equation Modelling Literature". *In: 7th European Conference On Research Methodology For Business And Management Studies* (2008) 195-200.

Table 7. Reliability analysis of the sub-dimensions of the scale

Dimension (Factor)	Number of Items	Cronbach Alpha
Chance	3	0.866
Self-control	4	0.739
Belief	5	0.874
Predetermination	6	0.801

3. Discussion

This study aimed to develop a reliable and valid measurement tool to determine the fatalistic tendencies of the individuals working in any job towards occupational accidents and occupational diseases.

Mainly, two criteria are needed to develop a new scale. These are validity and reliability¹⁹. A pilot scheme is required to determine whether the 20-item draft scale is comprehensible for the research sample. A sample size of 30-50 participants is considered to be sufficient for the pilot scheme in question²⁰. The reliability coefficient, sufficient for a Likert-type scale, is suggested be above 0.70; however, it is expected to be close to 1 as much as possible²¹. The Cronbach Alpha value of the pre-test application of this study was determined as 0.72. Thus, the content validity was completed and the draft scale took its final form.

The next step after determining the content validity of the scale was to determine the construct validity²². KMO and Bartlett tests should be performed primarily for factor analysis²³. KMO value is expected to be greater than 0.5 for factor analysis purposes²⁴. The measure of the sampling adequacy of the KMO is stated as follows. A KMO value between 0.90 to 1.00 indicates excellence in sampling²⁵. The KMO value and the Bartlett's sphericity test was confirmed.

Factor loadings are employed to ascertain the degree of correlation between individual items and their corresponding factors. It is generally recommended that these loadings exceed 0.30 to ensure a significant association²⁶. In this study, two items that demonstrated factor loadings

¹⁹ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 25. Basım, 2019).

²⁰ Hasan Şeker - Başaran Gençdoğan, *Psikolojide Ve Eğitimde Ölçme Aracı Geliştirme* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2006).

²¹ Ata Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu* (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2008).

²² Cantürk Çapık vd., "Intercultural Scale Adaptation Stages, Language And Culture Adaptation: Updated Guideline". *Journal Of Nursing-Florence Nightingale*, 26/3 (October 2018). 199-210.

²³ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*; Reha Alpar, *Applied Statistics And Validity-Reliability* (Ankara: Detay Publishing, 2012).

²⁴ Ree Chan Ho vd., *Impact Of Globalization And Advanced Technologies On Online Business Models* (IGI Global, 2021).

²⁵ Şener Büyüköztürk, *Data Analysis Handbook For Social Sciences Statistics, Research Pattern Spss Applications And Interpretation* (Ankara: Pegem Academy, 2017).

²⁶ Brett Williams vd., "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide For Novices". *Australasian journal of paramedicine*, 8 (2010) 1-13.

below 0.30 were removed from the preliminary scale. The remaining items exhibited factor loadings that varied from 0.48 to 0.87.

For the purpose of determining the number of factors in this study, table of communalities, eigenvalue and Scree Plots were used along with the oblique rotation as it is a structure that requires the factors to be associated with each other. For the purpose of interpreting a scree plot in factor analysis, the point where the ordinary structure in the graph suddenly breaks down is taken as a basis to determine the value of the factor numbers²⁷. Eigenvalues in factor analysis are critical for two main purposes: they measure the amount of variance each factor accounts for in the dataset, and they help identify the significant factors to retain in the analysis. Generally, factors with eigenvalues greater than 1 are considered important, as they explain a substantial portion of the variance in the data, and are thus typically retained for further analysis²⁸. In this respect, a factor with an eigenvalue higher than 1 is considered significant. The increase in the variance of the scale indicates that the factor structure of that scale is strong. Accordingly, the variance in scales with a large number of factors is expected to explain 40% or 60% of the total factors²⁹. In our work confirmed.

Accordingly, the structure of the Fatalism Scale with Regard to Occupational Accidents and Occupational Diseases was examined with χ^2/df , RMSEA, AGFI, IFI, TLI, GFI and CFI goodness-of-fit tests within the scope of CFA. It is stated in the literature that a χ^2/df value equal to or below five indicates that the tested model has a high level of good fit³⁰. The χ^2/df value here in was calculated as 2.044 which indicates that the Scale has a good-fit. Other fit index values also the acceptable range. Furthermore, RMSEA value of the Scale was calculated as 0.066 which indicates an acceptable goodness-of-fit level. Fit indices in statistical analysis, particularly in models like Confirmatory Factor Analysis (CFA), are a set of values that are interconnected and evaluated collectively to determine how well a proposed model fits the observed data. These indices are derived from various aspects of the model and are closely related to each other in assessing the model's overall quality. Each fit index focuses on a different dimension of model fit, such as the discrepancy between the observed and predicted data, the complexity of the model, or its predictive power. When these indices are evaluated together, they provide a comprehensive picture of the model's performance. This holistic approach is essential because relying on a single index might not capture all the nuances of the model's fit. By considering multiple fit indices, researchers can make a more informed judgment about the suitability of their model, leading to more robust and reliable findings³¹. For this purpose, the four-factor structure of the scale was further evaluated and validated for relevance after the EFA.

²⁷ Andy Field, *Discovering statistics using SPSS* (London (UK): Sage Publications Ltd. 2009).

²⁸ Hakan Baydur - Erhan Eser, "Uygulama: Yaşam Kalitesi Ölçeklerinin Psikometrik Çözümlemesi, *Sağlıkta Birlik*, 1/2 (2006) 99-123.; Andrea Marshall vd., "Assessing Psychometric Properties Of Scales: A Case Study", *Journal of Advanced Nursing*, 59/4 (2007) 398-406.

²⁹ Şener Büyüköztürk, *A Booklet On Data Analysis For Social Sciences* (Ankara: Pegem Publishing, 2010).

³⁰ Mousa Alavi vd., "Chi-Square For Model Fit In Confirmatory Factor Analysis", *Journal Of Advanced Nursing*, 76/9 (2020) 2209-2211..

³¹ Todd Lewis, "Evidence regarding the internal structure: Confirmatory factor analysis", *Measurement and Evaluation in Counseling and Development*, 50/4 (2017) 239-247.

Thereafter, the reliability analyzes of the Fatalism Scale with Regard to Occupational Accidents and Occupational Diseases were performed. The cut-off value of item-total correlations of 0.30 and above³² indicates that the participants understood the statements correctly. In addition, item discrimination values of scale was high³³. Item discrimination values herein varies between 0.878 and 0.455. These results indicated that item discrimination values of the Fatalism Scale With Regard To Occupational Accidents and Occupational Diseases were high, its items were clear and objective.

The most prevalent method for assessing internal consistency in Likert-type scales is the use of the Cronbach Alpha coefficient. This statistical tool is integral for evaluating the extent of correlation and interrelatedness among the items within the scale. Cronbach's Alpha essentially measures how well a set of items consistently represents a single latent construct or variable. When applying Likert-type scales, which often involve responses to various statements on a scale (such as strongly agree to strongly disagree), Cronbach's Alpha helps in determining whether the responses across these items are consistently aligned. A higher Cronbach's Alpha value indicates a stronger correlation among the items, suggesting that they are likely measuring the same underlying concept or construct. This makes it an essential measure in scale development and validation, ensuring that the scale reliably assesses the intended psychological or behavioral attribute³⁴. Scales with a Cronbach's alpha value between 0.80–1.00 are considered to have high reliability³⁵. Accordingly, our scale as per the Cronbach Alpha value was determined to be 0.81. Cronbach's alpha values for the four sub-dimensions of the scale were determined respectively as 0.86 for chance, 0.73 for self-control, 0.87 for belief and 0.80 for predetermination.

Conclusion

At the end of the validity and reliability analyzes performed with the purpose of scale development within the scope of this study, it has been revealed that the scale is a valid and reliable scale. The 18-item scale is 5-point Likert-type scale and consists of 4 sub-dimensions. This scale will contribute to the determination of fatalistic perceptions, particularly with regard to occupational accidents that develop instantly in the workplace or occupational diseases that occur during and due to the execution of the work. In particular, it will contribute to providing the necessary training on this subject for the nurses or workplace nurses providing health care services and to minimize the potential risks that may arise. Thus, necessary measures will be taken against occupational accidents and diseases. It is considered to positively affect the participation of employees in health screenings. This scale can further be adapted addressing individuals living in different cultures.

³² Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi Ve SPSS ile Veri Analizi*.

³³ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi Ve SPSS ile Veri Analizi*; Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*.

³⁴ Çapık, *Intercultural Scale Adaptation Stages, Language And Culture Adaptation: Updated Guideline*, 199-210.

³⁵ Reha Alpar, *Applied Statistics And Validity-Reliability With Examples From Sports, Health And Educational Sciences* (Ankara: Detay Publishing, 2010).

References

- Alavi, Mousa, vd., "Chi-Square For Model Fit In Confirmatory Factor Analysis". Journal Of Advanced Nursing, 76/9 (2020) 2209-2211.
- Alpar, Reha. Applied Statistics And Validity-Reliability With Examples From Sports, Health And Educational Sciences. Ankara: Detay Publishing, 2010.
- Alpar, Reha. Applied Statistics And Validity-Reliability. Ankara: Detay Publishing, 2012.
- Bilir, Nazmi. "Meslek hastalıkları tanı, tedavi ve korunma ilkeleri". Hacettepe Tıp Dergisi, 42/4 (2011) 142-157.
- Baydur, Hakan - Eser, Erhan. "Uygulama: Yaşam kalitesi ölçeklerinin psikometrik çözümlenmesi". Sağlıkta Birikim, 1/2 (2006) 99-123.
- Bobov, Gulruz - Capık, Canturk. "The reliability and validity of the religious health fatalism scale in Turkish language". Journal of religion and health, 59/2 (November 2020) 1080-1095. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0731-y>
- Büyükoztürk Şener. A Booklet On Data Analysis For Social Sciences. Ankara: Pegem Publishing, 2010.
- Büyükoztürk Şener. Data Analysis Handbook For Social Sciences Statistics, Research Pattern Spss Applications And Interpretation. Ankara: Pegem Academy. 2017.
- Büyükoztürk, Şener. Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 25. Basım, 2019.
- Cramer, Duncan - Bryman, Alan. "Quantitative data analysis with SPSS Release 10 for Windows: a guide for social scientists". Routledge, 2001.
- Çapık, Cantürk vd., "Intercultural Scale Adaptation Stages, Language And Culture Adaptation: Updated Guideline". Journal Of Nursing-Florence Nightingale, 26/3 (October 2018). 199-210. 10.26650/FN397481
- Çokluk, Ömay vd., Multivariate statistics for social sciences: SPSS and LISREL applications. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Egede, Leonard E. - Ellis, Charles. "Development and psychometric properties of the 12-item diabetes fatalism scale". Journal of general internal medicine, 25 (November 2010) 61-66.
- Esparza, Oscar A, vd. "Simultaneous development of a multidimensional fatalism measure in English and Spanish". Current Psychology, 34 (September 2015) 597-612. <https://doi.org/10.1007/s12144-014-9272-z>
- Ezgin, Rahime. İşçi Sağlığı Ve İş Güvenliği Kavramının İrdelenmesi İle Otomotiv Sanayinde İşçi Sağlığı Ve İş Güvenliği Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Field Andy, Discovering statistics using SPSS. London (UK): Sage Publications Ltd. 2009.

Henson, Robin K.- Roberts, J. Kyle. "Use Of Exploratory Factor Analysis In Published Research: Common Errors And Some Comment On Improved Practice". Educational and Psychological measurement, 66/3 (2006) 393-416. <https://doi.org/10.1177/0013164405282485>

Ho, Ree Chan vd., Impact Of Globalization And Advanced Technologies On Online Business Models. IGI Global, 2021.

Hooper, Daire vd., "Evaluating Model Fit: A Synthesis Of The Structural Equation Modelling Literature". In: 7th European Conference On Research Methodology For Business And Management Studies. (2008) 195-200.

Karabiber, Cansu, vd., "Bir Tıp Fakültesi Hastanesi Sağlık Çalışanlarında İş Sağlığı-Güvenliği Durumu Ve Risk Faktörleri". Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi 5/3 (Ekim 2018), 367-375. <https://doi.org/10.17681/hsp.366638>

Karasar, Niyazi. Scientific Research Method. Ankara: Nobel Publishing, (2005) 9-13.

Kline, Rex B. "Convergence of structural equation modeling and multilevel modeling". The SAGE handbook of innovation in social research methods, (2011) 562-589. <https://doi.org/10.4135/9781446268261.n31>

Köse, Yıldız. Hastanelerde Çalışan Hemşirelerin İş Sağlığı Ve Güvenliği Konusundaki Bilgi Ve Farkındalık Düzeylerinin Değerlendirilmesi. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Lewis, Todd F. "Evidence regarding the internal structure: Confirmatory factor analysis". Measurement and Evaluation in Counseling and Development, 50/4 (2017) 239-247.

Marshall, Andrea P. vd., "Assessing Psychometric Properties Of Scales: A Case Study". Journal of Advanced Nursing, 59/4 (2007) 398-406.

Mcmillan, James H. - Schumacher, Sally. "Evidence-based inquiry". Research in education, 6/1 (2006) 26-42.

Munro, Barbara Hazard. Statistical methods for health care research. lippincott williams & wilkins, 2005.

Önder, Ömer Rıfki, vd., "Ankara Numune Eğitim Ve Araştırma Hastanesinde Çalışan Hekim Ve Hemşirelerin Geçirdikleri İş Kazaları Ve Meslek Hastalıkları Yönünden Değerlendirilmesi". Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi, 10/1 (Haziran 2011), 31-44.

Pallant, Julie. SPSS kullanma kılavuzu: SPSS ile adım adım veri analizi. Çev. Sibel Balcı - Berat Ahi. İstanbul: Anı Yayıncılık, 2017.

Polit, Denise F., - Cheryl, Tatano Beck. Nursing Research: Generating And Assessing Evidence For Nursing Practice. Lippincott Williams & Wilkins, 2008.

Seçer İsmail. Psikolojik test geliştirme ve uyarlama süreci: SPSS ve LISREL uygulamaları. İstanbul: Anı yayıncılık, 2018.

Schermelleh-Engel, Karin - Moosbrugger, Helfried. "Evaluating The Fit Of Structural Equation Models: Tests of Significance And Descriptive Goodness-Of-Fit Measures". *Methods of psychological research online*, 8/2 (2003) 23-74.

Şeker, Hasan - Gençdoğan, Başaran. *Psikolojide Ve Eğitimde Ölçme Aracı Geliştirme*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2006.

Şimşek, Ömer Faruk. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş: Temel İlkeler Ve LISREL Uygulamaları*. İstanbul: Ekinoks Yayınevi, 2020.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi Ve SPSS ile Veri Analizi*. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 4. Basım, 2010.

Tezbaşaran Ata. *Likert tipi ölçek hazırlama kılavuzu*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2008.

Uzuntarla, Yasin - Uzuntarla, Fatma. "The Fatalism Approaches According To The Frequency Of Occupational Accidents And Other Sociodemographic Characteristics Of Health Workers". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care*, 13/2 (Haziran 2019) 151-158. <https://doi.org/10.21763/tjfmpe.569677>

Williams, Brett vd., "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide For Novices". *Australasian journal of paramedicine*, 8 (2010) 1-13.

Yavan, Öznur. "The Influence of Perceived Risk and Fatalism on Job Security Perception in Underground Mining". *Karaelmas Journal of Occupational Health and Safety*, 1/1 (Aralık 2017) 58-64.

APPENDIX

İŞ KAZALARI VE MESLEK HASTALIKLARINA YÖNELİK KADERCİLİĞİ ÖLÇEĞİ	Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum
1. ve 2. maddeler ölçek geçerliliği sürecinde ölçekten çıkarılmıştır.					
3. İş kazaları beklenmedik bir anda olur ve önlemek için yapabilecek hiçbir şey yoktur.					
4. İş kazaları veya meslek hastalıkları kaderimdir deyip başıma gelmesine izin veririm.					
5. Her iş olacağına varır deyip iş kazaları ve meslek hastalıklarımı pek umursamam.					
6. İş kazası geçirmek veya meslek hastalığına yakalanmak kendi davranışlarımdan kaynaklandığını düşünürüm.					
7. İş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimalim gösterdiğim çabaya göre şekillenecektir.					
8. Dikkat düzeyime göre iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimalimi düşüreceğime inanırım.					
9. İş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma benim elimdedir.					
10. Nazar boncuğu, tütsü gibi nesnelere takmak beni iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanmaktan korur.					
11. Cin tarzında bazı kelimeleri söylersem çarpılıp iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimalim artar.					
12. Çalışacağım yere sağ ayakla girmek, sağ elle yemek yememin iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma karşı koruyucu olacağına inanırım.					
13. Çalışırken kara kedi görmem, merdiven altından geçmem gibi davranışlarımdan uğursuzlukları kaynaklı					

iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimalimi arttırabilirim.					
14. Kötü şans nedeniyle iş kazası geçirmem veya meslek hastalığına yakalanmam artabilir.					
15. Bazı insanlar doğuştan şanslı olduğu için önlem almazsa bile iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimali düşüktür.					
16. İyi bir şansa sahipsen iş kazası geçirmen veya meslek hastalığına yakalanman çok düşüktür.					
17. İbadetlerimi yerine getirirsem iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimalimi azaltırım.					
18. İnancıma göre hareket etmediğimde iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimalim artar.					
19. Dini bilgilerimi artırırsam iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimalim azalır.					
20. Dinin yasak ettiği şeyleri yaparsam iş kazası geçirme veya meslek hastalığına yakalanma ihtimalim artar.					



Adalet Nedir?

“Kelsen, Hans. Adalet Nedir?. ev. Mücahid Kaya – Ahmet Faruk aęlar.
İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023, 88 s.”

İbrahim AKSU

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan/Türkiye
Associate Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan/Türkiye
aksuibrahim34@gmail.com | orcid.org/0000-0002-7172-4204 | ror.org/02h1e8605

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Krii Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

11 Nisan 2024 11 April 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

21 Haziran 2024 21 June 2024

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

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

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tm alışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İbrahim Aksu).

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 (İbrahim Aksu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Hans Kelsen'in (ö. 1973) *Adalet Nedir?* başlıklı eserinde incelenen en temel mesele adaletin mutlaklığı yahut göreceliliği meselesidir. Yazar bu çerçevede şu sorulara yanıt aramaktadır: Mutlak adalet mümkün müdür? Eğer mümkün ise bu nasıl gerçekleştirilebilir? Şayet mümkün değil ise mutlak yerine göreceli bir adaletin peşinden koşmak "adaletsizlik"ten kaynaklı olduğu düşünülen problemlerin doğurduğu olumsuz sonuçları azaltabilir mi? Kelsen'in bu soruları yanıtlamak üzere yaptığı araştırmalar eseri adalet üzerine çalışanların ve adalet nedir sorusunun peşinde koşanların bigane kalamayacağı bir incelemeye dönüştürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Ahlak, Mutluluk, Erdem, Adalet, Mutlaklık, Görecelilik.

Abstract

The most fundamental issue tackled in Hans Kelsen's (d. 1973) *What is Justice?* is the question of the absoluteness or relativity of justice. In/Within this framework, the author seeks answers to the following questions: Is absolute justice possible? If so, how can it be achieved? If it is not possible, can the pursuit of relative justice rather than absolute justice reduce the negative consequences of the problems thought to be caused by 'injustice'? Kelsen's attempts to answer these questions make this work a study that cannot be ignored by anyone concerned with justice and the question of what justice is.

Keywords: Politics, Morality, Happiness, Virtue, Justice, Absoluteness, Relativity.

Giriş

Saf Hukuk kavramı ile ünlü Avusturyalı-Amerikalı yazar Hans Kelsen'in (ö. 1973) kaleme aldığı *Adalet Nedir?* başlıklı bu eser, Mücahid Kaya ile Ahmet Faruk Çağlar'ın çevirisi aracılığıyla dilimize kazandırılmış ve Albaraka Yayınları tarafından 2023 yılında yayınlanmıştır. Çalışma yazara ait dokuz ana bölüm ile Robert Walter tarafından yazılmış, hayatına ve eserlerinin içeriklerine dair detayları okuyucuya aktaran bir sonsözden oluşmaktadır.

Adalet hem bireylerin hem de toplumların peşinden koştuğu büyük ideallerden birdir. Büyüklüğü bireylerle toplumların hayatında oynadığı mühim rolden ileri gelirken ideallliği de ne bireylerin ne de toplumların onu bir türlü gerçek manada elde edebiliyor oluşundan kaynaklanmaktadır. Her ne kadar elde edilmesi zor ve belki de imkansız gibi görünse de elbette buradan bu yönde bir uğraşın anlamsız olacağı sonucu çıkarılamaz. Madem ki böylesi bir uğraşın anlamı her halükarda bulunmakta, o zaman adaletin peşinde koşabilmek adına atılacak ilk adım, hiç şüphesiz, "adalet nedir?" diye sormaktır. Burada tanıtmayı amaçladığımız kitap da tam olarak bununla ilgilenmektedir.

Hans Kelsen'in eseri boyunca çözmeye gayret ettiği temel sorun adaletin mutlaklığı-göreceliliği sorunudur. O bu çerçevede şu sorulara yanıt aramaktadır: Mutlak adalet mümkün müdür? Eğer mümkün ise bu nasıl gerçekleştirilebilir? Şayet mümkün değil ise mutlak yerine göreceli bir adaletin peşinden koşmak "adaletsizlik"ten kaynaklı olduğu düşünülen problemlerin doğurduğu olumsuz sonuçları azaltabilir mi? Kelsen'in cevabı mutlak adaletin mümkün olmadığı, bunun yerine göreceli bir adalet anlayışının benimsenmesi gerektiği şeklindedir. Yazar söz konusu bu cevabını gerekçelendirmek üzere eserinin her bir bölümünde adalete ilişkin farklı kavramsallaştırmalar ile tarih boyunca önemli filozofların geliştirmiş oldukları belirli adalet anlayışlarını incelemekte ve bunların içerdikleri açmazları ayrı ayrı ortaya koymaya çalışmaktadır.

1. İçerik Analizi

Mutluluk klasik dönem filozoflarının hep bir ağızdan insan türü için nihai gaye olarak belirledikleri varlık durumunun adıdır. İnsan yaşamı için taşıdığı bu önem dolayısıyla da felsefe tarihinin en başat konuları arasında yer almaktadır. Mutluluk konusunu ele alan klasik dönem eserlerini incelediğimizde hemen göze çarpan hususlardan biri mutluluğun erdemle olan yakın ilişkisidir. Erdemler arasında ise özellikle adaletin mutluluğa ulaşma sürecinde ayrı ve vazgeçilmez bir yerinin olduğu gözlemlenmektedir. Kelsen kitabının ilk bölümünde tam da bu yeri, adalet ile mutluluk arasındaki ilişkiyi sorgulamaktadır.

Kelsen açısından bakıldığında adaletin mutluluk için vazgeçilmez sayılması, daha da ötede adaletin “toplumsal mutluluk” ile özdeşleştirilmesi yaygın bir kabuldür (s. 11). Fakat bu kabul kadar net olmayan husus ise mutluluğun nasıl anlaşılması gerektiğidir (s. 12). Mutluluk şayet “öznel bir duygu” şeklinde anlaşılacaksa adaletin herkesi mutlu kılmayı başaramayacağı açıktır; çünkü bu durumda farklı mutlulukların çatışması kaçınılmazdır (s. 12). Mutluluk bunun aksine bireysel düzeyde değil de toplumsal düzeyde aranan bir şey olacaksa, bireyin değil de toplumun mutluluğu hedeflenecekse, bu senaryoda da bireyin önemli ölçüde ortadan kaybolacağı aşikardır. Zira böylesi bir mutlulukla kastedilen “ancak toplumsal otoritenin, yani yasa koyucu tarafından karşılanmaya değer olarak kabul edilen yiyecek, giyecek, barınma vb. gibi belirli ihtiyaçların karşılanması”ndan ibaret olabilir. Hiç şüphesiz mutluluğun bu türden ihtiyaçların karşılanması şeklinde anlaşılması onu tarih boyunca yükleneye geldiği temel anlamlardan biraz uzaklaştıracaktır (s. 14). Öyleyse, mutluluğun bireysel bir olgu olmaktan çıkıp gerçek manada “sosyal bir kategori” haline alabilmesi ancak ve ancak sözü edilen biçimde ciddi/radikal anlam değişikliğine uğramasıyla mümkün olabilir. (s. 15). Yazar bu dönüşümü, “özgürlük” kavramının “toplumsal bir ilke” haline gelmesi sürecinde geçirdiği dönüşüme benzetmekte ve böyle bir şey söz konusu olduğunda o zaman adaletin toplumsal mutlulukla özdeşleştirilmesinin anlamlı görülebileceğini belirtmektedir (s. 15).

Bireylerin ve toplumların birer “değer” olarak gördükleri nitelikler hem mahiyet itibariyle hem de önem ve sıralama itibariyle değişiklik gösterebilmektedir. Başka türlü söyleyecek olursak bir birey veya toplumun değerler kümesinde yer alan nitelikler ötekinkinde bulunamayabileceği gibi, aynı değer kümesini benimseyen birey ya da toplumlar ilgili değerler arasında birbirinden farklı hiyerarşiler de kurabilir; örneğin bireylerden ya da toplumlardan biri x değerini en yüksek değer ve en yüce iyi şeklinde görebilirken bir başkası y değerini görebilir. Değerler arasında karşımıza çıkabilecek bu türden farklılaşmalar Kelsen’in de ilgisini çekmiştir ve o eserinin ikinci bölümünde adaleti merkeze alarak bu konuya eğilmiştir (17-21). Yazara göre değerlerin hiyerarşilerini belirleyen faktör insanın rasyonel yönü değil duygu ve arzu yönüdür. O nedenle de değerlerin önceliği söz konusu olduğunda “rasyonel-bilimsel bir karara varmak kesinlikle mümkün değildir” (s. 18).

Değerlerin belirli bir görecelilik taşıması, her bir ahlakî özne sayısınca farklı değerler kümesinin olduğu anlamına da gelmemektedir. Zira değerler ve bunların hiyerarşileri üzerinde toplumsal düzeyde daima belirli bir mutabakattan söz edilebilir. Çünkü nihai noktada “pozitif bir değer sistemi, bir bireyin kendi başına, keyfi olarak ortaya koyduğu bir şey değildir. Bu değer yargıları, bireylerin içinde bulunduğu toplum tarafından (aile, kabile, klan, kast, meslek gibi) ve belirli

ekonomik koşullar altında birbirlerine uyguladıkları karşılıklı etkinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır” (s. 23). Değerler kümesinin ve hiyerarşisinin salt bireye endeksli olmayıp varlık ve devamlılık açısından topluma, toplumsal mutabakata bağ(ım)lı olması, bahse konu değer hakkında belirli bir nesnellik ve rasyonellik (!) iddiası ortaya çıkarır. Yazar böylesi bir iddianın ortaya çıkışını insanın “meşrulaştırma/rasyonelleştirme” ihtiyacına bağlamaktadır. Zira ona göre “davranışlarını haklılaştırmaya/meşrulaştırmaya derinden ihtiyaç duyması, vicdan sahibi olması insanın bir özelliğidir. (...) belki de insanlarla hayvanlar arasındaki farklardan biridir” (s. 25). Kelsen kitabının bu üçüncü bölümünü bu meseleye ayırmakta ve meşrulaştırma eylemi ile toplumların adalet ihtiyacı arasında doğrusal bir irtibat kurmaktadır. Yazarın bölüm bağlamında vardığı netice ise rasyonel zeminde gerçekleştirilebilecek meşrulaştırmaların daima koşullu meşrulaştırmalar olabileceği ve şayet bunun ötesinde mutlak bir meşrulaştırma ve dolayısıyla da mutlak adalet aranıyorsa bunun ancak “dine ve metafiziğe yönel”mek ile mümkün hale gelebileceği şeklindedir (s. 29).

Mutlak adaletin metafizik ile sıkı ilişkisi çerçevesinde Kelsen dördüncü bölümde iki önemli figürü gündeme getirmektedir. İlki Platon, ikincisi de Hz. İsa’dır (as). Hem metafizikten hem de adaletten bahsedildiğinde akla gelebilecek filozofların başında hiç şüphesiz Platon bulunur. Nitekim bu filozofun bütün felsefi sisteminin merkezinde hangi kavram ve sorun yer alıyor sorusunun cevabı adalettir ve o bu soruna bir cevap geliştirebilmek için de çokça bilinen idealar kuramı adlı kuramı geliştirmiştir (s. 31). Bu kuram çerçevesinde ortaya koyduğu düşünceler içerisinde “‘Adalet nedir?’ sorusu, esasında ‘İyi nedir ya da Mutlak İyi nedir?’ sorusuyla bağlantılıdır” (s. 32). Kelsen’e göre, Platon’un tüm bu adalet/iyi/mutlak iyi soruşturmaları neticesinde vardığı sonuç şöyle ifade edilebilir: “[...] adalet, Tanrı tarafından sadece seçilmiş bir azınlığa emanet edilmiştir ve onların saklaması gereken bir sırdır, zira o başkalarına aktarılamaz” (s. 32).

Tıpkı Platon gibi, Kelsen açısından bakıldığında, Hz. İsa’nın (as) ve onun sunduğu öğretinin temelinde de adalet yatmaktadır ve o, “Eski Ahit’in rasyonalist formülünü, yani ‘göze göz, dişe diş [cezalandırma] ilkesini şiddetle reddettikten sonra, yeni, gerçek adalet anlayışı olarak sevgi ilkesini ilan eder: kötülüğe kötülükle değil iyilikle karşılık vermek, kötülüğe direnmek değil, kötüyü, hatta düşmanı sevmek” (s. 33). Yazar Hz. İsa’nın sözünü ettiği sevginin esasında insanın sevgisi değil Tanrı’nın sevgisi olduğunu ve bu sevginin de yine Tanrı korkusu ile birlikte benimsenmesi gerektiğini -ki bu yaklaşımı İslam düşüncesindeki “beyne’l-havf ve’r-recâ” ilkesine benzetebiliriz- öne sürmektedir (s. 33-34). Kelsen için her ne kadar burada bir çelişki görülmekte ise de bu -Hristiyanlık açısından- yalnızca insan akli için geçerli, dolayısıyla da “görünüşte” bir çelişkidir. Nitekim Pavlus da meseleyi izah etmek adına “[...] felsefenin, yani mantıksal-rasyonel bilginin ilahî adaletin sırrına ulaştırmayacağını, adaletin [bilgisinin] sadece Tanrı’ya sevgi ile iman edenlere açık olacağını” belirtir (s. 34.) Şu halde, Kelsen’in bu kaydettiklerine bakarak diyebiliriz ki gerek Platon ve gerekse Hz. İsa’nın (as) öğretisi açısından gerçek/mutlak/ilahî adalet ancak sınırlı sayıda insanın bilgisine/kavrayışına açık bir olgudur.

Kelsen tüm bu açıklamalarının ardından beşinci bölümde bu kez adaleti somut ve uygulanabilir kılma adına filozof ve düşünürlerce geliştirilmiş farklı formüllerin üzerine gitmekte ve bunların tutarsızlığını/geçersizliğini göstermeye gayret etmektedir. İlgili formüller içerisinde ele alınanlardan ilki ve en yaygın olanı “herkesin hakkını teslim etmek” olarak adalettir. Adaletin bu

formülü/kavranışı, Kelsen'e göre, mutlak bir adalet anlayışına ulaşabilmek açısından bakıldığında içi tamamen boş bir formülasyondur. "Çünkü herkesin 'hakkı' olarak kabul edilebilecek şeyin gerçekte ne olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır" (s. 35). Şayet buradaki "hak"ın ancak muayyen bir sosyo-politik düzende belirginleştirilebileceği söylenecek olursa, o vakit formülasyonu kurtarmak mümkün hale gelir fakat burada da artık mutlak değil göreceli bir adalet söz konusu olur (s. 36). Yazar, benzer şekilde, adalete ilişkin diğer formülasyonları da ele alır. Bunlar kısaca "iyiliğe iyilik, kötülüğe kötülük (mütekabiliyet) olarak adalet" ve farklı alt çeşitleriyle birlikte "eşitlik olarak adalet"tir. Kelsen'e göre yine bu formülasyonlar ancak göreceli bir adaletin ilke olarak benimsenmesi neticesinde anlam kazanabileceklerdir (s. 36-43).

Kelsen adalete ilişkin bu genel formülasyonlardan sonra altı, yedi ve sekizinci bölümlerde Batı düşüncesi geleneğinde sürdürülen adalet tartışmalarında başat roller üstlenen isim ve yaklaşımlara odaklanmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in orta olma teorisini (s. 47-50), Kant'ın kategorik buyruğunu (s. 45-46) ve 17.-18. yüzyılların popüler hukuk öğretisi olan doğal hukuk öğretisini ele almaktadır (s. 51-53). Bunların adalet kavramına çizdikleri anlam çerçevelerini sorgulayarak çelişkilerini göstermeye çalışan Kelsen, nihai noktada bunların da mutlak adalete ilişkin rasyonel bir zemin oluşturmaya yönelik birer "beyhude girişim" olmaktan öteye gidemediklerini dile getirmektedir (s. 47).

Eserin bölümlerinden sonuncusuna geldiğimizde Kelsen'in doğrudan adaletin mutlaklığına ve göreceliliğine ilişkin bir tartışmaya giriştiğini görmekteyiz. Kendisi bu tartışmadaki tavrını daha ilk cümleden açıkça belli etmektedir: "İnsanlık tarihi bize bir şey öğretmişse, o da rasyonel olarak bütünüyle geçerli bir adil davranış normu, yani zıt davranışın da adil olabileceği olasılığını dışlayan bir norm bulmaya çalışmanın beyhude olduğudur" (s. 55). Ona göre insan akli olsa olsa ancak göreceli değerleri kavrayabilir ve o nedenle de "mutlak adalet, irrasyonel bir idealdir" (s. 55). Öyleyse, tek gerçek hakikat, çıkarlar ve bunlar arasındaki çatışmadır. Peki, adalet insanın peşinden koşmaya usanmadığı bir ideal olduğuna ve insanın bulunduğu yerde de çıkar çatışmalarından kaçınılamadığına göre, adalet-çıkara arasındaki gerilim nasıl çözüme kavuşturulabilir? Kelsen bu soruya cevap olarak iki yolun mümkün olduğunu belirtmektedir. İlki taraflardan biri lehine diğerinin çıkarlarını hiçe saymak, ikincisi de söz konusu çıkarlar arasında şu veya bu ölçüde geçerli bir uzlaşma zemini oluşturmak. Madem ki çıkar çatışmalarında taraflardan yalnızca birinin iddiasını ve çözümünü adil kabul edebilmek rasyonel olarak kanıtlanabilecek bir şey değildir, o halde ilk seçenek masadan kalkmaktadır. Geriye kalan ise sadece çıkarların uzlaşmasıdır (s. 55-56). Nitekim "toplumsal barışın en yüksek" değer olduğu kabul edilirse, uzlaşmacı çözüm adil görünebilir. [Ne var ki] *barış adaleti (Gerechtigkeit des Friedens)* bile mutlak değil, *sadece göreceli bir adalettir*" (s. 56).¹

Sonuç

İnsan tabiatı gereği sosyal bir canlıdır ve hemcinsleri ile bir araya gelmek insan türü için kaçınılmazdır. Bu gerçek, tarih boyunca tüm düşünür ve filozofların vurguladığı bir husus

¹ İtaliyeli vurgular tarafımıza aittir.

olmuştur.² Ne var ki, bir araya gelmenin doğal ve zorunlu oluşu, bir araya gelindiğinde kurulabilecek sosyo-politik düzenleri kendiliğinden “iyi” kılmaya yetmemektedir. Verili bir sosyo-politik düzenin “iyi” sıfatını elde edebilmesinde ve bir kere oluşan o düzenin varlığını devam ettirebilmesinde adına adalet dediğimiz değer/kavramın son derece hayati bir rolü bulunmaktadır. Nitekim adaletin bu merkezi konumunun da altı yine aynı düşünür ve filozoflarca en az insanın sosyal bir canlı oluşu kadar çizilmiştir.³ İşte Hans Kelsen’in burada tanıttığımız eseri böylesi önemde bir kavramı kendisine inceleme konusu yapmıştır.

Kelsen’in eserini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, hacminin küçüklüğüne rağmen adalet adına gündeme gelebilecek soru(n)ların pek çoğuna yer verdiğini söyleyebiliriz, ki bu nitelik eser için önemli bir artıdır. Eserin yazımını yönlendiren temel bakış açısı ise şöyle özetlenebilir: Adalet hiçbir şekilde “mutlak” bir kavram olarak görülemez ve mutlaklaştırılmaz. O nedenle de her zaman ve zeminde geçerli bir adalet nosyonunun peşinde değil de “göreceli” bir adalet kavrayışının izinde olmak, en azından erişilebilirlik ve gerçekleştirilebilirlik niteliği taşıdığından ötürü, daha değerli bir çabadır. Yazar bu bakışı açısının yönlendirmesi ile sürdürdüğü soruşturmalarında hem düşünce tarihi boyunca adalet kavramına ilişkin geliştirilen temel formülasyonları/kavramsallaştırmaları eleştirmiş hem de adı adaletle, adalet incelemeleriyle özdeşleşmiş büyük düşünürlerle kısa ve öz bir çerçevede de olsa hesaplaşmıştır. Dahası tüm bu eleştiri ve hesaplaşmalarında belirli ölçüde başarı kaydettiğini de belirtmek mümkündür. Fakat bu durum bizzat yazarın da eleştiriye muhatap olabileceği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Yazara yöneltilebilecek eleştirilerden ilki, hesaplaştığı filozofları ve fikirleri son derece basite indirgeyerek eserinde aktarmış olmasıdır. Söz konusu durum eserin “kısa ve öz” olmasına katkıda bulursa da kimi durumlarda okuyucunun metinden sağlıklı sonuçlar çıkarabilmek için başka kaynaklara müracaat etmesini zorunlu kılmaktadır. Bu da eserin hedef kitesini kısmen daraltmakta ve onu uzmanlar için yapılmış bir inceleme olmaya bir miktar yaklaştırmaktadır.

Yazar için gündeme gelebilecek daha önemli bir eleştiri ise temel iddiasına dairdir. Kelsen her ne kadar adaletin mutlaklığının imkansızlığını ve o nedenle de aslında tercih edilebilecek “rasyonel bir seçenek” olamayacağını göstermek için çok çaba sarf etse de aynı boyutta bir çabayı adaletin göreceliliğini kanıtlayabilmek için ortaya koymamaktadır. Halbuki mutlak adaletin yokluğundaki tek seçenek göreceli adalet değildir, bunun yanında, adalet tartışmalarını bütünüyle ve her biçimiyle anlamsız kabul etmek de olasılıklar arasında yer almaktadır. O nedenle de adaletin göreceliliği ile anlamsızlığı seçeneklerinden herhangi birini kabul etmek ancak gerekli delillendirmeler yapıldığında “rasyonel bir seçenek” haline gelebilir. Ne var ki, böylesi bir delillendirme konusunda eserin zayıflığının altını ısrarla çizmek gerekmektedir.

Sonuç olarak, Hans Kelsen’in bu hacmi küçük fakat içeriği zengin eseri, kaydedilen eleştiri noktaları hatırdta tutulmak kaydıyla, adalet üzerine çalışanların ve adalet nedir sorusunun peşinde koşanların bîğâne kalamayacağı bir incelemedir diyebiliriz.

² Konuya dair bk. İlhan Kutluer, “İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde ‘Medenî bi’t-Tab’ ve ‘Temeddün’ Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi”, Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019), 265-300.

³ Bk. İbrahim Aksu, “Gazzâlî’de Siyasi Adalet”, İslam Düşüncesinde Adalet, ed. Ömer Türker – Yunus Kaplan (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 281 vd.

Kaynakça

Aksu, İbrahim. "Gazzâlî'de Siyasî Adalet". *İslam Düşüncesinde Adalet*. ed. Ömer Türker - Yunus Kaplan. 277-306. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.

Kelsen, Hans. *Adalet Nedir?*. Çev. Mücahid Kaya – Ahmet Faruk Çağlar. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Kutluer, İlhan. "İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde 'Medenî bi't-Tab' ve 'Temeddün' Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. 265-300. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019.



Zemahşerî'nin İtikadî Görüşleri

“Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin İtikadî Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023, 292 s. ISBN: 9786256436398.”

Mehmet Şefik TURAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye
Graduate Student,, Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Türkiye
turan.mehmetsefik@hbv.edu.tr | orcid.org/0009-0008-1826-3649 | ror.org/01wntqw50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

02 Şubat 2024 02 February 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

28 Mayıs 2024 28 May 2024

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Mehmet Şefik Turan).

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 (Mehmet Şefik Turan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu çalışmaya konu olan eser, Zemahşerî'nin görüşlerinin yanı sıra hayatını, kişiliğini ve Mu'tezile mezhebi içerisindeki yerini konu edinmektedir. Daha önce de Zemahşerî hakkında özellikle eserleri merkeze alınarak birtakım çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu eserde, önceki araştırmalardan farklı olarak, onun şahsı ve yaşamı da ön plana çıkarılarak kapsamlı bir biyografi sunulmaktadır. Eser hem akademik camiaya hem de İslam düşüncesine ilgi duyan genel okuyucu kitlesine hitap edecek nitelikte olup, kelim alanında çalışanlar için önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Zemahşerî, İtikad, Usûl-i Hamse.

Abstract

The book under review delves into the views of Zamakhsharî along with his life, personality, and his position within the Mu'tazilite school of thought. While previous studies have primarily focused on his works, this work uniquely emphasizes his personal background and provides a comprehensive analysis of his theological perspectives. For the first time, the author systematically explores his life and theological views, making it a valuable resource for scholars in the field of Islamic theology.

Keywords: Islamic Theology, Mu'tazilism, Zamakhsharî, Creed, al-Uşûl al-khamsa.

Giriş

Hicri II. (VIII.) yüzyılın başlarında, ekollerinin büyük günah işleyen kişi hakkındaki görüşüne karşı çıkışı ile bilinen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) farklı bir teori ortaya koymalarıyla Basra'da zuhur ettiği belirtilen Mu'tezile'nin, İslam düşünce dünyasına katkıları tartışılmazdır. Onların, İslam'ın farklı din ve inançların hâkim olduğu diğer coğrafyalara yayılmasında karşılaşılan itikadî dezenformasyonların önünün kesilmesi, İslam akaid esaslarının yerleşmesi, muhafaza ve müdafaa edilmesinde büyük hizmetleri olmuştur. İslam tarihinde kelam, belagat, cedel ve münazara ilimlerinin kurucusu olarak da yine Mu'tezile kabul edilmiştir. Bu derece önemli bir düşünce ekolünün önde gelen simalarından biri olan Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), daha çok müfessir ve dil bilimci olarak tanınmakla birlikte, kelam alanında da kıymetli eserler ve görüşler ortaya koymuş bir kişidir. İslam düşüncesinde kendi cenahından olmayan bir düşünürün eserini benimsemek ve müstefit olmak ender görülen bir durumdur. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri de bu ender eserlerden biri olmuştur. Onun mahut tefsirinden başta Sünnîler olmak üzere Şîîler ve Sûfîler yararlanmışlardır. Bu kadar başarılı bir düşünürün hayatının şimdiye kadar muntazam bir şekilde ele alınmamış olması bir eksikliktir. Çalışmaya konu olan eser, bu manada Zemahşerî'nin hayatını, kişiliğini ve Mu'tezile mezhebi içerisindeki yerini konu edinmektedir. Daha önce de Zemahşerî hakkında özellikle eserleri merkeze alınarak birtakım çalışmalar yapılmıştır ancak önceki araştırmalardan farklı olarak, onun şahsı ve yaşamı da ön plana çıkarılarak kapsamlı bir biyografi sunulmaktadır.

1. İçerik Analizi

Altun, 2019 yılında *Zemahşerî'nin İtikadî Görüşleri* başlığıyla savunduğu doktora tezini daha sonra aynı isimle kitaplaştırıp 2023 yılında yayımlamıştır. Üç ana bölümden oluşan bu eserde, önsöz ve girişin ardından birinci bölümde Zemahşerî'nin hayatı, edebî ve ilmî kişiliği ile kelimeleri içerisindeki yeri ele alınmıştır. İkinci bölümde Zemahşerî'nin, Mu'tezile'nin usûl-i hamse çerçevesinde kelâmî görüşleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise nübüvvet ve sem'iyâyât ile ilişkin yorumları aktarılmış, sonuç ve bibliyografya ile eser nihayete erdirilmiştir. Eser, zengin bir kaynakçaya sahip olsa da ana kaynak olarak Zemahşerî'nin kelâma dair yazdığı *Kitâbü'l-Minhâc fi usûlü'd-din* adlı eseri ile *el-Keşşâf 'an haqâ'iki qavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* isimli tefsiri merkeze alınmıştır. Bu iki eserin yanı sıra Mu'tezile'nin öncü isimlerinden ve aynı zamanda Zemahşerî'nin takip ettiği bir âlim olmasından ötürü Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eseri de Altun'un çokça istifade ettiği bir diğer kaynaktır.

Zemahşerî'nin hayatı, kişiliği, diğer ilimlerle olan münasebeti ve hakkında Şîî olduğu, Mu'tezilî görüşlerden döndüğü şeklinde ileri sürülen iddialar ile onun bilginin kaynağına dair yaklaşımının işlendiği birinci bölümde yazar, geniş bir perspektifte konuyu ele almış ve hayatını detaylı bir şekilde aktarmıştır. Zemahşerî'nin, Nizâmiye Medresesi Hocası Ebû Mansûr Cevâlikî'den (ö. 540/1145) ders okuyup altmışaltı yaşında ondan icazet alması, onun ilme olan iştiağını yalın bir şekilde ortaya koymaktadır. Dönemin önemli isimlerinden tahsil ettiği ilmi, aynı şekilde kendisinden sonraki nesle de aktarmıştır. Bu konuda dikkati celbeden hususlardan biri de onun kız öğrencilere de dersler vermiş olmasıdır. Zemahşerî, zaman zaman mensup olduğu Mu'tezile mezhebinden farklı fikirler de beyan etmiştir. Nitekim Mu'tezile içerisinde muhali şey'iyetle niteleyen başka kimse olmadığı halde o, umumî ifadelerin en umumîsi diye nitelendirdiği 'şey' tabirini, hem ma'dûma (yokluk) hem de muhale (imkânsızlık) teşmil edecek şekilde kullanmıştır. O, 'şey' kavramını, bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen şeklinde tanımlamıştır. Bu başlık altında uzunca tartışılan diğer bir husus ise Zemahşerî'nin etnik kimliğidir. Türk mü Fars mı şeklindeki tartışmalar, kaynaklarıyla birlikte aktarıldıktan sonra Türk olduğu kanaatinin daha baskın olduğu ifade edilmiştir.

Eserin ikinci bölümünde yazar, usûl-i hamse çerçevesinde Zemahşerî'nin itikadî görüşlerini ele almıştır. Genel itibarıyla Zemahşerî'nin, Mu'tezile ile paralel görüşlere sahip olduğunu, nazarı dikkati celbedecek bariz bir görüş ayrılığının olmadığını ifade etmek mümkündür. Tevhidin işlendiği bir alt başlıkta Zemahşerî'ye daha az yer verildiği ve buna mukabil daha çok Mu'tezilî düşünürlerin fikirlerinin aktarıldığı görülmektedir. Eserin başında mezheplerin görüşlerine de yer verileceği ifade edilmiş ancak konunun bu denli yoğun bir şekilde mezheplerin görüşleri bağlamında ele alınmış olması kitabın ana konusu olan Zemahşerî'yi gölgede bırakmıştır. Yine aynı başlık altında özellikle isim zikredilmeden ihtilafı körükleyen, kan döken, terör eylemleriyle İslam üzerinde olumsuz algıya sebep olanlar, fundamentalizm kavramıyla ifade edilmiştir. Aşırı Müslüman gruplarını ihtilaftan hali olmayan bu kavramla ifade etmek yerine daha makul bir kavram kullanmanın isabetli olacağını aktarmak gerekir. Yine aynı ana başlık altında yer alan 'Şefa'at' alt başlığında ise Zemahşerî'nin şefaate dair görüşleri aktarılmıştır. Yazar, Ehl-i Sünnet perspektifinden baktığı için Zemahşerî'yi, Ehl-i Sünnet'i Yahudilere benzetmesi ve eleştirmesi sebebiyle insaf sınırlarını aşmakla itham etmektedir. Ancak bu tür çalışmalarda objektifliği

korumak gerekir. Yine burada el-menzile beyne'l-menzileteyn konusunda sebeplerini izah edilmeden Zemahşerî'nin görüşlerinin isabetli olmadığı şeklinde bir kanaat de belirtilmiştir.

Üçüncü ana başlıkta ise Zemahşerî'nin nübüvvet ve sem'iyâta ilişkin görüşleri işlenmiştir. 'Nübüvvet-Mûcize İlişkisi' alt başlığında Zemahşerî'nin görüşleri en yoğun ve yalın şekilde aktarılmaktadır. Diğer başlıklarda olduğu gibi öncelik mezheplerin görüşlerine veya Mu'tezilî düşünörlere değil Zemahşerî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Mu'tezile'nin genelinde göröldüğü gibi Zemahşerî'nin de ihtilafa sebep olacağı endişesiyle mucize dışındaki istidrâc, keramet, irhâs ve ihânet gibi olağanüstü halleri kabul etmediğı ifade edilmiştir. Yine aynı ana başlığın altında yer alan 'Yeniden Yaratma (i'ade)' bölümünde ise Zemahşerî'nin i'adeye ve ödöl-cezaya ilişkin aktarılan görüşlerinin Mu'tezile ile paralel olduğu görölmüştür. O da ödöl ve ceza için yeniden diriltmenin Allah üzerine vacip olduğu kanaatindedir. Ancak yazar, Zemahşerî'nin bu görüşünün mutedil olmadığını ve tanrının zatına münasip düşmediğini ifade edip eleştirmiştir.

Yapılan çalışmanın amacının ve kısaca özetinin verildiğı sonucun ardından eser, geniş bir bibliyografya ile nihayete erdirilmiştir. Eser dil yönünden incelendiğinde, genel olarak çok boğucu olmayan, akıcı bir dil kullanıldığı söylenebilir. Sık sık müşahede edilen yazım hatalarından bazalarına bu çalışmada da rastlamak mümkündür. Özellikle 'o' zamirinin cümle içinde büyük harfle yazılması ve kendisinden sonra gelen ekten kesme işaretiyle ayrılması hatasına düşölmüştür. Nadir de olsa bazı paragrafların olduğu gibi tekrarlandığı müşahede edilmiştir. Zaman zaman yazar, fikirleriyle uygunluk arz etmeyen görüşleri eleştirmişse de genel itibariyle istifade edilebilecek ve Zemahşerî'ye dair detaylı bilgiye ulaşılacak bir eser olduğunu belirtmek gerekir. Kalam ilmine dair yazılması hasebiyle de muhatap kitlenin daha çok ilahiyat camiası olduğu ifade edilebilir.

Sonuç

Altun, "*Zemahşerî'nin İtikadî Görüşleri*" adlı eserinde, önemli bir İslam düşünürü olan Zemahşerî'nin hayatını, kişiliğini ve kelimâ görüşlerini kapsamlı bir şekilde ele alarak, Mu'tezile mezhebi içerisindeki yerini ve katkılarını derinlemesine incelemiştir. Zemahşerî'nin eserleri ve görüşleri üzerine yapılan bu çalışma, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan bu şahsiyetin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. Zemahşerî hakkında yapılmış önceki araştırmalardan farklı olarak, onun şahsını ve yaşamını da ön plana çıkararak kapsamlı bir biyografi sunmaktadır. Eser hem akademik camiaya hem de İslam düşüncesine ilgi duyan genel okuyucu kitlesine hitap edecek niteliktedir.

Kaynakça

Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşeri'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 2023.



Câhız'ın Tabiat Felsefesinde Evrimin İmkânı

Eliş, Veysel. *Câhız'ın Tabiat Felsefesinde Evrimin İmkânı*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Veysel ELİŞ

Dr., İslam Düşünce Enstitüsü (İDE), Ankara/Türkiye
Ph.D., Institute of Islamic Thought, Ankara/Türkiye
veyselelis3465@gmail.com | orcid.org/0000-0001-8032-6569

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Doktora Tez Özeti	Doctoral Dissertation Summary
Geliş Tarihi	Date Recieved
25 Mart 2024	25 March 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Nisan 2024	21 April 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Veysel Eliş).

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 (Veysel Eliş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Özet

9. yüzyılda (hicrî 3. yy) Basra'da yaşayan ve dönemin entelektüel şahıslarından biri olan Câhız'ın (ö. 255/869), hocası Nazzâm'a (ö. 231/845) atfederek söylediği "Evrende olup-biten her şey doğasıyla hareket eder" sözü, onun doğa düşüncesini özetleyen en veciz ifadelerinden biridir. Zira Câhız, doğada Allah tarafından yaratılan her canlının bir tabiata sahip olduğunu ve ona göre hareket ettiğini, ürediğini, besinini aradığını, avlandığını, yuva edindiğini söyler. Canlılar üzerinde Allah'ın hikmetini, kudretini, azametini gösteren delilleri inceler ve onlar hakkında birçok bilgiye sahip olur. Bunun yanında "doğa bilimci" ve "etolog" (hayvan davranışlarını inceleyen zoolog) kimliğiyle canlıların yaşamsal süreçlerini inceler. Onların davranışlarının nedenleri ve psikolojileri üzerine zihin yorar. Hatta canlılar hakkında gördüğü, okuduğu, duyduğu haberleri bir dizi testten geçirerek deney ve gözleme tabi tutar. Ona kaynaklık eden bu bilgiler, Aristoteles, Galen ve Polemon gibi diğer Yunan düşünörlere, tıp-eczacılık kitaplarına, bedevilerden alınan bilgilere, maymun, fil, yılan, horoz, köpek, güvercin gibi hayvanların terbiyecilerine, yılan ve kuş avcılarına, Hristiyan, Yahudi, Sâbiî din mensuplarına, İran, Hint, Rum, Türk gibi farklı toplumlara, Kur'ân ve hadislere dayanır. Câhız, canlılar hakkındaki tüm bu bilgi birikimini, araştırmalarını ve incelemelerini başta yedi ciltlik *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eseri olmak üzere diğer kitaplarında da kaleme alır. Bu eserde Câhız, kedi, köpek, yılan, kertenkele, köstebek, güvercin, şahin, atmaca, kartal, devekuşu, zürafa, fil, maymun, domuz, balık, bukalemun, kokarca, kirpi, kelebek, pislik böceği gibi birçok farklı canlı türü ve onların tabiatları hakkında önemli bilgiler aktarır. Onların yaşamsal süreçleri, üreme şekilleri, kurnazlıkları, yiyeceklerini arama yöntemleri, avlanma metotları, birbirleriyle olan etkileşimi gibi konular üzerinde durur. Bu yüzden Câhız'ın canlılar hakkındaki görüşleri biyoloji ve zooloji alanlarında çalışan birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve onda Charles Darwin'in (1809-1882) öncülüğünü yaptığı evrim düşüncesi ve evrim mekanizmalarının olduğuna dair görüşler ileri sürölmüştür. Söz gelimi Câhız'da evrim düşüncesi olduğunu ilk defa öne süren Alman bilim tarihçisi Eilhard Wiedemann (1852-1928), Arap araştırmacı İsmail Mazhar (1891-1962), Amerikalı botanikçi ve bilim tarihçisi Conway Zirkle (1895-1972), İspanyol müsteşrik Miguel Asin Palacios (1871-1944) ile Arap düşünörleri Ali Bû Mühlîm (1935-?) ve Mahfûz Azzâm (1927-2022) bu araştırmacılar arasında sayılabilir. Câhız'da evrim fikrinin tanınmasında ön plana çıkan ve araştırmalarda sıkça kendisine atıf yapılan Türk düşünöür Mehmet Bayrakdar da zikredilen araştırmacılar arasına dahil edilebilir. Nitekim Bayrakdar'ın kaleme aldığı *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi* adlı eser Câhız'da bir evrim düşüncesi olduğuna dair iddialar barındırmakta ve bu sayede Câhız'da evrim fikrinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Araştırmacıların Câhız'ın tabiat felsefesinde evrime işaret eden ifadeler olduğuna dair iddiaları tartışmanın zeminini oluşturmuştur. Ancak onun tabiat felsefesinde evrimin gerçekten var olup olmadığı, hangi bağlamda evrimden bahsedildiği, onun tüm eserlerinde canlıların yaşamsal süreçlerine dair ifadelerin bütöncöl bir okumaya tabi tutulup tutulmadığı, evrimin doğal seçim dışındaki diğer mekanizmalarının (yapay seçim, cinsel seçim, akraba seçilimi) imkânı üzerinde net olarak durulmamıştır. Bundan dolayı bu çalışmada, Câhız'ın tabiat felsefesinde canlıların yaşamsal süreçlerine, habitatlarındaki tutumlarına, onlardaki tabiatların işlevine dair ortaya koyduğu görüşleri tüm eserleri göz önünde bulundurularak ve evrim mekanizmaları bağlamında izleri sürölmeye çalışılmıştır. Onun tabiat anlayışının kökenlerine dair Stoacı pneuma (yaşamsal ısı, soluk, nefes) yaklaşımı üzerinden bir

okumanın imkânı araştırılmıştır. Bu yaklaşım üzerine Nazzâm'a nispet edilen, yaratılışın ilk anında canlıların tabiatlarına verilen özelliklerin zaman içerisinde şartlara ve durumlara göre ortaya çıktığını öne süren kümûn (gizlenme) ve zuhûr (ortaya çıkma) teorisi inşa edilip, aralarındaki benzerlikler ve bağlantıların izdüşümleri irdelenmiştir. Câhız'a göre canlılarda bulunan birincil doğa/ortak tabiat (*et-tabî'atül-'amme*) ile ikincil doğa/ayırıcı tabiat (*et-tabî'atü'l-ğarize*) özelliklerinin pneuma yaklaşımında ortaya çıkma biçimleri üzerinde durulmuştur. Bu ortaya çıkma biçimlerinin canlıların hayatta kalma şanslarını nasıl etkilediği incelenmiştir. Tüm bu süreçlerin kümûn ve zuhûr teorisine dayalı âdetullah anlayışında nasıl tezahür ettiği ve meydana gelme şekilleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öte yandan canlıların tabiatlarında bulunan hayatî özelliklerin; onlara doğada ne tür avantajlar sağladığı, nasıl işlevsel olduğu soruları üzerinden evrim mekanizmalarının (doğal seçim, yapay seçim, cinsel seçim, akraba seçilimi) imkânı araştırılmıştır. Zira Câhız'a göre canlılarda bulunan farklı tabiatlar onları doğada avantajlı konuma getirmekte; zekice avlanma yöntemleri ortaya koyma, düşmanlarından kaçınmak için yem olmama metotları geliştirme, hayatî organlara sahip olduklarından diğer canlılara üstünlük sağlama gibi özelliklere sahip olmalarına neden olmaktadır. Bu çalışma sonucunda, Câhız'ın canlılar arasındaki yaşam mücadelesi, çevrenin onlar üzerindeki etkisi, canlıların hayatî organlarının onların hayatta kalmalarına etkileri, üreme şekilleri, besin zinciri, canlılarda adaptasyon-modifikasyon, spontane jenerasyon ve metamorfoz gibi evrimin doğal seçim mekanizması kapsamında ele alınan konulara temas ettiği görülmüştür. Câhız'ın bahsettiği canlılar arasında yapay seçim içerisinde değerlendirilebilecek insanlarda ve hayvanlarda hadım edilmenin üremeye olan etkileri, aynı zamanda canlıların evcilleştirmelerinin üremeye katkıları ve bunun sonucunda neslin devamına olumlu ya da olumsuz yansımaları da incelenmiştir. Benzer şekilde cinsel seçim ve akraba seçilimi gibi evrimin diğer mekanizmalarının da izlerini görmek mümkün hâle gelmiştir. Ayrıca Câhız'ın ortak ata sorununa işaret eden herhangi bir görüş beyan etmediği ortaya konulmuştur. Ancak onun kümûn ve zuhûr teorisine dayalı tabiat felsefesinde ve âdetullah anlayışında ortak atanın imkânının aklen mümkün olduğu da söylenebilir. Bunun yanında Câhız, insan ve maymun arasındaki fiziki ve karakteristik benzerliklere de değinmiştir. Çalışmada birçok araştırmacı ve düşünür tarafından Câhız'da ortak ataya işaret eden görüşler olduğuna dair iddiaların da anakronik ve zorlama yorumlar olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Câhız, Tabiat Felsefesi, Pneuma, Kümûn ve Zuhûr teorisi, Evrim.

Abstract

In the 9th century (3rd century Hijrî), al-Jâhîz (d. 255/869), who lived in Basra and was one of the intellectuals of the time, attributed to his teacher al-Nazzâm (d. 231/845) the statement "Everything that happens in the universe moves according to its nature", which is one of the most succinct statements summarising his idea of nature. Al-Jâhîz says that every creature created by Allah in nature has a nature and acts, reproduces, seeks food, hunts and makes a home accordingly. He analyses the evidence of Allah's wisdom, power and majesty in living things and gains a great deal of knowledge about them. In addition, as a "naturalist" and "ethologist" (zoologist who studies animal behaviour), he studies the vital processes of living creatures. He

ponders the causes of their behaviour and their psychology. He even subjects the news he sees, reads and hears about living things to a series of tests, experiments and observations. His sources of information include other Greek thinkers such as Aristotle, Galen and Polemon, medical and pharmaceutical books, information from Bedouins, trainers of animals such as monkeys, elephants, snakes, roosters, chickens, dogs, pigeons, snake and bird hunters, Christians, Jews, Sabians, various societies such as Iranians, Indians, Greeks, Turks, Korans and Hadiths. Al-Jāhiz wrote all this knowledge, research and analysis about living creatures in his seven-volume work *Kitāb al-Hayawān* and in his other books. In this work, al-Jāhiz provides important information about many different species such as cats, dogs, snakes, lizards, moles, pigeons, hawks, falcons, eagles, ostriches, giraffes, elephants, monkeys, pigs, fish, chameleons, skunks, hedgehogs, butterflies and stink bugs and their nature. He dwells on their vital processes, reproduction, cunning, foraging methods, hunting methods and interactions with each other. For this reason, al-Jāhiz's views on living creatures attracted the attention of many researchers in the fields of biology and zoology, and the idea of evolution and evolutionary mechanisms developed by Charles Darwin (1809-1882) was put forward. The German historian of science Eilhard Wiedemann (1852-1928), the Arab researcher Ismail Mazhar (1891-1962), the American botanist and historian of science Conway Zirkle (1895-1972), the Spanish orientalist Miguel Asin Palacios (1871-1944) and the Arab thinkers Ali Bū Mulhim (1935-?) and Mahfūz Azzâm (1927-2022) are among these researchers. The Turkish philosopher Mehmet Bayrakdar, who was at the forefront of the recognition of the idea of evolution in al-Jāhiz and who is often referred to in the studies, can also be included among these researchers. In fact, Bayrakdar's work entitled *The Evolutionary Theory of Creation in Islam* contains claims that there was an idea of evolution in al-Jāhiz and thus prepares the ground for the emergence of the idea of evolution in al-Jāhiz. Researchers' claims that there are expressions in al-Jāhiz's natural philosophy that point to evolution have formed the basis of the discussion. However, whether evolution really exists in his natural philosophy, in which context evolution is mentioned, whether the statements about the vital processes of living beings in all his works are subjected to a holistic reading, and the possibility of other mechanisms of evolution than natural selection (artificial selection, sexual selection, kin selection) have not been clearly emphasised. Therefore, in this study, al-Jāhiz's views on the vital processes of living things, their attitudes in their habitats and the function of their natures in his philosophy of nature in all his works are taken into consideration and traced in the context of evolutionary mechanisms. The possibility of reading the origins of his understanding of nature through the Stoic pneuma (vital heat, breath, breath) approach has been explored. The theory of kumūn (concealment) and zuhūr (emergence) attributed to al-Nazzām is constructed on this approach, which suggests that the characteristics given to the nature of living things at the first moment of creation emerge over time according to conditions and situations, and the projections of similarities and connections between them are examined. After al-Jāhiz, the ways in which the primary nature/common nature (*al-tabī'at al-'amma*) and the secondary nature/distinctive nature (*al-tabī'at al-ḡarize*) characteristics of living things are manifested in the pneuma approach have been emphasised. How these forms of emergence affect the chances of survival of living things is analysed. An attempt has been made to show how all these processes are manifested in the understanding of 'ādatullah based on the theory of cumūn and zuhūr and the ways in which they occur. On the other hand, the possibility of evolutionary mechanisms (natural selection, artificial selection,

sexual selection, kin selection) was investigated by asking what kind of advantages the vital characteristics in the nature of living things give them in nature and how they function. According to al-Jāhīz, the different natures of living beings put them in an advantageous position in nature; it causes them to have features such as clever hunting methods, developing methods of not being eaten to avoid their enemies, and gaining superiority over other living beings because they have vital organs. As a result of this study, it was found that al-Jāhīz touched upon issues such as the struggle for life among living things, the effects of the environment on them, the effects of the vital organs of living things on their survival, reproductive forms, the food chain, adaptation-modification in living things, spontaneous generation and metamorphosis, which are considered within the framework of the natural selection mechanism of evolution. Among the living things mentioned by al-Jāhīz, the effects of castration on reproduction in humans and animals, which can be considered within the framework of artificial selection, as well as the contribution of domestication of living things to reproduction and its positive or negative effects on the continuation of the generation have also been studied. It was also possible to see traces of other evolutionary mechanisms, such as sexual selection and kin selection. In addition, it has been shown that al-Jāhīz did not express any opinion pointing to the problem of common ancestry. However, it can be said that the possibility of a common ancestor is rationally possible in his philosophy of nature based on the theory of *cumūn* and *zuhūr* and his understanding of *ādatullah*. In addition, al-Jāhīz also mentioned the physical and characteristic similarities between humans and apes. This study has shown that the claims of many researchers and thinkers that there are views in al-Jāhīz that point to a common ancestor are anachronistic and forced interpretations.

Keywords: Kalām, al-Jāhīz, Natural Philosophy, Pneuma, Latency (*kūmūn*) and Emergence (*zuhūr*) theory, Evolution.



An Interview with Professor Frank Griffel on Islamic Thought

“Griffel, Frank. “An Interview with Professor Frank Griffel on Islamic Thought”
(Büşra Yurtalan). Kader 22/1 (Haziran 2024), 216-230.”

Büşra YURTALAN

Arş. Gör., Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Giresun/Türkiye
Research Assistant, Giresun University, Faculty of Theology, Giresun/Türkiye
busra.yurtalan@giresun.edu.tr | orcid.org/0000-0001-7936-1877 | ror.org/05szaq822

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Söyleşi	Interview
Geliş Tarihi	Date Received
29 Şubat 2024	29 February 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
01 Mayıs 2024	01 May 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with plagiarism 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 (Büşra Yurtalan).

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 (Büşra Yurtalan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Abstract

Prof. Frank Griffel, after studying philosophy, Arabic literature, and Islamic studies at universities in Göttingen, Damascus, and Berlin, obtained his Ph.D. in 1999 from the Freie Universität in Berlin. His master's thesis focused on Ibn Sīnā's (d. 1037) logical and ontological influence on al-Ghazālī's (d. 1111) theological work, *Fayṣal al-tafrīqa*. In his Ph.D. thesis, he delved into the development of the judgment of apostasy in classical Islam. Following a research fellowship at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut, Lebanon, he joined Yale in 2000. At Yale, he teaches courses on the intellectual history of Islam, covering its theology and philosophy, both classical and modern, and the way Islamic thinkers react to Western modernity.

Prof. Griffel has produced a wide range of publications on classical and contemporary Islamic thought. One of his standout books is *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (2009), where he analyzed al-Ghazālī's life and philosophical metaphysics and cosmology in coherence with Islamic thought. This book concluded that in al-Ghazālī's opinion, the two distinct cosmologies of occasionalism and secondary causality emerge as equally convincing explanations regarding God's creative activity. The latest comprehensive book by Prof. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (2021), explains how, as a result of al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa*, a new kind of philosophical discourse emerged in the Islamic East, dominating the education at madrasas. This study, covering many aspects of the practice of philosophy during the 12th century in the Islamic East, particularly focuses on Abū'l-Barakāt al-Baḡhdādī (d. c. 1165) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210).

This book is prompted by the observation that Fakhr al-Dīn al-Rāzī is the first author who followed al-Ghazālī's critique of Ibn Sīnā in *kalām* books and, at the same time, aimed to develop Ibn Sīnā's philosophical system in *ḥikma* (philosophy) books. Its main thesis is that authors of post-classical philosophy, such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī, wrote books in the discipline of *ḥikma* that are conscious in their continuation of the discourse of *falsafa* in Islam while also writing books in the discipline of *kalām* that are part of a different genre of texts and follow different discursive rules. According to the conclusion of this book, al-Rāzī developed *ḥikma* and *kalām* as two distinct academic discourses that argue for different sets of teachings. This inspired argument opens the window for new debates about the post-classical period. In this interview, Prof. Griffel shares insights that brought us closer to his works, along with his impressions on Islamic studies in America and Türkiye. The conversation provides remarks that illuminate his academic perspectives and contributions to the field.

Anahtar Kelimeler: Kalām, Islamic Philosophy, Ḥikma, al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ambiguity.

Öz

Prof. Frank Griffel, Göttingen, Şam ve Berlin'deki üniversitelerde felsefe, Arap edebiyatı ve İslam araştırmaları okuduktan sonra 1999 yılında Berlin'deki Freie Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Yüksek lisans tezi, İbn Sīnā'nın (ö. 1037) Gazzālī'nin (ö. 1111) kelâm eseri olan *Fayṣalü't-tefrīka*'daki mantıksal ve ontolojik etkisine odaklanmıştır. Doktora tezinde ise klasik İslam'da irtidād hükmünün gelişimini irdelemiştir. Lübnan'ın başkenti Beyrut'ta Alman Şarkiyat Kurumu'nda kısa bir araştırma burs programının ardından 2000 yılında Yale Üniversitesi'nde göreve başlamıştır. Yale Üniversitesi'nde İslam'ın entelektüel tarihine dair dersler vermektedir. Bu dersler, klasik ve modern dönemlerdeki İslam kelâm ve felsefesini ve İslam düşünürlerinin Batı modernitesine nasıl tepki verdiklerini kapsamaktadır. Prof. Frank Griffel'in klasik ve çağdaş İslam düşüncesi üzerine oldukça geniş yelpazede yayınları bulunmaktadır. Öne çıkan kitaplarından biri, Gazzālī'nin hayatını, felsefi metafiziğini ve kozmolojisini İslam düşüncesiyle bağlantılı olarak analiz ettiği *Gazzālī'nin Felsefi Kelâmı*'dır. Bu kitap, Gazzālī düşüncesinde, Tanrı'nın yaratması konusunda vesileci ve ikincil nedenlerle yaratma teorisi olmak üzere iki farklı kozmolojinin eşit derecede ikna edici açıklamalar olarak ortaya çıktığı sonucuna varmıştır. Prof. Frank Griffel'in son kapsamlı kitabı *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, Gazzālī'nin *Tehāfutü'l-felâsife*'sinin bir sonucu olarak, Doğu İslam dünyasındaki medreselerde eğitime hâkim olan yeni bir tür felsefi söylemin nasıl ortaya çıktığını açıklamaktadır. Doğu İslam dünyasında 12. yüzyıldaki felsefe pratiğinin birçok yönünü ele alan bu çalışma, özellikle Ebü'l-Berekât el-Baḡdâdî (ö. yak. 1165) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) üzerine odaklanmaktadır. Bu kitap, Fahreddin er-Râzî'nin kelâm kitaplarında Gazzālī'nin İbn Sīnâ eleştirisini takip eden ve aynı zamanda hikmet türü (felsefe) kitaplarında İbn Sīnâ'nın felsefi sistemini geliştirmeyi amaçlayan ilk yazar olduğu gözleminde hareket etmektedir. Kitabın temel tezi, Fahreddin Râzî gibi klasik-sonrası felsefe yazarlarının bir yandan İslam'daki felâsife söylemini devam ettirdiklerinin bilincinde olarak hikmet türü (felsefe) kitaplar yazarken, diğer yandan da farklı bir metin türünün parçası olan ve farklı söylemsel kuralları takip eden kelâm disiplininde kitaplar yazdıklarıdır. Bu kitabın sonucuna

göre Râzî, hikmet ve kelâmî farklı öğretileri savunan iki ayrı teorik söylem olarak geliştirmiştir. Bu ilham verici argüman, klasik-sonrası döneme ilişkin yeni tartışmalar için bir pencere açmaktadır. Bu mülakatta Prof. Frank Griffel, Amerika ve Türkiye'deki İslami çalışmalara dair izlenimlerinin yanı sıra bizi çalışmalarına yaklaştıran değerlendirmelerini paylaşmaktadır. Mülakatta Prof. Frank Griffel'in akademik bakış açısını ve alana katkılarını aydınlatan değerlendirmeler de yer almaktadır.

Keywords: Kelâm, İslam Felsefesi, Hikmet, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Müphemlik.

An Interview with Professor Frank Griffel on Islamic Thought¹

Büşra Yurtalan: Professor Frank Griffel, it is a great honor to have the opportunity to interview you. Having attended some seminars and your classes at Yale Religious Studies, I've gained valuable insights into the dynamics of Islamic studies in the U.S. Now, I am eager to hear your insights into the historical trajectory and changing structure of Islamic studies in the U.S., especially in the distinctive context of Yale University. Yale University undoubtedly holds a prominent place in the history of Islamic studies, being the first institution to teach Arabic in the U.S., initiated by Edward Salisbury in 1841.² Notable names like Charles C. Torrey (1899), Franz Rosenthal (1956), and Dimitri Gutas (Ph.D. from Yale, 1974) continued this tradition.³ As someone who has been a crucial part of this tradition for 23 years, could you share your assessments and perspectives?

Prof. Frank Griffel: Thank you very much for this interview. I came to Yale in 2000, more or less right after my Ph.D. in 1999, as an assistant professor. The landscape at Yale changed significantly, not only at Yale but also in America overall, due to the attacks of September 2001.

Whereas before, Islamic studies and, to some degree Middle East Studies overall was one of the niche fields of academic inquiry at Yale, the 9/11 attacks put Islamic studies in the foreground. Now, there was a lot of national attention to the whole field. Enrollment figures were relatively small before, but after 9/11 they mushroomed and became much bigger. That's the one development.

The second development is with increased attention to Islamic studies after 9/11, the field also changed. There was much more interest in contemporary Islam after that, whereas Islamic studies in the U.S., have always been regarded until 9/11 as a field that was dealing with historical subjects. It's a little bit different from Europe, where Islamic studies is basically everything or can be everything that is in connection to Islam. The question, for instance, of the subject of political Islam has in America always been dealt with in departments of political science. Anthropology has had its own inquiry into Islam. Subjects of history have also dealt with Islam. All this could in Europe be Islamic studies, whereas in America before 9/11, Islamic studies was, in most cases, the study of Islamic literature, distinctly religious literature of the premodern period. After 9/11, that

¹ This paper has been prepared during the studies conducted at Yale University as part of the TÜBİTAK “2214/A - Abroad Doctoral Research Fellowship Program”. The interview transcript has been edited for clarity. The usage of [...] in this context represents omitted or overlooked portions from the original interview transcript without distorting the meaning. I would like to express my gratitude to the “Yale Poorvu Center for Teaching and Learning,” for providing the opportunity for “Individual Consultation” during the editing of the interview, and to Aida Feng for her helpful support during these sessions.

² Charles Kurzman - Carl W. Ernst, “Islamic Studies in U.S. Universities,” *Review of Middle East Studies* 46/1 (2012), 27.

³ “History of the Department to 1975 | Near Eastern Languages & Civilizations” (Accessed November 18, 2023).

changed significantly. There was a great interest in contemporary Islamic thought, in the jihad movements, Islamic fundamentalism, and the Islamic community in America, which until then was not studied at all. New subfields emerged in the study of Islam in America.

Whereas earlier, the kind of things that I did, namely Islamic intellectual history, was to some degree at the center of what might be called Islamic studies before 9/11, it became now of much lesser importance. And I think that has continued in the past 20 years. There are in the U.S., only three or four, maybe five, programs left that do Islamic studies the way it was mainly pursued before 9/11, meaning the study of Islamic literature of the premodern period. The majority of programs in Islamic studies, in particular college education in Islamic studies, are now focusing on the contemporary and the modern periods.

Büşra Yurtalan: I would like to refer to your book *Den Islam Denken: Versuch, eine Religion zu verstehen*, which was translated into Turkish as *İslam'ı Düşünmek: Bir Dini Anlama Denemesi*. In this book, readers find your insights on the obscurities of Islam for Central Europeans.⁴ By referencing figures such as Renan, de Boer, and Goldziher, you explain that Western scholars have historically approached the study of Islam in comparison to “us,” meaning “the West”⁵ because of the “progressive paradigm” and “colonial ideals”.⁶ Could you elaborate on the challenges faced by Western scholars in understanding Islam and your primary recommendations for a deeper understanding of Islam?

Prof. Frank Griffel: The book I wrote more or less for German readers who were asking questions about Islam, and in the majority of cases, the answers that they were given were such things as there are the five pillars of Islam, this is the history of Islam and these are the things that Muslims do. And I never felt that those were good answers to anybody who was asking questions about Islam from a Western perspective. I wanted to give a different answer that also reflects on ourselves, meaning in this case Germans, but generally speaking Western readers. First of all, to understand, that there is a history to these questions and also that the answers that were given to generations of people who asked these questions before, were, in my opinion, very often wrong, and that also has to do with the previous question, the changes that have happened in the past 20 years in Islamic studies. At least for myself, there was a very significant change when I realized that most of the things that I have been taught about Islamic intellectual history turned out to be wrong.

I, of course, started to study Islam or Islamic studies in the late 1980s and throughout the '90s and all throughout my undergraduate education I was told such things like “Averroes was the last philosopher of Islam,” “there was a decline in Islam after the 12th or 13th century,” and lots of other things that in my own studies, when I started to pursue them, turned out to be wrong.

One other thing that I was taught and that I myself discovered to be wrong was about the role of al-Ghazālī in the history of philosophy. Initially, I was taught that al-Ghazālī was responsible for

⁴ In this book, readers find Professor Griffel's insights on the obscures of Islam for Central Europeans. It is not only a book about Islam but above all about Germans/ Europeans in the 21st century and their ideas about Islam. Frank Griffel, *İslam'ı Düşünmek Bir Dini Anlama Denemesi*, trans. Mücahid Kaya (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 9, 22.

⁵ Griffel, *İslam'ı Düşünmek Bir Dini Anlama Denemesi*, 97.

⁶ Griffel, *İslam'ı Düşünmek Bir Dini Anlama Denemesi*, 47, 65–101.

the decline of philosophy in Islam. Once I actually looked at the works of al-Ghazālī himself, I thought how is that possible given the fact that he engages so closely with philosophy? So that triggered a whole different inquiry on my part; but I was not the only one there. There is now a generation out there of people who work on Islamic intellectual history, who basically have put all those things that seemed to be certain in the 1980s and the 1990s now on the bookshelf and said, “These things are actually not valid anymore.”

That's a very significant move and in a sense the book *Den Islam Denken* is the attempt to put some of these ideas that have been come out of this study of Islamic intellectual history, more or less on a popular footing.

So, first of all, the question of the colonial context, I think, became much more important—the colonial context of early Islamic studies, but also the colonial context of any kind of engagement that the West actually had with Islam throughout the past two centuries. That's what I wanted to point out. Then making a couple of points about intellectual history, for instance, the question of ambiguity. My aim was to point out that intellectual history works differently in other contexts in other societies. Those are also the things that I wanted to express in the book's last chapter. There, I even tried to reflect on such things as migration, a problem of course that is very important for Germans and for Central Europeans overall. And other things that are also connected with Islam.

Büşra Yurtalan: Western scholarship on Islam has undergone significant transformations over the years, as evidenced by your references in your book review to Thomas Bauer's *Die Kultur der Ambiguität* (*A Culture of Ambiguity*), Wael Hallaq's *Impossible State*, and Shahab Ahmed's *What Is Islam?*.⁷ Since Edward Said's influential work *Orientalism* in the late 1970s,⁸ what new perspectives have scholars like Bauer, Hallaq, and Ahmed brought beyond established paradigms?

Prof. Frank Griffel: It's interesting and it connects to the question that you posed before. When I first started studying Islamic studies, as I said, in the late 1980s and during the 1990s, somebody like Edward Said was somewhat contested. Teachers rejected his perspective. There was also in Germany the widespread notion that whatever he criticizes in French and in English literature, didn't exist in German literature and didn't exist in the German engagement with Islam. I think what became clear in the past 30 years since then is that Edward Said, first of all, is no longer contested. Particularly when one looks at the work, for instance of Wael Hallaq, you mentioned his book *The Impossible State* but I think two years or three years after he published a second book that was *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* which is a kind of, as it points out in its title, a restatement of Edward Said's views, or Edward Said's technique that is much more radical than Edward Said ever was. It points out much clearer to the colonial context of scholarship that was produced about Islam. It is much clearer about the misunderstanding that writings about the East have produced, and my field, the study of Islamic philosophy, can be easily added to that. That is also true for Thomas Bauer's book. In both cases, I think these are important

⁷ Frank Griffel, “Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Premodern (and Postclassical) Islamic Societies,” *Bustan: The Middle East Book Review* 7/1 (2017), 4.

⁸ Said defines “Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient”. Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 1977), 3.

developments that point out how ill-equipped Western scholarship was during the 19th and much of the 20th century to understand Islamic culture and Islamic intellectual history and in a sense also how helpless we still are now when we actually try to do that. I think that many people who work in the field of Islamic studies and in Islamic intellectual history, do not fully understand the importance of this point, namely the importance of a much higher tolerance for ambiguity, and they are still searching for a coherent point of view that these authors have produced, which is the Western perspective and the Western quest. These authors themselves would probably not engage in that kind of questions.

[...]

Edward Said started a process that by now is in full swing not only in the field of classical Islamic studies or premodern Islamic studies, but any part of Islamic studies. Islamic studies also has become an academic field that holds any kind of Western humanities study a mirror to its face. So many things are viewed in Islamic studies as important. That is so by virtue of the fact that here we are studying a culture different from the West, and therefore, we can learn a lot about how one studies culture overall—things that were unclear before Edward Said's book. So, meaning also that methodologically in the whole project of the Western humanities, Islamic studies has become quite significant, largely because we have to adjust our questions, our views, and our whole inquiries to a culture that works differently to our culture and to something that is a challenge for us. Studying culture overall might learn a lot from this project, I mean Islamic studies.

Büşra Yurtalan: We gain insight into al-Ghazālī's quest for truth or epistemological crisis from his autobiography, *al-Munqidh min al-ḍalāl*. He evaluates the knowledge methodologies of theologians, Bātinīs, philosophers, and *Ṣūfīs*, asserting that he found the sought-after truth through the *Ṣūfī* path. How would you contextualize the *Ṣūfī* method within his overall intellectual journey? Furthermore, do you see a correlation between his adoption of the *Ṣūfī* method and his critiques of *kalām* and philosophy?

Prof. Frank Griffel: The way al-Ghazālī actually portrays himself in *al-Munqidh min al-ḍalāl* is that he was unsatisfied with three directions, with *falsafa*, with *kalām*, and with what you called Bātinīs, which is of course Sevener Shiism. And out of the frustration of dealing with these three movements, he adopts Sufism. There is a long debate to what extent al-Ghazālī's *al-Munqidh min al-ḍalāl* is a kind of pedagogical book or to what extent it is based on factual events in his life. I would say the book is a way of how al-Ghazālī produces a picture about himself and maybe even how he thought about himself at a certain stage of his life, which however, in my opinion, does not cohere with what has really happened earlier in his life. So, in my opinion, and the way I read al-Ghazālī, is that he is right from the beginning, very concerned with the question of epistemology. And these questions of epistemology he tackles by studying and dealing with epistemological ideas in *falsafa* and in *kalām*, and to a minor degree also in Sevener Shiism. But the ones in *falsafa* and *kalām* become important. He develops his own justification of Sufism and justification of such sources of knowledge as *ilhām* and others on the basis of philosophical theories. Let me point out, what's the difference between, how he sees himself and how I see him. Whereas in *al-Munqidh* he portrays his adoption of Sufism as something that happened in the face of a rejection of *falsafa*, I would actually put it rather in a way that when he read *falsafa* very closely,

he realized that *falsafa* can offer a justification for such things as *ilhām* and others, no matter whether such authors as Ibn Sīnā and Fārābī actually thought that they would provide such justification or not. He used this justification to prop up his own theory of *ilhām* (which can be translated as inspiration, mystical insight, and the superior insights of the *awliyāʾ*). Now, this is a debate that happened a lot after Ibn Sīnā. It's closely connected to the last chapters in Ibn Sīnā's *al-Ishārāt wal-tanbihāt*, which often are seen as a justification of Sufism. No matter whether Ibn Sīnā himself thought of it that way, I think for Ibn Sīnā himself, these chapters are more a philosophical explanations of *Ṣūfī* phenomena. But for authors and readers of Ibn Sīnā such as al-Ghazālī, they thought here is actually a philosophical, which means a scientific justification for the kinds of things that they actually thought exist, namely inspiration as a source of knowledge, which Ibn Sīnā himself might probably not have defended.

Büşra Yurtalan: I understand that you make an important connection between al-Ghazālī's *Ṣūfī* paradigm and Ibn Sīnā's philosophy.

Prof. Frank Griffel: Well, *al-Munqidh* makes no connection of this kind, *al-Munqidh* portrays *falsafa* as a project that has pros and cons. It foregrounds the counterpoints, but it also makes significant points about the pros of *falsafa*. But it never really explains something that I think was nevertheless very important for al-Ghazālī. Namely, that there are also ideas in *falsafa* that justify *Ṣūfī* knowledge. At least this is how al-Ghazālī understood it. As you know my colleague Dimitri Gutas made, I think, the valid point that Ibn Sīnā never thought to provide justification for Sufism. For him any kind of knowledge that is important is rational knowledge, is apodictic knowledge. But Ibn Sīnā was read afterwards in a way where the last chapters of *al-Ishārāt wal-tanbihāt* offer something like a justification for Sufism, and I think that al-Ghazālī was one of the first who read it that way.

Büşra Yurtalan: Are we to understand that you do not agree with Professor Gutas on this matter?

Prof. Frank Griffel: I do agree with Gutas in the sense that he would say, yes, when we look at the sources for knowledge in Ibn Sīnā, all of them rational in the sense that Ibn Sīnā understands it that way. So, we can say Ibn Sīnā has this important notion of *ḥads* which is a rational source of knowledge for him. For readers like al-Ghazālī, however, *ḥads* becomes *ilhām*. It also becomes a much more important source of knowledge and al-Ghazālī then interprets it as a super-rational source of knowledge, one that is superior to deductive reasoning, just like deductive reasoning is superior to sense perception. I believe that is what he says in *al-Munqidh min al-ḍalāl*.

Büşra Yurtalan: In the conclusion of *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, you argue that in al-Ghazālī's thought, the views of occasionalism and secondary causality emerge as equally convincing theories regarding God's creative activity.⁹ Do you think this outcome is connected to al-Ghazālī's skeptical inquiries and epistemological approach? Can we say that he continues the classical Ash'arite thought on the possibility of metaphysical knowledge and the limits of reason?

Prof. Frank Griffel: I would say yes. One of the most impressive chapters in al-Ghazālī's autobiography, *al-Munqidh min al-ḍalāl* is the one that is called *madākhil as-safsāṭa* which can be

⁹ Frank Griffel, *Gazālī'nin Felsefî Kelâmı*, trans. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 437, 447; Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 227, 284.

translated as “the inroads of skepticism.” Skepticism is something very important in al-Ghazālī’s search for epistemological certainty. And yes, my conclusion about whether al-Ghazālī was an occasionalist or whether he subscribed to secondary causality, the way the *falāsifa* did was particularly guided, first, by comments that he made that there is no clear evidence in our sense perception in this world, nor in our rational capacity, that would point to either the truth of occasionalism or secondary causality. And second also in Revelation, there is no clarification of the way how God acts toward His creation, meaning there is no clear decision between occasionalism and secondary causality, neither in reason nor in Revelation. He holds a position of equal possibility which is something that I connect very closely to this idea of ambiguity or tolerance for ambiguity in the Islamic civilization that we don’t see to this extent in Western civilization.

Büşra Yurtalan: So there is a direct connection with Ash‘arite thought.

Prof. Frank Griffel: We should also say what I pointed out in my book, that once he has come to the conclusion that humans cannot decide between occasionalism or secondary causality, he is no longer interested in the question. This is why in certain books he uses occasionalist views and other books he uses views and the kind of language that is connected to secondary causality. And for practical purposes, of course, he says that secondary causality for the ordinary people is the most helpful way to deal with these questions. Overall, yes, he maintains Ash‘arite position in metaphysics, which is very clear, namely that there is no demonstrative knowledge in metaphysics. Meaning also that reason can only give guidance in metaphysics, but it must also, and he’s very clear about that, rely on the guidance that is available in Revelation. That’s a classical Ash‘arite point of view. He also holds Ash‘arite views on moral value. Here, he has a very classical Ash‘arite view despite the fact that he also relies on philosophical insights such as those about virtues. But his ultimate position about moral value is an Ash‘arite one, in the sense that moral value is defined only through Revelation.

Büşra Yurtalan: Are you saying that this was the classic Ash‘arite thought?

Prof. Frank Griffel: [...] This is a position that is maintained throughout the Ash‘arite school, even in the post-classical period, namely that when it comes to ultimate moral value, this can only come from Revelation. However, in this case, there is a coherence between these kinds of values that Revelation teaches us and the virtues that we are able to develop through the teachings, for instance, of Aristotle and others.

Büşra Yurtalan: Your latest book, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* traces the emergence of books on *ḥikma* as a new philosophical genre from al-Ghazālī to its fully developed form in Fakhr al-Dīn al-Rāzī. This book concludes that al-Rāzī presents different views on whether the world is created or eternal in his *kalām* books and two early philosophical compendia. It argues that Fakhr al-Dīn al-Rāzī held the position of equal possibility when it comes to the question of whether God has a free will and chooses His creations from alternatives or acts out of the necessity

of His essence.¹⁰ In this book, you mentioned that *al-Maṭālib al-‘āliya*, one of al-Rāzī’s latest works, combines the two genres of *ḥikma* and *kalām* and transcends them.¹¹ In the article published in 2021, Laura Hassan argues that al-Rāzī “ultimately deems creation *ex nihilo* as the most probable based on the balance of evidence, and therefore the doctrine that is to be believed”.¹² In your classification of Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s works, how do you position *al-Maṭālib al-‘āliya*, considering its integration of *ḥikma* and *kalām* genres? Additionally, what are your thoughts on Laura Hassan’s assertion that al-Rāzī ultimately supports creation, especially in *al-Maṭālib al-‘āliya*?

Prof. Frank Griffel: First of all, as I’ve also argued in my book, I believe that in the early and middle period of his career, Fakhr al-Dīn al-Rāzī distinguishes his writings in different genres, so he writes books in *ḥikma* and he writes books in *kalām*. Books in *ḥikma* are *al-Mabāḥith al-mashriqiyya* and *Mulakhkhaṣ fi l-ḥikma wa-l-manṭiq*, plus several other smaller texts. And books in *kalām* are *Nihāyat al-‘uqūl* and *al-Arba‘in fi uṣūl al-dīn* and *Muḥaṣṣal*, and these kinds of books. Now, in the late period, I think his project was guided by something different. Other things become important to him. In his late period he tries to find a solution between the impasse that existed between his philosophical books and his *kalām* books. That is happening in *al-Maṭālib al-‘āliya*. *Al-Maṭālib al-‘āliya* is in my opinion not a *kalām* book. It never pretends to be a *kalām* book. When you read the introduction, it says that it is concerned with certain questions that are called *ilāhiyyāt* which is a word that doesn’t come out of *kalām*. It comes out of the context of *ḥikma*. These are the questions that he clarifies—questions about God’s essence, God’s attributes, God’s actions, and several other questions that have always been closely connected to it in the philosophical project, for instance, the soul. He tries to then give answers to these, I would almost say in a comparative way that he presents the arguments of *kalām* and he presents the arguments of *ḥikma* and tries to adjudicate between them. Here he comes to several conclusions. The book of course has been studied a lot since it was edited in the mid-1980s. One of them is that he puts forward an occasionalist cosmology. However, he also puts forward a very philosophical view of the human soul and of anything that has to do with psychology.

And now, of course, then comes the last question is, what does he teach about the eternity of the world? What does he teach at the end of the day, about God’s nature? And the way I read *al-Maṭālib al-‘āliya* is that philosophically this question must be left undecided. There is no strong philosophical argument to either say that the world was created or uncreated, and that therefore God is either a necessary actor or an actor out of free will. He says also that Revelation doesn’t solve this question overall. This alone clarifies, in my opinion, that this is not a book of *ḥikma*, but it’s a book that is written in a distinct Islamic context where Revelation is considered a source of knowledge. Revelation, however, is considered silent on this matter. But as I also pointed out, in my book, there are several hints, minor arguments that are of questionable value in the field of philosophy that actually lead him to his ultimate decision which he makes in this book, but also

¹⁰ Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (New York: Oxford University Press, 2021), 552; Frank Griffel, *İslam’da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, trans. A. Şeyma Taç - Faruk Ayyıldız (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 529.

¹¹ Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 546; Griffel, *İslam’da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 522.

¹² Laura Hassan, “In Pursuit of the World’s Creator: Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Origins of the Universe in *al-Maṭālib al-‘āliya*,” *Res Philosophica* 98/2 (April 5, 2021), 233.

in other books of this period like his *Tafsīr* and also like his *Sharḥ ‘Uyūn al- ḥikma*, that lead him to the, I would say, personal decision that God is a free actor. Here he takes a position that is identical to *kalām*. But the principal argument that, for instance, Laura Hassan points out in her article is a teleological argument. Everybody knows, particularly in an Aristotelian context, that teleological arguments are not truly philosophical arguments, because they are not deductive. They are rhetorical arguments. And he says on various occasions in his philosophical books that if you settle on a rhetorical argument that is something that has no validity in philosophy. So that's how I would see these decisions that Laura Hassan pointed out. One is teleology and another one that I pointed out is “Pascal's wager,” which is equally not a philosophical argument, in the understanding of philosophy at the time. It's an argument that is based on a personal decision of caution. So I do agree with Laura Hassan that in a personal way, he decides in *al-Maṭālib al-‘āliya* in favor of the creation of the world in time and in favor of God as a free actor. But that is not a conclusion that he thinks he can argue for in a persuasive way in a philosophical context, and I believe he realizes that.

Büşra Yurtalan: You say that *al-Maṭālib al-‘āliya* is not a book of *kalām*. Do you think it would be possible to accept al-Rāzī's *al-Matālib* as a work of *kalām* if we said that he changed the content of *kalām* with his philosophical background?

Prof. Frank Griffel: No, I don't think so. Let me give you an example. We just talked about the sources of knowledge in ethics. I said the Ash‘arite position in the post-classical period was the same as in classical Ash‘arism before al-Ghazālī, namely that moral value must be deduced from Revelation. This is opposition to the Mu‘tazilite view that moral value can be reached through rational inquiry and also in opposition of the *falāsifa*. So that is something that Ash‘arism has always rejected and will reject until the 19th and the 20th centuries throughout. Now when we look at *al-Maṭālib al-‘āliya*, there is the famous passage where he says when we ask about how to verify a Prophet, then we should compare the teachings of the Prophet with what we already know is right or wrong through reason. This is an utterly un-Ash‘arite view, yet al-Rāzī takes it in his *al-Maṭālib al-‘āliya*. This is a philosophical view that come straight out of the works of Ibn Sīnā or any other philosopher. And that illustrates that this book is not a book in *kalām* because it violates teachings of the Ash‘arite school on the verification of prophecy. And I would also say that therefore it's not ever been a textbook in *kalām*. It's not been considered a book that actually teaches Ash‘arism or any other type of *kalām*. The introduction clarifies this, where he actually talks about the sources of knowledge and where for instance, he points out that the insights of Sufis is a source of knowledge that one should take into consideration in the field of *ilāhiyyāt*. This illustrates the, I would say, first of all, non-*falsafa* character of the book. It's a classical philosophical book, but it's not committed to teaching of *falsafa*. It's also not committed to teachings of Ash‘arite *kalām*, despite the fact that on various occasions, it sides with Ash‘arite *kalām*, on various other occasions it sides with *falsafa*.

[....]

Büşra Yurtalan: Your latest book interprets “philosophy” in a broad sense. In addition, you argue that books such as al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa*, Abū Bakr ibn al-‘Arabī's *al-‘Awāšim min al-qawāšim* and al-Miklāṭī's *Lubāb al-‘uqūl fī l- radd ‘alā l- falāsifa* should be studied as a book of philosophy

despite their harsh polemic against *falsafa*.¹³ How do you assess the inclusivity and interrelations of the four distinct concepts: philosophy, *kalām*, *falsafa*, and *hikma*? Additionally, your book on al-Ghazālī is titled “Philosophical Theology.” How do you position and explain this term in your conceptual analysis? Would you consider al-Ghazālī as a *mutakallim* or a philosopher?

Prof. Frank Griffel: [...] The works that you quote argue against *falsafa*, but they are still works of philosophy. [...] In this case, *falsafa*, at this point in time is an intellectual movement with a distinct set of teachings. And that's not how we use the word “philosophy” today. When we use the word “philosophy,” we don't think that there are particular teachings that are connected to it. No, it's a particular technique. It's a discourse tradition. And it's committed to certain methods. And here as well, I would argue that al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa* is a book of *kalām* without question. Al-Ghazālī agreed with that, and Averroes agreed with that. I think everybody realises that *Tahāfut al-falāsifa*, when it comes to a genre, belongs to the genre of *kalām*. But when we open it today, we must realize that it's a profoundly philosophical book. And I write in the introduction to my latest book *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* that much of the perspective that I take there comes out of this one realization that the *Tahāfut al-falāsifa* is a book of philosophy. If the *Tahāfut al-falāsifa* is a book of philosophy, that means that other books in *kalām* can also be books of philosophy, as I argue. And this means that philosophy within the Islamic context is much more than just *falsafa* or *hikma*. And that's the key point that I make. If we translate *falsafa* as philosophy as such, we make a mistake. Now this is an easy mistake to make, particularly given the fact that you have, for instance, modern Turkish, “felsefe” a word that comes out of the Arabic “*falsafa*,” which in Turkish is then used for what we use in English call “philosophy.” In the 19th century the Turkish word “*felsefe*,” which has a long tradition in Islamic societies, became the translation for the French word “*la philosophie*.” The modern period hasn't made it easier for us to identify that premodern *falsafa* or at least more precise, *falsafa* in the 11th and 12th century was not the whole of philosophy that was practiced during those centuries.

Büşra Yurtalan: Then it's clear that *falsafa* is one discourse of philosophy and *hikma* is another.

Prof. Frank Griffel: I would say so. In fact, I would even say that in the post-classical period, many works of *kalām* take part in these discussions of philosophy.

Büşra Yurtalan: We might say that al-Ghazālī is both *mutakallim* and philosopher.

Prof. Frank Griffel: Exactly. But he was not a *faýlasūf*.

Büşra Yurtalan: If we focus only on *kalām*, we know that debates about its subject matter and status as a metaphysical discipline and its relation to philosophy continued in the late period.¹⁴ Al-Ghazālī identifies *kalām* as a universal science in *al-Mustasfā*, despite varying attitudes in his other works.¹⁵ Sirāj al-Dīn al-Urmawī¹⁶ (d. 682/1283) and Aḍud al-Dīn al-Ījī (ö. 756/1355) further clarify

¹³ Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 111; Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 118.

¹⁴ On this discussion see Ömer Türker, “Kelim İliminin Metafizikleşme Süreci,” *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75–92.

¹⁵ Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 483; Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 465.

¹⁶ Sirāj al-Dīn al-Urmawī clarifies the distinction between metaphysics and *kalām* in his treatise. Tuna Tunagöz, “Sirāceddin el-Urmewî'nin *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-îlâhî ve'l-kelâm* Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri

and expand this debate.¹⁷ Both of your books, based on their titles and content, seem to be able to be involved in this discussion. Do these books make specific claims about the development of the subject of *kalām* in the process because of its relationship with philosophy? Particularly in the thought of al-Ghazālī and al-Rāzī, how do you assess whether *kalām* can be considered a metaphysical discipline?

Prof. Frank Griffel: I think much of what you ask for is what we are currently debating and finding out by studying the texts. What is clear is that before al-Ghazālī, if you would ask any *mutakallim*, what is the subject matter of *kalām*? They would say it's the existence of God, God's attributes, God's essence and God's actions. And maybe in addition also prophecy, which is one of God's actions of course, and membership in the Muslim community. Those are the things that somebody like al-Juwaynī, for instance, would have pointed out. Now al-Ghazālī, of course, is mindful of Ibn Sīnā's understanding of metaphysics, meaning *Ilāhiyyāt*. And so that's the background of his statement that in he makes in *al-Mustasfā* that the subject matter of *kalām* is a similar one, namely existence by itself. But that view which may be shared by others such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī and *later mutakallimūn* is only possible because they all engaged with Ibn Sīnā's views. So it is clear in this case that if people then think differently about the subject matter of *kalām* and think that it is the same subject matter as *Ilāhiyyāt*, this is a view that is influenced by Ibn Sīnā. And I think what we just talked about, *al-Maṭālib al-'āliya*, which presents itself as a book on *Ilāhiyyāt* deals of course with subjects that are also discussed in *kalām*. So, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, definitely had the idea of putting these two together, namely *Ilāhiyyāt* and *kalām*, in one book. For him the two have the same subject matter. Now that is true for Fakhr al-Dīn al-Rāzī. We learn through the work of my colleague Heidrun Eichner, for instance, that later *kalām* books, the ones of al-Bayḍāwī, the ones of Aḍud al-Dīn al-Ījī, use the table of contents of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's philosophical books and that is puzzling. But it gives us the impression, at least the impression on my side, that for al-Ījī and al-Bayḍāwī as well as other post-classical *mutakallimūn* they also thought that the subject matter of philosophical inquiry and *kalām* inquiry is one the same.

[....]

Büşra Yurtalan: In your latest book, you reference Thomas Bauer's concepts of "ambiguity" and "tolerance of ambiguity," subjects you previously discussed in a book review.¹⁸ Could you briefly share your assessment of al-Ghazālī's and al-Rāzī's approaches to certainty and doubt in knowledge? Do you think there is a relationship between al-Ghazālī's and al-Rāzī's approaches to the certainty of knowledge and the concept of "ambiguity"?

[Sīrāj al-Dīn al-Urmawī's Work Entitled *Risāla fi'l-farq bayna mawḍū'ay al-'ilm al-ilāhī wa'l-kalām*: Critical Edition and Turkish Translation], *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 265–288.

¹⁷ Aḍud al-Dīn al-Ījī later expands the subject of *kalām* as *ma'lūm*. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trans. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/150, 151; İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 24–29.

¹⁸ Griffel, "Contradictions and Lots of Ambiguity"; Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 475–479; Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 456–460.

Prof. Frank Griffel: If we engage in philosophy we may reach a point where we cannot find answers or where the answers become uncertain. There are different ways how scholars in the past have dealt with that moment. And one of the examples I also refer to on the last pages of my most recent book is of course Immanuel Kant's conclusion that there are "antinomies of pure reason,"¹⁹ questions that cannot be answered by means of philosophical reasoning. That's a very, I would say, Western answer in the sense that it tries to clarify things and tries to express that there is no philosophical answer on these questions. Al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, I believe, dealt with the same problem, namely, that there are certain things which cannot be answered neither philosophically nor through reference to Revelation, and that in their context they did not conclude such as Immanuel Kant, that one shouldn't engage with these questions in philosophy. In a, I would say, very Islamic way al-Rāzī dealt with the problem by proposing different answers, in this case *ḥikma* and *kalām* answers, and maybe a third answer in his *al-Maṭālib al-'āliya*. So there are two systems of thought which are competing with one another. During al-Rāzī's time it's *ḥikma* and *kalām*, later on other scholars add for instance the thought of Muḥyi al-Dīn Ibn al-'Arabī developed that to a third system that finds answers to the same philosophical and religious questions. And that's what I mean by "tolerance for ambiguity," given the fact that these are done by the same authors. It means that first of all, the authors realize that these questions don't have fully convincing answers. Secondly it also says that these authors are then able to engage in different types of answers. In my earlier book I pointed to this kind of tolerance for ambiguity with regard to al-Ghazālī and the conflict between occasionalism and secondary causality. In Fakhr al-Dīn al-Rāzī it becomes more fundamental and affects the scholarly conflict between a created world and one that is eternal.

[....]

Büşra Yurtalan: How do you evaluate the studies in the fields of *Kalām* and Islamic Philosophy conducted in Türkiye regarding their content and accessibility? Are Turkish publications easily accessible to Western researchers in terms of language? Do you think there are a sufficient number of publications in English?

Prof. Frank Griffel: Türkiye has become in the last 20 years or so, if not longer, one of the most fertile countries of Islamic studies, particularly the study of Islamic intellectual history. There are several reasons for this. In a sense the rupture that the period of Kemalism led to very interesting developments after the restart, to some degree, of Islamic studies in Türkiye, in the 1980s and in the 1990s. And of course since 2002 many institutions have enjoyed greater supported. Hence, there has been an immense surge and many interesting developments there. Second, I would also say that Turkish scholars, not only read in English, they also write in English which is very helpful for us. It's true that there are lots of books and articles that are not yet translated. But you know we in our classes have used artificial intelligence to benefit from those publications in ways that nobody could have done 10 years ago. So, I very much value and I very much welcome these developments, I myself benefit from it a lot. And think that I can only encourage the way Islamic studies has been pursued in Türkiye in the past years. Also, I wish to encourage a close

¹⁹ Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 571; Griffel, *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, 546.

engagement with other countries, with other languages, not only English, also contributions in German and French, as well as in Persian and of course also in Arabic.

Büşra Yurtalan: When advising young researchers on effective research and writing, one common recommendation is to draw inspiration from successful works. Your academic publications serve as valuable guides for researchers. Could you share the fundamental principles that underlie your academic research and writing style?

Prof. Frank Griffel: I'm not sure I know myself what I'm really doing. I was trained in classical German philology and the kind of model of research for that isn't even Islamic studies. It's the study of classical languages and literatures in Latin, and in Greek. So, first of all, it's the thorough study of languages and then also the close engagement with texts. And if anything, it's probably the fact that you take these texts seriously both in what they say and secondly also in their contexts. That was always right from the beginning, the thing that I've tried to do. When I think back to my master thesis, for instance, it was a very close engagement with 30 pages of al-Ghazālī where he, however, said so difficult things about *marātib al-wujūd*, which I didn't understand and which also didn't make sense to me in the context of the Ash'arite school teachings. So, I was lucky to hit on a text that was, first of all, very interesting. But second it also had so many implications about the context. It was clear that al-Ghazālī was writing with certain teachings of Ibn Sīnā in mind which, however, he didn't express. And it was those things that I tried to bring out. I read the text, I didn't understand it, I reread the text, I started reading Ibn Sīnā and I saw the connections and that is, I think, what I have done ever since. Most importantly, I think it's the fact that one really takes the teachings and the texts seriously and doesn't think that this is just the kind of work that he himself was not really serious about or that one doesn't need to understand. I think that's what I see on occasion which frustrates me in secondary literature: somebody would refer to something and say this is not important, this is something that the author himself didn't take seriously. I don't think that helps us, because as interpreters, we have to work on the things that even the author didn't think about or to point out the connections that even the author wasn't aware of. And I think in this particular text, which was the al-Ghazālī's *Fayṣal al-tafriqa* I really realized that he himself is influenced by Ibn Sīnā in ways that he himself probably didn't realize.

Bibliography

- Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 5–35.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trans. Ömer Türker. 3 Volume. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Griffel, Frank. *al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Griffel, Frank. "Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Premodern (and Postclassical) Islamic Societies." *Bustan: The Middle East Book Review* 7/1 (2017), 1–21.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. trans. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Griffel, Frank. *İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*. trans. A. Şeyma Taç - Faruk Ayyıldız. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Griffel, Frank. *İslam'ı Düşünmek Bir Dini Anlama Denemesi*. trans. Mücahid Kaya. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Hassan, Laura. "In Pursuit of the World's Creator: Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Origins of the Universe in al-Matālib al-'Āliya." *Res Philosophica* 98/2 (April 5, 2021), 233–259. <https://doi.org/10.11612/resphil.2042>
- Kurzman, Charles - Ernst, Carl W. "Islamic Studies in U.S. Universities." *Review of Middle East Studies* 46/1 (2012), 24–46.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Books, 1977.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-İlâhî ve'l-keâm* Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri [Sirāj al-Dīn al-Urmawī's Work Entitled *Risāla fi'l-farq bayna mawdū'ay al-ilm al-ilāhî wa'l-kalām*: Critical Edition and Turkish Translation]." *Kutadgubiliğ Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 265–288.
- Türker, Ömer. "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci." *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75–92.
- "History of the Department to 1975 | Near Eastern Languages & Civilizations." Accessed November 18, 2023. <https://nelc.yale.edu/about/history>



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 ücreti 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, editöryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körleme hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

Yayın kurulu ile ilişkiler

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

Editöryal ve kör hakemlik süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel verilerin korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve tartışmaya açıklık

Editörler;

Dergide yayınlanan esere ilişkin inka 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, yayımlanmış her makaleyi içeren veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

5. İntihal Tespit Politikası

Yayımlanmak üzere KADER'e gönderilen tüm makaleler, daha önce yayımlanmış olup olmadıklarını teyit etmek ve intihalden kaçınmak için Turnitin veya Ithenticate (veya başka bir uygun araç) ile kontrol edilir.

KADER, yazar haklarının korunması taahhüdü kapsamında, özellikle (şüpheli) mükerrer gönderim veya intihal durumlarında yayın etiği çerçevesinde bilim camiasına yardımcı olma yükümlülüğü taşır.

Yayımlanmak üzere gönderilen bir makalede editör kontrolü veya hakem değerlendirmesi sırasında intihalden şüphelenilmesi durumunda sorunun niteliği incelenir.

- Kaynağa atıfta bulunulmasına rağmen bilgilerin tırnak içine alınmaması gibi hata sonucu oluştuğuna inanılan ve kolayca düzeltilebilecek intihaller yazara bildirilir ve düzeltme istenir.
- İntihalin hatadan kaynaklanmadığına dair güçlü kanaat oluşması halinde makale reddedilir ve yazar bilgilendirilir.

6. 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 bildirin. 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.

Kısaltmalar için lütfen İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyonu kılavuzunu inceleyiniz.

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. Plagiarism Detection Policy

All articles that sent to KADER for publication are checked by Turnitin or Ithenticate (or another suitable tool) in order to confirm that those are not published before and avoid plagiarism.

As part of KADER's commitment to the protection of author rights, KADER has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

If plagiarism is suspected in an article during editorial control or peer review, the nature of the problem is examined.

Plagiarism that is believed to have occurred as a result of error and can be easily corrected, such as not putting the information in quotation marks despite giving credit to the source, is reported to the author and correction is requested.

If there is a strong opinion that plagiarism is not caused by error, the article is rejected and the author is informed.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in KADER have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to kaderdergi@gmail.com

We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

6. 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/>.

For abbreviations, please see ISNAD 2nd edition handbook.