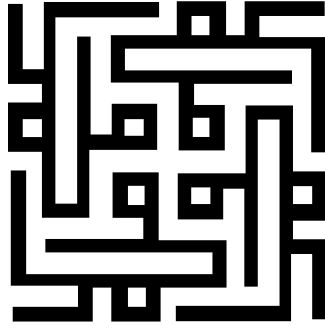


# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

KELAM SAYISI



ÇORUM ÇAĞRI EĞİTİM VAKFI

YIL 4 SAYI 1-2 BAHAR-GÜZ 2009

# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

**Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi**  
Hamit Gökğöz

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**  
Murat Erdem

**Editör**  
Doç. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

**Sayı Editörü**  
Doç. Dr. Mehmet EVKURAN

**Editör Yrd.**  
Hüseyin Kır

**Redaktör**  
Doç. Dr. Mehmet Evkuran

## Yayın Kurulu

Prof. Dr. Salim Öğüt, Doç. Dr. Mesut Okumuş, Doç. Dr. Osman Aydın, Prof. Dr. Muhit Mert,  
Doç. Dr. Osman Eğri, Doç. Dr. Dursun Hazer, Doç. Dr. Mehmet Evkuran,  
Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Deniz, Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Yrd. Doç. Dr. Yaşar Kurt,  
Doç. Dr. Abdurrahman Özdemir, Yrd. Doç. Dr. Kadir Gürler, Doç. Dr. Naci Kula,  
Yrd. Doç. Dr. İsmet Altıkardes, Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Güngör, Doç. Dr. Cemalettin Erdemci,  
Doç. Dr. İbrahim Çapak, Dr. Ali Öztürk, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ümit,  
Öğ. Gör. Tarık Abdulcebil, Lütfi Sever, Alper Zahir, Mahmut Yabacıoğlu

## Danışma Kurulu

Prof. Dr. Sabri Hizmetli (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü)  
Prof. Dr. Erhan Yetik (O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Ferhat Koca (H.Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. İrfan Aycan (A. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Hasan Onat (A. Ü. İlahiyat Fakültesi),  
Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (A. Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ali Yılmaz (A. Ü. İlahiyat Fakültesi),  
Prof. Dr. Ziya Kazıcı (M. Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mehmet Hayri Kurbaşoğlu  
(A. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (M. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (M. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Dinasi Gündüz (İ. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Yasin Aktay (S. Ü. Fen Ed. Fakültesi), Prof. Dr. Mehmet Ali Kapan (S. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hüseyin Sadıki (Danışgah-ı Tebriz Danışgöde Ulum-ı İnsani),  
Prof. Dr. Rıza Savaş (D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Mehmet Akkuş (A. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Muhammed Heridi (Aynu Şems Üniversitesi),  
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (C. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Reşit Özbalkçı (D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Şamil Dağcı (A. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar (A. Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Hasan Kurt (A. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. İrakî Yusuf (Aynu Şems Üniversitesi), Doç. Dr. Abdullah Atıye (İsmailiyye Üniversitesi)  
Prof. Dr. Burhanettin Tatar (O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (D. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Bilal Kemikli (U. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Hicabi Kurlangç (A. Ü. Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü)  
Doç. Dr. Gıyasettin Arslan (F. Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Hanefi Palabıyık (A. Ü. İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (G. Ü. Arapça Öğretmenliği)  
Prof. Dr. Yavuz Ünal (O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Y. Y. Ü.),  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed Abdullah (Aynu Şems Üniversitesi)  
Dr. Zaferullah İslam Khan (The Institute of İslamic & Arab Studies, Delhi)

## Yayın İlkeleri

İslâmî İlimler Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir yayın organıdır. Dergimizin her sayısında önceden ilan edilen dosya konusu ile ilgili yapılan çalışmalar yayımlanacaktır. Dergimiz İslâmî İlimler ile ilgilenen herkese açıktır. Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanmasına hakem raporundan sonra yayın kurulu karar verir. Dergimizde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmesi çalışmaları yayımlanmaktadır. Arka sayfada açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiyeye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

## Yönetim Yeri

Yeniyoğ Mahallesi 1. Gazi Sokak No: 9/2 ÇORUM  
TEL: (0364) 224 81 18 FAKS: (0364) 224 59 55  
e-mail: islami\_ilimlerdersisi@yahoo.com

ISSN: 1306-7044

Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi

Baskı: Özkan Matbaası

Bahar- Güz 2009/ANKARA

# İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....	5
SAYI EDİTÖRÜNÜNÜN NOTU .....	7
<b>MAKALELER</b>	
Prof. Dr. İlhami GÜLER KUR'ANA İMANIN HERMENÖTİĞİ.....	9
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN DİNLERİN ŞEHİRLEŞME KABİLİYETİ.....	13
Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR YENİ BİR İLMİ KELAM PROJESİ OLARAK BAĞLAMSAL TEOLOJİ .....	23
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU KADIN-MERKEZLİ BİR İSLÂMİ TEOLOJİ İNŞASINA DOĞRU .....	45
Doç. Dr. Mehmet EVKURAN BİR YENİDEN YAPILANMA KURAMIMIZ VAR MI? .....	61
Doç. Dr. Galip TÜRCAN KELAM DİLİNİN KURGUSAL NİTELİĞİ .....	85
Yrd. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL KÜRESELLEŞME VE KÜRESEL TEOLOJİ ARAYIŞLARI.....	103
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ CÜVEYNİNİN <i>el-AKİDETŪ'N-NİZAMİYYE</i> ADLI ESERİNE ÇAĞDAŞ BİR TALİK ÖRNEĞİ.....	123
Doç. Dr. Osman AYDINLI MUTEZİLE EKOLÜ VE AKLIN BELİRLEYİCİLİĞİ .....	145
Dr. İbrahim ASLAN KADI ABDULCEBBAR'DA DÜŞÜNCE-BİLGİ İLİŞKİSİ.....	163
Doç. Dr. Cemalettin ERDEMCİ İBN METTEVYH ve <i>et-TEZKİRE fî AHKAMİ'L-CEVÂHİR VE'L- A'RÂZ</i> ADLI ESERİ ÜZERİNE .....	185
Dr. Zübeyr BULUT KELAM'DA "İMAN'DA İSTİSNÂ" TARTIŞMALARI .....	199
Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞI VE AKTÜEL DEĞERİ ÜZERİNE.....	215
Mehmet ÜNAL KASIM RESSİ VE <i>MECMŪ KŪTŪB VE RESÂLİ</i> .....	241
Dr. İsmail ŞIK BİR MUTASAVVIF OLARAK KUŞEYRİNİN KELAMİ GÖRÜŞLERİ .....	257
Dr. Fatma Bayraktar KARAHAN BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK DUA-KADER İLİŞKİSİ.....	275
Dr. Hafsa FİDAN KUR'ANI ANLAMA ÇABASI VE YÖNTEM SORUNU-AMİNE VEDUD MUHSİN ÖRNEĞİ.....	295
Dr. İlyas CANIKLİ İTAAT KÜLTÜRÜNÜN OLUŞMASINDA HADİSLERİN ROLÜ .....	307

Bedriye Özçelik YILMAZ  
TARİHSEL VE TEOLOJİK AÇILardan KADININ ÖRTÜNMESİ Sorunu ..... 329

Zeliha Bengü AYATA  
BEŞERİ İDRAK İLE VAHYİN BULUŞMA NOKTASI..... 347

### ÇEVİRİ

Hâkan ARVIDSSON-Çeviren: Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU  
MODERNLEŞME İKİLEMİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER..... 371

Binyamin ABRAHAMOV- Çeviren: Doç. Dr. Salih ÖZER  
AKIL-NAKİL UYUMU NOKTASINDA İBN TEYMİYYE'NİN YAKLAŞIMI ..... 385

Etan KOLHBERG- Çeviren: Kadir GÖMBEYAZ  
İSLAM KELAMINDA MUVAFÂT NAZARİYELERİ ..... 401

### KİTAP TANITIMI

Tanıtım: Yrd. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL  
NIETZSCHE AND İSLAM ..... 417

Tanıtım: Rabiye ÇETİN  
TANRI YANILGISI..... 421

Tanıtım: Gülşen ŞAHİN  
ŞİA'DA GAYBET İNANCI VE GAİB ON İKİNCİ İMAM..... 427

Tanıtım: Muhammet KOÇAK  
İLAHİ KELAM'IN YAPISI..... 433

Tanıtım: Rabiye ÇETİN  
SADRU'Ş-ŞERİA'DA VARLIK- TA'DİLUL-ULÛM TEMELİNDE  
KELAM-FELSEFE KARŞILAŞMASI ..... 437

Tanıtım: Muhyettin İĞDE  
BEKTÂŞİ ERKÂNNÂMELERİNDE MEZHEBİ UNSURLAR ..... 441

Tanıtım: Doç. Dr. Mehmet TÜRKERİ  
KELAM'DA TEVİL Sorunu..... 447

Tanıtım: Merve ÇOBAN  
İSLAM'IN DOĞUŞUNDA TOPLUMSAL REALİTE HUKUKİ AYETLER  
VE İÇTİHADİ KAYNAKLAR ..... 453

Tanıtım: İbrahim EKİCİ  
"BİR ÖZVERİ DAVRANIŞI OLARAK KU'RÂN'A GÖRE İNFAK..... 459

Tanıtım: Dr. İclal ARSLAN  
İTİKAKNAME ..... 463

### TEZ TANITIMI

Tanıtım: Dr. İbrahim KAPLAN  
MAHMUD B. ZEYD el-LÂMİŞİNİN KELÂM ANLAYIŞI..... 465

Tanıtım: Gülây BAYRAKTAR BİLGİN  
KÖK HÜCRE ÇALIŞMALARININ ORTAYA ÇIKARDIĞI TEOLOJİK TARTIŞMALAR..... 467

### SEMPOZYUM TANITIMI

Tanıtım: Ayşenur YAZICI  
XIV. KELAM ANABİLİM DALLARI KOORDİNASYON TOPLANTISI  
ve "KELAMCILARA GÖRE KU'RAN'DAKİ DİĞER DİNLER" SEMPOZYUMU ..... 471

## EDİTÖR'DEN

Amacı, “İslam inancının temel esaslarını tespit etme ve söz konusu inanca yönelik eleştiri ve itirazları kesin delillerle ortadan kaldırma” biçiminde özetlenen Kelam ilmi, Müslümanların akli tefekküre dayalı olarak ortaya koydukları ilk disiplindir. Müslümanların Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra farklı din, kültür ve düşünce akımlarıyla karşı karşıya geldikleri dönemlerde, onların İslam inancına yönelik eleştiri ve itirazlarını ilk karşılayan da kelam ilmi olmuştur.

İslam kelamının temel konuları *makâsıd*, bunları temellendirmeye yarayan hususlar da *vesâil* olarak isimlendirilmiştir. Makâsıd sabit kalırken, vesail zamanın şartlarına göre bir takım değişikliklere uğramıştır. Vesailin zamanın gereklerine uygun olarak değişebilmesi Kelam ilminin esnek bir yapıya sahip olmasını sağlamıştır. Kelam ilmi bu özelliği sayesinde İslam toplumunun gelişimine ve karşılaşılan problemlerin niteliğine bağlı olarak sürekli bir biçimde kendini yenileyebilmiştir. Ne var ki 17. yüzyılda batıda tabiat bilimlerinde yaşanan gelişme ve sıçrama sonrasında sosyal bilimlerde bir gerileme olmuş, deyim yerindeyse sosyal bilimler bir tür sürgün hayatı yaşar hale gelmiştir. Kuşkusuz kelam ilmi de bu sürgünden nasibini almıştır.

19. y.yıla gelindiğinde özellikle de söz konusu asrın ikinci yarısında batıdan İslam dünyasına yayılan ve her geçen gün etkisi daha çok hissedilen materyalist, pozitivist, determinist düşünce ve anlayışlara karşı Müslüman bilginlerin rahatsızlık duydukları, bunlara karşı koyma adına zihinsel bir çabanın içine girdikleri görülmektedir. Söz konusu dönemde Muhammed Abduh, Cemaleddin Afganî, Seyyid Ahmed Han, Filibeli Ahmed Hilmi, Şibli Nu'manî, Emir Ali, İzmirli İsmail Hakkı, Abdülatif Harpûtî gibi isimlerin bu alanda ön plana çıktıkları görülmektedir. Adı geçen alimlerin ortak kanaati klasik kelam argümanlarıyla çağın pozitivist, materyalist akımlarına karşı konulamayacağı yönündeydi. Nitekim hem Harputî hem de İzmirli İsmail Hakkı bu durumu kitaplarında açıkça dile getirmişlerdir. Onlar daha önce olduğu gibi kelam ilminin zaman ve zemine göre değişebilen vesailinin değiştirilerek yeni argümanlar ihdas edilebileceğini ve çağın inanca yönelik saldırılarının bu şekilde göğüslenebileceğini düşünmüşlerdir.

İslam kelamı, fetihlerin genişlediği, farklı kültür, düşünce ve dinlerle karşı karşıya geldiği dönemde İslam inancını savunmak amacıyla oluşan ve gelişen bir disiplin olduğundan savunmacı yönü hep ağır basmıştır. Bu husus, kelamcıların İslam inancını tespit etme, temel ilkelerini belirleme ve özgüven

içinde İslam dinini açıklama yerine, özür dilemeci ve savunmacı bir anlayışla İslam'a ilişkin görüşlerini açıkladıkları şeklinde bir eleştiriyle karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur. Esasen kelam ilmi hadisçiler, filozoflar ve mutasavvıflar başta olmak üzere İslam toplumunda ortaya çıkan farklı düşünce guruplarının eleştirisine maruz kalmıştır. Örneğin ehl-i hadis, kelamcıları Hz. Peygamber döneminde var olmayan konuları ve problemleri Müslümanların gündemine getirmek ve Hz. Peygamberin muhaliflerine karşı kullanmadığı yöntemler ve kavramlar kullanmak, dolayısıyla Bid'at ehl-i olmakla; felsefeciler ise, kelamcıları bilgi üretmede burhana dayanmayan, tartışmada karşı tarafı yenme ve karşıdakinin delilini iptal ederek haklılığını ortaya koyma esasına dayanan cedel yöntemini kullanmakla suçlamışlardır. Dün olduğu gibi bu gün de kelam ilmi işlevi ve mahiyeti itibariyle tartışmaların odağında yer almaktadır. Kimileri kelam ilminin işlevini tamamladığını, bugünün Müslümanlarına herhangi bir katkısının söz konusu olmayacağını, zaten geçmişte İslam inancını yeterince ve doğru bir şekilde savunmadığını söylerken; Ali Sami en-Neşşar gibi düşünürler ise İslam kelamının Müslümanların ortaya koydukları en özgün tefekkür biçimi olduğunu söylemişlerdir. Buna ilaveten şunu da ifade etmek gerekir ki, İzutsu'nun da dediği gibi İslam Kelamı, Kur'an kavramlarına en sadık kalan ilim olmuştur.

Kelam İlminin lehinde ve aleyhinde, geçmişte olduğu gibi bu günde değerlendirmeler yapılmakta ve yapılmaya devam edecektir. Fakat bugün kelam ilminin işlevini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle eski ve yeni kelamcılara ait düşüncelerin doğru bir şekilde ortaya konulması, ilgilerinin, olaylara yaklaşım biçimlerinin netleştirilmesi gerekmektedir. Biz de bu amaçla İslami İlimler Dergisinin elinizdeki sayısını kelam ilmine ayırdık. Umarız söz konusu hedefe ulaşma sadedinde küçük de olsa bir katkıda bulunmuş oluruz. Bu vesileyle, bu güzel sayıyı hazırlayan aziz dostum Doç. Dr. Mehmet EV-KURAN bey'e teşekkür ediyor, bir sonraki sayıda buluşmak üzere diyorum...

Doç. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ  
Çorum

## SAYI EDITÖRÜNÜN NOTU

Değerli okuyucu,

İslami İlimler Dergisi'nin bu sayısının konusu Kelam ağırlıklı olarak elinize ulaşıyor. Daha önce ilanı yapıldığı üzere derginin Kelam ilmine yönelik bir sayı çıkarması düşüncesi ağırlık kazanmıştı. Dergi yayın kurulunda geleneksel İslam ilimleri alanına eğilme politikası paylaşıldı. İslam ilimlerinin tarihsel gelişimi ve problemlerinin yanında güncel konularla olan ilişkilerine de değinilmesi görüşü belirginlik kazandı. Kelam ilmi ile ilgili olarak çıkarılacak sayı editörlüğünü de bana önerdi. Onun önerisini kabul ettim ve hazırlıklara başladım. Başta, Türkiye'deki kelimcilerin koordinasyon sitesi olan kelam.org'da ve katıldığım toplantılarda kelam sayısına katkıda bulunulması isteğimizi dile getirdik.

Sonuçta kelimci olan ve olmayan pek çok akademisyenden makale, çeviri, tanım yazıları geldi. Kelamcılardan gelen yazıları kendi içinde iki sınıfa ayırmak mümkündür. Kelam ilminin tarihsel ve geleneksel gelişimine tanıklık eden bazı düşünceleri ve eserlerini ele alan çalışmaların yanında, bazı çalışmalar da günümüz Kelam problemlerini ele almaktadır. Güncel sorunlar içerikli çalışmaların bazısı belirli bir güncel konuda (şehirleşme, küreselleşme, feminizm, politika vb.) teolojik tartışma yürütürken bazıları da epistemoloji, politika, ahlâk (dua) ve yenilenme eksenindeki sorunlar üzerinde durmaktadır.

Kelam ilmi hiç kuşkusuz geleneksel İslamî ilimler içinde en kapsayıcı ve konularının çeşitliliği oranında da en hareketli olanıdır. Onun geleneksel Müslüman bilincini oluşturma, saklama ve aktarma gibi doğal/kendiliğinde bir işlevi olagelmıştır. Buna bağlı olarak da dinsel düşüncenin sorunlarının çözümünün adresinin Kelam ilmi olduğu konusunda genel bir eğilim oluşmuş bulunmaktadır. Bu eğilim Kelam ilminin geleneksel yapısından güçlenmiş bir şekilde yenilenerek sıyrılıp çıkma düşüncesini de içermektedir.

Elinizdeki sayı Kelam alanındaki çalışmaların yanında diğer İslam disiplinlerine ait konuları da içermektedir. Sonuçta elinize ağırlıklı Kelam sayısı ile buluşturmuş bulunmaktayız. Aslında iki ayrı sayı olarak çıkartılması düşünülen kelam sayısı, iki sayı birden yayınlanıyor. Bunu anlayışla karşılayacağınız umuyor, sizi dergimizle baş başa bırakıyorum.

Değerli, emek ürünü çalışmalarlarıyla Kelam sayısına katkıda bulunan tüm akademisyenlere, desteklerinden dolayı başta dergi editörü Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ olmak üzere dergi yetkililerine, ayrıca derginin dizgi-yayın aşamasında özveriyle çalışan Zeynep ÖZGER ve Hasan ERDOĞAN'A teşekkür ederim.

Doç. Dr. Mehmet EVKURAN

## KUR'AN'A İMANIN HERMENÖTİĞİ

### Doğru(yu) Anlamanın ve İmanın İki Kaynağı Olarak Dinleme ve Allah'ın Kalbe Müdahalesi

İlhami GÜLER\*

#### Abstract

This article deals as a 'saying' with the historical moment of concatenation when Koran is formed and connection with himself as quality of morality. In this context it is given way to giving ear to Koran on frailty of morality like dainty, desire, instinct and effects of understanding. It is drawn attention to the gist of of the modern world Koran as a saying just seen a book to read caused hermonetic problems.

Kur'an, indiği dönemde bir "söz" olarak vuku buldu. Zaman zaman bildiriler halinde, çoğu zaman da ahlaki ve sosyal içerikli olay ve ilişkileri (esbâb-ı nuzul) değerlendiren söylevler (discourse) ve ayet grupları halinde... Bu "söz"ün ne dediğinin doğru anlaşılması ve gereklerine iman etmenin ön-koşulu, onu dinlemektir, duymaktır. Müşriklerin bir bölümü bunu başaramadı. Bu sorun, çeşitli boyutlarıyla Kur'an'a yansımıştır. Önce buna bakalım.

#### 1. Kur'an'ı Dinleme Sorunu

Müşriklerin bir bölümü, Kur'an'ı dinleme cesaretini gösteremiyorlardı. (La yestatiune, 11/20, 18/101) bazıları da "Şu Kur'an'ı dinlemeyin ve hakkında yaygara çıkarın; belki böyle etkisiz hale getirebilirsiniz." (41/26) diyorlardı. Diğer bazıları, kendilerine okunan ayetleri dinliyor; fakat, kibriden sanki hiç duymuyormuş gibi umursamaz davranıyorlardı. (45/8) Onların durumu bağırıp çağırma (gürültü) dışında anlamlı sözü duymayan sağır, dilsiz, kör ve düşünmeyenler gibidir. (2/171) Başka bir grup "dinliyoruz" diyorlardı; fakat gerçekte dinlemiyorlardı. (8/21) Bir grup da peygamberin yanına kadar gelip dinliyor, fakat çıktıktan sonra: "Az önce bu adam ne diyordu?" (47/16) diye alay edip gidiyordu. Onların kendilerine yapılan bütün öğütlerden yüz çevirme durumu, Kur'an'ın yaptığı bir benzetmeyle "Aslandan korktuğu için ürküp kaçan merkepler gibidirler." (74/50-51)

Peki, Kur'an'ı dinlememenin veya dinleyememenin nedeni neydi? Kur'an'a göre bu insanların kulaklarında manevi (manaya ilişkin ve ahlaki) bir "sağırılık" (Vekr, 6/25, 17/46, 18/57, 41/5) vardı. Bu sağırılık onların kalplerindeki

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



“perde”den (ekinne, 6/25, 17/46, 18/57...) gelmekteydi. Bu insanlar hakikati duymaya görmeye ve düşünmeye karşı sağır, dilsiz ve kördürler. (2/18, 171, 8/22, 10/42) Kalp, göz ve kulağın ilahi söze ve hakikate karşı yeteneksizliği ahlaki bir yasa olarak Allah’a atfedilir: “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir ve gözlerinin üzerlerinde bir perde vardır.” (2/7) Yalnız bu sonuç “önceden takdir edilme” şeklinde gerçekleşen bir durum değildir. Aksine, arzularına gömülmüş halde “batıl inançlara inatla sarılan ve hakikatin sesini dinlemeyi reddeden kişinin zamanla hakikati kavrama yeteneğini kaybedeceğine bir atıftır.”<sup>1</sup> Duyma-dinleme, görme ve düşünme yeteneklerini kaybetmenin, insanın özgürce işlediği ahlak dışı, yanlış ve kötü fiillerinin bir sonucu olarak gerçekleştiğini şu örnekler ortaya koyar: “Kazandıkları (yaptıkları, ettikleri) kalplerini pasla örtmüştür” (83/14) Yani “kötülükte ısrar etmeleri, onları tedricen ahlaki sorumluluk bilincinden yoksun bırakmıştır.”<sup>2</sup> “Onlar fiili olarak yamulunca Allah da kalplerini yamulttu.” (61/5)

Kur’an’a göre müşriklerin ilahi sözü dinleyememelerinin, Allah’ın yeryüzündeki ve göklerdeki sayısız ayetlerini görememelerinin ve bunlar üzerinde düşünememelerinin yani vicdanlarını uyanık/diri tutamamalarının sebebi, insanın arzularına (heva) uymasıdır. Vicdanını, öz-benliğini temizleyememesi ve onu arzularının karanlığına gömmesidir. (91/9-10). Heva (arzu, heves, içgüdü) ya biyo-fizyolojik kökenli (yeme, içme, cinsel birleşme, kızma vs.) haz, doyum, zevk gibi içgüdüsel; ya da kıskançlık, ihtiras, haset, tekebbür gibi akıl-dışı ve psikolojiktir. Bunlar günlük yaşamda aklıleştirilirler (süblimasyon). Kur’an bu durumu: “Arzularına tabi olduğu halde yaptığı kötü davranışı kendisine doğru görünme (süslendirilme)” (35/8, 47/14) olarak niteler. Bu tip bir aklileştirme/rasyonalizasyon, “Rabbinden apaçık bir delile göre hareket etme” (47/14)den tamamen farklıdır. Ayrıca, arzuların kontrolünde olma ve onlara aşırı düşkünlük “arzuların ilahlaştırılması” (25/43, 45/23) olarak nitelenir. Kısaca Kur’an’ı dinleyememenin ve onun ileri sürdüğü doğruları anlayamamanın temel sebebi “heva”ya uymadır: “Onlar, arzu ve heveslerine uyararak bunu (Kur’an’ı) yalanladılar.” (54/3)

Kur’an, dinlemeyi doğru anlamamanın ve imanın ön şartı olarak gördüğü için doğru eylemi ve nihai kurtuluşu ona bağlar. Bunu başaranlara Allah da doğruyu görme hususunda devreye girer: “Sözü dinleyip en doğrusuna uyanlar, Allah’ın yol gösterdiği kimselerdir. Onlar akıl ve izan sahipleridir.” (39/18) “Kur’an okunduğunda susun ve dinleyin ki merhamet olunaszınız.” (7/204) Birinci ayeti ilahi söz, örneğin Kur’an olmaksızın evrensel kurtuluşun evrensel şartı olarak da anlayabiliriz. Çünkü buradaki “söz”de herhangi bir tahsis yoktur. Eğer insan iyi niyet ve merak ile hakikate ilişkin söylenmiş her türlü sözü ve yazıyı dinleyip, okuyup üzerinde düşünerek, kritik ederek kendince

1 Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, çev: C. Koytak, A. Ertürk, İstanbul 1997, 5.

2 Esed, *a.g.e.*, s. 1247.

en doğrusuna uyuyorsa, ona göre davranıyorsa, Allah ona doğruyu göstererek ebedi kurutulmuşu eriştirebilir. Mutezile ve Maturidiliğin de onayladığı “fetret dönemi” sorumluluğu veya “şeriatsız” sorumluluk ve kurtuluş böyle olmalı. Çünkü sözün kendisiyle vuku bulduğu akıl, kullanıldığı takdirde “hidayet-i amme” olarak hakikati görmenin ve düşünmenin aracı olarak Allah'ın bütün insanlığa verdiği umumi bir nimet ve rahmettir.

## 2. Allah'ın Doğrudan Yol Göstermesi/Kalbe Müdahalesi

Bu konuda önce şu genel prensibi bilmek gerek: “Bilin ki Allah kişinin kalbine (aklına, gönlüne, zihnine) girer.” (8/24). Esed, bu ifadeyi şöyle yorumluyor: “Burada Allah'ın insanı, onun iç arzu ve eğilimlerinin yapmaya sevkettiği şeylerden alıkoyabileceği ya da caydırabileceği ifade ediliyor. Başka bir deyişle, insanı çarpık yahut sapık arzuların eliyle yanlış yollara düşmekten ve dolayısıyla “aklını kullanmayan sağır ve dilsiz kimseler”den (8/22) olmaktan ancak Allah'tan yana diri tutulan bir bilinç ve duyarlılığın alıkoyabileceği ve ancak böyle bir bilinç ve duyarlılığın insanı “hayat veren çağrıya” yani eğriyle doğrunun ne olduğu konusundaki derin idrake ve buna göre davranma iradesine bağlı tutabileceği dile getiriliyor.”<sup>3</sup>

Allah'ın insana dini ve ahlaki bağlamda olayları doğru anlaması için yapacağı doğrudan müdahalenin/yardımanın şekli ve bunun ön şartı şöyle ifade edilir: “Eğer siz Allah'a kaşı sorumluluk bilincinde olursanız, o size hakkı batıldan ayırmanız için bir değerlendirme yeteneği, ölçütü (furkan) verir.” (8/29) Allah'ın doğru olanı insana göstermesinde insanın ön şart olarak doğruyu, hakikati arama isteğini/iradesini öncelikle ortaya koyması gerektiğini ifade eden bir başka ayet şöyledir: “Bizim uğrumuzda gayret gösterenlere yollarımızı gösteririz. Şüphesiz Allah iyilerle beraberdir.” (29/69). Kur'an'da üç yüzden fazla tekerrür eden “hidayet” ve türevleri, doğruyu, hakikati anlamak, bulmak isteyen insanlara karşı Allah'ın doğrudan kalbine müdahalesiyle yol göstermesini ifade ettiği gibi; vahiy/peygamber göndermek yoluyla yaptığı dolaylı müdahaleyi de aynı zamanda ifade eder. Allah, Kur'anın ilk muhataplarının onu anlama yönünde ortaya koydukları iyi niyetli çabayı görmüş ve yardım etmiştir: “Allah size imanı sevdirmiş ve onu kalplerinize güzel göstermiştir. Küfrü, fıskı ve isyanı da size çirkin göstermiştir.” (49/7)

## 3. Günümüzdeki Durum

Kur'an'daki bir hesap günü sahnesinde Hz. Muhammed'in ağzında şu ifade iktibas edilir: “Ey Rabbim, halkım bu Kur'an'ı bir kenara bıraktı.” (25/30)

3 Esed, *a.g.e.*, s. 325.

Bu ifade, o günkü müşrik Arapların bir kısmının Kur'an'a karşı tutumunu ifade ediyordu. Ancak bu ifade, tarih boyunca da onun öğretisini duyan veya duymak istemeyen birçok insanın tutumunu ifade eder. Günümüzde de durum aynıdır. Kur'an artık indiği dönemdeki (610-632) gibi "dinlenecek" bir "söz" değildir. Artık Arapça'sından veya tercümelerinden "okunacak" yazılı bir "kitap"tır. Aradan uzun zaman (bin dört yüz sene) geçtiği için onun "ne dediği"nin doğru anlaşılması dilsel, kültürel ve tarihsel boyutlar taşıyan hermenötik bir sorundur. Klasik "Tefsir usulü" (*İ'cazu'l-Kur'an, Müşkilül-Kur'an, Mübhematü'l-Kur'an* vs.) ve "Fıkıh usulü" disiplinleri bu sorunları çözmek için oluşturulmuştur. Bunlar, metinden kaynaklanan sorunlardır. Ayrıca okuyucunun kendinden kaynaklanan psikolojik, kültürel, politik ve ahlaki kökenli anlama sorunları da vardır. Çağdaş hermenötik akımların ve literatürün bir bölümü bu sorunlarla ilgilenmektedir. Bütün bunların aşılması Kur'an'ın ortaya koyduğu hakikati anlamak ve ona inanmak çağımızda ciddi bir sorundur. O günün müşrikleri, Kur'an'ı dinle (ye)miyorlardı. Bugünün birçok insanı da onu okuyamıyor. Okuma cesareti gösterenler içinse yukarıda bahsettiğimiz sorunlar mevcuttur. Çağımızın Kur'an çalışmaları bu hermenötik sorunları çözmeyi sürdürmek zorundadır. İnsanlığın elindeki bu tahrif olmamış tek ilahi "kitap"ın mesajının kitleler için kolay anlaşılır hale getirilmesi, Müslüman âlimlerin sorumluluğundadır. Hakikati bulma niyetiyle Kur'an'ı okuma cesaretini/başarısını gösterenlere işaret edilen hermenötik sorunlar aşıldığı takdirde Allah bugün de kalplere direk müdahale ederek doğru yolu gösterecektir.

## DİNLERİN ŞEHİRLEŞME KABİLİYETİ

Şaban Ali DÜZGÜN\*

### Abstract

#### Religions' Urbanization Capability -

Urbanization is among by far the most serious questions of last decades related to religion. And it goes without saying that religion must with its severity face this issue and must inquire whether it has a capability of transforming the modern society with a due religious language. This is one facet of the issue. There still remain others to be answered such as whether urbanization has the same advantages and disadvantages for all religions or it depends, etc. This paper deals with the issue comprehensively but not in detail. It is in a way an outline for the studies to be carried out in the future to this cause.

**Keywords:** Urbanization, religions and religious traditions, culture vs religion.

### 1. Şehre/Medeniyete Giden Yol: İslam Öncesi Dinsel Geleneklerin Eleştirisi

Metinde **din** terimini, Doğu Dinleri olarak tasnif edilen Hinduizm, Budizm, Taoizm ve Batı Dinleri olarak kabul edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam (İbrahimi dinler) arasında bir ayırım yapmadan, Kur'an'ın *Şûra 42: 13*'de işaret ettiği anlamda kullanıyorum. İlgili ayette Nuh'a, İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya ve Hz. Muhammed'e yeryüzünde '*ed-din*'i hakim kılmaları emredilmektedir. Ayette anılan peygamberler *ulü'l-azm* (zor işlere talip olan ve tarihte kırılma yaratan) peygamberlerdir ve temel görevleri yeryüzünde '*din*'in hâkim kılınmasıdır. Onlara emredilen şey, kendi dinlerini yani Müslümanlığı, Yahudiliği, Hıristiyanlığı değil, harf-i tarif almış haliyle temel evrensel ahlak ilkelerini içeren, din denilince akla sadece kendisi gelen Allah'ın "*din*"ini hâkim kılmaya çalışmaktır. Bu dinin çoğul hali yoktur. O bütün peygamberlerin mesajlarının omurgasını oluşturan normları içeren ana gövde ve kaynaktır. Farklı dinler, bu ana dinin farklı modelleridir. Farklı dinler tarihsel süreç içinde bu özlerin kendisini şeri'at olarak bir tekâmül sürecine sokmasından ibarettir. Hz. Peygamber: "*Biz peygamberler, babaları bir anaları ayrı kardeşleriz.*" demektedir. Baba, temel ilkeleri, ana ise içinde yaşadıkları çevreyi tanımlar. Dolayısıyla farklı kültür ve coğrafi iklimlerin kucak açarak analık yaptığı peygamberler, o topraklara ve kültüre aynı temel ilkeleri ekme gayreti içinde olmuşlardır.

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. E-posta: duzugun@divinity.ankara.edu.tr

Şehirleşme bağlamında bu dini gelenekleri değerlendirdiğimizde şu gerçeğe karşılaşıyoruz: Yerleşik bir kültür ortamında oluşmamış olan ve bir şehir mantığı içinde kendini organize etme imkânı bulamayan dinler, son derece tekelci davranmakta ve despotluk eğilimi göstermektedir.

Bu varsayımımızın en belirgin örneği Yahudiliktir. Yaşam dinamiklerini sürekli sürgün halinde oluşturan Yahudiliğin kuralları, tepeden tırnağa sürgün olmanın yarattığı bir mantıkla ve savunma psikolojisiyle geliştirilmiştir: Yasakçı, tekelci, dışlayıcı, yabancılaştırıcı vs. Bu mantıkla oluşturulan bütün seremoniler ve kurallar bizzat Tanrı tarafından lanetlenmektedir. Şehir hayatına geçtikten sonra da bu alışkanlığı devam ettiren Yahudi kültürü, kendi dışındakilere hayatı dar etmiş, yaptıklarına karşılık da başka kudretlerin eliyle cezalandırılmak suretiyle döngüsel bir cezalandırmanın hem aktörleri hem de kurbanları haline gelmişlerdir.<sup>1</sup> Din'in en temel unsurunu tekelleştirmekle başlayan bir sapmadır bu. Yahudilere sorarsanız, Tanrı kimin Tanrısıdır? Alacağınız cevap: "Tabii ki, Yahudilerin Tanrısıdır." şeklinde olacaktır. Kabile mantığının bu kabule sindiği görülecektir. Tanrı, bir parti başkanı gibi, sadece kendilerine ait, sadece kendilerini korumakta ve diğer milletlere düşmanlık etmektedir.<sup>2</sup>

Döneminin emperyal gücü Roma'nın kolonisi Filistin'de doğan ve politik olarak Roma, dinsel olarak da Yahudilik arasına sıkışan Hıristiyanlık, bu doğuş ortamının genetiğine işlediği gerilimi, bütün tarihi boyunca hissederek

- 1 Yahudi tarihi bu döngünün tarihidir dense yeridir. Sürgünden Kenan diyarına dönmekte, durumlarını düzelttikten sonra tekrar zulmetmeye başlamakta, ardından yine topraklarından sürülmekte ve mazlum konuma düşmekte, tekrar Kenan diyarına dönmekte, güçlenince aynı şekilde davranmaya başlamaktalar ve yine aynı mukadder sonuç. Bu durumu hem Tevrat hem de Kur'an'da görmek mümkündür. Önce Tevrat'tan takip edelim: "Ey gökler, dinleyin ve ey yer, kulak ver; çünkü Rab konuştu: Oğullar besledim ve büyüttüm ve bana asi oldular. Öküz kendi sahibini, eşek de efendisinin yemliğini bilir; fakat İsrail bilmiyor, kavmin kulak asmıyor. Ah, ey suçlu millet, haksızlığı yüklenmiş olan kavim, kötülük işleyenlerin zürriyeti, baştan çıkmış çocuklar! Rabbi bıraktılar, İsrailin Kuddüsünü hor gördüler, yabancılaştılar ve gerilediler. Niçin zulmü artırarak yine vurulmak istiyorsunuz? Baş büsbütün hasta, yürek büsbütün baygın." (İşaya Bab 1, 2-5) Şimdi de Kur'an'dan takip edelim: "Kitapta, İsrail oğullarına: "Yeryüzünde iki kere bozgunculuk çıkaracaksınız ve alabildiğine böbürleneceksiniz." diye bildirdik. Birincisinin zamanı gelince, büyük güce sahip kullarımızı üstünüze gönderdik. Onlar evlerinizin arasına kadar sokuldular. ... sonra onlara karşı size tekrar egemenlik verdik. Mallar ve çocuklarla sizi güçlendirdik; sayınızı daha da çoğalttık. ... sonuncusunun zamanı gelince, sizi kedere boğarlar ve ilk defa girdikleri gibi mescide girerler. Ele geçirdiklerini yerle bir ederler. Siz (zulüm yapmaya dönerseniz) biz de (cezalandırmaya) döneriz..." (İsrâ 17: 4-8).
  - 2 Ünlü İngiliz oyun yazarı G.Bernard Shaw önsözü neredeyse teolojik bir risale hacminde olan *The Adventures of The Black Girl in Her Search of God*, (London, 1934) adlı kitabında Yahudilerin ve ek olarak Hıristiyanların bu ve benzeri sorunları içeren Tanrı anlayışlarını eleştirmektedir. Eserde Hıristiyanlığa yeni giren bir siyahi kızın "Arayın, beni bulacaksınız" (Matta 7:7; Luka 11:9) ayetine uyarak girdiği Tanrı'yı arama serüveninde, Tanrı'yı nasıl arayıp da bulamadığının hikayesi anlatılmaktadır. Detay için *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, (Ankara 1999, 21) adlı çalışmamıza bakılabilir.
- Bernard Shaw'dan çok önceleri John Bunyan'ın aynı amaçla yazdığı *The Pilgrim's Progress* (1678) adlı yapıtını da burada anmak gerekir. Burada da Yıkım Şehri'nden (Dünya), Siyon Dağı'nın zirvesine, Semavi Şehir'e (Cennet), Christian karakterinin yaptığı yolculuk ve bu süreçte Tanrı tasavvuruna ilişkin yaşadığı çelişkiler anlatılmaktadır.

cektir. Hatta denilebilir ki, nasıl sürgünler Yahudiliğin tarihi ise, bu doğuş ortamının yarattığı *din ve siyaset* arasındaki gerilim de Hıristiyanlığın tarihidir. Bu tarihsel mirasın, dinin doğduğu ortamdaki gerilimin bir bakiyesi olduğu unutulmamalıdır. Hıristiyanlığın bir şehir yahut medeniyet kültürü yaratma konusunda Yahudiliğe göre daha başarılı olmasında, bu diyalektiğin yarattığı sentez arayışlarının büyük etkisi vardır. Ancak yaratılan medeniyet ve şehir, Aliya İzzet Begoviç'in ifadelerini kullanırsak, kültürsüz bir medeniyet idi. Bu kültürsüzlük durumu Batı'nın yarattığı medeniyet ve şehir içinde, sürekli 'öteki'lerin varlığıyla ayakta durmayı ve kendini sürekli başkalarının yokluğuyla var kılmayı amaçlayan, ölü sevici (*nekrofil*) bir medeniyet olarak kendini ortaya koydu. Onun için de Hıristiyanlığa dayalı Batı'nın yükselişinin tarihi, onun dışındakilerin sefaletinin tarihidir. Haçlı seferleri, koloniler, Lomboko'lar, gibi uzayan bir liste, şeytana suç ortaklığı yapan bir tarihin sicil kayıtlarıdır.

İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki büyük dini geleneğin, bu tecrübelerini dikkate alarak, bu tekelci ve dışlayıcı mantığı mahkûm eden bir retorik geliştirmektedir: Kur'anın başlangıcını ve bitişini dikkate aldığımızda bu kuşatıcılığı kolayca fark edebiliriz.

Başlangıç suresi Fatiha'da Allah'ı bütün alemlerin Rabbi (*elhamdü lillahi rabbi'l-âlemin* ve bitiş suresi olan Nâs'ta da bütün insanların Rabbi (*kul e'üzü bi rabbinnâs* olarak odağa yerleştirir. Bu vurgu, tekelci ve ötekileştirici mantığın ve dini geleneğin yani Yahudi sapmasının eleştirisidir. O hem bütün alemlerin hem de bütün insanların rabbidir. Ne sadece Müslümanların, ne sadece Yahudilerin ne de sadece Hıristiyanların Rabbi.

## 2. Belde, Karye ve Medine

Şehir anlamında kullandığımız kelime Kur'an'da belde, karye, medine, gibi kelimelerle karşılanmaktadır. *Belde* terimi, (*b-l-d*) kökünden gelir ve kafa karışıklığı demektir. Bu durumda *belde*, kafa karışıklığının en fazla yaşandığı, kimliklerin bulanıklaştığı, insanların melez kimliklerle hayatlarını devam ettirdikleri yeri temsil etmektedir. Kırsaldan kopup gelen insanların nereye ait olduklarını tam olarak kestiremedikleri, geride bıraktıkları ile şehirde onları karşılayan arasında bir gerilimin ortasında kaldıkları yerdir belde. Bütün bu gerilimlerin azaltıldığı ve aidiyetlerin netleştirildiği yer ise Medine'dir. Bu durumda beldeyi bir üst seviyeye çıkarıp *Medine*'leştirmek, onu kendi haline bırakmamak insanların temel sorumlulukları olarak belirlenmiş olmaktadır.

Belde terimine ek olarak, Kur'an-ı Kerim'de şehir anlamında kullanılan "*Karye*" kelimesi var. Karye, köy diye tercüme ediliyor ama *karye* sadece köyü ifade etmez. *Karye*, göçebeliğin ve göçmenliğin değil de yerleşik yaşamın oldu-

ğu yerdir. Eğer bir yerde konaklama varsa, orada bir davranış hiyerarşisinden yani yasalardan ve normlardan söz edilmeye başlanmaktadır. Böyle bir yerde insan tek başına yalıtılmış olarak değil, ilişkiler ağının içerisinde bir varlık olarak tanımlanmaktadır: Hem insanlarla, hem çevresiyle ilişkili bir varlık. Dolayısıyla karye, yazılı ya da sözlü yasaların kendi sistematığı içinde işlediği bir yerdir.

*Beldetün Tayyibetün*, insanın özgür iradesine bırakıldığında yaşamayı tercih edeceği kadar insani olan, hakkın ve hukukun üstün tutulduğu, işlerin adalet çerçevesinde yürütüldüğü, kimsenin haksızlığa uğrayacağına dair endişe taşımadığı şehri temsil etmektedir. İnsanları serbest bıraktığınız zaman nerede yaşamak istiyorlarsa, hürriyetlerini sonuna kadar nerede kullanacaklarına inanıyorlarsa, nerede güvenli olacaklarına inanıyorlarsa, Kur'an-ı Kerim'e göre *Beldetün tayyibetün* orasıdır. Bir şehrin bu niteliğe kavuşabilmesi için oraya ilkelerin ve değerlerin hakim olması gerekir. Kur'an'ın ifadesiyle "*Ve men sekulet mevâzinuhû fehüve fi 'ışetin râdiye*" (Kimin değerleri ağır basarsa onlar insani bir yaşam sürerler) (Kâri'a 101: 6-7).

*Beldetün tayyibetün*'ün bir de karşıtı var: *Beldetün meyyitetün*: Ölü şehir, kimsenin yaşamak istemediği yer. Ölü şehir, insanlığı ayağa kaldıracak değerleri üretmeyen, daha kötüsü var olan değerleri kötürümleştiren insanların yaşamaya mahkûm oldukları yerdir. Kim insanlık için yahut kendi toplumu için bir değer üretmiyorsa, böyle bir endişesi ve gayesi yoksa onlar da yukarıda anılanın aksi bir yaşam süreceklerdir: *ve men haffet mevâzinuhû fe ummuhû hâviye* (Kimin değerleri hafif gelirse cehennem gibi bir hayat sürmeye mahkûmdur) (Kâri'a 101: 8-9). Dünya yaşamları cehennemden farklı olmayan, yakıtı insanlar ve taşlardan ibaret olan bir ateşin ortasında hayat sürmeye hüküm giyen insanların, bütün ciddiyetiyle karşılıklarına alıp sorgulamaları gereken bir durumdur bu.

Dini literatürde şehir, karye, belde, medine kelimeleri –ve bunların Yunanca karşılığı olarak polis, metropolis, teknopolis, vs.- dinin kendisini asılları ve türevleriyle gerçek anlamda gösterebileceği ana mekânlardır. Din daha sade organizasyona ihtiyaç duyan kırsal kesim yahut köyün değil aksine karmaşık/sofistike bir yapı arz eden şehrin organizatörüdür. Özellikle modern organizasyon döneminde din, sanki daha çok köylerdeki insanların yaşam alanını etkileyen, onları organize etmek üzere daha basit ilişkiler ağını kendisine hedef alan bir organizasyon gibi düşünülmektedir. Ama ister Kutsal Kitaplar isterse Yunan ve Roma mitolojileri incelensin, 'din' eksenli bütün anlatımların aslında dinin şehirde yer tutabilen ve kendine ancak şehirde büyüyüp gelişebilecek bir ortam bulabilen bir değerler sistemi olduğunu göstermektedir. Daha dar çevrelerde din mevcut kabile yahut feodal unsurlardan birine indirgenir ve soluklaşır. Onun için de din, her türlü kabileciliği yıkmaya çalışmaktadır.

Batı'da feodal düzenin yıkılması şehri getirmiştir. Doğu'da da kabile mantığının yıkılması şehri getirmektedir. Kabileciliği burada hem politik hem de dinsel bir terim olarak kullanıyorum. Dinsel kabilecilik, yukarıda dinde telkelcilik olarak kavramsallaştırdığımız durumun bir başka ifadesidir. Yani, bir dine *Rabbül âlemin, rabbünnâs* (alemlerin ve bütün insanların Rabbi) mantığına aykırı olarak kendi kabilenizin malı gibi sarıldığında yaratacağınız şey, dinde kabileciliktir. Dinde kabilecilik, siyasi kabilecilikten çok daha vahim sonuçlar doğurabilir. Dinlerin birbiriyle ilişkisinden doğan tarihsel ve güncel çatışmalar bu kabileci mantığın yaşattığı trajedinin sadece bir örneğini oluşturmaktadır.

Şehir, trajedilerin en fazla yaşandığı yerdir: *ve min ehli'l-medineti meredü 'ale'n-nifâk*<sup>3</sup> (şehirliler münafıklıkta ileri gittiler...) ayeti bu trajediye işaret etmektedir. Buna göre iki yüzlülük, münafıklık en fazla şehirlerde cereyan etmiştir ve etmektedir. İnsanlar nifakta aşırılığı daha çok şehirlerde yapıyorlar. Çünkü burada elde edilecek çıkarlar çok daha fazladır ve onun için çok daha fazla insana bel bükülür, yüzler daha fazla kızartılır, kimlikler daha fazla gizlenir vs. Yaşadığımız şehirlere bir bakılsın, ne demek istediğim anlaşılacaktır. İstisnasız bütün dünya kentleri, geçmiş peygamberlerin halklarının tek tek helak olma sebeplerinin tamamına ev sahipliği yapmıyor mu? Günahın, haksızlığın, istismarın, eksik tartmanın, homoseksüelliğin merkezleri değil mi şehirlerimiz? Her bir şehrin halkının büyük bir kısmı Semut halkına, bir kısmı Lut halkına dönüşmedi mi? Ölçüyü ve tartıyı eksilten, insanlara liyakati dikkate alarak muamele etmeyen, hakta ve hukukta her türlü eksiltme yapan Medyen halkından yahut Lut milletinden ne farkı var modern şehir halklarının? Bu helak sebeplerini toplarsanız, hepsi yaşadığımız şehirlerde teker teker içerilmiş bulunuyor maalesef. Şehirlerine ağlayan peygamberlerimiz yok sadece. İşaya'ya kulak verelim:

*"Sadık şehir nasıl fahişe oldu! O şehir ki, hakla dolu idi! Onda adalet yer tutmuştu, şimdi ise adam öldürenler. ... Reislerin asi, hursuz da ortakları; her biri rüşvet seviyor, ve hediyeler peşinde gidiyor; öksüzün hakkını vermiyorlar, ve dul kadının davası onların meselesi olmuyor."*<sup>4</sup>

Aynı şekilde şehirde yaşayan ama birbirlerine karşı duyarsızlaşan insanların durumu da bu trajedinin bir parçası durumundadır. Tevrat'ta "*Rab, şehirlerdeki kralların değil, mazlumların sesini duyar, onların feryadını işitir.*" der. Zira şehirler, feryadın en yoğun olduğu yerlerdir. Şehrin sakinleri arasında her anlamda uçurumlar var. O kadar yalıtılmış yaşıyoruz ki şehirlerde, bu uçurumların ya farkında olamıyoruz ya da insan olarak yüzümüzü kızartacak duyarsızlığımıza hemen bir gerekçe üretiveriyoruz. İnsanların birbirinden sorumlu olduğu *cemaat*, şehirde her koyunun kendi bacağından asıldığı bir

3 Tövbe 9: 101.

4 İşaya Bab 1, 21 ve 23.



*cemiyete* dönüşmüş bulunuyor. Bunun için de şehirler en büyük trajedi alanlarıdır. Ama en büyük trajedilerin anlamlı bir çerçeveye oturtulabileceği yer de şehirlerdir. Eğer trajediyi ve feryadı Allah'ın duyduğu gibi, Allah'ın kulları da duyarsa bu trajedi anlamlı bir yaşama dönüşebilir.

Şehirde yaşanan ümitsizlik, çaresizlik ve dört bir yandan kuşatılmışlık birer trajedi kaynağıdır, başka bir ifadeyle *saadetin* karşıtı olan *şekavet* unsurudur. *Şekavetin* Yunan geleneğindeki tam karşılığı trajedidir. Trajedi aynı zamanda bir tiyatro oyunudur ve aktörleri vardır. Aynen bu oyundaki gibi yaşadığımız şehirlerdeki trajediye sebep olan baş aktörler ve figüranlara sahibiz. Şehirlerdeki bu trajedinin/*şekavetin* baş aktörleri olarak Kur'an *mütref* kavramını öne çıkarmaktadır. *Mütref* aşırı giden ve gelmekte olan mesaja ilk direnen, hakikati tahrif ederek kendi çıkarlarının devamı sağlayan ilkeleri kurumsallaştırmaya çalışan tipleri simgelemektedir. Yaşadığımız şehirlerin, metropolislerin, teknopolislerin öne çıkarılan, yüceltilen kahramanlarıdır bunlar. Resmettiğimiz bu şehir fotoğrafını aklımızda tuttuğumuzda, dinin neden esas işlevini şehirde gerçekleştirdiğini, başka bir ifadeyle neden şehri hedef aldığını daha iyi anlarız.

Şehirler aynı zamanda servetin ve iktidarın yoğunlaştığı alanlardır. Buralarda uzun vadede dinin araçsallaştırılarak, farklı gruplar tarafından servet ve iktidar sağlayan bir araca indirgenme riski vardır. Tarihte bunun örneklerine şahidiz. Dinin bu şekilde araçsallaştırılması ve siyasi yahut ekonomik mekanizmanın bir unsuruna indirgenmemesi için dindarların tetikte olması gerekir. Bunu yapmak için de eleştirel bir zihniyetle olup biteni sürekli sorgulama alışkanlığının kazanılması gerekir.

### 3. Sıradan Bir Yerleşim Merkezini Şehir Yapan Nedir?

Bu soruyu bir örnek üzerinden değerlendirelim. Örneğin, sıradan bir yerleşim alanı olan Yesrib'i Medine gibi medeniyetin tohum alanına dönüştüren şey nedir? Hz. Peygamber'e kadar Yesrib olarak anılan bu diyar, hangi özellikleri kazanarak Medine'ye dönüşmüştür?

Biliyoruz ki Medine'de farklı dinî gruplar vardı: Müslümanlar, hâkim unsur olarak Yahudiler, daha çok işgücü/köle olarak kullanılan Hıristiyanlar, Maniheiztler, Mazdekler ve Müşrikler. Hz. Muhammed, farklı etnik ve dinsel kökenden gelen insanları 'güruh' olmaktan çıkardı ve herhangi bir ayrımcılığa uğratmadan ve istisnada bulunmadan tamamını 'ümme't' semsiyesi altında toplamayı başardı ve çatışmaların yordduğu bu beldeyi bir şehre/medineye (küçük 'm' ile dönüştürdü. Bu kadar farklı grubu bir araya getiren sivil bir sözleşmenin ilk örneğini oluşturan bir **sosyal kontratı** bu (Medine vesikası). Bu sözleşmeye taraf olanlar birer birer sayıldıktan sonra herkese hak ve

sorumlulukları bildirilmekte ve insanları bağlayan ana unsurlar olarak bu haklar ve sorumluluklar gösterilmektedir. Aynı zamanda hem devlet başkanı hem de Müslümanların peygamberi olarak Medine'yi yöneten Hz. Peygamber, hiçbir dini hükmü bağlayıcı unsur olarak sözleşmenin içine yerleştirmemiş, İslam'ı iktidar üzerinden kendini gerçekleştiren bir tahakküm aracına indirgememiştir. Bu haliyle bu ilk sivil sözleşme, kaynağını bütün tarafları eşit şekilde bağlayan haklar ve sorumluluklardan almış olmaktadır. Hazreti Peygamber'in ilk uygulama modeli hakkı, adaleti ve eşitliği önceleyen bir modeldir ve şehir/Medine ismi ancak böyle bir modelin hâkim olduğu alana verilebilir. O halde, yönettiği şehrin insanlarına danışmayan, onların duyarlılıklarını dikkate almayan bir belde, bir yönetim şehir olarak adlandırılmaya layık değildir. Böyle bir birim, Kur'an'ın ifadesiyle *beldetün meyyitetün* (Zuhruf 43: 11) yani ölü şehirdir. İnsanın omuzlarındaki sorumluluk, böyle bir beldeyi yine Kur'an'ın ifade ettiği *beldetün âminetün/güvenli bir şehir veya beldetün tayyibetün/yaşanmaya değer temiz bir şehir haline getirmektedir.*

Bir şehrin yaşamaya değer bir alana dönüştürülebilmesinin yolu, orada yaşayan insanların kendilerine değer yaratacak bir misyon biçmelerinden, hayata kendi değerleriyle müdahale etme iradesini göstermelerinden geçer. İbn Haldun buna *asabiyyet* demektedir. Bir toplumun kendine böyle bir misyon verildiğini düşünerek tarihte edimlerde bulunması, *medenileştirme misyonu* kavramsallaştırmasıyla sık sık karşımıza çıkmaktadır. Allah, insanlara gönderdiği peygamberleri ve toplumlarına böyle bir misyonu zaten yüklemektedir. Yahudilere seçilmiş olduklarını, Hıristiyanlara dünyanın tadı-tuzu olduklarını (Matta 5:15), Müslümanlara en hayırlı toplum olduklarını vs. söylemek suretiyle onları sıradanlıktan kurtarmaktadır. Ancak bu farklılaşmanın kendinden menkul bir efsaneye dönüşmemesi için, bu farklılığın mutlaka ilkeler üzerinden kurulması gerekir. Böyle bir misyon iddiası bir vehme dönüştürülebilir ve Tanrı'nın elleri olduklarını ve Tanrı adına tarihte iş gördüklerini vehmeden Haçlı ordularının yaptığı gibi, insanlığın yüz karası çağları insanlara yaşatabilirler. Biliyoruz ki Haçlı seferleri sırasında yazılan kitaplara ortak bir isim verilmişti: *Gesta dei per Frankos*: Tanrı'nın Frenklerin eliyle yaptığı işler." Alman Faşizmiyle sonuçlanan benzeri bir yargıyı F. Hegel Alman idealist felsefe geleneği üzerinden kurmuştu. Hegel, evrenin ruhundan (*geist*) bahsetmekte ve bu ruhun bedenlenerek dünyada iş görmesi ancak bir millete sinmesiyle mümkün olur, demektedir. Tabii ki Hegel'e göre bu millet Germenlerdi. Milletlerin kendilerine bu tür misyonlar biçmelerine itiraz etmem. Ama bu misyonların hak, adalet, özgürlük, eşitlik, liyakat, emanet, vs. temel evrensel ilkeler üzerine oturtulmadıklarında, birer yıkıcı unsura dönüştüklerine de tarih şahitlik etmektedir.

Güvenli beldeden bahsediyor Kur'an-ı Kerim. Bir Kur'an ayetini bu bağlama oturtmak gerekir: *Ve ce'alnâküm ümmeten vesatan lilekünü şühedâe 'alen-*

*nâs*” Sizi vasat bir toplum yaptık. Neden? İnsanlara şahitler olasınız, diye. Kur’an Müslüman toplum için *vasat* ve *şahit* özelliklerini öne çıkaran bir isimlendirme yapmaktadır. *Vasatlık* ve *şahitlik* bir ferdin, bir toplumun, bir milletin ve de bir medeniyetin başat özelliği olarak tespit edildiğine göre, bu isimlendirmelerin ciddi psikolojik, sosyolojik ve politik okumalara gebe olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. *Vasat* terimiyle ilgili bir açıklamayı Osmanlı âlimlerinden birinin metninden takip edelim:

*“İnsan nefsinin üç gücü olduğu kabul edilir: akıl, gazap ve şehvet. Bu üçü dengede olduğu zaman adalet tahakkuk eder. Adaletin yapıcı unsurları da hikmet, iffet ve şecaattir. Hikmet, akıl gücünün i’tidalidir. Şecaat gazap gücünün i’tidalı ve uygun kullanımudur. Bütün bunlardan dolayı Allah, “Sizi vasat ümmet olarak yarattım.” demektedir. Vasat’ın anlamı (bütün güçleri dengeleyen bir) adalettir.”<sup>5</sup>*

Şahit hem örnek/model anlamına gelir hem de bilinen haliyle bir insanın medenî hakkına işaret eder. Bir insanın şahitliğini düşürmek, güvenilirliğini bitirmek ve medenî haklarının kullanımını askıya almak demektir. Şahitliğin düşürülmesi çoğu zaman bir suçun cezası olarak görülür. İslam toplumlarının başkalarına şahit/olacak yüzlerinin kalmamasının hangi suçlarına bir ceza olarak tarih tarafından omuzlarına bindirildiğini düşünmek gerekir. Dinin şehirde yer tutabilmesi ve medenî olabilmesi, ancak dinin hitap ettiği insanların bu şahitlik niteliğini yeniden kazanmalarıyla mümkün olabilir.

#### 4. Bütün İnsanlara Ulaşabilecek Medenî Bir Din Dili

Dinin salt volk/folk/avam İslam’ı denenen popüler algılanma biçiminden kurtulup şehirleşmesi nasıl mümkün olacaktır? Halkın söylemini Hakkın söylemine dönüştüren mevcut din dilinden kurtulmak nasıl sağlanacaktır?

Öncelikle, şehirdeki insanlara ulaşacak bir din dili geliştirmek gerekir. Kur’an dilinin hedeflediği muhatap kitlesine şöyle işaret etmektedir:

*“... ve ühiye ileyye haze'l-Qur’ânü lüünzireküm bihî ve men belağa”<sup>6</sup>*

Peygamberin hedefi, Kur’an mesajını hem içinde yaşadığı topluma hem de erişebileceği kitlelere ulaştırmaktır. Hem komünalizmi hem de kozmopolitizm içeren bir hedef. Ayetteki *men belağa* (ulaşabileceği insanlar) ifadesi hem kapsamın genişliğine, hem tebliğe hem de buna ilişkin geliştirilecek belâğata/dile/retoriğe işaret etmektedir.

Açık yüreklilikle şu soruyu soralım: Dini metni yorumlarken ve İslam’la ilgili konuşurken kullandığımız dilin birinci muhatabı kimdir? Cami cema-

5 Ebû Abdullah el-Kafiyeci, *Kitabu'n-nüzheti fi rawdati'r-rûh ve'n-nefs*, yazma eser, kayıt no: Aya-sofya 2130.

6 En’am 6: 19: “Bu Kur’an sizi ve onun ulaşabileceği insanları uyarmam için bana vahyedilmektedir.”

atidir. Peki cami cemaati kimdir? Kur'an'a dayalı olarak geliştirilen söylemi sorgulamaya gerek duymayan, onun bir iç tutarlılığa ve mantıksal bir insicama sahip olduğunu önceden kabul eden topluluktur. Bu topluluğa Kur'an'ın mesajının ulaşmasını sağlamak için, fazladan uğraşmaya ne hacet! Peki, Kur'an'ın muhatabı sadece camiye gelenler midir? Yahut Kur'an mesajının muhatabı camiye gelmeseler bile, sadece Müslüman bir ülkede yaşayanlar mıdır? Tabi ki hayır. Zira, Kur'an sadece inananlardan bahsettiği zaman hitabına 'Ya Eyyühellezîne Âmenû' (Ey inananlar) şeklinde başlamaktadır. Oysa ayetlerin birçoğu 'Ya Eyyühennâs' (Ey İnsanlar!) şeklinde başlamaktadır. O halde muhatapların ortak paydası imanları değil, insanlıklarıdır; cinsiyetleri değil, insiyetleridir. O halde Kur'an'ın hitabı sadece inananlara değil, bütün insanlara ulaşacak şekilde düşünülmelidir. Şimdiye kadar dinin görüş alanına girmeyen kitlelerin zihnine erişebilecek tutarlılıkta ve esneklikte anlam evreninin ve bu anlam evreninin ete kemiğe bürünmüş hali olan bir dilin geliştirilmesi bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır.

### 5. Din Versus Kültür: Kültürü Evirerek Yaşatacak Güçte Bir Din Dili

Şehir ve din ilişkisi bağlamında tartışılması gereken önemli nokta da, şehirlerde din ve kültür arasındaki ilişkinin nasıllığına dairdir. İslam dininin diğer dinlerden özellikle de Hıristiyanlıktan farklı olarak temel özelliği, karşılaştığı kültürleri ve yapıları yok sayan bir mantıkla hareket etmemiş olmasıdır. Amerika'da katıldığım bir seminerde Katolikliğin Latin Amerika kök salmakta zorlandığı tartışılıyordu. Tartışmadan çıkan sonuç şuydu: "Katoliklik Latin Amerika'da tutunmakta zorlanmıştır, çünkü Katoliklik orada bulunduğu bütün yapıları karşısına alan, onları yok sayan bir mantıkla hareket etmişti." Bunun aksine, Endonezya'ya, Java Adası'na ilk giden Müslümanlar orada çok rahat tutunmuşlardır. Zira insanlara ve kültürlerine ve ürettiklerine saygı duymuşlardır. İnsani olanı ortak payda kabul etmişler, dini bütün kültür kodlarına karşı bir olgu olarak konumlandırmamışlardır. İnsanlığın ortak iyisi (*ma'ruף*) ne doğuya ne de batıya aittir. Mü'minin yitiği sayılan *hikmetin* ayaklarından biri bilgi ise diğeri de yaşam tecrübesidir. Dinin bu tecrübenin doğruluğuna yanlışlığı sorgulamadan kıyımına uğratan bir enstrümana dönüştürülmesi vahim bir hatadır. Binlerce yıldır biriken farklı coğrafyalardaki yerli kültürlerin ve yaşam tecrübelerinin, birkaç *büyük anlatıyla* yok edilmesi, bu yaşam tecrübelerinin göstereni durumundaki binlerce dilin birkaç büyük dille yaşamın kıyısına itilmesi ne kadar acı vericiyse, dinlerin insan kültürünü silip süpüren bir araca dönüştürülmesi de o kadar acı vericidir. Kültürün insanî olan, insan vicdanı ve aklı üzerine oturan unsurlarına yaşam alanı açmak dinin görevidir. Şu ayeti unutmamak gerekir: "Velevlâ fadlullahi aleyküm ve rahmetuhu

*letteba'tüm eşşeytane illa kalila*". Allah'ın fazlı ve rahmeti olmamış olsaydı, az kısmınız hariç, büyük bir kısmınız şeytana uyardı."<sup>7</sup> İmam Maturidî yorumluyor ayeti ve diyor ki: "Allah Peygamber ve kitap göndermemiş olsaydı bile, insanların bir kısmı hakikati/doğruyu bulurdu." İnsanın doğasına, fitratına, yapısına Allah'ın böyle bir hidayeti, yani önünü görme ve kendi kanatları ile uçma yeteneğini verdiğini niye kabul etmiyoruz? Dolayısıyla bununla üretilen kültür, bununla üretilen âdetler, örfler, alışkanlıklar, insan sağduyusuna, insanın mantığına, genel ahlaki normlara uygun olduğu sürece saygıdeğerdir ve dinle karşı karşıya getirilmemelidir. Dinin sağduyuya dayanan bir kültürü yaşatması tutunacağı zemini genişletir, daraltmaz.

### 6. Muhafazakârlığa Karşı Bir Din Dili

Son olarak önemsedğim bir hususun altını çizmek istiyorum: Şehir yahut medeniyet jargonunda, din ve muhafazâkarlık neredeyse eş anlamı terimler olarak kullanılmaktadır. Oysa din modernleştirici bir unsurdur, asil ve asli haliyle dinamiktir ve muhafazakârlığı dışlar. Hitap ettiği toplumda yaşayan, o toplumda var olan değerleri muhafaza edecekse din neden gelsin ki? Mevcut ilişkileri oldukları hal üzere daha da geliştirmek için mi peygamberlerin büyük kısmı öldürüldü, daha büyük bir kısmı doğduğu toprakları terk etti ve bir o kadarı da sıradan bir insana reva görülmeyecek belalara sabretmek zorunda kaldı? Uğradıkları belalar karşısında peygamberlerin insanlığa ve tarihe emanet ettiği yegane terim belki de değişim ve dinamizmdir. Peygambere tabi olma iddiasında bulunanların, peygamberleri muhafazakârlığın, durağanlığın, sabit gelenekçiliğin temsilcileri olarak lanse etmeleri onlara bir bühtandır.

Tarihin akışını değiştiren peygamberlerin geldiği toplumlar en sorunlu, en sıkıntılı toplumlardır. Bu toplumlarda yarasızlık (*ümmilik*) genel bir toplum özelliği olacak kadar başatlık kazanmıştır. Mevcut toplumsal ilişkiler, sürekli bir kesimin aleyhine çalışmaktadır. Böyle bir yapıya müdahil olan din, ancak değişim iddiasını arkasına alarak değiştirici ve nihayetinde dönüştürücü bir kudrete evrilebilir. Din bunun için vardır. Özellikle çağdaş kavramsallaştırmalarda dinle özdeşleştirilen muhafazakârlığın şiddetle reddedilmesi gerekir, aynen dine girerken dile getirilen lâ ilahe illallah'ın **lâ**'sı ile reddedilen tortular ve kalıntılar gibi...

# YENİ BİR İLMİ KELAM PROJESİ OLARAK BAĞLAMSAL TEOLOJİ

Metin ÖZDEMİR\*

## Abstract

### Contextual Theology As A Project Of The New İlm Al-Kalam

The aim of this article is to emphasize the position and the importance of the contextual theology that based on the contextual reading in the projects of new ilm al-kalam. We can say that the finding of each one from the Kalam schools a support from the Quran easily for theirs contradictory assertions which connected with the same subject is due to their desertion of the contextual reading and their evaluation either a verses completely or partially. For they have thought it would be a base for theirs assertions on a theoretical ground. Thus, we have tried in this article to touch on the advantages of the contextual theology that based on the contextual reading, as a Project of the new ilm al-kalam, whit a view to rid of this difficult. Because we believe that, this is one of the useful methods for escaping from the difficult that marked above.

**Key Words:** The new ilm al-kalam, context, contextualism

## 1. Bağlam ve Bağlamsalcılığın Anlam Alanı

Dilde sözcüklerin anlamı, yapısal olarak pek çok harici unsurun etkisiyle oluşur ve belirlenir. Gösterge (*sözcük*)<sup>1</sup> olarak ifade edilen **temel** yapı taşları hemen her zaman, içinde geçtikleri tamlamalar, cümleler ve kelimelerle oluşturdukları yapısal bütünlük içerisinde anlam kazanır. İşte “*bir göstergenin, birlikte bulunduğu öteki göstergelerle oluşturduğu ve anlamını aydınlatan bütüne bağlam (context)*” denir.<sup>2</sup> Bir başka ifadeyle bağlam, bize bir anlam ileten herhangi bir şey hakkındaki tavırlarımızı, bakış açılarımızı, yargılarımızı ve bilgilerimizi etkileyen çağrışımlar, fikirler, varsayımlar ve önyargılar bütünüdür.<sup>3</sup>

Bağlamsalcılık (*contextualism*) ise, anlamı, görünüşü ve bu görünüşün ardında var olduğu kabul edilen gerçekliği bir bütün olarak görüp yakalamaya çalışan bir perspektiftir. Görünüş ve görünüşün ardındaki gerçekliğe ilişkin ayırımların göreceli olduğu ve anlamı, dilin belli bir düzeyi ve bu düzeye ilişkin amaçlarla sınırladığı konusunda yaygın bir kanaat vardır. Bununla birlikte

\* Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Doğan Aksan, *Anlambilim*, Ankara 1998, 33.

2 A.g.e., 74-75.

3 Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, London 1981, 47.

bağlamın da mutlak olmayıp az ya da çok göreceli olduğu unutulmamalıdır.<sup>4</sup> Örneğin, “Chesner, ayakları olduğunu biliyor” şeklindeki bir cümle, ifade edildiği farklı bağlamlara nispetle farklı semantik değerlere sahiptir. Bu, en azından “bilmek” fiilinin ilişkili olduğu bağlamsal parametreler açısından böyledir. Kısacası bağlamsal, bilgisel standartların herhangi bir kimsenin kişiden kişiye değişen pozitif bir bilgi atfını, ayırt edici bir meziyet olarak dikkate almasını gerektirdiğini iddia eder. Çünkü (bilgisel) atıfta bulunan herhangi bir kimse, belli bir zamandaki belli bir kimseye referansta bulunarak gerçekten “Onun Syracuse’da bulunacağını biliyorum.” diyebilir. Ancak aynı zamandaki aynı kişiden bahseden bir başkası ise, (onunla ilgili bilgisel bir atıfta bulunurken) “Onun Syracuse’da bulunacağını bilmediğini” söyleyebilir. Standartı esas alan bağlamsalci semantiğe göre, (bilgisel) atıfta bulunan bu şahıs, olayın geçtiği sahneleri dikkate alır. Deyim yerindeyse, “bilmek” fiilinin standart uygulamaları, (verilen bilgiye konu olan) özne tarafından değil, o bilgiyi veren kimse tarafından belirlenir. Elbette bu durumda, bilgiyi veren ile o bilgiye konu olan öznenin aynı kişi olmaması gerekir.<sup>5</sup>

Kısacası, bu formülasyonun ana fikri, bilginin standartlarının, atıfta bulunan kimseden çok atıfta bulunan kimse tarafından belirlendiği düşüncesidir. Yani birisi, “Smith bir şey biliyor” dediğinde, aslında onun kendi standartlarına göre bir şey bildiğini söylemektedir. Gerçekten bu standartlar, Smith ile ilgili sözün söylendiği bağlam içerisinde yer alırlar. Bu da makul gözükmektedir.<sup>6</sup> Bu yüzden bağlamsalcılık, bilginin değişmezliği iddiasına katılmaz ve tek bir sözün farklı bağlamlarda farklı anlamlar içerebileceğini, dolayısıyla bilgiyi ve anlamı sınırlandırmak için doğru bir prensipler manzumesi sunmanın imkânsız olduğunu savunur.<sup>7</sup>

Buna rağmen bağlamın, doğru anlamın tespitinde etkili olan en önemli unsurlardan birisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü anlamın kesin olmadığı her durumda, anlamı doğrulamak ihtiyacı vardır. Anlam, maksada bağlı bir olgu olduğundan, doğru anlam, sözcüklerin lügat anlamlarından çok daha farklı ve bundan fazla bir şeydir. Bu yüzden anlamın doğrulanabilmesi, onu iletenin maksadının bilinmesine bağlıdır. Ancak anlamı ileten karşımızda hazır duran canlı bir muhatap değilse, onun maksadını doğru bir şekilde tespit etmemizi sağlayan en somut ve objektif kriterlerden birisi, hiç şüphesiz iletişimin doğrudan kendisine ait olan tabii bağlamıdır.<sup>8</sup>

4 A.g.y.

5 Bkz., Gerhard Preyer, George Peter, *Contextualism in Philosophy*, New York 2005, 14-15. Örneklemeler ve benzer yaklaşımlar için ayrıca bkz., James Pryor, *Highlights of Recent Epistemology*, British Society for the Philosophy of Science, 2001, 96 vd.

6 Bkz., a.g.e., 15.

7 Patrick W. Rysiew, *Contextualism in Epistemology*, Copyright by Bell & Howell Information and Learning Company, 2000, 19-21.

8 Bkz., Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Selçuk Ü. S. B. E., Konya-2000, basılmamış Doktora Tezi, s. 147.

Arap belagatçileri de anlamın doğru bir şekilde tespitinde bağlamın önemi-ne işaret etmişlerdir. “Her sözün, sahibinin katında bir makamı (özel anlamı) vardır” ve “her makamın bir sözü vardır” (li-kulli kelimetin makâm ve li-kulli makâmın makâl) ifadeleri<sup>9</sup>, bağlamın önem ve değerini veciz bir şekilde dile getirmektedir. Bütün bunlar bize açıkça gösteriyor ki, hangi türden olursa olsun belli bir iletişim sürecinde, söz, metin vs. kullanılan bütün enstrümanların bizzat kendileri kadar, iletildikleri muhataplarının içerisinde buldukları genel atmosferlerinin de bilinmesine ihtiyaç vardır.<sup>10</sup>

Bağlam ve bağlamsalcılığın anlamsal kapsamı yanında, konumuzun daha net anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından onların arka planına da kısa bir göz atmamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

## 2. Bağlam/Context ve Bağlamsalcılık/Contextualism Kavramlarının Arkaplanı

Bağlam ve bağlamsalcılık, özellikle Hıristiyan teolojisi literatüründe önemli bir yere sahiptir. Orada bağlam/context kavramının kısa bir geçmişi vardır. Asyalı teologlar 1973'lü yıllarda teolojinin bağlamsallaştırılmasından söz etmişlerdir. Bu yıllarda onların amacı, ekümenik hareketin eğitim programının bağlama uygun bir şekilde yapılması, yani teolojik eğitimin toplumsal alanda daha geniş bir ölçekte yayılmasıydı. Kısacası, onlara göre teoloji, İncil ile halkların içerisinde buldukları özel gerçeklik arasında canlı bir buluşma olmalıydı.<sup>11</sup> Ancak bağlamsal teolojinin bir yöntem olarak teolojik amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlaması, 1990'lı yıllara rastlamaktaydı. Günümüzde ise bağlamsal/contextual teoloji yöntemiyle hareket eden teologlar, yeknesak bir özelliğe sahiptir. Onlar her bir özel durumda, insanların Tanrı ile buluşmalarında yaşadıkları özel tecrübelerden hareket ederler. Çünkü bağlamsal teoloji, Tanrı'nın eylemlerini yorumlamada, geçim, fiziksel çevre, dil, düşünme tarzı, kültürel atmosfer ve gelenekler gibi önceden belli olan durumlara başat ve temel bir önem atfeder.

Bu nedenle, bağlamsal teolojinin iki temel özelliğinden söz edilebilir: Birincisi, o teolojik bir yöntemle hareket eder. Bağlamsal teoloji, bağlamda oluşan bilinçten neşet eden Hıristiyan inancının bir yorumudur. Bu teolojik anlayışa göre, artık günümüzde, Tanrı tasavvuru, dünyanın her tarafında yer alan halklar, olgular ve geleneklerle iletişim ve diyalog kurmak yoluyla oluşmaktadır. Ayrıca bağlamsal teoloji, özel durumlarda ortaya çıkan tecrübeleri bir araya getirmekle kalmaz, aynı zamanda bağlamı aktif bir şekilde değiştirmeye de gayret sarf eder. Bu itibarla teoloji, kültürel yenilenme sürecinin bir parçası durumundadır. Zira metin ve bağlamın, teolojik ve kültürel muhteviyatın ve

9 Bkz., Temmâm Hassan, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Mısır 1985, 20.

10 Bkz., Hâlis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998, 125.

11 Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, Ashgate Publishing, Ltd., 2003, 3.



yorum biçimlerinin hepsi, işlevselliğin genel dairesi içerisinde karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler.

İkincisi, farklı şartlarda ortaya çıkan bir grup faaliyete işaret eden bu kavram, yukarıda sözü edilen yöntemi kullanır ve geliştirir. Bu faaliyetlerdeki genel ayırt edici özellikleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Bireyin, ıstırap ve kurtuluş bağlamında yaşadığı özel tecrübelerinin önemi.
- Sonsuzluk ve zaman-üstülük teolojisinin eleştirisi ve yerel ve evrensel iddialar arasındaki karışıklıktan açık ve geçerli doğrulara intikal.
- Toplum için çabalamak ve onu özgürlüğe ket vuran bağlardan kurtarma.
- Yerel kültür formlarıyla yakın bir işbirliği içerisinde bulunarak yeni teolojik izah yollarının bulunması.
- Yaratılışa inanmaktan neşet eden bir dünya ve tarih birliğinin varsayılması ve yaratılıştaki bütünlükte sergilenen kültürel ve biyolojik çokluğun pozitif bir değerlendirmesi.<sup>12</sup>

Bu bakımdan bağlamsal teoloji, teolojik bir form oluşturmada, durum ve ilişkinin öneminin farkında olan Hıristiyan inancının bir yorumu olarak anlaşılmaktadır. Bu durum bağlamsal teolojiyi, Hindistan'da en düşük kast sistemi içerisinde bulunan yoksul veya Çin'deki Hıristiyan azınlık gibi özel bir bağlamda ortaya çıkan Hıristiyan inancının belli bir yorumuna dönüştürür. Bütünüyle bağlamı tarafından belirlenen böyle bir teoloji, elbette Hıristiyan inancının dünyadaki bütün Hıristiyanlar için geçerli olan bir yorumunu ifade eden evrensel teolojiye karşıt bir konumdadır. Ancak bağlamsal teoloji taraftarları, evrensel teolojinin mümkün olmadığını, aksine bütün teolojilerin kendi bağlamları tarafından belirlendiğini savunurlar. Bu bakımdan Per Frostin, bağımlı ve bağımsız bağlam ayırımına gitmekten ziyade, Hıristiyan inancının bağlamı dikkate alarak yapılan yorumlarıyla almadan yapılanlarının arasının ayrılması gerektiğini savunur. Robert J. Schrieter ise, bağlamsal teolojinin lokal teoloji ile karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre lokal teoloji, Hıristiyan inancının belli bir bölgedeki inananlar arasında ortaya çıkan yorumlarına işaret eder. Buna karşın bağlamsal teoloji ise, sosyal ve kültürel ilişkilere önem verir ve onlar üzerinde ciddi bir hassasiyet gösterir. Dolayısıyla farklı lokal teolojilerin bağlamın önemi konusundaki duyarlılığı ve onu dikkate alması, bağlamsal teolojilere nispetle az ya da çok olabilir.<sup>13</sup>

Günümüzde her teolojinin kendi bağlamını dikkate alması gerektiği söylenildiğinde, bundan bağlamsal teolojinin geçmişte görülmeyen, aksine bütünüyle yeni bir olgu olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine teoloji tarihi içerisinde

12 Sigurd Bergmann, *God in Context*, 4.

13 Sigurd Bergmann, a.g.e., 5.

yer alan inanç yorumlarının pek çoğunun bağlamsal olduğu söylenebilir.<sup>14</sup> Bu doğrudur; çünkü onlar, bilinçli bir şekilde yaşanan çevre ve çağın ihtiyaçları ile irtibatlıdır. Sonuçta Albert Nolan, bu tezi, “her teoloji bağlamsaldır” şeklinde formüle etmiştir. Ona göre bu formülasyonda yeni olan yön, teolojinin artık yalnızca Tanrı üzerine bir inceleme olmadığı, aksine Onun ne söylediği ve bağlam içerisinde ne yaptığı üzerine bir çalışma olduğudur. Kısacası, ona göre teoloji, artık daha ziyade bağlamların bizzat kendisi üzerine bir incelemedir.<sup>15</sup>

Bu yaklaşım, teolojinin bundan böyle, tümdengelimci değil, tümevarımsal bir yöntem izlemesi gerektiği anlamına gelmekteydi.<sup>16</sup> Bu gün, tümevarımsal yöntemle Hıristiyan akidesini bağlamsallaştırma çabaları üzerine yapılan tartışmalar, farklı kültürlerin yaşadığı coğrafyalarda görev yapan misyoner heyetleri arasında devam etmektedir. Tartışmanın kökeninde, Hıristiyan mesajının, Hıristiyanlığın etkisi dışında kalan coğrafyalarda yaşayan halkların dili ve kültürüne aktarılması esnasında karşılaşılan güçlükler yatmaktadır. Aslında problem yeni ortaya çıkmış değildi. Daha önceki tartışmalarda aynı amaca yönelik olarak, indigenization/lokal kültüre uyarılma, adaptation/adaptasyon ve accommodation/uyum gibi kavramlar kullanılmaktaydı. Bu bağlamda yeni olan, tartışmanın daha olumlu ve verimli sonuçlara götürülebilmesi için teolojinin yeni bir alt biriminde spesifik olarak ele alınmasıydı. Bunun için yukarıda zikredilen kavramlar yerine, contextualization/bağlamsallaştırma kavramı seçildi ve buna bağlı olarak contextual theoloji/bağlamsal teoloji ünvanıyla teolojinin yeni bir alt birimi teşekkül etmiş oldu.<sup>17</sup>

Buraya kadar anlatılanlar, daha çok Hıristiyanlığın inanç esasları açısından teolojinin farklı kültürlerde, daha etkili olabilmesi için öngörülen yöntemlerin kısa bir izahından ibarettir. Fakat bu bağlamda bizi konunun asıl ilgilendiren yönü metinsel bağlamdır. Çünkü her kutsal metin, genel anlamıyla belli bir tarihsel bağlamda ve doğal olarak da o bağlamların dokusuna uygun şekilde oluşur. Meseleye yalnızca Kur’an bağlamında bakıldığında, buna en güzel örnek nüzul sebepleridir. Pek çok ayetin kendisine özgü bir nüzul sebebi vardır ve bunlar onların anlaşılmasında çoğu kez belirleyici bir rol oynarlar. Dolayısıyla bağlamların etkisi ve bağlamsal yaklaşım yalnızca Hıristiyan teolojisine özgü değildir.

14 Hıristiyan teoloji tarihinde, bağlamsal teoloji çabalarına en güzel örneklerden birisi olarak, Pavlus’un mektupları gösterilmektedir. Bu yüzden Pavlus, ilk bağlamsalci teologlar arasında görülür. Onun teolojisi, misyon sahasındaki her türlü insanı bağlamda tecessüm etme kabiliyeti olan, bir anlamda yaşayan ve nefes alan bir teolojidir. Onun, Hıristiyan akidesinin temel ilkelerini farklı bağlamlarda dile getirirken kullandığı içerik ve üsluba baktığımızda, bu durumu açıkça görmek mümkündür. Bu konuda, Romalılar, 1/3-4; 1. Korintliler/1-5; Galatyalılar, 4/4-7 ve 1. Selanikliler, 1/9-10’uncu pasajlar mukayese edilebilir. Bkz., Dean E. Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. Yayınlayan: InterVarsity Press, 2006, 89-90.

15 Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, 6.

16 Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989, 58.

17 Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 142.

Bu durumu, siyasal ve kültürel bağlamlar için de söylemek mümkündür. Örneğin Mürcie'nin iman tanımı bu anlamda değerlendirilebilir. Onların, "imanla birlikte hiçbir günah zarar vermez"<sup>18</sup> prensibine işlerlik kazandırmaya çalışırken içerisinde buldukları siyasal, sosyal ve kültürel bağlamdan bağımsız olarak sırf teorik bir ihtiyaçtan dolayı hareket ettiklerini iddia etmek zordur. Ayrıca bu çerçevede, İmam-ı Azam Ebu Hanife'den aktarılan bir anekdot bu noktaya ışık tutmaktadır. Ebu Osman el-Âdemi'den aktarılan bir rivayete göre Ebu Hanife, Mekke'de, Ömer b. Ebî Osman eş-Şemzî ile bir araya gelir. Ömer, ona bazı sorular sorar. Bunlardan birisi şudur: "Allah'ın Kâbe'ye haccı farz kıldığını savunan, ancak belki de onun falan yerdeki bu Kâbe'den başka bir Kâbe olduğunu bilmeyen birisi hakkında ne dersin?" Ebu Hanife, cevap olarak "onun mümin olduğunu" söyler.<sup>19</sup> Câbirî, Ömer ile Ebu Hanife arasındaki bu müzakerayı değerlendirirken özellikle sosyo-kültürel bağlamı dikkate alır. Ona göre, "bu türden bir İslam konusundaki bilgisizlik, ancak yeni müslüman olmuş ya da çevrede Müslüman toplumun uçlarında yaşayanlar için düşünülebilir. Dolayısıyla, özel bir türün dayandırıldığı 'ircâ', yeni Müslümanlara ve uzak bölgelerdeki 'halk'a yorulur. Ünlü fakih Ebu Hanife, gerçekten de bu tür Müslümanların bulunduğu bilmeseydi, böyle bir fetvayı asla ortaya atmazdı".<sup>20</sup>

Belki de bu sosyo-kültürel farklılıkların etkisiyle, ircâda bulunanlar/büyük *günahkârın* durumunu Allah'a havale edenler arasında birbirinden farklı çok sayıda iman tanımları ortaya çıkmaktaydı. Nitekim Eş'arî, Mürcie adına on iki farklı iman tanımından söz eder.<sup>21</sup>

İslam Kelam tarihi içerisindeki benzer yaklaşım ve uygulamalara Gazzâlî'nin farklı bağlamlarda kullandığı üslup ve yöntemi de örnek olarak gösterilebilir. O, genel olarak bakıldığında, Allah'ın sınırsız bir kudrete sahip olduğunu açıkça ifade eder ve bunu çok sıkı bir şekilde savunur.<sup>22</sup> Ancak o, birkaç yerde, bu inancına gölge düşürecek biçimde, "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu" söyler.<sup>23</sup> Bu ifadenin, literal anlamıyla Allah'ın daha mükemmelini yaratmaya gücü yetmediğini ima etmesi, üzerinde pek çok tartışma yapılmasına neden olmuştur.<sup>24</sup>

Bize göre bu çelişkili durum, Gazzâlî'nin belli bir aşamadan sonra fikrini değiştirmiş olmasından ziyade, onun farklı bağlamlara uygun açıklamalarda

18 el-Malatî, *et-Tenbih*, tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1977, 146; İbnu'l-Cevzî, *Telbisu İblîs*, tahkik: es-Seyyid Cemîlî, Beyrut 1985, 118; Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1993, 424.

19 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn), çevirmenler: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005, 142.

20 Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çeviren: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 622.

21 Bkz., el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 137-144.

22 el-Gazzâlî, *Kitabu'l-Erba'in*, Kahire 1344, 5; al-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çeviren: Kemal Işık, Ankara 1971, 60 vd.

23 el-Gazzâlî, *İhyâ*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994, IV, 398; Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu* (Teodise), Çeviren: Metin Özdemir, Ankara 2001, 43.

24 Bu tartışmaların tarihsel sürecine ilişkin kaynakları ve onların geniş bir değerlendirmesi için bkz., Eric Lee Ormsby, a.g.e., 99 vd.

bulunmasından, yani yöntemsel açıdan bakıldığında bağlamsalcı bir yaklaşım sergilemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim onun, İhyâ'daki düşüncelerini serdettiği bağlam ile el-İktisad'taki bağlam birbirinden çok farklıdır. O, İhyâ'sında, "var olandan daha iyisinin imkan dahilinde olmadığı" şeklindeki iddiasını, "Tevekkülün Esası Olan Tevhidin Hakikati" başlığı altında dile getirir. Onun bu bağlam içerisindeki temel amacı, tasavvuf yolunda yürüyerek manevi mertebeler katetmek isteyen müritlere sağlam bir tevekkül anlayışı aşılıyarak onların Allah'a olan bağlılıklarını pekiştirmektir. Onun bu bağlamdaki gayesini anlayabilmek için konunun sonunda yer alan şu cümlelerine kısa bir göz atmak yeterli olacaktır: "İyilik ve kötülük takdir edilmiştir. Olayların ilahi iradenin onları öngörmesiyle gerçekleşen takdirinden sonra meydana gelmeleri ise zorunludur. Hiç kimse Onun hükmünü geri çeviremez, emrine ve takdirine karşı duramaz. Bilakis, küçük ve büyük her şey yazılıdır, bunların meydana gelişi ise bilinen ve beklenen bir ölçüye göredir. Sana isabet edecek bir şeyin, isabet etmemesi, isabet etmeyecek bir şeyin de isabet etmesi mümkün değildir."<sup>25</sup>

Burada evrendeki ilahi düzenin işleyiş tarzına dikkat çekilerek müridin ondan tevekkül bağlamında nasıl ders çıkarması gerektiği açıklanır. Her şeyin belirli bir ölçüye göre belirlenip yürütüldüğü bir evrende, müridin hiçbir endişe duymadan Allah'a güvenmesi gerekir. Çünkü bu evren mümkün olanların en iyisidir. O halde müridin orada eksiklik gibi görünen her şeyi hayra yorarak yoluna devam etmesi gerekir. Gazzâlî bu düşüncesini şu ifadeleriyle pekiştirir:

*"Eksik yaratılmadıkça mükemmel bilinemez. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi ortaya çıkmazdı. Mükemmellik ve eksiklik görecelidir. İlahi cömertlik ve hikmet, mükemmeli ve eksiği birlikte yaratmayı gerektirir. Nasıl ki, kangrenli elin canı kurtarmak için kesilmesi adalet ise -zira bu eksiği mükemmele feda etmeyi gerektiren bir husustur- dünya ve ahirette, yaratıkların paylarında farklılık bulunması da aynen bunun gibidir. Bunların hepsi adalettir, zulüm değildir; içerisinde boş şeylerin bulunmadığı bir haktır."<sup>26</sup>*

Bu bireysel ve özel yaklaşımların yanında, olaya herhangi bir ekolün oluşum ve gelişim süreci açısından baktığımızda da aynı şeyi görmemiz mümkündür. Örneğin bu anlamda lokal bir ircâdan bile söz etmek mümkündür. Nitekim Horasan yöresine özgü ircâ için Ebu's-Salt şöyle söylemektedir: "Horasan halkının ircâsı, 'îman amelsiz sözden ibarettir, amelin terki imana zarar vermez' şeklindeki kötü görüş değildir. Aksine onların ircâsı, Hâricilere ve insanları günahlarından ötürü tekfir eden diğer gruplara bir tepki olarak büyük günahkâr için bağışlanma ümit etmelerinden ibarettir. Onlar günahlarla ilgili ümit besliyor, tekfirden bulunuyorlardı".<sup>27</sup>

Sonuç olarak söylemek gerekirse, sosyo-kültürel anlamda bir bağlamsallık söz konusu olduğunda, bundan her teolojinin az ya da çok etkilendiğini söylemek mümkündür.

25 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, 73. Krş., el-Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 398.

26 A.g.y.

27 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, tarihsiz, VI, 109. Krş. Câbirî, a.g.e., 623.

### 3. Konunun İslam Kelamı Açısından Problematik Yönü

Bizi burada asıl ilgilendiren, sosyal, siyasal ve kültürel bağlamlardan çok, bu tür bağlamların hepsine birden hitapta bulunan metinsel bağlamdır. Daha açıkçası, anlamın, bir metnin kendi bütünselliği içerisindeki yakın ve uzak bağlamlarından hareketle belirlenmesi çabalarıdır. Çünkü ircâ ve daha pek çok örnekte de rahatlıkla görülebileceği gibi, yukarıda zikredilen bağlamların her birinde oluşan teorik çatı, sonuçta meşruiyet kazanabilmek için metinsel bir temel üzerine oturtulmaktadır. Örneğin Mürcie, kendisine özgü iman tanımları için pek çok Kur'an ayetini referans olarak gösterirken, tam karşıt gruplarda yer alan Hariciler ve Mu'tezile de rahatlıkla kendi teorik çatılarını oturtabilecekleri Kur'anî bir temel bulabilmektedirler.<sup>28</sup>

Peki, nasıl oluyor da, karşıt gruplar, tek bir metnin bütünselliği içerisinde yer alan aynı konuda ileri sürdükleri zıt görüşlerine uygun düşebilecek referanslar bulabilmektedirler? Bu noktada iki ihtimalden söz edilebilir: Ya ortada metinsel bir bütün içerisinde yer alan aynı konuyla ilgili farklı pasajlarda bir çelişki durumu vardır ya da bu pasajlar kendi metinsel bağlamlarından kopuk olarak değerlendirilmektedir. Eğer söz konusu olan bu sonuncu ihtimal ise, o zaman çarpıtılmayacak ya da bir çelişki durumu oluşturulamayacak herhangi bir metnin varlığından söz etmek çok zordur. Aşağıda, doğru anlamı yakalama çabalarında metinsel bağlamın önemini ve bağlamdan kopukluğun doğurduğu sorunları daha yakından görebilmek için İslam Kelâmının temel kaynağı olan Kur'an içerisinde bazı örnekler sunulacaktır:

Konumuzla ilgili en güzel örneklerden birisi Goldziher'in (ö. 1921) yaklaşımında görülür. Goldziher, Kur'an'da Allah'ın hiç kimseye zerre kadar zulmetmeyeceğinden, Onun idaresi altında asla en ufak bir haksızlıktan söz edilemeyeceğinden<sup>29</sup> söz edildiğine dikkat çeker. Yine Kur'an'da, "herkes kendi kazandığının karşılığını görecektir. Onlara haksızlık edilmez"<sup>30</sup> sözleriyle insanın bütün eylemlerinden adil bir şekilde hesaba çekileceği vurgulanmıştır. Bununla birlikte insanın aklına, Allah'ın, insanı kendi kapasitesi dışında başka bir irade tarafından belirlenen fiillerinden dolayı ödüllendirmesi ya da cezalandırmasının bir zulüm olup olmadığı sorusu gelmektedir. Çünkü başka ayetlerde, Allah'ın, insanı kendi eylemlerini bizzat kendisinin belirlemesi özgürlüğünden bütünüyle mahrum ettiğinden, en büyüğünden en küçüğüne onun bütün fiillerini belirlediğinden ve günahkârın elinden iyi olan şeyleri yapma imkânını aldığından bahsedilir. Örneğin o, "Allah onların kalplerine ve kulaklarına mühür basmıştır, gözlerinin üstünde de (gerçeği görmelerini engelleyen manevi bir) perde vardır" dedikten sonra, bu durumda olanlar için,

28 Ekollerin kendilerine özgü iman tanımları için kullandıkları Kur'anî referanslar için bkz., Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çeviren: Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984, 75 vd.

29 en-Nisâ, 4/49, 124; el-Mü'minûn, 23/62.

30 el-Câsiye, 45/22.

"büyük bir azap olduğunu"<sup>31</sup> haber vermektedir. Bu duruma paralel olarak, bir yerde Kur'an, Allah'ın hidayet vermek istediği kimsenin göğsünü İslam'a açtığını, sapıklıkta bırakmak istediği kimsenin göğsünü de, göğsü turmanan insanda olduğu gibi daralttığını söyler.<sup>32</sup> Özet olarak söylemek gerekirse, Allah'ın izni olmadan hiç kimse iman edemez.<sup>33</sup>

31 el-Bakara, 2/7. Buna karşın, bağlamsal okumaya büyük önem veren Kâdi Abdülcebbar, bu ayeti yorumlarken Allah'ın onları bu durumlarından dolayı kınadığına, eğer gözlere perde çekilmesi ve kalbin mühürlenmesi onlar için ciddi bir engel oluştursaydı, böyle bir kınamanın gelmemesi gerektiğine dikkat çeker. Dolayısıyla ona göre, bu ayette geçen, gözlere perde çekilip kalplerin mühürlenmesi gibi hadisler, onların akıllarını kullanıp sorumluluklarını yerine getirmelerine engel olabileceği boyutta değildir. Bu yüzden o, bu olaya, Arap dilinde bu tür durumları izah ederken kullanılan yaygın üslûba dikkat çekerek şöyle bakmaktadır: "Allah onların durumlarını, önlerindeki bütün engelleri kaldırdığı halde (gerçeği) kabul etmemelerinden dolayı gözlerinde perde bulunan görme engelinin durumuna benzetmektedir. Nitekim senin, gerçeği kendisine açıkça gösterip açıkladığın halde onu kabul etmeyen bir kimse için, 'o eşeğin tekidir, Allah onun kalbini mühürlemiştir' demen mümkündür. Şöyle de diyebilirsin: 'O ölüdür: Allah da peygamberine, 'Sen ölümlere işittiremezsin' demiştir. Hâlbuki onlar diriydiler. (Gerçeği) kabul etmedikleri zaman Allah onları ölümlere benzetti. Bu durum, şairin şu sözüne benzer: 'Mutlaka işittirirdin eğer seslenseydin sen diriye. Fakat hayat yoktur senin seslendiğin kişide...'. Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an An'l-Metâ'in*, Beyrut, tarihsiz, 14.

32 el-En'am, 6/125. Bu açıklamalar için bkz., Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, İngilizceye çeviren: Andras and Ruth Hamori, Princeton University Press, New Jersey 1981, 77-78. Goldziher'in, hidayet ve dalaletin kulun kendi iradesi ve fiillerinden kaynaklandığını ifade eden ayetlerle çeliştiğini iddia ettiği ayetlerden biri olarak zikrettiği bu ayetin bir öncesinde; "Onlara bir ayet geldiği vakit, 'Allah'ın peygamberlerine verilen risâlet, aynen bize de verilmedikçe asla iman edemeyiz!' dediler" şeklinde kafirlere ilişkin bir durum tespiti yapılır. Ayrıca Goldziher'in zikrettiği ayetin sonu da, "Allah iman etmeyenlerin üzerinde murdarlığı böyle bırakır" ifadesiyle biter. Bunların hepsini bir arada düşündüğümüzde, Allah'ın sapıklıkta bırakmak istediği kimselerin göğüslerini daraltıp onları sıkıştırmasının, küfürde ısrar edip inatla direnen bu tür kimselere karşı bir ceza olduğu açıkça görülür. Ancak ayetin özel bağlamı dikkat alınmayıp Goldziher'in yaptığı gibi yalnızca kendisi zikredilirse, elbette daha önce zikredilen ayetlerin onun arasında bir çelişki bulunduğu izlenimi uyandırabilir. Fakat bunun, herhangi bir metni anlayıp yorumlamada doğru ve insaflı bir tutum olmadığı, yukarıda zikrettiğimiz bağlama baktığımızda açıkça görülmektedir. Goldziher'in yaptığı türden itirazları tek tek cevaplamaya çalışan Kâdi Abdülcebbar, bu ayeti, onun bağlamına uygun diğer ayetlerin ışığında yorumlarken şöyle söyler: "*Bu ayette (Allah'ın hidayet vermeyi dilediği kimselerin gönüllerini İslam'a açmasından) maksat, Onun daha fazla hidayetle bulunarak doğru yolu göstermeyi dilediği kimselerin göğüslerini İslam'a açmasıdır. Nitekim bir başka ayette, 'hidayeti kabul edenlere gelince, Allah onların hidayetini artırmakta ve takvalarını vermektedir' ([Muhammed, 47/17] sözleriyle bu duruma işaret edilir). Çünkü hidayetin artırılması, müminin gönlünde imanın kuvvetlenmesini sağlayan unsurlardan birisidir. Allah'ın, 'sapıklıkta bırakmak istediği kimse' sözünden maksat ise, Onun hidayetini artırılmasından mahrum etmek istediği kimselerdir. Zira O, bu (artırılardan) faydalanmayacaklarını bildiğinden, onların göğüslerini daraltıp sıkıştırır. Böylece onlar, bozuk inançları hakkında düşüncülerinde bir ıstırap duyarlar. İşte bu durum, bizim (bağlı bulunduğumuz ekolün) adaletle ilgili şu sözünün bir kanıtıdır: 'Allah, müminin imanda sebat etmesine en uygun olan gönül rahatlığını, ona daha fazla deliller sunmak suretiyle gerçekleştirir. Kâfire de, onun küfürden kopmasına en uygun olan gönül darlığını verir. Gerçekten O, herkese, kendiliklerinden (imana) gelmeleri için delillerle doğru yolu göstermiş, onlar için bütün engelleri ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla sen, kendisine yönelinen ve konuşulan her bir kâfir hakkında bir gözlemede bulunduğunda, onun sunulan delillerin ardından küfüründen dolayı göğsünün daraldığına şahit olursun. Fakat o, görünüşte kibirlenerek açık bir anlayışa/basirete sahip olduğu izlenimi vermeye çalışır. Bu nedenle Allah, (söz konusu) ayetin sonunda şöyle demektedir: 'Sen (kendisine bütün delillerin sunulduğu) o kâfiri, öfkenden göğsü turmanacak sanırsın. Allah iman etmeyenlerin üzerinde murdarlığı böyle bırakır'". Bkz., *Tenzihu'l-Kur'an An'l-Metâ'in*, 137.*

33 Yunus, 10/100. Bu ayetin bir öncesinde, "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde kim varsa, hepsi topyekün iman ederdi..." ifadesi yer almaktadır. Onun bir sonrasındaki ayette ise, Allah'ın ayetlerinin ve uyarılarının iman etmemeye şartlanmış bir topluluk için fayda etmeyeceğinden söz edilir. Dolayısıyla bu ifadeyi, bu tespitlerin ışığında anlamak daha doğru olacaktır. Zemahşeri (ö. 538/1143), bu ayeti, bağlamına uygun olarak "Allah'ın iman edeceğini bildiği kimselerin, ancak Onun onlara imanı kolaylaştırması suretiyle ki, bu da lütüflardan ibarettir, (iman ettikleri)" şeklinde anlar. Çünkü ayetin sonu, "Akıllarını kullanmayanları O, pislik içinde bırakır" ifadesiyle bitmektedir. Bu durumda, Allah'ın izni ifadesi, "Onun lütfu anlamına alınabilir. Ni-

Belki de bu yüzden Goldziher, Kur'an'da, insan hürriyeti meselesinin en çelişkili konulardan birisi olduğunu iddia eder.<sup>34</sup> Nitekim ona göre Kur'an'da, pek çok deterministik/cebri ifadelerle karşın, insanı saptıranın Allah değil de insanın düşmanı olan ve onun kulağına kötülük fısıldayan Şeytan olduğunu ifade eden ayetler bulmak mümkündür.<sup>35</sup> Hatta insan iradesinin, Şeytan'ın etkisine maruz kalmadan tam anlamıyla hür olduğunu iddia edenler bile Kur'an'da kendilerini savunabilecekleri bir yığın kanıt bulabilirler. Bu tür ayetlerde, insanın iyi ve kötü amelleri, onun kesbi olarak ifade edilir.<sup>36</sup> Kesb, bir anlamda insanın kendi çabaları sonucu oluşan fiilleridir. Bir yerde, "Doğrusu onların kazandıkları günahlar kalplerinin üzerine pas bağlamıştır",<sup>37</sup> denilir. Bu çerçevede, kalplerin mühürlenmesiyle ilgili ifadeler, "onlar kendi heveslerine tabi oldular"<sup>38</sup> ifadesiyle tam bir uyum içinde görülebilir. İnsanı saptıran bizzat kendi arzularıdır.<sup>39</sup> Günahkârların kalplerini katılaştıran Allah değildir. Kalpler bazen insanların günahları yüzünden öylesine katılaştır ki, bir kaya gibi, hatta ondan daha sert olur.<sup>40</sup> Bizzat Şeytan, insanları saptırdığı suçlamasını reddeder. İnsan kendi hesabına iyice günaha dalar.<sup>41</sup>

Tarihsel örnekler de bu fikrin doğruluğunu destekler. Örneğin Allah, Semud kavminin nankör ve inkârcı halkına doğru yolu gösterdiğini belirttiikten sonra şöyle söylemektedir. *"Fakat onlar, körlüğü hidayete tercih ettiler. Onun için, kazandıkları günahlar yüzünden kendilerini, o aşağılayıcı azap yıldırımını yakalayverdi. İman edenleri ise kurtardık. Onlar Allah'tan korkuyorlardı."*<sup>42</sup>

Kısacası, Allah insana doğru yolu gösterir. Bundan sonra, doğru yola tabi olmak ya da onu terk etmek insana kalmış bir iştir. "De ki bu hak (kitap) Rabbinizdir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun!"<sup>43</sup>

tekim Zemahşeri de bu bağlama uygun olarak, bu son kısma, "(burada ricz/pislik, (bir önceki ifadede geçen) izin karşıtıdır. O da hızlan/Allah'ın kuluunu yardımından mahrum ederek kendi haline bırakması anlamına gelmektedir" tarzında bir açıklama getirir. (Bkz., *el-Keşşâf*, Dâru'l-Fıkr, 1977, II, 255). Taberî (ö. 310/922) ise bu ayetin yorumunda, onun tarihsel bağlamını, yani nüzul ortamını dikkate alır. Ona göre bu ayette, Hz. Peygamber'e ciddi bir uyarı vardır. Herkes Allah'ın izni/gözetimi altında iman ettiğinden Hz. Peygamber'in onların doğru yola gelmesi için kendisini yıpratmasına gerek yoktur. Sadece onlara Allah'ın uyarısını ve emirlerini ulaştırıp sonucu izlemeye koyulması yeterli olacaktır. Bkz., (et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 2000, cüz. XV, 213). Çünkü Hz. Peygamber'in sonucu doğru bir şekilde öngörmesi mümkün değildir. Allah ise yarattığı kullarının durumunu çok iyi bilmektedir.

34 Ignaz Goldziher, a.g.e., 78. Bu iddianın, yukarıda zikredilen bağlamsal değerlendirmeler aşığında değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yanıltıcı ve son derece sübjektif sonuçlara gidilmiş olunacaktır.

35 Şeytanın insana olan düşmanlığı ve onu saptırmasıyla ilgili bkz., el-Hac, 2/22; Fâtır, 35/5-6; Fussilet, 41/36; ez-Zuhuf, 43/37; el-Mücâdele, 58/19.

36 Bkz., Âl-İmrân, 3/25 ve daha pek çok yerde.

37 el-Mutafifin, 83/14.

38 Muhammed, 47/14, 16.

39 Sâd, 38/26.

40 el-Bakara, 2/74.

41 Kaaf, 50/27.

42 Fussilet, 41/17-18.

43 el-Kehf, 18/29. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz., Goldziher, a.g.e., 78 vd.

Goldziher'in iki farklı grup halinde dile getirdiği bu ayetler, kendi bağlamlarından kopuk olarak tek başlarına ele alındıklarında, elbette onun yansıtmaya çalıştığı şekilde bir çelişki havası oluşturulabilir. Ancak bu tür bir yaklaşımla, bütün edebi metinlerde benzer bir durumu ortaya koymak mümkündür. İşte bu durum bize, özellikle Kur'an çerçevesinde düşünüldüğünde bağlamsal okumanın ne kadar büyük bir önem ve değere sahip olduğunu göstermektedir.

Bağlamsal okumanın önemini gösteren en güzel örneklerden birisi de, Eş'arî'nin, "Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri teklif etmesinin/teklif-i mâ lâ yutâk mümkün olduğu" şeklindeki anlayışına<sup>44</sup> dayanak olarak sunduğu ayetlerdir: Allah Hûd Sûresi'nin yirminci ayetinde kâfirlerden söz ederken "onlar (hakki) işitmeye tahammül edemiyorlardı"<sup>45</sup> demektedir. Eş'arî, bu tür ifadelerden Allah'ın, "güç yetirilemeyi teklif etmesinin câiz olduğu" sonucunu çıkarır.<sup>46</sup> Hâlbuki ayetin bağlamı, onun yukarıda tercüme edildiği şekilde anlaşılmasını gerektirmektedir. Nitekim Zemahşerî, söz konusu ayette geçen, "mâ kânü yestetî'üne's-sem'a" ifadesini tefsir ederken ayetin bağlamına uygun olarak<sup>47</sup> "hakki duymazlıktan gelip ona tahammül edememelerinden dolayı sanki onu işitme imkânları kalmıyor" demektedir.<sup>48</sup> Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kur'an'da zikredilen bu tür ifadelerin, Allah'ın ezeli bilgisine bağlı bir kaza ve kader programından hareketle ortaya atılmış olduğu anlaşılan bir teklif nazariyesinin teorik zeminiyle ilgili olduğu düşünülemez. Çünkü onların içlerinde yer aldıkları bağlamları itibariyle kâfirlerin psikolojik durumunu tasvir ettiği ve onu etkili bir şekilde vurgulamaya çalıştığı açıktır. Biz buna benzer örneklerin hepsinin bize, bağlamsal okumaya dayalı bir bağlamsal teolojinin ne kadar önemli ve anlamlı olduğunu açıkça gösterdiği kanaatindeyiz. Aşağıda bu tür bir teolojiye duyulan ihtiyacın gerekçeleri, daha ayrıntılı bir şekilde gösterilmeye çalışılacaktır.

#### 4. Yeni Bir İlm-i Kelam Projesi Olarak Bağlamsal Teoloji

Yöntemsel açıdan baktığımızda, herhangi bir metin merkezli bağlamsal teoloji, hem metnin geçtiği tabii ortamı hem de o metnin ilk muhataplarının genel durumunu dikkate almak zorundadır. Kur'an merkezli bağlamsal bir teoloji söz konusu edildiğinde ise, bizi ayetlerin hem tabii, yani bizzat sözün içerisinde yer aldığı metinsel bağlamları hem de nüzûl sebepleri olarak ifade

44 el-Eş'arî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, tahkik: Abbas Sabbâğ, Beyrut 1994, 133.

45 Mâ kânü yestetî'üne's-sem'a. Eş'arî, bu ayette geçen istitâ'at kavramını "güç, imkan ve kuvvet" anlamında kullanmaktadır. Benzer bir ifade, el-Kehf, 18/101'de de geçmektedir.

46 Bkz., *el-İbâne*, 133.

47 Nitekim bu ayetin sonu "ve de (hakki) görmüyorlardı" şeklinde bitmektedir. Onların gören gözleri olduğu halde "hakki görmemelerinin", onu görmezlikten gelmeleri anlamına geldiği açıktır. O halde, (hakki) işitmeye güç yetirememelerinden maksat, işlerine gelmediği için onu işitmezlikten gelmeleri ya da onu işitmeye tahammül edememeleri anlamında olmalıdır.

48 Bkz., *el-Keşşâf*, II, 263.



edilen tarihsel bağlamları<sup>49</sup> doğrudan ilgilendirecektir. Ancak bazı ayetlerin tarihi bağlamları, rivayet metodolojisi açısından eleştirilere maruz kalabildiğinden, onların tabii bağlamlarının daha objektif ve sağlam bir kriter olduğu gözükmemektedir.

Geçmişte, özellikle Mutezili kelamcı Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025) tarafından uygulanan bu yöntem<sup>50</sup>, yakın geçmişte; 1950'li yıllarda, Pakistanlı âlim Daud Rahbar<sup>51</sup> tarafından, ilahî ilim, ilahî irade/meşîet, Allah'ın saptırması/tadlil, doğru yola ulaştırması/hidâye, ilahî kazâ, kader ve takdir, lütuf, tevfiğ, hızlan/kulun Allah tarafından terk edilmesi ve hatm/kalbin mühür-lenmesi gibi pek çok Kelâmî konuya ve kavrama referans teşkil eden ayetlere uygulayarak<sup>52</sup> yeni ve cesurca sayılabilecek sonuçlara ulaştı.

Daud Rahbar, uygulamasına, bağlamsal yaklaşımla ulaşılan sonuçlarla klasik yöntemle ulaşılan sonuçlar arasındaki farkın daha net bir şekilde görülebilmesi için, Wensinck'in, Ebu Hanife'nin (ö. 80/150) Fıkhu'l-Ekber'inde yer alan kaza ve kader konusuna ilgili bir açıklamasına yaptığı bir değerlendirmeye başlar.<sup>53</sup> Ebu Hanife söz konusu açıklamasında kısaca şöyle demektedir:

*"Allah eşyayı daha önce var olan bir şeyden yaratmamıştır. Allah eşyayı, onlar var olmadan önce, ezelden bilendir. O, eşyaya ne dünyada ne de âhirette, O'nun dilemesi, bilgisi, takdiri, hükmü ve Levh-i Mahfuz'daki yazması olmadıkça hiçbir şeyin olamayacağı şeklinde hüküm ve takdirde bulunmuştur. Fakat Onun yazması tasvirî (descriptive) bir tarzda olup sonucu kesin olarak belirleyici (decisive) bir tarzda değildir. Kaza, kader ve irade, Allah'ın keyfiyetsiz olan ezeli sıfatlarıdır... Allah yaratıklarından hiçbirini kafir ya da mümin olmaya zorlamamış ve onlardan hiçbirini mümin veya kafir olarak yaratmamıştır. Ancak O, onları birer fert olarak yaratmıştır. İman ve küfür ise insanların fiilleridir. Allah küfre sapan kimseyi, küfür halinde bir kafir olarak bilir. Artık o kimsede, bundan sonra imana dönerse, Allah onu, imanı halinde mümin olarak bilir ve onu sever. [Bütün bu durumlarda], Onun bilgisinde ve sıfatında bir değişiklik olmaz. Durumlarından hareket etmelerine kadar insanın bütün fiilleri, gerçekten onun kendi kazancı (kesbi) dırılar. Ancak onları Allah yaratır ve onlar Onun iradesi, bilgisi, takdiri ve hükmü ile meydana gelirler."<sup>54</sup>*

49 Özellikle Mutezile kelâmcıları, Kelâmî problemlerin tartışılmasında bazen ayetlerin tarihsel bağlamlarına büyük önem atfetmektedirler: Örneğin, Kâdı Abdülcebbar, Bakara Suresi'nin kalplerin mühürlenmesiyle ilgili altıncı ayetini yorumlarken şunları söylemektedir: "Allah bu ayette, Hz. Muhammed'in zamanındaki kafirlerden bir grubu kastetmektedir. Allah onun kafirleri davet ederken kendisini yıpratmaması ve onların küfürde ısrar etmelerinden dolayı üzülmemesi için, onlarla ilgili durumu kendisine haber vermede yarar olduğuna bildiğinden (bu durumu kendisine bildirmişti). Bkz., Kâdı Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâ'in*, 13.

50 Onun bu konuya ilişkin en değerli çalışması, yukarıda adı zikredilen eserdir.

51 Müellifin eserinin İngilizce aslından yararlandığımız için, isminin İngilizce yazılışını kullanmayı tercih ettik.

52 Bkz., Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E. J. Brill 1960, 51 vd.

53 Bu değerlendirmenin yer aldığı bölümün başlığı şöyledir: "Allah'ın İnsan Fiillerini Önceden Belirlendiği Anlamına Geldiğine İnanılan Bazı Kur'an Ayetlerinin Bağlamsal/Contextual Anlamları Üzerine Bir İnceleme".

54 Daud Rahbar, a.g.e., 51-52. Krş. *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, 190-191. Ebu Hanife'ye ait orijinal metin için bkz., Ebu'l-Münteha, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, Mektebetü Yâsin, 2006, 24-29.

Wensinck (ö. 1939), Ebu Hanife'nin bu açıklamalarına ilişkin değerlendirmesinde, aşırı kader fikrinden kaçınmanın en kestirme yolunun bütün hadiseleri ilahî ilimle ilişkilendirmek olduğunu vurgularken özet olarak şunları söyler:

*“Az önce alıntıladığımız maddenin ifade ettiği gibi, ‘Allah eşyayı, var olmadan önce, ezelden bilmekteydi. Çünkü bu doktrinin başlangıç kısmının, yaratma ve takdir fikrinin ilk nüvelerini içeren bir tür temel anlayışı ifade ettiğinden çok az şüphe edilebilir. Ancak o (Ebu Hanife) bu akideyi, dikkatli zihinlerin daha rahat kabul edebilecekleri daha yumuşak bir formda ifade etmiştir. Gerçekten de bu maddede Allah'ın önceden bilmesi, yoktan yaratma fikrinden hemen sonra zikredilir ve onun ardından da kaza doktrini gelir. Onun iki boyutu vardır ve fonksiyonunu uygun bir şekilde tamamlar. Bazı Mu'tezililer, Yaratıcı bir Allah fikrini reddettiler. Onlara göre bu yaratıcı fonksiyon, daha çok önceden bilme (forethought) fikrini içerir... Buna karşın, takdir (predestination) inancından hareket eden Eş'arî Kelamı, Allah'ın önceden bilmesini (divine forethought) ele alır ve bu yolla bu ikisini (ilahî bilgi ve kader) uzlaştırmaya, dolayısıyla da Mu'tezile'nin fikrini çürütmeye çalışır.”<sup>55</sup>*

Gerçekten de Goldziher'in, bağlamlarından kopuk olarak bakıldığında, literal anlamları itibariyle çelişkili oldukları izlenimini vermek için seçtiği ayetler, Ebu Hanife'nin açıklamalarına uygun bir tarzda da yorumlanabilirler. Fakat Daud Rahbar, bu tür ayetlerin tarihsel ve metinsel bağlamları dikkate alındığında, çok daha farklı sonuçların ortaya çıktığına dikkat çekerek bir anlamda bütünüyle teorik bir zeminden hareket eden klasik yaklaşımla Kur'an retoriği arasında ciddi bir kopukluğun bulunduğunu göstermeye çalışır.

Daud Rahbar'e göre Allah'ın Alim/her şeyi bilen ismini, kelamcıların ifade ettikleri gibi insan fiillerini de içine alacak şekilde en geniş anlamında ele almak, kesinlikle Kur'an'a yabancı bir fikirdir. Çünkü ona göre, “Allah her şeyi bilir” ifadesi, Kur'an'da yirmi kadar yerde geçer, fakat bunların hemen hepsi, ilahî bilginin kapsam ve tabiatını belli edecek tarzda retorik olarak söylenir. Yani onlar bağlama uygun bir anlamı pekiştirmek üzere zikredilirler.<sup>56</sup> Örne-

55 Wensinck, a.g.e., 211-212.

56 Gerçekten de bu durum, Taberî gibi, Kur'an'ı tefsir ederken, ayetleri teolojik önyargılardan uzak bir şekilde kendi bağlamları içinde anlamaya çalışan müfessirlerin yorumları dikkate alındığında açık bir şekilde görülür. Örneğin Taberî, “O her şeyi bilendir” ifadesini, ilk geçtiği yerde yorumlarken şunları söyler: “Sizi ve sizin için yerde olanların hepsini yaratan bizzat Allah'tır. O yedi kat göğü, içindekilerle birlikte bir düzene koymuş, onları suyun buharından sağlam bir şekilde yapmış ve büyük bir ustalıklarla var etmiştir. Dolayısıyla ey Kitap Ehli'nden olan münafıklar, inatçı inkarcılar ve kafirler, Allah'a içinde sakladığınız ya da açığa vurduğunuz hiçbir şey saklı kalmaz. İşte ben size nifakanızı onların diliyle açıklıyorum. Onlar şöyle demişlerdi: ‘Biz Allah'a ve Ahiret Günü'ne iman ettik (el-Bakara, 2/8). Hâlbuki onlar, kendi içlerinde bunu yalanlıyorlardı. Nitekim alimleriniz, peygamberimin onlara getirdiği hidayeti ve nuru, onu yakından tanımalarına rağmen yalanladılar, onu inatla inkar ettiler ve onların aleyhlerine olarak -onun kendi durumuna ve nübüvetine ilişkin insanlara yapmış olduğu açıklamalarıyla- sunduğum belgeleri bile bile gizlediler. İşte Ben, sizin ve diğerlerinin bu durumunu ve daha başka işlerini de biliyorum. Şüphesiz ki Ben her şeyi bilenim...” (Bkz., Câmî'u'l-Beyân, cüz, I, 438). Belki de Taberî, Daud Rahbar'ın vurgulamaya çalıştığı retorik etkiyi en güzel yansıtmaya çalışan müfessirlerden birisidir. Nitekim o, burada, Allah'ın söz konusu ifadeyle, hiçbir teolojik spekülasyona yer vermeden, Hz. Peygamber'in muhatabı olan münafıklara, inatçı inkarcılara ve kafirlere bütün yaptıklarını bildiğini etkili bir şekilde hatırlatarak durumlarını bir daha gözden geçirmeleri gerektiği mesajını iletmişine açıkça işaret eder.

ğın, bu ifade, bazı yerlerde tehdit duygusunu pekiştirmek için kullanılır. Bu husus en açık biçimiyle hüküm ifade eden ayetlerin sonunda görülür.<sup>57</sup>

Yine, boşanma ile ilgili bir ayette Allah, boşanmadan bahsettikten sonra müminleri koyduğu sınırları aşmamaları hususunda uyarır. Ardından da, "Allah'tan sakının, çünkü Allah her şeyi bilir" şeklindeki uyarıcı ifade gelir.<sup>58</sup> Borçlanma ile ilgili diğer bir ayette ise, borçlar hukuku ile ilgili hükümler yer alır ve bu hükümlerin anlatımının ardından, "Allah'tan sakının, çünkü Allah size öğretiyor, Allah her şeyi bilir" ifadesi<sup>59</sup> zikredilir:

Boşanma ile ilgili ayette geçen, "Allah her şeyi bilir" ifadesinin tehdit içeren bir tonda söylendiği açıktır. Ancak borçlanma ile ilgili ayette, "Allah size öğretiyor" şeklinde bir ara cümle yer almaktadır. Bu ifade, son kısımda yer alan 'Allah her şeyi bilir' ifadesinin olağan anlamda bir tehdit ifade edip etmediği ya da onun Allah'ın öğretmesi ve Onun bilgi ve hikmetini bu buyruklar aracılığıyla bildirmesi ile ilgili olup olmadığı konusunda kesin bir karar vermemizi güçleştirmektedir. O, her iki anlama gelebileceği gibi çift referanslı dolaylı bir anlatım da olabilir. Ancak kesin olan bir şey var ki, o, içerisinden çıkarılması mümkün olmayan belli bir bağlama sahiptir".<sup>60</sup>

Daud Rahbar, konuyla ilgili daha pek çok örnek zikreder. Kur'an'da, "Allah rızık dilediğine verir"<sup>61</sup>, "Allah dilediğine merhamet eder"<sup>62</sup>, "Allah dilediğini hi-

57 Daud Rahbar, a.g.e., 53.

58 Bkz., el-Bakara, 2/231. Taberî, bu ayeti şöyle yorumlar: "Ey insanlar, iyi biliniz ki, sizler için peygamberine indirdiği kitabında bu (yasal) sınırları koyan, sizlere bu yasaları oluşturan, onları yerine getirmeyi üzerinize farz kılan Rabbiniz iyi ve kötü, güzel ve çirkin, itaat ve isyan gibi şeylerden yaptığımız her şeyi bilir. Bunlardan açık ve gizli olan hiçbir şey Ona saklı kalmaz. O sizin iyiliğinize iyilikle, kötülüğünüze de affedip bağışladıkları hariç kötülükle karşılık verir. O halde Onun cezasına maruz kalmamaya özen gösterin. Aksi takdirde nefislerinize zulmetmiş olursunuz". Bkz., *Câmiü'l-Beyân*, cüz, V, 16. Görüldüğü üzere Taberî söz konusu ayeti yorumlarken onun bağlamını dikkate alır ve ilahî bilgiye ilişkin açıklamalarında, ezeli bilgidен hiç söz etmeden doğrudan muhatapların mevcut durumlarına ilişkin bilgidен söz eder. Çünkü bu, onlar üzerinde daha uyarıcı ve kontrol edici bir güce sahiptir. Retorik olarak bakıldığında bu tür ifadeler, insanda daha etkili bir biçimde kontrol edildikleri hissini ve bilincini uyandırır. Hanefî âlimlerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise bu ifadeyi, Daud Rahbar'ın kastettiği anlamda bütünüyle bağlamsal bir açıdan yorumlarken şunları söyler: "İyi biliniz ki, Allah, zikir, sakınma ve öğüt alma gibi (yaptığınız şeylerin) hepsini bilir. O, iyileri ödüllendirip kötülere cezalandırma vaatlerinde en beliğ olandır". (Bkz., *Medârikü't-Tenzil*, İstanbul 1984, I, 116). Söz konusu ifadenin hemen bir öncesindeki, "Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini, (size verdiği hidayet), size öğüt vermek üzere indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın" şeklindeki sözler göz önünde bulundurulursa, Nesefî'nin bağlama ne kadar dikkat edip bağlı kaldığı açıkça görülecektir.

59 Bkz., el-Bakara, 2/282.

60 Daud Rahbar, a.g.e., 54. Daud Rahbar'ın zorlandığı bu noktada, Ebu'l-Berekât en-Nesefî, tamamen söz konusu bağlama sadık kalarak onu şöyle yorumlar: "Allah her şeyi bilendir. Ona (borçlar hukukuna ilişkin ayetin çerçevesinde anlatılan hususların hiçbirinde) bir yanılığ/sehv ve noksanlık/kusur ilişmez". (Bkz., *Medârikü't-Tenzil*, I, 141). Ancak Taberî, bu tür ifadelerle daha çok retorik bir anlam yüklemeyi tercih eder. Bu nedenle burada da muhataplarda oluşması arzu edilen bilinçlilik haline dikkat çekerken şunları söyler: "Allah sizin işlediklerinizi ve daha başkalarını bütünüyle bilir. Sizlere karşılığını vermek üzere onları sizin hesabınıza yazar". (Bkz., *Câmiü'l-Beyân*, cüz, VI, 93). Bu açıklamada, daha çok Daud Rahbar'ın dile getirdiği anlamda retorik bir söylem vardır. Muhataplara adeta, "alış veriş, şahitlik, sözleşme, antlaşma vb. yaptığınız her şeyi Allah takip edip sizin hesabınıza kayda geçirmektedir. Aman dikkatli olun, mutlaka onların karşılığını göreceksiniz!" denmektedir.

61 el-Ankebut, 29/62; eş-Şûrâ, 42/12.

62 en-Nûr, 24/21.

dayete ulaştırır”<sup>63</sup> ve “Allah dilediğine yardım eder”<sup>64</sup> gibi ifadelerin ardından, ilahi bilgiye atıfta bulunan ifadelerin geçtiği birçok ayet vardır. Bu üslubun (*the phraseological habit*) bir anlamı vardır. Bu tür ifadelerin hepsinde “Allah bilir” sözü, “Allah bunları bilmeden, farkında olup hesabını yapmadan yapmaz. O rızık vereceği, yardım edeceği ve hidayete erdireceği kimseleri bilir” anlamına gelir.<sup>65</sup>

“Allah her şeyi bilir” ifadesinin anlamı, aşağıdaki ayette de farklı değildir:

*“Başa gelen hiçbir musibet Allah’ın izni olmaksızın olmaz; Allah’a kim inanırsa, O onun gönlünü doğruya yöneltir. Allah her şeyi bilendir.”*<sup>66</sup>

Bu ayette geçen, “Allah’ın her şeyi bildiği” ifadesi, Allah kendisine inananları ve bu yüzden hidayeti hak edenleri bilir, ya da Allah’ın izni ve bilgisi olmadan hiçbir musibet meydana gelmez şeklinde anlaşılabilir.<sup>67</sup>

Burada, Allah’ın her şeyi ezelde bilip bilmediği ile ilgili teorik bir tartışma başlatmak yerine, metnin retorik olarak zihinde bıraktığı etkinin dikkate alınması daha doğru bir tutumdur. Yani Kur’an, söz konusu ayetlerin sonunda, “Allah’ın her şeyi bildiğinden” söz ederken teorik bir açımda bulunmuyor; tam aksine dinleyicinin ya da okuyucunun zihninde, ayetlerin bütününde zikredilen meselelerle ilgili dikkatli davranılması, verilen emir ve tavsiyelere uyulması noktasında sağlam bir bilinç oluşturmayı hedefliyor. Kur’an retoriğinin bu yönünü anlamak için kullanılan ifadelerde seçilen kavramların büyük önemi vardır. Kur’an’ın hiçbir yerinde, lafız olarak Allah’ın *ezelde* her şeyi bildiğinden söz edilmez. Aksine, sürekli olarak “Allah’ın her şeyi bildiğine” vurgu yapılır. “Ezel ifadesi”, birtakım mantıksal çıkarımlar sonucunda konuya sonradan eklenir. Eğer Allah her şeyi biliyorsa, olmuş, olan ve olacak olan her şey buna dahil olmalıdır. Sonuçta Allah’ın bilgisi zati gereği ezeli olduğundan, Onun ezelde her şeyi bildiği sonucu kaçınılmaz olmaktadır. Ancak söz konusu ayetlerin geçtikleri bağlamlar, metinde sergilenen retorik özelliklerle birlikte değerlendirildiğinde, bu zihinsel çıkarımların ima edildiğini söylemek

63 Fâtır, 35/8.

64 Âl-İmran, 3/73.

65 Örneğin, Fâtır Sûresi’nin sekizinci ayetini ele alalım. Bu ayette, Allah’ın dilediğini sapıklığa yöneltip dilediğini de doğru yola erıştirdiğine işaret edildikten sonra, Onun onların yaptıkları her şeyi bildiği söylenir. Bu çerçevede de teolojik anlamda tartışılan ezeli bir bilgiye vurgudan söz edilemez. Çünkü ayetin bağlamı ve üslubu buna izin vermez. Bu yüzden en-Nesefî, bu bağlamda da aynı tutumunu sürdürerek şunları söyler: “(Burada), ‘Allah onların yaptıklarının hepsini bilir ifadesi’, onların, yaptıkları kötü şeylerden dolayı cezaya çarptırılacaklarına dair bir vaattir”. Bkz., Bkz., *Medârikü’t-Tenzil*, III, 334.

66 et-Teğâbün, 64/11.

67 Daud Rahbar, a.g.e., 54-55. Aslında en-Nesefî, bu ayeti, Daud Rahbar’dan asırlarca önce benzer bir şekilde yorumlamıştır. (Bkz., *Medârikü’t-Tenzil*, IV, 262). Daud Rahbar, eserinin herhangi bir yerinde bu müfessire bir atıfta bulunmaz. Ancak yöntem açısından bakıldığında, aralarında, en azından bu tür ayetlerin yorumunda büyük bir benzerlik olduğu söylenebilir. Daud Rahbar bu tür konularda daha çok Taberî’ye atıfta bulunur ve kendi yaklaşımlarında ondan destek almaya çalışır. Hâlbuki en-Nesefî’nin, bağlamsal okuma ve yorumlamada, Taberî’den çok daha başarılı ve ileri bir düzeyde olduğu görülmektedir.

çok zordur. Dolayısıyla söz konusu ayetlerde gözetilen açık maksadın, onların bağlamı ve retorik özellikleri dikkate alındığında, okuyucuda ya da dinleyicide içeriğe ilişkin sağlam bir bilinç oluşturmaktan ibaret olduğu görülecektir.

Kısacası, burada kastedilen husus, bu tür ifadelerin yukarıda zikredilen türden bir mantıksal çıkarıma izin vermediğini iddia etmek değildir. Aksine bağlamsal okumanın farklı sonuçlara götürdüğünü ve onun bilgilisel düzeyden çok daha vurgulu bir şekilde bilinçsel bir düzeyi hedeflediğini göstermektedir. Bunu sağlayan şey, kelimelerin anlamsal içeriklerinden ziyade taşıdıkları retorik özelliklerdir. Bu özellikler de ancak onların bağlamları dikkate alındıklarında kendilerini gösterebilirler. Dolayısıyla bir yerde, "Allah her şeyi bilir" veya "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ifadesi geçtiğinde, zihnimizi hemen "Allah'ın ezeli bilgisi ve kader problemi" ya da "insan fiillerinin bütünüyle Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı" gibi teolojik problemlere odaklamamız gerekir. Çünkü bu takdirde, Allah'ın söz konusu ifadelerin geçtiği bağlamlardaki gerçek muradını kaçırmış ve belki de bu yüzden zihnimizde ve ruhumuzda oluşturulmak istenen etki atmosferinin dışına çıkmış oluruz.<sup>68</sup>

Konuya ilişkin çok daha çarpıcı örnekler, Allah'ın saptırması/tadlil ile ilgilidir. Örneğin, A'raf Süresi'nin 178. ayetinde bu konu çok açık bir şekilde şöyle dile getirilir:

*"Allah kimi hidayete erdirirse, doğru yolu bulan odur. Kimi de şaşırtırsa, işte asıl ziyana uğrayanlar onlardır".<sup>69</sup>*

68 Örneğin "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ifadesinin geçtiği bağlamda, Allah şöyle buyurmaktadır: "... Yoksa Allah'a, O'nun gibi yaratan birtakım ortaklar buldular da, bu yaratış kendilerince birbirine benzer mi gördü? De ki: 'Allah, her şeyi yaratandır'" (er-Ra'd, 13/16). Taberî, söz konusu ifadeyi bu bağlamda yorumlarken şunları söyler: "(Ey peygamber!) o müşriklere, Allah'a ibadette ortak koştukları putlarının hiçbir şey yaratmadığını onayladıklarında şöyle de: 'Allah sizi, putlarınızı ve (diğer) her şeyi yaratandır. O halde, hiçbir şey yaratamayan ve zarar veremeyen varlıkları ortak koşmanızın anlamı nedir?'" (Bkz., Taberî, a.g.e., cüz. XVI, 408). Görüldüğü üzere, bu bağlamda, "insanların fiilleri şeylerdir, dolayısıyla ayetin anlamının genel olması itibarıyla Allah onların da yaratıcısıdır" (bkz., Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, *Tabıratü'l-Edille*, tahkik: Hüseyin Atay, Ş. Ali Düzgün, Ankara 2003, II, 181 vd.) tarzındaki bir teolojik tartışmaya teorik bir zemin oluşturmaktan ziyade, insanın dikkati, her şeyi yaratma kudretine malik olan Allah'ı bırakıp da hiçbir şey yaratamayan ve kimseye zarar veremeyen putlara tapmasının anlamsızlığına ve saçmalığına çekilerek onda bir tevhit bilinci oluşturulmaya çalışılıyor.

69 Bu tür ayetlerin doğru anlaşılabilmesi için öncelikle Kur'an bütünlüğü içerisinde, Allah'ın hidayet vermesinden/ihdâ ve saptırmasından/idlâl neyin anlaşıldığını bilmek gerekir. Taberî, hidayet ve dalâlet kavramlarının Kur'an bütünlüğü içerisindeki anlamlarını şöyle açıklar: "Ben, Arap dilinde 'hidayet'in, tevfiik/başarıya ulaştırma anlamına geldiğini gördüm... Bunun Kur'an'daki şahidi şu ayaftır: 'Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez'. (el-Bakara, 2/258). Bu ayetten, Allah'ın zalimlere, üzerlerine vacip olan farzları açıklamadığı anlaşılabilir. Bu nasıl mümkün olabilir ki? Çünkü Allah, hakikati bütün sorumluluk sahibi kullarına açıklamıştır. O halde O, bununla onları başarılı kılmadığını, hakikat ve iman için onların gönüllerinde bir yer açmadığını kastetmiş olmalıdır". (Bkz., *Câmü'l-Beyân*, cüz. I, 167). Araçlar, doğru yoldan sapıp yanlış yol ve yöntemi/menhac izleyen herkesi ise, yolun yönünü şaşırılmalarından dolayı 'dâl' sapkın ve şaşkın olarak isimlendirir. Bu yüzden Allah da Hıristiyanları, dulâl/sapkınlar ve şaşkınlar olarak isimlendirmiştir. Çünkü onlar, hakikate ulaşmanın yöntemi konusunda hata etmişler ve din konularında doğru yoldan başka bir yöne sapmışlardır". (Bkz., A.g.e., cüz. I, 195). Bu bağlamda idlâl ise, Allah'ın doğru yoldan sapanların (bir ceza olarak) sapkınlıklarını ve şaşkınlıklarını artırması anlamına gelmektedir. Bkz., A.g.e., I, 408.

Daud Rahbar, bu ayeti zikrettikten sonra, bu tür ayetlerin bağlamlarından kopuk bir şekilde tek başlarına değerlendirilmeleri durumunda oluşabilecek çelişki izleniminin, Kur'an'ın üslubuna ve ruhuna aykırı olduğunu göstermeye çalışırken şunları söyler:

Bu ayeti, (konuyla ilgili diğer pek çok ayetten sonra)<sup>70</sup> aniden karşımıza çıkan bir çelişki durumu olarak açıklayamayız. Zaman içerisinde vahiy yoluyla oluşan ilahî bir kelamı içerisinde toplayan bir kitapta, birbirinden oldukça farklı yerlerde yer alan iki çelişkili ifadeye rastlayabiliriz. Fakat bunlar mutad olarak aynı cümle içerisinde bulunmazlar. Biz biliyoruz ki, Kur'an'ın üslubu son derece retoriktir. Onun veciz anlatımı, sık sık kapalı/müteşâbih ifadeler üzerinden gerçekleştirilir. Dolayısıyla birbirine yakın noktalarda yer alan iki ifadede çelişki görüldüğünde, bu retorik unsur üzerinde ciddi bir şekilde düşünmeden konuyu hemen gözden çıkaramayız. Bu tür ayetlerde, çelişki durumu, ancak "Allah'ın doğru yola ulaştırmasını ve saptırmasını" keyfî bir süreç olarak gördüğümüz zaman ortaya çıkar. Fakat biz, bu bölümde incelediğimiz ayetlerin sürekli olarak Allah'ın ancak hidayete eğilimli insanları doğru yola ulaştırdığını ve hidayeti reddeden insanları da saptırdığını tekrar ettiklerine şahit olmaktayız. Bu ayetler, müminleri, imanlarında sebat ettikleri takdirde Allah'ın onların hidayetlerini artıracaklarını vaat ederek<sup>71</sup> ve onlara, iman etmeye hazır olmalarının bir ödülü olarak imanlarının onları daha bu dünyada gelecek hayattaki saadet yurdunun eşliğine kadar getirdiğini söyleyerek cesaretlendirmektedir. Diğer taraftan, kâfirleri de kendilerini doğruluğun kapısına kadar getiren Allah'ın gazabına uğratacak hatalarında ısrar etmelerinden dolayı uyarmaktadır. Bu ayetlerdeki üslubun tonu, saptırılmayı hak edenleri kınayan bir düzeydedir. Eğer onlar bir akidenin donuk esasları gibi okunurlarsa anlamlarını kaybederler. Onlar inatçı kâfirleri azarlayıp kınayan, onları korkutan konuşmalardır. Adeta onlar şöyle demek istemektedirler: Sen küfürde ısrar ettin. Şimdi de bizzat Allah seni saptıracak. Çünkü sen umutsuzca kalbini kararttın. İyiliğe karşı nankörlük ettin. Artık bundan sonra seni hiçbir şey doğru yola çeviremez. Şimdi de Allah senin hatalarını artıracak. Artık o sana yanlış davranışlarından kurtulup ıslah olma kapısını kapattı. Bundan sonra sen sahipsiz ve rehbersizsin. Dolayısıyla cezalandırılacaksın.<sup>72</sup>

Görüldüğü üzere, bu tür ayetler, yalnızca Kur'an'ın kendisine özgü retorik dikkate alınarak okunduklarında daha doğru anlaşılabilirler. Dolayısıyla onların, teolojik tartışmalara birer cevap olmaktan çok, muhatapların

70 Örneğin, Allah'ın saptırmasına açıklık getiren bir ayette şöyle denir: "Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine açıklayınca kadar onları saptıracak değildir. Allah her şeyi çok iyi bilendir". (et-Tevbe, 9/115.) Benzer ifadeler için bkz., en-Nahl, 16/36-37; el-Mü'min, 40/35; el-Câsiye, 45/23.

71 Hidayete erdirmenin imanı artırmak anlamına geldiğiyle ilgili ayrıca bkz., et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, cüz. I, 408.

72 Daud Rahbar, a.g.e., 88.

zihinlerinde, durumlarına ilişkin belli bir bilinç oluşturmak maksadıyla irat edilen etkili söylemler olarak görülmeleri, Kur'an'ın üslubuna ve ruhuna daha uygun gözükmektedir.

### 5. Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmamızda biz, bağlamsal teoloji ile Hıristiyan teoloji geleneğinde kabul gördüğü üzere, Hıristiyan akidesinin farklı kültür dokularına uygun bir yöntem ve üslupla aktarılması tarzındaki pragmatist sayılabilecek bir teolojik yaklaşımdan ziyade, metinsel bağlama dayalı bir teolojiyi kastediyoruz. Çünkü İslam teolojisinin geleneksel tartışmalarında, ilk sırada yer alan referans kaynağı Kur'an'dır. Dolayısıyla Kur'an, birbirlerine muhalif olan pek çok Kalam ekolünün temel dayanağıdır. Aynı konuda birbirlerine tamamen zıt görüşlere sahip olan kelâmî ekollerin, kendilerini savunurken öncelikle Kur'an'ı referans olarak kullanmalarına baktığımızda ve buna bir de Goldziher gibi müsteşriklerin Kur'an'da birbiriyle çelişkili ifadelerin bulunduğu iddialarını eklediğimizde, başlangıçta mahiyetine ışık tutmaya çalıştığımız bağlamsal okumanın önemi kendiliğinden anlaşılacak olmaktadır.

Yukarıda Daud Rahbar'ın A'raf Sûresi'nin 178. ayetiyle ilgili yapmış olduğu yorumları, aynı konunun kalam literatürü içerisindeki tartışmalarıyla mukayese etmemizin, bağlamsal okumanın önemi hakkında bir fikir vermesi bakımından önemli ölçüde katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Daud Rahbar, Allah'ın hidayete erdirip sapıklığa yöneltmesini dile getiren söz konusu ayeti açıklarken, konunun ilahi sıfatlarla bağlantısını kurarak teolojik bir tartışma başlatmak yerine, onu bağlamına uygun retorik bir söylem olarak değerlendirmişti. Bu tür ayetlerdeki amaç, hidayet ve dalaletin gerçekte kimin fiili olduğu ve onları kimin yarattığı meselesini aydınlığa kavuşturmaktan çok, onları okuyan ya da dinleyen muhatapların zihninde, hidayet ve dalaletin temel ahlaki nedenlerine ilişkin bir bilinç oluşturmaktır. Bunun en kestirme yollarından birisi de, teorik bir tartışma zemini oluşturmak yerine, konuya ilişkin söylemlere, zihinlerde kalıcı etki bırakan ve uyarıcı gücü yüksek olan retorik bir zenginlik kazandırmaktır.

Daud Rahbar'ın esas aldığı ve önemsedığı bu yaklaşıma karşın, kelimacılar geçmişte bu tür ayetleri, teorik tartışma zemininin sistematik bütünlüğü içerisinde değerlendirmekteydiler. Örneğin Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, "hidayet ve dalâlet" konusuna dair başlık altında, Ehl-i Sünnet'in klasik görüşünü izah ederken, ilk dikkate aldığı husus, konuyla doğrudan ilgili olan ayetlerin bağlamsal yorum ve analizleri değil, söz konusu teorik tartışma zemininin sistematik bütünlüğüne uygun temel bir prensipti. Bu prensibe göre "kulların fiillerinin yegâne yaratıcısı Allah'tır".<sup>73</sup> Doğruya veya sapıklığa yönelme insana

73 Bkz., Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 314.

ait fiiller olduğuna göre, hidayet ve dalâletin yaratıcısı Allah'tır. Allah'ın insanın bütün fiillerinin yaratıcısı olması ise, bu teorik tartışma zeminine kaynaklık eden bir başka ayetin tümdengelim türünden akıl yürütme<sup>74</sup> mantığı içerisinde değerlendirilmesi ile temellendirilir. Söz konusu ayette, "Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu"<sup>75</sup> ifade edilir. İnsan fiilleri de şeylerden ibaret olduğuna göre, Allah onların da yaratıcısıdır.<sup>76</sup> Bu çıkarsamayı, önermesel mantık diliyle şöyle formüle etmek mümkündür:

Allah her şeyin yaratıcısıdır.

İnsan fiilleri şeylerdir.

O halde Allah insan fiillerinin de yaratıcısıdır.

Görüldüğü üzere, insan fiillerinin oluşumuyla ilgili açılan teorik tartışmanın temel dayanağı olan ayet, bu kıyasın büyük önermesini oluşturmaktadır.

Hâlbuki konuya farklı bir perspektiften bakan Mutezile, hidayeti, hidayet fiilinin yaratılması olarak değil, din yolunun açıklanması olarak anlar.<sup>77</sup> Onlara göre dalâlet ise; yine kulda dalâletin yaratılması değil, Allah'ın hidayet yolunun açıklanmasından sonra ısrarla küfür ve sapıklıkta diretenlere bir cezasıdır. Onlar, dalâletin ceza anlamına geldiği iddialarına, "Şüphesiz suçlular sapıklık ve (cehennem) ateşi içindedirler"<sup>78</sup> şeklindeki ayeti delil olarak gösterirler. Onalar açısından, bu ayette geçen "dalâl" kavramı "helâk" anlamına gelir. "Çünkü ahirette teklif bulunmadığından, küfür ve fiske anlamına gelen dalâlet yoktur. Ayrıca Allah, kimleri sapıklık içerisinde bıraktığını açıklamış ve şöyle demiştir: '...Allah zalimleri saptırır'.<sup>79</sup> 'Allah kâfirleri saptırır'.<sup>80</sup> 'Allah (verdiği örneklerle) fâsıklardan başkasını saptırmaz'.<sup>81</sup> '... İşte Allah o aşırı giden şüpheçileri böyle saptırır'.<sup>82</sup> Sonra Allah konuyu daha da açıklığa kavuşturarak ancak kesin delil/hüccet ortaya koyduktan sonra sapıklık içerisinde bırakacağını haber vermiştir: 'Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine açıklayınca kadar onları saptıracak değildir. Allah her şeyi çok iyi bilendir'.<sup>83</sup> Bu ayette Allah, hiç kimseyi delil ortaya koymadıkça saptırmayacağını haber vermiştir. Bir kimse, gerçeğin açıklaması/el-beyân, hidayet ve delil kendisine geldikten sonra haktan yüz çevirirse, Allah da onu bundan sonra helak etmek ve cezalandırmak suretiyle

74 Tümden gelim türünden akıl yürütmenin/kıyasın tanımı, yapısı ve unsurlarıyla ilgili bakz., İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, 154 vd.

75 el-En'am, 6/102.

76 Bkz., Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, a.g.e., II, 181.

77 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usulî'd-Dîn*, tahkik: Muhammed Ammâra, (Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhîd, Mısır 1971 içinde), I, 296-297. Ayrıca bkz., Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, a.g.e., II, 314.

78 el-Kamer, 54/47. İnnel-mücrimine fi dalâlin ve su'ur.

79 İbrâhîm, 14/27.

80 el-Mü'min, 40/74.

81 el-Bakara, 2/26.

82 el-Mü'min, 40/34.

83 et-Tevbe, 9/115.



saptırır".<sup>84</sup> Bu bağlamda Mutezileyi yönlendiren teorik zemin ise, onların beş prensiplerinden birisi olan "adalet" prensibidir. Bu prensibe göre insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gerekir. Çünkü ancak bu takdirde, insan hür ve fiillerinden sorumlu bir varlık olarak görülebilir. Dolayısıyla hiç kimse hidayet ve dalâlet gibi fiillerin, gerçekte insanın kendi fiilleri olmadığını ya da onun tarafından yaratılmadığını söyleyemez.<sup>85</sup>

Bu örneklem, söz konusu iki ekolün aynı konu üzerindeki farklı yaklaşımlarına Kur'an'ı nasıl dayanak olarak kullanabildiklerini açıkça göstermektedir. Görüldüğü üzere her iki ekolde kendi perspektifinden bakıldığında haklı ve tutarlı gözükmektedir. Bu noktada tartışmaya açık olan husus, bu her iki perspektifin de, dayanak olarak kullanılan ayetlerin bağlamlarından ziyade, daha önce zihinlerinde oluşturmuş oldukları teorik zemindir. Bu zeminde, hiçbir zaman ihlal edilmemesi gereken temel prensipler vardır. İşte sorun, tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ayetler metinsel bir bütünlük içerisinde kendilerine özgü doğal bağlamlarından koparılarak bu eğilip bükülemez prensipler doğrultusunda yorumlanmaya başlanınca, belki Allah'ın hiç murat etmediği sonuçlarla karşı karşıya kalınmaktadır.

Bu duruma en güzel örneklerden birisi de Cehm b. Saffan'ın (ö. 128/745) tenzih anlayışından kaynaklanan fiil görüşüdür. Ona göre, "gerçekte Tek olan Allah'tan başka hiç kimsenin fiili yoktur. O, Fail'dir. İnsanların fiilleri mecaz yoluyla kendilerine nispet edilir. 'Ağaç sallandı', 'Felek döndü', 'Güneş battı' denildiği gibi. Ağaçta, felekte ve güneşte bu fiilleri yapan Allah'tır. Ancak O, insan için fiilin meydana geldiği kuvveti, fiili yapması için iradeyi ve bunu tercih etmesi için ihtiyarı yaratmıştır".<sup>86</sup> Cehm'i bu şekilde düşünmeye iten husus, zihninin gerisindeki teorik zemindir. Bu zeminde yerleşmiş olan temel prensibe göre, Allah hiçbir şeye benzetilemez. Eğer biz insanın fiil sahibi olduğunu söyleyecek olursak onu Allah'a benzetmiş oluruz. O halde Allah'tan başka hiç kimsenin fiil sahibi olduğunu söyleyemeyiz. Onun şu sözleri bu duruma açıkça ışık tutmaktadır: "Allah'ın yaratıklarının nitelendiği bir sıfatla nitelendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu Onun başkalarına benzetilmesini/teşbihi gerektirir".<sup>87</sup> Şehristânî onun bu görüşünü yorumlarken şöyle demektedir: "Bu yüzden o, Allah'ın diri/hayy ve âlim oluşunu reddetti. Buna karşın Onun kâdir, fâil ve hâlık oluşunu kabul etti. Zira yaratıklarından hiçbir şey, kudret, fiil ve yaratma ile nitelendirilemez".<sup>88</sup>

Bu örneğin de açıkça gösterdiği üzere, yalnızca sınırları belli ve aşamaz teorik zeminlerden hareket edildiği sürece, pek çok konuya ışık tutan ayeti,

84 Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usulî'd-Dîn*, I, 298.

85 Bkz., Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır 1962, VI, 3 vd.

86 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 229.

87 Bkz., eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, tarihsiz, I, 86.

88 Bkz., a.g.y.

kendi bağlamı içerisinde yorumlamak mümkün olmamakta, aksine onları içerisinde yer aldıkları bağlamlarından kopararak bu teorik zemin çerçevesinde açıklamak zorunlu hale gelmektedir. Bu durum, kelam tarihi içerisinde her zaman karşımıza çıkan bir açmazdır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kur'an'ın ruhunu ve üslubunu iyi kavrayabilmek için, onu bir bütün olarak görmek gerekmektedir. Yoksa ayetler, Goldziher vb. yaptığı gibi bağlamlarından kopuk bir vaziyette tek başlarına ele alındıklarında, ne maksatla ve niyetle söylendiği belli olmayan sözler konumuna düşürülmeleri kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda, hiçbir muhatabın hatibin sözünden doğru anlamı çıkarması mümkün olmayacaktır. Örneğin, uyumak üzere olan birisinin oda arkadaşına "televizyonu kapat" dediğinde, niyetini anlayabilmek için, söz konusu bağlamın zikredilmiş olması gerekir. Çünkü turnak içerisindeki söz tek başına ele alındığında, onu söyleyen kim senin başının ağrıyorsa olabileceği, dışarıdan sesleri gelen insanların sözlerini daha rahat anlamak istediği gibi pek çok ihtimalin akla gelmesi mümkündür. Bu ihtimallerden hangisinin doğru olduğunu belirleyebilmek için ise, muhatabların açık beyanları dışında en objektif kriter olarak *bağlam* gözükmektedir. Bu itibarla bağlamsal okumanın, din koyucunun maksadını doğru anlama bakımından birleştirici bir etkisinin olduğu gözükmektedir. Kelam açısından bakıldığında, bu tür bir okuma yöntemiyle oluşturulabilecek bir kelâmî sistemde, farklı ekollerin aynı konu üzerinde ortaya attıkları birbirlerine tamamen zıt görüşlere Kur'an'dan dayanak arama çabalarını en asgari düzeye indirmek mümkün görünmektedir. Bize göre bağlamsal okumaya dayalı bir bağlamsalci teolojinin en kabul edilebilir ve faydalı yönü budur.

## KAYNAKÇA

- Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E. J. Brill 1960.
- Dean E. Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Yayınlayan: InterVarsity Press, 2006.
- Doğan Aksan, *Anlambilim*, Ankara 1998.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, İstanbul 1984.
- Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn), çevirmenler: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, tahkik: Abbas Sabbâğ, Beyrut 1994.
- Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Şu-ayb el-Arnâvut, Beyrut 1993.
- Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, tahkik: Hüseyin Atay, Ş. Ali Düzgün, Ankara 2003.
- Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, Çeviren: Metin Özdemir, Ankara 2001.
- al-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol*, çeviren: Kemal Işık, Ankara 1971.
- \_\_\_\_\_, *İhyâ, Dâru'l-Hadis*, Kahire 1994.

\_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Erba'in*, Kahire, 1344.

Gerhard Preyer, George Peter, *Contextualism in Philosophy*, New York 2005.

el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, tarihsiz.

Hâlis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998.

Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, İngilizceye çeviren: Andras and Ruth Hamori, Princeton University Press, New Jersey 1981.

İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, tahkik: es-Seyyid Cemîlî, Beyrut 1985.

İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.

James Pryor, *Highlights of Recent Epistemology*, British Society for the Philosophy of Science, 2001.

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır 1962.

\_\_\_\_\_, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâ'in*, Beyrut tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Dîn*, tahkik: Muhammed Ammâra, (Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, Mısır 1971 içinde).

Lesslie Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989.

el-Malatî, *et-Tenbih*, tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1977.

Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Selçuk Ü. S. B. E., Konya-2000, basılmamış Doktora Tezi.

Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001.

Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çeviren: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.

Patrick W. Rysiew, *Contextualism in Epistemology*, Copyright by Bell & Howell Information and Learning Company, 2000.

Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, London 1981.

Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, Ashgate Publishing, Ltd., 2003.

eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, tarihsiz.

et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 2000.

Temâm Hassan, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Mısır 1985.

Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çeviren: Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984.

Wensink, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Fikr, 1977.

## KADIN-MERKEZLİ BİR İSLÂMÎ TEOLOJİ İNŞASINA DOĞRU MU?

Adnan Bülent BALOĞLU\*

*“Dini güçlü ve çok tehlikeli bir silah, iki tarafı keskin bir kılıç olarak görüyorum. Erkek olsun kadın olsun Arap insanının geri kalmışlığının birçok köklerinin olduğu doğrudur, ama en temel kök dindir. Arap insanını hâkimiyeti altına alan adet, gelenek ve uygulamalar ondan gelmektedir. İnsanı, özellikle de Arap kadını geri çeken güçlü zincirleri var... Din için yeni modern bir yorum bulmadığımız ve onu Arap insanını şekillendirmekten uzak tutmadığımız takdirde, toplumsal yapıları değiştirmede başarılı olamayacağız.”*

Amira al-DURRA  
Aile Planlaması Müdürü/ŞAM

### Abstract

#### Towards Building A Woman-Centered Islamic Theology?

It is a common saying among Western women theologians that patriarchal interpretation of the religious texts is the main cause for prejudices, oppressions and atrocities against women around the world. In this respect, in recent years, there has been a noticeable increase in the number of such works which were written with the aim of including women's perspectives and experiences into the interpretation of religious texts. Such efforts and activities started in the West are also gaining popularity in the Muslim world. An overwhelming number of Muslim women theologians and researchers devoted themselves to the understanding and interpretation the religious texts, and produced a large number of works dedicated to the subject-matter. Their basic aim is that the Qur'anic verses and the Prophetic traditions were distorted in order to degrade women and put them under men's yoke. Their proposal about what should be done about the distortion of the religious texts by patriarchal order is that these texts should be reconsidered and reinterpreted by the competent and qualified women theologians, researchers and writers. Only then can women reach their high ideals of freedom, equality, and justice, and only then can they recapture their dignity and rights which were usurped by men for ages. If all these aims and goals necessitate a new and fresh theology, doubtlessly it does so, then its name is "a women-centered Islamic theology". When such theology established, women will be freed from the burden that men placed upon them, and make themselves visible with their womanhood, experiences, and perspectives not only in the field of religion, but also in society and culture.

#### Key Words:

Woman, religion, feminism, feminist theology, a women-centered feminist theology.

\* Prof. Dr., Stockholm Büyükelçiliği Sosyal İşler ve Din Hizmetleri Müşaviri.

## 1. Giriş

1960'lerden itibaren sayıları epey kabarık bir grup Batılı kadın araştırmacı, yazar ve teolog, kadınların erkeklerle aynı hak ve özgürlüklere sahip olabilmesi, kadınlara yönelik her türlü önyargı, baskı ve zulmün ortadan kaldırılabilmesi ve kadınların erkeklerle eşit bireyler olarak toplum hayatında daha faal konuma gelebilmesi için yoğun bir zihinsel çaba sarf etmektedir. Onlara göre, bütün bunların gerçekleşmesinde din anahtar konumda bulunmakla birlikte, mevcut Hıristiyanlık ve onun en temel kurumu kilise bunu yapabilecek kapasiteden çok uzaktadır. Zira asırlardır hem Hıristiyanlık hem de kilise, ataerkil ideolojinin elinde kadınları ezme ve yıldırma politikalarının en güçlü meşruiyet aracı olarak kullanılmış ve hala da kullanılmaya devam etmektedir.

Bu anlayışa göre dini alan, tamamıyla erkek hâkimiyetindedir. Buna bağlı olarak, tarih boyunca dinî gelenekler erkekler tarafından inşa edilmiş, dinî hayata şekil veren kuralların tamamı da onlar tarafından konmuş ve uygulanmıştır. Eski ve Yeni Ahit metinlerinin ekseriyeti erkekler tarafından yazılmıştır ve bunlar neredeyse hep erkekler hakkındadır. Kadınların nadiren zikredildiği pasajlarda, onlara biçilen roller hep uç, marjinal rollerdir. Dolayısıyla, günümüz toplumunda yaygın bir biçimde süregelen kadınlara yönelik ayrımcılığın kökünü kurutabilmek için öncelikle dinî metinlerin yeniden ele alınması, bunların yorumunda ve uygulanmasında baştan beri eksik olan kadın bakış açısının ve tecrübesinin dikkate alınması zorunludur. Bunu erkeklerin yapması düşünülemeyeceğine göre, olaya teoloji eğitimi almış kadınların müdahale etmesi gerekmektedir. İşte bu kadınlar nezdinde, Kilise hayatının yenilenebilmesi ve inanç toplumunun yeniden hayat bulabilmesi için yegâne yol, Hıristiyanlığın taze ve güncel bir biçimde sil baştan okunması ve yorumlanmasıdır. Bu düpedüz yeni bir teoloji inşasıdır ve adı da "feminist teoloji"dir.

Feminist teolojinin<sup>1</sup> başlıca hedefi, kendi dini gelenekleri içinde itilip kakılan, kıyıya köşeye atılan ve adeta görünmez kılınan kadınlara *iade-i itibar* yaparak, onları yeniden hem Tanrı hem de din nezdinde erkeklerle eşit konuma getirmek şeklinde özetlenebilir. Bu sağlandığı takdirde, kadının toplum içinde etkin ve itibarlı bir konuma gelmesi, ona karşı beslenen önyargıların ve kötü muamelelerin ortadan kaldırılması da mümkün olacaktır. Bu teolojik anlayışa göre, Tanrı'nın bir cinsiyeti yoktur ve dolayısıyla cinsiyet (*gender*) ayrımı da söz konusu değildir. Öncelikle yapılması gereken şey, Hıristiyanlığın cinsiyet ve ırk ayrımı gözetmeksizin herkesi kucaklayan eşitlikçi ve özgürlükçü mesajını yeniden keşfetmektir. Bunun gerçekleşmesi, kutsal metinlere ve dini kurumlara tarihi süreç içinde monte edilen ve esas itibarıyla her türlü şer ve

1 Feminist teoloji üzerine kaleme aldığımız ve profesörlük takdim tezi olarak sunduğumuz, *Dini Söylemde Erkek Egemenliğine Başkaldırı: Feminist Teoloji* (İzmir, 2003) isimli çalışmamızı elde ettiğimiz yeni ve kapsamlı eserler ışığında bazı konuları da ekleyerek genişletiyoruz. Bu çalışmamızı yakında neşredeceğiz.

günahın odağı kabul edilen kadını baskı ve denetim altında tutmak için kullanılan bütün ataerkil tanımlamaların ve yorumların sökülüp atılması ile mümkündür. Bu çerçevede Hıristiyan feminist teoloji, Hıristiyan geleneğini kadın bakış açısıyla yeniden ele almayı, özellikle kadınların yaşanmış tecrübelerini dikkate alarak bu geleneği yeniden yorumlamayı ve keşfetmeyi amaçlamaktadır. O, herkes için bir teoloji üretmeyi amaç edinmenin yanında, muayyen bir tarzda kadınların ruh dünyalarına ve benliklerine hitap edebilecek bir teolojiyi inşa etmek üzere yola çıkmıştır. Şüphesiz bunu gerçekleştirirken feminizme de çok şey borçlu olduğunun farkındadır. Feminizmin kullandığı kavramların bir kısmını kullanmaktan çekinmediği gibi onun özellikle özgürlük temasına olan güçlü vurgusundan da ilham almış gözükmektedir. Feminist anlayışın dine, mevcut Kilise kurumuna, onun norm ve uygulamalarına yönelttiği cesur eleştirilerden yola çıkarak ataerkil teolojinin karşısına belli bir sistematiği olan ve kadın marifetiyle oluşturulmuş yeni bir teolojiyi koymada ne kadar başarılı olacağını zaman gösterecektir.

Benzer şekilde, kadınları kültürel ve toplumsal olarak baskı altında tutan ataerkil yapı ile başa çıkabilmek için kutsal metinlerin kadın bakış açısı ile yeniden yorumlanmasının kaçınılmaz olduğu şeklindeki Batıdaki yaygın kanaatin son yıllarda İslâm dünyasında da rağbet görmeye başladığı bir gerçektir. Bu çerçevede “kadın-merkezli bir İslâmî teoloji” (*a woman-centered Islamic theology*) oluşturma çabalarının yoğunluk kazandığı gözlenmektedir. Bu teolojinin inşa edilmesindeki aslı amaçları kısaca, kadınların içinde bulunduğu gerçekliklerin ve sahip oldukları tecrübelerin dikkate alınarak haklarının iadesi ve savunulması; onları erkeklere nispetle aşağı gören her türlü zihniyet, değer ve uygulamanın ortadan kaldırılarak adaletsizliğin ve ayrımcılığın önüne geçilmesi şeklinde özetlememiz mümkündür. Söz konusu kadın entelektüeller nazarında zikredilen bu amaçların gerçekleşmesi demek, Kur’an’ın eşitlik, adalet ve özgürlük ilkelerinin cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin bütün Müslümanlar için işletilmesi anlamına gelmektedir.

Söz konusu hedefin gerçekleştirilmesinde ‘feminizm’ kavramının ve aynı zamanda bir hareket olarak onun söylem ve metotlarının ne kadar benimsenip benimsenmediği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, “İslâmcı feminizm” kavramının bir şekilde öne çıktığına veya çıkarıldığına şahit olmaktadır. Biz burada, böyle yeni bir İslâmî teoloji ortaya koyma gayretinde olanları illâki feminist olarak kabul ettiğimizi göstermek için söz konusu kavramı kullanmadığımızı özellikle vurgulamak istiyoruz –kaldı ki buradaki amacımız, bu kavramın tahli- lini yapmak, doğruluğunu veya yanlışlığını tartışmak değildir. Bu kavramı kullanırsak –ki mecburen kullanacağız-, feminizmin öncülüğünü yaptığı kavram ve söylemleri kullanan ama İslâmî paradigma içinde kalmaya ve ona zıt düşmeyecek şekilde İslâm’ın dinî metinlerini gayri ataerkil lenslerle mercek altına alan ve yeniden yorumlamayı gaye edinen grubu kastedeceğiz. Ancak bunların

bir kısmının, söz konusu kavram ile adlandırılmayı asla hoş karşılamadıklarını bilhassa vurgulamalıyız. Feminizm kavramı onlara rahatsızlık vermektedir, zira onlar nezdinde bu kavram, kadını erkeğin tahakkümünden kurtarma adına bütün aşkın, mutlak ahlâkî ve manevî değerlere bir karşı çıkışı da temsil etmektedir. Onlara göre bir hareket olarak feminizm, Batının kadın düşmanı dinî ve seküler düşüncesine bir tepki olarak doğmuştur ve dolayısıyla o, yalnızca Batının düşünce iklimi ile uyumludur. Dikkatli bir biçimde tetkik edildiğinde, günümüz toplumunun parçalanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan ve tabii olarak, sunî ve anormal bir hareket olduğu anlaşılacaktır. Dahası, İslâm ve feminizm kavramları yan yana getirilemez. Dolayısıyla “İslâmcı feminizm” kavramını kabullenmek mümkün olmadığı gibi, “İslâmcı feminist” veya “feminist Müslüman” gibi bir kimlik ile anılmak da kabul edilemez bir durumdur.

Diğer taraftan, bu gruba mensup addedilen diğerleri ise, en azından kendileri ile seküler feministler arasında bir ayırım perdesi işlevi görmesi sebebiyle kerhen de olsa bu kavramı benimsemiş görünmektedirler. Yine bir grup kadın (veya erkek) olarak onlar, bu kavramı kullanmak suretiyle kendilerini, dinsel veya toplumsal düzeyde mevcut olduğuna inandıkları ataerkil kimlik ve yapılarından ayırmaktadırlar. Zira onlara göre, İslamcı feminizm kavramı anlamını Kur’an’dan alır, kadınlar için olduğu kadar erkekler için de adalet ve hak arayışında bulunur. Dolayısıyla, hakkında çok fazla yanlış anlama, önyargı ve spekülasyonun bulunduğu bu kavram aslında ezilen ve hakları gasp edilen Müslüman kadınların bir kurtuluş ümididir, can simididir. İlaveten bu kadınların, toplumla ve dinsel kurumlarla kadın haklarının ikamesi için mücadele veren feministlerin metot ve kazanımlarından istifade etmek, onlarla dayanışma içinde olmak vb. türünden stratejik sebeplerle ‘feminist’ kavramına *kerhen* razı olduklarını söylememizin de yanlış olmayacağını düşünüyoruz.

Bahsi geçen bu grubun Endonezya’dan Pakistan’a, oradan Türkiye de dâhil olmak üzere Mısır ve Fas’a kadar uzanan geniş bir yelpazede sayıları gün geçtikçe artan ve çoğunluğunu kadınların oluşturduğu araştırmacı ve ilahiyatçıları kapsadığını söylemeliyiz. Bu insanlar, İslâm’ın cinsler arasında bir ayırım gözetmediğini göstermek amacıyla, Kur’an ve hadisleri yeniden bir incelemeye tabi tutmak ve kadın düşmanlığını körükleyen malzemeyi ayıklamak gibi oldukça iddialı ve tepki çekmesi çok muhtemel olan riskli bir görev soyunmuş durumdadırlar. Esasen onlar bunu yaparken, süregelen hâkim geleneksel görüşlere karşı bir isyan bayrağını açmış olduklarının, bunun da neticede ciddi tepkilere yol açacağına gayet farkındadırlar. Ancak bunun için haklı gerekçelerinin olduğunu daha başta ilan ederek söz konusu faaliyetlerine meşruiyet kazandırmak için bütün araştırma ve gayretlerinin temelini oluşturan şu görüşleri ileri sürmüşlerdir: Dinî metinler, erkek âlimler tarafından ve erkek bakış açısıyla yorumlanmıştır. Özellikle kadınlarla ilgili ve zayıf ravi zincirine sahip hadisler, sürekli olarak kadınların aleyhine ve erkek

hâkimiyetini tesis amacıyla kullanılmıştır. Hâlbuki cinsiyetler arasında ayrımcılık gözetmek Kur'an'ın ruhuna ve Hz. Peygamber'in gerçek uygulamasına tamamiyle aykırıdır. Dolayısıyla, kadını aşağılayan ve cinsiyet ayrımcılığını körükleyen rivayetlerin ayıklanması zorunludur. Dinî metinlerin bu bağlamda tekrar gözden geçirilmesi ve yorumlanması, Müslüman kadının özgürleştirilmesi, onun insanlık onurunun tesisi ve her türlü haklarının iadesi noktasında son derece önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir.

Söylediklerimizi özetleyecek olursak, din olarak İslâm'ın, kadınları toplumun sosyal, siyasi ve iktisadi yapısı içinde erkeklerle aynı hak ve özgürlüklere sahip eşit bireyler olarak kabul ettiği ve bu çerçevede, onlara yönelik her türlü baskı, zorlama ve ayrımcılığı reddettiği şeklindeki kabul, söz konusu faaliyetin inşasını hedeflediği teolojinin hareket noktasını oluşturmaktadır.

Bu özet girişten sonra, öncelikle söz konusu teolojinin savunucularının bazılarının görüşlerini naklederek, böyle bir kadın-merkezli bir İslâmî teoloji inşasının imkânı ve geleceği hakkında kendi kanaatlerimizi ifade etmek istiyoruz.

## 2. Kadın-Merkezli Bir İslâmî Teoloji İnşası Çabaları

Malezya kaynaklı olan ve Kur'an'ın eşitlik, adalet ve özgürlük ilkeleri gereğince bütün dünyada Müslüman kadınların haklarını elde etmesine yardımcı olmak amacıyla bir grup kadın tarafından tesis edilen "Sisters in Islam (SIS)" (Müslüman Kız kardeşler) adlı kuruluşun manifestosu, konumuza ışık tutaçak önemli ipuçları taşımaktadır. Bu manifestonun bir bölümündeki şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir:

*"Biz, 1400 yıl önce vahyolunduğunda kadınların konumunu yükselten bir din olan İslâm'ın devrinci ruhunu onaylıyoruz. İnanıyoruz ki İslâm, kadınların ezilmesini, onların eşitlik ve insan haysiyeti bağlamındaki en temel haklardan mahrum edilmesini kabul etmemektedir. Dinin, kadınları aşağı ve erkeklere tabi gören kültürel uygulamaları ve değerleri haklı göstermek için kullanılmasından derin üzüntü duyduk. İnanıyoruz ki bu, erkeklerin Kur'an metninin yorumu üzerindeki imtiyazlı denetimi sebebiyle mümkün olmuştur. Biz, ümmetin büyümesi ve gelişmesi için hayatın her alanında herkesin tam olarak katılma fırsatına sahip olması gerektiğine inanıyoruz. Ümmetin sosyo-ekonomik gelişmesinde ve ilerlemesinde Müslüman kadınların da tam ve eşit ortaklar olarak iştiraki bugünün ihtiyacıdır. Kararımız o dur ki, kadın tecrübesi, düşüncesi ve sesinin Kur'an'ın yorumuna ve İslam dünyasında dinin idaresine dahil edilmesi zorunludur... Bizim vazifemiz, İslam'ın hakiki ilkelerine –o ilkelere ki kadınlar ve erkekler arasında eşitlik anlayışını kutsal kabul eder- olan bilinci geliştirmek, demokratik bir devlet sistemi içinde İslami eşitlik, adalet, özgürlük ve haysiyet ilkelerini kabul eden bir toplum yaratmak için çalışmaktır."*<sup>2</sup>

2 [http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=198&Itemid=164](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=198&Itemid=164).



Oldukça iddialı sayılabilecek ifadeleri içeren bu manifestodan anlaşıldığı üzere SIS'in hedefi, kadınların tecrübelerini ve gerçekliklerini de içerecek bir İslami kadın hakları çerçevesinin oluşumuna ve gelişimine katkıda bulunmak, kadınlara karşı yapılan her türlü adaletsizlik ve zulmü ortadan kaldırarak konumlarını erkeklerin konumuyla eşitlemek ve nihayet, adalet, özgürlük, eşitlik ve insan haysiyeti gibi konular üzerinde halkın bilinçlenmesini sağlamak ve bunlarla ilgili kanunları ve siyasetleri yeniden düzenlemektir. Burada bir parantez açarak, İslam dünyasında SIS gibi özellikle kadınlar tarafından kurulan bu tür oluşumların çoğalmaya başladığını ve onların bu çabalarında yalnız olmadıklarını belirtmemiz gerekmektedir. SIS'in gerçekleştirmek için yola çıktığı bu hedefler dikkatle okunduğunda, bir grup entelektüel kadının İslam'ı açıkça sahiplendiğini, onun asli kaynaklarını anlama ve yorumlamada erkeklerle eşit olduklarını ilan ettiklerini söyleyebiliriz.

SIS'in bu çabalarını takdirle karşılayan ve görüşlerini yürekten destekleyen Virginia Commonwealth Üniversitesi Profesörü Amina Wadud da geçmiş âlimlerin sahip oldukları vizyonun ve ortaya koydukları görüşlerin, içinde yaşadıkları sosyo-kültürel ve entelektüel-manevi şartlarla sınırlı olduğunu söyler.<sup>3</sup> Wadud'a göre, onların vizyon ve görüşleri, İslam'ın ne olduğu, İslam'da insan olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili olarak kadınların fikirlerinden de yoksundur. Wadud, kendisi de dâhil olmak üzere bir grup bayanın, dini kurumların gelişim ve değişim sürecine katkıda bulunmaya kendilerini adadıklarını söyler. Zira ona göre tarih boyunca bu kurumlar Müslüman kadınların ruhsal, fiziksel, duygusal gelişimlerini engellemiş, onların entelektüel, siyasal ve eğitimsel açılardan geri kalmasına sebep olmuş, en temel insani hak ve özgürlüklerini ellerinden almıştır. Dini mirasın bize kadar ulaşan temel paradigmalarının esas itibarıyla erkek düşünürler tarafından üretilmesi ve pek çok sıradan Müslümanın da, dar kafayla üretilen bu paradigmaları evrensel ve hatta *ilahi* -vurgu bizim- kabul etmesi kadınların yaşadığı sıkıntıların en temel sebeplerinden birisidir. O halde, SIS'in de savunduğu gibi, İslami düşüncenin vizyonunun genişletilebilmesi için kadınların tecrübelerinin ve epistemolojik bakış açılarının açık ve net bir biçimde dikkate alınması zorunlu ve kaçınılmazdır. Bu kapsamlı ve radikal paradigma değişiminin içerden ve bizzat Müslüman kadınlar tarafından yapılması, Müslüman erkeklerin ve kadınların geleceği için önemli olduğu gibi, bireylerin -özellikle kadınların- yeryüzünde İslami fayda ve etkinin teminine zoraki değil, gönüllü bir iştirakle katılmalarının gerçekleşmesi açısından da önem arz etmektedir.<sup>4</sup>

Diğer taraftan İslami düşünce ve uygulamada cinsler arası adaleti (*gender justice*) sağlamayı kendisine gaye edinen Wadud, bu yöndeki çabalarını

3 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld Publications, Oxford, 2006, 115.

4 A.g.e., 115.

bir cihat (*gender jihad*) olarak kavramsallaştırır. Gerçekte o, *cihad* kavramını 'savaş' anlamında kullanmamakta daha ziyade bir çaba, gayret ve mücadele olarak anlamaktadır. Cinsler arasında adaletin teminini evrenin ilahi düzeninin asli unsuru olarak kabul eden Wadud, bu cihadı, İslam adına kadınları, hem umumi hem de özel alanda, en temel insani haklarından mahrum eden bütün kurumlara, uygulamalara ve anlayışlara karşı başlattığını ifade eder.<sup>5</sup> Aslında o, bu amaçla kaleme aldığı eserinin kapanış cümlelerinde, ayakta kalabilmek için bu cihada mecbur kaldığını itiraf etmek durumunda kalır. Böyle bir cihada niçin giriştiğini şu cümlesiyle açıklar: "*Cihada girişimin, cinsler arası adalet için mücadele etmemin yegâne sebebi, Allah'ın bize bahsettiği adaletin ve insani haysiyetin görmezlikten gelinmesi veya suistimal edilmiş olmasıdır.*"<sup>6</sup>

Malezya merkezli SIS'in ve Amina Wadud'un fikirlerine paralel olarak, kadın-merkezli bir İslâmî teolojinin veya İslâm ilahiyatının inşası yönünde özellikle Avrupa'da çok ciddi faaliyetler yürüten bir takım feminist grupların mevcut olduğunu zikretmeliyiz. Bu çerçevede, Köln'de faaliyet yürüten "Zentrum für Islamische Frauenförderung und Frauenforschung (ZIF)" (Müslüman Kadınlar için Araştırma ve Destek Merkezi) isimli oluşumun çatısı altında faaliyet gösteren bir grup kadın entelektüelin kadın merkezli bir teolojinin inşası yolunda ciddi gayretler içinde olduklarını söyleyebiliriz.

ZIF bünyesinde faaliyet gösteren bu kadınların öncelikli olarak üzerinde durdukları Kur'an ayetlerinden biri Nisa Suresinin 4. ayetidir. Kocasına itaati reddeden ve iffetini korumayan kadınların dövülebileceğine dair referans gösterilen bu ayetin söz konusu merkezin müdavimleri ve üyeleri olan kadınlar tarafından bir hayli problematik bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu ayetin, Allah'ın adaletinden bahseden diğer Kur'an ayetleri ile açıkça çeliştiğini söyleyen Fatma Sagir, "*Onu her şeyden önce bir ayet kabul etmekle birlikte, daha fazla incelemeye ihtiyaç duyduğum bir şey olarak görüyorum.*" diyerek, erkek egemen bakış açısıyla yapılan ayet yorumlarının artık kolayca kabullenilmeyeceğinin adeta sinyallerini vermektedir. Nitekim bu konuda onunla aynı görüşü paylaşan bir başka kadın üye Rabia Müller'e göre, Kur'an ayetlerinin geleneksel anlayış çerçevesinde yorumlanması, özellikle genç kadınları içinde buldukları ortamlarla çatışmaya sürüklemektedir. O, kadınlara Tanrı'nın erkeklerin tarafını tuttuğunu söylemenin, onların kendilerini ikinci sınıf varlık konumunda görmelerine yol açtığını söyler. Dolayısıyla, erkekleri üstün gören bir tanrı imajı karşısında bu kadınların açıkça şunu söylediklerini zikreder: "*Beni ikinci sınıf bir varlık olarak kabul eden birine (bir tanrıya) ibadet edemem.*"<sup>7</sup> Müller'e göre bu merkezde kendilerinin yapmaya çalıştığı şey, bir 'fe-

5 A.g.e., 10.

6 A.g.e., 262.

7 [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-307/\\_nr-3/\\_p-1/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-3/_p-1/i.html)

minist teoloji'dir. Kur'an tamamıyla bir 'Allah Kelâmı'dır ve kadınların da onu yorumlamaması için hiçbir sebep yoktur.<sup>8</sup>

Hamburg'ta *Initiative for Islamic Studies*'de araştırmacı ve hoca olarak görev yapan Halima Krausen, kadınların imam olup olamayacağı meselesini tartışırken, aceleyle müspet ya da menfi bir hüküm vermekten ziyade konunun anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğü şu soruları sorar: "Sessiz kölelerin yaptığı gibi, emir tonunda söylenen her şeye anlamını sorgulamaksızın boyun eğmeğe mecbur muyuz? Yoksa erkeklerle kadınların beraberce, aynı ahlâki değerleri ve dinî vazifeleri (33:35) ifa etmenin yanında, aynı sorumlulukla adil bir toplumu inşa etmede ortak bireyler (9:71) kabul edildikleri Kur'ânî ideali mi gerçekleştireceğiz? Kadınların eğitilmesinin ve toplum içindeki konumlarının iyileştirilmesinin öncelikli öneme sahip olduğunu vurgulayan Krausen, günümüze bir anlam ifade edecek sonuçlara ulaşmanın Müslümanlar için elzem olduğunu söyler.<sup>9</sup>

Ahmed Khalil Aziz, Kur'an'daki cinsiyet kalıplarını sosyo-lengüistik açıdan bir tahlile tabi tutar ve bu çerçevede İslâm'ın cinsiyet anlayışının putperest dünya görüşünün cinsiyet anlayışı ile tamamen zıt olduğu sonucuna varır. Ona göre, insanlar arasında biyolojik ve psikolojik etkenlerden kaynaklanan fonksiyonel farklılıklar olsa da bu, insanlar arasında bir eşitsizliğe işaret etmemektedir. İslâm'ın cinsiyet (*gender*) anlayışında her iki cins de insan olmak bakımından eşit bireyler statüsündedirler ve aynı haklara sahiptirler.

"Pesantren ve Demokrasi Araştırmaları Merkezi" başkanı Endonezyalı Lily Zakiyah Munir, İslâm ülkelerinde kadınların eşit sosyal haklardan mahrum olmasının Kur'an'dan değil, ataerkil kültürlerin toplumsal anlaşmasından, işbirliğinden kaynaklandığını söyler. Munir'e göre, Kur'an'da kadın ve erkeklerin eşit olduğunu, kadınların da erkekler gibi bir takım haklarının bulunduğunu açık bir şekilde ifade eden en az otuz ayet mevcuttur. Munir'in ifadesiyle, "kadın-dostu" bu ayetler, kadınların ikinci sınıf olmadığını ilan eden, onların toplumsal mevkilerini erkeklerinki ile eşit tutan hadislerle de desteklenmiştir. O, Kur'an ve hadislerin bu konudaki öğretilerini şu dört ana başlık altında özetler:

1- Erkeğin önce yaratıldığını, kadının ise erkeğin kaburga kemiğinden meydana getirildiğini, dolayısıyla kadının erkeğe göre daha aşağı konumda olduğunu kabul eden Hıristiyan dogmanın aksine, Kur'an, kadın ve erkeğin

8 Müller, Kur'an ayetlerinin, kadınlara karşı yürütülen sistemli ayrımcılığın meşrulaştırılmasında asırlarca kullanıldıklarının altını çizer. Ona göre, bu amaçla en çok kullanılan ayetlerden birisi de kadınlara erkek arasındaki miras paylaşımını düzenleyen ayaftır. Müller, Kur'an'ın VII. asırda kadınlara miras hakkı tanıdığını ve o dönemin şartlarında erkeğe kadının iki misli pay verdiğini söyler. Ancak o günden bu güne kadar geçen 1400 yıllık sürede şartlar tamamıyla değişmiştir. Dolayısıyla, kadının bugün erkekle mirasta eşit paylaşım hakkına sahip olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Bkz. aynı yer.

9 [http://www.qantara.de/webcam/show\\_article.php/\\_c-307/\\_nr-24/i.html](http://www.qantara.de/webcam/show_article.php/_c-307/_nr-24/i.html)

tek bir nefisten (*nefs-i vâhide*) yaratıldığını söyler ve bir cinsin diğerine üstün olduğuna dair tek bir ayet dahi içermez.

2- Kadın ve erkek arasında günah işleme bakımından bir fark yoktur. Kur'an, erkek ve kadının işledikleri iyi ve kötü amellerin karşılığında alacakları sevap ve cezanın eşit olduğu açıkça beyan eder.

3- İlmi arama ve elde etmede kadın ve erkek eşit haklara ve görevlere sahiptir. Kur'an hem kadına hem de erkeğe bilgiyi arama vazifesini gayet açık bir biçimde tevdi etmektedir. Bu konudaki hadisler de gayet nettir.

4- Kadın ve erkek, ikisi birden Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olup, faziletli bir hayat sürmek ve her türlü çirkin ve kötü işlerden sakınmak hususundaki emre beraberce muhataptırlar. Bu, onların toplumsal faaliyetlere iştirak etme bakımından eşit hak ve görevlere sahip olduklarını gösterir.

Munir, kadın ve erkeğin İslâm'da her açıdan eşit oldukları hem ayetler hem de hadisler tarafından tespit ve ilan edilmişken kadınların İslâm toplumlarında niçin aşağı konumda olduğu ve haklarının niçin gasp edildiği, kamusal alanın hâkimiyeti yalnızca erkelere verilirken, kadınların neden evlere hapsedildiği ve sadece ev işlerini ifa etmekle sorumlu tutulduğu sorularına cevap arar. Ona göre, kadın-erkek eşitliğini vurgulayan İslâmî öğretilerin Müslüman toplumlarında hayata geçirilememesinin ardında yatan bir takım sebepler vardır:

a- Kur'an'ın liberal ve özgürleştirici mesajlarının değil içselleştirilmesi ve uygulanması, anlaşılması bile zordur. Bununla ne kastedildiği, söz konusu Kur'an ayetleri -meselâ, Bakara 187. ayet- Müslüman kültüründe hâkim olan ataerkil ve ideolojik hegemonyanın bir ürünü olan cinsiyete dayalı önyargı ve zihin yapısıyla okunduğunda daha iyi anlaşılacaktır.

b- Din alimleri kadınların haklarının tam olarak temini ve geliştirilmesi hususunda gevşek davranmaktadırlar. Onlar, bir taraftan Allah'ın hâkimiyetine vurgu yaparken bir taraftan da erkeklerin kadınlar üzerinde hâkim ve üstün olduğu söylemini sürekli pompalamakta ve böylece kadınların mevki olarak aşağı görülmelerine katkıda bulunmaktadırlar.

c- Kamusal hayatta etkin role sahip kadınların bir çoğu, kadınların kocalarına -nasıl bir kocaya sahip olurlarsa olsun- itaatkâr olmalarının gerekliliğini savunmakta ve bunu dindar, samimi bir Müslüman kadın (*Müslîme*) olmanın şartı olarak kabul etmektedirler.

O halde Munir'e göre, kadın erkek eşitliğini tam olarak tesis etmek, ancak eğitilmiş Müslüman erkek ve kadınların Kur'an ayetlerinin doğru anlamlarını ortaya koymaları ve onun kadınları ve ezilen grupları özgürleştirici misyonunu hayata geçirmeleri ile mümkündür. Munir, bu konuda yükün ağır kısmının erkeklerin omuzlarında olduğunu söyler, zira ona göre, özgürleşmenin ger-

çekleşmesini temin için Kur'an ayetlerini yorumlamak, yeniden inşa etmek ve hayata geçirmek erkeklerin elindedir.<sup>10</sup>

Pakistan kökenli olup Amerika'da yaşayan ve Louisvle Üniversitesi'nde Din Araştırmaları Profesörü olarak görev yapan bir başka İslamcı feminist Riffat Hassan'a göre, İslam dünyasında kadınlara "Allah adına" baskı ve zulüm yapılmaktadır.<sup>11</sup> Her geleneğin zaman zaman gözden geçirilmesinin zaruri olduğuna inanan Hassan'a göre, kadınların toplumda erkeklere göre aşağı mevkide kabul edilmesinin altında yatan sosyolojik, tarihsel ve ekonomik sebeplerin de temelinde teolojik sebepler mevcuttur. Ona göre, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman toplumlarında kadınlara yönelik fikir ve davranışları belirleyen unsur yaratılışla ilgili şu üç husustur: Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı; Adem'in Havva yüzünden cennetten kovulduğu; Havva'nın Adem'e yardımcı olarak yaratıldığı... Bütün bu telakkiler, Havva nezdinde kadınların türemiş, ikincil, aşağı ve bağımlı varlıklar olarak kabul edilmelerinin temel nedenleridir.<sup>12</sup>

Hassan'a göre Kur'an, gerçekte Havva ve kadının erkekten yaratıldığına dair hiçbir şey söylememektedir. O sadece, eşit şartlarda insanın yaratılışından bahsetmektedir. Dolayısıyla Allah'ın, kadın ve erkeği eşit olarak yaratmamak gibi bir niyetinin olduğu söylenemez. Bu gerçek tesis edildiğinde, diğer problemleri çözmek çok kolaydır. Dinin son derece güçlü ve derin olduğunu vurgulayan Hassan, bu olumsuz tavır ve fikirleri yaratan teolojik problemleri halletmediğimiz takdirde, kadınları bu suç ve korku yükünden asla kurtarmayacağımızı söyler.

*Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*<sup>13</sup> adlı doktora çalışmasıyla bir bayan ilahiyatçı olarak bu alanda Türkiye'de bir çığır açtığına inandığım sınıf arkadaşım Hidayet Şefkatli Tuksal'ı da burada zikretmek istiyorum. Son derece önemli ve değerli bir çalışma olarak gördüğüm bu eserinde o, hadis rivayetlerine dâhil edilen kadın aleyhtarını "sözde" hadisleri ciddi bir metin ve zaman zaman da senet tenkidine tabi tutar. Şefkatli Tuksal'a göre, Hz. Peygamber'in ağzına yakıştıramayacak bütün bu kadını erkekten farklı gören, onu erkeğe göre ikinci sınıf kabul eden ve aşağılayan rivayetler aslında ataerkil kültürün bir ürünüdür. O, gerçekte Kur'ani muhtevanın "erkek insan" ile "kadın insan" arasında hiçbir ayırım gözetmediğini vurgular. Ona göre Kur'an, pek çok konuda "tedrici/pedagojik" bir yöntemle bir iyileştirme ve ıslah hareketini öngören bir mesaja sahiptir. Bu iyileştirme ve ıslah hareketi bazı alanlarda başarıya ulaşırken her nedense "özellikle kadınla ilgili -hikmetten nasipsiz- cahili önyargılar karşısında, önemli bir aşama kaydedemeyen bir kesintiye uğratılmış-

10 [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-307/\\_nr-19/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-19/i.html).

11 Betty Milstead, "Feminist Theology and Women in the Muslim World: An Interview with Riffat Hassan", Committee on South Asian Women's Bulletin, c. 4 (4), 1986, 6-20, (İktibas kaynağı: <http://www.wluml.org/english/pubs/pdf/dossier4/D4-07-Islam.pdf>)

12 Aynı yer.

13 Kitabiyat Yay., Ankara 2000.

tır.”<sup>14</sup> Kadının “eğri”, “eksik”, “uğursuz” ve “değersiz” olduğuna dair halk arasında cari olan yaygın görüş, söylem ve kanaatler, Hz. Peygamber’e mal edilerek meşru bir zemine oturtulmak istenmiştir. Hadislerin İslam geleneğindeki rolü ve gücü dikkate alındığında, bu türden rivayetlerin kadınların “biyey” ve “insan” olarak toplumsal konumunu, onlara karşı icra edilen muamelelerin rengini ve tonunu menfi anlamda belirlemede çok ciddi bir etken olduğu anlaşılacaktır. O halde, İslam toplumlarında geçmişte vuku bulan ve bugün hala devam eden kadın-karşıtı uygulamaların nihayete erdirilebilmesi temennisiyle Şefkatli Tuksal eserinin kapanış cümlelerinde şunları söyler:

*“Ancak Kur’an ve Sünnet’in, tarihsel döneme dayanan boyutlarının ortaya konulması çalışmaları sonucunda, ilahi olanla tarihi olanın, ideal olanla olgusal olanın konumlarının belirlenmesi umulmaktadır. Kur’an ve Sünnet ancak bu çabalar sonucunda gerçek anlamda, kılavuz ve referans olma konumlarına kavuşmuş olacaktırlar.”*<sup>15</sup>

Son olarak bu bağlamdaki görüşlerine müracaat edeceğimiz bir başka feminist araştırmacı da Londra’da yaşayan İran kökenli araştırmacı yazar Ziba Mir-Hosseini’dir. O çok açık ve keskin bir kararlılıkla şunu söyler: “Müslüman bir kadın olarak, İslam adına ataerkillik haklı gösterildiği ve onaylandığı sürece benim için asla adalet olamaz.”<sup>16</sup> Özellikle İslam hukuku üzerine yoğunlaşan Hosseini’nin eserlerinde cevabını aradığı temel sorular şunlardır: “Cinsiyet ilişkileri ve erkek-kadın haklarını düzenleyen kanunlara adalet ve eşitlik niçin yansıtılmıyor? Niçin İslam hukuku metinleri kadınlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapıyor ve onları erkeklerin tahakkümüne terk ediyor?”<sup>17</sup> Ona göre, Allah’ın kanunu/hukuku olarak adlandırılan ve fakat hem ruh hem de şekil itibarıyla ataerkil olan fıkıh metinlerinin, Müslümanların hukuksal adalet ve eşitlik arayışlarını susturan bir araç olarak kullanılması kadınlara yönelik adalet ve eşitliğin sağlanmasını engelleyen ve köstekleyen önemli bir unsurdur. Dolayısıyla ilahi iradenin beşer tarafından anlaşılmasından başka bir şey olmayan ataerkil şeriat yorumlarının fikhî düzeyde sorgulanması zorunludur. Hâlbuki şeriat, İslam’ın adaletini ve Kur’ani vahyin ruhunu ihtiva eden aşkın bir ideal olup, her türlü sömürü ve tahakküm ilişkilerini lanetler.<sup>18</sup>

Hosseini, feminist araştırmacı ve yazarlar içinde Asma Barlas, Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Amina Wadud başta olmak üzere birçoğunun özellikle tefsir üzerine yoğunlaştıklarını ve Kur’an’ın eşitlikçi mesajını başarılı bir biçimde keşfettiklerini söyler. Bu araştırmacı ve yazarlara göre, İslam hukukundaki cinsiyet eşitliğinin menşei İslam’ın idealleri ile ilk Müslüman kültür-

14 A.g.e., 191.

15 A.g.e., 238.

16 Ziba Mir-Hosseini, “Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism”, *Critical Inquiry* 32, Summer 2006, 629.

17 A.g.m., 629.

18 A.g.m., 633.

lerin toplumsal normları arasındaki dâhili tenakuzda yatmaktadır. İslam'ın idealleri özgürlük, adalet ve eşitlik çağrısı yaparken, İslam hukukunun tedvin yıllarındaki yapılar ve normlar bunların gerçekleşmesini engellemektedir. Söz konusu normlar İslam hukukuna bir dizi kelâmi, hukuki, sosyal teoriler ve varsayımlar yoluyla sokulmuştur. Hosseini'ye göre, bunların dikkat çekenleri şunlardır: kadınlar erkeklerden ve erkekler için yaratılmıştır; kadınlar erkeklerden aşağıdır; kadınlar korunma ihtiyacı duyarlar; erkekler kadınların muhafızları ve koruyucularıdır; evlilik bir alış-veriştir; erkek ve kadın cinselliği birbirinden farklıdır, fakat kadınlarinki toplumsal düzen için tehlikelidir.<sup>19</sup>

### 3. Bir Mümine Teolojisi İnşası Olabilir mi?

Buraya kadar konuyla ilgili düşüncelerini aktardığımız Müslüman *feminist* –bir kısmının bu kavramla anılmayı kabul etmediğini belirtmişti- yazar ve araştırmacıların bulunduğu ortak nokta, Kur'an açık ve kesin bir şekilde erkek-kadın eşitliği ilkesini kabul ettiği, ancak ataerkil ortamın fikir ve uygulamalarının bu ilkeye sekte vurduğu şeklindedir. Bu kanaate katıldığımızı ifade etmek isteriz.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber, kadın konusunda son derece bağınaz bir toplumu belli bir düzeye getirme noktasında büyük bir aşama kaydetmiştir. Bu konuda gelinen seviye asla bir nihailik anlamı taşımıyordu, tam tersine kadın konusu toplumun idrak düzeyi ile bağlantılı olarak sürekli gelişmeye müsait, ucu açık konulardan bir tanesi iken maalesef kültürel iklimin ataerkil dokusunun arasında kaynayıp gitmiştir. Hâlbuki mesajın evrensel ve çağlarüstü oluşunun şüphesiz bu konuda da geçerli olduğu algılanabilseydi, Müslüman toplumların kadın konusunda bugün ulaştığı mesafe, kaydettiği ilerleme çok daha farklı olabilirdi.

Kur'an-ı Kerim'in mesajından erkek ya da kadının kayırıldığına, birinin varlık değerinin diğerinden aşağı ya da üstün tutulduğuna dair bir okumanın çıkarılması asla mümkün değildir. Bu iki farklı cinsten birinin harcanma pahasına diğerinin yüceltilmesi asla söz konusu olamaz. Kur'an, bir cinsiyet ayrımı gözetmeksizin, kadın ve erkeğin varlık, haysiyet, gelişme, özgürlük, eşitlik, adalet, sevgi vb. unsurları tatmalarını, tecrübe etmelerini zorunlu bir ilke olarak benimsemiştir. Bunu engelleyen her türlü "kumpas" ne adına ika-me edilmiş olursa olsun yıkılmalı, yerle bir edilmelidir. Allah'ın, bir "varlık", bir "insan" olarak kadına da tanıdığı hak ve özgürlükleri din namına, "İslam adına" elinden alanların aslında bunu kendi emel ve arzularının tatmini için yaptıklarının bilinmesi zorunludur.

19 Ziba Mir-Hosseini, "The Quest for Gender Justice: Emerging Feminist Voices in Islam", *Dossier* 26, WLUML, October 2004, 5

Birçok meselede olduğu gibi kadın konusunda da sıklıkla görüşlerine başvurulan geçmiş İslam âlimlerinin özellikle bu hususta içinde yaşadıkları kültür ikliminden fazlasıyla etkilendiklerini ifade etmeliyiz. Çarpıcı bir örnek olarak, çok küçük bir azınlık da olsa bu âlimler arasında, “Kızları okutmanın doğru olmadığını, zira okuma-yazma öğrendikleri takdirde sevgililerine mektup yazabileceklerini” kurgulayan, toplumun selameti ve ahlakın muhafazası için onları cahil bırakmanın faziletine inananlar mevcuttu. Böyle bir bakış açısına sahip olan zihniyetin özellikle kadın konusunda ne kadar inandırıcı olabileceğini, Hz. Peygamber’in uygulamalarına ne kadar sadık kalabileceğini sorgulamada açıkçası hiç bir beis görmüyoruz.

Aslında İslam toplumlarının kadın konusunda bugün varmış oldukları mesafenin çok da şaşırtıcı olmadığı kanaatindeyiz. Zira “haysiyet sahibi” bir varlık olarak insanı, onun psikolojisini kaale almayan, ona “sözde” özgürlük tanıyan ve bütün kurguyu ilahiyat, nübüvvet ve ahiret üçlüsü üzerine inşa eden, velhasıl “imanın faili” olarak insanı “görünmez” kılan kelâmi yapı ile lafızlar ve kültürel doku arasında kaybolan hukuki yapının, kadını erkeğin yanında ve fakat “eşit” ve “özgür” bir varlık kabul ederek ona bir özgürlük alanı açmasını beklemek safdillik olur. Ama yine de bunu söylerken dün olduğu gibi bugün de kadınları iteleyen ve öteleyen bir erkek zihniyetinin daima mevcut olduğunu itiraf etmeliyiz. Sosyal İşler ve Din Hizmetleri Müşaviri olarak görev yaptığımız Stockholm’deki Müslüman Türk toplumunda, buraya geleli 34-35 sene olduğu halde şehir merkezine bir gezinti amaçlı *bir kere dahi* gitmemiş kadınlarımızın varlığını üzülererek de olsa müşahede ettiğimizde, bu söylediklerimizin pek de boş ve temelsiz olmadığı anlaşılacaktır.

İslam hukuk metinlerinde kadın konusu daha ziyade kadına biçilen toplumsal roller –anne, karı, kız kardeş, ev hanımı vb.- ve sorumluluklar, bireyler arası ilişkiler -annelik, sütannelik, karılık, ev hanımlığı vb.- bağlamında olmuştur. Yine kadın ya “hür” ya da “cariye” olmak gibi bir kategorizasyona tabi tutulmuş, onunla ilgili bir kısım sorunlar bu kategoriler üzerinden halledilmeye çalışılmıştır. Kadınlı ilgili sorunların hallinde kadının “kadınlığı” ve “tecrübesi” bilerek veya bilmeyerek göz ardı edilmiştir.

Kadınlara ilgili metinlerin okunmasında bir sıkıntının var olduğu kabul ve itiraf edilmek durumundadır. Bu sıkıntının önemli bir kaynağı da yerleşik kültürel adetlerin ve toplumsal alışkanlıkların, tıpkı kutsal metinler gibi “kutsal” ve “dokunulmaz” zırhına büründürülmesidir. Aslında dinin özü ve insanlık için amaçladığı yüksek gayeler (*makâsıd*) dikkate alındığında, onlara set çeken bu nevi adet ve alışkanlıkların, tıpkı Sevgili Peygamberimizin lanetlediği, ayaklar altına aldığı cahiliye adetleri gibi ortadan kaldırılması asıl hedef olmalıdır. Halen bir kısım İslam toplumlarında cari olan kızların zorla evlendirilmesi, kadınların dövülmesi/ev-içi şiddet, kız çocukların sünnet edilmesi, çok-eşli evlilik, töre cinayetleri, resmi nikâhsız imam nikâhları vb. türünden



uygulamaların faturası, hiç şüphe yok ki en ağır biçimde kadınlar tarafından ödenmektedir.

Diğer taraftan, günümüzde kadın sorunlarına çözüm arayan bir kısım ulema, içinde yaşadığımız çağın ve toplumun gerçekliklerini dikkate alacak yerde hala, “İslam’a dönüş” adına fıkıh kitaplarının sayfalarına serpiştirilmiş fetvalara atıfta bulunmakla kolaycılığı seçmektedirler. Böylece onlar, kendilerini geleneğin “emin sularına” demirleyerek sorumluluktan kurtulduklarını zannetmektedirler. Hâlbuki onlar çözümsüzlüğün bir parçasıdır ve ayrıca “her çağda yeniden okunması ve yorumlanması gereken” metnin “yetkin ve yetkili” okuyucuları olarak metne karşı bir ihanet değilse bile açık bir gaflet içindedirler.

Her konuda olduğu gibi kadın konusunda da metnin okumasına girişmeden önce metnin bağlamla ilgisinin kurulması gerekir. Tahir Ramazan, metinle bağlam arasındaki ilişkinin araştırılması gerektiğini, bunun bizi ilkeleri ve hedefleri keşfe götüreceğini söyler. Ona göre metinlerin kendileri konuşmazlar; öğretiler hem eşzamanlı (*synchronic*) hem de artzamanlıdır (*diachronic*). Yani zamanla ilişkileri hayati, bağlamla olan ilişkileri zorunludur. Lafızcı okuma, bu evrimci dinamikleri ve onların zamanla ve çevreyle, bağlamla olan hassas ilişkilerini dikkate alamaz.<sup>20</sup> Ramazan’ın söylediklerine ilave olarak, lafzi okumanın, sadece o metni okuyan kişiye hitap ettiğini söylemeliyiz. Aynı zamanda böyle bir okuma, metni bağlama kurban eden “indirgemeci” bir okumadır; bütüncül ve kuşatıcı bir okuma asla değildir. Konumuz söz konusu olduğunda, metnin lafzının belli bir zaman dilimine hapsedildiğini, bir başka ifadeyle belli bir çağda tüketildiğini söylememiz bir abartı sayılmamalıdır. Bu tür bir okumadan toplumsal bir faydanın, bir *maslahatın* gerçekleşmesi mümkün değildir.

Müslüman kadın feministlerin yeni ve taze bir teoloji inşasında, batılı hemcinslerinin kavram, söylem, fikir ve metotlarından bir hayli etkilendiklerini söylemeden geçemeyeceğiz. Yaptığımız uzun okuma ve araştırmanın neticesinde –bunu neşredebileceğimizi yukarıda dipnotta ifade ettiğimiz *Dini Söylemde Erkek Egemenliğine Başkaldırı: Feminist Teoloji* isimli eserimizde de ortaya koyduğumuz üzere- görmüş bulunuyoruz. Mesela Fatma Mernissi, Amina Wadud gibilerinin Kur’an ayetlerinin ve hadislerin yorumu ile ilgili ataerkil olarak kabul ettikleri İslam geleneğine ve kültürüne yönelttikleri eleştiriler, feminist teolojinin teorisyenleri arasında gördüğüm Elizabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether ve Letty M. Russell’in İncil ve Hz. İsa ile ilgili Hıristiyan kültüründeki hâkim ataerkil yorumlara yönelttikleri eleştirilerle kavram ve söylem olarak tıpatıp olmasa bile önemli bir benzerlik göstermektedir. Ara-

20 Tahir Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 214.

daki tek fark, Batılı feministler İncil'in de erkekler tarafından kaleme alındığını söylerken, Müslüman feministler nezdinde Kur'an, Allah'ın vahyolunmuş kelimadır ve gerek nüzul itibarıyla gerekse kayda geçiriliş itibarıyla kendisinin sıhhati bakımından en ufak bir şüphe veya ima dahi söz konusu değildir.

Konumuzla çok ilgili olmasa da temas etmede fayda gördüğümüz bir hususu da burada zikretmek istiyoruz. Faaliyet alanlarına bakıldığında İslamcı feminizmin seküler feminizmden daha evrensel boyutta işlev gördüğünü söylememiz mümkündür. Ancak her ikisi de ideolojik saplantılara mahkûm oldukları sürece, erkekler karşısında kazanacakları cephelerin sınırlı olacağı aşikârdır. İslamcı feministlerle seküler feministler arasında bir işbirliği şarttır. Özellikle seküler feministlerin hem dini ve dinsel olguları hem de İslamcı feministleri görmezlikten gelmeleri, onlarla bir işbirliğine yanaşmamaları kendilerinin kadın sorunları konusundaki ciddiyetlerini sorgulamamıza yol açmaktadır.

Kadın konusunda toplumu ve toplumsal yargıları değiştirme bağlamında bir feminist teoloji oluşturma çabalarının ne kadar başarılı olacağını zaman gösterecektir. Ancak belirtelim ki, belli bir ortamda o ortam içinde kurulmuş bilfiil ilişkilerle yaşamaya devam ederken onun ideolojisinden, baskı ve hatta tehditlerinden zihnen de olsa kaçmaya çalışmak bu olgunun teorisyenleri için pek de kolay olmayacaktır. Ama temennimiz odur ki, kendilerine "feminist" yakıştırmamasından hoşlanmayan ve amacı da gerçekte asla bir ideoloji olarak feminizmin savunuculuğunu yapmak olmayan yetkin ilahiyatçı bayanların bu bağlamda ortaya koyacakları proje bir "mümine teolojisi" olacaktır. Bu pekâlâ mümkündür. Bu konuda bizler de kalemimiz, fikirlerimiz ve nefesimizle onların yanında olacağız.

Bir husus artık biz erkekler için "gün gibi" aşikârdır: İçinde kadının olmadığı ama kadınların sorunlarının tartışıldığı hiçbir tartışma inandırıcı ve bir sonuca gidici değildir. Kabul etmemiz gereken bir gerçek daha var: Artık kadınla ilgili konuşmak erkekler için eskisi kadar asla kolay olmayacaktır.

## KAYNAKLAR

- Baloğlu, Adnan Bülent, *Dini Söylemde Erkek Egemenliğine Başkaldırı: Feminist Teoloji*, İzmir, 2003.
- Milstead, Betty, "Feminist Theology And Women İn The Muslim World: An Interview With Riffat Hassan", *Committee On South Asian Women's Bulletin*, C. 4 (4), 1986, S.16-20 (İktibas Kaynağı: [Http://www.Wluml.Org/English/Pubs/Pdf/Dossier4/D4-07-Islam.Pdf](http://www.Wluml.Org/English/Pubs/Pdf/Dossier4/D4-07-Islam.Pdf))
- Mir-Hosseini, Ziba, "Muslim Women's Quest For Equality: Between Islamic Law And Feminism", *Critical Inquiry* 32, Summer 2006, 629-45.
- , "The Quest For Gender Justice; Emerging Feminist Voices İn Islam", *Dossier* 26, Wluml, October 2004, 1-7.

Ramadan, Tahir, *Radical Reform: Islamic Ethics And Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Şefkatli Tuksal, Hidayet, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat Yay., Ankara 2000.

Wadud, Amina, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform İn Islam*, Oneworld Publications, Oxford, 2006.

### **İnternet Adresleri**

[http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=198&Itemid=164](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=198&Itemid=164)[http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-307/\\_nr-3/\\_p-1/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-3/_p-1/i.html)

[http://www.qantara.de/webcam/show\\_article.php/\\_c-307/\\_nr-24/i.html](http://www.qantara.de/webcam/show_article.php/_c-307/_nr-24/i.html)

[http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-307/\\_nr-19/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-19/i.html)

## BİR YENİDEN YAPILANMA KURAMIMIZ VAR MI?

### - Yenilenmeci İdeolojinin Sorunları ve Geleceği Üzerine -

Mehmet EVKURAN\*

*“...Grup ya da millet kimliği üzerindeki konsensüs konusundaydı entelektüelin görevi, grubun doğal ya da Tanrı vergisi bir şey değil, ardında mücadelelerle dolu bir tarih yatan, inşa, imal, hatta kimi zaman da icat edilmiş, temsil edilmesi bazen önemli de olabilen bir nesne olduğunu göstermektir...”*

Edward SAID

#### **Abstract**

Renaissance is a problem of mentality and it requires mental evolution radically. In Islamic tradition innovation and tajdeet has begun discussed as a fundamental problem dedicatedly in the ends of 19th century. Many thinkers and scholars have written books and articles on this matter. Nowadays we can understand that the innovation is a subject related with wider and systematic aspect. The scope of innovation has developed and contained these matters: perception of society, tradition, references and sources, definition of belief/iman, ethics, Islamic sciences, modern world.

**Keywords:** Renaissance, religion, tradition, society, culture, Islamic world, evolution.

### **1. Zamanın Ruhı ve Yenilenme**

Uzun ve kesintisiz bir tarihe sahip olan bilimler ve düşünce yapıları (kesintisizlik kavramının bir yanılsama ve kurgu olabileceği ihtimalini de unutmamalı) muhtemelen köklü değişimleri ve devrimleri yaşamaz. Buna bağlı olarak da yeniden yapılanma ve yenilenme gibi güven bunalımı içeren köklü taleplere de maruz kalmaz. Çünkü değişim ve yenilenme kavramı ‘doğru’ların nitelik değiştirdiği ve tahrif edildiği düşüncesine ya da en azından unutulduğu varsayımına dayanır.

Yenilenme problemi değer eksenli olmaktan çok kaçınılmaz biçimde olgu eksenlidir. Çünkü her ne kadar kuramsal tartışmalar ve değerlendirmeler yapmak önemli ise de yenilenme projesi, tikele ve belirli bir olgusal duruma temas eder. Spekülatif olarak mutlak doğruyu aramaktan farklı olarak, gerçekler dünyasındaki mümkün olan doğruyu gerçekleştirmeye yönelir. “Mutlak doğru” ve “en yüksek iyi” yerine “mümkün doğru” ve “pratik iyi” peşinde koşar. Bu özelliği ona pratik ve pragmatik bir karakter kazandırır.

\* Doç. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Tarihin belirli dönemlerinde bazı fikirleri algılamak imkânsız iken diğer dönemlerde aynı fikirler egemen görüş haline gelebilmektedir. Elbette toplumsal yapının hareketlerinden bağımsız salt bir tarihsel etkiden söz etmek mümkün değildir. Bir toplumda yenilenmenin bağımsız bir düşünce sistemi olarak gündeme gelmesi, genellikle ortaya çıkan bir sorunla ilgilidir. Toplum kendi kendine yeterli olmaktan çıktığında ve tıkanma sürecine girdiğinde yenilenme bir 'kurtuluş ideolojisi' olarak etkin biçimde öne sürülür. Osmanlı-Türk deneyiminde görülen şey ise düşüşün ilk olarak politik ve askeri alanda yaşanmasına paralel olarak yenilenmenin bir 'devlet meselesi' olarak algılanmış olduğudur. Gerçekten de Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde yenilikçi düşünürler, aynı zamanda devlet bürokrasisinde görev yapan kimselerdir. Onların zihninde yenilenme/tecdit, hukuk alanından kelama, politikadan eğitime kadar hemen tüm sosyal yaşamlarını ilgilendiren bir içeriğe sahiptir ve dolayısıyla yenilenme konusu, üst düzeyde bir "devlet meselesi" olarak görülmüştür.

## 2. Yenilenmedeki Ontolojik Sorun Nedir?

Yenilenme sorunundaki ontolojik problem, sabit ve değişken olan öğelerin neler olduğu ve bunlar arasındaki ilişkilerin nasıl düzenlendiği noktasında yoğunluk kazanır. Bu kuramsal çerçeve, yenilenme politikasının aktüelleşmesi açısından büyük önem taşır. Çünkü neyin sabit ve değişmez sayılıp neyin ona göre tanzim edileceği, kısaca, neyin neye göre düzenleneceği konusunda bir açıklık yoksa, yenilenme girişimi uygulamada büyük sorunlara yol açacaktır. Geleneksel İslam düşüncesinde yenilenme ve değişim ihtiyacının hissedilmediğini ve bu konuda bir şeyler yapılmadığını öne sürmek, hatalı bir düşüncedir. Usûl-u fıkıh âlimleri, dinin ilkeleriyle hayatın değişken karakteri arasında bir bağ ve denge kurma lüzumunu hissettiler ve bu konuyu ilmî bir sorun olarak ele aldılar. Usûl-u fıkıh geleneği, hayatın zorunlulukları ile dinin değişmeyen ilkeleri arasında kurulacak olan kalıcı ilişkinin metodolojisini oluşturma girişimleriyle doludur.

Abbâsîlerin ilk dönemleri olarak belirtilen tedvîn çağından önceki süreçte, Müslümanlar hayatın her alanında içtihat gerçeğiyle birlikte yaşıyorlardı. Henüz ortada sıkıca belirlenmiş bir usûl olmadığı için, düşünce üretmenin önünde büyük engeller de bulunmuyordu. Yeni durumlar ortaya çıkmaya başlayınca sorunları çözmeye kullanılacak bir metodoloji ve hukuk/fıkıh anlayışı oluşmaya başladı. Bu süreç o kadar hızlı biçimde ilerledi ki, kısa zamanda yönetim, vergi, cezalar, ticaret gibi temel konularda ekoller oluşmaya başladı. Asıllar ortaya konunca da bunlara ilişkin furû meseleleri ele alınmaya başladı. Mezheplerin sistematik yapılarının oluşması ve bunların siyasî ve coğrafi ihtiyaçlarla birleşmesine paralel olarak belirli kalıplar gelişti. İchtihat-tedvîn diyalektiğindeki gel-git kısa sürdü ve taklit zihniyetinin oluşma-

sına yol açtı. Bu durum sonraki çağlarda düşüncenin önünde büyük engel oluşturdu. Tedvîn döneminin asl ve temel referans sayıldığı bir taklit kültürü oluştu ve içtihat arzusu gittikçe zayıfladı. Taklit kültürü birikimi kendini oluşturan içtihat unsurlarını ve yaratıcı düşünceyi saygıyla korur. Ancak bu yaratıcılıktan etkin biçimde yararlanma yerine, bir itaat kültürü oluşturmak amacıyla onun otoritesine sığınmayı tercih eder. Bu açıdan göre örneğin, Ebu Hanife'nin yaptığı işin felsefesini anlamak değil, yaptığı işin sonucunu mekanik olarak tekrarlamak daha üstün görülür. Böyle yapmak daha güvenli bir yol olarak algılanır. Ayrıca sorumluluğu selefın sırtına atma kolaylığı da sunar. Esasen taklit mantığı da böyle çalışır. Oysa taklit ve selef harfiyen ittibâ, dinî ve ilmî sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Dinin gücüne dayanarak boğucu ve tekdüze bir kültür oluşturma anlamına gelir. Yaratıcı düşüncenin canlandırılması için, taklitçi söylemin, etrafında dönüp tavaf ettiği ama içine girmekten kaçındığı bu dinamik köklerle iletişime geçilmesi ve içtihat yapma özgüveninin tekrar elde edilmesi gerekir.<sup>1</sup>

Bugünden geriye baktığımızda bizdeki sorunun, kuralları bilmemek değil de uygulamamak olduğu anlaşılır. “İçtihat, diğer bir içtihatla ortadan kalkmaz.” “İçtihadında yanılana bir, isabet edene de iki sevap vardır.”<sup>2</sup> türünden düşünce üretmeyi teşvik eden ilkeler fiilen imkânsızlaştırılmıştır. Bu, bazen içtihadı bir yandan onaylamakla birlikte oldukça ağır şartlar öne sürerek onu yerine getirilmesi imkânsız bir iş haline getirmekle, bazen de yeni içtihatlarla izin verilmesi durumunda fitneye kapı açacağı<sup>3</sup> gerekçesiyle ondan uzak durarak yapılmıştır.<sup>4</sup> Ancak diğer yandan hayat devam etmiş, sosyal değişimin zorunlulukları karşısında gereken düzenlemeler geri durulmamıştır. Bu düzenlemeler, çoğunlukla iktidarın ihtiyaçları ve otoriteye dair aciliyetler bağlamında hukukî meselelerde yapılmıştır. Mümkün olan en az miktarda düzenleme yaparak mevcudu korumak düşüncesiyle hareket edilmiş ve ayrı bir yenilenme düşüncesi klasığı oluşturulamamıştır. Yenilenme arzusu öne sürülen engellemelerle daima bastırılmıştır. Özellikle taklit dönemi adını verebileceğimiz ve hicretin 3. yüzyılından sonraki çağlarda yenilenme fiilen yapılan değil, yapmak istenen zayıf ve sonuçsuz girişimlerden ibaret kalmıştır. Günümüzde de yenilenme, düşünürlerin zihninde bir ütopya olmayı sürdürmektedir.

1 İçtihat kavramının İslam'ın ilk dönemlerinde nasıl anlaşıldığı ve uygulandığına dair bazı örnekler ve anlayışlar için bkz. Hüseyin Atay, İslam'ı Yeniden Anlama, Atay ve Atay, Ankara 2001, 321 vd.

2 Muhammed bin İdris eş-Şâfiî, Er-Risâle, Mısır 1940, 477.

3 Bu kaygılara yol açacak türden hareketler tarihte olmuştur. Bir örnek olması bakımından materyalist görüşler taşıyan son dönem Osmanlı aydınlarından Abdullah Cevdet'in bir 'ıçtihat kütüphanesi' ve ardından da 'ıçtihat evi' kurduğunu hatırlayalım. Ayrıca çıkardığı dergiye de 'ıçtihat mecmuası' adını vermiştir. Bu dergide ünlü Fransız materyalistlerinin hayatı ve görüşleri tanıtılıyor ve ülkede benzer anlayışa sahip bir çevre oluşturulmak amaçlanıyordu. Bkz. Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Elis Yayınları, Ankara 2005, 103, 104.

4 Son dönem Osmanlı-Türk düşüncesinde dinde yenilenme ekseninde yapılan içtihat tartışmaları için bakılabilir. Mehmet Evkuran, “Kelam İlminin Yeniden İnşası” Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine”, Kelam Koordinasyon Toplantısı ve “Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ 2004, 187 vd.

### 3. Toplum Nasıl Bir Varlıktır?

Durgunluğu ya da dinamizmi kendisine atfettiğimiz varlık toplumdur. O halde toplumun nasıl bir varlık olduğu, toplumun ontolojik statüsünün ne olduğu konusunda açık bir düşünceye varmamız gerekir. Toplumu anlamak için başvurulan çarpıcı yaklaşımlardan biri, onu farklı olanla karşılaştırmaktır. Toplumu, toplum olmayan bir varlıkla karşılaştırarak anlayabiliriz. Bu varlık alanı doğadır. Doğa insan için veridir. Biz insanlar dünyaya geldiğimizde doğayı hazır buluruz. Onun oluşumunda bizim etkimiz olmamıştır. Buna karşılık toplum insan ürünüdür. Onu mümkün kılan şey, insanların birlikte yaşamaya olan ihtiyaçlarıdır. İnsanlar ilkel toplumsal biçimlerden başlayarak kurumlar, değerler ve gelenekler oluşturarak toplum denen varlığı geliştirmişlerdir. Farklı toplumsallaşma biçimleri vardır. Bunları doğuran şey, insanların uzlaşmalarıdır. Toplum, farklı formlar alabilir. Başka türlü de olabilecek iken böyle olmuş olması, onun mümkün bir varlık olduğunu gösterir. Buradaki imkânı felsefi ontoloji anlamında değil, insanın eylem ve iradesine bağlı olması anlamında kullanıyorum. Oysa doğa bundan başka olamaz. Toplum, Tanrı'nın yarattığı doğa gibi aynı statüde değildir. Bu temel farktan dolayı toplumdaki söz ederken, zorunlu bir dil kullanmaktan kaçınmalıdır.

Esasen devrimciyi tahrik eden şey de toplumun yeniden kurulabilir olmasıdır. Burada toplum mühendisliğini bir ölçüde tecviz eden bir fikir göze çarpsa da toplumun başka bir özelliğini hatırlamak gerekecektir. İnsan dünyada semboller üreterek yaşar. Onun çevresiyle ilişkisi doğrudan değildir. Dili aracılığıyla varlığa müdahale eder. Semboller, kavramlar ve değerlerden oluşan anlamsal bir dünya kurar. Anlam dünyası insanın gerçekle olan ilişkisini yürüttüğü yegâne sistem haline gelir. Öyle ki gerçeklik bile 'olduğu gibi' değil de bu sistem tarafından yorumlanarak okunur. Anlam dünyası gerçekten daha katı, daha dayanıklı ve daha 'gerçek' olup çıkar. Şu halde toplumdaki söz etmek temelde kültürden söz etmek demektir. Bir şeyin kültürel olması, onun hem kurulmuş hem de seçilmiş olduğunun kanıtıdır. Diğer binlerce şey arasından alınmış ve bakışlarımıza sunulmuştur. Kültürün ardında yatan bu derin deneyim, var oluşsal bir nitelik taşır. Ve kesinlikle sanıldığından daha dayanıklı ve akıllıdır. Toplum, mümkün dünyada bizim oluşturduğumuz nesnel varlıktır. Onun insan ürünü olması gerçeği, birilerinin 'biz de yaparız, olur!' demesiyle olması için yeterli değildir. Ardında yatan yaşanmışlığa eşdeğer bir deneyim sergilemedikçe, kültürel şeyler gerçekten kaldırılamaz ya da değiştirilemez.

Toplum durağan bir varlık değildir. Değerler, kurumlar ve yapılar zaman içinde oluşur, şekillenir ve dönüşürler. Bu nedenle toplumu, tarihin bir anında resmi çekilmiş bir gerçeklik olarak incelemek yanıltıcıdır. Bunun yerine onu, zaman içinde hareket eden, hareket ettikçe de kendini oluşturan dina-

mik bir yapı olarak görmek daha doğrudur. Einstein'ın dünyamızdaki nesnelerin fiziksel konumlarını ve hareketlerini doğru belirlemek için öne sürdüğü kuramı hatırlayalım. O, nesnelere tanımak amacıyla yapılan hesaplamalarda dikkat edilen geleneksel üç boyutu yeterli görmüyor, bunlara dördüncü boyut olan zamanı ekliyordu. Basit hareketlerde örneğin bir düzlemde yol alan ve doğrusal hareket eden nesnelere iki ya da üç boyutun kullanılmasının yararlı olabileceğini, ancak daha karmaşık hareketlerde ve durumlarda zamanın kesin olarak dikkate alınması gerektiğini örneklerle açıklamıştır. Aynı şekilde toplumu ve kültürel sistemleri tanımanın da Einstein'ın öne sürdüğü yöntemden esinlenerek, zaman ölçeğinin etkin biçimde kullanılmasını zorunlu kıldığını söyleyebiliriz.

Toplumlar ve kültürler zaman içinde ilerler. Burada zaman kavramı, mutlak ve soyut bir bileşen değil, kişiselleşmiş olan zamandır. Sosyal bilimlerdeki anlamıyla, tarihtir. *Tarih*, insanın tüm değerleri tanıdığı, devraldığı ve benimsediği varlık sferidir. İnsan basit anlamda zaman içinde yaşamaz, tarih içinde yaşar. Tarih içerdiği anlambilimsel niteliklerden dolayı insanın var oluşunu tamamlayan mekânsal boyutu oluşturur. Tarih ile toplum arasındaki bu imgesel bağdan dolayı toplumun doğası hakkında hangi düşünceleri besliyorsak tarih hakkında da aynı düşünceleri taşıyoruzdur.

Bunun yenilenme sorunu açısından taşıdığı anlam şudur: Toplumsal ve kültürel düzeni beğenmeyen her düşünür kaçınılmaz olarak bunları var eden tarihsel süreçle de karşıya karşıya gelir. Anlatılanların dışında bir tarih anlatısına yönelmek ya da alternatif bir tarih oluşturmak, farklı bir toplum özlemi çeken her düşünürün ilgisini çeker.

Tarih bir sorun olarak, yenilikçi düşünürün karşısına iki şekilde çıkar. İlki geçmiş algısı olarak, diğeri ise referans sorunu olarak. Her iktidar kendini geçmişe bağlayan ve varlığına tarihsel haklılık kazandıran bir süreklilik ideolojisine yaslanır. Tarihi kendine mal etmesine yardımcı olan bir geçmiş anlatısı ortaya koyar. Yenilikçi yaklaşım, eğer değişim ile egemen düzeni dengeleme amacını güderse, egemen tarih anlayışıyla eninde sonunda uzlaşır. Yenileşme programı egemen ilişkileri rahatsız etmeyecek biçimde üretim, hizmet ve toplam kalite çalışması düzeyinde tıkanır kalır. Bu yaklaşım dar kapsamlı bir restorasyondur ve temel niyeti eskiyi korumaktır. Câbirî bu durumu, kültürel ilerlemeyi sağlayamayan ve kendi etrafında dönüp duran '*hareket-i i'timâd*' olarak niteler. İslam düşüncesi kendine dinamizm sağlayacak ve bir yerden başka bir yere ulaşmasına imkân verecek olan bir '*hareket-i nakle*' yeteneği geliştirememiştir. Oysa gerçekçi bir yenilikçi yaklaşım, yeniden yapılanmanın tüm zorunluluklarını cesurca ve saygıyla karşılar. Yeniden yapılanma programından, hâkim egemenlik anlayışının ve yapmacık uzlaşmaların istisna edilemeyeceğini baştan kabul eder. Hatta bunların eleştirisi yapılmaksızın hiçbir



adım atılamayacağını, zaten atılamamış olduğunu, kurulu düzen eleştirisinin yeniden yapılanma çabasının dürüstlüğünün güçlü bir kanıt olduğunu bilir. Niyetin saflığı ancak böyle ortaya konur.

Yenilikçi düşünce muhalif bir karakter taşır. Her türden yenilenmeci söylem, insanlara var olanla uzlaşma yerine, onu aşma vaadi verir. En azından aradaki iletişim, bu algı üzerine kurulur. Yenilenmenin yarattığı bu havayı unutan düşünür, egemen bağlamla uzlaşır. Gerçekten de bu cesaret kırıcı ve ürkütücü uzlaşmalardan dolayı, uyandırılmış olan arzu sahipsiz kalır. İslam dünyasındaki yenilikçi akımların başarısız olma nedenleri incelendiğinde, bu sorunun temel rol oynadığı görülür. Yenilikçi düşünürler, yenilenme adına geleneksel İslami kültürün ve kurumların eleştirisini yaparken sergiledikleri cesaret ve yaratıcılığı, güncel iktidarın çarpıklıklarını sergilemede gösterememişlerdir. Yakıcı bir gelenek eleştirisi yapılırken, onun bir devamı olan iktidar ilişkilerinin üzerine gidilmemiştir. Bu durum, onların dürüstlüğüne gölge düşürmüş ve etkilerini zayıflatmıştır. Her dönemde geleneğin kararlı savunucularının bulunduğu ve bu kesimlerin yenileşmeye karşı direnç gösterdikleri doğrudur. Ancak bunun yanında doğru çözümlerden etkilenmeye hazır toplumsal kesimlerin bulunduğu da ayrı bir gerçektir. Bazı yenilikçilerin ortaya koydukları ve gelenek eleştirisinden öteye geçmeyen söylemleri, savunulan bazı doğru görüşlerin de dikkatten kaçmasına yol açmıştır.

#### 4. Referans ve Otorite Oluşturma Sorunu

Yenilenmeci düşüncenin geleneğe karşı Kur'an'la itiraz etmek konusunda belirgin bir tutumu vardır. Kur'an'ın bozulmamışlığı ve masumiyetine onun anlayamadığı gerekçesi eklenir. Yenilenmeci söyleme göre İslam geleneği, İslam'ı temsil etme yeterliliğine sahip değildir. Aksine İslam'ın özünü oluşturan Kur'an öğretisinin yanlış ve çarpık yorumlarından oluşur. Geleneğin bu tarzdaki ideolojik ve metodolojik ötekileştirilmesi, aşırı yenilikçi yorumlarda bazı iyi niyetli girişimlerin ve ufuk açıcı geleneksel değerlerin dışlanmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu yaklaşım, modernizmin o aşırı kibirli tutumu ile bir araya geldiğinde, İslam ülkelerinde tanık olduğumuz modernist hareketlerin tıkanmışlığının da kısaca bir açıklamasını ortaya koyar.

Geleneksel İslam düşüncesinde dinî ve hukukî kanıtlama yönteminin, edil-e-i şer'iyye hiyerarşisine bağlı olarak Kur'an, sünnet, icma-ı Ümmet ve kıyas çerçevesinde çalıştığı söylenir. Ancak uygulamada bu yöntemsel sıralamaya ne derecede bağlı kaldığı kuşkuludur. Geleneksel anlayışın ve kurumların oluşmasında Kur'an'dan çok diğer referanslar etkili oldu. Kur'an algısının, sünnet algısının baskısı altında şekillendiği ve onun ihtiyaçlarına boyun eğdiği görülmektedir. Kanıtlanmaya çalışılan şeylerin kültürel yapısı teolojik kanıtlamada Kur'an'ın değil Sünnet'in öne çıkmasına izin vermektedir. Bu

anlaşılabilir bir şeydir. Ancak geleneksel Müslüman zihniyetinin oluşmasında hangi referansların başat rol oynadığını anlamak için 'sünnet' olgusu iyi araştırılmalıdır.<sup>5</sup>

Kur'an anlayışları üzerinde durmak, ihmal edilemeyecek bir alandır. Ancak pratik açıdan bakıldığında geleneksel referanslar arası ilişkide, uygulamaya dair alanlar daha etkili ve belirleyici olmuştur. Sünnet geleneksel İslam Hukuk literatüründe dinî delillerin ikincisidir. Ancak pratikte birinci kaynak olan Kur'an'ın yerine geçmiştir. Özellikle mezheplerin teolojik anlayışlarının temellendirilmesinde ve yaygınlaştırılmasında sünnetin etkisi büyük olmuştur. Sünnet, Müslüman toplumların politik ve hukuksal kurumsallaşmasında temel bir referans oldu ya da 'olacak şekilde' kurgulandı. Bazı usulcülerin, "*Kur'an sünnete hâkim değildir, aksine sünnet Kur'an'a hâkimdir.*" şeklindeki sözlerini, dinî deliller arasındaki ilişkinin belirlenmesi olarak görmenin yanında, kültür oluşturmada somut bir referansa dayanma ve bunu merkezîyetçi bir çözüme bağlama kaygısına bağlamak da mümkündür.<sup>6</sup>

Sünnetin modern zamanlarda İslam düşüncesi açısından taşıdığı anlam, oldukça genişlemiştir. İslamî bir yaşam biçimi geliştirmede hadis ve sünnet kaynakları temel referans niteliği taşır olmuştur. Hadis/sünnet literatürü, gündelik hayatta ortaya çıkan soru ve sorunların yanıtlanmasında günümüzde en sık başvurulan kaynaklardır. Paradoksal biçimde İslam'a yönelik ideolojik eleştiri ve saldırılar da hadisler üzerinden gelişmektedir. Bu nedenle sünnetin yeniden anlaşılması öncelikli bir çalışma alanıdır.

Sünnet, başlangıcında İslam'ın ilkelerinin belirli bir coğrafyaya özgü olarak uygulanması anlamında anlaşıldı. Onun Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak belirlenmesinin anlamı buna dayanır. Ancak ilerleyen zamanlarda mezheplerin oluşumuyla birlikte ekollerin Müslüman zihnini ve tarihi sahiplenme mücadelesinin sonucu olarak sünnet de daraltıcı bir işlev görmeye başladı. Nitekim sünnetin kapsamının sadece Hz. Peygamberin değil sahabe ve tabii'nin söz ve amellerini de içine alacak şekilde tanımlanması bu kültürel amaca hizmet eder.

- 5 Bu konuda yapılan sorunlara işaret eden kısa ve özlü bir çalışma için bkz. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1992. Akbulut, sünneti Kelam ilminin temel konularından olan peygamberlik kurumu bağlamında ele almakta ve peygamberin insan olma özelliğine dikkat çekmektedir. Ona göre sünnet, Hz. Muhammed'e vahiy gibi verilmiş olan bir şey değil, onun Kur'an anlayışının sonucudur. Akbulut, *Age*, 65.
- 6 Sünnet sosyalleşme ve kurumsallaşma sürecinde temel bir model oldu. Din, toplumu düzenleyici işlevini büyük oranda sünnet üzerinden gerçekleştirmiştir. Kur'an anlamların altını çizirken sünnet de bunlara somut içerik kazandırmıştır. Bireysel ve toplumsal hiyerarşinin kurulmasında da sünnetin belirleyici rolü olmuştur. Sünnet sorununu antropolojik açıdan inceleyen Davies, bütün İslam medeniyetinin İslam'ın bir kavramsal çatısının insan tarafından yapılan bir yorumu olduğu, yanılabilir olduğu için de sorgulanmaya ve İslamî idealden sapmaya açık olduğu sonucuna varır. Merrly Wyn Davies, *İslamî Antropolojinin Oluşturulması -Kendimizi ve Başkasını Tanımak-*, 91 vd.

Sünnetin araştırılması, geleneksel terminoloji içinde kalarak yine geleneksel meselelere dalarak yapılamaz. Günümüze ait bir inceleme, sünnet ile onun inşâ ettiği zihinsel dünya arasındaki diyalektiğin kültürel şifrelerini çözmek durumundadır. Sünnete, geçmişte farklı pratikleri haklılaştıracak biçimde başvuruldu ve farklı sünnet/hadis edebiyatları oluştu. Bu bakımdan günümüzde de sünnet, farklı İslam pratiklerine imkân ve meşruiyet tanıyacak bir tarzda ve 'İslâmîlik' ölçütünü zenginleştirecek şekilde yeniden tanımlanmalıdır. Farklı anlama modelleri arasında selefi söylem, hadis-sünnet geleneğine bağlılığı tekelinde bulundurma ayrıcalığı sergilemekte ve diğer anlama modelleri de bu konuda sistematik bir yaklaşım sergilemekten uzak durmaktadır. Oysa dün olduğu gibi bugün de sünnet, dinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda çözümlenmeyi bekleyen önemli sorunlardan biridir. Kültürel tahakküm ve tektipleştirme amacına hizmet eden bir hadis-sünnet anlayışı, ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Zira sünnete başvurma, dini anlama ve yaşama amacından ve ihtiyacından uzaklaşarak, İslam yorumlarındaki zenginliği ve uygulamadaki çeşitliliği yok etmek için bir araç olarak kullanılırsa yenilenmenin önünde en büyük teolojik/ideolojik engel oluşturmaya başlar.<sup>7</sup> Bu durumda sünnet, şerî ve dinî bir delil olarak değil, merkezîlik oluşturmaya çabası niteliğinde bir kültür sorunu olarak incelenir. Bu, Müslümanlar tarafından şimdiye kadar yeterince düşünülmemiş önemli bir problemidir.

### 5. Din mi Yoksa Teoloji mi?

Yenilenme projesi, insandaki din duygusu ile bu duyguyu karşılamak üzere oluşmuş tarihsel yapılar arasındaki ilişkiyi açık seçik ortaya koymak durumundadır. Sonuçta din denildiğinde karşımıza varoluşsal, toplumsal, bireysel, tarihsel vs. çok boyutlu bir yapı çıkar. Bu yapıyı oluşturan ve tektip özellik taşımayan öğelerin de iyi tanımlanması gerekir. Yenilenme projesinde değişkenler ile korunması gerekenler sıralaması yapıldığında bu kazanım büyük önem taşıyacaktır.

"Gerçek dünya" içinde yaşadığımız, kimliklendiğimiz, aşkınlığa dair izlenimlerimizi bilgiye dönüştürdüğümüz nesnelere ve anlamlar, amaçlar ve araçlar dünyasıdır. Değişimin konuşulduğu, değişimin bir sorun olarak hissedildiği dünyadır. "Değerler dünyası"ndan farklı olarak "gerçek dünya" metafizik

7 Bu önemli sorun akademik çevrelerde tartışılmaya başlanmıştır. Müslümanların zihindeki sünnet kavramının oluşmasında rol oynayan etkili isimlerden biri Şâfi'dir. Onun sünnet ve nass anlayışı Ehl-i Sünnet içinde günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Bu konu hakkında önemli bir çalışma yapılmıştır. Bkz. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, Hazırlayan: M. Hayri Kurbaşoğlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000. Şâfi'nin dini metodoloji ve fıkıh üzerindeki etkisi ile Ebu Hanîfe'nin yöntemi arasındaki farkın çözümlenmesi için aynı eser içindeki bir makale için bkz. Nasır Hâmid Ebu Zeyd, "İmam Şâfi ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", 96 vd.

taleplerimizin şekillendiği ve karşılandığı (ya da öyle bir izlenim edindiğimiz) fiiller ve haller (efâl ve ahvâl), oluşum ve bozulma (kevn ve fesâd) âlemidir. Bu âlemin kendine özgü öncelikleri vardır. En genel anlamda gerçek dünyanın anlamlandırılması amacıyla özenle kurulmuş olan anlamsal dünyalarla (ideolojiler ve dünya görüşleri) birlikte iç içe geçmiş farklı dünyalar vardır. Anlambilimsel olarak kurulmuş bu farklı dünyalar, “dünya koruma” ve “dünya kurtarma” işlevlerini görürler. Açıktır ki bu işlevler, toplumsal kurumları kendine hizmet etmeye zorlar.

Din ve teolojik yapılar, belirli dönemlerde oluşan tarihsel ve kültürel ittifakları korumak ve ebedileştirmek amacından uzak değildir. “Toplumsal ve tarihsel bir kurum olarak din” insandaki o saf din duygusundan farklıdır. Bu din, hakikati ilan ve ifade etmekten farklı olarak değişenler ve fesada uğrayanlar dünyasında, aktif kültürel ve tarihsel görevler üstlenmiştir. Değişime mahkum bir dünyanın (kültürel ve anlambilimsel olarak kurulmuş yapıların) korunması ve kutsanması sistematığına göre yapılanmış olan pratik ve pragmatik din, değişimin ve yenilenmenin konusu olmaktan kendini kurtaramayacaktır. Geleneksel kimliğin beslediği tarihsel arzular ne kadar canlı olsa da, bu duygular yatıştığında, hakikati yeniden tanımlama ve onu şimdiki zamana taşıma arzusu ağır basacaktır. Bu durumda, kendimize ait olmayan, oluşumunda bir katkımızın bulunmadığı, üstelik yenileyip-dönüştürerek kendimizin kılamadığımız (velev ki kendi geçmişimizden gelmiş olsun) “başka öznellikler”le yol alınamayacağı, hatta toplumsal olarak var bile olunamayacağı aşikâr hale gelecektir. İş bu raddeye vardığında ise, geciktirilen ve alttan alta biriken değişim enerjisi, devrim ateşi olarak patlak verecektir. Geleneğin böylesi durumlar için ürettiği yatıştırıcı mekanizmalar iflas edecek ve insanın, olduğundan daha farklı biri olma ve daha iyi bir toplumda yaşama özlemi önüne dikilen duvarları yıkacaktır.

Kültürel dokusunda dinin belirgin etkilerini taşıyan toplumlarda, din sorununu dikkate almaksızın toplumsal bir projenin başarıya ulaşması imkânsızdır. Teolojinin antropolojik kaynağı, kendini insanın varlık koşullarında bulur. İnsanın hayal gücü, algılananın (şâhid) ötesine geçme ve fizik ötesi ile bağlantı kurma arzusu, tarihin her hangi bir şimdiki zamanında insanı teolojik konularla ilgilenmeye iter. Belirli dönemler boyunca felsefenin, daha doğru bir ifadeyle teolojiye yaklaşmış felsefenin (teolojik felsefenin) insandaki bu köklü arzuyu entelektüel düzeyde karşılamaya çalıştığı gözlenmiştir. Ancak şunu kabul etmek gerekir ki, hiçbir felsefî söylem, nihai olarak teolojik söylemin yerini alamaz, alamamıştır. Çünkü inanç sahibi bir insanı ikna ve teskin edecek olan şey, sadece ‘Tanrı’nın sözü’dür. Dolayısıyla dindar bir zihni yenilenmeye iknâ edecek olan söylem, toplumsal, politik ya da kültürel olmaksızın çok dini özellikle taşımak durumundadır. Dini yönü zayıf bir yenilenme ve değişim modelinin toplumsal gerçekliği yakalama şansı yoktur.

## 6. Yenilenme ve Geleneksel Araçlar

Yenilikçi düşünürlerin söylemlerinde sıkça başvurdukları bazı ortak noktalar göze çarpar. Bunlar İslam düşünce geleneğinde yenilenme hedefleri doğrultusunda kullanılacak yöntemsel araçlardır. Klasik Fıkıh Usulünün temel kavramsal araçları olan maslahat, ichtihad, kıyas ve icmâya dayanarak yenilenme için dinî ve ilmî açıdan meşruiyet oluşturmaya çalışılır. Gelenekten kopmamış olma görüntüsü verme ve rahatsızlık çıkarmama adına usûl-u fıkıh kavramlarına atıfta bulunmak, sûreten “asl’a bağlılık” ve “temellere dayanma” izlenimi verebilir.<sup>8</sup> Ancak iyi sistematize edilmemiş olan bir kıyas ya da keyfi olarak tanımlanmış bir maslahat kavramı kesinlikle sorun çözücü olamayacaktır. Çokça dile getirilen şu büyüsel maslahat kavramı üzerinde duralım. Maslahat sözcüğü tanımlanırken ya da içeriği doldurulurken tarihsel ve toplumsal önceliklerin devreye girmesi kaçınılmaz olacaktır. Esasen geçmişte de olan şey bundan farklı değildir. Fakat tarihte olanı ve bir şekilde Müslümanların onayını almış olanı bugüne taşımak, basitçe söylersek, tarihte olandan daha büyük sorunlara yol açabilir. Bu durum, en çok politik ilişkiler alanında kendini gösterir.

Bölgesel ve uluslararası ilişkiler, en temel anlamda karşılıklı yarar/maslahat ilkesine göre çalışır ve burada geçerli olan güç-hukuk karışımı bir durumdur. Ulus devlet kavramının henüz oluşmadığı modern öncesi dünyada maslahat kavramı, daha çok siyasal istikrarı ve toplumsal huzuru sağlamaya dönük olarak tanımlandı. Örneğin fitnenin çıkmasını önlemek amacıyla düşünce ve ifade özgürlüğünün kısıtlanması maslahat ilkesine dayandırılabilirdi. Ancak günümüzde düşünce ve ifade özgürlüğü evrensel insan hakları arasında sayılmaktadır. Bunun da ötesinde toplumsal ve bilimsel gelişme yani maslahat, düşünce ve ifade özgürlüğünün olabildiğince geniş tutulmasına bağlıdır. Yine siyasal istikrarın oldukça önemli olduğu ve zor elde edilebildiği bir dünyada, iktidarı elinde bulunduranların yetkilerinin olabildiğince geniş tutmaya çalışmaları maslahatın gereği olarak algılanabilir. Modern siyasal kurumların oluştuğu ve gücün farklı kurumlar tarafından paylaşıldığı bir politik dünyada ise iktidarın sınırlandırılması ve denetlenmesi, bu kez maslahat olarak görülecektir. Maslahat kavramının mutlak değil de değişken bir karaktere sahip olması rahatsızlık ve güvensizlik verici bir durum olarak görülmemelidir. Aksine bu kavramı sabitlemeye yönelik girişimlerin, maslahat kavramının değişken karakterini kavrayamadığı ve bir döneme özgü yarar kavramını evrenselleştirmeye çalışmasından dolayı tehlikeli olduğu fark edilmelidir.

8 Câbirî, İslam dünyasında yaşanan krizin aşılabilmesi için, geçmişin bakış açılarıyla irtibatın kesilmesi ve onlarla olan hesabın nihâi olarak görülmesi gerektiğini ancak bunun hiçbir alanda gerçekleşmediğini söyler. Ona göre olgu ve amaçlar üzerindeki düşünme tarzı halâ geçmiş çerçevesinde ve geleneksel araçlarla yürütülmektedir. Muhammed Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 8.

Yenilenme ve değişimin gerekliliğini temellendirmek için maslahat ve kamu yararını öne sürmek Fazlur Rahman'ın da yerinde vurgulamasıyla "tehlikeli bir göreciliğe ve hatta keyfiliğe yol açabilir."<sup>9</sup> Bunu önlemenin yolu öncelikle güçlü bir Kur'an/metin/nass anlayışı oluşturmaktan geçer. Niyetin saflığı ve keyfilik üzerindeki kuşklar tümüyle ortadan kaldırılamasa da dinî hamaset taşıyan samimi bireylerin uzlaşabileceği açıklıkta bir Kur'an algısı ortaya koymak pekâlâ mümkündür. Diğer yandan maslahat ilkesi, toplumsal yaşamdan gelen bir taleptir. Bu nedenle de maslahatın saptanmasında sağduyulu bir yaklaşımla toplumsal mutabakat gözetilecektir. Vulgarizasyon/popülizm ile entelektüel/akademik birikimin birbirlerine yaklaştığı noktalar dikkate alınarak bir dengeleme sağlanabilir. Bu çerçevede sağlanan bir uzlaş ve güven havasının, kısa sürede heyecan verici bir dönüşüm sürecine yol açması hiç de imkânsız görülmemelidir.

### 7. Gelenekçilik Geleneği Temsil Ediyor mu?

Yenilikçilik ile gelenekçilik arasında bir anlaşmazlık bulunduğu bilinen bir gerçektir. Tarihe ve topluma farklı açılardan bakan dünya görüşleri olarak yenilikçilik ve gelenekçilik entelektüel birikimi kendi mecralarına doğru yönlendirme savaşımı verirler. Ancak burada yanlış anlaşılabilir ve yeterince tartışılmayan bir nokta vardır. Yenilikçiliğin geleneğe tümüyle arkasını dönen, onunla bağlantısını radikal biçimde kesen sert bir ideoloji olduğu kabul edilebilir. Gerçekten de yenilikçiliğin böyle algılanmasına yol açan bazı yenileşmeci düşünce formları da vardır. Ancak bu algının oluşmasında biraz da yenilikçilik ile ideolojik bir mücadele içinde olan gelenekçiliğin çarpıtmasının da rol oynadığı fark edilmelidir.

Yenilikçiliğin gelenekle ilgisiz olduğu iddiası, en azından kaba bir hatadır. Yenilikçilik en sert ve radikal yorumlarında bile belirli bir gelenek algısına dayanır. Geleneğin bir yorumundan yola çıkar ve projesini onun üzerine kurar. Diğer bir yanlış anlama ise gelenekçiliğin, gelenekle olan ilişkisinin ontolojik, olumsal ve temsili olduğu yolundadır. Bunu da ihtiyatla karşılamak ve irdelemek lazımdır. Bir ideoloji olarak gelenekçiliğin ideolojik ihtiyaçları doğrultusunda geleneği kendine mal ettiği ya da kendini geleneğin parçası saydığı doğrudur. Oysa gelenek ile gelenekçilik arasında ontolojik bir fark vardır. Gelenekçilik de tıpkı yenilikçiliğin yaptığı gibi geleneğin belirli bir yorumuna ve seçilmiş bir okunmasına dayanır. Böyle bakıldığında gelenekçilerin gelenek hakkındaki iddiaları ile yenilikçilerin iddiaları arasında bir nitelik farkı olmadığı görülür. Daha doğrusu gelenekçilerin/gelenekselcilerin gelenek hakkındaki görüşlerinin yenilikçilerininkinden daha çok geleneğe uyduğu ya da onu yansıttığı kuşkuludur.

9 Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme-Makaleler I* içinde "İslam Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", 96.

Radikal yenilikçi ve devrimci düşünürlerin gelenek konusunda temel bir hataları vardır. O da, geleneğe ve toplumsal kurumlara, çabuk çözülen güçsüz yapılar olarak bakmalarındır. Gelenekler ve alışkanlıklar zamanla değişir. Ancak bir ideolojik saldırı ile karşı karşıya bırakıldığında kendini, ideolojik bir sarmal içine alarak koruyan gelenek, olduğundan daha dirençli bir hal alır.

Tarihin olumsuz etkileri, tarihsizleşerek bertaraf edilemez. Geleneğin ideolojik etkisini gidermek için aşırı yenilikçilerin ve devrimcilerin, zaman zaman başvurduğu 'görmezden gelme' ve 'yok sayma' gibi yöntemler, yararsız yaklaşımlardır. Bunlar aksi bir etki yapar ve geleneği tahrik eder. Görmezden gelme bir tür baskılamadır. Baskı altında tutulan şey, kendini politik olarak kurarak tarih sahnesine tekrar geri döner. Ancak bu kez daha donanımlı, daha kurnaz, daha hazırlıklı ve zorlu bir rakip olarak... Gelenek ihmal edilerek, onun etkisi ortadan kaldırılamaz. Yaşanmış olan her bir insanî deneyimin, toplumsal ve tarihsel yaşamda kendine özgü etkileri ve yol açtığı sonuçlar vardır. Karşımda duran şu ağacı, dağı, ırmağı, yolu ya da binayı nasıl görmezden gelemez ve onlar yokmuş gibi davranamazsam, aynı şekilde geleneği oluşturan tecrübeyi de yok saymam. Onun insan var oluşuna kattığı mümkün-nesnellik, tıpkı doğadaki neden-sonuç ilişkisi gibi dikkate alınmayı hak etmektedir.

### **8. İmân Teceddütten Müstağni midir?**

Hangi alanda olursa olsun yenilenme olgusu, kendine özgü bir akıl yürütme sistemi ortaya koymak, tikel sorunlardan başlayarak bütüne ulaşmak ve bütünlükçü değerlendirmeler tarafından desteklenmek zorundadır. İslam düşüncesi alanında yenilenme ise bir sistem sorunu olduğu kadar, sistemin parçalarının bir araya getiren imân sorunudur. Tam da bu nedenle İslam düşüncesinde yenilenme, diğer alanlarda olduğundan daha çetrefil ve zor bir olgudur. Sistemin aklı kadar ruhunu da doğru okuyabilen, ne yaptığını ve araştırma amaçlarını unutmaksızın onu tecrübe eden kapsamlı bir yaklaşım gerektirir. Oysa tarihte gözlemlediğimiz durum, genellikle, aşırı rasyonel ya da duygusal çabaların, var olan ve tarihsel olarak da güçlenen sistem karşısında aciz kalmış olmalarıdır. Aşırı olgusal yaklaşımlar, sistemin erdemlerini küçümsemiş ve bu erdemler tarafından desteklenen kimlik gereksinimlerini göz ardı etmiştir.

Ardında yoğun bir yaşanmışlık bulunan hiçbir insanî değer, salt "çağın ihtiyaçları" öne sürülerek değişime/yenilenmeye ikna edilemez. Bizzat "yenilenmeci" diskurun kendisinden daha güçlü, daha yakın ve daha sıcak başka deliller bulunmalıdır. Bu deliller, lafzıyla ve ruhuyla geleneği anlayan, aklı ve kalbi yabancılaşmamış bir zihin tarafından ortaya konması durumunda etkili olacaktır. Bunlara içeriden konuşan, mütevazı, bizden bir ses tonu eşlik etmelidir. Kültürel olarak yabancılaşmış, politik ve dinsel olarak saf değiştirmiş

izlenimi veren kibirli yaklaşımlar ters bir duyarlılık oluşturmuş ve yenilenmeye dair imkânları zayıflatmıştır. Bu saydıklarımız yenilenmenin psikolojik koşullarını oluşturur ve kesinlikle dikkate alınmak durumundadır.

Başarılı bir yenilenme programı, özgüveni güçlü, mağrur ve sorunlara yoğun bir etnosentrik öznellik içinde bakan Müslüman toplumlarda ikili bir işlevi yerine getirmek zorundadır. Bunlar aynı zamanda yenilenmenin temel gerekçeleri olan konulardır. İlki; imânın araştırılmasıdır.<sup>10</sup> Geleneksel imân tanımları, Müslüman kimliğinin toplumsal özelliklerini de belirlemiştir. İmân ve akideye dair literatür, politik/ideolojik konumlara atıflar taşımaktadır. Geleneksel imân ve akide tanımları, Allah ile olan ilişki kadar belki daha yoğun biçimde tarihe ve kültüre tanıklık etmektedir. İmânın var oluşsal ve sosyal etkileri de bu nedenle yüklendiği kültürel dokuyla sınırlıdır. Bundan dolayı *geçmişin akidesi* yeniden yorumlanacaktır. Akideye verilen anlamların konjonktürel özelliklerini ortaya koymanın yanında Allah ile olan bağı kuvvetli tutmanın yolları da araştırılacaktır. Bu çalışma, hakikat karşısında Müslüman toplumların geçmiş deneyimlerinin ve şimdiki zamanının eleştirel bir değerlendirmesini içerecektir.

Geçmişin akidesinin yeniden yorumlanması, İslamî ilimlerin hedeflerinin ve sistemlerinin de gözden geçirilmesine yol açacaktır. Örneğin kelim ilmi, kendini akidenin yılmaz savunucusu olarak görmek yerine (esasen farklı kelimler olduğu gerçeği de unutulmamalıdır. Sünnî kelamı, Şii kelamı gibi) daha temkinli bir yaklaşımla akide kavramı ve bu kavramın geçmişteki anlamları üzerinde duracaktır. Geçmişin akidesi ile günümüzün akidesi arasında bir karşılaştırma yapmak, sonunda imânın yeniden keşfedilmesine yardımcı olacak yolların açılmasını sağlayabilir. Böyle bir amaç açıkça zikredilmemiş olsa da kelam, o kadim görevini (imânı tespit ve savunma) yerine getirmiş olacaktır.

İmân-akide tartışmaları sistemin özüne ilişkin tartışmalardır.<sup>11</sup> Buna bağlı olarak geleneksel imân tanımlamalarına yönelik değerlendirmelerin bir kopuş

10 Bu önemli sorunu tecdit problemi bağlamında, 'maneviyât teceddütten müstağni kalabilir mi?' sorusuyla dile getiren Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914) iki türlü cevap verir. İnanç ilkelerinin saflığı açısından "evet". Tecdit hareketinin amacı inanç esasların tağyir ve tebdil etmek değildir. Bu yönde bir hareket temelde dinin özünü değiştirmeye dönüktür ve kabul edilemez. Ancak inanç esaslarının yeniden tanınması, tanıtılması ve anlatılması açısından teceddüt kaçınılmazdır. Zira inanç esasları her ne kadar sabit ise de bunlar hakkında vârit olan şüpheler çağın bilgi yapısına ve zihniyetine göre değişir. Bu nedenle *yenî akâid* daha çok çağın getirdiği ilim anlayışı doğrultusunda ortaya çıkan dinî şüpheleri ele almak ve bunlara tatmin edici cevaplar geliştirmek zorundadır. Bunu yapmamak, İslam dininin inanç esaslarını korumak değil aksine onların "lâkaydî ve metrukîyet altında sürünüp kalmasına cevaz vermek" anlamına gelecektir. Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkin Mü?*, 17.

11 İslam'ın araştırılması için öngördüğü taslakta Laroui, bir işbölümü öngörür. Araştırmayı oluşturan maddelerden biri "İmân Olarak İslâm"dır. Araştırma çerçevesinde soyutlanması en zor alan budur. Günümüz Müslüman ideolojisinin ayrılmaz parçası olan bu konu pratik olarak "tarih olarak İslam" konusuyla da ilgilidir. Laroui'nin de belirttiği gibi "İman Olarak İslam" konusunda yapılacak daha çok şey vardır. Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek-Arap Aydınlarının Krizi*, 104.



ya da 'imândan uzaklaşma' kaygılarını güçlendirmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu kaygılar, sanıldığıının aksine sadece geleneksel selefi din anlayışına sahip kesimler için değil bir imân duyarlılığı taşıyan her birey için geçerlidir. Zira kabul etmek gerekir ki geleneksel imân tanımları, toplumsal ve tarihsel olarak felsefe, dil, edebiyat, estetik açılardan desteklenen büyük bir haklılaştırma temeline sahiptir. Dolayısıyla burada ortaya çıkacak olan kuşkular, yalnızca kimlik değil var oluşla ilgili sorunlar da doğurabilecektir.

Bunu aşmanın yolu, anlatıdır. Yerinde, güzel ve yeni anlamlar üreten bir anlatı, şokun şiddetini ve yol açacağı krizi hafifletecektir. İslam düşünce geleneğinin, imânı yeniden tanımlama çabalarıyla dolu dinamik bir serüvene tanıklık ettiği, 'imânı yeniden keşfetme' çabalarının, aslında modern çağda beliren sahte bir arayış olmadığı açık biçimde anlatılmalıdır. Gerçekten de Vâsıl bin Atâ, Hasan el-Basrî, Eş'arî, Mâturidi, Gazâlî, İbni Teymiyye gibi âlimlerin yapmaya çalıştıkları işin, bir bütünlük içinde bakıldığında bir 'kopuş'u temsil ettiği, önceki imân tanımlarını reddettikleri (bilgi, hakikat ve ilim anlayışını da kabul etmedikleri) görülür. Modern ya da postmodern paradigmanın egemen olduğu bir dünyada yaşıyor olmamız, onlar için mümkün ve meşrû olan bir işin, pekala bizim için de gerekli olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Zamansal olarak İslam'ın doğduğu çağlara yakın dönemlerde, kültürel olarak da İslam geleneğinin canlı olduğu bir dünyada yaşamış olmasının bir kuşağa ayrıcalık kazandırdığı öne sürülecek olursa, bu durumda hem tarih hem de hakikat anlayışının irdelenmesi gerekecektir.

Yenilikçiliğin üstlendiği işlevlerden biri, günümüz dünyasındaki başlıca uygarlıklar karşısında, Müslüman toplumların yerini aktüel açıdan tartışmaktır. Eğitim, kültür, politika, sanat, sağlık gibi alanlarda yapılan karşılaştırmalı incelemelerin, yukarıdaki kuramsal nitelikteki çalışmayla birleştirilmesi gerekir. Yenilenmenin, kaybolan değerleri yeniden talep etme ya da onları bugün yeniden inşâ etmenin yanında bir güç ve itibar arayışı olduğu inkâr edilemez.

Tarih teorisi ile tarih arasındaki farkı dikkate almayan ve gelenekle kendisini hemen özdeşleştiren ideolog/selefi/gelenekselci düşünür bu önemli sorunu yok sayar. Oysa yenilenme programına dahil edilmese bile, imân konusunun kurmaca yönünü tartışmak, ilahiyatçının gündeminde mutlaka yer alır. İmânı araştırmak, onu kendimizin kılacak karşılaşmaya cesaretle katlanmak, bizim için hem teolojik hem de entelektüel bir zorunluluktur. Aksi halde 'kendimizin olmayan' bir imân anlayışında ısrarcı olmak; geçmişin öznelliğini ebedileştirmeye çalışmak ve imânın zaman ve mekan bileşenleri arasındaki parçalanmışlık içinde yaşamaya (dalâlet/şaşkınlık hali) devam etmek anlamına gelecektir. İmânın geçmişte gösterdiği etkiyi günümüzde neden gösteremediğinin yanıtı, kanımca bu parçalanmamışlığın çözümlenmesinde gizlidir. İmân ateşinin yeniden alevlendirilmesi için kül yığınının içindeki korun üzerindeki fazlalıklar temizlenmelidir.

### 9. Kahramanlığa Gerek Var mı?

Yenilikçilik kasıtlı ve amaçlı bir düşünme biçimidir. Bir açıdan bakıldığında o bir müdahaledir. Toplumsal yapıda zaten var olan değişimden farklı olarak, yenilikçilik değişim ve yenilenmeyi sistemli bir düşünsel çerçeve içinde kendine mal etmek ister.

Düşünmek, pek çok diğer olanak arasından bazılarını seçmek demektir. Belirli bir olanağa odaklanmak ve onu diğer olanakların üstüne çıkarmak, rasyonel olduğu kadar keyfi yani öznel ve bu nedenle de tam olarak açıklanması imkânsız bir eylemdir. İknâ yaratacak olan etkenler, söylemin baştan çıkarıcılığı ile harekete geçirilir. Bu süreçte kendine özgü bir erdem anlayışı da rasyonalize edilir.

Tutuculuk ve fanatizm sabitlenmeyi, içe çekilmeyi ve özcülüğü destekleyen değerleri erdem yapar. Yenilikçilik ise değişime ve yenilenmeye dair değerleri erdem haline getirir. Değişimin ve yenilenmenin toplumun yapısında zaten doğal olarak var olduğu düşüncesiyle yetinmez ya da bunu yeterli bulmaz. Ayrı bir program ve özel hedefler taşıyan bir düşünce ortaya koyarak değişimi yönetmeyi ve yenilenmeyi rasyonalize etmeyi amaçlar.

Geleneksel erdemler üzerine bir yenilenmenin oturtulması mümkün değildir. Fazlur Rahman erdem sorununa kısaca değindiği makalesinde, bazı temel sınıflandırmalara dikkat çeker. Arthur Adkins'in (*Moral Values and Political Behaviours in Ancient Greece*) kitabına atıf yaparak 'sessiz erdemler'i 'kahramanca erdemler'den ayırır. Ahlakî çöküş sorununun derinden yaşandığı modern Batılı toplumlarda, zaman zaman kadim kahraman topluluklara özgü savaşçı nitelikleri öne çıkarılır. Savaşçı ve fetihçi toplumlara özgü özelliklerin edinilmesi sanki bir çıkış yolu olarak görülmektedir. İlişkilerin çoğunlukla kaba güç ve çatışma üzerinden yürütüldüğü bir döneme özgü bu erdemler, toplumların yapısı ve aralarındaki ilişkiler değiştikçe yerlerini başka değerlere bırakmıştır. Bu nedenle sıkça görüldüğü gibi demokratik ve çoğulcu yaşamın talep ettiği erdemler üzerinde durmak yerine, sert toplumlara özgü erdemleri önermek sosyal hayatı sarsacaktır. Bunun yerine 'sessiz erdemler' ya da Fazlur Rahman'ın ifadesiyle 'yumuşak erdemler' üzerinde düşünmek daha doğru görünmektedir.<sup>12</sup>

Sessiz ve yumuşak erdemler, mistik ve felsefi açılardan bireyin iç aydınlanmasını merkeze alan değerleri içermektedir. Bu nedenle içe kapanmacı ve riyazetçi mistik erdemlerin neden olduğu sorunlara yol açabilir. Sessiz ve yumuşak erdemlerin, mistiklerin din anlayışıyla karışmasını önlemek için bireysel ahlakî kaygılarla toplumsal iyiyi birleştiren daha kapsamlı ve hayata dönük bir erdem anlayışına yönelmek gerekir.

12 Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform-Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, 172.

Özellikle yenilenme sorunu açısından bakıldığında kahramanlık yapmaya hiç gerek yoktur. Yenilikçi yaklaşımdan benim anladığım, uçlara götürmeksizin şeyleri anlayamayan kahramanca bir bakış değil, bir arada yaşamayı mümkün kılacak kadar ince, yeryüzünde ahlaki amaçlar peşinde koşacak kadar da değer sahibi bir birey anlayışıdır. Kahraman, şartlar ne olursa olsun idealini çevresine ödünsüzce dayatan kararlı kişidir. Gözü tarihe ve toplumsal gerçekliğe kapalıdır. Onun tek derdi, kendi yüksek hedefleri doğrultusunda dünyayı dönüştürmektir. Bu sorunlu misyon algısı, yenilenmeci düşünür üzerinde baştan çıkarıcı bir etki yapar. Hadiste müjdelenen ‘müceddit’ olduğuna kendini inandıran yenilikçi, giderek bir mehdi hatta peygamber pozisyonuyla özdeşleşir. Bu, başlı başına problem kaynağıdır. Kararlılık ve inatçılık, unutulmuş idealleri yalnız başına savunma psikolojisinin sonucudur. Toplumla ters düştükçe yalnızlaşan ve üstelik bunu kendi haklılığı için en büyük bir kanıt olarak değerlendiren yenilikçi/müceddit/mehdi, toplumu kendine düşman kılacak skandal davranışlara imza atar ve sonunda hırs ve öfkeyle politize olur. Toplum mühendisliğini görev edinen güç odaklarıyla kolaylıkla uzlaşır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığım şey, sadece olası bir senaryo değil, son yarıyıda İslam dünyasında defalarca yaşanan bir olgudur. Yenilenme insanların rızası ve katılımı olmaksızın asla başarılamaz. Düşünürün/âlimin buradaki görevi, yenilenmeye dair samimi ve tutarlı bir proje ortaya koyarak insanları, kurumları ikna etmeye çalışmak olacaktır. Düşünür, peygamber gibi davranamaz. Dinî gerçekler açıkça ortaya konulduğuna göre, ‘ağır yük’ü taşımaktan kaynaklanan karizmayı tarihte tekrar canlandırmaya da gerek kalmamıştır. Nübüvvetin sona ermiş olması keyfiyeti, sonra gelenlerin en çok ‘vârisler/mirasçılar’ olmasına imkân verir. Zaman ve mekân boyutlarından kopacak derecede kendini tarih dışında ayrıcalıklı bir makama çeken düşünürümüz, çok geçmeden kaçınılmaz olanla karşılaşır. Hakikatin bilgisi ile somut toplumsal hayatın uzlaştırılması gerekmektedir. Tevazuyu, tenezzülü ve katlanmayı gerektiren bu iş, hakikati kavramaktan daha zahmetlidir. Seçkin ve bireyselci erdemlere alışkın olan düşünürümüz, insanlarla iletişim kurmasını engelleyen örtüden (müddessir) kurtulamaz. Kendi yüksek idealleriyle baş başa kalır. Bu, büyük iddiaların ve arzuların tükendiği ve tam da karizmanın çizildiği andır. Karizma “Tanrı vergisi” olan şeydir ve bu nedenle bir Müslüman düşünür, sahip olduğu birikimin ve üstlendiği görevin, kendisine bizzat Allah tarafından verildiği izlenimi oluşturmaya hakkı yoktur. Görevinin, tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli olan bir mesajı duyurmak değil, içinde yaşadığı insanlık durumunu iyileştirme-ye çalışmak olduğunu bilmelidir. Peygamber, yaklaşmakta olana karşı insanları açıkça uyarmaktaydı. Onun mesajında, şeylerin hükümleri ve tanımları kesin ve nettir. Bunlar, mesajın anlaşılabilmesinin ve etkili olmasının koşulu olan niteliklerdir ve peygamberin “apaçık bir uyarıcı” olması da, tebliğ söyleminin ayırıcı (furfân) özelliği ile ilgilidir. Ancak değer ile olgu arasındaki ilişkinin henüz kurulmadığı ve dolayısıyla doğru ve yanlışın o kadar da açık olmadığı bir

dünyada, Müslüman âlimin görevi “açık” ya da “çıplak” uyarıcılığa soyunmak değil, bu ilişkiyi yapılandırmaya çalışmaktır. Yenilenmeci bir düşünür, üzerine düşen ve ancak onun yapabileceği bir işi eksik bırakıp sonra da sanki her şey apaçık imiş gibi yargılamada bulunamaz. Tikel olandan özenle uzak tutulan evrensel hakikat anlayışı, şimdiki zamana ulaşmamızı ve kendimizle iletişim kurmamızı imkânsızlaştırmaktadır. Aşırı steril hakikat, zamandan ve mekândan kaçış için bir meşguliyet gerekçesi oluşturmaktadır. Bu durumda Marx'ın felsefenin gerçek görevinin dünyayı anlamaktan çok onu değiştirmek olduğu görüşünün haklılığı daha iyi anlaşılıyor.

Tecdit görevinin ayrı ve özel bir sınıfın işi olmadığı, âlim sıfatının bu işi zaten içerdiği anlaşılmalıdır. Eğer âlim, değerle olgu arasında kurulacak dinamik ilişkinin felsefesini bilmiyorsa neyi bilmektedir ki? Kısacası tecdit konusu doğallaştırılmalıdır. İslam dünyasında tecdit/yenilenme konusu çok özel ve kutsal bir görev olarak algılanmış ve böylece yenilenme pratik olarak olanaksızlaştırılmıştır. İlahiyat fakültelerinde ya da sivil dinî eğitim veren kurumlarda yenilenme ve tecdit konusu, mutlaka ayrı bir ders olarak verilmeli, tecdit tarihi, tecdit yöntemi, tecdit sorunları ve eski-yeni tecdit literatürü gibi konular okutulmalıdır. Böylece zihinlerde yenilenmeye dair bir hazırlık ve yatkınlık oluşturulabilir.

İslam'ın ilk dönemlerine özgü olan ve sıkıntılar karşısında fedakârca durmayı buyuran, “öteki'nin henüz açık ve amansız düşman olduğu çağlarda fetihçi ve muzafferiyetçi erdemlerin yüceltilmiş olması anlamlıdır. Ancak sonraki dönemlerde ‘öteki'nin komşu, teba, yurttaş kimliğiyle belirlediği çoğulcu toplumlarda, “tavizsiz Müslümanlık” yerine bir arada yaşamayı gözeten geniş görüşlülük daha önemli olmuştur. Bir uygarlık perspektifinde ısrarlı isek bu sonuncu model üzerinde durmak ve bunu geliştirmek gerekmektedir.

## 9. İslamî İlimler Sorunu ve Yenilenme

Geleneksel İslamî ilimlerin içinde teşekkül ettikleri dünya, onların sistematiğini de önemli ölçüde belirlemiştir. Bu nedenle İslamî ilimler, dinî ve teolojik yapılarının yanında, oluştukları tarihsel döneme de tanıklık ederler. Şu bir gerçektir ki, İslam geleneğinde ortaya çıkan dinî ilimler, Orta Doğu coğrafyasında imparatorlukların egemen olduğu ve Müslümanların da imparatorluk/saltanat yönetimiyle idare edildiği politik bir dünyada doğdular. Müslüman toplumunun politik gelişimi oldukça hızlı oldu ve eski imparatorlukların egemenlik alanında Müslüman imparatorluklar kuruldu.

Bir toplumun bilgi birikimi onun toplumsal ve tarihsel gelişimi ve kurumlarının ihtiyaçlarından bağımsız değildir. Buna bağlı olarak İslam dünyasında imparatorluk/saltanat ideolojisi dinî ilimlere de yön ve şekil verdi. Muzafferiyetçi/fetihçi bir siyasal ideoloji olan imparatorluk, üslup ve anlayış olarak hem devletin ihtiyaçları hem de gündelik iş ve ilişkilerin ilmi olarak yapılanan

Fıkıh ilmine yansıdı. Diğer dini ilimlerden farklı olarak fıkıh, siyasetten ibade- te, ceza hukukundan aile hukukuna, ticaretten ibadatlere kadar olan oldukça geniş bir alanı neredeyse bireysel ve toplumsal yaşamın tümünü kapsamak- tadır. Fıkıh ilminin içeriğine bakıp onun beşerî kaynaklarını fark edemeyenler İslam'ın aşırı müdahaleci bir din olduğu izlenimine kapılmaktadırlar. Doğru- su burada sorulması gereken soru, toplumsal ilişkileri düzenlemek ve oto- riteyi kurmak için bir iktidara ve hukuk sistemine ihtiyaç olup olmadığıdır. Ortaçağ'da Müslüman toplumlar bu ihtiyacı fıkıh ilmi sayesinde giderdiler.

Geleneksel fıkıh literatürü "aşırı gerçekçi" olmasının yanında ideolojik ve metodolojik açılarından İslam'ın resmen ve hukuken savunucusu sayılan hila- fet/saltanat devletinin ideolojik ihtiyaçlarını gidermeye yönelmiştir. Özellikle siyaset ve imamete dair konularda Sünnî siyaset ve fıkıh literatürü aşırı mer- keziyetçi bir yol izlemiştir. Geleneksel İslam düşüncesinin tarihsel ve psikolo- jik gelişimi, fıkıh literatürüne büyük oranda yansımıştır ya da onun üzerinden gerçekleşmiştir. İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan dış ilişkiler, genellikle res- mî İslam tarihi tarafından romantize edilerek aktarılır. Oysa henüz Hz. Pey- gamber hayatta iken yaşanan Yevm'ur-Rec'i, Bir'i Maüne ve Hendek Savaşı gibi bazı esef verici olaylar, Müslüman olmayanlara karşı belirgin oranda bir güvensizlik duygusunun gelişmesine yol açmıştır. Halifeler döneminde yaşa- nan benzer olaylar da, yine gayri Müslimlere karşı kırılması zor kuşkuların tarihsel nedenidir. Bu tip sevimsiz olaylar, bazı fıkıhçıların düşünme tarzını da belirlemiş ve gayri Müslimlerle ilişkilerde daha septik ve müsamahasız ol- malarına yol açmıştır. Bu sorunun tefsirciler üzerindeki etkisi, Kur'an yorum- larında kendisini gösterir. Gayri Müslimlere müsamahayı öngören ayetlerde aşırı neshe gitmeleri her halde olaylar karşısındaki psikolojik tepkilerinden kaynaklanmaktadır. Gerek fıkıh literatürünü gerekse genel anlamda İslam ge- lenegini incelerken bu türden psikolojik etkenlerin düşünce üzerindeki kalıcı izlerini iyi anlamak gerekmektedir.<sup>13</sup>

İmamet ve siyaset konusu yenilikçilerin gündeminde din-siyaset ilişkisi ve demokrasi olarak yerini almıştır. Toplumsal ilişkilerin olabildiğine karma- şıklaştığı ve daha önce görülmeyen yeni uzmanlık alanlarının ortaya çıktığı günümüz dünyasında, siyaset sadece "değerler ve ideoloji" üzerinden yürüyen bir alan olmaktan çıkarak kaçınılmaz biçimde "teknik" bir alan haline gelmiş- tir. Sıkça duymaya alıştığımız 'siyasetin ideolojik kampaşmalardan uzak' bir alan olduğu/olması gerektiği söylemi, bundan dolayı gelişmiş olmalıdır. Son yüzyıldır din-siyaset ilişkileri üzerinde en çok konuşanların yenilikçi Müslü- man aydınlar olduğu görülmektedir. Siyasetin itikadî bir iş değil içtihadî ve yeniliklere açık bir alan olduğu belirtilir. Öyle ki artık İslam'ın herhangi bir

13 Bu konuda ufuk açıcı bir çalışma olarak Ebu Süleyman'ın kitabını gösterebilirim. Yazar, İslam'ın uluslar arası ilişkilerdeki geleneksel tutumunu eleştirel bir çözümlemeye tabi tutmakta ve yine İslamî referanslara dayanarak çözümler geliştirmeye çalışmaktadır. A. Ahmed Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev.: Fehmi Kuru, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, 57 vd.

siyasî rejimi tasvir ve tecvîz etmediği, bunu Müslümanların siyasî ve toplumsal deneyimlerine bıraktığı, bu arada hilafetin de tıpkı saltanat gibi dinî bir yönetim tarzı değil, belirli şartlar altında ortaya çıkmış olan tarihsel ve siyasî bir oluşum olduğu söylenir. Ancak bugün daha iyi anlıyoruz ki din-siyaset ilişkisini bu düzeyde tartışmak, yeterli olmaktan uzaktır. Toplumların hayatında oldukça etkili olan ve diğer toplumsal kurumların işleyişini etkileyen siyaset konusunda daha ileri düzeyde açılımlara ihtiyaç duyulmaktadır. Din ile siyaset arasındaki ilişkinin doğrudan olmadığını söylemek, yenilikçi bir düşünürün ulaşmayı amaçladığı hedefler açısından ikna edici değildir. Toplum ve siyaset arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlamak, bu çerçevede ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkileri de yeni bir bakış açısıyla ele almak gerekmektedir.

Hiç kuşkusuz bu tartışmaların İslamî ilimleri yakından ilgilendiren yönleri vardır. İmâmet ve hilâfet konusu klasik kelim literatürünün bir parçasıdır. Kelamcılar İslam inanç esaslarını anlattıkları eserlerinin son kısmına bir de imamet bölümünü ilave ederler. Bu bölümde imamet ile ilgili kadim tartışmalara yer verirler. Hâricilerin, Şia'nın ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşleri sıralanır. İmametın neden ve nasıl gerekli olduğu (vücûb'ul-imâmet), imamda bulunması gereken şartlar (şurût'u-imâmet), imamın görevleri, aynı anda birden fazla imamın bulunması, imamın Kureyş soyundan olması, imamette efdaliyet sorunu (Hz. Ali'nin imameti bağlamında), hilâfet sıralaması gibi konular ele alınır. Dikkat edilirse bu konular, doğrudan inanç esaslarıyla bağlantılı olmayan siyasî, tarihi ve teknik sorunlardır. Buna rağmen Sünnî kelim kitaplarında yer almış ve böylece Şia'ya cevap verme amacı güdülmüştür. Şia, imameti inanç esaslarından saydığı için Sünnî kelamcılar da Şia'ya kelim düzleminde cevap vermişler ve iki mezhep arasındaki farkı belirgin bir şekilde vurgulamışlardır. Ayaklara mesh edilmesi gibi fikhî bir konunun da Sünnî-Şii mezheplerinin farklı olduğu noktalardan biri olarak sayılması, aradaki farklılığı vurgulama gayretinin bir sonucudur.

Bugün din-siyaset konusu İslamî ilimler içinde kelim alanında tartışılmaktadır. Siyaset konusunun hukuksal yönü nedeniyle bu konunun hem fıkıh hem de yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı kelim ilmi tarafında sahiplenildiği görülmektedir. Günümüzde siyasal ilişkilerin teknik ve hukuksal boyutlarını inceleyen pek çok bilim dalı ve disiplin ortaya çıkmıştır. Bunlar sayesinde derin ve kapsamlı bir birikim oluşmuştur. Bu gelişme, din-siyaset ilişkileri konusunda kelim ilmini daha da öne çıkaran ve ona ayrıcalık tanıyan bir durum yaratmıştır. Ancak geleneksel Kelim'in çözümlerini ve kalıplarını yüceltmek yerine yeni anlayışlar için yollar aranmalıdır. Fıkıh ilminin *fihku's-siyâse* birikimi, siyaset-toplum ve iktidar ilişkilerine dair günü geçmiş betimlemeler ve öneriler içermektedir. Denebilir ki iyi yazılmış siyasetnâme ve nasihatnâmeler fıkıh ilminin sağlayacağından daha çok katkılar sağlayacaktır. Çünkü ihtiyaç duyduğumuz şey, siyaset felsefesi oluşturmaya yardımcı olacak bir bakış açısıdır. Günümüz İslam ilahiyatçısının, geleneksel İslamî

ilimler arasındaki üstünlük çekişmesine kapılması gerekmez. Aksine içinde yaşadığımız dünyanın reel sorunlarına çözüm sunan anlamlı ve sistematik bir İslam teolojisi üzerinde durmak zorunlu görünüyor.

### 10. İctihat Kapısı Küreselleşmeye mi Açılır?

Yenilenmenin ve onu kendine ideoloji edinen yenilikçiliğin günümüzdeki problemlerini çözmek en az geleneksel zorluklarını çözmek kadar zorlu bir iş-tir. Çünkü günümüzün karmaşık ilişkilerden oluşan çok boyutlu dünyasında, yeni sorunları tartışan güçlü bir üslup henüz oluşmamıştır. Yenilenme, metodolojisi gereği düşüncenin geleneksel köklerle olan bağı sorgular ve kendine yer açmak üzere bu bağları gevşetir. Tam da bu noktada çağın egemen güçlerinin yenilikçi hareketleri destekledikleri, en azından onlar karşısında rahatsızlık sergilemedikleri görülür. Beklentileri özünde sömürgeci çıkarlarla ilgilidir ve kökleri ile ilişkisi zayıflamış kimliklerin boşluk/nihilizm içine düşmesini ve yeni entegrasyonlar için operasyonel hale gelmesini ummaktadırlar. Ne ki yenilenme, sınırları aşarak daha ileri ve asli amacını gerçekleştirmeye koyulduğunda sevimsiz gösterilerek bastırılmaya çalışılır.

Buradaki tuzağı anlamak için sünnet üzerinde duralım. Kabul etmek gerekir ki sünnet, Müslümanlar için somut gündelik yaşam için bir davranışlar listesi sunar. İbadetlerden ticarete, yemek adabından aile içi ilişkilere kadar çoğu konuda açık direktifler içerir. Onun tedvin döneminde mezhepler için bir kimlik sonraki dönemlerde de çağa karşı bir direniş referansı olması bu özelliği ile yakından bağlantılıdır. 'Dinsel hakikat' divanına çıkarılan, bir kültürel öğeye indirgenen ve belirleyicilik etkisi azaltılan *sünnet* kavramının yeri doldurulamazsa<sup>14</sup>, bu boşluğun popüler kültür değerleri tarafından hızla işgal edileceği açıktır. Bu bakımdan yenilikçilik, elbette '*sünnete saygı ve sadakat*' gibi geleneksel yaklaşımı *gelenekte olduğu gibi* sürdürmeyecektir. Fakat sünnet ve gelenek eleştirisi üzerinden Müslüman toplumların kimiksiz ve savunmasız bırakılmasına da aldırmazlık etmeyecektir. Tüm yeryüzünün Allah'ın mescidi olduğu, hakikatin adresinin sadece Doğu ya da Batı olmadığı doğrudur. Bununla beraber Müslüman entelektüel, kendi dışındakileri metafizik ve politik açıdan düşman ilan eden kötü niyetli stratejiler karşısında '*ben bilmiyordum*'u oynayamaz. İktidar ilişkilerinin bu kadar yoğun olduğu bir dünyada, küreselleşme adına kendinin ve kültürünün konumsuzlaştırılması riskine gözünü kapayamaz.

14 Açıkça söylemek gerekirse Hadisçiler tarafından gerçekleştirilen sünneti yeniden anlama çabalarına saygı duymakla beraber, doğası gereği sünnetin karizmasının yerini dolduracak bir önerinin henüz ortaya konulmadığını söylemek zorundayım. Esasen bu, yalnızca hadisçilere bırakılmayacak kadar da metodolojik-stratejik boyutlar taşıyan kapsamlı bir görevdir. Bu konuda akademik hadisçilik bağlamında iyi niyetli girişimlere bir örnek olarak bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999. Bu çalışmanın özellikle 'Klasik Hadis Usulünün Problemleri' başlığını taşıyan Birinci Bölüm'ünde klasik hadis anlayışının sorunlarını eleştirel ve sorgulayıcı bir bakışla incelenmektedir. Bkz. Kırbaçoğlu, *age*, 11-136.

Küresel güçler tarafından büyük medya ve sinema endüstrisi aracılığıyla ısrarla pompalanan ve artık çoğu Müslüman için de korkutucu hale gelen “Taliban-terörist Müslüman” imgesi güvenlik ihtiyacı alanını çoktan aşmış, acımasız bir politik ve kültürel saldırıya dönüşmüştür. Bu imge ve ona eşlik eden antagonist söylem canlı tutularak Müslüman dünya evcilleştirilmeye, dönüşümü ve entegrasyonu istekle karşılayacak hale getirilmeye çalışılıyor. Böylece uzlaşma, hoşgörü, bir arada yaşama, sorun çıkarmama, ahlaki yargıda bulunmaktan kaçınma<sup>15</sup>, kurulu düzeni kutsama ve ona boyun eğme türünden salih ameller(!), yükselen yeni küresel sanemin ‘sağlık, demokrasi ve zenginlik’ bahşeden sıfatlarıyla birlikte yüceltilmektedir. Oysa yeni dünya düzeni kuramcıları tarafından bize vaadilen rüya ile ona ulaşmak için razı olmak zorunda bırakıldıklarımız arasındaki müthiş çelişki gizlenebilir, hafifletilebilir ve geçiştirilebilir olmaktan çoktan çıkmıştır.

Müslümanların dünyaya sunacağı katkılar, kendilerini hiçleştirerek ve dünya düzeni içinde erimeye razı olarak gerçekleşemez. Aksine insanlığın ortak vicdanı olarak realiteye itiraz hakkını her zaman elde tutmakla sağlanır. Parçası olduğunuz bir dünyayı, dışlisi olduğunuz bir çarkı düzeltmezsiniz. Popüler kültürel ve siyasal değerlerle uzlaşmış olan dinsel akımların, “küresel mihne” politikalarıyla bütünleşmeleri nedeniyle, hakikate tanıklık etmeleri ve adalet talep etmeleri hiç de inandırıcı olmayacaktır. Bunun alternatifi vardır: Tarihe olduğu kadar dünyaya karşı da eleştirel mesafeyi korumak, bunun erdemlerini rasyonalize etmek. Dünyayı ve içinde olup bitenleri anlamak, onu aşmak içindir, teslim olmak için değil. Bu arada baştan çıkmaya dünden razı ve hazır olan bir entelektüel için yapılacak pek bir şey yoktur.

## 11. Sonuç ve Öneriler

Jean Dubuffet’in iyi vurguladığı gibi, yaratıcı düşünce, devlet ve iktidarın kontrolünde yapılanmış dikey boyutta değil, yatay boyutta çoğalarak sonsuz sayıda çeşitlenmiş bir kaynaşma ortamından güç kazanabilir.<sup>16</sup> İslam’da dinî düşüncenin yenilenmesinin önündeki en büyük engellerden biri de sorunun bir devlet meselesi olarak görülmesidir. Oysa yenilenme toplumsal, tarihsel ve kültürel bir problemdir. Önce seçkin arzularla işe koyulan toplum mühendislerinin, eninde sonunda kültürün de gözetilmesi gerektiği fikrine varmaları bundandır. Dinde yenilenme konusu, bilimsel ve entelektüel bir sorun olarak

15 Ahlakî yargıda erekliliği ve yargıda bulunmamanın yol açtığı sorunları bir makalemde tartıştım. İlgilenenler için bkz. Mehmet Evkuran, “Ahlakî Yargılamanın Kaçınılmazlığı Üzerine”, Söz ve Adalet Dergisi, yıl I, 2008, sayı 6-7, ss. 13-20. Ayrıca küreselleşme karşısında Doğulu düşünürlerin ve özde ilahiyatçının yaşadığı zihinsel sorunlar için bkz. Mehmet Evkuran, “Belirsizlik, Tahakküm ve Küreselleşme Bağlamında Teoloğun Gündemi”, Dinî Araştırmalar Dergisi ‘Küreselleşme ve Din’ sayısı, yıl 6, sayı 17, 2003, 309-326.

16 Jean Dubuffet, *Boğucu Kültür*, 10.



ağırlıklı bir şekilde ilahiyat fakültelerinde ve kısmen bazı felsefe ve sosyoloji bölümlerinde ele alınmaktadır. Bunların dışında dinî duyarlık taşıyan sivil toplum kesimlerinde bu konu yakından takip edilmektedir. İlahiyat fakülteleri üniversite sistemine bağlı olan akademik birimlerdir. Üniversite sisteminin, iktidara bağımlı yarı-bilimsel kurumlar olmaktan çıkarak özgür, çoğulcu tam-bilimsel kurumlar haline gelmesi halinde ilahiyat fakülteleri de bundan olumlu etkilenecektir. Yenilenme, her şeyden önce tarihin ve egemen kalıpların cesurca sorgulanmasını içerdiğine göre baskı ya da manipülasyon altındaki zihinlerden, özgürce fikir üretmeleri beklenemez. Sadece sahte risksiz uğraşlarla kendilerini meşgul etmekle zaman geçirecektir.

“Kendisi için yenilenme” ya da “ne olursa olsun yenilenme” diye bir amaç düşünülemez. Yenilenme, özellikle İslam ile ilgili bir sorun olarak düşünüldüğünde güçlü bir şekilde temellendirilmesi gerekir. Geleneğe dönmek ve gelecekte uzaklaşmak şeklinde sonuçlanmaması için yenilenmenin dinsel, sosyal ve entelektüel gerekçeleri açıkça ortaya konmalıdır.

Her yenilenmeci düşünürün zihninin bir kenarında dinin egemen yorumlarının tasfiye edilmesi fikri vardır. Tarihsel süreçte dinin hangi kültürel etkileşimler sonunda anlambilimsel açıdan amacından uzaklaştığını açıklamak bu düşünürlerin en öncelikli görevlerindedir. Her şeyin ‘olması gerektiği gibi akıp gittiği’ anlayışını taşıyan gelenekselcilerden bir *tahrif tarihi* yazmaları beklenmemelidir. Şu halde eleştirel bir İslam Tarihi yazımı yenilikçilerin önünde duran önemli bir görevdir.

Yenilenmenin amacı geçmişe yeni tarz saygınlıklar kazandırmaya çalışmak değildir. Herhangi bir şimdiki zamanın iktidar ilişkilerini ya da kültürel-toplumsal uzlaşımlarını ebedileştirmek de değildir. Yenilenmeci yöntemin izlediği yol, geçmişten gelerek geleceğe uzanır, ancak asıl amacı geleceği kazanmaktır. Bu nedenle yenilenmeci entelektüelin yaşadığı çağ ve bulunduğu toplum ile olan ilişkisi duygusal olduğu kadar belki daha çok simgesel düzeydedir. Aşırı özdeşleşmenin getirdiği ağır duygusallık, entelektüelin yenilenmeci damarlarını tıkar ve düş gücünü zayıflatır. Oysa duyarlı ve sorumlu bir insan olarak entelektüelin görevi, toplumu geleceğe hazırlamak ve bunun için de çarpıklıkların sonucunda ortaya çıkan bireysel ve toplumsal trajedilere duygusal olarak katılmak değil, düşünsel olarak onları çözümlenektir. Sorunların duygusal acısı altında kalan bir düşünürün gelecek vizyonu geliştirmesi oldukça zordur.

Kendini meşgul etmek, çözüm sağlamaz. İslam düşüncesinin eski problemlerini yine eski terminoloji ile yeniden ele almak, sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Kültür ve tarih, düşünür için bir sığınak ya da haklılaştırma kaynağı olamaz. Aksine üzerinde çalışacak, irdelenecek ve sorgulanmak suretiyle aşılacak bir alandır. Bu nedenle çağın getirdiği temel sorunlarla cesaretle yüzleşecek bilimsel bir anlayışa şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Ahmet Hilmi (Filibeli), *Allah'ı İnkâr Mümkin Mü?*, Sadeleştirenler: Necip Taylan, Eyüp Onart, Çığır Yayınları, İstanbul 1977.
- Akbulut, Ahmet *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1992.
- Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Elis Yayınları, Ankara 2005.
- Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atay Ve Atay, Ankara 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev.: Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, , Kitabiyât Yayınları, Ankara 2001.
- Davies, Merrily Wyn, *İslamî Antropolojinin Oluşturulması -Kendimizi Ve Başkasını Tanımak-*, Çev.: Tayfun Doğukargın, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.
- Dubuffet, Jean, *Boğucu Kültür*, Fransızcadan Çeviren: İsmet Birkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat Ve Tarih- Teolojide Yöntem Sorunu Ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus Yayınları, Ankara 2005.
- Ebu Süleyman, A. Ahmed, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kurumu*, Çev.: Fehmi Kuru, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- Evkuran, Mehmet, "Ahlakî Yargılamanın Kaçınılmazlığı Üzerine", *Söz Ve Adalet Dergisi*, Yıl I, 2008, Sayı 6-7, ss. 13-20
- , "Belirsizlik, Tahakküm Ve Küreselleşme Bağlamında Teoloğun Gündemi", *Dinî Araştırmalar Dergisi 'Küreselleşme Ve Din' Sayısı*, Yıl 6, Sayı 17, 2003, ss. 309-326.
- Fazlurrahman, *İslam'da İhya Ve Reform-Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, Çev.: Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- , "İslam Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", *İslamî Yenilenme-Makaleler-I* içinde, Çev.: Adil Çitçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- , *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'i'nin Rolü* (Seçki), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.
- Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik Ve Gelenek-Arap Aydınlarının Krizi*, Çev.: Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara 1993.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2005.
- Eş-Şâfi'i, Muhammed Bin İdris, *Er-Risâle*, Mısır 1940.
- "Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri" Sempozyumu, Elazığ 2004.

## KELAM DİLİNİN KURGUSAL NİTELİĞİ

### -Din-Kelam İlişkisi ve Kelamda Kavramsal Soyutlamanın Zorunluluğu-

Galip TÜRCAN\*

#### **The Fictitious Character of Kalam Language -The Relation between Religion and Kalam, and The Necessity of Conceptual Abstraction in The Kalam-**

##### **Abstract**

A comparison between the religion and kalam from the viewpoint of nature and aim procures to form an opinion about the appearance of kalam and its function which it realized throughout its own history. Kalam placed the religious concepts into its own terminology, but abstracted these concepts by the reason of theological worries and earned them new contents that would support its own aim and function. Going away from the searching of factual reality and aiming to solve the theological problem in favour of religious comments on which the political preferences were effective, the kalam improved a fictitious language in the view of terminology.

**Key Words:** Religion, Kalam, Fact, Concept, Abstraction

### **1. Giriş**

Kelam, kendi terminolojisini oluştururken birçok etkeni birlikte değerlendirmiş, başta nasların belirlediği temel eksen yanında siyasi ayrışmaların itikâdi ayrışmayı zorlayan yaklaşımları, dış dünyada karşılaşılan dini/fikri unsurlar, farklı kelamî perspektiflere göre değişik yorumlanabilen akli ilkeler ve gramatik belirlilikler dahil olmak üzere dile dayalı tercihler bu terminolojik yapıyı gerçekleştirmiştir. Kelam, Müslüman itikadını konuları bakımından tek tek ele almak ve her bir konuyu tanımlamak gibi bir işlevi benimsememiş, tabiatı gereği ilk dönemlerden itibaren tartışılan konulara bağlı olarak geliştirdiği kavramsal çerçeve ile dolaylı bir yoldan, iman ilkelerine ilişkin çözümler önermiştir. Kelamda kavramlar her itikâdi/kelamî ayrışmaya özgü olarak değişen bir içerik kazanmaktadır. Söz konusu içeriklerin kazandırılmasından önce yapılan şey, kelamın kendi tercihini üzerine yükleyeceği kavramla o kavramın içine doğduğu anlam alanı arasındaki yakınlığı belli ölçüde aralamak, kavram-olgu bağına gevşetmek ve yeni içerik önündeki engelleri aşmaktır. Ancak kavramın önceki içeriği ile ilgisi de bütünüyle ihmal edilmemelidir. Kavramların içerikleri konusundaki kelamî tercihlerin ortaya çıkması ve kelamî terminolojinin belki erken sayılabilecek bir dönemde oluşmuş olması yine kelamın amacı ve işlevi ile doğrudan irtibatlıdır. Kelamın amacını ve işlevini kavramak için din ve kelam arasındaki ilişkinin, benzer ve farklı yanların ortaya çıkarılması, sözü edilen farklılığın belirginleştirilmesi gerekmektedir. Şu halde

\* Doç. Dr. SDÜ, İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

kelamın kendine özgü yapısının/dilinin anlaşılması, belli ölçüde kelimadaki kavramsallaşmanın mahiyetinin kavranması ile mümkün olabilecektir.

Bu çalışmada dinin ve kelamın mahiyetleri arasındaki tabii ayrılığa öncelikle işaret edilecek, sonrasında da dinin işlevselliği ve amacı ile kelamın işlevselliği ve amacı arasındaki farklılık üzerinde durulacak, kelamî tutum bir kavramsal soyutlama çabası olarak ele alınacak ve bu kavramsal soyutlama örnekler üzerinden gösterilecektir.

## 2. Din ve Kelam

İnsan, diğer canlılardan farklı olarak var oluşunu ve hayatın anlamını sorgulamaktadır. Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi belirlemek isteyen, kuram ve kurumlarını bu ilişkinin mahiyetini açıklamak için inşa eden din,<sup>1</sup> insanın başka hiçbir bilgi alanının verileri ile çözümleyemeyeceği bu probleme belli ölçüde ikna edici bir cevap önerdiği için vazgeçilmez niteliğini her zaman sürdürmektedir.<sup>2</sup> Din probleme cevap oluştururken en başta dogmatik prensiplerle hareket etmektedir. İmana konu ilkeleri barındıran dogmatik yapı, din bakımından en temel ve değişmez çerçevenin tespiti anlamına gelmektedir. Sonrasında ahlaki prensipler ve ibadete ilişkin ritüeller, dinin inananlara önerdiği unsurlardır.<sup>3</sup> Şu halde din, doğrudan varlığına itiraz eden kişilerle bir mücadele içerisine girilmiş olsa da getirdiği ilkeler üzerinde akli/mantukî tartışmalardan esasen kaçınacaktır. Çünkü onun amacı, önerdiği ilkeler üzerinde iman düzeyinde bir kabullenmeyi gerçekleştirmektir. Bu nedenle vicdana ve insafa hitap edip insanların içlerinde çözümsüz duran probleme önerdiği çözümle onları karşı karşıya getiren dinin asıl hedefi, sözü edilen çözümün benimsenip yerleşmesi için güçlü heyecan ile derin iman örneklerinden ibaret bir din toplumu oluşturmaktır. Vahiy, bu heyecanın en önemli kaynağıdır. Zamanla dinî heyecan ve coşkunluk, gündelik işler ve güncel siyasetin içerisinde kendine yer arayacak, toplum ve kişiler o heyecanı artık ilk dönemlerdeki güçlülükte yaşamayacak, heyecanın ve coşkunun belirlediği duygululuk, yerini aklın da dâhil olduğu bir dindarlığa terk edecektir. Bu arada toplum genişlemiş; din, başka kültürlerle ve yerleşik kuralları bulunan dogmatik nitelikli tartışmalar yaşamış olan öğretilerle karşılaşmıştır. Dinin metinlerine daha sorgulayıcı nitelikte bakışlar ortaya çıkmış, önceden bir bütün olarak değerlendirilen ve parçalanmayan dogmatik ve ahlaki ilkeler, ritüeller ayrı ayrı değerlendirilmeye ve çoğunlukla dogmatik ilkelere ilişkin tartışmalar gelişme-

- 1 Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Din Fenomenolojisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayın No: 25, Isparta 2000, 3 vd.
- 2 Chevalier, Jean, "Din Fenomeni", *Din Fenomeni* içinde, Çeviri: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995, 10-13.
- 3 Sharpe, Eric J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, Çeviri: Ahmet Güç, Arasta Yayınları, Bursa 2000, 11.

ye başlamıştır. İslam dini açısından konuşacak olursak ilk başta yasaklanan bu tür tartışmalar,<sup>4</sup> özellikle Hz. Peygamber'den sonra sözü edilen yasağı etkin biçimde kontrol edecek kimse ve kurum bulunmadığı için güçlüce ortaya çıkmış, önu alınmaz şekilde ilerlemiştir. Uzunca bir zaman geçmeden bu dogmatik nitelikli tartışmalara yani teolojik tercihlere siyasiler de bir teolojik tercih lehine olmak üzere katılmıştır. Artık dini/teolojik yorumları, dini motivasyon kadar belki ondan daha fazla siyasî motivasyon etkilemektedir. Teolojik tartışmaların çerçevesi ve kavramsal içerikler belirlenirken gerekli temel argümanlar, dışarıda gelişen, başka kültür ve dinler içerisinde üretilen fikrî unsurlardan oluşturulmaktadır. İlgili teolojik tartışmalar, Müslüman kültürde bütün olarak kelamî tartışmalar şeklinde tanımlanmaktadır. Din, esasen bu tür tartışmaları reddettiğine göre söz konusu tartışmalar ile din arasındaki ilişki belli ölçüde problemlidir. Öte yandan tartışmalar doğrudan dinin dogmatik ilkeleri ve dinî metinler/naslar üzerinden gerçekleşmektedir.

Dinin amacı ve daha ziyade dinî heyecan barındıran dinî metinlerin amacı iman ve hidayet oluşturmaktır.<sup>5</sup> İlgili metinler yardımı ile insanlar itikâdî, amelî ve ahlakî bakımdan ihtiyarî olarak bazı kabullere sevk edilmek istenmektedir. Bu, dinin ve nasların önceliğidir. Dinin ilk toplumu ve o toplumun problemleri aşıldıktan sonra yeni toplumun problemleri, ilk dönemlerdeki dinî heyecanın ürünü olan naslarla çözümlenecek nitelikte değildir. Artık farklı beklentiler içerisinde giren fert ve toplumun daha komplike problemleri bulunmaktadır. Bu problemlerin çözümünü naslara irca edilmek suretiyle dinî çerçeve dâhilinde tutulmalıdır. Sözü edilen olgu, fert ve toplum açısından teolojik ve sosyal nitelikli tabii bir zorunluluktur. Kelam bu problemleri dogmatik zemini bakımından tanımlayıp yine problemlerin pratik/amelî sahadaki görünümü ile de ilişkisini belirlemek zorundadır. Şu halde kelamın işlevi, etkinliği ve formu üzerine farklı görüşler bulunsa da kelamın mutlak varlığı ve gerekliliği tartışılmayacaktır. Bir dinin beşerî dünya ile karşılaştığı anda ilk ihtiyaç duyduğu şey, yeni şartlara karşı kendi varlığının devamını sağlayacak bir savunma refleksidir. Bu refleksin adı kelamdır. Konuları ve kavramları önemli ölçüde ortak olmakla birlikte din ve kelam arasındaki farklılık, aynı zamanda kelamın varlığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü kelam, dinin mevcut yapısı ile çözümleyemediği imana ilişkin problemleri dinin üzerinde yürüdüğü kavramlara akli içerik kazandırmak ve ortaya çıkan bu problemlerle dinin kaynakları,

4 et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992, *Kader*, 1; el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *eş-Şeria*, Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403, 54 vd.; el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlih*, I-V, Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419, II, 53 vd.

5 Bkz. Maide (5), 15; İbrahim (14), 1; İsrâ (17), 82; Fussilet (41), 44. Konuyla ilgili olarak bkz. Şeltût, Mahmud, *el-Fetâvâ*, (baskı yeri ve tarihi belirsiz), 205-206. Ayrıca bkz. Islahi, Amin Ahsan, *Islamic Law Concept and Codification*, Çeviri: S. A. Rauf, Islamic Publication, Lahor 1979, 33.

metinleri arasında anlamlı sayılabilecek irtibatlar kurmak suretiyle çözümleme çabasıdır. Din ortaya çıktığında sonradan gelişen dinî/kelamî tartışmaların hiç birini öngörmez. İlk hali ile din, üzerine geliştiği metinlerini de kendi yakın amaçlarıyla doğru orantılı olarak kurgulamaktadır. Şu halde dinin usûl ve furû'una ilişkin sonradan ortaya çıkan tartışmalar, ilk metinlere irca edilecek çözümlenmeye ve sorunlara zemin olsun diye teorik bir temel kurulmaya çalışılmış olsa bile problemle metinler arasındaki yakınlık, sadece problemin ilk halinin ve belki en basit şeklinin metinde doğrudan ya da dolaylı olarak yer almış olmasıdır.<sup>6</sup> Devam eden süreçte özellikle teolojik kaygılarla tanımlanmış problemi dinin ilk dönemlerinde ortaya çıkmış olan metne irca etmek, akli/bilimsel bir zorunluluk değil konjonktürel bir zorunluluktur. Bu, beraberinde hem kurgusal bir zemini getirmiş hem de tek tek konularda kurgusal nitelikli anlama çabaları geliştirmiştir. Şu halde kelamın amacı, dinin süreç içerisinde karşılaştığı teolojik nitelikli problemlerin çözülmesini gerçekleştirmektir. Problem esasen, dinî/ilahî nitelikli dogmatik yapının dünyevî/beşerî dille ifadesidir. İnsanın kolay algılayacağı dinî eksenli anlatımın yani antropomorfist yapının siyasî istismara açık nitelikten uzaklaştırılması, siyasî bakımdan egemen güçlere zarar verecek anlamaların önüne geçilecek şekilde değerlendirilmesi, bir manada ehlileştirilmesi, üzerinde akli bakımdan konuşulabilir şekle dönüştürülmesi yani aklın açık ilkeleri ile çatışır görüntüden kurtarılıp uzaklaştırılmasıdır. Kelam, öze ilişkin bir anlama faaliyeti olmaktan ziyade din ve akıl arasında var olan 'biçimsel ayrılıkları' aşmak için geliştirilmiştir.

Kelamın ortaya çıkışını zorlayan unsurlar içinde dogmatik yapının kavranması konusunda gelişen irade kadar belki daha fazla nispette kendi siyasî geleceğini mevcut teolojik yaklaşımlardan birinin güçlenmesine eklemleyen iktidar odaklarının destekleri de bulunmaktadır. Şu halde kelamın ortaya çıkmasındaki amaç sırf dinî değildir. En azından dinî yaklaşımlar, siyasî, akli, antropolojik ve dile dayalı kalıplar ve dayanaklar olmadan hayata geçemeyecektir. Kelam, dinin dogmatik yapısı ile ilişkili daha ziyade biçimsel tanımlamaları gerçekleştiren bir faaliyettir. Bu şekli ile pragmatik sayılabilecek olan kelam, dönemsel/yerel, dinî/siyasî nitelikli kaygıların hakim olduğu teolojik ayrışmalar yaygınlaşıp kiteselleştikten sonra gelecek zamanı da belirlemeye başlamıştır. Din, tabii olarak kelamı öncelemektedir. Ancak dinin kiteselleşmesi, ortaya çıktığı zamanı, coğrafyayı aşması ve kendini yeni şartlara uyarlaması, geniş kesimler karşısında tutunabilmesi, farklı kültürlerle etkileşime geçmesi ve ontolojik/ideolojik varlığını sürdürebilmesi için bir yöntem olarak kelamın zorunlu olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Kelam, dinin açılımını ve gelişimini özellikle dogmatik iddiaları bakımından kontrol altına almış ilgili iddiaları belli ölçüde kalıplarla anlamaya çalışmış dinin devinimini engellemiş olsa da onun etkinliğini zaman ve coğrafyanın üzerine çıkarmış aklın ilkeleri

6 İlgili olarak bkz. Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, 17.

gözetildiği için de dinin iddialarını daha geniş boyutta ele alınabilir ve savunulabilir niteliğe kavuşturmuştur. Şu halde denebilir ki, kelam dinin emrinde gibi görünüyorsa olsa bile, dogmatik yapının belirlenmesi bakımından önemli ölçüde hâkim ve baskın bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Câhız (ö. 235/869), kelamı, 'eksik ve fazlayı, doğru ve yanlış kavramaya yarayan bir ölçü (el-mizân)' olarak değerlendirmektedir. Hatta, ona göre kelam, her bir ilim için gerçeği belirlemeye yarayan kıyas mesabesindedir.<sup>7</sup> Öyle ki, bu yönüyle kelam felsefedeki mantığa benzemektedir.<sup>8</sup>

Kelamı oluşturan teolojik tercihler, aslında dış dünyada varlığı fark edilmeyen, varsayım dayalı/itibarî, aklın hükümleri bakımından tutarlılık gereği dinin dogmatik iddialarına ilişkin olarak geliştirilen yorumlardır. Bu yorumların dinle doğrudan irtibatlı olduğunu veya daha anlaşılır ifade ile dinî olduğunu öne sürmek kolay değildir. Ancak Müslüman kültürde, toplum başka din ve kültürlerle ilişkiye geçmeden önce hatta sahabe döneminde dinin dogmatik niteliğinin değişmez yanlarını belirlemeye ilişkin cedeli tutumların ortaya çıktığı tespit edilmektedir.<sup>9</sup> Kelam, bir fikrin yani dinin savunusu olduğu için cedel diye nitelenmiştir.<sup>10</sup> Esasen cedel de kesin bilgi ifade eden burhanî önermelerden değil kesin bilgi içermeyen<sup>11</sup> ve meşhûrât ile müsellemlâta dayalı<sup>12</sup> önermelerden kuruludur.<sup>13</sup> Özellikle felsefeciler, cedelin/kelamın bu niteliğini dile getirmişler,<sup>14</sup> kelamın mutlak gerçeklik arayışında bulunmadığı iddiasını kelama yöneltmişler ve kelamın sadece katı bir savunma ile ilişkili olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>15</sup>

7 el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987, 53-54. Ayrıca bkz. Ali Ebû Mulhim, (Resâilu Câhız'a yapılan takdimden), *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987, 8-9.

8 Ali Ebû Mulhim, 9.

9 el-Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 307.

10 el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan, *İhsâu'l-Ulûm*, Tahkik: Osman Emin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (Mısır) 1949, 107-108; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Menâhîcu'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Tahkik: Mahmud Kasım, (Mısır) 1964, 135, 137, 167. el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 66; ayrıca bkz. Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât Mu'cem f'l- Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993/1413, 353.

11 el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadisiyye, (baskı yeri belirsiz) 1972/1392, 124; ayrıca bkz. *el-Kistâsu'l-Mustakâm*, (Mecmûatu Resâil el-İmam el-Gazzâlî içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1419/1998, 205-206.

12 el-Curcânî, 66.

13 İbn Rüşd, *Kitabu Fasli'l-Makâl ve Takrîru ma beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1973, 55-56; *Menâhîcu'l-Edille*, 137, 138, 167. Ayrıca bkz. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çeviri: Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, 248.

14 el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 107-108; İbn Sina, Ebû Ali el-Huseyn b. Ali, *eş-Şifâ*, *el-Mantık (el-Cedel)*, I-IV, Tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (baskı yeri ve baskı tarihi belirsiz), III, 11; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55-56; el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 124; ayrıca bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999, 248; Aydın, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Ankara 7-8 Ekim 2004*, Elis Yayınları Ankara 2005, 25 vd.

15 el-Fârâbî, 107-108; İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, 185-186.

### 3. Kelam ve Soyutlama

Kelamın akli ele alış şekli ve önerme yapısı cedelin ana karakterini vermekle birlikte Müslüman kelamı bakımından daha özel sayılabilecek durumlar da söz konusudur. Kelamın referans alanı ve nasların özellikle Ehl-i Sünnet kelamı üzerine kurduğu baskı ile aklın Mu'tezile kelamı üzerine kurduğu baskı ve her iki kelam ekolü arasındaki gerilim, kelamı güçlü te'villere sevk etmiş, Ehl-i Sünnet nassın; Mu'tezile de aklın baskısından kurtulmak için mezhebî ayrışmayı güçlendirecek nitelikte soyutlamalara gitmiştir. Kelam ilk dönemlerinde, kendi tercihi bakımından belki referans olacak doğru nassı belirleyerek problemlere çözüm ararken süreç içerisinde problemler çeşitlenmiş ve naslar bu çeşitli problemlere yetmeyecek hale gelmiştir. Artık müstakil çözümler üretilmeli ve bu çözümler naslara irca edilmelidir. Söz konusu durum, kilit kelimelere kavramsal içerik kazandırılması işleminin bir gereklilik olduğunu ve bunun da tabii bir süreç sonunda gerçekleştiğini bize göstermektedir.

Kelamın özellikle kavramsal düzeyde bir araç olarak benimsediği soyutlama/tecrit, olgusal düzeyde "bir fikri yaygın pek çok örneği içinden ayıklama yolu ile şekillendirme ve vurgulama süreci/metodu olarak"<sup>16</sup> anlaşılmaktadır. Yine soyutlama "Gerçekte ayrılmaz olanı düşüncede ayırma eylemi. Geneli ve öz olanı arınmış bir biçimde elde etmek için öze ilgili olmayana bir yana bırakma. Bir tasarımın ya da bir kavramın nitelik ve bağıntı gibi öğelerini göz önüne almayarak dikkati doğrudan doğruya kavrama çeken düşünce eylemi"<sup>17</sup> olarak da tanımlanmaktadır. Bu şekilde tanımlanan soyutlamanın din ile kelam arasındaki ilişkinin kavramsal şeklini tespit bakımından önemli olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Esasen din, kavramlarını kendi önceliklerini belirlemek için bütünlüklü bir yapı içerisinde sunmaktadır. Kelam bu kavramsal yapının zamanla taşınamaz nitelikte olduğunu gördüğü zaman özellikle dinden aldığı ve seçtiği kavramları içerik bakımından parçalamaya, o kavramların temel unsurlarını belirlemeye çalışmaktadır. Asıl ve değiştirilemez nitelikte belirlenen kavrama ilişkin tanımlamalar başka kavramlarla ilişkili olacak şekilde kurgulanmaktadır.

Kelam, nasların içine doğduğu olguyu geriye iten bir yaklaşım geliştirmektedir. Zaten soyutlamada olguyu çevresinden ayıran bir tavır mevcuttur. Nitekim bu nedenle soyutlama, "deneyin içeriğindeki bir öğeyi doğal koşullarından yapısal ve fonksiyonel ilişkilerinden ayırarak, kendinde ve kendi başına düşünme işlemi..."<sup>18</sup> ve "Bir yandan soyut bir fikri ya da kavramı, bir dizi örnekleyicisinden yalıtlayıp çıkartan bilişsel süreci, bir yandan da bu sürecin sonucu olan şey ya da kavramı dile getirir..."<sup>19</sup> diye tanımlanabilmektedir. Bu açıdan bakıl-

16 Simon Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press 1996, 3.

17 Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1984, 159.

18 Cevzci, Ahmed, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1997, 627.

19 Cevzci, 627.



diğında kelam özellikle naslar bakımından olgusal çerçeveyi reddeden ve nasları olgulardan ayrı olarak değerlendiren tavırları barındırmaktadır. Sözü edilen naslar, önceden belirlenen kavramsal içerikler ekseninde değerlendirilmektedir. Bu sırada önemli bir içerik kurgusunun gerçekleştiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Az önceki tanımında yer alan ve olgusal soyutlama diye nitelenebilecek tutum kelama uyarlandığında kelama te'vil imkanı tanımış olmaktadır.

Ef'alu'l-ibad (kulların fiilleri) tartışmasında insanın iradesi ile davranışları arasında denge arayışı sürerken Ehl-i Sünnet, fiilleri Allah'ın yarattığını, Mu'tezile ise her bir insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu dile getirmiş her iki kelam ekolü de iddiasını ayetlerle desteklemiştir. Konunun kelamdaki tartışılan şekli halk kelimesinin kavramsal içeriği ile doğrudan ilişkilidir. Ehl-i Sünnet, halk kavramının 'var etme/yok iken var etme' anlamı ile sadece Allah'a isnat edilebileceğini, Mu'tezile ise insanlar için de bu kelimenin yapma/etme anlamında kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Tartışmanın bu aşamasında Kâdi Abdulcebbar (ö. 415/1024), ayetlerin bağlamını ve Kur'an'ın indiği toplumla ilişkisini sorgulamaktadır. Ona göre, ayetlerde halk kavramına ilişkin vurgu, müşrik toplumun putlara atfettiği uluhiyetin geçersizliğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> Şu halde Kur'an'da yer alan halk kavramı, ef'alu'l-ibad konusunda Ehl-i Sünnet'in benimsediği anlamı desteklemeyecektir. Kâdi Abdulcebbar'ın öne sürdüğü bu yaklaşım, metni anlama bakımından son derece geçerlidir. Elbette Kur'an bu tartışmanın içinde olmadığı gibi tartışmanın taraflarından birini desteklemek gibi bir kaygısı da bulunmamaktadır. Ancak Mu'tezile de aynı tartışmada kendi iddiasını desteklemek için ayetlere başvurmuştur. Ehl-i Sünnet adına Bâkılânî (ö. 403/1013) ise yine Kâdi Abdulcebbar'ın itirazından önce onunla benzer şekilde ayetlere ilişkin mu'tezilî atfın ve istidlal şeklinin Kur'an'ın kastı ile uzak düştüğünü ve tabiatıyla geçerli olamayacağını dile getirmiştir.<sup>21</sup> Esasen hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile kendi teolojik çerçeveleri içinde kavramsallaştırmalarını gerçekleştirmek için naslarda yer alan kavramlara önceden tanınmayan içerikler kazandırmaktadır. Bu, yukarıdaki örnekte halk kavramı üzerinden gerçekleşmektedir. Söz konusu durum kelamın gelişme döneminde hatta ortaya çıktığı dönemde de fark edilebilen bir gerçekliktir.<sup>22</sup>

Kelamın iman kavramına kazandırdığı içerik, kavramsal düzeyde kelamın ne gerçekleştirdiğini görmek açısından önemlidir. Bu bağlamda imanın konusu olarak tanrı ve nebi/nübüvvet (peygamber/peygamberlik) kavramları da dinin üzerinde yürüdüğü içerikten soyutlanmış ve bu iki kavram itirazlara

20 el-Kâdi Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedâni, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din, Resâlu'l-Adl ve't-Tevhid*, I-II, içinde, Tahkik: Muhammed Ammâra, Dârul-Hilal, Kahire 1971, I, 214-215.

21 Konu ile ilgili olarak bkz. el-Bâkılânî, Ebû Bekr b. Tayyib, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, Tahkik: Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar, Mueesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993/1403, 349 vd.; Türcan, Galip, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, Isparta 2005, 155-156.

22 Bkz. el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003, 353.

dayanıklı kılınmıştır. İman kavramı ve diğer iki kavram üzerinden geliştirilen soyutlamanın izlenmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Ne Kur'an ne de Sünnet, iman kavramsal düzeyde tanımlamak ya da sistematik bir amentü oluşturmak için çaba sarf etmiştir.<sup>23</sup> Bu nedenle Kur'an'da ya da Sünnet'te teorik bir iman tanımı ve iman ile müminin davranışları ve bu davranışların ihmal sonrasında ortaya çıkan sonuçları hüküm bakımından değerlendirecek bir teorik tanım bulunmamaktadır. Buna karşılık, iman, Kur'an'da şirk ve küfür gibi karşıtları ile belirlenmiş bir kavram olduğu halde kelamî tartışmalar imanı özellikle Kur'an'ın yer verdiği anlamın dışında çoğunlukla müminler açısından ve iman ile onu takip eden davranışlar yani amel bakımından ele almıştır. Vaîdiyye (Havâric/Mu'tezile) daha ziyade siyasi kaygıların belirlediği iman- amel tanımı ile imanı amelden ayırmış sonra da kendi mezhebî kaygısını gözetecek şekilde telif etmiş, iman varlığını amelin varlığına Kur'an'da ve Sünnet'te görülmeyen şekilde bağlamış neredeyse bütün bir amelî tutumla iman arasında zorunlu bir ilişki kurgulamış amele ilişkin küçük bir ihmal nedeniyle bile iman ortadan kalktığını ileri sürmüştür.<sup>24</sup> Vaîdiyye'nin iman kavramını önceki içeriğinden ayırıp soyutlama yoluna gitmesine ve iman-amel arasında sun'î nitelikli bir sebep-sonuç ilişkisi kurmasına dinî/siyasi nitelikli bir karşılık veren Ehl-i Sünnet, iman ve amel arasında yine sun'î şekilde bir ayırışmaya gitmiş, geliştirdiği tanımda ameldeki ihmalin imana zarar vermediğini ve imanın gitmesine neden olmadığını ileri sürmüştür.<sup>25</sup>

Mâturîdî (ö. 333/944), özellikle Mu'tezile'nin büyük günah konusunda ne türlü bir soyutlama çabasına girmiş olduğunu açık ifadelerle dile getirmiş, kelamın kavramsal soyutlama çabasına açıkça işaret etmiştir. Buna göre "Büyük günah sahibinin kafir ya da müşrik olduğunu öne sürenler fasık ve facir kelimelerini kullanırlar. Ama büyük günah sahibinin kafir ya da müşrik olduğunu reddedenler (Ehl-i Sünnet gibi) fasık ve facir kelimelerini kullanmazlar. Mu'tezile Allah düşmanlarının ismini (kafir/müşrik) inkar etmiş ve bu iki ismi (fasık/facir) (dilde) bilinenin dışında icat (ibda') etmiştir."<sup>26</sup> Mâturîdî, Mu'tezile'nin büyük günah sahibi için uygun gördüğü fasık ve facir kelimelerinin kelamda yer almasını ibda' diye nitelemektedir. Söz konusu ifade, öncesinde böyle bir kullanımın ve bu iki kelime için bu şekilde bir içeriğin var olmadığını, onun ilk defa Mu'tezile tarafından ortaya çıkarıldığını dile getirmektedir.

23 İlgili olarak bkz. Wensinck, 17.

24 el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh İmamü'l-Harameyn, *Kitabu'l-İrşâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmunim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancı, (Mısır) 1950/1369, 296; ayrıca bkz. el-Mâturîdî, 527 vd.; Aydın, Ömer, *Kur'an'ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2007, 59 vd.

25 el-Mâturîdî, 601 vd.

26 el-Mâturîdî, 540.

Siyasî çatışmanın aracı kılınan teolojik tercihler sonucunda Ehl-i Sünnet iman ve amel ayırımını bir çözüm olarak önermiş, iman kavramının içeriğini en azından teorik düzeyde amelden ayırmış ve böylece Vaîdiyye'nin (Havâric/Mu'tezile) siyasî nitelikli ama görünürde dinî olan baskılarından kurtulmak istemiştir. Ebû Hanife (ö. 150/767) muhtemelen Hâricilerin kendilerine karşı geliştirdiği tutumu değerlendirirken 'bizi itikâdî tercihlerimiz nedeniyle yalancı ve yine bu yüzden kanımızı helal sayan yani canımıza kasteden kimse-lerin tehdidi altında bulunmaktayız'<sup>27</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadeler kelamî tartışmaların hangi güç siyasî şartların etkisinde gerçekleştiğini bize göstermektedir. İman kavramı, teolojik tutarlılık gereği ilk dönemdeki içeriğinden soyutlanmış ve o dönemde iman kelimesi ile kastedilen içerik sonradan parçalanmıştır. Vaîdiyye'nin iman ve ameli kavramsal düzeyde aynileştirerek toplumsal hayatı ve siyasî istikrarı tehdit etmesi karşısında iman kavramsal içeriğini, özellikle siyasî bölünmüşlüğü engellemek, toplumsal bütünlüğü bozmamak için tekrar tanımlamak gerekmiştir. Bu tanımla gerçekleştiren Ehl-i Sünnet imanı farklı bir soyutlamaya konu yapmış iman ve amel arasında daha ziyade dile dayalı bir ayırma gitmiştir. Ancak ortaya çıkan ayırım dinî gerekliliğin sonucu değildir. Çünkü Kur'an, iman ve amel kavramlarını birbiri yerine tercih edebilmektedir.<sup>28</sup>

Sahabe döneminde amelin ihmali söz konusu olduğunda iman ortadan kalktığı hiç iddia edilmemiştir. Bu, teolojik bakımdan sonucu düşünülmemiş bir durumdur. Nitekim Ehlul-Hadis'in iman tanımında amel imana eklenirse de amelin ihmali ile iman ortadan kalkacağı sonucu dile getirilmemiştir.<sup>29</sup> Amelin ihmali durumunda ortaya çıkacak olan hükmü barındırmaması ve tabiatıyla teknik olarak bu tanım şeklinin eleştiriye açık olması, yine bu tanımın Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki iman pratik şekline, Vaîdiyye ve Ehl-i Sünnet'in iman tanımından daha gerçekçi şekilde işaret etmesini engellemez. Şu halde kelamda iman kavramına ilişkin soyutlama sonucu ulaşılan içerik, Kur'an'ın ya da Hz. Peygamber ile sahabenin bildiği iman kavramının içeriği ile uyumlu değildir. Kur'an'da yer alan iman kavramı, sonradan kelamda kazandığı içerikten temel eksen itibarı ile uzaktır. Kur'an, iman gerçeğinden sonra amelin terki ile ortaya çıkan sonucu ya da iman-amel ilişkisini konu edinmemiştir.

27 Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, (Ebû Hanife'nin Risaleleri ile birlikte), el-Mektebetul-Ezheriyye li-Turâs, Kahire 2001/1421, 12; el-Pezdevî, Ebu'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383, 4.

28 Bkz. Bakara (2), 143.

29 Bkz. Ahmed b. Hanbel, Usûlu's-Sunne, *Akîdetu Ehlî's-Sunne* içinde. Dâru'l-Kitabi'l-Arab, Beyrut 1995/1415, 26. Ayrıca bkz. el-Cuveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 296. en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebziratu'l-Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, II, 798.

İmanın en önemli konusu Tanrı'dır. Kelamdaki tanrı tasavvurunun dil ve din tarafından bilinen kavramsal içeriğinin dışında (zat-sıfat ayrımı ve sıfatların anlaşılması problemleri vb.) ele alınması aslında bir yabancılaştırma çabasıdır. Bu tam bir tenzih/tesbih işlevidir. Tanrı, böylece bilinen kavramsal dünyanın dışına çıkarılmış, bir anlamda uzaklaştırılmış olmaktadır. Sözü edilen dışlama, zihinlerin teşbihe elverişli kelimeler üzerinden geliştireceği kavrama niyetlerini önceden geçersiz kılmaktır. Bir anlamda dinin tanrı kavramını insanların dile dayalı muhayyilelerine yaklaştırmak için tercih ettiği ve tanrı tasavvurunu üzerine kurduğu kelime ve kavramların, zorunlu olduğu öne sürülen te'viller yolu ile yakın ve hakiki anlamlarından uzak anlamlarına sevk edilmesi, din üzerinden gelişecek ve neticede siyasî nitelik kazanacak kontrolsüz dogmatik ve teolojik tutumların ortaya çıkmasına engel olma çabasıdır. Kavramsal soyutlama şeklinde nitelenecek ilgili tutum, kelamda en çok Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilişkili olarak ele alınmaktadır.

Allah'ın sıfatlarını, sıfatları ispat eden teolojik tercihlerin dışında anlamaya çalışan ve kendi teolojik anlayışları ve açıklamaları nedeniyle ilahî sıfatları iptal etmekle itham edilen Mu'tezile, nefyi güçlü bir soyutlama aracı olarak istihdam etmektedir. Mu'tezile önemli ölçüde Yunan aklının<sup>30</sup> belirlediği tanrı kavramı ve tanrı tasavvuru ile ilişkili nefy eksenli tanımlamalar geliştirmiş, genel olarak Allah'ın sıfatlarının zatına zaid olmadığını ileri sürmüştür.<sup>31</sup> Çünkü Mu'tezile'nin etkilendiği "Yunan felsefecileri Allah'ın niteliklerini selb olarak değerlendirmektedir. Kadimden kasıt evveliyetin nefyidir. Gına ise ihtiyacın nefyidir."<sup>32</sup> Özellikle selbî sıfatlar konusunda felsefecilere tabi olan<sup>33</sup> Mu'tezile, Allah'ın zatî nitelikleri bakımından nefy eksenli tanımlamalar geliştirdiği gibi Allah'ın fiilî nitelikleri bakımından da bilinen ve benimsenen Müslüman telâkinin aksine Allah'ın mutlak iradesini ve kudretini sınırlayıcı biçimde, Allah'a vucüb isnat edici ve hatta O'nu ilzam edici nitelikte tavırlar geliştirmiştir.<sup>34</sup> Bundan sonra Ehl-i Sünnet, mevcut dogmatik yapının olduğu gibi korunamayacağını kavramış ve bu yapının tanrı kavramına ilişkin tercihleri konusunda, kendi mezhebî kaygıları ile sınırlı bir soyutlamaya girişmiş, özellikle Allah'a antropomorfist nitelikler atfeden haberî sıfatların içerikleri hususunda

30 Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Muessesât el-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1990/1410, 71. Marulcu, Tevfik, *Mu'tezile Ekolünün Tanrı-Alem-İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Isparta 2002, 40 vd.

31 Bkz. el-Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1980, 155; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: M. Muh-yiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, 114; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, I, 38; Cârullah, Zuhdî, 71.

32 Cârullah, Zuhdî, 74.

33 Cârullah, Zuhdî, 74. Bkz. Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, Çeviri: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, 166.

34 en-Nesefî, II, 723

Mu'tezile'nin te'villerine benzer akli te'villere yönelmiş,<sup>35</sup> böylece Allah'ın kimi sıfatlarının içerikleri kavramsal düzeyde değişikliğe uğratılmış ve tanrı tasavvuru bu türlü soyutlamalarla gerçekleştirilmiştir.

Nebî/peygamber kavramı, kelamdaki tanımı ile aslında 'Allah'ın ve ahiretin varlığına insanları inandırmak<sup>36</sup> için var olan bir şahsı tanımlamak' amacına matuf biçimde ortaya çıkmış değildir. Oradaki nebî, teorik mucize tanımının içine çekilmiş, diğer insanlardan farklı nitelikleri olan ahlakî bakımdan üst yapıda bir kişiliktir.<sup>37</sup> Çevresindeki insanlar, onun nübüvvetini kabul etmelerine katkıda bulunacak hariku'l-âde nitelikli tavırlara şahit olmaktadır.<sup>38</sup> Ancak kelamın iyi düşünülüp kurgulanmış mucize tanımı ile teşhis edilmiş ve ismet teorisinin korumasına alınmış ahlaklı peygamberi, imanın oluşumuna sebep olan peygamber ile belli farklılıklar göstermektedir. Kelamın son derece korunaklı peygamber tanımı<sup>39</sup> önemli ölçüde sun'î görünmektedir. Kurgusal ve farazî itirazların gerçekçi olmayan inadî dili kelamdaki ilgili tanımlamayı zorlamış ve güçlendirmiş olgusal olan tek tek niteliklerin açıklaması yerine o niteliklerin dışında kolay açıklanabilen külli bir teorik kurgu ile nübüvvetin kurumsal yapısı inşa edilmiştir. Kurguya aykırı gelen ve yaygın olarak bilinen olgular bu kurgu içinde anlaşılır kılınmıştır. Böylece kavram yaşananlardan, yer ve zamanın belirleyiciliğinden ayrı ve kurtarılmış olarak yeniden inşa edilmiştir. Nitekim mu'tezilî tutum, peygamberlerin zorunlu niteliklerini sıralarken, onların bi'setten önce ve sonra büyük günahaftan ve nefreti gerektirecek davranışlardan uzak olduklarını dile getirirken Kur'an ve Sünnet'te peygamberlere büyük günah ya da nefreti celbedecek nitelikte fiiller ve davranışlar isnat eden haberleri –ki bu haberlerden Sünnet'te yer alan bir kısmının sübütü tartışmalıdır- olduğu gibi kabul eden ve kendi nübüvvet/nebî kurgularını oluşturan kimseleri/haşevîleri peygamberlere büyük günahı isnat ettikleri için şiddetle eleştirmiştir.<sup>40</sup> Bu tavır, nübüvvet kurumunun akli zeminde savunulmasını son derece güçleştirecektir. İşaret edilen haberler, o haberlerden ayrı oluşturulan kavramsal düzey esas alınarak anlaşılacaktır. Daha olgusal nitelikli bir tutum ile mu'tezilî yaklaşım, peygamberlerin kendilerine özgü temiz tabiatlarının nübüvvetten önce de büyük günahı ve insanların nefretini

35 Bkz. el-Mâturidî, 104.

36 Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mektebetu'l-Kahira, (Mısır) 1960/1380, 133.

37 "Peygamber, başka kimsede bulunmayan niteliklerle Allah ile kulları arasındaki elçiliğe elverişli olur. Bu nedenle döneminin en akıllısı, ahlaken en üstünü olması ve risaleti yerine getirmesine aykırı niteliklerden uzak bulunması gerekir. O tür bir nitelik bulunursa (Hz. Musa'nın dilindeki tutukluk gibi) risalet sırasında giderilir. Söz ve fiillerinde onu ayıplı kılacak ve kadrini düşürecek şeylerden de masum olması gerekir." es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûlî'd-Dîn*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981, 53.

38 el-Cuveynî, 345 vd.

39 el-Cuveynî, 355; el-Enbârî, Kemaleddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabu'd-Dâi il'l-İslam fi Usûlî'l-Kelam*, Tahkik: Seyyid Huseyn, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1988/1409, 461.

40 el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkерim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996/1416, 573.

celbedecek davranışları reddedeceğini ileri sürmektedir.<sup>41</sup> Kelamın yöntemleri ile içerik açısından soyutlanan kavram, aslen dine irca edilse bile dinin ilk döneminde oluşturduğu heyecanın artık çok azını içinde barındıracaktır. Bu, özellikle nebî ve nübüvvet kavramları üzerinde gerçekleşen soyutlamalarda kendini çok iyi göstermektedir.

Kavramsallaşma beraberinde bir belirsizliği getirmektedir. Kelime, aklî ve mantıkî bakımdan gözetilen birtakım tutarlılıkları içerse bile dildeki ve halkın muhayyilesindeki anlamından uzaklaşmaktadır. Kavramla ilgili iğreti bir durum ortaya çıkmaktadır. İşte kelam, içeriğini dildeki tanımlarının dışına çıkardığı bu kavramlar üzerinden kendi dilini oluşturmaktadır. İlgili kavramlar da beraberinde kurgusal bir dilin taşıyıcı unsurları olarak değerlendirilmektedir. Aslında kelamın da bir ölçüde dahil edilebileceği bilimsel nitelikli çabalar özellikle anlama yöntemleri yolu ile gelişen te'viller, bilinci, kelimedden ilk anlaşılmanın ötesine çekerek tartışmayı sonlandırma amacına matuftur. Nitekim Montaigne (ö. 1592) de bilimsel faaliyetlerin iğreti sonuçları beraberinde getirdiğini ifade etmektedir: "Bilimler her şeyi herkesin bildiği doğal yollardan çıkarıp fazla inceleyiyor, bambaşka iğreti bir hale sokuyorlar. Bizim evde usaklık yapan delikanlı aşkın ne olduğunu biliyor, içinde de yaşıyor. Ona L'eon Hebreu'yu Ficin'i okuyun. Bu adamlar ona kendinden, kendi düşüncelerinden, kendi yaptığı işlerden söz edecekler ve o, hiçbir şey anlamayacaktır. Aristo'yu okurken onda benim duyduğum, yaşadığım şeyleri görmez oluyorum. Her şey okulun gerektirdiği bir kılığa bürünüyor. Bundan ne kazanılıyor bilmem! Ben olsam onlar gibi doğayı sanatlaştıracak yerde sanatı doğallaştırırdım."<sup>42</sup> Burada dile getirilen yaklaşım, aslında değişmeyen içeriklerle tanımlanmış kavramlar üzerine kurulu bilimsel çerçeveler ve bu arada kelam bakımından da tekrarlanacak niteliktedir.

#### 4. Değerlendirme

Din ve kelam arasındaki ilişki bakımından şu temel tespiti yapmak mümkündür. Dışarıdan bakıldığında din yani naslar kelamı öncelemiş olsa dahi kelam kendi tercihlerini naslara yüklemek kaygısını belirgin şekilde hissettirir. Kelamın oluşturduğu hükümlerle naslar arasında nasların bağlamı ve dili açısından telif edilemez ayrılık bizi şaşırtsa bile kelam özellikle bu ayrılığı istemektedir. Çünkü kelam, anlamı doğrudan naslar üzerine yükleyemeyecektir. Özellikle ortaya çıktığı dönemdeki bağlamı kaybolmuş, zemini belirsizleşmiş nas, kelamın kendi anlamını oluşturmak için kolayca yararlanabileceği nastır. Şu halde kelamın özellikle bağlam endişesinin bulunmadığını, nassın ortaya çıktığı zamanki dili ile de doğrudan ilgilenmediğini ifade etmemiz gerek-

41 el-Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 574; ayrıca bkz. Goldziher, I, "İsmet", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, I-XIII, Eskişehir 1997, V/II, 1124.

42 Montaigne, *Denemeler*, Akvaryum Yayınevi, İstanbul 2007, 297.

tedir. Kelamın Kur'an'a yapmış olduğu atıflar açısından konuyu ele alacak olursak, denilebilir ki, Kur'an, teolojik tartışmalar açısından belirsiz bir zemin üzerine inmiştir. Sonrasında Müslüman toplumun karşılaştığı belirli ve tanımlı teolojik tercihleri Kur'an'a irca etmek, kelamın hükümleri ile teolojik tercihler arasında bir ayrılığın varlığını zorunlu kılacaktır. Çünkü naslar kelamın dışındadır. Kelam bu naslara dayandığını iddia ederken problemli sayılabilecek bir durumu benimsemektedir. Şu halde iki ayrı bilgi alanı birbirine atfedilmektedir. Kelam, sun'î bir işlem olduğu halde nasların ortaya çıkışı son derece tabiidir. Kelam tartışma konularını nas alanına refere ettiğinde orada kendini doğrulayacak hazır veri bulma imkanına her zaman sahip değildir. Bu, ilgili veri alanı hakkındaki genel bir niteliktir. Bir de nasların ayrı ayrı anlaşılma problemlerinden ve kelamın taleplerini karşılama yeteneklerinden söz etmek gerekmektedir.

Kelamın asıl amacı, metinleri objektif olarak kavramaktan ziyade metinleri/nasları kendi kavramsal ve kurgusal iddiaları için de değerlendirmektir. Bu, bir ölçüde pragmatik bir tutumdur ve ilk dönemlerden itibaren gözlemlenebilen bir olgudur. İnsanın davranışlarındaki iradesini vurgulayan kaderî tutum ilk başta temellendirilirken, "dileyen iman etsin dileyen inkar etsin"<sup>43</sup> ayeti gibi insanın meşietini dile getiren ayetler zikredilip öne çıkarıldığında<sup>44</sup> Ebû Hanife, ayeti bağlamı açısından değerlendirmiş ve ilgili bağlamın kaderî/mu'tezili anlayışı desteklemediğini dile getirmiştir. Yukarıda zikredilen ayet ve benzeri ayetler, insanın tercihlerindeki iradesini değil daha ziyade void (imanın terkine ilişkin bir tehdit) ifade etmektedir.<sup>45</sup> Farklı kelamî mezhepler, nas-olgu arasındaki ilişkiyi birbirlerine hatırlatırken esasen gözetilmesi gereken bir ilkeyi ve tutarlılık kaygısını öne çıkarıyor değil, aksine burada da teolojik tercihleri bakımından birbirlerini yanlışlamaya çalışmaktadırlar. Kelam kendi zeminini kurgularken bu tür bir zihinsel işlemle hareket etmektedir. Kelamcıların kadere ilişkin tartışmaları objektif bakış açıları yerine spekülâtif tutumlarla çözülemeye çalıştıkları ileri sürülmektedir.<sup>46</sup> Kelamcıların kadere ilişkin tutumları ile ilgili olarak az önce zikredilen tespit, onların tartışılan konularındaki genel tutumlarını da açıklayacak niteliktedir. Nitekim Musa Cârullah, kelamı geçmişte gerçekleştirdiği fonksiyon bakımından değerlendirirken, "iman bana göre, kelam usûllerince belirlenen resmîyete tâbi değildir. İman insanın kalbinde bulunan bir hidayettir"<sup>47</sup> ifadelerini kullanmaktadır.

43 Kehf (18), 29.

44 Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (Ebû Hanife'nin Risaleleri ile birlikte), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'Turâs, Kahire 2001/1421, 43. Konuya ilişkin ilk mu'tezili/kaderî yaklaşımın ifadesi için bkz. el-Hasen el-Basri, *Risâle fi'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, I, 83 vd.

45 Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 43.

46 İlgili olarak bkz. Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, 125.

47 Musa Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yayına Hazırlayan: Musa Bilgiz, Kitâbiyât, Ankara 2001, 51

Kelam, her ihtisaslaşmış ve disipline olmuş bilgi bütünü gibi kendi kavramsal çerçevesi ve literatürü, değişmeye açık iç dinamiği yanında değişmeden devam eden yapısal nitelikleri ile kendi dilini inşa etmiştir. Kelamın karakteri bu dilde kolaylıkla görünmektedir. Soyutladığı kavramlar yardımı ile ideolojik düzeyde nasların anlaşılmasını biçimleyen ve düzenleyen kelam, olgusal gerçeklik arayışında olmadığı ve daha ziyade ideolojik değerler üzerinden hareket ettiği için dilsel gereklilikleri ihmal etmemeye çalışsa bile nihayetinde dili de te'vilin bir aracına dönüştürmektedir.<sup>48</sup> Bu tutum, kelamın yaklaşımını ve kullandığı dili kurgusal bir alana itmektedir. Olgusal alandan ayrılırken oluşturduğu kavramsal içerikleri ve kendi kazandırdığı anlamları ile nasları yanına alan ve nasların bağlamları ile ilişkilerini sınırlayan hatta bu ilişkileri koparan kelam, nasların dille ilişkilerini gramatik kuralları da kullanarak (öyle ki aynı kelime gramer bakımından farklı hatta zıt sonuçları doğuracak şekilde anlaşılır) sınırlama yoluna gitmektedir.<sup>49</sup> Sonuçta kelamın oluşturduğu dil, önemli ölçüde kurgusaldır. Bu, artık naslar üzerine gelişen, naslardaki kavramları kendi şartları içinde değerlendiren bir yapı değil, nasları içinde eriten ve kavramları sonradan geliştirilen içerikleri ile kendi kurgusuna dahil eden soyutlamacı bir yapıdır.

Dini içerikli, basit ve muhataplarınca tabii şekilde anlaşılabilen kavramlar, kelamın müdahalesi ile içerik bakımından dine, bir anlamda insana uzaklaştırılıp, soyutlanmaktadır. Kelamın inşa ettiği iman ise bu soyutlanmış kavramlar üzerine kurulmaktadır. Söz gelimi tanrı kavramı, dinin tanımı ile ortaya çıktığında -ki o tanım aklın tabii olmayan itirazları ile biçimlenmiş değildi- insanlar bunu tabii olarak kabul ya da reddetmekteydiler. İman ya da küfür tabii bir tercihti. Buna karşın kelam, insanın zamanla dine karşı yönelttiği bütün itiraz şeklini reddetmek amacı ile dayanıklı ama tabiatından uzaklaştırılmış kavramsal içerikler üretmek zorunda kalmıştır. Dinin kavramları hayatın içinden, dilin tanıdığı, insana yakın olduğu halde kelamın kavramları, insana yakın olmadığı gibi onu vicdanen ikna etme kaygısını da barındırmamaktadır. Aklın itirazlarını çoğunlukla anlık olarak reddeden kelam, aslında akli ikna etmekten ziyade ilzam etmektedir. Kavramları insanlardan uzaklaştırmak ve onları elle tutulur nitelikten soyutlamak, kelamın tutarlı, akli bir zemin kurması için gereklidir. Çünkü kelam, tartıştığı konuları parça parça ele almış olsa bile kendi düzlemini üzerine inşa ettiği kavramların içeriklerini ortak bir akli/ mantikî eksende birleştirmiştir.

Kelamın soyutlamacı niteliği özellikle Mu'tezile kelamı için geçerlidir. Çünkü Mu'tezile'nin tercih ettiği yöntem daha ziyade nefy üzerine gerçekleşen bir soyutlamadır. Bahsedilen gerçeklik, esasen nasların barındırdığı teşbihî

48 Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, Azızandaç Yayınları, Ankara 2007, 188 vd.

49 Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, 291 vd.



unsurlar üzerinden kendini ifade eden antropomorfist tercihlere tepki ve bir alternatif olarak varlık kazanmaktadır. Aslında son derece bağımsız sayılabilecek olan felsefî tutumun etkisi ile ortaya çıkan bu yorum şekli, kelamın naslara bağımlı ve bağlı oluşu nedeni ile kelama özgü bir nitelik almıştır. Ehl-i Sünnet kelamı Mu'tezile'ye karşı geliştiği için bahsedilen nefy eksenli tenzih çabası Ehl-i Sünnet'te de görülmektedir.

Kelamda tanrı ve insan tasavvurundan ayrı bir anlama söz konusu olamayacağına göre, tanrı tasavvuru ve tanrı-alem-insan arasındaki ilişkiyi anlama tercihleri, kelamcılarının oluşturduğu dilin eksenini belirlemektedir. Kendi tanrı ve insan tasavvuru çerçevesinde muhataplarına hitap eden vahyin ve bu bağlamda oluşan nas ve metinsel yapının daha sonra gelişen ve çoğunlukla teolojik kaygılarla çerçevesi belirlenen tanrı ve insan tasavvuruna uygulanma çabası, kelamın dilini önemli ölçüde kurgusal bir niteliğe sevk edecektir.

Siyasî tercihlerin teolojik tercihlerle güçlendirilme çabaları karşıt siyasî düşüncelerin teolojik düzeyde de karşıt fikirlere dayanmasını ve bu fikirlerin her fırka tarafından benimsenen tanrı tasavvuru ile uyuşan teolojik tercihlerin ortaya çıkmasını zorlamıştır. Dinî/itikâdî görünümlü ayrışmalar aslında güncel siyasî kaygıların zorladığı teolojik yorumları örtetek, ilgili yorumlara dinî nitelik atfeden tartışmalardır. Siyasî ayrışmalar da kelamın kavramsal soyutlamalar üzerine gelişen kurgusal dilinin oluşumuna etkin olarak katkı sağlamıştır.<sup>50</sup>

Şu halde kelamın dili, teolojik ve siyasî kaygıların hakimiyeti ile bağlı bir dildir. Esasen dönemselsel olması gereken ve gelişmeler bağlamında değişip dönüşmesi beklenen dil, kelam ortaya çıkmadan önce yaşanan travmatik ayrışmaların (iman-amel ayrımı ve siyasî eksenli şii-emevî/sünnî ayrışma ve devamındaki mu'tezilî-sünnî ayrışma) etkisi ile refleksif yapısını değiştirmeyi itikâdî düzeyde bir dağılma/çözülme addettiği için tabii olarak beklenen bu dönüşüm kelam tarafından gerçekleştirilememiş böylece tanımlı itikâdî yapının değişmezliği, hem içsel bir baskı nedeniyle hem de sonradan gelişecek siyasî taleplerin sınırlanıp kontrol edilmesi için kitlesel düzeyde aranan ve istenen bir durum olarak değerlendirilmiştir.

## KAYNAKLAR

- el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *eş-Şerîa*, Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403.
- Ahmed b. Hanbel, *Usûlu's-Sunne*, *Akîdetu Ehli's-Sunne* içinde, Dâru'l-Kitabi'l-Arab, Beyrut 1995/1415.

50 Söz gelimi insanın iradesi ve kader tartışmalarında siyasetin belirleyiciliği için bkz. el-Kâdî Abdülcebbar, *Kitabu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâyenetihi li Sâiri'l-Muhâlifin*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, 143-144.

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1984.
- Ali Ebû Mulhim, (Resâilu Câhız'a yapılan takdimden), *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987.
- Aydın, Ömer, *Kur'an'ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2007.
- Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumunu Bildirleri Ankara 7-8 Ekim 2004*, Elis Yayınları Ankara 2005.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.
- , *Usûlu'd-Dîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut 1981/1401.
- el-Bâkullânî, Ebû Bekr b. Tayyib, *Kitabu Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, Tahkik: Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar, Mueesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1993/1403.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çeviri: Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987.
- Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Muessesât el-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1990/1410.
- Cevzici, Ahmed, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1997.
- Chevalier, Jean, "Din Fenomeni", *Din Fenomeni* içinde, Çeviri: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995.
- el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357.
- el-Cuveynî, Ebû'l-Meâli Abdulmelik b. Abdillâh İmamı'l-Harameyn, *Kitabu'l-İrşâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid, Mektebetu'l-Hancî, (Mısır) 1950/1369.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıku'l-Ebsat*, (Ebû Hanife'nin Risaleleri ile birlikte), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'Turâs, Kahire 2001/1421.
- , *el-Âlim ve'l-Muteallim*, (Ebû Hanife'nin Risaleleri ile birlikte), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'Turâs, Kahire 2001/1421.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kelevî, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l- Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993/1413.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999.
- el-Enbârî, Kemaleddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabu'd-Dâi il'l-İslâm fi Usûli'l-Kelam*, Tahkik: Seyyid Huseyn, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1988/1409.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebziratu'l-Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1980.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan, *İhsâu'l-Ulûm*, Tahkik: Osman Emîn, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (Mısır) 1949.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Munkız mune'd-Dalâl*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadisiyye, (baskı yeri belirsiz) 1972/1392.
- , *el-Kistâsu'l-Mustakîm*, (Mecmûatu Resâil el-İmam el-Gazzâlî içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1419/1998.
- Goldziher, I, "İsmet", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, I-XIII, Eskişehir 1997.
- Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlakılığı Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid* içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.

- el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlih*, I-V, Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Kitabu Faslı'l-Makâl ve Takrîru ma beyne's-Şeriatî ve'l-Hikmetî mine'l-İttisâl, Dâru'l-Meşrik*, Beyrut 1973.
- , *Menâhicu'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, Tahkik: Mahmud Kasım, (Mısır) 1964.
- İbn Sina, Ebû Ali el-Huseyn b. Ali, *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Cedel)*, I-IV, Tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (baskı yeri ve tarihi belirsiz).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996/1416.
- , *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, I-II, içinde, Tahkik: Muhammed Ammâra, Dârul-Hilal, Kahire 1971.
- , *Kitabu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâyenetihim li Sâiri'l-Muhâlifin*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.
- Marulcu, Tevfik, *Mu'tezile Ekolünün Tanrı-Alem-İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Isparta 2002.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003.
- Montaigne, *Denemeler*, Akvaryum Yayınevi, İstanbul 2007.
- Musa Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yayına Hazırlayan: Musa Bilgiz, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383.
- Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mektebetu'l-Kahira, (Mısır) 1960/1380.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Sarıçoğlu, Ekrem, *Din Fenomenolojisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayın No: 25, Isparta 2000.
- Sharpe, Eric J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, Çeviri: Ahmet Güç, Arasta Yayınları, Bursa 2000.
- Simon Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press 1996.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.
- Şeltût, Mahmud, *el-Fetâvâ*, (baskı yeri ve tarihi belirsiz).
- Islahi, Amin Ahsan, *Islamic Law Concept and Codification*, Çeviri: S. A. Rauf, Islamic Publication, Lahor Lahor 1979.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992.
- Türcan, Galip, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yarattılması Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, Isparta 2005.
- , *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, Azizandaç Yayınları, Ankara 2007, 188 vd.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, Çeviri: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

## KÜRESELLEŞME VE KÜRESEL TEOLOJİ ARAYIŞLARI

Şamil ÖÇAL\*

### Abstract

The source of globalization may be traced back to 16th Century that indicates itself to the beginning of the modernism. Accordingly we can took the globalization as the peak of modernism or mature phase of modernism. At the begining the globalisation was observed in economy, commerce then it has expanded its scope to all areas ranging from education, politics to international relations and religion. This study aims at examining the influences of globalization for Christianity and particulary İslam, regarding their new geographical and theological borders that has been fashionining with the Globalization. We will here argue that globalisation has forced the religious groups to reshape their theology and change their view towards the adherents of other religions or groups.

### 1. Giriş: Geleneksel Bilgi Anlayışı ve Modernizm

16. yüzyıla gelinceye kadar geleneksel dünyada karşılaşılan problemler geleneksel bilgi kaynaklarına müracaat edilerek çözülmeye çalışılıyordu. Bu anlamda farklı farklı gelenekler olduğu için her geleneğin kendine özgü dünya ve insan anlayışı vardı ve bunlar ezeli ve ebedi doğrular olarak kabul ediliyordu. Genel olarak modern öncesi döneme baktığımızda dinin her toplumda belli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Fakat 16. ve 17. yüzyıla geldiğimizde dinin artık toplumun her kesimi için aynı anlamı ifade etmiyordu. Başka bir deyişle dinin toplumun üst katmanları için ifade ettiği anlamla daha alt katmanları için ifade ettiği anlam farklılaşmaya başlamıştı.<sup>1</sup>

Modernizmin ortaya çıkmasıyla birlikte bilgi, teknoloji, siyaset teorisi ve epistemolojide büyük devrimler ve paradigma değişiklikler yaşandı. İnsanın rotası artık geleneğe yani geriye, “önceden insana verilmiş” olana doğru değil ileriye doğru çevrilmiş durumdaydı. Buradan hareketle modernizmin “gelecek” ve “yenilik” odaklı bir hareket olduğunu söyleyebiliriz. Mevcut geleneksel bilgi anlayışını değiştirmenin yolunun, doğa ve insan hakkında doğru bilgiler üretebilmekten geçtiği inancı etkin bilimsel çevrelerde hâkim olmaya başlamıştı. Geçmiş hakkında insanların ve toplumların ya da onların üretmiş oldukları bilgi çerçevesine bakılarak yapılan değerlendirmeler, modern dönemin

\* Yrd. Doç.. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1 Kasper Von Kreyerz, *Religion and Culture in Early Modern Eourope 1500-1800*, İngilizce'ye tercüme eden Thomas Dunlop, (Oxford University Press, New York 2008, 4.

bilimsel çalışmalarına hâkim olan kategoriler kullanılarak mahkûm edilip irrasyonel ve hurafe olarak tanımlanıyordu. 18. yüzyıl aydınlanma hareketinin hedefi tüm doğaya hâkim olan evrensel yasayı bulmaktı. Bu şekilde o, insanlığı, “onun iflahını kesen” ve “ileri adım atmasını engelleyen” bir geriye doğru yürüyüşün içine hapsolmaktan kurtarmış olacaktı. O zamandan günümüze kadar gelişen olayları gözden geçirdiğimizde, modernitenin yaratmış olduğu kudretli kültürün gerçekten de insan hayatının tüm boyutlarına nüfuz etmiş ve yerkürenin her parçasına kadar sızmış olduğunu görürüz.

Aydınlanmacıların dünyanın sekülerleşmesi konusunda belirli beklentileri vardı. Buna göre tüm dinler eninde sonunda benzer bir biçimde seküler ve rasyonel bir felsefeye dönüşecekti. Aslında onsekizinci yüzyılda büyük oranda sekülerleşen Hıristiyanlığa baktığımızda bu öngörünün pek de yanlış sayılmayacağını anlayabiliriz. Fakat sekülerleşme öngörüsü doğru olsa bile sekülerleşmenin biçimi konusunda aydınlanmacıların kehanetlerinin tutmadığını görmek zor değildir. Daha sekülerleşmenin gerçekleştiği 18. yüzyılda bile Hıristiyan mezheplerin birbirinden farklı biçimde sekülerleştiklerini görmek ilginçtir. Aydınlanma taraftarları zamanla modernizmin merkezden çevreye doğru yayılmasıyla birlikte toplumun her kesimini etkisi altına alacağını da öngörmekteydiler. Bu süreçte, varlıklarını sürdürebilen dinsel toplulukların ekonomik, coğrafi ve etnik anlamda marjinal insanlardan oluşacağını söylüyorlardı. Varsayıma göre bu dönemde ayakta kalan dinsel topluluklar sosyal birer fosil olarak görülmeliydi. Modernizm taraftarı aydınlar bu sosyal fosillerin zaman zaman kendi aralarında ya da sekülerizmin merkezleriyle çatışma içine girebileceğini söylüyorlardı. Kuzey İrlanda’da, Lübnan’da, Keşmirde yaşanan çatışmalar bunun en iyi örneklerindedir.

Belki biraz daha sofistike düzeyde bazı modernistler dünyanın çeşitli yerlerinde görülen dini hareketleri modernizmin ve aydınlanmanın çarpıklıklarını düzelterek bir “tamir süreci” olarak görüyorlardı. Daha yaygın olan modernist bakış açısına göre serbest piyasa ve liberal demokrasi değerleri aydınlanmanın zirveye ulaşması anlamına geliyordu. Böyle bakıldığında hem komunizmin hem de sağ kanat otoriteryanizmin çarpıtılmış bir aydınlanma olarak görüldüğü açıktır. Komunizme ve sağcı otoriteryanizme karşı bir muhalefetin oluşması, bu bağlamda, bunlardan bir kısmının dini çevrelerden gelmesi, çarpıklıkların düzelmesini sağlayıcı birer hareket olarak şaşırtıcı sayılmamalıdır. Öyle ki 1980’li yıllarda serbest piyasa ve liberal demokrasi taraftarları Polonya’da Roman Katolik Kilisesinin komunizme karşı mücadelesini tanıyıp alkışladıklarını hatırlamamız gerekir. Diğer yandan yine bunlar, üyelerinin çoğununluğu katolik olan ve katolisizmden ilham alan ve buna rağmen bir işçi sendikası olan Dayanışma Hareketini de desteklediler. Buna Tibet Budistlerinin ya da sağcı otoriter rejime karşı çıkan Filipinlerdeki Katolik Kilisenin desteklenmesi gibi örnekler de eklenebilir. Tüm bu hareketler modernizmin çarpıklarına kar-

şı birer düzeltme olarak görülüp alkışlanmıştı. Bu hareketlerin de esasında süreç içerisinde beliren geçici şeyler oldukları ve daha sonra ortadan kalkacakları varsayılıyordu.

Yaklaşık beş asır boyunca dünyanın önemli ölçüde değişimine yol açan modernizmin, modern kültürün belki de en önemli dinamiklerinden birisi de içermiş olduğu evrenselleştirme gücüdür. Bir başka deyişle modern kültürün alâmet-i fârikası gittikçe artan bir oranda birbirine bağlı hâle gelen küresel ilişki biçimleri yaratmış olmasıdır. Belki de bu yazımızın konusunu teşkil eden küreselleşme olgusu kendi başına ele alındığında kökenleri itibariyle yeni bir şey değildir ancak, modernite sürecinde yeni ve önemli bir aşamadır. Bir başka ifadeyle küreselleşme daha çok birbirine entegre hale gelmiş bir dünya sisteminin adıdır. Bu anlamda küreselleşme, aslında moderniteyi yaşayan insanlığın kaçınılmaz bir kaderi haline gelmiştir.

Geçmiş on yıl öncesi ile kıyaslandığında küreselleşmenin artık etkileri itibariyle herkesin kabul ettiği bir olgu haline geldiğini söyleyebiliriz. Şimdi sorun küreselleşmenin olumlu ya da olumsuz anlamda etki alanlarının açıklığa kavuşturulması ve olası sonuçlarının tahmin edilebilmesidir. Küreselleşme ile ilgili belli bir tanım üzerinde mutabakat sağlanamamakla birlikte, kavramın tanımını yapanların üzerinde durduğu temel düşünceler bellidir: Sıklık, hız ve zaman düzeninde meydana gelen değişimle birlikte insanlar ve toplumlar arasında entegrasyon ve birbirine bağlılığın büyük bir artış göstermektedir. Bu temel düşünce, esas alınarak küreselleşmeyle ilgili George Ritzer'in yaptığı tanımın kapsayıcı olduğunu söyleyebiliriz: *"Küreselleşme, gittikçe daha büyük miktarda dünyevi mekanı kapsayan ve bu mekanlar arasındaki entegrasyon ve birbirine bağlılığı artıran bir akımla ilgili hızlanmış süreçler toplumu"*.<sup>2</sup> Buna ilaveten J. Boli ve V. Petrova'nın kapsamlı tanımlarından yola çıkarak küreselleşmenin *"dünyayı tek bir sosyal mekan-örneğin her tarafı kapsayan bir dünya toplumu, siyaseti ve kültürü ya da ekonomisi- olarak algulamamızı lüzumlu kılan bir süreç"* olduğunu söyleyebiliriz.<sup>3</sup> Şu an içinde bulunduğumuz süreçte küreselleşmenin vurgulanması gereken üç önemli özelliği, zaman içinde istikrarlı bir şekilde ilerlemesine ve mekânda yayılmaya devam etmesi ve bireysel-toplumsal bilinçte kaçınılmaz olduğu hissini uyandırmasıdır.

Devrimlerin yerleşik alışkanlıkları adet ve gelenekleri ortadan kaldırıp yerine yenilerini koyma iddiasını taşıdıklarını hatırladığımızda ve dünya ölçeğinde meydana gelen önemli devrimlerle kıyasladığımızda, küreselleşmenin aynı zamanda yeryüzü ölçeğinde gerçekleşen sessiz bir dünya devrimi olduğunu söyleyebiliriz. Devrimlerin güven verdiği ümitvâr yaptığı insanlar ve kurumlar

2 George Ritzer, *Blackwell Companion to Globalization*, (Introduction to Part I), Blackwell Publishing, London 2007, 20.

3 J. Boli and Velina Petrova: *Globalization Today*, *Blackwell Companion to Globalization*, içinde, 121.

olduğu gibi korku ve endişe kaynağı olduğu kurumlar ve insanlar da vardır. Hiç kuşkusuz küreselleşme için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Bu anlamda küreselleşme hem taraftarlar hem de bir karşıtlar kitlesi oluşturmuştur. Ancak bu noktada küreselleşmenin özelliği şimdiye dek bilinen belli bir ideolojik yapıyı izleyerek küreselleşmenin onlara güven verdiğini ya da ümitsizliğe sevkettiğini söylemenin imkansızlığıdır. Küreselleşme zaman, mekan, renk, din, dil, ya da statü ayırt etmeden herkes ya da her kurum için her an bir umut ortamı ya da tersi umutsuzluk ortamı oluşturabiliyor olmasıdır.<sup>4</sup> Küreselleşme taraftarları ve karşıtları arasındaki tartışmaları izleyerek küreselleşmenin çerçevesini çizmek mümkün olsa bile küreselleşmenin, aynı zamanda geleneksel metodolojiyi de anlamsız hale getirdiği için, sosyal bilimlerin ve özellikle de modern sosyal teorinin küreselleşme sonrası ortaya çıkan durumu ihata edebileceği yeni bir yapılanmaya ve paradigma değişikliğine gereksinim duyduğu ileri sürülmüştür.<sup>5</sup> Küreselleşme ile ilgili tartışmalarda geleneksel sağ-sol kutuplaşmasının dışında bir kutuplaşma meydana gelmiş olması da aslında bizzat küreselleşmenin meydana getirmiş olduğu bir olgudur. Bu konudaki ayrımın daha çok ideolojik ve post-ideolojik tavır benimseyenler arasında, bir başka deyişle küreselleşmeyi ideal bir hayatı ya da "iyi bir yaşamı" hedef alan ilerlemeyi geliştirmesi ya da sınırlaması bakımından değerlendirenler ile farklı ve çoklu hayat biçimlerini ya da çoğulculuğu kolaylaştırıcı ya da engelleyici olması bakımından değerlendiren arasında olduğunu görüyoruz.<sup>6</sup>

Küreselleşmenin bir başka farkı da bireyin etkin bir şekilde süreçte yer almasıdır. Küreselleşmenin bireysel oyuncularını, artık kendi başlarına ortaya çıkan problemleri keşfetme ve çözüm bulma yetkisine sahip olmuşlardır. Küreselleşme sürecinde bireyler sahip oldukları bu yetkileri kullanarak, devlet ya da diğer kurumsal yapıların resmi söylemleri ile gerçeklik arasındaki uçurumu görme ve birçok probleme uygun çözümler teklif etme imkânına kavuşmuşlardır.<sup>7</sup> Bireylerin bir kuruma ya da yapıya bağlı olarak kazandıkları değerler önemini kaybetmiş yerine bireyin kendi başına kendisi için ürettiği değerler ön plana çıkmıştır. Aslında bireyin bu şekilde davranması hem bir imkan hem de bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir. Gittikçe artan bir oranda özellikle eğitilmiş sınıfın, birinci ya da ikinci kimlik olarak kendisini

4 Hatta James Kurth gibi bazıları daha da ileri giderek küreselleşmenin neredeyse yeryüzünde yaşayan herkesin güvenliğini tehdit ettiğini bile ileri sürmüşlerdir. Kurth'a göre Amerika'nın önderliğinde yürütülen ve yeni bir sekülerleşme türü olarak görülmesi gereken küreselleşmeye en büyük tepki ihyacı islam hareketlerinden ve "Asya değerleri"ni öne çıkartmasıyla ünlenen "Yeni Konfüçyanizm" ve ihyacı Hinduizm ve Doğu Ortoksluğundan gelmiştir. Bkz James Kurth, Religion and Globalization Bkz: ORBİS, <http://www.fpri.org/fpriwire/0707.199905.kurth.religionglobalization.html> .

5 V. Spike Peterson, Plural Processes, Patterned Connections, *Globalization*, VI, 2004, 50-68; J. Scholte, Globalization: A Critical Introduction, *The Global Civil Society*, içinde, ed. M. Kaldor ve diğerleri ( London, Sage 2003)", 18. vd.

6 Antony McGrew, Beyond The Antimonies of Globalization, *Blackwell Companion to Globalization* içinde, 48.

7 A.g.e., 118.

dünyanın tamamına ait olarak görmesi, küreselleşmenin inşa etmekte olduğu yeni bireydeki eğilimi göstermektedir.<sup>8</sup> Bunun kurumsal dinlerdeki çözülmeye nasıl yol açtığı ileriki paragraflarda ele alınacaktır.

## 2. Küreselleşme Kavramı

Küreselleşme kavramı bugün çoktan üzerinde çok tartışılan kavramlar arasına girmiş bulunmaktadır. Küreselleşmeye birbirinden farklı anlamlar yüklenerek ele alınabilmektedir. Dünyanın gittikçe birebirine bağlı hale geldiği artık herkesçe kabul edilen bir olgu haline gelmiştir. Fakat küreselleşmenin doğası, nedenleri ve içermiş olduğu anlamlar konusunda belli bir uzlaşmanın olduğunu söylemek mümkün değildir. Berger küreselleşmenin farklı boyutlarına dikkat çekerek şu gözlemlerde bulunur:

*"Hiç şüphesiz gittikçe birbirine daha fazla bağlı hale gelen, sosyal ve siyasi çağrışımlarıyla birlikte küresel bir ekonomi olgusuyla karşı karşıyayız ve bu büyük dönüşüm konusunda, ihatalı olmasa bile, azımsanmayacak derecede çalışma yapılmıştır. Küresel boyutta iletişimin büyük bir boyutta artış göstermesinin açık bir sonucu küreselleşmenin kültürel bir boyutu olduğuna da gözden uzak tutmamak gerekir. Eğer bir ekonomik küreselleşme mevcut ise, kültürel küreselleşme de hiç şüphesiz mevcuttur. Ancak bunu ifade etmek, sadece bu olgunun ne anlama geldiği konusunda soru sormak anlamına gelir."<sup>9</sup>*

II. Dünya savaşından sonra ulaşım ve iletişim araçlarında meydana gelen hızlı gelişmeler, sadece insanları değil ülkeleri, grupları ve kurumları da birbirine yeni yollarla bağlamıştır. İnsanlar artık daha kolay bir şekilde başka yerlere seyahat ya da göç edebilmektedirler. Uydu yayınları ya da internet dünyada olup biten olaylardan sayıları gittikçe artan küresel izleyici ya da dinleyiciyi haberdar etmektedir. Artık insanlar gibi ülkeler ve gruplar ve enstitüler de tek bir sistemin parçalarıymış gibi hareket etmektedirler. Frank Lechner, bu kültürün oluşturduğu topluluğa "*dünya cemaati*" demektedir.<sup>10</sup> Kabul etmek gerekir ki "*dünya cemaati*" üyeliği yeni bir kültür yarattığı kadar yeni bir bilinç de yaratmıştır. Bu da artık küreselleşmenin salt birbirine bağlılık olarak olmanın ötesinde bir şey olduğu anlamına gelir. Küreselleşme artık aynı zamanda bu birbirine bağlılığın farkındalığını ve bu farkındalığın yerel örüntü ve kimlikler üzerindeki etkilerini de yaygınlaştırmaktadır. Malcolm Water'in ifadesiyle insanlar giderek coğrafi sınırların ekonomik, politik, sosyal ve kültürel düzenlemeler üzerindeki etkisinin yok olmaya başladığının daha fazla farkındadırlar ve buna uygun davranmaya başlamışlardır.<sup>11</sup>

8 Bak. John Boli and Velina Petrova, *Globalization Today, Blackwell Companion to Globalization*, içinde ed.. Lechner Frank J. and John Boli, 27.

9 Berger, Peter *Four Faces of Global Culture National Interest* V. 49 (Fall), 23.

10 Lechner, General Introduction to *The Blackwell Companion to Globalization*, xvii.

11 Waters, Malcolm, *Globalization*, Routledge, New York 2001, 5.



Hiç şüphesiz küreselleşme konusunda farklı algılar mevcuttur. Bunlardan birisi A. C. Torres'in dört katmanlı küreselleşme açıklamasıdır. Torres'in açıklamasına göre, fiilen çok sayıda küreselleşmelerin mevcut olduğunu söylemektedir. Bunlardan birinci katmanda yer alan küreselleşme Torres'in "yukarıdan küreselleşme" dediği küreselleşmedir. Bu Neoliberal ideolojinin sınırların açılması, çok sayıda bölgesel pazarların kurulması, daha hızlı finansal ve ekonomik değişim imkânlarının hayatiyet kazanması, ulus devlet dışındaki devlet modellerinin teşvik edilmesi ve devlet eliyle yürütülen hizmetlerin ve olabildiğince azaltılmasına yönelik telkinleriyle yukarıdan empoze edilen bir küreselleşmedir. Bunun tam zıddı olan ikinci katman küreselleşme esasında içten ya da alttan küreselleşmedir. Bu bir bakıma küreselleşme-karşıtı diyebileceğimiz küreselleşme hareketinde bireyler, kurumlar ve sosyal hareketler öne çıkmaktadır ki bunlar temsilin olmadığı bir küreselleşmeyi kabul etmemektedirler. Torres'in "üçüncü katman" küreselleşme dediği küreselleşme ise farklı bir alanda gerçekleşen küreselleşme algısıdır ki bu piyasaların değil insan haklarının küreselleşmesidir. İnsan hakları ideolojisinin uluslararası sistemde ve uluslararası hukukta gittikçe önem kazanmasıyla birlikte, bir zamanlar bazı toplumlara ve kültürlere has olduğu bilinen bir takım (dini, esoterik) uygulamaların artık kabul görmediğine, dışlandığına hatta yasa dışı ilan edildiğine şahit oluyoruz. Son olarak 11 Eylül vakasından sonra öne çıkan dördüncü katman küreselleşme ise, terörün ve teröre karşı savaşın küreselleşmesidir. Şüphesiz bu küreselleşme algısı doğası gereği, askeri tedbirleri ve güvenlik tedbirlerini de içerdiğinden birinci katmanda yer alan küreselleşmenin aleyhine olabilecek sonuçlar doğuracağı açıktır.<sup>12</sup>

Son olarak küreselleşmeyi modernitenin radikalleşmiş ve zirve durumu olarak tanımlayan Robertson'un küreselleşme tanımını vermemizin uygun olacağını düşünüyoruz. Ona göre küreselleşme modernitenin evrenselleşmiş halidir. Robertson, küreselleşme ile ilgili eserinde bugün en kapsamlısı olarak kabul edilen şu tanımlamayı yapmıştır: "Küreselleşme, hem dünyanın daralmasına hem de bir bütün olarak dünya bilincinin yoğunlaşmasına göndermede bulunan bir kavramdır. Hem 20. yüzyılda somut küresel birbirine bağımlılık, hem de küresel bütünle ilgili bir bilinç hali..."<sup>13</sup>

### 3. Küreselleşme Alanları

Küreselleşme aynı zamanda, ekonomi, bilim, teknoloji, kültür ve dini kapsayan çok boyutlu bir olgudur. Daha önce dayandığı ekonomik ve politik kurumlar itibarıyla küreselleşmenin onbeş ve onaltıncı yüzyılda başlayan

12 Torres, A. C., *Education and Neoliberal, Globalisation*, New York, Routledge 2009, 15.

13 R. Robertson: *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Thousand Oaks, CA, Sage. 1992, 8.

modernizme dayandığını ifade etmiştik. Küreselleşme gerçekten de ekonomik olarak serbest piyasa kapitalizminin kurumları ve uygulamaları içinde, politik olarak da modern ulus devlet ortamında serpilip büyümüştür. Soğuk savaş dünyayı tekrar iki kutuplu hale getirmiş. Ancak Sovyetler Birliğinin çöküşü ile birlikte çok kutuplu ilişki biçimler hayatıyet kazanmıştır.

Küreselleşmenin ekonomik ve politik boyutlarının birbirleri üzerindeki etkileri ve her ikisinin de bilim ve teknolojiye gelişmelere dayanmış olması, Thomas Freadman'ın küreselleşmenin üç farklı gelişme süreci hakkındaki önerisinde açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Bu aşamalardan birincisi Kristof Columbus'un yenedünyayı keşfi ve bu keşifle birlikte yeni dünya ile eski dünya arasında başlayan ticaret ilişkisidir. Bu süreç aşağı yukarı 1800 yılına kadar devam etmiştir. Bu birinci aşamada değişimin anahtar enstrümanı, küresel entegrasyonun dinamik gücü, ülkenizin ne kadar kas gücü, ne kadar beygir gücü, rüzgâr gücü ya da -sonraları kullanılan- ne kadar buhar gücüne sahip olduğu ve bunu nasıl yaratıcı bir biçimde kullanmasında aranıyordu. İkinci aşama 1800 yılından 2000 yılına kadar devam eden ve çok uluslu şirketler tarafından oluşturulan küresel bütünleşme aşamasıdır. PC'nin, uyduların, fiber optik kabloların ve WWW'nin ilk biçimlerinin bulunmasıyla birlikte doruğa çıkan ulaşım ve iletişim teknolojileri alanında getirilen büyük yenilikler ve etkinlikler küreselleşmeyi yirmi birinci asra doğru taşımıştır.<sup>14</sup> Freidman'a göre Küreselleşmenin daha önceki aşamalarında Avrupa ve Amerikan kurumları başat bir rol oynarken içinde bulunduğumuz aşamasında katılımın önündeki engellerin kalkmasıyla birlikte artık başka uluslardan da çok sayıda kurum ve şirket hatta daha da güçlenmiş olan bireyler de bu sürece katılıp katkıda bulunabilmektedir. Üstelik bunların beyaz ya da Batılı olması da gerekmemektedir.<sup>15</sup>

Küreselleşmenin aktörleri arasında yer alan devlet ve çok uluslu şirketlerin birbirleriyle ilişkisi önemlidir. Belki bir miktar abartılı olarak kabul edilse bile Marks'ın devleti kapitalist çıkarların yöneticisi olarak görmesi çok fazla haksız sayılmaz. Çok uluslu şirketlerin devletin izlediği politika ve vermiş oldukları coğrafi-askeri destek sonucu rakiplerine karşı üstünlük kazandıkları ve şirketlerin de devletlerin politikaları üzerinde etkili oldukları bilinmektedir. Bu şekilde küreselleşmenin önemli aktörleri haline gelen şirketlerin çoğu kez ellerinde bulundurdukları sermayeye dayalı güçten dolayı, devletin, toplumun ve kültürün karşısına birleşerek büyük bir güç olarak çıktıklarını da biliyoruz. Diğer yanda şirketlerin sadece kar olgusuna dayalı olarak benzer şirketlerle ya da devletlerle hileli, gizli anlaşmalar yaparak piyasayı yönlendirmek suretiyle bazen bütün bir toplumun gidişatının ve yaşantısının değişmesine yol açacak

14 Freidmann Thomas L., *The World Is Flat: A Brief History of the Twentieth First History*, Farrar, Strauss& Giroux, New York 2005, 9.

15 Freidman, *a.g.e.*, 11.

kararlar alabildikleri açıktır.<sup>16</sup> Tüm bunları göz önüne aldığımızda özellikle de çok uluslu şirketlerin küreselleşmeyi iyi ya da kötü yönde yönlendirmeleri söz konusudur. Bu şirketler doğalarında çok uluslu olmalarına rağmen, aslında sermaye birikimini kendi bağlı oldukları ülkelerde yaptıkları ve genellikle diğer ülkelerin az gelişmişliği pahasına ait oldukları ülkenin daha fazla gelişmesini temin ettikleri söylenmektedir. Bağımlılık teorisyenlerine göre, bazı bölgelerin az gelişmişliğinin ve fakir kalışına yol açan asıl mekanizma budur.<sup>17</sup>

Piyasa kapitalizminin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasının bazılarında önemli bir zenginlik getirdiği buna karşılık fakirliği ortadan kaldırmadığı hatta bir bakıma daha da derinleştirdiği ve yaygınlaştırdığı, elde edilen zenginliğin de aslında çoğunluğun fakirliğinin derinleşmesi pahasına elde edilen bir şey olduğu ileri sürülmektedir. Ekonomik küreselleşme konusunda da aynı şekilde farklı değerlendirmelerin yapıldığını görüyoruz. Bazıları ekonomik küreselleşmeye iyimser bir gözle bakarak, nihayetinde daha fazla insan için daha yüksek hayat standardı getireceğini söylenmektedir.<sup>18</sup> Buna karşılık küreselleşmeye olumsuz gözle bakan Stiglitz küreselleşmenin adil ve demokratik olmayan bir düzene yol açacağını söylerken<sup>19</sup> Petras ve Veltmeyer küreselleşmenin emperyalizme bağlılığın kod adı olduğunu ileri sürmüştür.<sup>20</sup>

Devlet, küreselleşmenin bir diğer aktörü olarak belirmektedir. Küresel alanda ulusal ekonomik ve coğrafi-siyasi çıkarlar peşinde koşan aktörlere baktığımızda devletlerin bunlar arasında önemli bir yer işgal ettiğini görüyoruz. Devletler askeri güvenlik üzerine inşa edilmiş olan güç ve güç dengesi ve koalisyon oluşturmak gibi realpolitik yoluyla elde edilen tutarlı ulusal çıkarlar kümesine sahiptir. Devletler yerel grupların taleplerini ve coğrafi-siyasi gerçeklikleri tutarlı ulusal çıkarlarla birleştirirler. Yerel grupların taleplerini karşılamak, ulusal politikayı şekillendirebilir ve bir devletin uluslararası çıkar peşinde olması ulusal seferberlik hali ve merkezleşmeyi gerektirebilir. Devletçi görüşe sahip olanlar, ulusal devletlerin göreceli olarak firmalardan bağımsız olarak hareket edebildiklerini savunurlar. Bunlara göre devlet-şirket ilişkileri kompleks olmakla birlikte devletin her zaman güçlü ekonomik aktörlerin çıkarlarını savunduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, şirketler de devrimci olabildikleri gibi reaksiyoner de olabilirler.

Öte yandan devlet de gelişmeyi sağlayan yenilikçi bir faktör olarak görülebilir. Devletler, gelir ve rekabetçi avantaj elde etmek için kapitalist firmala-

16 George M. Thomas, *Globalisation: The Major Players Blackwell Companion to Globalization*, içinde ed.. Lechner Frank J. and John Boli, 85

17 George M. Thomas, *a.g.e.*, 85.

18 Micklethwait ad Wooldrige *The Hidden Promise: Liberty Renewed*, Blackwell Companion to *Globalization* içinde, s. 9-15. Aynı aynı eser içinde yer Dollar ve Kraay da küreselleşmeye iyimser gözle bakmaktadırlar: bk. Dollar and Kraay, *Growth is Good for the Poor*, 177-82.

19 Bk. Stiglitz, *Globalism's Discontents Blackwell Companion to Globalization* içinde, 200-207

20 Bk. Petras, James and Henry Veltmeyer, *Globalization Unmasked: Imperialism in the Twentieth-First Century*, New York Zed Books 2001, 154.

ra bağımlı olduğu gibi, kapitalist firmalar da devletin desteğine muhtaçtırlar. Avrupa'da ulus devletlerin menşei olarak kabul edilen merkezileşmiş monarşilerden bu yana, ulus devletler dışarıda diğer devletlerle mücadele ederken içeride de nüfus ve bölge üzerinde egemenliğini tesis etmiştir. Süreçte devletler, onların gelirlerine güvenen kapalı yapılar olan loncaların ve birliklerin üzerinde kapitalist şirketlerin yükselmesinde hayati rol oynamıştır. II. dünya savaşından sonra ise uluslar birbirinden bağımsız ulus devlet haline geldiğinde, kendi güvenliklerinin peşine düştüler fakat gittikçe artan bir biçimde gelişme, sebep-i vücutları haline gelmeye başladı. Devletler toplumu, ekonomik gelişme hedefi etrafında seferber etti. Hem şirketleri hem de sınıfları ulusal programları ve hedefleri desteklemek için teşvik etti ve hatta zorladı. Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşlarca geliştirilen kalkınma modelleri, çekirdek endüstri politikaları esas alınarak, Batıda akademisyen ekonomistler tarafından geliştirilmiş kalkınma modellerini izlediler. "Seferber edicilik ve modernleştiricilik" bizim çağdaş ulusal devletten ne anladığımızı özetleyen ifadelerdir. Bu bakış açısına göre devlet, içeride bürokratik bir mantığı ve kontrolü dayatan, dışarıda ise askeri, coğrafi-siyasi çıkarlar etrafında rekabet eden göreceli olarak üniter ve muktedir bir aygıttır.<sup>21</sup>

Küreselleşmenin artmasıyla birlikte hem devletlerin hem de şirketlerin yeni teknolojilere ve yeni eğilimlere karşı kendilerini uyarlamaları ve değişken olmaları gerekmektedir. Thomas Friedmann'ın görüşlerinden hareketle bugün şirketler ve devletlerin de küreselleşmenin estirdiği rüzgar karşısında otonom ve sarsılmaz bir yapıya sahip olmadıklarını söyleyebiliriz.

Küreselleşmenin bir diğer boyutu da kültürdür. Bugün popüler kültürün ekonomik ve ya da politik sektörden daha fazla küreselleşme eğiliminde olduğu açıktır. Ortak kültürel semboller, kurumlar, değerler ve davranış biçimleriyle farklı insanlar ve yerler, kurumlar birbirine bağlanmıştır. İngilizce giderek küresel işlişimin ortak dili haline gelmeye başlamış durumdadır. Fast-food yemek sektörü keza küresel ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Mc Donald's, Pizza Hut, Starbucks, KFC gibi yiyecek ve kahve servisi yapan markaları artık dünyanın her yerinde görmek mümkündür. Yine eğitim alanında Batı'daki üniversiteler ve okullar artık yegane eğitim modelleri olarak kabul görmeye başlamıştır. Bazıları Mc. Donald markasının yaygınlığından hareketle küreselleşmenin yaratmış olduğu kültüre "Mc World" adını vermektedir.<sup>22</sup> Küreselleşmenin hakimiyetine ve yaygınlığına rağmen yerel kültürlerin tamamen yok olacağını ya da kaybolacağını varsaymak doğru olmayabilir. Küreselleşme, içinde yerel kültürler belki dönüşüp yenilenerek hatta yeni bir solukla kendilerine yer bulabilirler. İnsan olarak bizlerin fiziksel olarak teşahhus eden varlıklar

21 Gerge M. Thomas, *a.g.e.*, 86-87.

22 Barber Benjamin, R. *Jihad vs Mc. World: How Globalism and Tribalism are Reshaping The World* ?, New York, Random House 1996, 4.

olduğumuz ve belli bir yerelliğe zorunlu olarak bağlı kalacağımız olgusundan hareket eden Tomlinson, yerel olanın her zaman küresel olan karşısında tabii olarak üstün olacağını savunur.<sup>23</sup> Ayrıca Amerika'da yaygın olan Sushi ve Anime gibi Japon yemekleri örneğinde görüldüğü gibi küreselleşmeyle birlikte yerel kültürlerin de her zaman yaygınlaşma imkanları mevcuttur. Roland Robertson., küreselleşme sürecinde paylaşılan ortak değerlerin belli grupların bakış açılarından filitresinden geçerek yeniden yorumlanmasına *yerelliklerin küreselleşmesi* demektir (glocalization).<sup>24</sup> Her ne kadar küresel olanla yerel olanın birbirlerinin içine nüfuz etmeleri sözkonusuysa da konumunu belirlemesi gerekenin yerel olması, küresel olanının egemenliğini ve belirleyici oluşunu da beraberinde getirmektedir. İşte genelde dini teolojilerin özelde İslam teolojisinin küreselleşme karşısındaki öncelikle bu açıdan değerlendirmenin lüzumu ortadadır.

Küreselleşmeyle birlikte yerel kültürler, edebiyatlar kaybolmamış ancak, sığlaşarak, küresel boyutta zevkler yaratabildiği ölçüde yaşama fırsatı elde edebilmiştir. Küresel boyuttaki zevklerin neler olduğunu belirleyen de tabii ki küreselleşmenin yaygınlaşmasında önemli rol oynayan ekonomi, medya gibi unsurlar olmuştur. Mesela edebiyat türü olarak romanın dünyanın her tarafında hızla yaygınlaşması ve edebi içeriklerin birbirlerine çok yakınlaşmasını belirleyen şey küresel düzeyde ortak bir edebi tüketici zevkinin gelişmiş olmasıdır.

Küreselleşme karşıtı hareketleri, milliyetçilik ve kabilecilik hareketlerini öne sürerek küreselleşmenin giderek ortadan kalkacağını sanmak doğru değildir. Küreselleşmenin, geleneksel ahlaki, dini, kültürel ve milli sınırları hiçe sayarak gittikçe artan bir ivmeyle kendi ortaklıklarını ve iç bağlantılarını oluşturması karşısında güçlü tepkisel hareketlerin de ekonomik ve politik birer baskı unsurları ve yerel kimlikleri yeniden canlandırma girişimleri olarak ve küreselleşmeye karşı direnmekte olduğu doğrudur.<sup>25</sup> Ne var ki küreselleşme karşıtı tüm bu hareketlere bakarak küreselleşmenin düşüşte olduğu kolaylıkla ileri sürülemez. Roland Robertson'un ileri sürdüğü gibi küreselleşme karşıtı tüm hareketler küreselleşme içinde yer alabilecek ya da küreselleşme sürecinin öngördüğü hareketler olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü küresel bağlılıkların artması ile birlikte bir refleks olarak küresel bilinçlilik düzeyi de artmaktadır.<sup>26</sup>

Küreselleşmeyle birlikte karşılaştığımızı olgulardan birisi de bireylerin geleneksel, statik, değer yüklü, monolitik kimliklerini tedricen ve adeta farkına

23 Tomlinson, *Globalisation and Culture*, Chicago University of Chicago Pres, 1999, 9.

24 Robertson Roland, *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, 29-40.

25 Bkz. Barber, *a.g.e.*, s. 155-216; Stiglitz, *a.g.e.*, 2005.

26 Robertson Roland, *Antiglobal Religion*, *Global Religions: An introductions* içinde, ed. Mark Jurgensmayer, 110. 123.

varmadan terkederek daha evrensel ve kültürlerarası diyebileceğimiz bir kimlik kazanmaya başlamış olmalarıdır. Bu anlamda “toplumsal kimlikler” henüz varlıklarını “sınırları belirsizleşmiş” bir şekilde sürdürmeye devam ederlerken, değişime daha açık hale gelmeye başlamıştır. Bu süreçte biz ve “onlar”ın işaret ettiği şeyler eski keskinliğini kaybetmiş, dünya toplumu farklılıklardan ziyade benzerliklerin aranmaya başlandığı bir döneme girmeye başlamıştır. Kültürel kimliklere sıkı sıkıya bağlılık artık yadsınmaktadır. Çünkü “saf kültür”, realite olmaktan ziyade nostaljik bir kavram haline gelmiş duumdadır.

Küreselleşme tanımları ve küreselleşme alanlarını, küreselleşmenin temel aktörleri ve bunları küreselleşme sürecindeki rollerine değindikten sonra, son olarak yaşadığımız küreselleşme süreci içerisinde aktör olarak gördüğümüz şirket ve devletlerin aslında tek başlarına süreci belirlemedikleri ve küresel kapitalizm ve devletlerarası sistemden oluşan küresel bağlamın bu aktörlerin kimliklerini biçimlendirdiklerini savunanların varlığına da burada işaret etmemiz gerekir. Küresel bağlam dediğimiz şey ise aslında dünyanın mevcut kültürel ve kurumsal yapısıdır.<sup>27</sup>

#### 4. Küreselleşme ve Geleneksel Dini Coğrafyalardaki Değişim

Modernite süreci incelenirken dinlerin bu süreçteki konumlarının çeşitli bakımlardan ele alınabileceği kanaatindeyiz. Din-modernite ikilemi içerisinde, akla gelebilecek ilk açıklama, genel olarak dinin her zaman moderniteye karşı direneceği, ancak sonuçta teslim olacağı şeklinde olmuştur. Geçen bu beş asırlık süre içerisinde, dinsel kurumların ve dini şahsiyetlerin modernitenin “kendi evi” dışına yayılmasında önemli roller üstlendiklerini görüyoruz. Kilisenin modern kültürün oluşmasında ve onun dinen meşrulaştırılmasında ve Batı dışındaki diğer coğrafyalara taşınmasında önemli bir rol üstlendiği yadsınmaz.<sup>28</sup> Misyonerlerin görev yaptıkları yerleri hıristiyanlaştırdıkları kadar az ya da çok modern kültürün hâkim olduğu yerler haline getirmişlerdir. Wilbert Shenk’in ifadesiyle modern misyoner hareketi modernitenin doğuşunda ebe rolünü üstlenmiştir.<sup>29</sup> Müslüman dünyada da mesela Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, Türkiye’de M. Akif Ersoy, Said Nursi gibi düşünce-hareket insanlarının ya da bunların etrafında oluşan hareketlerin ve bir takım tarihatlerin modernleşme süreci içerisinde dönüştürücü ya da meşrulaştırıcı bir oynadıklarını hatırlatmak yerinde olur.

Gerek misyonerlerin faaliyetleri gerekse modern teknolojinin sunduğu imkânlar neticesinde dünyanın dini demografisinde büyük bir değişim meydana

27

28 Wilbert R. Shenk, Foreword, *Globalizing Theology*, içinde ed. Craig Ott, Harold A. Netland, Michigan 2006, 10.

29 Wilbert, R. . Shen, a.g.e., 11.

na gelmiştir. Belki 1800'lü yıllarda Hıristiyanlıkla eşanlamlı olan Avrupa'da 2000'li yıllarda artık Hıristiyanlığın en azından etkin bir güç olmadığını söyleyebiliriz. Buna karşılık Asya ve Latin Amerika ve Afrika'da aynı dönemde Hıristiyan nüfusunda büyük bir artış meydana gelmiştir. Diğer dinlerle ilgili meydana gelen demografik değişim de daha az dikkat çekici değildir. 1900'lü yılların başında dünya Hıristiyanlarının yaklaşık % 83'ü Kuzey Amerika ve Avrupada yaşamaktaydı. bugün ise yaklaşık % 60'ı Afrika, Asya, Latin Amerika ve Pasifik'te yaşamaktadır.<sup>30</sup> Şüphesiz bu Hıristiyanlığın yeni merkezinin artık Afrika'ya kayması anlamına gelmektedir. Hıristiyanlığın merkezinin değişmiş olması beraberinde bir açıklama sorununu da getirmiştir. Şayet Batı medeniyetini tanımlayan temel karakteristiklerden birisi onun temelinde Hıristiyan medeniyetinin olması ise bugün bu temel ortadan kalkmış ya da çok zayıflamıştır. Bu Batı medeniyetinin çöküşe geçeceği anlamına mı gelecektir? Şayet Hıristiyanlık Batı'da bir medeniyet oluşturduysa Afrika'da da bir medeniyete yol açması gerekecektir. Hiç kuşkusuz bu sorulara cevap vermek kolay değildir. Ancak bu olgu Huntington'un Batı medeniyetini Hıristiyanlıkla özdeşleştirmekle nasıl bir hataya düştüğünü de ortaya koymaktadır. Avrupada Hıristiyanlığın düşüşe geçmesiyle birlikte Müslümanların ve diğer din mensuplarının ya da inançsızların sayısında önemli artışlar meydana gelmiştir. Mesala bu dönemde tüm kültürel ve folklorik görüntüleriyle birlikte Budizm'in Batı'da yayıldığını görüyoruz. Aynı şekilde Batı ülkelerinde yaşayan müslümanların sayısında da önemli bir artış olmuştur.

Tüm bunların yanında küreselleşmenin getirdiği en önemli sonuçlardan birisi yaşanan tüm problemlere rağmen hemen dünyanın her yerinde çeşitli din mensuplarının daha çok bir arada yaşamaya başlamasıdır. Küreselleşme sürecinin getirdiği çoğulcu yapı bir "hoşgörü" ortamından da öte bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak etkileyebildiği bir ortama dönüşmüştür. Çoğulcu yapı ile sadece bir somut mekandaki çoğulcuğu değil, insani olan şeylerin birbirine değebildiği tüm alanları kastediyorum.

### 5. Küreselleşme ve Dinî Bilincin Dönüşümü

Herhangi bir dinin mümini hem kendi bağlı olduğu dinine bağlı kalıp hem de çevresinde olup bitenlerle ilgisini sürdürmek istiyorsa küreselleşmenin, ekonomi, kültür, politikanın yanında dini alanda meydana getirdiği değişimleri de anlamak zorundadır. Günümüzde bu sorunla en çok yüzleşmesi beklenen kesim, kuşkusuz Müslüman dünyadır. Çünkü Hıristiyan dünya ya da Batı dünyası zaten özü itibarıyla küreselleşmeyi içinde barındıran modernleşmenin getirdiği dönüşümü yaşamış ve dönüşmüştür. Başlangıçta kapitalist

30 Tite Tiéno, Christian Theology in an Era of World Christianity, *Globalizing Theology* içinde, 40

daha sonra da endüstriyel olarak teşahhus eden sosyo-ekonomik düzen beraberinde sekülerleşmeyi, başka bir deyişle, bilim teknik ve ekonomi alanındaki gelişmelerin zorunlu kıldığı rasyonel bilinç, dinin toplumdaki merkezi yerinden mahrum kalmasını beraberinde getirmiştir. Çünkü modern öncesi dönemlerde fonksiyonel olan unsurlar yeni gelişmelerle birlikte bu özelliğini kaybetmişti. Dini unsurların yeniden ön plana çıkarılması ya da dinin geleneksel merkezi-politik gücünü yeniden elde etme çabası, ekonominin mevcut fonksiyonunun sürdürmesine engel teşkil etmekteydi. Çünkü modern endüstri toplumu kendi yapısını devam ettirmek için dindar, kendisini belli bir inanca adanmış insanlara değil, sadece altyapı anlamında değil bilinç anlamında da yüksek düzeyde rasyonel bir eğitimi ve organizasyonu beraberinde getiren bilim ve teknoloji personeline ihtiyaç duymaktaydı.<sup>31</sup> Bu yapı büyüyüp genişledikçe geleneksel araçlarla kontrolü daha da zorlaştı. Yukarıda bunun yaygınlaşmasında medyanın ve toplu ulaşım araçlarının rolüne dikkat çekmiştik. Modern teknolojinin ve ekonominin etkisi altına giren ülkelerde, onun gerektirdiği rasyonel bürokrasinin ve bu bürokrasiye meşruiyet zemini temin eden ideolojinin inşasını da da zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla ekonomik ve teknolojik alandan politik ve dini alana doğru durdurulamaz bir biçimde akan ve orada ortaya çıkan boşluğu dolduran bir bilincin varlığı şaşırtıcı değildir. Bu seküler bilincin dini alana akması, dini toplulukları, mezhepleri devlet gibi hukuk gibi geleneksel merkezlerini, kurumlarını terk ederek "aile", "vakıf" gibi daha spesifik alanlarda mevzilenmelerine ve yeni duruma uygun yeni teolojiler geliştirmelerine ya da eskiden olmayan yeni dini yapılar etrafında toplanmalarına yol açmıştır. Görüldüğü gibi modernleşme sürecinde esasında olup biten şeyler, siyasi bir otoritenin ya da toplumsal bir baskı grubunun etkisi ile değil tamamen kendi iç dinamikleriyle meydana gelen şeylerdir. Hatta bu süreçte yönetim biçiminin etkisi hemen hiç yoktur demek bile mümkündür.

Modernleşme ve onun sonucu olarak küreselleşme en yüksek düzeyde hakimiyetini inşa ettiğinde, toplumda dini aidiyet biçimlerinde bir çözülmenin ve değişimin olması kaçınılmazdır. Berger bunun en önemli sonuçlarından birisinin dini aidiyetin artık gönüllü bir hal alması ve her ferdin üzerinde zorlayıcı bir etkisi ve sosyal hayata nihai anlamını veren "ortak dünya" ve ""ortak hissin kaybolması ile birlikte çoğulcu bir toplum yapısının ortaya çıkması olduğunu söyler<sup>32</sup> ki bunun bazı bakımlardan açıklamaya muhtaç olduğu ortadadır. Küreselleşme sürecinde her bakımdan çoğulcu bir yapı, belki rasyonel piyasa ekonomisinin ve sekülerleşmenin dini tekelci yapıları bozarak "çok kutupluluğu" getirmesinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve aynı zorunluktan ötürü sürdürülmek durumundadır. Geleneksel dini kurumlarca inşa edilen ortak dünyanın bireylerde vücuda getirdiği "ortak his"in dışına çıkmak

31 Peter Berger, *Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1969, 132.

32 P. Berger, *a.g.e.*, 133.



kaosa ve karanlığa adım atmakla aynı anlama geldiğini ifade etmemiz gerekir. Küreselleşme sürecinde “kendi dünyaları”nı terk eden ya da oradan kovulan farklı kültürlerden insanlar bir araya gelerek yeni bir “dünyasızlar dünyası” inşa etmişlerdir. Dünyasızlar dünyasında ortak bir his olamayacağı için en fazla mümkün olabilecek olan şey “yamalı bohça inançlar”dır. Bunların en önemli özelliği dünyasızlığın verdiği şaşkınlıkla çevresinde gördükleri ve dini bir çağrışımı olan her şeyi almaya ve ellerinde bulunanlara yamamaya hazır olmalarıdır. Dolayısıyla bu çoğulcu yapı içinde kendisini belli bir “dünya” içinde hissedendenlerin yaşaması fiilen mümkün değildir. Buradaki “çoğulculuk” ifadesi aldatıcı olabilir. Çünkü çoğulculuğu dayatan bu rasyonelite aynı zamanda bu düzen içinde nasıl bir temsilin mümkün olabileceğinin kurallarını da koymaktadır. Diğer yandan çoğulculukta güçlü olanın en fazla cazibe merkezi olması da söz konusu olacağı için çoğulculuk giderek tek tipleşmeye dönüşme riski ile karşı karşıya kalacaktır. Mesela özel hayatında ve ailevi yaşantısında dindar olan bir kimsenin, iş hayatında dini değerleri referans olarak benimsemesi sistemin rasyonel çalışmasını engelleyeceği için mümkün olmamaktadır. Özel alanda birey için bir değer ifade eden din kamusal alanda salt bir retoriğe bürünerek varlığını devam ettirmek durumunda kalmaktadır.

Dinin geleneksel toplumlardaki en önemli görevi toplumun tüm fertlerini bağlayan ortak bir dünya inşa etmesiydi. Bunun ortadan kalkması ve dinin aile gibi çok daha zayıf alanlara çekilmesi aynı zamanda onu kolayca terk edilebilme riskiyle karşı karşıya getirmiştir. Peter Berger bu riski azaltmak amacıyla Batı’da kilise ya da benzeri dini yapılar etrafında örgütlenmelerin oluştuğunu söylemektedir<sup>33</sup> ki bunun da esasında bu riski çok fazla azaltmadığını söylemek durumundayız. Çünkü bugün bir çok Batı ülkelerinde kiliseye devam edenlerin sayısındaki büyük düşüş olması bir yana, dini bir kurum üyeliği dolayısıyla kazanmış olduğu kimlik artık diğer seküler kurumlarla olan ilişkisi dolayısıyla kazanmış olduğu rasyonel kimliklerin yanında belirsizleşmekte ya da onlarla benzeşmektedir.

Gönüllük esası ve çoğulcu yapı, dini, bir pazar unsuru haline getirmiştir. Aslında hoşgörüyü, diyalogu zorunlu kılan da bu olgudur. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmi kurumlar da dahil olmak üzere dini kurumların, cemaatlerin artık birer market gibi hareket etmeye başlamalarının ve rasyonel bürokratik bir bürünmelerinin altında yatan nedenlerden biri budur. Dini gelenekler, anlayışlar, davranış biçimleri müşterilere pazarlanmakta ve bilinen pazarlama yöntemiyle müşterinin dikkati çekilmektedir. Bu bakımdan dini faaliyetlerin pazar ekonomisine hakim olan bir mantıkla yaygınlık kazandığını ya da azaldığını görmek şaşırtıcı değildir. Küreselleşme sürecinde dinsel kurumlar diğer kurumlar gibi, rasyonel bürokrasinin gerekli kıldığı bir mantıkla yönetilmek durumundadır. Bu durumda

33 P. Berger, *a.g.e.*, 134.

dinsel kurumun başında bulunan din adamı, kurumu iyi yönetmek istiyorsa ilk başta iyi bir bürokrat daha sonra iyi bir din adamı olmak zorundadır.

Dinler özellikle de kitabi dinler kendi felsefelerini/ teolojilerini üretirken, öncelikle elbette yazılı ya da sözlü bir metne dayanmışlardır. Ne var ki bu olgu, bu süreçte tarihsel /toplumsal olayların bu felsefe teoloji inşasında hiçbir etkilerinin olmadığı anlamına gelmez. Hıristiyanlık ya da Yahudilik tarihinde görülen teolojik dönüşümler ya da geleneksel akidevi unsurlara getirilen yeni yorumlar bunu açıkça ortaya koymaktadır. Modern dönemlerin dayatması ayrıca Hıristiyanlıkta büyük teolojik bölünmelere ve dönüşümlere yol açmıştır. Bugün küreselleşme ile birlikte gelenen noktada, en alt düzeydeki dini bir aidiyetin bile yeterli sayıldığı bir durum ortaya çıkmıştır ki bu durumda, anokronizme düşmeden ya da bir nostalji hissi taşımadan, geleneksel teolojik tartışmaları sürdürmenin anlamı kalmamıştır. Hatta teolojinin tümü Hıristiyanlık için İslam tarihindeki fıkıh tartışmalarını çağrıştıran ahlak mevzularına dönüşmüştür. Kutsal metinler, geleneksel yorumlarının işlevsiz kılınması ile birlikte, dini otoritelerin müraacaat ettiği felsefenin yanında çağdaş fen bilimleri, psikoloji ve sosyolojinin yardımlarıyla anlam kazanabilir hale gelmiştir.

## 6. Yeni Teoloji Arayışları

Küreselleşmeye maruz kalan dini gruplar yeni duruma uygun olan teoloji arayışı içinde olduklarını biliyoruz. Bunun sebebi geleneksel teoloji anlayışlarının bu süreçte işlevsiz hale gelmiş olmasıdır. Güzümüzde bazı araştırmacılar, küreselleşmeyle birlikte ortaya çıkan hız olgusunun teologları, anlam yakama çabalarında başarısız kılması dolayısıyla, bunalıma ittiğini düşünmeleri ilginçtir.<sup>34</sup> Geleneksel teoloji de önemli ve öncelikli olan marifetullahtı. Allah'ı gerektiği gibi ve akli bir tutarlılık içinde ele almak ve dindarlara tanıtmaktı. Bunun sonucu olarak hem hayat hem de tarih Tanrı'nın merkezde olduğu bir süreç olarak belirliyordu. Hem Hıristiyanlıkta (İsa-Tanrı) hem de İslam'daki geleneksel teolojik tartışmaları da Tanrı'nın etrafında dönüp dolaştığı bir gerçektir. Örnek olarak; hem Eş'ari kelimasında hem de Mutezili kelimasında önemli olan, tutarlı bir Allah kavramına ulaşmaktır. Burada insanın kendi durumu, kapasitesi, istekleri ya da yaşadığı ortam merkezi derecede bir önem arzetmez. Hâlbuki modern dönemlerde teologların sadece Allah hakkında konuşması yeterli görülmemiş insan hakkında da konuşması gerekmiştir. Çünkü yeni ortaya çıkan meseleler sadece Tanrı hakkında konuşarak tartışılıp müzakeredilemiyordu. Marifetullah'ın kaynağı sadece Allah'ın vahyi ya da bu vahye doğrudan muhatap olmuş kişiler iken, insanla ilgili bilgimizin ancak bir kısmı bu kaynaklardan gelmekteydi. Özel anlamda teolog, geniş anlamda din

34 Etkuran, Mehmet, "Belirsizlik, Tahakküm ve Küreselleşme Bağlamında Teologun Gündemi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6, sayı 17, Ankara 2003.

adamı kendi mesleğinde iyi bir konuma gelmesi için sadece vahyi bilmesi yetmiyor insanla ilgili bilimleri de bilmesi gerekiyordu. İnsanın bilinmesi, bireyin her planda öne çıkarılması elbette kendi başına ele alındığında elbetteki gerekli olan ve yapılması gereken bir şeydir. Fakat bunun bir yandan teoloji gibi geleneksel dini ilimlerin otoritesini kaybetmesine diğer yandan da fen bilimleri ve psikoloji antropoloji gibi diğer bilimlerin hizmetine girmek suretiyle Tanrı'nın insan zihni için kognitif düzeydeki varlığının önemsizleşmesine yol açmıştır.

Geldiğimiz mevcut durum itibarıyla aşkın olanın çok yüzlü bir küreselleşmeye maruz kalması sonucu, yeryüzünün herhangi bir noktasında yaşayan herhangi bir küresel vatandaş paralel evrenlerin matematiksel teorilerinden, sözde bilimsel halk masallarına (mesela akıllı tasarım), bio-mühendislik yapan bir Tanrı'nın varlığına kadar her şeye inanabilir.

Küreselleşme aynı zamanda diğer dinlerde olduğu gibi İslami dindarlıkta ve ifade biçiminde de bir çeşitlilik getirmiştir. Müslüman dünyaya yön verme iddiasını taşıyan kimseler islam düşüncesini küreselleşmeyle birlikte ortaya çıkan dini düşünceye benzetmek için ellerinden gelen çabayı harcamaktan çekinmemişlerdir.

Küreselleşmenin meydana getirmiş olduğu insani düzeyde ve toplumsal düzeydeki büyük değişimler, dinlerin geleneksel teolojilerini revize etmeye ve yeni yaklaşımlar getirmeye zorlamıştır. Bugün tüm semavi dinlerin küreselliğin meydan okumasına karşı kendi mevzilerini güçlendirme ihtiyacı içinde oldukları açıktır. Bu noktada en büyük problem ebedi kabul edilen hakikatlerin tarihin ve kültürün dayatması karşısında değiştirilmesinin mümkün olup olmayacağıdır.

Batılı olmayan Hıristiyanlar arasında Batıda üretilmiş olan Hıristiyan teolojisi tartışmaya açılmış ve bunun ilk Hıristiyan Kilisesinin savunduğu Hıristiyanlığı yansıtmadığını savunmaya başlamışlardır. 1982 yılında dünya çeşitli yerlerinden bir araya gelen 85 Evangelik lider Altıncı Asya Teolojik Danışma Konsülü Kore'nin başkenti Seul'de bir araya gelerek "Seul Bildirgesi: Üçüncü Dünya için Evanjelik bir Teoloji'ye Doğru" adıyla bir deklarasyon yayınlamışlardır. Bu deklarasyonda Batı kaynaklı Hıristiyan teolojisinin büyük oranda rasyonel olduğu ve Batı felsefesi tarafından şekillendirildiği ve özellikle dini ve aklı alakadar eden entelektüel kaygıların ağır bastığı ifade edilmiştir. Onlara göre Batı-Hıristiyan teolojisi Hıristiyanlığı, geçmişteki sorunlara cevap olabilen fakat günümüz sorunlarına çözüm olmaktan yetersiz kalan soyut kavramlara indirgemiş, Aydınlanma ile özdeşleşmiş olan seküler dünya görüşü ile uyumlu hale gelmiştir. Asya ülkelerinden gelen Hıristiyan teologlar bu teolojinin aynı zamanda müstemlekeçiliği, baskıyı ve koloniliği meşru hale getirdiği ya da bu durumu değiştirmek için fazla gayret göstermediğini dile getirmişlerdir.

Hıristiyan bir ortamda üretildiği için de, çok-dinli, laik, İslami ihya, Marksist-totaliter gibi sıfatlarla tavsif edebileceğimiz ortamlarda yaşayan insanların sorunlarına cevap vermekten uzak kalmıştır.<sup>35</sup>

### 7. Küreselleşme ve Vahye Muhatab Olmanın Anlamı

Allah'ın kelamı olan vahiy ile teolojiiyi birbirinden ayırmanın gerekli olduğu aşıkardır. Kur'an-ı Kerim Allah'ın sözüdür ve değişmez. Fakat Kur'an'ın Allah'ın varlığı, sıfatları, ahiret, günah, peygamberlerin vasıfları, melekler gibi konulara dair ayetlerine dayanılarak geliştirilen ilmi disiplinler -teoloji dahil-insan faaliyetidir ve ve onun temel karakteristiklerini yansıtır.

İslam teolojisinde kişinin iman dairesine girmesi aslında kişinin Müslümanlığının ifşa etmesidir. Kişiyi Allah katında mü'min kılan şey onun kalben iman etmesi iken kendi çevresinde mü'min olarak kabul edilmesi için gereken şey bu imanını kendi çevresine itiraf etmesidir. Aslında kelime-i şahadet gibi imanın bu tarz ikrarı için bir takım formüller konulmuşsa da ve bu formülün İslama giriş için zaruret ifade etmesi gibi bir durum söz konusu değildir ya da en azından bu dinin temel kaynaklarında yer alan temel bir hususu değildir. Ama her halükarda bir kişiye Müslüman mumelesi yapabilmek için onun Müslüman olduğunu ya kendisinin söylemesi ya da hareketleriyle göstermesi gerekir. Her ne kadar kelimacılar bu itirafı bozan ve süreci adeta tersine çeviren çeşitli eylemlerden (elfaz-ı küfür) bahsetmişlerse de fiilen bunların fonksiyonel olmadığını anlamak zor olmayacaktır. Çünkü iman zaten kalbin bir fiilidir. Aslında dinlerin hepsinde de iman süreci teslim oluşla başlar.

Ancak Teoloji sadece teslim olma ya da iman etme süreci ile ilgilenmez aynı zamanda Allah'ın vahyine muhatap olmanın zaman ve mekân üstü bir anlam mı yoksa zaman ve mekâna göre değişen bir anlam mı ifade ettiği konusunu ele alarak değerlendirir. Farklı bir ifade ile Allah'ın konuşması (kelam), O'nun varlığının ontolojik olarak ayrılmaz bir bütündür ve bunun da imanın bir parçası olarak kabul edilmesi (*ve bi kütübihî*) tutarlı bir dini yaşantının ortaya çıkarılması bakımından elzendir. Çünkü *kelam etmeyen* bir Tanrı'nın evrenle ve insanla işi olamaz. Ancak önemli olan Allah'ın kelam etmesinin insan için ne ifade ettiğini ortaya koymaktır. Mademki Allah'ın kelamı, ancak ona kulak veren kimseler için bir anlam ifade etmektedir, şu halde Allah'ın konuşmasına kulak vermenin sadece kendi başına bir değer ifade ettiğini söyleyebiliriz. Allah'ın kelamının kayıtlarını en somut bir biçimde ibrahimi dinlerin kutsal kitaplarında görüyoruz. Ancak bunun dışında onun izlerine başka dinlerde geleneklerde ve kültürlerde de rastlamaktayız. Modernite öncesinde ve modernleşmenin ilk evrelerinde her din, Allah'ın kelamının belli bir biçimi ile

35 Ro, Bong Rin, and Ruth Esheanur, *The Bible and The Theology in Asian Context: An Evangelical Perspective on Asian Theology*, ichung, Taiwan 1984, .22-23.

muhatap olmakta ve diğerleri hakkında ya da en azından diğer hitaplarına muhatap kılanların yaşantıları konusunda yeterli bilgiye sahip olmadıkları için, onları çoğunlukla iman prensipleri açısından değerlendiriyor ve her bakımdan dışlayıcı bir tavır sergiliyordu. Bu hem topluluk olarak onların kendilerine olan güvenini pekiştiriyor hem de *theoria* anlamındaki dine belli bir güç bahşediyordu. Zaten bu dönemlerin en önemli özelliklerinden birisi de *theoria*nın öne çıkarak *practicanın* ikinci derecede önem arzemesiydi. Modernizm ve onun zirve hali olarak kabul edilen küreselleşme sonrasında Peter Berger'in deyişiyle insanlar "yazgı" ortamından çıkarak "seçme ortamına" geçtiler. Bu öncelikle teknolojik anlamda bir seçme ortamıyla başladı ve tüketim, üretim, evlilik, iş ve en sonunda kimlik oluşturmada seçme hakkına kadar uzandı. Peter Berger'e göre moderniteye doğrudan atfedilebilecek sonuç laiklik değil işte bu seçme durumu ve bunun getirdiği çoğulcu ortamdır.<sup>36</sup>

Bu süreçte, farklı dini gelenekten gelen insanların birarada yaşamaya başlamasıyla birlikte birbirlerini daha fazla tanıma fırsatı bulmuşlar ve adeta uygun yaşantının tek bir dini gelenek tarafından temsil edilmediği sonucuna ulaşarak, Allah'ın kelamına kendisini muhatap olarak kabul eden değişik dini ya da kültürel gelenekten gelen kimselerin de gündelik hayatta en az kendileri kadar uygun bir yaşantıya sahip olabileceklerini ve insani değerlere ya da kutsal değerlere önem verdiklerini görmüş oldular. Kendisine her bakımdan iyi davranan ve mazbut bir yaşantıya sahip olan yahudi ya da hristiyan bir komşuya sahip olan bir müslümanın hem diğer dini geleneklere hem de kendi dini geleneğine bakışının değişeceği ve değiştiği açıktır. Geleneksel din mensuplarının kendi dini geleneklerine olan bağlılıklarını canlı tutan kurumların ortadan kalkması ya da kişilerin dini hayatlarına yöne verecek kuvvetten mahrum kalması ile birlikte, çoğulcu toplumlarda "iki dinlilik", "ortak dua", "diyalog" gibi olgularla; Müslüman ya da hristiyan olmasına rağmen enkarnasyona inanan insanlar zuhur etmiştir. Bu süreçte "yamalı bohça kimlikler" gibi "yamalı bohça inançlar"ın artmakta olduğuna tanıklık ediyoruz. Peter Berger'in ifadesiyle insanlar adeta legolar gibi kendilerine özgü inanç şekilleri oluşturmaktadırlar.<sup>37</sup> Hatta Batı'da bu çok inançlı ortama uygun teolojiler üretme çabasına olan kimselerin bulunması ilginçtir.<sup>38</sup> Diğer yandan müslüman kelimcilerin bu gibi durumlara getirecekleri açıklamalar çok önemlidir. Geleneksel kelamın inşa ettiği zemine müracaat edilerek getirilecek açıklamaların süreci ihata edici ve ilgilileri tatmin edici bir açıklama olup olmayacağı belli değildir.

Bu konuda akla gelebilen bir başka soru da küreselleşme döneminde teolojinin, akademik profesyonel kelimciler tarafından mı yoksa aynı zaman-

36 www.pewforum.org

37 www.pewforum.org

38 Mesela bk. Micheal Barnes SJ, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, New York 2002.

da cami ve İslam toplumu ile iç içe olan ve imamlık ya da müftülük gibi bir kimliği de bulunan kimseler tarafından yapılması gerektiği konusıyla alakalıdır. Günümüzde müftüler ya da imamlar neredeyse dini konularda bir bilgi üretmekten çok uzakta kalmışlar ve sadece bürokrasi içinde işlevsel olan bir memur konumuna indirgenmişlerdir. Artık dini, bu arada kelim bilgisi sadece akademisyenler tarafından İlahiyat fakültelerinde üretilmektedir. İlahiyat fakültelerinde özellikle kelim kürsülerinin hem pratik dini hayatı, hem de küresel düzeyde yaşanan yeni gelişmeleri, yeterince değerlendiremediği görülmektedir. Diğer yandan günümüz kelimcülerinden bazılarının açmazlarından birisi de bilimin geleneksel sınırlarını sürdürerek, geleneksel düşmanlıkları koruma niyetleridir. Halbuki kelimcüler dini yaşantıya temel teşkil edecek bir hikmet anlayışını da temellendirmek durumundadır. Kelim meseleleri ele alırken, teoloji ile etik arasında ya da Tanrı hakkındaki doğru inançla Tanrı'yla alakalı doğru davranışlar geliştirme arasında yapılan keskin ayrımlar yapmanın doğru olmadığı açıktır. Modern dönemlerin kelimcisi tüm bu sorunlarla kendi hesabına yüzleşmek durumundadır.

## 8. Sonuç

Öncelikle ekonomik alanda başlayan ve giderek siyaset, uluslararası ilişkiler, kültür ve bilim alanlarını etkisi altına alan küreselleşmenin, hem dini coğrafyayı hem de dindarlık biçimlerini ve oluşum sürecini etkilediği görülmektedir. İnsanların küresel ekonomideki davranış biçimleri dini alanda da tezahür ederek, dini öğretiler, yaşam tarzları, dindarlık biçimleri bir piyasa unsuru haline gelmiştir. Bunun sonucu olarak oluşan çoğulcu bir ortamda yaşamak durumunda kalan insanlar, bu ortama uygun dindarlık biçimleri geliştirdikleri gibi yeni dini teoloji arayışlarına girmeye başlamışlardır. Öncelikle Batı'da başlayan bu arayışların, Müslüman kelimcileri de etkilemesi kaçınılmazdır. Yazımızda bu duruma işaret ederek Müslüman kelimcülerin küreselleşme sürecinde ortaya çıkan yeni durumlara getirebilecekleri açıklamaların önemine işaret ettik.

## KAYNAKLAR

- Barber Benjamin, R. *Jihad vs Mc. World: How Globalism and Tribalism are Reshaping The World?* New York, Random House 1996.
- Barnes, Micheal S.J., *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, New York 2002.
- Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* Anchor Books 1990.
- Boli, J. and Petrova, Velina: *Globalization Today* , Blackwell Companion to Globalization, içinde s. 121.

- Freidmann, Thomas L., *The World Is Flat: A Brief History of the Twentieth First History* Farrar, Strauss& Giroux, New York 2005.
- Peterson, V. Spike, *Plural Processes, Patterned Connections*, Globalization, V 1 (2004) ss. 50-68;
- “Four Faces of Global Culture” *National Interest* V. 49 (Fall) s. 23 vd.
- Waters, Malcolm, *Globalization*, (Routledge, New York 2001) s. 5.
- Petras, James and Veltmeyer, Henry, *Globalization Unmasked: Imperialism in the Twentieth-First Century*, New York, Zed Books 2001.
- Ritzer, George, *Blackwell Companion to Globalization*, (Introduction to Part I) Blackwell Publishing, London 2007.
- Ro, Bong Rin, and Ruth Esheanur, *The Bible and The Theology in Asian Context: An Evangelical Perspective on Asian Theology*, Taichung, Taiwan 1984.
- Robertson, Roland. (1995), “Glocalisation: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity” *Global Modernities*, ed: M. Featherstone, S. Lash, “Antiglobal Religion”, *Global Religions: An introductions* ed. Mark Juergens Mayer.) s. 110. 123.
- Globalization: Social Theory and Global Culture*, Thousand Oaks, CA, Sage. 1992.
- Scholte, J., “Globalization: A Critical Introduction”, *The Global Civil Society*, içinde, ed. M. Kaldor ve diğerleri London, Sage 2003, s. 18. vd.
- Tiénou, Tite, “Christian Theology in an Era of World Christianity”, *Globalizing Theology* ed. Craig Ott, Harold A. Netland, Michigan 2006.
- Tomlinson, John, *Globalisation and Culture*, (Chicago University of Chicago Pres, 1999.
- Torres, A. C., *Education and Neoliberal Globalisation*, (New York, Routledge 2009), s. 15.
- Von Kreyerz, Kasper, *Religion and Culture in Early Modern Eouroepe 1500-1800*, İngilizce’ye tercüme eden Thomas Dunlop, Oxford University Press, New York 2008.
- Weber, Max., *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, İstanbul 1993.
- Willwert R. Shenk, “Foreword”, *Globalizing Theology*, ed. Craig Ott, Harold A. Netland, Michigan 2006.

### **İnternet Kaynakları**

<http://www.fpri.org/fpriwire/0707.199905.kurth.religionglobalization.html>  
[www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)

## CÜVEYNÎ'NİN “EL-AKİDETÜ'N-NİZAMİYYE” ADLI ESERİNE ÇAĞDAŞ BİR TALİK ÖRNEĞİ

Ramazan ALTINTAŞ\*

### Abstract

#### The Modern Example Of Ta'lik (Exposition) For Cuveyni' "EL-Akidetun'n-Nizamiyye

In this article is stated about an exposition (Ta'lik) about "Akidetun'n Nizamiyye" which written by Cuveyni. This Ta'lik (exposition) is belong to Dr. Ahmed Hicazi. It is very important for to advance the Islamic theology (Kalam) tradition. Because if we don't know our tradition, we won't construct our future. As is known, the Tal'iks are very important and useful to understand the traditional texts. The Dr. Ahmed Hicazi' tal'ik (exposition) is the one of the best example. Author who is a Mutezile is to make criticism the Cuveyni' book who is an Eş'ari. There are a lot of examples about his criticisms. Therefore I think the study of Dr. es-Sakka, is answered How a modern Tal'ik will be?

**Key Words:** Islamic Theology, Tal'ik, Mu'tezile, Tradition, Exposition, Annotation

### 1. Giriş

Kelam tarihini; mütekaddimîn, müteahhirîn ve yeni Kelam dönemi şeklinde üç evrede ele almak mümkündür. Hicrî II. yüzyıldan başlarından itibaren Mu'tezile, Haricilik, Cebriyye, Mürcie ve Şia, daha sonra da hicrî IV. yüzyılla birlikte Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi Kelam akımları doğmuştur. Tarihsel süreçte her bir ekol, kendine özgü literatürünü de geliştirmiştir. Eski Kelamcılar (mütekaddimîn) dönemi Eş'ârîlerden İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (ö.478/1085), Mâtürîdîlerden Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ile sona erer. İmâm-ı Gazâlî (ö.505/1111) ile birlikte başlayan sonraki kelamcılar (müteahhirîn) dönemi aynı zamanda felsefe ile çok yakın alış-veriş içerisine girilmiş kelam dönemi olarak da bilinir. Bu dönemde yaşamış Sünnî kelam bilginleri, İslam'ın özüne yönelik saldırılara karşı çıkmada İslam filozoflarının ortaya koydukları fizik ve metafizikle ilgili görüşlerden yararlanmışlardır. Özellikle nazar, maarif, mantık, metafizik ve tabiat bahisleri bunların başında gelir. Böylece Kelam'ın felsefe ile mezcedilmesinden bir Kelam felsefesi ve metafiziği doğmuştur. Hicrî VIII yüzyıldan başlayıp miladi XIX. yüzyıldan ortalarına kadar devam eden bu döneme cem ve tahkik ya da çözülme, donukluk ve du-

\* Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Akîdetü'n-Nizâmîyye", DİA, İstanbul, 1989, II, 258.

\*\* Prof. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi



raksama dönemi adı verilir. Bu dönemin en bariz özelliği, özgün eserler verme döneminin kapandığı, geçmişte kaleme alınmış eserler üzerine şerh, hâşiye ve ta'liklerin yazıldığı dönem oluşudur.<sup>1</sup> İşte bu makalemizde Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ'nın<sup>1\*</sup> Eş'arî mütekellimi İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserine yazdığı 'ta'likâtı' üzerinde duracağız. Bilindiği gibi Cüveynî'nin son eseri olan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'yi M. Zâhid el-Kevserî (v. 1952) bir mukkadime ile birlikte, yer yer tenkitler ve şerh mahiyetinde notlar düşülmek suretiyle ilk defa 1948'de Kahire'de neşretmiştir. Daha sonra Dr.Ahmed Hicazi es-Sakka *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı bu eseri, Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanesindeki bir nüshasıyla Kevserî neşrini karşılaştırıp metnini ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiş, sonuna da geleneği ihyâ adına yazmış olduğu kendi 'ta'likât'ını ekleyerek yeniden yayımlamıştır.<sup>2</sup>

Ta'lika'nın çoğulu, ta'likât gelir. Bilindiği gibi bu tür eserler, herhangi bir eserin bazı bölümlerini açıklayıp, aydınlatmak maksadıyla o eserin kenarına düşülen açıklayıcı notlar olabileceği gibi, ayrı bir risâle tarzında da yazılmaktadır. Ta'lik, İslam ilim geleneğine özgü olarak ortaya çıkan, herhangi bir eseri bütün yönleriyle ikmal etme anlamı taşır. Böylece hem klâsik eserler ve hem de bu eserler için yazılan ta'likler arasında tarihsel bağlantılar kurulur, böylece medeniyetimizin sürekliliği devam ettirilmiş olur. Zira gelenek bilinmeden yeni inşalara gidilemez. Makalemizde sözünü edeceğimiz Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ'nın bu çalışması, el-Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserine yazdığı güzel bir talika örneğidir.

## 2. Ta'likada İzlenen Yöntem

Cüveynî, önemli bir Eş'arî mütekellimidir. Her ne kadar müellif *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde haberi sıfatları anlamada selefi yöntemi benimsemişse de diğer kelamla ilgili konuları akli açıdan temellendirme yoluna gitmiştir. Büyük Selçuklu İmparatorluğunun ünlü vezirlerinden *Nizâmü'l-Mülk'e* (1018–1092) ithafen yazılan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*<sup>2\*</sup> adlı bu eserde kapalı bir dil kullanılır ve kelamî meseleler muhtasar olarak ele alınır. Bundan dolayı genel muhatap kitle açısından mutlaka yoruma ihtiyaç duyulur. es-Sekkâ notlarında ve yorumlarında yöntem bakımından önceliği, Cüveynî'nin görüşlerine verir. Eğer metinde bir kapalılık varsa onu açıklar, ayrıca, katılmadığı karşıt görüşleri yapıcı bir dil kullanmak suretiyle tenkit eder. Bu konuda farklı kelamî ekollerin görüşleriyle kendi görüşü uyuyorsa bunu da ifade etmekten çekinmez. Talikada takip ettiği üslûbun son derece anlaşılır ve düzeyli olduğunu söyleyebiliriz.

es-Sekkâ, gerek kelamî meseleleri mufassal bir şekilde ele alırken ve gerekse tenkitlerinde kaynak olarak; başta câhiliye şiiri olmak üzere, Cüveynî,

1 Geniş bilgi için bakınız. Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi, Giriş*, İstanbul, 1981, 28-35.

2 Yavuz, Yusuf Şevki, "*el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*", DİA, İstanbul, 1989, II, 258.

Zemahşeri (ö. 538/1143), Kurtubi (ö. 671/1273), el-İci (ö.756/1355) gibi müelliflere, ayrıca çağdaş filozof ve düşünürlerden Spinoza (ö.1677), Vâhidüddin Han (d.1925) gibi kimselerin eser ve görüşlerine atıflarda bulunur. Âyetleri yorumlarken Kitab-ı Mukaddes'le mukayeselere gitmekten çekinmez. Biz aynı zamanda es-Sekkâ'nın bu notlarından bizzat kelami görüşlerini de öğrenmiş oluyoruz. Müellif notlarında Cüveynî'nin tasnifine bağlı kalmakla birlikte, yerine göre kelim konuları arasında takdim ve te'hirde bulunmaktan da geri durmaz. Dolayısıyla biz bu makalemizde geleneksel kelim'in ulûhiyet, nübüvvet ve sem'îyyat içerikli tasnif yönteminden ziyade, es-Sekkâ'nın izlediği yönteme bağlı kalarak değerlendirmelerde bulunacağız.

### 3. Ta'likada Ele Alınan Kelami Mes'eleler

#### 3. 1. Allah'ın Varlığı

Âlem, Allah'ın dışındaki varlık alanıdır. Kelamcılar, "eşyanın hakikatî sâbittir" sözüyle, âlemi Allah'ın varlığına delil olarak getirirler. Cüveynî de eserine, Allah-âlem ilişkisi bağlamında, Allah'ın kadim, âlemin ise hâdis bir varlık alanı olduğunu dile getirerek söze başlar.<sup>3</sup> İşte Dr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ muhtasar olarak anlatılan bu konuyu, içinde yaşadığı çağın inanç problemlerini dikkate alarak, âlemin hâdisliğini çağdaş ilmin verilerinden hareketle ortaya koymaya çalışır. Kaynak olarak Hint'li çağdaş mütekellim Vahidüddin Hân'ın *İslam Meydan Okuyor* adlı eserini kullanır ve bu esere zaman zaman atıflarda bulunur.<sup>4</sup> Vahidüddin Hân, eserinin dördüncü bölümünü tamamıyla "Allah-Âlem ilişkisi"ne ayırmıştır. Allah'ın varlığını ve birliğini *Fizik, Kimya, Matematik ve Biyoloji* gibi tabii bilimlerin sonuçlarından yararlanarak ortaya koymaya çalışır. Her şeyin "tesâdüfle mi yoksa ilâhî bir takdirle mi?" meydana geldiğini tartışarak, âlemde tesâdüflere yer olmadığı sonucuna ulaşır. es-Sekkâ da bu bilgileri aktarmak suretiyle geçmişle şimdi arasında bağlantı kurar ve konuya güncel bir boyut kazandırır.<sup>5</sup>

*Cüveynî*, İslam Kelamı'nın en tartışmalı konularından birisi olan 'ruh' meselesini Allah'ın varlığına delil olarak getirir. "Ruh duyu organlarıyla değil, akılla kavranır. Çünkü hiçbir kimse onu maddi gözle göremez. Görülmenin imkânsızlığından dolayı da ruhun varlığını inkâra güç yetiremez. İşte bunun

3 Bkz. el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye fi'l-Erkânî'l-İslâmîyye*, tah. ve ta'lik. M. Zâhid el-Keveserî, Mısır, 1992, 16.

4 Vâhidüddin Han'ın "*İslam Meydan Okuyor*" adlı bu eseri İslam dünyasında çok meşhurdur. Hiç kuşkusuz bu eseri önemli kılan husus, modern düşünce üzerine İslami bakış açısına dayalı bir kritik olmasıdır. Çağdaş bir kelim denemesi diyebileceğimiz bu eser, şimdilerde bile İslam âleminin muhtelif eğitim havzalarında ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bkz. Altıntaş, Ramazan, "*Yeni Bir Kelam: Vahidüddin Han Örneği*", C.Ü.İ.F.Dergisi, Cilt: VII/1, Haziran-2003, 101.

5 Krş. es-Sekka, Ahmed el-Hicâzî, "*Ta'likât*", (Cüveynî, el-Akîdetü'n-Nizâmîyye adlı eserin sonunda), Mısır, 1992, 98.

gibi görmesek de aklımızla Allah'ın varlığını kavrayabiliriz"<sup>6</sup> demektedir. Bu görüşleri onaylayan es-Sekka, Cüveyni'nin kısaca dokunup geçtiği, Allah'ın varlığı ve O'nu tanımanın bir diğer delili olan sıfatlar üzerinde mufassal bir şekilde durur. Başta Eş'ariler olmak üzere Mu'tezile'nin sıfat anlayışlarını mukayese etmek suretiyle bir değerlendirmeye tabi tutar. Burada es-Sekka'nın Mu'tezile söz konusu olduğu zaman "Allah onlara rahmet etsin!" tarzında saygı ifadesi kullanması<sup>7</sup> onun mezhep anlayışı konusunda mutaassıp olmadığını gösterir. Zaten ehl-i sünnet düşüncesinde, "ehl-i kible tekfir edilemez" görüşü kapsayıcı bir bakış açısına sahiptir.

Öte yandan es-Sekka, Allah'ın kelim sıfatı ve "kelāmullah" meselesiyle ilgili Allah'la insan arasında rü'yet vaki olmaksızın doğrudan konuşmanın meydana geldiğine dair olan âyeti<sup>8</sup> açıklarken, aynı anlamları çağrıştıran ifadelerin Tevrat'ta da mevcut olduğunu söyler.<sup>9</sup> Hz. Musa'nın Allah'ın zatını görmeden O'nun sesini işittiğine dair Tevrat'ta geçen "ancak yüzümü görmene izin vermem"<sup>10</sup> ve "çarıklarını çıkar, çünkü bastığın yer kutsal topraktır"<sup>11</sup> ayetlerini Kur'an'da Allah'ın Hz. Musa ile rü'yet vaki olmadan konuştuğunu doğrulamak adına delil olarak getirir. Burada ilginç olan es-Sekkâ'nın çok rahat bir şekilde Kur'an'ı yorumlamada Tevrat'tan yararlanmasıdır.

### 3. 2. Müteşâbih Lafızları Muhkeme Arzetme Yöntemi

İslam düşünce tarihinde akli eğilimin varlığının güçlü nedenlerinden birisi, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini anlama gayretidir. Bu sebeple dini metinlerde teşbihi dilin kullanılması, ulemayı tefekküre ve incelikleri araştırmaya sevk etmiştir. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması, ilmin te'vile dayalı kalması ile âyetlerin birbirine tercih edilme mecburiyetini de ortaya çıkarmıştır. Dini metinleri anlamada bir yöntem biçimi olan te'vil ve tercih gibi enstrümanlar; lügat, nahiv, ma'âni, beyân ve usul-i fıkıh gibi pek çok ilmin öğrenilmesini zorunlu hale getirmiştir. Şayet müteşâbih âyetler olmasaydı, bu ilimlerin tahsiline ihtiyaç duyulmazdı. Hiç kuşkusuz Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması bu faydaları sağlamıştır.<sup>12</sup> Dolayısıyla akli bir yöntem olarak te'vil olgusu, İslam'ın tabiatından doğmuştur. İslam düşünce tarihinde *halef* adı verilen kelami ekoller, gerek Kur'an'da ve gerekse Hz. Peygamberin hadislerinde, lafzi/harfî anlamları alındığı takdirde teşbih ve tecişime götürecektir ve böylece Allah'a beşerî bir takım sıfatlar, duygular ve düşünceler isnat ettirecek lafızları te'vil etmişlerdir.<sup>13</sup> Bundan amaç, Kur'an ve hadislerin teşbihi dilini

6 el-Cüveyni, *el-Akâide*, 22.

7 Bkz. es-Sekka, "Ta'likât", 100

8 Bkz. eş-Şura 42/51. "Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir; izniyle, dilediğini vahyeder, doğrusu O, yücedir, Hâkim'dir."

9 Krş. es-Sekka, a.g.e., 102-103.

10 Krş. Kitab-ı Mukaddes, Tevrat, Çıkış 33/20-23.

11 Tevrat, Çıkış 3/5.

12 Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul, 1978, II, 16-17.

13 İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994, 227.

lafzî/harfî okuma biçimine tabi tutan Haşviye, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların faaliyetlerine engel olmaktadır.

Bir Eş'arî düşünürü olan İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'ye göre muhkem; manası ve muhtevâsı açıkça kavranan, müteşâbih ise, manası mücmel olan âyet ve hadislerdir. el-Cüveynî, mücmeli, lafızda ne kastedildiği açıkça kavranamayan müphem ifadeler olarak tanımlar.<sup>14</sup> Suyûtî'nin (ö. 911/1505) belirttiğine göre, ehl-i sünnet kelimcilerinden haberi sıfatları ilk te'vil eden şahıs, Cüveynî olmuştur.<sup>15</sup> Cüveynî önceleri te'vil görüşünü savunurken, daha sonra bu görüşünden rucû etmiş, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* adlı eserinde, "dinen kabul ettiğimiz ve Allah'a olan imanımızın gereği saydığımız husus, bu konuda selef ulemasına tabi olmaktır. Zira onlar, sıfatlarla ilgili müteşâbih nasların manasını vermeden kaçınmışlardır" demek suretiyle, te'vile karşı çıkar<sup>16</sup> ve bu konuda kendi ifadesiyle hicret yurdunun imamı, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) sözüne atıfta bulunur. O, istivâ âyetini<sup>17</sup> soran kimseye şöyle cevap vermiştir: "İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, buna iman etmek vâcip, sormak da bid'attir, seni kötü niyetli bir insan görüyorum."<sup>18</sup> Dolayısıyla Cüveynî, ister âyet ve isterse hadislerde geçsin müteşâbih lafızları müşkül lafızlar olarak görüyor ve selefi yönleme bağlı kalarak te'vil etmekten kaçınıyor. Bu müşkül lafızların anlaşılması konusunda Allah'a havale edici bir görüş benimsiyor.

Müteşâbih lafızlar konusunda selefe uyararak *'tevakkuf metodunu'* benimseyen Cüveynî'nin aksine Dr. es-Sekka, halefe uyararak *'te'vil metodunu'* benimsemiştir. Bu konuda o, muhkem'i, ibareleri sağlam olan, her türlü ihtimal ve benzerlikten korunmuş; müteşâbih'i de, birçok manaya ihtimali olan şekilde tanımlayan *Zemahşerî'nin* görüşlerine katılır. Aynı şekilde Mu'tezile'nin müteşâbih âyetlerin muhkem âyetler ışığında yorumlanacağı görüşünü benimser. Eğer Kur'an'ın bütün âyetleri muhkem olsaydı, nazar ve istidlâlden oluşan tefekkür yöntemine gitmeye gerek kalmazdı, demek suretiyle te'vilin gerekliliğini savunur.<sup>19</sup> Böylece o, müteşâbih âyetlerin te'vili konusunda Cüveynî'nin görüşlerine katılmaz. Dolaylı olarak da onun görüşlerini tenkit ederek kendi tercihini ortaya koyar.

es-Sekka, müteşâbih âyetleri anlamada yöntem olarak muhkem âyetlere götürmeyi öneriyor. Örneğin, ona göre "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"<sup>20</sup> âyeti

14 Bkz. el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire, 1400, I, 419-425.

15 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 8.

16 Krş. el-Cüveynî, *el-Akîde*, 32-34.

17 Bkz. Taha 20/5.

18 el-Cüveynî, *el-Akîde*, 33-34; ayrıca bankız. Sabûnî, İsmail, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*, neşr. Muhammed Emin, Beyrut, 1970, 110.

19 Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşaf*, (tahk. Halil Me'mun), Beyrut, 2005, 161; krş. es-Sekka, "Ta'likât", 107.

20 eş-Şûrâ 42/11.

muhkem, “Allah’ın eli (*yedullâh*) onların ellerinin üstündedir”<sup>21</sup> âyeti ise, müteşâbihdir. Bu yönleme göre ilk âyet, Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini söylüyor. O zaman ikinci âyitten de Allah’ın elinin hiçbir insan eline benzemediği anlaşılmış oluyor. O halde âyetten kasıt, el değil, kudrettir. Çünkü ilk âyet, Allah’ın insana benzemesini nefy ediyor. Bunun için *يَدُ اللَّهِ* / “yedullah” âyetinin iki manasından birisi olan cismani anlamdaki el’i almamız ve anlamamız söz konusu olamaz. Geriye ikinci ihtimal olan kudret manası kalmaktadır. Nasıl ki, “Allah’ı unuttular, bu yüzden Allah da onları unuttu”<sup>22</sup> âyetinden hareketle biz Allah’a *’nisyan/unutmak*’ izafe edemezsek, yani, “Allah’ın unutulması vardır ama hiç kimsenin unutulmasına benzemez” diyemiyorsak, “Allah’ın eli vardır ama kimsenin eline benzemez” demek de doğru değildir. *نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ* âyetinden kasıt, Allah’ın unutulması değil, Allah’ın onları ihmal edip rahmetinden uzak kılmasıdır, diyen es-Sekka, özetle, bu âyetlerden kasdolunanın kinâye yollu anlatım olduğunu söylüyor. Zaten Allah’ı her türlü noksanlıktan uzak tutan Selefî yaklaşımının da bu olduğunu ekliyor. Ayrıca görüşünü Arap şii-rine atıfta bulunarak pekiştiriyor.<sup>23</sup> Böylece o, yorumlarında son derece tutarlı bir bakış açısı sergilemiş oluyor.

### 3. 3. İnsanda İrade Hürriyetinin Varlığı ve Sınırı

Dr. Ahmed Hicazî es-Sekka, Cüveynî’nin, “hayrı ve şerri yaratan Allah’tır. Âlemde hayrı ve şerri yaratmayı dilerse, O’nu geri çevirecek bir güç yoktur. Yüce Allah, aklın bir şeyin caiz oluşuna veya meydana gelmesinin mümkün olduğuna hükmettiği şeylerin tümüne, güç yetirmekle nitelendirilir. Allah, bir şeyin varlığına hükmederse, bu akıl açısından da mümkündür”<sup>24</sup> görüşüne, “bu durum bütün şeriat ehli arasında ortak bir görüştür, Kur’an<sup>25</sup> ve Tevrat âyetleri<sup>26</sup> de bu görüşü destekler” demek suretiyle ortak kanaatini belirtir.<sup>27</sup>

es-Sekka’ya göre, insanda irade hürriyetinin varlığıyla ilgili asıl tartışma konusu, Cüveynî’nin: *“cennetlikler arşın sağındadır, aldırış etmem; cehennemlikler arşın solundadır aldırış etmem”*<sup>28</sup> rivâyetiyle ilgili yaptığı yorumdur. Cüveynî bu rivayeti, *“insanlar, fiillerini seçmeye güç yetiremezler”* şeklinde anlamıştır. es-Sekka, müellifin cebriye karakterli bu görüşünün, hür irade taraftarı kimseler arasında tartışma konusu olduğunu belirtir. es-Sekka, güvenilir âlimler böyle anlamamıştır, onlar, bu ve benzeri görüşleri, Kur’an’ın apaçık âyetlerine muhâlif düştüğü için reddetmişlerdir, der ve *“Rabb’in, kullarına kar-*

21 el-Fetih 48/10.

22 et-Tevbe 9/67.

23 Krş. es-Sekka, *“Ta’likât”*, 104–105.

24 Cüveynî, *el-Akîde*, 35.

25 Bkz. el-En’âm 6/129; el-Enbiya 21/35.

26 Tevrat, İşaya 44/24-26; 45/6-7.

27 es-Sekka, *“Ta’likât”*, 106-107.

28 Bkz. Cüveynî, *el-Akîde*, s. 36. *M. Zâhid el-Kevserî* ise, bu rivayeti, zayıf bulmakla birlikte Kur’an’ın insan hürriyetiyle ilgili ayetleriyle de çeliştiğini ifade eder. Bkz. tahkikli metin, 36, dipnot: 1.

şı *zâlim değildir*<sup>29</sup> âyetini delil olarak getirir. Gerçekte "Allah herşeyin yaratıcısıdır."<sup>30</sup> es-Sekka'ya göre insan, fâil-i muhtardır. Allah, insana hür irade vermekle kalmamış, akıl vermiş ve peygamber göndermiştir. Kullarından istediği şeyi Kitap'ta onlara açıklamıştır. İnsana aklın verilmesi, peygamber gönderilmesi ve kitap indirilmesi, onun bilgiye muhatap olduktan sonra özgür bir şekilde eylemlerini yerine getirdikten sonra, yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi içindir. Allah insanı, kendi fiillerini yaratmada müstakil kılmakla lütufta bulunmuştur. Dolayısıyla, es-Sekka'nın anlayışına göre, "insan eylemlerinin yaratıcısıdır. O, hiçbir şeye zorlanmamıştır." Müellif sözlerine devamla şunları kaydeder: Hatta, "inanıp yararlı iş işleyenlere kesintisiz ecir vardır"<sup>31</sup> âyetinde belirtildiği gibi, itaat eden kimse için minnet altında bırakılmaksızın nimetler vardır. Yine, "size zerre kadar zulmedilmez"<sup>32</sup> âyetinde geçtiği gibi isyan eden kimse için hiçbir zulüm ve haksızlık yapılmaksızın azap vardır.<sup>33</sup> es-Sekka, insanda irade özgürlüğünün varlığına delil olarak Kur'an'dan bu âyetleri zikrettikten sonra, insanın özgürlüğüne dair Tevrat'tan da bazı âyetleri<sup>34</sup> delil olarak getirir. Bu âyetlerle, Kur'an'da geçen, "Allah herşeyin yaratıcısıdır"<sup>35</sup> âyeti arasında bir uzlaşımın varlığına dikkatleri çeker. es-Sekka, Cüveynî'nin insanın fiilleri konusundaki görüşünden hareketle, onun, *ihtiyardan daha çok cebre* yakın olduğu değerlendirmesinde bulunur. Ayrıca o, buna bağlı olarak, insana eylemlerini özgür bir şekilde kullanma hakkı tanımayan ve hâdis bir kudretle insanda ikili koşumlu olarak fiilin meydana geldiğini savunan Eş'arilerin görüşünü de tenkit eder.<sup>36</sup>

Elbette, cennet ve cehennem, sevap ve günahın anlamlı olabilmesi için insanın yapıp-ettiklerinde özgür olması gerekir. Burada önemli olan özgürlüğün sınırı nereye kadardır? İnsan, sorumluluk alanında kısmî bir özgürlüğe mi yoksa müstakil bir özgürlüğe mi sahiptir? sorularına verilmesi gereken cevaptır. Bu noktada es-Sekka sorunun ikinci şıkkının cevabını "*insan, eylemlerinin yaratıcısıdır*" şeklinde vermek suretiyle Mu'tezile gibi düşünmektedir.<sup>37</sup> Bu görüş, "*Allah hâlık, kul kâsibdir*" diyen Mâtürîdilerin görüşlerinden ileri bir durumdur.

Es-Sekka'nın '*cebrîyecilik*' yaptığını iddia ettiği Cüveynî, Allah'ın kendisine itaat edenlere yardım, özgür iradeleriyle inkâr eden ve haddi aşan kimselerin kalplerini mühürleyeceğinden bahsederek şunları söyler: "Allah bir insanın iyiliğini isterse, onun aklını mükemmelleştirir, ufkunu genişletir, ondan bütün

29 Fussilet 41/46.

30 el-En'âm 6/102.

31 et-Tîn 95/6.

32 en-Nisa 4/44.

33 es-Sekka, "*Ta'likât*", 107.

34 Bkz. Tevrat, Tesniye, 30/11-15.

35 Mü'min 40/62.

36 Krş. es-Sekka, a.g.e., 108-109.

37 es-Sekka, "*Ta'likât*", 107-108.

engelleri kaldırır, onu hayırlara eriştirir ve yolunu kolaylaştırır; gaflet ve şaşkınlıktan onları korur. İbadete yaklaştıracak şeyleri ona kolaylaştırır. Yine eğer Allah bir kimseye şer murat ederse, onu hayırdan ve bu hayrı gerçekleştirmekten alıkoyacak şeyleri takdir eder, onu sapıklığa düşmeye hazırlar. Bu nedenle o, şehvet ve arzularının peşinden sürüklenmek suretiyle belalara maruz kalır. Her zaman ona kötülük etkenleri egemen olur, hayır etkenleri siner. Böylece o, devamlı kötülük işlerine devam eder; vesveseler yardım eder, onu bataklığa çeker, şeytan ve kötülüğü emreden nefis dürterde dürter, böylece gaflet perdesi onun kalbini örter. İşte kalbi perdeleme ve örtme Allah'ın kader ve kazasıyla. ”<sup>38</sup>

Bu metinden anlaşılacağı gibi Cüveynî'ye göre İlahî iradedden hareketle, insanın eylemleri başlangıç yönüyle Allah'ın insanda yarattığı niteliklerin kaçınılmaz sonucu olarak meydana gelmektedir. İnsan iradesinin bu durumda bir etkisi yoktur. Filin aslını ve vasfını insan iradesinin dışında kalan iç ve dış bir takım psikolojik etkenler ve şartlar tayin etmektedir. Demek oluyor ki, insanda hayır ve şer fiillerden herhangi birisi varlık alanına çıkmadan önce sözünü ettiğimiz bir takım iç ve dış faktörlerle oluşum safhasına giriyor. Belli bir olgunlaşma sürecinden sonra '*filin oluşumu*' gerçekleşiyor.

Dr. Ahmed Hicazi es-Sekka, Cüveynî'yi, kulun hayra yönelişini ve kalbinin mühürleşmesini doğrudan Allah'ın kaza ve kaderine bağlamasını eleştiriyor. es-Sekka'ya göre müellif, kulun fiillerinde müstakil bir ihtiyarının olduğunu benimsemediği gibi, insanın hayrı istemesi sebebiyle Allah'ın onu hayra yönelttiğini, şerri istemesi sebebiyle kalbini mühürlediğini de kabul etmiyor. Aksine, kulların fiilleri konusunu da Allah'ın âlemdeki ezeli iradesine dayandırıyor. Buna göre âlem, Allah'ın ezelde çizdiği çizgiye göre yürüyor.<sup>39</sup> es-Sekka, ilahi iradeden hareketle insanın sorumluluğuyla ilgili kelami meselelere bakan Cüveynî'nin bu yorumunu eleştiriyor. Soruna insandan hareketle çözüm bulunması gerektiğini söyleme sadedinde müellife yönelik tenkitlerini şöyle sürdürüyor: “Hâlbuki Cüveynî tevfiik ve tab' âyetlerini, Allah'ın kulun hayra yönelişini gördüğü için hayra muvaffak kıldığını, şerre yönelişini gördüğü için de onu şerle baş başa bıraktığını söyleseydi, bu Allah'ın adaletini ve kullarına asla zulmetmediğini açık bir şekilde tespit etmiş olurdu.”<sup>40</sup> Dr. es-Sekka, insanın, fiillerinde özgür oluşunu, Mâtürîdî ekolü gibi düşünüyor. Bizim anladığımız kadarıyla Cüveynî, insanın fiilleri konusunda “*tefviz*” doktrinine bağlı olarak meseleyi çözümlene yoluna gidiyor. O, faydalısıyla zararlıyla, hayırlısıyla şerlisiyle bütün eylemleri yüce kudret sahibi Allah'a havale etmekle birlikte sorumluluğun gereklerini ma'kul bir düzeyde ortaya koyarak fiil ve sorumluluk arasında bir uzlaşma fikri geliştirmeye çalışıyor. Onun bütün

38 Cüveynî, *el-Akîde*, 51-52; krş. Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2001, 251-252.

39 Bkz. es-Sekka, “*Ta'likât*”, s. 108-109.

40 es-Sekka “*Ta'likât*”, 109.

çabasının, insanın Allah'la olan ilişkisini kesintiye uğratmama temeline oturduğunu söyleyebiliriz.<sup>41</sup>

### 3. 4. İlahi Adalet ve Lütuf Açısından Sevap ve Ceza Anlayışı

es-Sekka, Cüveynî'nin, sevap ve ceza konusuna insanın fiilleri bağlamında ilâhi adalet ve lütuf zaviyesinden yaklaştığını ifade ediyor. Gerçekten de Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye* adlı eserinde; "Allah iyi davranışta bulunmak suretiyle itaat eden kimseye lütfünden sevap; kötü davranışta bulunmak suretiyle isyan eden kimseye de (adaletinin bir gereği olarak) uygun bir ceza verir" diyor.<sup>42</sup> Bu konuda es-Sekkâ, Cüveynî'yi eleştirmek adına Mu'tezile'nin; "itaat eden kimseye Allah'ın sevap vermesi lütuf değil aksine bu O'na vaciptir" görüşünü aktarıyor ve bu görüşü temellendirmek adına: "Rabbiniz, sizden kim bilmeyerek fenalık işler de arkasından tövbe eder ve nefsinin düzeltirse, ona rahmet etmeyi kendi üzerine almıştır"<sup>43</sup> ayetini delil olarak getiriyor. Müellif bu âyete dayalı olarak Allah'ın itaat eden kuluna sevap vermeyi kendi nefesine zorunlu kılmıştır, sonucuna varıyor.<sup>44</sup>

Ehl-i sünnete göre, sevap ve nimet vermek Allah'ın bir lütfü, ceza ise, adaletinin bir gereğidir. Bu konuda hiçbir şey Allah'a zorunlu değildir. Mu'tezile'ye göre sevap bir lütuf olmayıp-ki lütuf, hak edilmeden verilen şeydir- kulun şartlarını yerine getirerek hakkı olan şeyi almasıdır. İyilik yapana sevap, kötülük yapana -tövbe etmediği takdirde- ceza vermek Allah'a zorunludur.<sup>45</sup> Görüldüğü gibi, gerek Ehl-i sünnetin ve gerekse Mu'tezile'nin görüşleri arasında farklılıklar vardır.

es-Sekka'ya göre, Cüveynî ile Mu'tezile'nin görüşünün arasını, Allah lütfüyle ezelde mahlûkatı yarattı, sonra mahlûkata, özür beyan etmesinler diye 'rahmet ve azabı yazdı'<sup>46</sup> âyetiyle bulmak mümkündür.<sup>47</sup> Gördüğümüz kadarıyla es-Sekka, Mu'tezile'yi sapıklıkla suçlamadan, İslam düşünce tarihinin bir ürünü olduğunu hesaba katarak iki Müslüman görüşü uzlaştırma yoluna gitmiştir.

### 3. 5. Allah'ın Görülmesi Meselesi

es-Sekkâ'ya göre her ne kadar Cüveynî, Allah'ın görülmesinin caiz oluşunu ispat ediyorsa da Kur'an ve sünnet naslarında Allah'ın görülmesiyle sesi arasındaki farklılığın oluşunu gözden kaçırmıştır. Hâlbuki bu ayrımla, sesin ispatı ve rüyetin nefyedilmesi çok açıktır. Bu sebeple es-Sekka, Cüveynî'nin

41 Krş. Cüveynî, a.g.e., 52.

42 Bkz. Cüveynî, *el-Akîde*, 55-56.

43 el-En'âm 6/54.

44 Krş. es-Sekka, "Ta'lîkât", 110.

45 Mu'tezile ve Ehl-i Sünnetin görüşlerinin bir hülasası için bakınız. Cüveynî, *el-Akîde*, s. 55-56; es-Sekkâ, "Ta'lîkât", s. 110.

46 el-En'âm 6/54.

47 es-Sekka, a.g.e., 110.



“Allah bir kula kendisini göstermeyi istediği zaman, kulda kendisini görecektir bir idraki yaratır, o da görür”<sup>48</sup> şeklinde özetlenebilecek görüşünü eleştirir. Müellife göre, rü’yetullah/Yüce Allah’ın görülmesi konusunda nassa rağmen ileri sürülen bu akli çıkarım geçersiz bir delildir.<sup>49</sup> Hâlbuki Cüveynî, her ne kadar bu eserinde rü’yetullah konusu ile ilgili daha çok akıl merkezli bir bakış açısı sergilemişse de, *el-İrşâd* adlı eserinde hem akli ve hem de nakli deliller bağlamında konuyu masaya yatırmıştır.<sup>50</sup>

Ahmed Hicazi es-Sekka, Cüveynî’nin ‘*Allah’ın görülmesiyle*’ ilgili görüşlerini değerlendirirken, burada çok önemli bir ilkeye işaret eder. Günümüz açısından da onun bu yaklaşımı büyük önem taşımaktadır. es-Sekka’ya göre, itikâd ya da akâid, cedel ve aklın caiz gördüğü şeylerle değil doğrudan ilâhi naslarla (Kur’an ve mütevâtir haber) tespit edilir. Eğer akâid oluşturma konusunda akla tabi olursak, bazı kimselerin akli Allah’ın Meryem oğlu Mesih ya da üçün üçü (teslis) olduğuna hükmedebilir. Kimi insanların akli da itikadi açıdan ecdat ve ataların yolundan gitmeyi câiz görebilir.”<sup>51</sup> Dolayısıyla, itikadı, ancak Kur’an ve mütevâtir haberler vazedebilir.

es-Sekka, Yüce Allah’ın ahrette görülüp görülmemesiyle ilgili olan bu meselede farklı kelâmî ekollerle ‘*telfik*’ yapmaktan çekinmez. Müellifte ‘*Allah’ın ahrette görüleceği*’ tezi açık değildir. Bu konuda o, Zeydiyye ve Mu’tezile gibi düşünmektedir.<sup>52</sup> Örneğin, es-Sekka’ya göre, “Kur’an’ın sarîh âyeti; “gözler O’nu görmez, O bütün gözleri görür”<sup>53</sup> olup, bu âyet muhkemdir. “O gün bir takım yüzler rablerine bakıp parlayacaktır”<sup>54</sup> âyeti, Kur’an’ın müteşâbihlerinden olup iki manaya ihtimali vardır: Birincisi gerçek anlamda görülmesi ihtimali, diğeri ise, mecazi olarak Allah’ın nimetine ermektir. Allah’ın görülmesiyle ilgili nas, müteşâbih olunca, rü’yeti nefyeden muhkeme götürülür. Zaten Yüce Allah’ın Hz. Musa (a.s)’a söylediği “beni asla göremezsin”<sup>55</sup> ifadesi, muhkemi takviye etmektedir. Kaldı ki Hz. Musa’nın Allah’ı görme isteği, onun duyu ötesi alanın bilgisinden gafil olduğu anlamına gelmez. Aksi takdirde Hz. Musa, tekrar Allah’ı görme isteğini yenilerdi. “Yoksa daha önce Musa’nın sorguya çekildiği gibi, siz de peygamberinizi sorguya mı çekmek istiyorsunuz? İman’ı inkârla değiştiren, şüphesiz doğru yoldan sapmış olur”<sup>56</sup> âyetinde belirtildiği gibi Yüce Allah önceki ümmetlerin istedikleri şeyi İslam toplumunun tekrar istemesini onaylamamıştır.”<sup>57</sup>

48 Cüveynî, *el-Akâide*, 38.

49 es-Sekka, “*Ta’likât*”, 110.

50 Bkz. el-Cüveynî, Ebu’l-Meâlî, *Kitâbu’l-İrşâd*, Mısır, 1950, 173–175.

51 es-Sekka, “*Ta’likât*”, 110.

52 Çeşitli örneklemeler için bakınız. Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003, 264–266.

53 el-En’âm 6/103.

54 el-Kiyâmet 75/22–23.

55 el-A’râf 7/143.

56 el-Bakara 2/108.

57 es-Sekka, a.g.e., 110–111.

Allah'ın ahrette görüleceğine dair İmâm-ı Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin muhkem saydığı el-En'âm Suresi'nin 103. âyetini müteşâbih, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin müteşâbih saydığı Kıyamet Suresi'nin 22 ve 23. âyetlerini muhkem saymaktadırlar.<sup>58</sup> Hâlbuki bu konu ile ilgili rivayetler de olmasına rağmen, es-Sekka, kendilerini ehl-i tevhid ve'l-adl diye nitelendiren Mu'tezile ve Zeydiyye fırkalarından yana görüş bildirmektedir.

### 3. 6. İ'câzu'l-Kur'an ve Sarfe Nazariyesi

Cüveynî, ulûhiyetten sonra, ilm-i kelim'in en önemli konularından olan 'nübüvvet' ve buna bağlı olarak 'mucize' üzerinde durur. Özellikle mu'cize, peygamberlerin nübüvvetlerine delâlet eden kanıtlardan birisidir. Cüveynî, eserinde nübüvvet karşıtlarına tenkitlerde bulunur. Buna bağlı olarak peygamberin nübüvvetinin doğruluğunu mu'cize ile temellendirir. Mu'cize ve keramet arasındaki farka değindikten sonra, Hz. Peygamberin nübüvvetini isbat sadedinde mu'cizenin şartlarından bahseder. Bu şartlar özetle şöyledir: "Mu'cize ya Allah'ın bir fiili/işi ya da bu fiil manasına olmalıdır. Tabiat kanunlarına muhâlif olmakla birlikte, mu'cizenin mislini peygamberlerden başkasının getirmesi imkansız olmalıdır. Mu'cize, peygamberin nübüvvet iddiasıyla birlikte ortaya çıkmalı ve onu yalanlamamalıdır."<sup>59</sup>

es-Sekka, yukarıdaki görüşleri ihtisar ettikten sonra, mu'cize, "nübüvvet iddiasından önce midir yoksa davaya bitişik mi olmalıdır?" gibi sorular sorar ve bu soruların cevabının Cüveynî de çok açık olmadığını iddia eder. Bu soruların cevabının İmam diye nitelendirdiği Adudiddin el-İcî'nin eserinde<sup>60</sup> mu-fassal bir şekilde izah edildiğine değinir. Bu konuda el-İcî'nin, "eğer bir peygamber, nübüvvet iddiasında bulunmadan önce benim mu'cizem elimde zâhir oldu derse, bu onun doğruluğuna delâlet etmez. İnsanlar, nübüvvet davasından önce zâhir olan bu mu'cizeyi haydi yeniden tekrarlar derlerse, o da bunu göstermekten âciz kalırsa yalancı durumuna düşmüş olur" dediğini aktarır.<sup>61</sup>

Cüveynî, Hz. Peygamberin nübüvvetini, i'cazu'l-Kur'an ve maddi (hissi) mucizelerle ispatlama yoluna gider. Müellif, maddi mu'cizeye ayın yarılması, efendimizin kurtla konuşması, parmaklarından suların akması vb. gibi olayları örnek olarak verir. es-Sekka'nın iddiasına göre Cüveynî, İ'câzu'l-Kur'an'ı "sarfe" ile açıklar. Bilindiği gibi 'sarfe nazariyesi' Kur'an'ın bir benzerini Arapların getirebilmeye güç yetirecekleri iddiası anlamına gelir. Ne var ki Allah, onları, Kur'an'ın bir benzerini getirmekten men etmiştir.<sup>62</sup>

58 Bkz. Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed, *Kitabu'l-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, 78-80.

59 Bkz. Cüveynî, *el-Akîde*, 63-69.

60 Bkz. el-İcî, Adududdin, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ts., 349.

61 es-Sekka, "Ta'likât", 111-112.

62 Cüveynî, "el-Akîde", 71-72; es-Sekka, a.g.e., 112.

Sarfe fikrinin ilk mu'cidi Mu'tezile kelmacısı Ebû İshâk en-Nazzam (ö. 220/834)'dir. Başta *Nazzâm* olmak üzere *Hişâm el-Futî* (ö. 246/860) ve *Ab-bâd b. Süleymân* (ö. 250/864) gibi mütekellimler nazmı bakımından Kur'an'ın mu'cizeliğini inkar etmişlerdir. Bu konuda Nazzâm, Kur'an'ın nazmı ve edebî bakımından güzelliği peygamberin mu'cizesi değildir, onun peygamberlik davasındaki doğruluğuna delâlet etmez. Onun doğruluğuna ve icâzına delâlet eden, Kur'an'da bulunan gayba ait haberlerdir, iddiasında bulunur. Ayrıca o, Allah yasaklamış olmasaydı nazım bakımından insanların Kur'an'ın edebî ve üslup güzelliğinin bir benzerini ortaya koymaya güç yetirebileceklerini savunur. Hatta o, hissî mu'cizeler arasında rivâyet edilen ayın yarılması, Hz. Peygamberin elindeki taşın Allah'ı tesbih etmesi, parmaklarının arasından suların akması gibi mu'cizeleri de inkar eder.<sup>63</sup>

Cüveynî, "insanlar güçleri yeten şeyden menedildiler. Aslında bu durum Kur'an'ın lafzının mucizeliği konusundan daha etkilidir. Bu sarfeyi kabul eden doğru yolu bulmuştur. Sarfe fikri, Kur'an'a tan edenlere karşı güçlü bir delil olur. Kur'an'a tan edenler, onun bazı yerlerinin akıcı, bazı ifadelerinin de akıcı olmadığını söylüyorlar. Kur'an'ın lafzı mucize değildir, diyorlar. Bunlara etkili cevap sarfe ile verilebilir" demektedir.<sup>64</sup> Haklı olarak *es-Sekka*, Cüveynî'nin "*ü'câzu'l-Kur'an sarfe iledir*" görüşünü isabetli bulmaz. Ona göre Kur'an'ın icâzı; "hem lafız ve hem de mana yönüyledir. Sadece Araplar için değil; Arap ve bütün âlem için; sadece nübüvvet asrı için değil, bütün asırlar için mu'cizedir."<sup>65</sup>

### 3. 7. Kabir Azabı ve Nimesi

Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* adlı eserinde '*sem'iyat*' konuları üzerinde de durmuş; kabir azabını ve nimetinin hak olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>66</sup> Bu konularla ilgili notlarında *es-Sekka*, "ehl-i kitabın eserlerinde kabirde azap ve nimetin ispatlandığını görmedim. Ancak ikinci hayatta ölümlerin dirilişinin ispatını gördüm" demektedir. Buna göre Allah, ikinci hayatta insanlara ilk hayatta/dünya hayatında yaptıkları şeyleri sorar ve amellerinin karşılığını verir diyen *es-Sekka*, bu konuları, muhtelif eser ve ta'liklerinde açıkladığını beyan eder. Ehl-i Kitabın kıyamet günü beden ve ruhun dirilişini kabul ettiklerini ileri süren *es-Sekka*, bu görüşlerin; "Kıyamete ait adalet terazilerini koyarız. Hiçbir kimseye hiçbir şeyle zulmedilmez. Eğer (yaptığı) hardal tanesi ağırlığında bile olsa, biz onu getiririz. Hesaba çekici olarak biz yeteriz"<sup>67</sup> âye-

63 Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, (tahk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980, 225; el-Bağdâdî, Abdülkâhir *el-Fark beyne'l-Fırak*, (tahk. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1990, 132, 143; Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, Kahire, 1989, 32-40.

64 Cüveynî, a.g.e., 73.

65 *es-Sekka*, "*Ta'likât*", 113.

66 Bkz. Cüveynî, a.g.e., 76-78.

67 el-Enbiya 21/47.

tinde belirtildiği gibi Kur'an'ın muhkem naslarına uygun düşer, demektedir.<sup>68</sup> Görüldüğü gibi es-Sekka notlarında kabir azabı ve nimetinin varlığından ziyade, mahşer günü yapılacak hesap-kitap üzerinde durmaktadır.

Diğer taraftan es-Sekka, ekol ismi vermeden *Dırar b. Amr* (ö. 200/815) ve *Bısr el-Merisi* (ö. 218/833) gibi Mu'tezile mezhebine mensup olan Müslüman âlimlerden çoğunun kabirde, sual, azap ve nimeti inkar ettiklerini, ayrıca son dönem Mu'tezile âlimlerinden çoğunun kabir hayatı olmadığına dair; "orada, ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar"<sup>69</sup> mealindeki âyeti delil getirdiklerini, eğer kabirde hayat olsaydı iki ölümü de tadarlardı, dediklerini nakleder.<sup>70</sup> Başka yerlerde olduğu gibi burada da es-Sekka'nın, Mu'tezile âlimlerine saygı ifadesi olarak "yerhamukumullah" tabirini kullanması son derece önemlidir.

Son dönem Mu'tezile âlimlerinin en ünlüsünün Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024) olduğunu es-Sekka'nın da çok iyi bildiği inancındayım. Kaldı ki es-Sekka'nın aksine Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile bilginlerinin kabir azabını reddettiklerine dair görüşleri kabul etmiyor. Hatta o, ümmet arasında kabir azabının hak olduğu konusunda hiçbir ihtilafın olmadığını, sadece farklı bir görüşün mütekaddimin Mu'tezile'den olan ve sonradan Cebriye ekolüne katılan Dırar b. Amr'dan rivâyet edildiğini, İbn Ravendî'nin (ö. 247/859) "Mu'tezile kabir azabına inanmayı inkar ediyor" şeklindeki iftirasının da buna dayanıldığını dile getiriyor<sup>71</sup> ve bizzat dört başlık altında kabir hayatının varlığını kanıtlamaya çalışıyor.<sup>72</sup>

Ahmed Hicazi es-Sekka, kabirde azap ve nimetin olmadığını iddia edenlerin: "Onlar: Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin, derler"<sup>73</sup> âyetini delil olarak getirdiklerini söyler. Bu âyette geçen ilk ölüm, hayattan önceki ölüm, diğeri ise hayatta gerçekleşen tabii ölümdür. İki hayattan birincisi, dünya hayatı, diğeri de âhiret hayatıdır. Dolayısıyla iki ölüm ve iki hayat budur. Bu anlayışa göre, eğer kabirde de bir hayat olsaydı, ayrıca âyette bir hayat daha ziyade olurdu. Yine es-Sekka, kabir azap ve nimetinin varlığına muhalif olanların başka delillerini de nakleder. Şöyle ki, kabir hayatını inkâr edenler, Yüce Allah'ın Firavun ailesiyle ilgili olarak: "Onlar sabah-akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çıktığı gün, Firavunun adamlarını azabın en ağırına sokun, denir"<sup>74</sup> âyetinde geçen "ennâr" lafzını gramatik açıdan değerlendirerek hakiki manada değil mecazi manada yorumlarlar. O halde *müteşâbih* olan Mü'min Süresi'nin 46. âyeti; "nihayet o gün dünyada kazanıp harcadığınız nimetler-

68 es-Sekka, "Ta'likât", 114.

69 ed-Duhân 44/56.

70 es-Sekka, "Ta'likât", 115.

71 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, (tahk. Abdülkerim Osman), Kahire, 1988, 730.

72 a.g.mlf., *Şerh*, 730-732.

73 Mü'min 40/11.

74 Mü'min 40/46.

den hesaba çekileceksiniz”<sup>75</sup> ve “kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür, kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür”<sup>76</sup> anlamına gelen bu *muhkem* âyetlere döndürülür. Yine “şüphesiz karınlarına ancak ateş tıknmış olurlar”<sup>77</sup> âyetinde olduğu gibi Kur’an’ın pek çok âyetinde ‘*en-nâr/ateş*’ lafzı, mecazi manada gelmiştir. O halde Firavun ve ailesinin sabah-akşam sunulacağı ateş, mecazi manada olup, Allah’ı tanınamaları ve uzun zaman inatlarında ısrar ederek O’nun dininden uzaklaşmaları sebebiyle kendilerine dünya hayatında dokunacak olan *sıkıntılar* demektir.<sup>78</sup>

Diğer taraftan es-Sekka, kabir hayatını inkar edenler Nuh (a.s)’ın kavmiyle ilgili olan; “.. *boğuldular, ardından da ateşe sokuldular.*”<sup>79</sup> âyetinin pasajını, ‘boğuldular, belli bir müddet kaldıktan sonra ahrette ateşe sokuldular ya da yaşama bilgisi müddetinin dışındaki ölüm bilgisine göre boğulma ve diriliş arasında olmuştur’ şeklinde yorumlamışlardır, demektedir. Onların bu tezlerine göre ashâb-ı kehf de 309 sene ölü olarak kalıp diriltildiklerinde: “Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık”<sup>80</sup> dediler. Yine kıyamet günü Allah inkârcılara: ‘Yeryüzünde kaç yıl kaldınız diye sorar.’ Onlar da: ‘Bir gün ya da günün bir kısmı kadar kaldık’<sup>81</sup> diye cevap verirler. Bu âyette geçen müddetin uzunluğu izafi olup dirilerin hissettiği gibi ölülerin hissetmediği zaman dilimidir,<sup>82</sup> diyen es-Sekka, kabir hayatının varlığını savunanlar müstakil olarak sadece Hz. Peygambere nispet edilen rivâyetleri değil bu rivâyetleri âyetlerin te’vili ile birlikte aldıklarını şayet bu rivâyetler tek başına delil olsaydı te’vil edilen âyetlerle birleştirmezlerdi, demektedir.<sup>83</sup> es-Sekka’nın notlarından anladığımız kadarıyla dolaylı olarak sanki o da kabir hayatıyla ilgili muhkem bir âyet yoktur, müteşâbih âyet vardır, dolayısıyla müteşâbih âyetler tartışmaya açıktır. O halde kabir hayatı yoktur, diyenlerin görüşlerini zımnen onaylayıcı kapalı ve oldukça politik bir dil kullanıyor. Eğer böyle olmasaydı, kabir hayatını inkâr edenlerin delillerini de müzakere eder ve görüşlerini açıkça tenkit etmekten asla geri durmazdı, diye düşünüyorum.

### 3. 8. Cennet ve Cehennem Yaratılmışlığı Sorunu

Cüveynî, “kıyamet öncesinde cennet ve cehennem yaratılmış” olmasını imkânsız görmemektedir. Ona göre ancak kalbinde kuşku olanlar bunu imkânsız görürler.<sup>84</sup> Onu bu görüşe sevkeden; **أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ** “Allah’a karşı

75 et-Tekâsür 102/8.

76 ez-Zilzâl 99/7-8.

77 en-Nisâ 4/10.

78 es-Sekka, “*Ta’likât*”, 115.

79 Nuh 71/25.

80 el-Kehf 18/19.

81 el-Mü’minün 23/112-113.

82 es-Sekka, “*Ta’likât*”, 115-116.

83 es-Sekka, a.g.e., 116.

84 Geniş bilgi için bakınız. Cüveynî, *el-Akîde*, 79.

gelmekten sakınanlar için (cennet) hazırlanmıştır"<sup>85</sup> âyetinde "hazırlanmıştır" anlamına gelen mazi kipidir. es-Sekka'ya göre, cennet ve cehennem yaratılmadığını iddia edenler, "hazırlanmıştır" anlamına gelen mazi kipini, "setü-addü/hazırlanacaktır" anlamına gelen istikbal kipiyle açıklamışlardır. Tıpkı "Allah'ın buyruğu gelecektir"<sup>86</sup> âyetinde "gelecektir" anlamına gelen "أتى" kipinin gelecek zaman bildirmesi gibi.. O halde buna göre 'uddet'/hazırlandı' değil, 'setüaddü'/hazırlanacak' anlamına gelir. es-Sekka'ya göre Allah işin gerçekleşeceğine dikkat çekmek için mazi kipini kullanmıştır. Kaldı ki, şu anda cennet ve cehennem yaratılmış olduğu görüşü şu iki âyetle çelişir:<sup>87</sup>

"Allah'a karşı gelmekten sakınanlara vaat edilen cennetin altından ırmaklar akar; oranın yiyecekleri ve gölgeleri devamlıdır.."<sup>88</sup>

"O'ndan başka her şey yok olacaktır.."<sup>89</sup>

es-Sekka "eğer diyor, Cüveynî'nin muarızlarına göre, cennet ve cehennem şu anda yaratılmışsa, yiyecekleri ve gölgeleri helak olacaktır. Çünkü yemek yemenin devamlılığı, "Allah'ın zatının dışında her şey yok olacaktır"<sup>90</sup> ayetle tenakuz teşkil eder. Eğer şu anda cennet ve cehennem yaratılmış olsaydı cennetin yiyeceklerinin de yok olması gerekirdi. Her ne kadar cennet ve cehennem şu anda yaratılmamış olduğunu iddia edenler Âl-i İmran Sûresi'nin 133. âyetinde geçen "cennet ve cehennem genişliği" pasajını görüşlerine delil olarak getiriyorlarsa da, şayet ayetin bu pasajı, cennetin genişliğinden kinâye değilse, (cennet ve cehennem yaratılması) gökler ve yerin yok oluşundan sonra düşünülebilir. Aksi durumda cisimlerin birbirine girmesi söz konusu olur ki bu da imkânsızdır.<sup>91</sup> Bu görüşlerden es-Sekka'nın cennet ve cehennem şu anda yaratılmamış olduğu görüşünü taşıdığını anlıyoruz.

### 3. 9. Sırat ve Mizan Müteşâbihattan mıdır?

İslam akâidinde sırat ve mizan gibi konular kıyamet hallerine girer. Cüveynî "sırat, cehennem üzerine uzatılmış bir köprüdür" demektedir.<sup>92</sup> es-Sekka, müellifin sırat ve mizanı maddi bir varlık olarak kabul ettiğine değinir ve her ikisinin de Kur'an'da bu manaya gelebilecek hiçbir muhkem delile dayanmadığını ifade ederek tenkit eder.<sup>93</sup> Burada es-Sekka, usûle ilişkin İslam akâidi ve kelâmı alanında çok önemli bir kurala temas eder. Meşhur mütekellimlere göre "inanç esasları (akâid) ancak Kur'an'la tespit edilir" diyen es-Sekka, Cüveynî ve benzerlerinin bu kuraldan habersiz olmayıp bu kuralı çok iyi bildik-

85 Âl-i İmran 3/133.

86 en-Nahl 16/1.

87 Bkz. es-Sekka, "Ta'likât", 116.

88 er-Ra'd 13/35.

89 el-Kasas 28/88.

90 er-Rahman 55/26-27.

91 es-Sekka, "Ta'likât", 116.

92 Bkz. Cüveynî, a.g.e., 79.

93 es-Sekka, "Ta'likât", 117.

lerini söyler ve onlara şu soruyu yöneltir: “Niçin *uddet* lafzını geçmiş zaman kalıbı olan mazi ile yorumlayarak şu anda cennet ve cehennemın yaratılmış olduğunu iddia edersiniz? Aynı şekilde niçin sırat ve mizanı hissi/maddi anlamda yorumlarsınız?” es-Sekka’ya göre geçmiş âlimler arasında dolaşan sözün özeti şudur:

“Kur’an’da mecaz yoktur. Bu görüşe göre müfessirlerin çoğu ayetleri mecaza rağmen zahirine göre yorumlamıştır. Hâlbuki Yüce Allah: ‘Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler, şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir’<sup>94</sup> buyurduğu âyette geçen ‘*en-nâr*’ lafzını mecazı kabul edenler hakiki ateş yeme manasında anlamazken, mecazı kabul etmeyenler ise, ‘hakiki kor ateşi yiyorlar’ şeklinde anlamaktadırlar. Halbuki onlar dünyada bilfiil ateş yemiyorlar, mecazi anlamda, haksız yere yetimlerin mallarını yiyorlar.”<sup>95</sup> es-Sekka bu misalden hareketle bir dilde hem hakiki ve hem de mecazi anlamlar olduğunu, mecazdan kaçmanın mümkün olmadığını ifade etmeye çalışır. Cüveynî gibi mecaza rağmen Kur’an lafızlarını harfi anlamada ısrar edenler sıratı ve mizanı hissi olarak yorumlarlar. es-Sekka’ya göre Kur’an’da zikredilen sırat, dünyada sırat-ı müstakim’den, mizan ise adâlet ve haktan kinâyedir. Kur’an’da geçen sırat ve mizanla ilgili âyetler ise, müteşâbihattandır. Dolayısıyla bu âyetler hakikat anlamında değil, mecazi anlamda yorumlanmalıdır.<sup>96</sup> Sırat ve mizanı hissi anlamda yorumlayanlar, çoğu defa kendi görüşlerini desteklemek adına Hz. Peygamber’e nispet edilen rivayetlere sığınır, diyen es-Sekka, bu tür rivayetlerin âhâd hâdisler kategorisinde olduğunu, dolayısıyla bu rivayetlerin amellerin faziletleri konusunda delil olarak alınabileceğini akâid konusunda alınamayacağını belirtir.<sup>97</sup>

### 3. 10. Şefaât Var mıdır, Eğer Varsa Nasıl Anlamak Gerekir?

Ahmed Hicazi es-Sekka’nın dediği gibi Cüveynî, günahkârlar için şefaati Kur’an âyetleriyle değil; akli ve nebevî delillerle temellendirir.<sup>98</sup> Nitekim es-Sekka, şefaati, ikiye taksim eden görüş sahiplerini hatalı bulmaz. Bunlardan ilki Mu’tezile’ye ait olan; “*şefaât; ahrette sevab ve dereceleri artırmaktır*” görüşü, diğeri ise Ehl-i sünnete ait olan, “*şefaât, bütün günah sahipleri için unumidir*” görüşüdür. es-Sekka, Mu’tezile âlimlerine rahmet ettikten sonra, onların şefaât tanımlarını verir. Mu’tezile’ye göre şefaât; “Rahman (olan Allah, melekleri) evlat edindi, dediler. Hâşâ! O, bundan münezzehdir. Bilakis (melekler), ikrama mazhar olmuş kullardır. O’ndan (emir almazdan) önce konuşmazlar, sadece O’nun emriyle hareket ederler. Allah, onların önlerindeki de, arkalarındaki de (yaptıklarını da yapacaklarını da) bilir. Allah rızasına ulaşmış olanlardan

94 en-Nisa 4/10.

95 es-Sekka, a.g.e., 117.

96 Krş. es-Sekka, a.g.e., 117-118.

97 es-Sekka, a.g.e., 118.

98 Bkz. Cüveynî, *el-Akîde*, 81.

başkasına şefa'at etmezler. Onlar, Allah korkusundan titrerler. Onlardan her kim, 'Tanrı O değil, benim derse', biz onu cehennemle cezalandırırız. İşte biz zalimlere böyle ceza veririz"<sup>99</sup> ayetlerinde vurgulandığı gibi hem peygamberler ve hem de peygamberlerin dışındaki kimseler için sevap ve dereceleri artırmak anlamında caizdir.<sup>100</sup> Nitekim bu konuda Mutezile âlimi Zemahşeri; "ancak Allah'ın razı olduğu kimseler şefa'at etmeye cesaret edebilirler. Şefa'at, ehline, sevab ve ta'zimi artırmak suretiyledir. Ancak amelleri cennete girmesine yetmeyen kimseler için şefa'at yoktur, onlar, Mü'min Süresi'nin 18. âyetinde belirtildiği gibi amelleri ölçüsünde cehenneme gireceklerdir. Yüce Allah Nebe' Süresi'nin 38. âyetinde açıkladığına göre Kur'an'da Allah'a itaat edenlere cennet vaat edilmiş, isyan edenlere de cehennem azabı bildirilmiştir."<sup>101</sup> Görüldüğü gibi es-Sekka, şefa'at konusunda Mu'tezile'nin görüşlerini delilleriyle mufassal bir şekilde izah ederek, onların aleyhinde bir yaklaşım sergilemez. Bu tavır, zımnen onun bu görüşe sıcak baktığının bir göstergesidir, diye düşünüyorum. Eğer böyle olmasaydı, şefa'at konusunda Eş'ari ve Mâtürîdilerin görüşlerine değinerek Mu'tezile'ye karşı çıkardı. Bunu yapmadığına göre, kendisi de aynan Mu'tezile gibi düşünmektedir.

### 3. 11. Ecel ve Rızık Konularında İnsan Etkisinin Sınırı

Cüveynî'ye göre her şey ezelde takdir edilmiştir. Allah ölecek (öldürülecek) olan insanın ecelini önceden bilir. Mü'min ve kâfir kimseler varlık alanına gelmeden önce Allah, rızıklarını taksim etmiştir. "Yeryüzünde yürüyen her canlının rızığı, yalnızca Allah'ın üzerindedir"<sup>102</sup> âyetinin mefhumuna göre, rızık kelimesinin kullanımı, hem mü'min ve hem de kâfir için geçerlidir. Âyette geçen ve "yürüyen canlı" anlamına gelen "dâbbe" lafzı hem mü'mini ve hem de kafiri içine alır.<sup>103</sup>

Notlarında es-Sekka "ecel" meselesine, insan hürriyeti açısından yaklaşır. Şehitlerin eceliyle şehit olmayanların ecelini birbirinden ayırır. Ona göre: "De ki: Evlerinizde kalmış olsaydınız bile, öldürülmesi takdir edilmiş olanlar öldürülüp düşecekleri yerlere kendiliklerinden çıkıp giderlerdi"<sup>104</sup> âyetinde buyrulduğu gibi şehitlerin eceli ezelde belirlenmiştir. İslam dini diğer dinlere ancak böyle üstün gelir. Şehid olmayanların eceli ise; "Allah yolunda harcaşın, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın"<sup>105</sup> âyeti gereğince ecelleri önceden tayin edilmemiştir. Çünkü bu âyetten de anlaşıldığı gibi Allah yolunda infakı terk etmek yok oluş sebebidir.<sup>106</sup>

99 el-Enbiya 21/26-29.

100 es-Sekka, "Ta'likât", 118-119.

101 Zemahşeri, el-Keşşâf, 677.

102 Hud 11/6.

103 Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, el-Akîde, 82-83.

104 Âl-i İmrân 3/154.

105 el-Bakara 2/195; 2/179.

106 es-Sekka, a.g.e., 119.



*es-Sekka ecel* konusuna insanda irade özgürlüğünün varlığını inkâr eden ‘*cebriyecî*’ mantıkla yaklaşılmasını doğru bulmaz, bunda insanın etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğine değinir. Ecel üzerinde insanın te’sirinin varlığına inanan *es-Sekka*, sağlıklı bir ebeveynden doğan çocuğun, hasta/zayıf bir ebeveynden doğan çocuktan; akraba evliliği yapmamış bir ebeveynden doğan çocuğun akraba evliliği yapmış bir ebeveynden doğan çocuktan daha sağlıklı ve kuvvetli olacağı tezlerini misal olarak verir. Ona göre, insanın eceli üzerindeki etkisi inkâr edilemeyecek düzeyde görülmektedir. Bu sebeple o, ecelin önceden belirlendiğini iddia eden kimseye Hz. Peygamber’in “*neslinizi devam ettirecek olan nutfenizi iyi seçiniz*”<sup>107</sup> sözünü delil getirmek suretiyle ecel konusunda cebr değil, ihtiyarın varlığını ispatlama yoluna gider.<sup>108</sup>

“Allah rızkları tekeffül etmiştir” diyen *es-Sekka*, rızkı *genel* ve *özel* şeklinde ikiye ayırıyor. Birincisi *genel rızık* olup, Allah bütün bir arzı topyekûn insanlara yetecek şekilde emanet etmiştir. Herkes çabası karşılığında bu rızktan pay alır. Diğeri ise *özel rızık* olup, “yeryüzünü size boyun eğdiren O’dur. Şu halde yerin sırtlarında dolaşın ve Allah’ın rızkından yiyin”<sup>109</sup> âyetiyle iyi olan kimselere rızklarını artırıp bereketlendireceğini vaat etmiş; günahkarlara da: “O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (Allah’ın azabından) korunsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket (ve bolluk kapılarını) açardık, fakat yalanladılar, biz de kazanmakta oldukları kötülükler yüzünden onları yakalayiverdik”<sup>110</sup> âyetiyle rızklarından bereketi çekip-çıkarıp noksanlaştırmak suretiyle vaide bulunmuştur. O halde özel rızık kişinin Allah’a karşı isyan ya da itaat tavrına göre artırılır veya azaltılır.<sup>111</sup> Görüldüğü gibi *es-Sekka*’nın bu yaklaşımı, rızkı mutlak ve tayin edilmiş olarak ikiye ayıran Mutezile kelamcısı Kâdi Abdülcebbar’ın taksimine çok benzemektedir.<sup>112</sup>

### 3. 12. İman ve İslam Arasında Fark Var mıdır?

Cüveynî’ye göre iman ve İslam birdir. Hucurat Suresi’nin 14. âyetinde geçen istisla ise, kalbiyle tasdik etmediği halde zâhiren inanmış gibi görünme durumudur. Kim kelime-i şehâdeti diliyle söylerse o kimseye İslam ahkâmı tatbik edilir. İman ismi, insandan günahları sebebiyle kaldırılmaz.<sup>113</sup> Müellifin bu görüşlerinden, “*ameli olmayanın imanı vardır*” sonucuna ulaşıyoruz.

İman ve İslam konularında *es-Sekka*, Cüveynî’nin görüşlerinin aksine, Mu’tezile’nin görüşlerine daha çok yaklaşır. Şöyle ki, ona göre doğru olan, “*dinen vâcib olan şeyleri yapmaktır ki bu, dinin bizzat kendisidir. Dinden maksat İslam’dır, İslam’dan maksat da imandır.*” Bu öncüllerden yola çıkan *es-Sek-*

107 İbn Mace, “*Nikah*” 46.

108 *es-Sekka*, a.g.e., 119-120.

109 el-Mülk 67/15.

110 el-A’raf 7/96.

111 *es-Sekka*, a.g.e., 120-121.

112 Krş. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûl’l-Hamse*, 784.

113 Cüveynî, a.g.e., 87.

ka, vacipleri yapmanın imanın rükünlerinden olduğu sonucuna ulaşır. Buna "namazı kılınız, zekatı veriniz" âyetinin ibaresinden sonra gelen "o, en doğru dindir"<sup>114</sup> ibaresini delil olarak gösterir.<sup>115</sup> Hâlbuki es-Sekka'nın yönteminin aksine, bu âyette geçen "zâlîke" ism-i işaretli vaciplere değil ihlas kelimesine döner. O zaman, buradan amel, imanın bir cüz'ü değildir sonucuna ulaşılır. es-Sekka'ya göre, masiyetin fâili, mü'min değil fâsıktır. Kelime-i şahadeti diliyle ikrar ettiği halde isyan eden ve isyanı üzere ölen kimse öldüğü takdirde yıkanır, kefenlenir, cenaze namazı kılınır ve Müslümanların kabristanına defnedilir.<sup>116</sup>

es-Sekka, Cüveynî'nin 'büyük günah işleyen kimsenin' ahretteki durumu hakkındaki görüşüne de yer verir. Müellife göre, iman ehlinde olup da günahlarından dolayı tevbe etmeden ölen kimsenin durumu Allah'a kalmıştır. Allah dilerse bağışlar ya da günahı ölçüsünde cehenneme atar, sonra da günahkâr Müslümanı cehennemden çıkararak kurtarır. Cüveynî bu görüşünü Hz. Peygamber'e nispet edilen; "kalbinde zerre miktarı imanı olan ateşte ebedi kalmaz"<sup>117</sup> rivayete dayandırır.<sup>118</sup>

Öte yandan es-Sekka notlarında, Haricîlerin; "büyük günah işleyen kimse tevbe etmezse kafirdir", Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728); "büyük günah işleyen münâfık", Mu'tezile'nin; "büyük günah işleyen ne mü'mindir ve ne de kafir, aksine o, fâsıktır" görüşlerini naklettikten sonra, büyük günah işleyen kimsenin kafir olduğuna dair Kur'an'dan onaltı madde halinde hâricîlerin delillerini serdedir. Arkasından Mu'tezile'nin "fasık ne mü'mindir ve ne de kafirdir" inançlarını arzettikten sonra, böyle bir kimsenin öldürülmeyip cezaların tatbik edileceğini, irtidat ettiğine hükmedilmeyeceğini ve öldüğünde Müslümanların kabristanına defnedileceğini söyler.<sup>119</sup> Yukarıda arzedtiğimiz gibi kendisi de "fâsık" kimseyi mü'min olarak nitelendirmez, o kimse hakkında Mu'tezile'nin uyguladığı hukuk yönteminin ayısını savunur.

### 3. 13. Cehennemlikler Ebedî midir?

es-Sekka, cehennemliklerin ebedî olup-olmaması konusundaki bir tartışmada Mutezile adını zikretmeden "ale'l-ulemâi'l-kâilîn" tabirini kullanır. Cüveynî'nin "günahkâr Müslümanların, cehennemde ebedî olarak kalacaklarını savunan ulemanın görüşlerini reddettiğini söyler. Cüveynî'ye göre 'el-ebed' lafzında Mu'tezile'nin aksine, mecazi anlamda, sonsuzluk anlamına gelmeyen sonlu anlamı vardır. Günahkâr kimseler, cehennemde geçici bir

114 el-Beyyine 98/5.

115 es-Sekka, "Ta'likât", 121.

116 Bkz. es-Sekka, a.g.e., 121.

117 Müslim "İman"304.

118 Cüveynî, el-Akîde, 88.

119 es-Sekka, "Ta'likât", 123-24.

süre azap çektikten sonra cehennemden çıkarılarak cennete iletilirler.<sup>120</sup> Bu konuda es-Sekka, Cüveynî'nin görüşlerini eleştirdiği Mu'tezile âlimlerinin görüşlerine yer verir. es-Sekkâ'ya göre, Mu'tezile'nin görüşü şöyledir: "Günahkâr bir Müslüman ölmeden önce tövbe eder de ölürse, Allah onun günahlarını iyilikleriyle değiştirir, o kimse cennette ebedî olarak kalır, şayet tövbe etmeden ölürse günahları tartılır, eğer mizanı ağır gelirse cennete girer ve orada ebedî olarak kalır. Yok, eğer mizanı hafif gelirse, cehenneme girer isyanı ölçüsünde cehennemde ebedî olarak kalır."<sup>121</sup> Bu görüşleri naklettikten sonra es-Sekka biraz da Ehl-i sünneti suçlayarak, "*ebed*" lafzının sonlu olduğuna dair ölümcül düşüncenin İslam dinine Ehl-i Kitap'tan geçtiğini iddia eder. Ehl-i Kitap'a göre ebedilik, karinelerle sonlu manasına gelir. Müslümanlara gelince diyor es-Sekka, açıkça, cehennemde ebedî olmadığına dair bir karine, alâmet yoktur. Bu konuda Tevrat'tan<sup>122</sup> bazı âyetleri görüşlerini temellendirmek için delil olarak getirir. Neticede Kur'an'da Allah'ın dilemesi dışında<sup>123</sup> ebedilik lafzının sınırlılık anlamına geldiğine dair bir delil bulamadığını ifade eder. O, "Allah, kendisine ortak koşulmasını elbette bağışlamaz, bundan başkasını *dilediğine* bağışlar"<sup>124</sup> şeklinde âyete mana veren Cüveynî'nin aksine, kendisi, bu âyete "*tevbe etmek suretiyle dileyen kimse bağışlanır*" şeklinde insanı özne yapan bir yorumun mümkün olduğunu savunur. Kâfirle günahkâr Müslümanın eşit olmadığına dair görüşleri ileri süren Cüveynî'nin akla sığmadığını, hâlbuki bu konuda nassın akıldan daha kuvvetli olduğunu söyleyen es-Sekka, Nisa Suresi'nin 18. âyetine göre Allah'ın günah işleyen bir kimse ile kafirin arasını eşitlediğini, sadece her birisi için cehennemde derece farkı olduğunu iddia eder.<sup>125</sup>

#### 4. Sonuç

Hiç şüphesiz şerh ve hâşiye gibi ta'lik de ilim geleneğimizde kendi nev'i şahsına münhasır tür olarak önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu yöntemle, -es-Sekka'nın da "*ta'likât*"ında denediği gibi- hem metnin kolay anlaşılabilirliği sağlanmış ve hem de mevcut metindeki görüşler eleştiriye tabi tutulmuş olmaktadır.

Ahmed Hicâzî es-Sekka, Eş'arî görüşlere uygun olarak yazılmış kelami bir metni, bazı istisnai durumlar hariç tutulursa, genel manada Mu'tezile kelamı açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bundan dolayı bu çalışmanın, "*ta'likât*"tan ziyâde bir "*tehâfüt*" denemesini çağrıştırdığını söyleyebiliriz.

120 Cüveynî, a.g.e., 84-87.

121 es-Sekka, "*Ta'likât*", 124-125.

122 Tevrat, Çıkış 21/6; Tesniye 18/15-22.

123 Hud 11/108.

124 en-Nisâ 4/116.

125 Bkz. es-Sekka, a.g.e., 126.

Çünkü "ta'likât", biraz da asıl metin sahibiyle görüşlerin uyuştugu bir metne yazılır. Bu metinde gördüğümüz kadarıyla es-Sekka Sünnî bir bakış açısına sahip olan Cüveynî ile neredeyse görüşleri hiç uyuşmamaktadır. Ta'likâtında tamamen onun görüşlerini Mu'tezili bir bakış açısıyla yargılama, tenkit ve yorumlama yoluna gitmiştir. Türünde böyle bir yöntem çok nadirattan görülmemektedir, diyebiliriz. Her ne kadar es-Sekka'nın kimi görüşlerine katılmasak da, onun İslam medeniyetinin kuruluşuna hizmet etmiş Mu'tezile âlimlerinin geçtiği yerde onlar hakkında "rahimehullah" şeklinde saygı duyan bir dil kullanmış olması adab bakımından önemlidir.

Öte yandan Ahmed Hicazî es-Sekka'nın birçok konuda Mu'tezile ile paralel düşünmesine rağmen, onların "i'câzu'l-Kur'an sarfe üledir" görüşlerinden ayrılması ve bu görüşü tasvip eden Cüveynî'yi tenkit etmesi dikkate değer bir konudur. Sanırım onun bu konuda Cüveynî'yi eleştirmesi, bu fikrin Nazzam'a ait oluşundan dolayı değil, bu görüşün ilmi kriterlere uygun olmayışından dolayıdır. Ayrıca Ahmed Hicazi es-Sekka'nın "ta'likât"ında Mu'tezile'den bahsederken, onlar hakkında bazen "ale'l-ulemâ'l-kâilîn", "ve ğayruhû" gibi ifadeler kullanması; Mu'tezile ve Hâricilerin delil ve görüşlerini çok mufassal bir şekilde ortaya koyması, buna mukabil, Mâtürîdî ve Eş'arîlere çok az yer vermesi oldukça düşündürücüdür. Bu tutum, acaba es-Sekka i'tizâl mezhebinin çağdaş bir iktibasçısı, bir muakkıbı mı? sorusunu akla getiriyor. Bütün bu açmazlara rağmen bu risâle, çağdaş bir ta'lik nasıl olmalıdır? sorusuna açıklık getirmesi bakımından araştırmacılara iyi bir fikir verebilir.

## KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan, "Yeni Bir Kelam: Vahidüddin Han Örneği", C.Ü.İ.F.Dergisi, Cilt: VII/1, (Haziran-2003).
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003.
- Bağdâdî, Abdülkâhir *el-Farâk Beyne'l-Firak*, (tahk. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1990.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Mısır, 1950.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye fi'l-Erkânî'l-İslâmîyye*, (tah. ve ta'lik. M. Zâhid el-Kevserî), Mısır, 1992.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Kahire, 1400 h.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, (tahk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980.
- İbn Mace, Sünen, İstanbul, 1981.
- İci, Adududdin, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelâm*, Beyrut, ts.
- İrfan Abdülhamîd, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (tahk. Abdülkerim Osman), Kahire, 1988.
- Kitab-ı Mukaddes, Tevrat, Çıkış 33/20-23.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn, Sahih, İstanbul, ts.
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2001.
- Sabûnî, İsmail, *Akâidetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadis*, (neşr. Muhammed Emin), Beyrut, 1970.
- Sekka, Ahmed el-Hicâzî, "*Ta'likât*", (Cüveynî, el-Akâidetü'n-Nizâmiyye adlı eserin sonunda), Mısır, 1992.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul, 1978.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmî-Giriş*, İstanbul, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "*el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*", DİA, İstanbul, 1989, II, 258.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşaf*, (tahk. Halil Me'mun), Beyrut, 2005.

- \* Yaptığımız araştırmalarda çağdaş mütekellim Ahmed Hicâzî es-Sekkâ hakkında geniş bir malumata ulaşamadık. Ancak, Akâid ve Kelam alanında bazı eserleri tahkik ettiği bilinmektedir.
- \* İslam tarihinde ilk resmi okullaşma olan Nizamiye medreseleri siyasetle hep iç içe olmuştur. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-Akâide* adlı eseri buna çok güzel bir örnek teşkil eder. Hanbelilerin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerine karşı çıkmak adına Nizâmülmülk Cüveynî'den bir kitap yazmasını ister. İşte bu talep üzerine *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* adlı eser yazılır. Elbette türünün diğer alanlarda başka örnekleri de vardır.

## MU'TEZİLE EKOLÜ VE AKLIN BELİRLEYİCİLİĞİ

Osman AYDINLI\*

### Abstract

#### The Mu'tazilite School and its Approach to Reasoning

The distinctive feature of the Mu'tazilite school is to have laid down its fundamental principles as al-usûl al-khamsa (five fundamentals) and concentrated on theological and philosophical issues. Within the Mutazila, due to their different approaches to the imamate and politics, there emerged two main streams, the schools of Baghdad and Basra. The Mu'tazilite thinkers are most often defined as rationalist, individualist, liberal and eccentric figures. The members of this school attached great importance to reasoning in understanding and interpreting religious texts as well as the whole Islamic heritage.

In the history of Islamic thought, the Mu'tazilite School is characterized by its particular method in understanding and interpreting Islamic precepts. They took up an evident rationalist stand by giving the precedence to reasoning both in providing solutions to the intellectual challenges and in understanding and interpreting the Islamic scriptures alike. In this context, this article attempts to point out the rationalist dimension of the Mu'tazilite tradition.

**Key words:** Mu'tazilite, sects, 'al-usul al-khamsah, 'Abbaside period, Bayt al-Hikmat, AbD al-Huzayl al-'Allaf, Nazzam, Cahiz.

### 1. Giriş

İslâm düşüncesinde varlık gösteren ana ekollerden biri olan Mu'tezile, içinde bulunduğu çağın dinî, siyasî ve sosyal etkenleri neticesinde vücut bulmuş ve diğer din ve kültürlerle kaynaşma sürecinde düşünsel boyutuyla temayüz etmiştir. Mezhep, akılcı, özgürlükçü, bireysel, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemini benimseyen ve geliştiren bir zihniyet olarak düşünce yelpazesinde seçkin bir konum elde etmiştir. Makalemizde bu ekolün temel doktrinlerinin neler olduğu, bu fikirlerin hangi süreç ve koşullar dahilinde teşekkül ettiği, yöntem ve görüşlerinde aklın belirleyiciliği ve İslâm düşüncesine sağladığı katkı ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Mu'tezile kavramı farklı nesiller ve kesimler tarafından kullanılmış olsa da sözcüğe yüklenen anlamlar değişkenlik gösterir. Mu'tezile adında muhaliflerinin kullandığı anlamda yerme ve kötüleme, kendi kullandıkları anlamda övgü ve yüceltme vardır. Mu'tezile'nin anlamındaki esas değişme, muhtemelen bu isimle anılan kişilerin, sözcüğe övgü ifade eden olumlu bir anlam yükledikle-

\* Doç. Dr., Hitit Ün. İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi. E-posta: osmanaydinli@gmail.com

ri zaman olmuştur. Esasen felsefî metotların kullanımıyla Mu'tezile arasında güçlü bir ilişki vardır. Felsefî kavramlara vukufiyeti nedeniyle hem Dırar b. Amr ve hem de Ebu'l-Hüzeyl daha çok sistematik Mu'tezile kelamının kurucusu olarak kabul edilir. Bu süreci takiben Mu'tezile ismi, kelâmda akli metotları kullanan ve aynı zamanda "beş usûl"e indirgenen<sup>1</sup> ilkeler bütünü kabul eden entelektüel bir grup için kullanılmıştır. Buna göre Mu'tezile'ye özgü sayılabilecek iki nitelikten söz edilebilir. Birincisi sınırını Mu'tezile'nin tesbit ettiği beş usûlün benimsenmesi, ikincisi ise Yunan felsefesinin terminolojisine hâkimiyet.<sup>2</sup>

Kısacası Mu'tezile ekolü denildiğinde tevhit, adl, el-va'd ve'l-va'id, el-menzi-letü beyne'l-menzi-leteyn ve el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehıy anı'l-münker olarak bilinen beş esası benimseyen ve kelamî-felsefî meselelerle temayüz etmiş bir ekol anlaşılmalıdır.

Akılci yorumun ilk tezahürleri ekolün öncü isimlerinden Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in fikirlerinde kendini göstermiştir. Sonraki jenerasyondan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzam ve Câhız gibi isimlerle sistematik akılcılığın en üst düzeyine ulaşılmıştır. Hayyat, Ebu Ali Cübbaî ve Ebu Haşım Cübbaî'den itibaren ise bu akılcı söylem, farklılaşarak diğer mezheplere benzeşme ve dönüşüm sürecine girmiştir.

Mu'tezile'nin temel ilkelerine ve izlediği metotta aklın belirleyici gücüne geçmeden önce bu akılcı din söyleminin teşekkülüne etkide bulunan koşullara ve tarihsel geçmişine değinmek istiyoruz.

## 2. Ekolün Doğuşunu Etki Eden Faktörler

Mu'tezili düşüncenin oluşması ve mezhebin temel ilkelerinin teşekkülünde etkili olan belli başlı faktörleri aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz.

**a. Müslüman Toplumun Sorunlarına Çözüm Arayışları:** Hz. Muhammed'in vefatını takip eden süreçte ilk halifeye Benî Saide'de bey'at edilmesi ve meydana gelen diğer siyasi gelişmeler, imamete ilişkin tartışmaları gündeme getirmiş ve bu tartışmaların sonraki nesillere yansımalarıyla da bu konu, ümmetin en önemli meselesi<sup>3</sup> olma niteliğini kazanmıştır. Bu mesele Müslümanların siyaseten farklılaşmasının en önemli nedeni olmuştur. Ayrıca Hz. Osman'ın katli edilmesi, Hz. Ali-Muaviye arasındaki mücadele, Emevî-Haşimî soyları arasındaki çekişmeler, Emevîlerin mevaliyeye uygulamış oldukları ekonomik politika ve Arap üstünlüğüne dayalı tutumları gibi sosyo-politik hadiseler, hem

1 Hayyat, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mulhid*, takd.: Muhammed Hicâzî, Kahire 1988, 188 vd.

2 W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. R. Fıçlalı, Ankara 1981, 266; Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev.: Süleyman Ateş, Ankara 1968, 63.

3 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyin*, tahk.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400, 2.

müslümanları hem de düşünürlerini taraf tutmaya ve farklı siyasi tavırlar geliştirmeye sevk etmiştir. Başlangıçta müslümanlar arasındaki savaşlarla ve siyaset alanıyla ilgili yapılan tartışmalar, zaman içerisinde itikâdi bir hüviyet kazanmıştır. Kâfir, mümin, fasık, munafık, kebire ve mürtekb-i kebire gibi kavramlar tanımlanmaya çalışılmıştır.

Mu'tezile'nin beş esasından biri olan Adl'in teşekkülünden önceki safhayı oluşturan kader tartışmaları ise, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki mücadeleler sonucunda ivme kazanmıştır. Emevî idaresinin tutumu ve yönetimlerindeki haksız ve adaletsiz uygulamaları ve bunların Allah'ın kaderiyle meydana geldiğini iddia etmeleri,<sup>4</sup> kendilerine muhalif olan hareketleri doğurmuştur. Kader düşüncesi, keyfi idareye son vermek ve sosyal adaleti gerçekleştirmek amacıyla Emevî saltanatına muhalif kişilerce işlenmiştir. Bu sebeple Mu'tezilî fikirlerin teşekkülünde, Müslümanlar arasındaki ihtilafî çözüme yolundaki düşünsel çabaların etkili olduğu söylenebilir.

#### **b. Eski Din ve Kültürlerle Karşılaşma ve İslâm'ı Savunma Psikolojisi:**

Dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve dinsel unsurların İslâm coğrafyasının birer parçası olması, inanç alanında ve sosyal boyutta karşılıklı etkileşimi doğurmuştur. Böylece diğer dinî fırkalar, İslâm fırkalarıyla iç içe yaşar bir hale gelmiş; görüş alış verişinde bulunmaları ya da mücadele içinde olmaları kaçınılmaz olmuştur. Bu etkileşim sürecinde, Mu'tezilî düşünürlerin kendi inanç ve görüşlerini, yabancı unsurlara karşı savunmaya çalıştıkları görülmektedir.

Bu bağlamda gelenek içerisinde Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in, Budizm, DUALİZM, bazı zındık ve Mecusilerle yaptıkları grup münazaraları zikredilebilir. Rivayete göre Basra'da Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Beşşar b. Burd (167/784), Salih b. Abdulkuddus (166/783), Abdülkerim b. Ebü'l Avcâ (155/772) ve -ismi zikredilmeyen- Ezd kabilesine mensup ev sahibi şahıstan oluşan bir grup, kendi aralarında belli konuları gündeme getirerek tartışırlardı.<sup>5</sup> Yine Vâsıl'ın Maneviyye'yi red için yazdığı *Kitabu elfe meseletu fi'r-reddi ale'l-Maneviyye* adlı eseri,<sup>6</sup> onun İslâm'ı savunmak amacıyla yabancı din ve kültürlerle mücadele ettiğini göstermektedir.

Vâsıl'dan ve Amr'dan sonraki dönemde de bu mücadelenin devam ettiği görülmektedir. Asıl mücadelenin yoğunlaştığı dönem ise, yabancı din ve kültür odaklarından kaynaklanan Zenâdika hareketinin başgösterdiği Mehdi dönemidir. Bu dönemde Mukanna (163/780) ile mücadele edilmiş<sup>7</sup> ve yine

4 Kâdi Abdülcebâr, *Fadlu'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, 143 vd.

5 Ebü'l-Hüseyn Ali b. Hüseyin Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitabu'l-eganî*, tahk.: Ahmed eş-Şenkıtı, Bulak ts., III, 24.

6 *Fadlu'l-i'tizal*, 241.

7 en-Nerşahi, *Târîhü Buhâra*, tahk.: Emin Abdilmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tirazî, Mısır 1385/1965, 98 vd.



İran düalizminin önemli ismi Salih b. Abdulkuddus (166/783)'la hem ilmi düzeyde<sup>8</sup> hem de devlet düzeyinde mücadeleler yapılmıştır. Bu mücadelede Mu'tezili bilginlerin bilgi ve düşüncelerinden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Bu mücadelenin Harun Reşid ve Me'mun döneminde de devlet adamları ve ilim adamlarının işbirliği ile devam ettiği bilinmektedir.

Yabancı din ve kültürlerle karşı İslâmı savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezile, bu çerçevede Ehl-i Kitap'la birlikte Seneviyye (dualistler), Sümeniyeye (Budizm), mühlid filozoflar ve zenâdıkayla mücadele etmiştir. Mu'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması, İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına yöneliktir. Mu'tezili bilginleri akli istidlal ve düşünme tekniğine başvurmaya, Irak kültür ortamında yetişmeleri dolayısıyla eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları, mensuplarının mevaliden olması, kendilerini yabancı din ve kültürlerle cevap verme zorunda hissetmeleri ve Yahudi ve Hıristiyanlarla sürekli diyalog halinde olmaları ve eski felsefi görüşlere muttali olmaları gibi nedenler sevk etmiştir.

Sonuç itibarıyla Mu'tezile'nin -özellikle tevhit ve adl prensiplerinin- teşekkülünde etkili olan faktörlerden birinin İslâm'ı savunma psikolojisinin motive ettiği yabancı din ve kültürlerle mücadele olduğu söylenebilir. Bu eğilim, Müslüman coğrafyanın rasyonelleşme ve diğer medeniyetlerle yüzleşmesi sürecinde meşruiyyet kazanmış ve bu söylem kabul görmüştür.

**c. Tercüme Faaliyeti ve Felsefi İlgisi:** Emeviler ve Abbasilerin ilk yıllarında dinî düşüncenin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte nakli ilimler kadar akli ilimler üzerinde de derinleşilmiş ve bu çerçevede değişik dillerden eserlerin tercüme yapılmıştır. Emeviler döneminde yapılan ilk tercüme tıp, kimya ve yıldız ilmi ile ilgili kitaplar iken<sup>9</sup> sekizinci asırdan itibaren Hıristiyan ilahiyatı ve Yunan felsefesi ile ilgili eserlere yönelik başlamıştır. Abbasi devletinin kurulmasıyla birlikte tercüme faaliyeti hız kazanmıştır. Ebu Ca'fer Mansur (158/775) döneminde Yunanca, Rumca, Pehlevice, Farsça ve Süryanice gibi yabancı dillerden yapılan tarih, siyaset, din ve ahlâka ilişkin tercüme halka sunularak bilgilendirilmesi sağlanmıştır.<sup>10</sup>

Aynı şekilde Harun Reşid (193/809) de farklı ilmi alanlarda eserler tercüme ettirmişse de asıl tercüme faaliyetlerinin artması Me'mun (218/833) döneminde olmuştur. Eski Cündişapur Akademisi örnek alınarak kurulmuş olan Beytül-Hikme, felsefe ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapları tercüme etmeye yönelik bir faaliyetle<sup>11</sup> yeni bir veche kazandırılıp zirveye ulaştırılmıştır. Me'mun döneminde tercüme edilen eserler arasında Aristo'nun mantık,

8 *Fadlu'l-i'tizal*, 258.

9 İbn Cülcül, *Tabakatu'l-etibbâ ve'l-hukemâ*, tahk.: Fuad Seyyid, Beyrut 1405/1985, 61; İbn Nedim, *Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988, 434.

10 İbn Nedim, s. 150; İbn Kiftî, *İhbaru'l-ulemâ bi ahbari'l-hukemâ*, Kahire ts., 149.

11 İbn Kiftî, 168 vd.

tabiat, psikoloji, ahlâk ve metafiziğe ilişkin eserleri de önemli bir yer işgal etmiştir. Me'mun'un başlattığı felsefi hareket, Yunan, İran, Hind, Hristiyan, Yahudi kültürü ve felsefesiyle ilgili fikirleri İslâm muhitine tanıtmış ve Ebû'l-Hüzeyl, Nazzam, Cahız gibi Mu'tezililerin felsefi kitapları mütalaa etmelerini sağlamıştır.

İslâm düşünce ekolleri tarihinde entelektüel bir seviye yakalayan Mu'tezile mezhebi, felsefe kitaplarının çevirisinden sonra özgün bir nitelik kazanmıştır. Ekol mensuplarını Yunan felsefesini incelemeye sevkeden sebep, filozofların ve diğer din ve kültür mensuplarının, bazı İslâmi prensiplere hücum etmeleri karşısında, kendi tartışma metot ve tekniklerini kullanarak cevap verme çabasıydı. Bu sebeple rasyonelleşme sürecinde Mu'tezilî bilginlerin felsefeye ilgi duymaları ve bu doğrultuda çaba sarfetmeleri, ekolün özgün bir yapıya bürünmesinde etkili olmuştur.

### 3. Ekolün Teşekkül Süreci ve Tarihi Geçmişi

Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde ilk Mu'tezilî fikirlerin önemli bir yeri vardır. İlk esas olan el-Menziletü beyne'l-menziletayn fikrinin ortaya çıkması ile birlikte Mu'tezile'nin oluşum süreci örülmeye başlamıştır. Bu esasın teşekkülüne ilişkin farklı isimlerin merkeze alındığı rivayetler söz konusu ise de, fikrin oluşumu ile ilgili tarih hemen hemen bellidir ve ilk teşekkülün merkezi isimleri Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'dir. Esas itibarıyla teşekkül süreci Mu'tezile'nin beş esasının teşekkülü ile sıkı sıkıya irtibatlıdır.

Teşekkül sürecinde kilit grup olarak karşımıza içlerinde Ebû'l-Hüzeyl, Bişr b. el-Mu'temir, Nazzam gibi önemli isimlerin bulunduğu bir jenerasyon çıkmaktadır. Bu dönemden önce usulü hamse/ beş esasın muhteva olarak tam teşekkül etmemesinin yanı sıra kavram olarak da hiç telaffuz edilmediği anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren Mu'tezile için felsefi kavramların kullanımının yanı sıra beş usûl ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu kavramı ilk kez Ebû'l-Hüzeyl'in kullandığı ve *Kitabu'l-hucce* adlı eserinde usulü hamseyi açmaya çalıştığı ve kelâmî problemlerin birçoğunu tahlil ettiği rivayet edilmiştir.<sup>12</sup>

Hicretin II. yüzyılından itibaren Basra'da oluşan Müslüman düşünürler topluluğunun temsil ettiği eğilim, Mu'tezilîler adı altında, hızlı bir şekilde yayılmaya başlamış ve Abbasiler döneminde Bağdat şehri de bu ekolün en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Yine bu dönem içerisinde öğreti, devletin resmi ideolojisi olarak kendini kabul ettirebilmiştir.

Me'mun'un iktidara gelmesi ile birlikte ekolün yıldızının parladığı, siyaseten güçlü bir konuma yükseldiği ve Mu'tezilî bilginlerin sarayda nüfuz sa-

12 Tusi, *Tefsiru't-tibyân*, tahk.: Ahmed Habib Kasır el-Amilî, Mektebetü'l-Emin 1385/1965, V, 29.

hibi olduğu ve kelamî tartışmalara serbestiyetin getirildiği görülmektedir.<sup>13</sup> Mu'tezilî fikirler, devletin de destek vermesiyle hem sarayda hem siyasi arena da hem de ilim meclis ve halkalarında önemli bir konuma gelmiştir. Bu dönemde Mu'tezilî bilginler, siyasi erkin yanında yer almışlar ve mevcut sistemi desteklemişlerdir.

Me'mun'un hilafetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu edilen halku'l-Kur'an düşüncesi, Halife tarafından resmîyete dönüştürülerek, bu ilkeye inanma devletin resmi politikası haline getirilmiş; eyaletlerde ve Bağdat'ta mihne sorgulamaları hızlandırılmıştır. Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü, Hz.Ali'nin bütün sahabilerden, hatta Peygamber'den sonra tüm insanlardan daha faziletli olduğu görüşüyle birlikte 212/827 yılında ilan edilmiştir.<sup>14</sup> Bu siyasetin izlenmesi ve sürdürülmesinde bir Mu'tezilî olan Ahmed b. Ebi Duad (240/854) ismi öne çıkmıştır. O, Me'mun'un sarayında itibar görmüş; Mu'tasım'ın hilafete geçişinden kısa bir süre sonra başkaldılığa getirilmiş ve bu makamda resmi soruşturmaların yürütülmesinden sorumlu kişi olarak görev yapmıştır.<sup>15</sup> Me'mun döneminde başlayan mihne siyasetinin, Mu'tasım ve Vasık döneminde de sürdüğü görülmektedir.

Mu'tezile'nin hem zirvede olduğu yıllarına hem de düşüğe geçiş sürecine tanık olan önemli bilginlerden biri de Nazzam'ın öğrencisi Câhız'dır. O, İslâm akılcılığının en önemli merkezlerinden biri olan Basra'da doğmuş ve bu ortamın siyasi, sosyal, kültürel ve düşünsel havasını solumuş ve burada elde ettiği imkânlar sayesinde Mu'tezile'ye özgü serbest düşünce yapısı ve ekol içinde teolojik konularındaki görüşleri ile İslâm düşünce tarihinin çok saygın simalarından biri olmuştur. Câhız ekolün zirve yıllarında Bağdat'ta önemli mevkiilerde bulunan kişilerle irtibatı olmuştur. Kelamî boyutu güçlü olan, ileri sürdüğü görüşleri ortaya koymada ve kanıtla desteklemede maharetli olan Câhız, bu niteliklerini devlet ricali ile olan ilişkilerinde lehine kullanabilmiştir.

Mu'tezile, Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde, bilimde, düşüncede ve politikada altın bir çağ yaşamasına karşın Mütevekkil ile başlayan yeni dönemde, iktidarı ve siyasal gücü yitirmiştir. Bu halife, Mu'tezilî düşüncüyü iktidardan edecek ve köklü bir paradigmal değişimi getirecek bir sürecin başlamasına ön ayak olmuş ve iktidar olur olmaz dinî ve fikrî politikada değişiklikler yapmayı öngörmüştür. Tahta çıktığı 232/847 yılında, Kur'an ve diğer konularda tartışma yapılmasını yasaklamış ve Vasık döneminde mihne politikasının mağduru olarak hapse giren şehir halkının serbest bırakılmasını sağlamıştır.<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin hapisten çıkartılması,

13 İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, tahk.: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 45.

14 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülük*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1386/1966, VIII, 619.

15 Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat ev Medinetu's-Selâm*, Matbaatu's-Saade 1931/1349, IV, 151.

16 Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Cafer Yakubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, Beyrut 1992, II, 485.

muhaddislerin Samerra'ya çağrılarak kendilerine hediyeler verilmesi ve sıfatlar ve rü'yet konularında hadis rivayet etmelerinin istenmesi,<sup>17</sup> bazı Mu'tezili devlet adamı ve bürokratların bertaraf edilmesi,<sup>18</sup> Ali oğullarına karşı oldukça sert tutumu<sup>19</sup> ve Kur'an üzerine yapılan tüm tartışmaları yasaklaması, yeni halifenin izlediği siyasal programın ana başlıklarıydı. Böylece Mütevekkil bu uygulamalarıyla siyasi kadrosunu değiştirmiş ve devletin resmî ideolojisi olan Mu'tezililiğe büyük bir darbe vurmuştur.

Siyasi erkin Mu'tezili yaklaşımdan desteğini çekmesiyle birlikte ekol, diğer alanlarda da gücünü hissedilir bir şekilde kaybetmeye başladı. Bunun yanı sıra zamanında mihne politikasından etkilenen kesimler, intikam alma fırsatını elde etmiş oldular. Bunun için iktidarın gücünü kullandılar ya da ilkelere, yöntemlerine ve anlayışlarına hücum etmeyi tercih ettiler. Kamuoyunun gözünde Mu'tezile'yi, toplumda kabul görmeyen bazı görüşlerini gerekçe göstererek küçük düşürmeye çalıştılar. Bu sosyal, ilmi ve fikrî abluka sonucunda ekolden ayrılanlar ve diğer mezheplere geçenler oldu.

Mu'tezile'yi yeniden altın çağına döndürme girişimleri ve bu doğrultudaki çabaları nedeniyle ekolün gümüş çağı nitelendirmesine sebep olan düşünürlerden ikisi baba-oğul Ebu Ali (303/916) ve Ebu Haşım Cübbâi (321/933)'dir. Bu dönemde ekol adına yeni arayışların olduğu ama yeni alanların oluşturulmadığı bir zaman dilimi olmuş; daha çok eski meselelerle ilgili karşı görüşlere cevap yetiştirme ve meselelere detay konular ekleme uğraşı verilmiştir.<sup>20</sup> Değişik bir anlatımla ekol içindeki farklı görüşlerin sistematize edilmesinin yolu açılmış ya da geleneksel anlayışlar yeni teorilerle güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Akılci din söylemi, Mu'tezile'nin, siyasal ve bilimsel gücünü yitirmesiyle birlikte özgünlüğünü koruyamadı. Sonucunda da gelenekçi zihniyetin etkisi altında kalarak kendilerine has metot ve epistemolojilerini geliştirme şansını kaybettiler.

#### 4. Ekolün Düşünce Sisteminde Aklın Belirleyiciliği

Mevalî (Arap olmayan) kökenli entelektüel çevrelerce sistemleştirilen Mu'tezile, akılci din söylemin en önemli temsilcisidir. Yabancı din ve kültürlerle karşı İslâm'ın savunusunu yapan ekole mensup düşünürler, akla ve akıl yürüt-

17 Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyutî, *Tarihu'l-hulefâ*, tahk.: M. Muhyiddin Abdilhamid, Beyrut 1989, 392.

18 Mesudî, *Murucu'z-zeheb ve meadinu'l-cevher*, tahk.: M. Muhyiddin Abdilhamid, Beyrut 1988, IV, 96.

19 İbn Tiktaka, *el-Fahri fi'l-adabi's-sultaniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut ts., s.237; Takiyeddin el-Makrizî, *en-niza' ve't-tehasum fîma beyne Benî Ümeyye ve Benî Haşım*, tahk.: Hüseyin Mu'nis, Kahire 1984, 108.

20 Watt, *Teşekkül*, 371.

melere dayalı özgün bir teoloji geliştirmiş ve bu meyanda birçok eser telif etmişlerdir. Bu mezhebin düşünce sisteminde aklın belirleyiciliği meselesini; geliştirdikleri metot ve savundukları ilkeler ekseninde tespit etmeye çalışacağız.

#### 4.1. Metot Açısından

Mu'tezile alimleri, usûle dair telif ettikleri kitaplara genellikle "nazar" konusuyla giriş yapar. Bu başlık altında aklın önemine, takip ettikleri metotta aklın yerine ve araştırma konusu yaptıkları hususlarda akli delillere ne şekilde dayandıklarına yer verirler.

Mu'tezile basit anlamda akli "insanın onunla kendini ve dışındakileri, yerle göğü ayıran ve bilginin kazanılmasını sağlayan güç"<sup>21</sup> olarak tanımlamıştır. Bîşr b. el-Mu'temir (210/825) ise bir şiirinde, akli "iyiyi kötüden ayıran ve bilinenden yola çıkararak bilinmeyenin hükmünü veren mükemmel bir hâkim"<sup>22</sup> olarak nitelemiştir. Akılcılık kavramının ise bundan öte bir metota ve sisteme işaret eden bir anlamı vardır. İslâm düşüncesinde akılcılık, nasların anlamlandırılmasında ve naslardan bağımsız hüküm çıkarmada kullanılan akıl eksenli bir yöntemi ifade etmektedir. Mu'tezile'nin aklın alanı ve belirleyiciliği konusunda geliştirdiği bazı kriterler vardır. Buna göre nasların anlaşılması ve yorumlanmasında akli esas alma temel prensiptir. Bunun yanı sıra bilginin kaynakları arasında yer alan duyular, haber ve sezgi karşısında akla öncelik tanınır. Ayrıca aklın hüküm verme yetkisi bulunduğu kabul edilmiştir.

Mu'tezile, "Din, akıl, rey ve burhanla anlaşılır." derken akli ne derece önceliklerinin de ipuçlarını verir. Ekol akli, dinî metinlerin yanında başlı başına bir otorite saymakta ve aklın kendi imkânlarıyla edindiği bilgilere de vucûb derecesinde değer vermektedir. Mu'tezili bilginler, Din ve akıl tarafından keşfedilebilen ilkelerin birbiriyle uyumlu olduğu ve dahası birbirini tamamladığı tezini savunmaktadır. Bu yaklaşım, dinin akılla çatışmadığı sonucunu doğurmaktadır.<sup>23</sup>

Ekol, naslara bağlı kalmakla birlikte İslâmî düşünceye akli yorumu ve felsefi düşünme becerisini katmıştır. Bu yaklaşımı daha Mu'tezile'nin öncü isimlerinde görmek mümkündür. Söz gelimi Vâsıl b. Atâ, hakkın dört şekilden biriyle bilindiğini ifade etmiş ve bunların da natık olan Kitab (Kur'an), üzerinde icma olan haber, akli hüccet ya da icma-i ümmet olduğunu<sup>24</sup> söylemiştir. Vâsıl, Kur'an-ı Kerim tasavvurunda, yorumlama ve ayetlerden istinbat çıkarma gibi nitelikleri öne çıkarmıştır. Ona göre akıl, kitabın yarıbaşında bulunan önemli kaynaklardan biridir.<sup>25</sup>

21 Eş'arî, 480.

22 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayevân*, tahk.: Abdusselam M. Hârûn, Beyrut ts., VI, 292.

23 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd*, XIV, 23.

24 Ebu Hilâl Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987, 255.

25 Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhumu'l-adl fi tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'an*, Beyrut 1983, 12 vd.

Mu'tezile ekolü, inanç alanına giren konularda da akla, belli bir konum tahsis etmektedir. Mu'tezilî bilginler, Allah'ı tanımanın aklen vacip olduğunu ileri sürerek Peygamber gelmesi de her insanın aklıyla Allah'ın varlığını bulup inanmakla yükümlü olduğu sonucuna varmışlardır. Akıl, zaruri ilmin kazanıldığı güçtür. Akıl yoluyla insan, selim bir düşünmeye sahip olur. Böylece kendini ve kendi dışındakileri ayırmsar. Ebû'l-Hüzeyl, ilm-i ıztırarla insan fitratında varolan zaruri meseleleri kast eder.<sup>26</sup> Bu sebeple Allah'ı ve onu tanımaya yarayan bilgiler, zorunlu bir şekilde akılla bilinir. İnsan bu fitri akılla Allah'ı bilir ve alemin Allah tarafından yaratıldığını ayırt eder. Bu güç yani bilgi elde edildikten sonradır ki sorumluluk meydana gelmektedir.

Mu'tezilî bilginlerden Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın mü'min oldukları takdirde ödüle layık olacak kafirlere lutfetmek yükümlülüğü taşımadığını; çünkü insanlarda akıl bulunduğunu ve inanç konusunda seçim yapacak durumda olduklarını söylemiştir.<sup>27</sup> O, aklı adalet yolunda insana rehber olacak en üstün meleke olarak kabul etmektedir. Vahiyden önce işlerinde insana fitri olan akli rehberlik etmektedir. Ayrıntılı konularda ise adaletten şüphede olan kişilere akla değil, yargısal adaletin ölçüsüne uymalarını tavsiye etmiştir. Onun kastettiği aklın emrinin sınırlanmamış olduğu, bu sebeple de tecrübe edilmiş bulunan (vahiy-şariat) hukuka rağbet edilmesi gerektiğidir.<sup>28</sup> Akılla insan Allah'ı bilmeye, iyiyi kötüden ayırmaya (husun-kubuh), erdemli ve onurlu bir yaşam sürmeye güç yetirebilir. Mu'tezile'nin geliştirdiği bu akılcı perspektif, sonraki dönemlerde ortaya çıkan felsefi düşüncenin de, üzerinde gelişme imkânı bulunduğu bir platform olmuştur.

Mutezile bilginler, beş temel esastan tevhit ve Adalet'in, akılla bilinebileceğini, iyiliği özendirmek kötülükten sakındırmak ilkesinin ise hem akıl hem de nakille bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ekol mensuplarının bu metodlarını, "akıl esastır, nass tevîl edilir veya akıl önce nakil sonra gelir" şeklinde formüle ettikleri görülmektedir. Akılcılık üzerinde geliştirdikleri yöntemlerinde, mutlak doğruluk iddiasında bulunmaları ve bunun sonucu olarak kendi dışındakilere siyasi erki de kullanarak görüşlerini zorla benimsetmeye çalışmaları, hem siyasal hem de düşünsel anlamda zayıflamalarına neden olmuştur.

#### 4.2. Genel İlkeler (Usulu'l-Hamse) Açısından

Ekol tarihinde "usulu'l-hamse" olarak şöhret bulan beş ilke Mu'tezile ile özdeşleşmiştir. Bu genel ilkeler olmaksızın Mu'tezile'den söz etmek mümkün değildir. Bu beş esas, oluşum sırasına göre el-menziletü beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-va'id, emru bi'l ma'ruf ve'n-nehîy ani'l-münker, tevhit ve adl esaslarıdır.

26 Aîşe Yusuf el-Mennai, *Usulu'l-akidetü el-Mu'tezile ve's-Siati'l İmamiyye*, Daru's Sakafe 1412/1992, 78.

27 Eş'ari, 576 vd.

28 Macid Hadduri, *İslâmda Adalet Kavramı*, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul 1991, 214.

İlk olarak teşekkül eden **el-Menziletü beyne'l-menzileteyn** ilkesi, büyük günah işleyen kimsenin, ne mü'min ne de kafir olduğu, ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe etmediği takdirde cehennemlik olacağı; fakat cezasının kafirlerden daha hafif olacağı anlamına gelmektedir. Bu görüşün ilk kez Vâsıl b. Atâ tarafından "Kebire sahibi ne mutlak mü'min ne de mutlak kafirdir; o iki yer arasında bir yerde (el-Menziletü beyne'l-menzileteyn) 'dir" şeklinde ifade edildiğini öngören rivayetler yaygındır.

Başlangıçta siyasî çıkışlı olmasına rağmen zaman içerisinde itikâdî hale gelen bu ilke çerçevesinde küfür, nifak, fiske, iman gibi bazı kavramlar tartışılmıştır. Vâsıl ameli imandan bir cüz olarak kabul eder ve mü'minler, kafirler ve münafıklar hakkında Kur'an'da bulunan ve hadislerde varid olan hükümlerin büyük günah işleyen kimseye uygulanamayacağını ifade eder. Bu durumda bunlara uygun başka bir hüküm vermek gerekecektir ki, Vâsıl bu sorunu iman makamı ile küfür makamı arasında üçüncü bir makam bulunduğunu söyleyerek çözer. Bu tür günahkâr tevbe ederse iman makamına döner, etmezse küfürde kalır; fasık olarak adlandırılan bu kimse cehennemde ebedi kalmak üzere cezalandırılır. Bu tarz görüşler, nasslar çerçevesinde akıl yürütmeye yönelik ilk çabalardır.

Vâsıl'ın fikrini benimseyen ve savunan Mu'tezile geleneği, bu görüşünü pekiştirmek için bazı ayetleri delil olarak göstermiştir. (Hucurat, 49/7; Secde, 32/18; Nisa, 4/14; Nisa, 4/13; Nur, 24/4.) Bu ayetlerde isyan edenin, bir mü'mini kasten öldürenin ve iftirada bulunanın fasık diye isimlendirilmesine karşın inanç derecesinin ne olduğu belli değildir. Vâsıl'ın konuya dair görüşlerinin özellikle Hayyat tarafından Kur'an ve Sünnet'le delillendirildiği görülmektedir.<sup>29</sup>

**El-Va'd-ve'l-va'id:** Mu'tezile'ye göre, va'd iyilik yapanları ödüllendireceğini va'deden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu ödülü vermesi; va'id ise, kötülük yapanları, günah işleyenleri ve adaletsizlik yapanları cezalandırmakla veya ebedî cehennemlik olmakla tehdit eden Allah'ın, bu tehdidinden de vazgeçmemesidir. Mu'tezile'nin va'd ve va'id esası, tarihi bakımdan mürtekeb-i kebir'e'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü bu konu Cemel ve Sıffin savaşına katılan insanlar hakkında mü'min, kafir, munafık ya da ikisi arasında bir yerde (el-Menziletü beyne'l-menzileteyn) şeklindeki tanımlamalarla alâkalıdır. Bu isimlendirmenin dünyevî bir tarafı olduğu gibi, uhrevî bir tarafı da vardır. Bu sebeple insanların işledikleri günahlardan dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususunun tartışılması gündeme gelmiştir.<sup>30</sup> Mu'tezile, ebediyen ateşte kalma vurgusunda bulunan va'id ayetlerinin kafir ve fiske için genel olduğunu işlemektedir.<sup>31</sup>

29 Hayyat, 238.

30 Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, tash.: Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut 1990/1410, I, 43.

31 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl'l-hamse*, tahk.: Abdulkerim Osman, Kahire 1965, 666.

Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, Âl-i İmrân yedinci ayetinde yer alan “*muhkem-müteşabih*” terimlerini yorumlarken fasıkların cezasının cehenem olacağını açıklayan ayetlerin muhkem, cezasını kullarından gizleyip diğerleri gibi beyan etmeyen ayetleri müteşabih saymışlardır.<sup>32</sup>

**el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker** yani iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırmak prensibi de, tarihi bakımdan önceki dönemlerde ortaya çıkmış bir meseledir. Bu esasın, zulme karşı güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasi boyutu ve iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlâki boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker kavramına değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiğini söyleyebiliriz. Vâsıl ve Amr'ın, imamın adil olması gerektiği ve siyasi adalet konusunda hassas oldukları görülmektedir,<sup>33</sup> bu sebeple de meselenin siyasi boyutu onlarla birlikte teşekkül etmiştir. Bu prensibin ahlâki boyutta ele alınması ise, Ebu'l-Hüzeyl'den sonraki dönemin Mu'tezile uleması Ebu Ali Cübbâi ve Ebu Haşim Cübbâi ile gerçekleşmiştir. el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münkerin akılla mı, yoksa nassla mı bilinmesinin vucubiyeti,<sup>34</sup> emir ve nehyin vucubiyetinin düşmesi,<sup>35</sup> münkerden sakınmanın vacib olduğu, yumuşak sözle ikazın yapılması gerektiği, bırakılmıyorsa sert sözle uyarının gerekli olduğu, yine bırakılmıyorsa baskı uygulamanın, yine bırakılmıyorsa katletmenin vacib olduğu<sup>36</sup> gibi hususlar baba-oğul Cübbâiler tarafından tartışılmıştır.

Erken dönemde ortaya çıkan bu üç esasla ilgili görüş ve değerlendirmeler, nass ön planda olmak koşuluyla akli ölçütler çerçevesinde ele alınmıştır. Fakat felsefi düşüncenin tercüme kanalıyla İslâm düşüncesine girmesiyle birlikte tevhit ve adl esasları teşekkül etmiş ve akıl yürütmelerin sınırları zorlanmıştı.

### **Tevhit**

Mu'tezile ekolünün akılcı metodu, tevhit ve adl ilkelerine yönelik görüşlerinde belirgin bir şekilde kendini göstermiştir. Ekol mensupları tevhit prensibi çerçevesinde Allah-alem ilişkisine değinerek ilahi sıfatlar, ilahi kudret, cisim, cüz'ün lâ yetecezza (atom), hareket, sükun gibi konularda özgün fikirler ortaya koymuşlardır. Bu konularla ilgili fikirlerin Ebu'l-Hüzeyl'den önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak olgunlaşmadığı anlaşılmaktadır. Sonraki süreçte tevhitte ilişkin kavram ve görüşler geniş olarak yorumlanmış ve ıstılahî anlamda kullanılmıştır.

32 Bağdadî, *Kitabu usulu'd-din*, Beyrut, 1981/1401, 221 vd.

33 Ebu'l-Ferec İsfahanî, *Mekâtülü't-Talibiyyîn*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949, 209.

34 Kâdi Abdülcebbâr, 742 vd.

35 Kâdi Abdülcebbâr, 145.

36 Kâdi Abdülcebbâr, 744 vd.



Mu'tezile'nin tevhite ilişkin anlayışlarının, bazı İslâm dışı dinlerdeki düalizme, teşbih ve tecsimde bulunan İslâm fırkalarına ve özellikle de Hadis ehlinin Kur'anî kavramları aynen almalarına karşı şekillendiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi onlar nur ve zulmet ikiliğine dayanan Tanrı anlayışına karşı tek Allah inancını önplana çıkarırken Seneviyye<sup>37</sup> ile, Allah "eşya gibi olmayan şeydir" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir", derken de Allah'ı cisme benzeten<sup>38</sup> anlayışlarla mücadele etmiştir.

Mu'tezile, Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina ettiği tevhit prensibi çerçevesinde, Allah'ın sıfatlarının zâtının özü olduğu yani Allah'ın ilmiyle alim, kudretiyle kadir, hayatla hay olduğu, yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesi gerektiği,<sup>39</sup> Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemeyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin sözkonusu olmadığı, Allah'ın parçalara ayrılamıyacağı ve bölünemeyeceği, Allah'ın kudret, hay ve ilim sıfatlarının zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı<sup>40</sup> ve benzeri fikirler üzerinde daha çok durmuştur.

Allah'ın eli, yüzü, oturuşu, ilim, kudret, arş gibi kelimelerin mecazî olarak ele alınması gerektiği, ilahi kelâmın yaratılmış olduğu, Allah'ın hiçbir somut özelliklerle tanımlanamayacağı, kötülüğün Allah'a izafe edilemeyeceği; çünkü onun insana özgü bir haslet olduğu, Allah'ın ahirette görülemeyeceği gibi görüşleri onların tevhit ve Allah anlayışlarını tamamlayan unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Mu'tezile bu konudaki görüş ve öğretilerini bilgi, akıl ve düşünceye dayandırmakta ve bunun yanı sıra kendilerini ayetlerle desteklemektedir.

Mu'tezilî ekol içerisinde akli ölçütlerin kullanımındaki özgürlüğe paralel olarak farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Ebû'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskafi, Muhammed b. Abdulvehhab el-Cübbai gibi bazı kelamcılar, Allah'ın idaresi ve yönetiminin her yerde olduğu anlamında "Allah her mekândadır" (fi külli mekân) görüşünü benimserken buna karşılık Abbad b. Süleyman ve Hişam el-Fuvatî gibi bazı Mu'tezilî kelamcılar ise, Allah'ın mekândan münezzehe olduğu anlamında "Allah bir mekânda değildir" (lâ fi mekân),<sup>41</sup> görüşünü savunmaktadır. Mu'tezile tevhit konusunu ele alırken, bu mananın daha çok Allah için medh yani övgü ifade edip etmediğini dikkate almaktadır.

Allah'ın mahiyeti ve mahluk olan alemin mahiyeti arasındaki her türlü benzerlik onların bakış açısına göre kaldırılmalıdır. Onlar, "Leyse kemislihi şeyün" (Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur.) (Şurâ, 42/11) ayetinin muhkem

37 *Fadlu'l-i'tizal*, 258.

38 Cemil Saliba, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, Dimeşk 1946, c. XXI/5-6, 207.

39 Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44 vd.

40 Eş'ari, 155 vd.

41 Eş'ari, 157.

olduğu ve bundan dolayı Allah'ın mahlukların sıfatıyla vasıflanamayacağı iddiasındaydılar. Mu'tezile'nin bu konudaki mantığına göre sıfat ya hadis olur ya da kadim. Hadis olduğunda Allah onunla vasıflandıktan sonra vasıflanamaz. Eğer vasıflanırsa zâta değişme meydana gelmiş olur. Mesela Allah'ın ilim sıfatı varsayıldığında zât, ilimsizlik halinden ilme değişmiş olur; değişim ise hudusun delilidir.<sup>42</sup>

Ebû'l-Hüzeyl, "Allah zâtı bir ilimle bilir" derken, Ebu Ali Cübbâi ilim tabirini kullanmaz ve sadece "Allah zatıyla bilir"<sup>43</sup> ifadesini kullanır. Yine Cübbâi onun kudret, ilim, ve hayattan ibaret üç zati sığata vucud sıfatını da ekleyerek dörde çıkarır.<sup>44</sup> Ebu Haşim'in ahval nazariyesi olarak bilinen görüşü de Ebû'l-Hüzeyl'in görüşünün geliştirilmiş şeklidir. Ebû'l-Hüzeyl'in, bir mahalde olmayan Allah'ın iradesinin hudus olduğu görüşü, Mu'tezile -Ebu Ali Cübbâi, Ebu Haşim Cübbâi gibi- tarafından işlenmiş ve geliştirilmiştir.

Mu'tezile, tevhit ilkesi çerçevesinde ele aldığı sıfatlar meselesinde ve Allah-alem ilişkisini izah eden terminolojinin biçimlendirilmesinde, akli serbestçe kullanabilmenin bir sonucu olarak farklı görüşler ortaya koymuş ve İslâm düşüncesindeki akılcı eğilimlere zemin hazırlamıştır.

### Adl

Mu'tezile, adl esası ile ilgili olarak da şer-hayır, iman-küfür, taat-masiyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun insanlara ait olduğuna vurgu yapmış ve insanın sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güce yani istitâaya bağlamıştır. Bu esas çerçevesinde kul için hayırlı ve elverişli olanın yani aslahı yaratmanın Allah'a vacib oluşu, kudret, istitâat, haberin delil olabilmesinin şartları, doğrudan ve mütevellid (dolaylı) fiiller, kalp ve organların fiilleri gibi konular akılcı bir metotla irdelenmiştir.

İnsanın kendi fiilini gerçekleştirme konusunda hür olduğu ve bu yüzden işlediği iyi veya kötü amellerden dolayı ceza veya sevap görmesi gerektiği ve bunun Allah'ın adaleti ile paralellik arz ettiği noktasında ele alınan kader anlayışı, İslâm'ın ilk döneminde yalın ise de felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle farklı bir niteliğe bürünmüş ve Mu'tezile'nin adl esasının temelini oluşturmuştur. Adl prensibinden hareketle Mu'tezile, insanın kendi fiilini yarattığı, Allah'ın insanları iradelerinde hür bıraktığı ve sorumluluk yüklediği fikrini işlemiştir. Böylece onlar, insanın akıbetini kendi fiiline bağlı saymakta ve insanlarla ilgili işlerde Allah'a adaletsizlik nisbet etmeyi kabul etmemektedir. Mu'tezile'ye göre hesap gününün gelecek olması, bir müslümanın adaletten yana tavır koymasını ve adl ilkesine gereken önemi vermesine gerektirmektedir.

42 Kâdi Abdülcebbar, *Fırak ve tabakatu'l-Mu'tezile*, 138.

43 Eş'ari, 167.

44 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 182.

Mu'tezile adl esası çerçevesinde hayır ve şer, aslah, istitaat ve insan fiilerine ilişkin meseleleri irdelemiştir. Mezhep, Allah'ın şerri yaratmayacağı ve onunla hükmetmeyeceği fikrini savunur. Buna gerekçe olarak da Allah'ın, şerri yaratması ve onunla hüküm vermesi ve ardından da kullarına azap etmesi halinde, kullarına zulüm yapmış sayılacağı hususunu getirir. Oysa adil olan Allah'ın kullarına zulüm yapması düşünülemez. Mu'tezile'den bir gruba göre Allah, zulme, yalana ve kötü şey yapmaya kadirdir, fakat bunu hikmetinden ve rahmetinden dolayı yapmaz.<sup>45</sup> Ebû'l-Hüzeyl, Ebu Ali Cübbai ve Ebu Haşim Cübbai gibi isimler, bu meseleyi Allah'ın kudreti dahilinde ele almışlardır. Fakat Nazzam, Allah'ın zulüm kapasitesi olmasını, onun adalet kapasitesinden bir takım eksiltmeler yapacağı ve bunun da onun öz ve kemaliyle çelişeceği düşüncesini benimsemiştir. Ona göre Allah'ın kötülük yapmaya gücü olur da yapmazsa, bu onun ilmüne muhaliftir.<sup>46</sup> Mu'tezile'nin önde gelen yedi düşünürünün katıldığı ve anlaşamadan -hatta birbirlerini küfürle itham ederek- ayrıldıkları bir münazarada da bu mesele tartışma konusu yapılmıştır.<sup>47</sup> Sonraki Mu'tezile de, Allah'ın mutlak gücü ve adaletiyle çelişeceği düşüncesiyle, adalet etme kapasitesi ile zulm yapma kapasitesinin birbirine karıştırılmasını sakıncalı görmüştür.<sup>48</sup>

Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu adl ile ilişkili bir başka kavram da aslahtır ve kul için hayırlı ve elverişli olanı yaratmanın Allah'a vacib olduğu anlamına gelmektedir. Onun hikmeti, kulların iyiliğine riayet etmeyi gerektirmektedir. Ekol içerisinde tartışılan İyi-kötü (hayır-şer), güzel-çirkin (husunkubuh), adalet-zulüm (adl-cevr) üzerindeki görüşler, aslah fikrinin temelini oluşturmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah aslah dışında olanı yapmaz. Çünkü aslah dışında bir iş yaparsa bu yaptığı şey, ya nakıs olur, ya cehl olur, ya da bir ihtiyaçtan doğar ki Allah bunlardan uzaktır. Aslah konusunda da ekol içerisinde tam bir görüş birliğinin olduğunu söylemek güçtür. Allah'ın kulları için yarattığı ortamdan daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığını ve aslah fiillerinin sınırlı olduğunu savunanlar olduğu gibi, Allah kulları için yarattığından daha uygununu yaratabileceği ve aslah fiillerinin sonsuz olduğu görüşünde olanlar da vardır.<sup>49</sup>

Mu'tezile, insanı mükellef bir varlık olarak görmekte ve bunu akıl, özgür irade ve kendisine verilen potansiyel güç yani istitaaya bağlamaktadır.<sup>50</sup> İnsanın

45 Eş'ari, s. 556 vd.; Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd*, neşr.: T. Hüseyin, Kahire 1382-8/1962-5, VI/1, 128, 138.

46 Kâdi Abdülcebbar, c. VI/1, s. 141; İbnü'l-Arabî, *Arau Ebi Bekr b. el-Arabî'l-keîamiyye ve nakduhu li'l-felsefeti'l-Yunaniyye el-avasım mine'l-kavasım*, tahk.: Ammar Talibi, II, 88 vd.

47 Rivayet hakkında daha geniş bilgi için bk. : Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, neşr.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut ts., 198-201.

48 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 345 vd.

49 Eş'ari, 576 vd.

50 Hüsnî Zeyne, *el-Aklü inde'l-Mu'tezile-tasavvuru'l'akl inde'l-Kâdi Abdülcebbar*, Beyrut 1978, 145.

fiillerini kendisinin yaratması ve seçme hürriyeti, zulmü Allah'dan nefy etme meselesi ve adl ilkesiyle irtibatlıdır. Mu'tezile insan fiillerine ilişkin görüşlerini irade-kudret (istitaat)-fiil düzleminde ortaya koymuştur. Söz gelimi Ebû'l-Hüzeyle göre istitaat (potansiyel güç), şeye veya o şeyin dışındakilere uygulanan bir güçtür. O fiilin gerekliliğinin dışındadır. Bu güç fiilin vukuunu gerektirmez. Çünkü insan bir şeye veya zıddına güç yetirebilirse muhtardır. Öyleyse istitaat ihtiyarın dışındadır.<sup>51</sup> Fakat bazı müteahhirin Mu'tezililer, kudret fiille beraberdir, görüşünü ileri sürerek fiil olmadan kadir olmayı kabul etmezler.<sup>52</sup> Mu'tezile genel olarak istitaatı (potansiyel güç), fiilden önce kabul eder ve fiili zaruri kılmayacağını (Gayr mucibe li'l fiil) söyler.<sup>53</sup> Mu'tezile'ye göre insandaki fiile niyet ve iradesinin akti, objeyi gerçekleştirmenin ön koşuludur.

Sonuç itibarıyla Mu'tezile, daha çok Mürcie, Mücebbire, Cehmiyye, Rafıza ve diğer İslâm fırkalarından muhalifleriyle yaptığı münazaralar ve felsefi dayanımı sayesinde, ilahi adalet, Allah'ın zulmetme kapasitesinin olup olmadığı, hayır-şer, aslah, tek makdura iki kadirin birleşmesi, insanın fiilleri ve mütevellid fiiller, keyfiyeti bilinen ve bilinmeyen fiiller, istitaat, insanın sorumluluğu gibi konularda yoğunlaşmış ve böylece adl prensibi teşekkül etmiştir.

## 5. Sonuç

Mu'tezile ekolü, İslâm dinini diğer din ve ideolojilere karşı savunma çabasında nakli delilleri yeterli görmeyerek akli burhanlara yönelmiş ve bu doğrultuda kendilerine özgü bir metot geliştirmiştir. Böylece hem Kur'an'a uygun hem de rasyonel nitelik arz eden bir öğretiyi tesis edebilmişlerdir.

Mu'tezili bilginlerin ve mezhebin birçok mensubunun diyalektik yönlerinin güçlü olması, yabancı din ve kültürel unsurlara karşı mücadele vermeleri, cedel ve tartışma ilmindeki seçkin konuları, tevhit ve adl esasları üzerinde yoğunlaşmaları gibi nedenlerden dolayı ekolün kelâmın teşekkülünde ve gelişiminde önemli bir katkısı vardır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin kelâm metodundaki nassa bağlı kalmakla beraber akla da önem verme ve nasları akli çerçevede yorumlama tarzının, ehl-i sünnet kelâmının oluşumuna hizmet ettiği ve sünni kelâmcıları da etkilediği söylenebilir. Mu'tezile, Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde cisim, araz, cevher ve atom görüşleri ile özellikle Eş'arilik ekolü kelâmcılarını ve İslâm düşünce sistemini etkilemiştir. Eş'ari'nin ve sonraki dönem Eş'ari düşünürlerin metinlerinde ve geliştirdikleri tabiat felsefesinde cevher, atom ve araz gibi kavramların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu açıdan onların genel İslâm düşüncesine katkıları gözardı edilemez.

51 Hayyat, *İntisar*, 45.

52 Ebu Reşid Nisaburi, *el-Mesail fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, tahk.: Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, 284.

53 Eş'ari, 230 vd.

Mu'tezile'nin hem Basra ve hem de Bağdat ekolleri, prensip olarak "beş temel ilke"yi benimsemelerine rağmen birbirinden farklı düşünce, görüş ve yoruma sahip olmuştur. Bu husus, akla ve düşünce özgürlüğüne verdikleri değeri göstermektedir. Temel olarak Mu'tezile, insanı sorumlu bir varlık olarak görmüş ve onun sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güce yani istitaa'ya bağlamıştır. Şer-hayır, iman-küfür, taat-masiyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun insanlara ait olduğuna vurgu yapmıştır.

Mu'tezile, bilimsel bilgiye dayalı iman anlayışıyla ve insanın akli ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği her eyleminden sorumlu olacağı fikriyle, evrensel bir bakış açısı yakalamış ve her çağın anlayışına hitab edebilecek temel ilkeler koymuştur. Ayrıca onlar, bilimsel bilginin üretilmesi ve bilginin herhangi bir dine ve etnik yapıya özgü kılınamayacağı anlayışıyla hareket etmişler ve Yunan felsefesinden, İslâm dışı dinlerden ve kültürlerden hem ilmî açıdan hem de metod açısından yararlanmışlardır.

Mu'tezile, imamet ve siyaset anlayışında da akli ölçütleri kullanarak özgün düşünceler üretmiştir. Mu'tezile'de imamet konusunda egemen olan anlayış, devlet başkanını belirleme görevinin topluma bırakılmış olmasıdır. Onlara göre imam olacak şahsın adil olması ve iman ehli bulunması, Kitap ve Sünnet'i bilerek amel etmesi, bu kişinin belli bir soya veya kabileye aidiyetine gerek olmadığı -sonradan bu nitelik göz ardı edilmiş olsa bile- yöneticide bilgi ve adalet özelliğine vurgu yapılması, dönemleri için olduğu kadar günümüz koşullarında da önem verilebilecek ilkeler olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak akılcı-hadarî din söyleminin en önemli temsilcisi olan Mu'tezile ekolü, temel ilke ve görüşlerinde geliştirdiği mantık örgüsü ve analitik düşünce tarzıyla, İslâm düşüncesindeki entelektüel çabamın bizzat kendisi olmuştur.

## KAKNAKLAR

Aydınlı, Osman, İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci -Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf-, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2001.

-----, Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, Araştırma yayınları, Ankara 2003.

-----, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap yayınları, Ankara 2008.

Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Kitabu usulu'd-din*, Beyrut, 1981/1401.

-----, *el-Fark beyne'l-firak*, neşr.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut ts.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Hayevân*, tahk.: Abdusselam M. Hârun, Beyrut ts.

Ebu Hilâl Askerî, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987.

Ebu Reşid Nisaburî, *el-Mesail fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, tahk.: Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979.

- Ebu'l-Ferec İsfahani, *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949.
- Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, tahk.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400.
- Haddurî, Macid, *İslâmda Adalet Kavramı*, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul 1991.
- Hatîb Bağdadî, *Tarihu Bağdat ev Medinetu's-Selâm*, Matbaatu's-Saade 1931/1349.
- Hayyat, *Kitabu'l-intisâr ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mulhid*, takd.: Muhammed Hicâzî, Kahire 1988.
- Hüsni Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile-tasavvuru'l'akl inde'l-Kâdi Abdülcebbâr*, Beyrut 1978.
- İbn Cülcül, *Tabakatu'l-etebbâ ve'l-hukemâ*, tahk.: Fuad Seyyid, Beyrut 1405/1985.
- İbn Kiftî, *İhbaru'l-ulemâ bi ahbari'l-hukemâ*, Kahire ts.
- İbn Nedim, *Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988.
- İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, tahk.: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949.
- İbn Tıktaka, *el-Fahri fi'l-adabi's-sultaniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut ts.
- Kadî Abdulcebbâr, Kadî'l Kudat Abdulcebbâr b. Ahmed, *Fadlu'l-itizal ve tabakatü'l- Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986.
- , *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tahk.: Abdulkerim Osman, Kahire, 1988/1408.
- , *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid*, tahk.: Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya, XX, Dâru'l-Mısriyye ts.
- Mahmud Kamil Ahmed, *Meşhumu'l-adl fi tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'an*, Beyrut 1983.
- el-Mennaî, Aîşe Yusuf, *Usulu'l-akidetü el-Mu'tezile ve's-Şiati'l İmamîyye*, Daru's Sakafe 1412/1992.
- Mesudî, *Murucu'z-zehab ve meadinu'l-cevher*, tahk.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988.
- en-Nersahî, *Târîhü Buhâra*, tahk.: Emin Abdilmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırazî, Mısır 1385/1965.
- Saliba, Cemil, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Hayatuhu ve Felsefetuhu)", *MMİADm*, XXI/3-4, 107-117, Dımeşk 1946.
- , "Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, XXI/5-6, 205-217, Dımeşk 1946.
- es-Suyutî, Celaeddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tarihu'l-hulefâ*, tahk.: M. Muhyiddin Abdilhamid, Beyrut 1989.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, tash.: Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut 1990/1410.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülük*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1386/1966.
- Tusî, *Tefsiru't-tbyân*, tahk.: Ahmed Habib Kasır el-Amilî, Mektebetü'l-Emin 1385/1965.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- , *İslamcı Philosophy Theology-İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev.: Süleyman Ateş, Ank. Ün. Basımevi 1968.
- Yakubî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Cafer, *Tarihu'l-Ya'kubî*, Beyrut 1992.

## KADI ABDULCEBBAR'DA DÜŞÜNCE-BİLGİ İLİŞKİSİ

İbrahim ASLAN\*

### Abstract

This article deals with Qadi Abd al-Jabbar's approach to the relationship between thought and knowledge. In this framework, how thought and knowledge should be considered in the context of the 'tawlid' theory is discussed. Besides this, epistemological concepts such as *nazar*, *dalil*, *madlûl*, *ta'alluq*, *ma'nâ*, *hâl*, *sukûn al-nafs*, and *i'tiqâd* are discussed from the point of their relations to each other. Abd al-Jabbâr searches for the definition and nature of "knowledge" as what can be called a "conceptional network" through his approach at issue.

**Key Words:** Qadi Abd al-Jabbar, Ta'alluq, Dalil, Nazar, 'İlm, Ma'na, Hâl, Sukun an-Nafs, I'tiqâd

### 1. Giriş

Bir bilgi nazariyesinde, bilginin mahiyeti, tanımı, hangi yolla elde edildiği, bilginin geçerliliği, koşulları ve sınırları tartışılır. Kelam'da da bilgi sorunu, teolojik karakteri istisna edilecek olursa, büyük ölçüde bu çerçeve içerisinde tartışılmıştır. Tarihsel olarak bilgi sorunu, her ne kadar iman tartışmalarıyla ortaya çıkmış<sup>1</sup> ve Allah'ın varlık bilgisi temelinde gelişmiş<sup>2</sup> ise de, süreç içerisinde bilginin tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları gibi sorunlarla güçlü bir epistemik zemine dönüştüğü görülmektedir. Abdulcebbar, bir kelamcı olarak eşyanın hakikatinin bilinip bilinemeyeceği konusunda 'realist' bir tutum içerisinde olmuş, bilgi nesnesinin bilgiye değil, bilginin bilgi nesnesine tabi<sup>3</sup> olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. O, akli, şeriat gibi Allah'ın bir 'lütüf'<sup>4</sup> olarak kabul etmiş, epistemik ilgisini, düşünce-bilgi arasındaki ilişkiye, bilgi-

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

- 1 İman'ın mahiyet olarak bilgi olup olmadığı ve bilgi ile olan ilişkisi bağlamında bkz. Yahya b. Hüseyin, '*er-Redd ve'l-İhticâc*', (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), 2/s. 143.; Hasan Basrî, *Risâletun fî'l-Kader*, (*Resâil* içinde), 1/s. 83-93, Mısır tz.; Eş'ârî, *Makâlât*, s. 126; Amidi, *Ebkârü'l-Ef'kâr*, 5/s. 7 vd; Toshiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul 2000, 107.
- 2 Muhammed Ammare, *Resâil* içinde, II, 34-115, Mısır 1971; Osman b. Sa'îd ed-Darimî, '*Reddu'l-İmam ed-Darimî*', (thk. M. H. el-Fakî), Lübnan h. 1358; Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat*, (thk. J. Van Ess), Beyrut. 1971.; İmam Kasım er-Ressî, *Mecmu Kutub ve Resâil*, I, 202, (thk. A. A. Cedbân), 2001 San'a.; Cahiz, *Resâil*, VI, 47 vd., 51, Beyrut 1991.
- 3 Bu yaygın biçimiyle 'ilim maluma tâbidir' yaklaşımı olarak da ifade edilebilir. Bu yaklaşımı paylaşılan Abdulcebbar, bunu şu şekilde ifade etmiştir: Bilgi bilgi nesnesiyle olduğu üzere bir taalluka sahiptir. Burada bilgi nesnesi, bilgi ile 'olduğu üzere' olmamıştır. Bilakis bilgi, malum ile 'olduğu üzere' bir taalluka sahip olduğu için' bilgi olmuştur. Bkz. *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf*, 409., thk. Ö. Azmi ve A. el-Ehvânî, Mısır tz.
- 4 Abdulcebbar, *Mu'jri*, 63, 442, 443.

nin tanım ve mahiyeti üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu bağlamda Abdulcebbar'ın bilgi anlayışının 'idrâk', 'nazar', 'temyiz', 'tasavvür', 'ma'nâ', 'sukûnu'n-nefs', 'hâl' ve 'itikâd'tan oluşan bir kavramsal ağ ile örüldüğü görülmektedir. Mutezili literatürün vazgeçilmez kaynaklarından olan Abdulcebbar'ın 'el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl' adlı 20 ciltten oluşan, ancak 4 cildi kayıp olan dev eserinin 12. cildi düşünce-bilgi<sup>5</sup> ilişkisiyle ilgilidir. Bu eser, bilgi sorununu 'düşünce, nesnel bir bilgi kaynağı olabilir mi?', 'düşünce-bilgi ilişkisinin mahiyeti ve koşulları nedir?', 'rasyonel bilginin temeli nedir ve öznesi kimdir?' gibi temel soru ve sorunları yetmiş aşkın alt başlıkla<sup>6</sup> tartışmıştır.

Kelam sistemlerine bakıldığında bilgi, şeylerde edinilmeye hazır bir şey<sup>7</sup> olarak kabul edilmiş ve bilginin elde ediliş yönteminde iki şekilde teorize edilmiştir. Bunlardan ilki Mutezile'ye; diğeri Eşâriyye'ye aittir. Bütün bilgilerin zorunlu olduğunu savunan Cahız ve Yunus el-Esvârî gibileri istisna edersek Mutezile, nazari bilgiyi, aklın doğuştan getirdiği zorunlu kategorik bilgiler<sup>8</sup> ile delil-medlul arasında kurulan ve adına tevlid denen bir ilişkide açıklamaktadır. Eşârilik ise bilgiyi, nazari takiben ortaya çıkan ve düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi birbirinden kopuk ama ardışık gören bir bakış açısıyla ele almıştır. Buna göre Abdulcebbar, düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi 'vacip' yani zorunlu<sup>9</sup> görürken; Bakillânî ve Cüveynî ise düşünce bilgi ilişkisini, bir şeyin başka bir şeyin ardından gelmesi anlamında 'akabe' ve 'luzûm' kavramları üzerinden değerlendirmiştir.<sup>10</sup> Burada, Cabirî'nin tespitinden hareketle<sup>11</sup> Abdulcebbar'ın yaklaşımını, ilişkisel yani 'ittisali' olarak; Bakillânî ve Cüveynî'ninkini ise eşyada olup bitenleri ve onlardan doğan sonuçları birbirini takip eden, ancak iki şey arasındaki ilişkiyi sadece 'ardışıklık' olarak belirlediği için 'ilişkisiz' yani 'in'fısali' olarak nitelemek mümkündür. İlkinde, düşünce-bilgi ilişkisi bir sebep-sonuç ilişkisi olarak; ikincisinde, düşünce ile bilgi birbiriyle nedensel bir ilişkiye sahip değildir, aralarında ardışıklık ve nedensizlik anlamında bir süreksizlik ilişkisi vardır.

Bu yaklaşımlardan ilkini benimseyen Abdulcebbar, düşünce-bilgi ilişkisini iki ana bağlam üzerinden ortaya koymuştur. Biri, Eş'ârielerin fiilleri irade olarak insana, yaratma olarak Allah'a nispet eden kesb nazariyesine karşı, bil-

5 Abdulcebbar, ansiklopedik olan bu eserinin her bir cildini müstakil bir konuya tahsis etmiş, 12. ciltte düşünce-bilgi (en-Nazar ve'l-Ma'ârif) ilişkisini ele almıştır.

6 Abdulcebbar, *en-Nazar ve'l-Ma'ârif*, 539-542.

7 Örneğin Eş'âri kelamcı Bakillânî, bilgiyi, 'ma'rifetu's-şey' alâ mâ huve bihi' olarak tanımlamış. Bbkz. Bakillânî, *Temhîd*, 25; Mutezile'den Abdulcebbar ise, 'itikâdu's-şey' alâ mâ huve bihi mea sukûni'n-nefs' olarak tanımlamıştır. Bkz. *Muğni*, XII, 13.

8 Abdulcebbar, delaleti 'zorunlu' ve 'genel' olan bilgileri 'cümleten' kavramıyla ifade etmiştir. O, bunun karşısına 'tafsilen' kavramını koymuştur. İlkini 'kategorik' veya 'küllî'; ikincisini de 'cüzî' olarak çevirmenin uygun olacağı kanaatindeyim.

9 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 184 vd.

10 Bakillânî, *Temhîd*, s. 26- 27; Cüveynî, *İrşâd*, I, 26.

11 Cabirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul 1999, 285.



ğinin insan kudretine ve kapasitesine giren mümkün bir fiil olduğunu ortaya koymak suretiyle düşünce ve bilgi fiillerin salt bir insan fiili olduğunu göstermek; diğeri ise Sofist, Kuşkucu ve Agnostiklerin bilgi konusundaki tezlerine karşı bilginin imkânını ortaya koymak ve bilgide 'görecelik' iddialarına karşı nazari bilginin koşullarını ve 'nesnel'liğini temellendirmektir. Bu zeminde Abdulcebbar, düşünce bilgi ilişkisini 'tevlîd' kavramı üzerinden ele almış; bu iki şey arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır.

## 2. Düşünce-Bilgi İlişkisinin Mahiyeti

Tevlîd, diğeri bir deyişle tevellüd, cebir ve irade tartışmalarıyla ilişkili olup, istitaât, kudret ve fiillerin yaratılmasıyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkmış bir kavramdır. Mutezile, insanın, iradesinde özgür ve irade ettiği şeyi yapmaya ya da yapmamaya kadir bir varlık olduğunu savunmuştur. Bu çerçevede kavram, Abdulcebbar'ın (h.415) yanı sıra başta Bişr b. Mu'temir (h.210), Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (h.226), Nazzam (h.231), Cahız (h.255), Sumame b. Eşres (h.213), Ebu Ali el-Cübbâi (h.330) ve Ebu Haşim el-Cübbâi (h.341) olmak üzere<sup>12</sup> Bağdat ve Basra Mutezilesine mensup pek çok kelimacı tarafından kullanılmıştır. Buna göre fiiller, kadir olma koşuluna bağlı olarak doğrudan<sup>13</sup>, dolaysız<sup>14</sup> ve tevlîd olmak üzere üç şekilde<sup>15</sup> meydana gelir. Abdulcebbar, doğrudan meydana gelen fiillerin, 'yapan'ı dışında herhangi bir sebebe dayanmadan meydana geldiklerini söylemektedir. O, buna, mahal olarak dilde gerçekleşen konuşma fiilini örnek vermiştir. Tevlîd ile meydana gelen fiilleri ise, örnek üzerinden, ilk sebebi takiben ikinci anda, okun yaydan çıktıktan sonra hedefi bulması olarak açıklamıştır.<sup>16</sup> Abdulcebbar'ın öne çıkan öğrencilerinden Nisâbüri, bir fiil ile ondan doğan ikinci fiil arasındaki ilişkinin niteliğini *tevlîd, ikinci anda meydana gelir*<sup>17</sup> ifadesiyle özetlemekte, bir şeyin tevlîd niteliğine sahip olmasını o şeyin bir yönde hudûs bulması koşuluna bağlamaktadır.<sup>18</sup> Abdulcebbar, bu bağlamda bilgiyi düşünme fiilini takip eden ve ilişkisi açısından düşünmeden ayrı olamayan bir 'fiil' ve 'araz' olarak ele almıştır. Böyle olunca doğada olup biten fiillerin 'kevn' ve 'hudûs'<sup>19</sup>olarak kavramsallaştırılan niteliği ile düşünme, irade, itikâd ve bilgi gibi fiillerin niteliği arasında herhangi fark yoktur. Abdulcebbar'ın sistematüğünde düşünce ve bilgi, içsel fiillerdendir.<sup>20</sup> Buna göre içsel fiiller, mahalsiz meydana gelebilecekleri için, 'kalb'te gerçekleşirler. Bu

12 Abdulcebbar, *Muğni*, (Mukaddime) IX, 5. Mukaddime

13 Mubâşeret

14 İptidâen

15 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 64.

16 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 66.

17 İfade, 'li enne't-tevlid innemâ yekûnu fi's-sâni' şeklindedir. Bkz. Nisâbüri, *'Divânu'l-Usûl Ft-Tevhid'*, thk. M. Abdu'l-Hâdi Ebu Ride, 443, Mısır 1969.

18 Nisâbüri, *a.g.e.*, 443.

19 Abdulcebbar, *a.g.e.*, .80, 103, 105, 121, 126.

20 Efâl-i kulüb

yaklaşımında, nefsin düşünen, anlayan, sorgulayan ve bilen yönü ile isteyen, inanan, seven ve nefret eden yönü 'kalb'te birer 'ma'nâ' olarak ele alınmıştır.<sup>21</sup> Bu yapıda düşünce ve bilgi, rasyonel ve duygusal yönlerin iç içe olduğu riskli bir süreçte<sup>22</sup> ele alınmış olmaktadır.

Abdulcebbar, genel olarak, varlığın oluş niteliğine, dinamik olan ve sürekli yinelenen yapısına vurgu yapmış, düşünce ve bilgiyi, 'kudret, fiil, hudûs ve kevn' kavramlarıyla ele almıştır<sup>23</sup>. Tevlid, bu bağlamda insan fiillerinin yanı sıra doğadaki fiillerin nasıl meydana geldiklerini ortaya koymak üzere ortaya çıkış; bilgi konusundaki tartışmalarla delaleti genişlemiş bir kavramdır. Dolayısıyla kavram, Mutezili düşüncede niteliği ne olursa olsun bütün 'fiillerin' hudûs mantığını ortaya koyma çabalarının merkezinde yer alır.

Tevlid, etimolojik olarak, doğurmak, meydana getirmek, sebep olmak vb. gibi anlamlara gelen ve epistemolojik delaletiyle birebir örtüşen bir kavramdır.<sup>24</sup> Bir kelâm kavramı olarak ise tevlid<sup>25</sup>, öncelikle yapılan bir fiil vasıtasıyla başka bir fiilin meydana gelmesi anlamında kullanılmıştır.<sup>26</sup> Buna, elin hareketiyle anahtarın dönmesi, okun atılmasıyla yaralama veya ölümün meydana gelmesi ve düşünme fiili sonucunda bilginin meydana gelmesini örnek verebiliriz.<sup>27</sup> Burada aracı ve doğrudan yapılan bir fiilden ortaya çıkan ikinci fiil nedenli fiildir.<sup>28</sup>

Tevlid kavramını bilgisel bağlamda ilk kullananın Bişr b. Mutemir ve Ebû'l-Huzeyl el-Allaf olduğu bilinmektedir.<sup>29</sup> Bu kişilerin eserleri bulunmadığından

- 21 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 14; XII, 76, 78 vd; *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 255. thk. A. Osman, Kahire 1996.
- 22 Bu çerçeveyi, bilginin tanımı açısından ele alan Muhit Mert, itikâd kavramı etrafında ortaya çıkan epistemolojik yaklaşımı 'zihinsel bir süreç' olarak değerlendirmiştir. Buna göre (düşünce ve) bir itikâd olarak bilgi, cehaletten bilgiye uzanan durumların ortak zihinsel zemindir. Bkz. Muhit Mert, Kelamcıların Bilgi Tanımları üzerine Bir Tahlil Denemesi, AÜİFD, cilt: XLIV Sayı: 1, 47-48, Ankara 2003.
- 23 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 80.
- 24 İbn Faris İbn Zekeriyâ, *el-Mekayîs fi'l-Luğâ*, 1105.
- 25 Tevlid, Mutezile'de üç farklı yaklaşımla ilişkilidir. İlkinde bilgi ve uzuv fiilleri zorunlu olarak meydana gelir. Bu görüşü Cahız ve Esvârî savunmuştur. İkincisinde cansız varlıklarda ortaya çıkan fiiller, gerçekleştikleri mahalin zorunluluğu ile meydana gelir. Bu görüşü de Nazzam ve Muammer benimsemiştir. Üçüncüsünde ise sadece irade ile yapılmayan fiiller failsiz olarak meydana gelir. Bu görüşü de Sümame b. Eşres ortaya atmıştır. Bkz. *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 387.
- 26 Abdulcebbar'a göre, suda 'itimâd' olmasaydı suyun su olma özelliğinden söz edilemezdi. Allah, bir sonucu, fayda vermek amacıyla yaptığı gibi; bazı fiilleri de nedenli olarak yapması sebepteki maslahat dolayısıyladır. Allah, elbette, suda insanlara menfaat sağlayan yön olarak tevlidi, itimâd olmaksızın yapmaya kadirdir. Ancak suyun insanların diledikleri yöne seyretmelerini sağlaması, Allah'ın 'kemâl' derecesinde bir menfaattir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, IX, 111-112.
- 27 S. Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 47, Beyrut 1983.; *Şerhu'l-Mevâkıf*, 520., Beyrut 1997.
- 28 Ebû Ali el-Cübbâi, ilahî fiillerin, Allah'ı gereksinimli (hacet) kılacağı gerekçeyle nedenli olmayacağını savunmuştur. Çünkü bir gereksinim olarak âlet ne ise sebep de odur. Bu nedenle Allah'ın fiilleri bir sebep ile değil, ihtirâ' ile ve iptidaen meydana gelir. Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Abdulcebbar ise, ilahî fiillerin nedenli olmasının, Allah'ı gereksinimli bir varlık yapmayacağını kabul etmişlerdir. Nitekim nedenli fiiller, Allah'ı gereksinimli kılmaz; bilakis bir sonuç olarak fiiller gereksinimli kılar. Demek ki gereksinim, özne için değil, nesne için söz konusudur. Abdulcebbar, Allah'ın fiillerini nedenlerle yapmasını 'cins' bağlamında değil, 'ayân' bağlamında ele almıştır. Ona göre nedenleri cins bağlamında ele almak, Allah'ı sebebe muhtaç bir varlık yapmaktır. Abdulcebbar, *Muğnî*, IX, 94, 121.
- 29 Abdulcebbar, *a.g.e.*, IX, 5; Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, 184.

konuya ilişkin görüşlerini ortaya koyma imkânından yoksunuz. Ancak kavramın epistemolojik niteliği, bütün yönleriyle Abdulcebbar'da ortaya çıkmaktadır.<sup>30</sup> O, bir 'fiil' ve 'oluş' olarak değerlendirdiği bilgiyi, doğa üzerine kullanılan 'hudûs', 'mahal', 'sukûn', 'itimâd' ve 'te'lif' gibi fizik kavramlarıyla tartışmıştır.<sup>31</sup> Abdulcebbar'a göre bilgi, yapılabilen ve terk edilebilen bir fiildir. Böylesi bir fiilin, sahih düşünce sürecinde terk edilmesi söz konusu değildir. Çünkü ona göre tevlid'te terk olmaz.<sup>32</sup> Burada tevlid ile ortaya konan düşünce-bilgi ilişkisi, delil-medlül arasında var olduğunu kabul ettiği 'taalluk'a ve 'delâlet'e dayanır.<sup>33</sup>

Cahız, Sumame b. Eşres ve Ebû'l-Kasım el-Belhî, tabiattaki fiillerin öznesiz ve tabiatı gereği<sup>34</sup> meydana geldiğini savunmuşlardır. Örneğin Sümame b. Eşres, irade dışındaki fiilleri 'failsiz fiiller' olarak kabul etmiştir.<sup>35</sup> Bişr b. Mu'temir ise renk, koku ve tat gibi fiillerin yanı sıra idrakın da tevlid niteliğinde bir insan fiili olarak meydana geldiğini ileri sürmüştür. Nazzam da, idrakın Allah'ın duyularda yarattığı bir zorunluluk olduğunu savunmuştur. Ebû Ali ve Ebû Hâşim ise her iki fiil türünün insan kudreti ile yapılabilen mümkün fiiller olduklarını iddia etmiştir.<sup>36</sup> Abdulcebbar'a gelince o, sorunu, Cübbâiler gibi imkân açısından ele almış ve fiillerin doğrudan<sup>37</sup> ve nedenli<sup>38</sup> olmak üzere iki farklı biçimde ortaya çıkabileceğini söylemiştir.<sup>39</sup> İlkinde fiil, sadece kudret ile meydana gelirken; ikincisinde ise sadece bir vasıta yani 'sebeb' ile meydana gelir.<sup>40</sup> Dolayısıyla bilgi, bir sebep olarak nazarın yani düşüncenin bir 'sonucu'dur.<sup>41</sup> Çünkü bilgi, düşünceye göre meydana gelir.<sup>42</sup> Abdulcebbar, bunu şöyle değerlendirmiştir: 'Düşünce, delil ile taalluk halinde iken tevlid edicidir. Düşünen kişi, delilin medlüle olan delâlet yönünü bilir ve bilgi, bunun üzerinde aklettiğinde tevlid eder. Ancak düşünen kişide bu nitelik olmazsa ve düşüncede de delâlet yönüne ilişkin bir taalluk yoksa bilgi tevlid etmez.'<sup>43</sup> Görüldüğü gibi tevlid, Abdulcebbar'da düşünce-bilgi ilişkisinde epis-

30 Georges Vajda, *Pour Le Dossier Nazar*, s. 333 vd., Resherches d'Islamologie, Lourain 1977.

31 Abdulcebbar, *Muğnî*, IX, 162-168.

32 Abdulcebbar, *Muğnî*, XII, 214 vd.

33 Abdulcebbar'a göre 'sebeb' ile 'sonuç' arasındaki ilişki, illet-malul ilişkisinden farklıdır. İlet-malul ilişkisinden farklı olarak sebep ile sonuç arasında üçüncü bir unsur olarak 'fâil' vardır. Dolayısıyla sebebin varlığından sonucun varlığı zorunlu olarak çıkmaz. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, IX, 86.

34 Tab'en.

35 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 11.

36 Abdulcebbar, *Muğnî*, IX, 12.

37 İptidâen

38 Tevlid yoluyla

39 Gerçekleşmesi sebebe bağlı olan oluşlar 'mütevellid' iken, gerçekleşmesi sebebe bağlı olması imkânsız olan oluşlar ise 'mubâşir' olarak birbirinden ayrılır. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, 64, 80.

40 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 77, 98.

41 Abdulcebbar'a göre 'sonuçlar' iki kısımdır. Meydana geliş yönü açısından sadece iradeye dayanan sonuçlar ve meydana geliş yönü açısından iradeye gereksinimi olmayan sonuçlar. O, ilkinde haberleri, ikincisine cümleleri örnek vermiştir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, 106.

42 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 103.

43 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 161.

temolojik bir kavrama dönüşmüştür. Bu dönüşümün Abdulcebbar'ın, mükte-sebatını borçlu olduğu Cübbâilerle ve Ebû Abdullah el-Basrî ile başladığını ve nihayetinde Abdulcebbar'la sistematik hale geldiğini belirtmek gerekir. Çünkü o, konuyu eserlerinde bu isimlere yaptığı atıflarla işlemektedir. Bu noktada tevlid'in kavramsal ve epistemolojik içeriği konusunda Abdulcebbar'ın şu görüşleri oldukça açıklayıcıdır:

*"Tevlid, hüküm olarak 'hudüs' niteliğinde ortaya çıkar. Bir şey diğerinin ardından ve ona göre meydana gelmişse 'tevlid' ile meydana gelmiş demektir. Hudüs niteliğine sahip olmayan şeyler için tevlid imkânsızdır. Düşünce, çocukta, aklı kemâl düzeyinde olmadığı için, tevlid edici değildir. Çocuktaki düşüncenin tevlid edici olması için onda delâlet bilgisinin bulunması gerekir. Delâlet bilgisi ise ancak aklın kemâl düzeyinde olmakla ortaya çıkar. Delili ortadan kaldıran bir kuşkuyla delâlet yönü de ortadan kalkacağı için tevlitten söz edilemez. Çünkü böylesi bir durumda düşünce delâletten yoksundur. Bunun dışındaki durumlarda ise düşünce tevlid edicidir. Zira kuşku, delâlet üzerinde tevlidi etkileyecek şekilde bulunmamaktadır. Önceden var olan şüphe üzerinde yapılan düşünce ise, bilgiyi tevlid eder."<sup>44</sup>*

Bu alıntıda düşünce- bilgi ilişkisi, zihnen kemâl düzeyinde olmaya ve delalet bilgisine sahip olmaya dayandırılmıştır. Böylesi bir ilişkide düşünce, 'sebeb'; bilgi ise 'sonuç'tur. Burada kesb teorisinin aksine sebebin ve sonucun<sup>45</sup> öznesinin insanın kendisi olduğu ileri sürülmüş olmaktadır. Abdulcebbar, düşünce ve bilginin kişide bir hâl olduğu için doğrudan ve dolaysız şekilde bildiğini ve bu iki fiilin aynı özneye ait olması gerektiği savunmuştur. Bu teoride, bir fiilin iki özneli olamayacağı savunulmakta ve mantıksal bir nedenleme ile sebebin öznesinin sonucun da öznesi olduğu sonuçlamasına gidilmektedir.

Mu'tezile, meydana gelişleri insan iradesi, kasdı ve yönelimlerine bağlı olan fiillerin, tek bir öznesinin olduğunu kabul etmiştir. Abdulcebbar da, bu perspektiften hareket ederek, düşünce-bilgi ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre 'düşüncenin bilgiyi tevlid etmesi, bir nitelik olarak kişiden kişiye değişmez. Bilginin düşünceden tevlid etmesi, kişide delâlet bilgisinin bulunması koşuluna bağlıdır. Bu, aynı zamanda düşüncenin de şartıdır. Böylelikle düşünce, süreç olarak delâlet bilgisinden medlûlün bilgisine gitmekte ve 'sukûn hâli' ile de bilgiye ulaşmaktadır.<sup>46</sup> Dolayısıyla düşüncenin bilgiyi tevlid etmesi, imkân olarak delil ve delâlet bilgisine bağlıdır.<sup>47</sup>

Kelam sistemine bakıldığında Abdulcebbar, delâlet kavramını ahlâk<sup>48</sup>, şâhid'in ğaib alana delaleti<sup>49</sup>, aklın delaleti<sup>50</sup>, nübüvvet<sup>51</sup>, fiil-fail arasındaki

44 Abdulcebbar, *Muğnî*, XII, 78.

45 Abdulcebbar, *Muğnî*, IX, 67.

46 Abdulcebbar, *Muğnî*, XII, 118, 119.; XII, 82, 83.

47 Abdulcebbar, *Muğnî*, VI, 1, 11, 152; XII, 148, 149.

48 'Delâletü'l-adl' ve 'Delâletun ala kubhi's-şey' kavramları için bkz. Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usul-i-Hamse*, 13, 315; *Muğnî*, VI, 9, 105.

49 'Delilü's-şâhid ala'l-ğaib' kavramı için bkz. *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklif*, 20, 114.

50 'Delâletun Akliyyetun' kavramı için bkz. *Şerhu Usul-i Hamse*, 18, 283.

51 'Delâletü'n-nübüvât' kavramı için bkz. *Muğnî*, XV, 11, 164.

ta'alluk<sup>52</sup>, dil<sup>53</sup> ve hâl<sup>54</sup> vb. gibi farklı bağlamlarda kullanmıştır. Delâlet kavramının bu kullanımlarını, varlığın delâleti, aklın delâleti ve dilin delâleti olarak üç ana bağlam olarak ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Abdulcebbar'ın fiilden faile giden Kıyasu's-şâhid ale'l-gaib yöntemine, ikincisi külli<sup>55</sup> delâlet alanına, sonuncusu ise akıl-nakil ilişkisinde *dilin aklı ile aklın dili* arasından kurduğu bağdaşmacı yaklaşımına temel sağlamıştır. Düşünmenin bu kavramsal yapı içerisindeki durumuyla ilgili şu alıntı açıklayıcı olacaktır:

"Ötekiyi bilmek zorunlu değilse, izlenmesi gereken yöntem delâlet ve delildir. Çünkü delil ve delâlet, kişiyi ötekiye bilmeye götürür. Dolayısıyla bilgide delil ve delâlet koşullarının dikkate alınması gerekir. İlk koşulla ilgili olarak vaktinde karın düşmesi, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ulaştıran bir delil olarak savunulamaz. İkinci koşulla ilgili olarak ise hırsızın ardında bıraktığı izin kendisine delâlet ettiği de söylenemez."<sup>56</sup>

Alıntıya göre bir şey ya zorunlu olarak ya da delalette bulunarak bilinebilir. Burada bir şeyin delil ve delaletle bilinmesi, kurgusal, fantastik ve sübjektif bir şey değil, bilakis objektif bir nitelik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, bilgi nesnesiyle delâlet ve delil arasındaki ilişkiyi öznenin dışında kendinde bir bağıntı<sup>57</sup> olarak belirleyen; ancak nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi mümkün bir ilişki olarak belirleyen 'realist' bir yaklaşımdır. Buna göre düşünen, nazar sürecinin sonunda bilgiye zorunlu olarak ulaşmadığı gibi, düşünme süreci içerisinde kuşku, zann ve bilgisizlik gibi bilgi değeri taşımayan hükümler de tevliid etmez.<sup>58</sup>

Abdulcebbar'a göre delillerde delalet yönleri vardır. Her bir delildeki delâlet yönü bilindiğinde, bunun gerektirdiği şeyi benimsemek de zorunludur. Ancak düşünmek, kişi için zorunlu değildir. Çünkü düşünmek, kişinin iradesine bağlı bir fiildir.<sup>59</sup> O, düşünmenin zorunlu olmadığını ve düşünen kişinin 'delil ve delâlet yönüne, delilin özsellğine ve içerdiği hükme etki edemeyeceğini söylemiştir.<sup>60</sup> Çünkü delil ya da delâlet, delâlet ettiği şeye göre 'asıl' hükmündedir. Şu halde tevliid, bilginin oluşma koşullarının delil, medlül, delâlet ve taalluk kavramlarıyla ele alınan nesnel bir bilme süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkide düşünce, sabit olan ve nesneyi olduğu şekliyle bilmeyi sağlayan 'delâlet'te ve yönünde bir tür idrâk işlevi görmektedir. Ancak bizce

52 'Delâletü'l-fiil' kavramı için bkz. *Muteşabihu'l-Kur'ân*, 1/s. 3, 9.; 'Delâletü'l-fi'l-l-muhkem' kavramı için bkz. *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklif*, 9, 115.

53 'Delâletun fi's-şâhid' kavramının dilsel çerçevesi için bkz. *Muğni*, XV, 18, 162.

54 'Delâletun ala hâl' kavramı için bkz. *Muğni*, VI, 15, 103.

55 Cümleten

56 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, 16, 87.

57 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 4, 37.

58 Abdulcebbar, cins olarak düşünceyi iki alanda ele almıştı. Bizim de içinde yer aldığımız fenomen (Şâhid) alan; Allah'ın bulunduğu metafizik (Ġayb) alan. Ona göre 'tevliid edicilik' açısından her iki düşünce arasında fark yoktur. Çünkü kişi, her iki durumda kendisini 'düşünen' olarak bulur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 10 vd., 100 vd.

59 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 90.

60 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 84.

büyük ölçüde kapalı kalan bir şey var ki o da 'delil' ve medlûle uzanan 'delâlet' bağının öznen ve onun sübjektif ilgilerinden nasıl ve ne ölçüde bağımsız olabileceğidir. Şimdi ise bu çerçevede Abdulcebbar'ın bilgiyi nasıl tanımladığını ve bilginin mahiyetini nasıl ortaya koyduğunu tespit etmeye çalışalım.

### 3. Bilginin Mahiyeti

Abdulcebbar, Kelam sistemlerinde yapılan bilgi tanımlarını 'açıklık', tanımlanana özel olması ve şeyleri birbirinden temyiz etmesi olmak üzere üç noktada eleştirmiş<sup>61</sup> ve yetersiz bulmuştur. O'na göre bir şeyin bilgi oluşu şu olasılıklar üzerinden ele alınabilir:

*"Bilgi, özsellîği ve cinsi ile; cins sıfatı ile; varlığı ya da yokluğu ile; ma'nâ'nın bulunuşu ile; ma'nâ'nın hudûsu ile; bilen olarak fail ile veya bir yönde meydana gelişi ile ortaya koymak mümkündür. Özsellîği ile tanımlanamaz. Çünkü bu durumda taklîd ve tesadüfî kabuller de birer itikâd olarak bilgi ile aynı cinsten olmuş olurlar. (Basra) Mutezilesine göre bilgi oluş, bir itikâd olarak taklîd ve tesadüfî kabul edilen itikâdlardan 'sukûnu'n-nefs' niteliği ile ayrılmaktadır. Bu nedenle bilginin, cins sıfatı, hudûsu ve varlığı ile temellendirilmesi yanlış olacaktır. Yokluğu ile de tanımlanamaz. Çünkü yokluk durumunda, bilgi hükmü verilemez. Bir ma'nânın varlığı veya yokluğu ile de tanımlanamaz. Zira bilgi, sahîh düşünme sürecine bağlı olarak ma'nânın varlığı ya da yokluğuna gereksinim duyulmadan oluşabilmektedir. Bilen olarak fail ile de tanımlanamaz. Çünkü bu, taklîd ve bilgisel olmayan itikâdların da bilgi olmasını gerektirecektir."*<sup>62</sup>

Abdulcebbar, bilginin mahiyetini ve tanımını perspektif olarak Cübbâilere ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye dayanarak ele almıştır. O'nun bilgi tanımı, kendi içerisinde yapısal olarak ma'nâ, hâl, sukûnu'n-nefs ve itikâd olmak üzere dört ana kavram üzerine kuruludur. Bunu getirdiği şu tanımda görmek mümkündür: 'Bilgi, bilenin nefsinin, ele aldığı bilgi nesnesi üzerinde sukûn kılan bir ma'nâdır.'<sup>63</sup> Bu tanım, 'bilgi', 'bilen', 'bilinen', 'ma'nâ', 'nefs' ve 'sukûn' olmak üzere altı unsurdan oluşmuştur. Ancak yapılan tanım, ma'nâ kavramı ve sukûnu'n-nefs ifadeleri üzerine kuruludur.<sup>64</sup> Tanımın 'ma'nâ', 'itikâd', 'sukûnu'n-nefs' ve 'hâl' olarak dört kavram ile örülmüş olması, söz konusu kavramlar arasındaki ilişkiyi bütünlük içerisinde irdelemeyi gerektirir. Bu nedenle biz, Abdulcebbar'ın bilgi tanımını bu dört unsur üzerinden anlamaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

#### 3. a. 'Ma'nâ' Olarak Bilgi

Abdulcebbar, bilgiyi şeylerde var olduğunu savunduğu, edinilmeye hazır 'ma'nâ' ile temellendirir. Bu yaklaşımda şey, kendindeki 'ma'nâ' ile 'ma'kûl'

61 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 15, 16.

62 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 190.

63 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 13.

64 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 13.

yani rasyonel bir delâlet kazanır. 'Ma'nâ' kavramı, kelimelerin kaynaklarına bakıldığında ilk kez İbn Mukaffa'da görülmektedir.<sup>65</sup> Bu kavram, Felsefe'de Kindî ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır; Kelâm'da ise ilk kez Mutezile'den Muammer b. Abbâd (h. 220)<sup>66</sup> ve çağdaşı Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'ın kelâm düşüncesinde görülen<sup>67</sup> önemli bir kavramdır.<sup>68</sup> Bunu, Kindî'den İbn Sinâ'ya önde gelen bütün filozoflarda görmek mümkündür. Örneğin İbn Sinâ, bu kavramı şu şekilde tanımlamıştır. 'Ma'nâ, duyunun duyular alanından ilk bakışta idrak edemediği, nefsın idrak ettiği bir şeydir.<sup>69</sup> Cürcânî ise ma'nâ kavramını 'zihni suretler' olarak tanımlamıştır.<sup>70</sup>

Kelâm literatüründe bu kavram, şeylerdeki sıfat ve niteliklerin tabiatını açıklamak üzere kullanılmış ve 'araz' kavramı içerisinde temellendirilmiştir.<sup>71</sup> Şehristânî, Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi, İbn Ay-yâş ve Abdulcebbar<sup>72</sup> gibi araz metafiziğine yer verenlere 'Ashâbu'l-Meânî'<sup>73</sup> demektedir. Abdulcebbar'ın yaklaşımı, esasında, kelâm sisteminde ma'nâ kavramına ağırlık veren Muammer'in kullanımıyla örtüşmekte ve orada temel bulmaktadır. 'Hareket, sukûn'dan onun özü bakımından değil, fakat sadece farklılığı gerektiren bir 'ma'nâ' olması dolayısıyla ayrılır.<sup>74</sup> Görünen o ki Muammer, şeyler arasındaki hareket-sukûn, siyahlık-beyazlık ve hayat-ölüm olarak ortaya çıkan farklılık, başkalık, benzerlik ve zıtlığı<sup>75</sup> 'ma'nâ' kavramıyla açıklamış, her bir ma'nâ'nın başka bir ma'nâ'yı gerektirdiği sonsuz ma'nâlar teorisini savunmuş<sup>76</sup> olmaktadır.

65 Soheil M. Afnan, bu kavramın erken dönemden itibaren; Felsefe çevrelerinde ise Kindî'den itibaren kullanılmaya başlandığını söylemiştir. Bkz. Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, 115, Leiden 1964.

66 Richard M. Frank, *al-Ma'na: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalam and its Use in The Physics of Muammer*, Journal of The American Oriental Society, vol. 87, no. 3, Jul.-Sep., 1967, 248-259.

67 Allaf, bu kavrama başvurarak idrakın bir ma'nâ olduğunu söylemektedir. Ona göre idrak bir kalb fiili olarak diğer kalb fiillerinden farklı bir arazdır. Bkz. *Muğni*, IV, 55; Eş'ârî, *Makâlât*, 312. Ayrıca bkz. Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-Allaf*, 51, Leiden 1966.

68 Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, 115.

69 İbn Sinâ, *Necât*, s. 162., thk. M. S. Kürdi, Kahire 1938.

70 Cürcânî, *Ta'rifât*, 235.

71 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 137; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 98. Beyrut-Lübnan, t.z.

72 Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 29, 49, 55.

73 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 46.

74 Şehristânî, *a.g.e.*, 46.

75 Ebû Ali el-Cübbâi, Muammer'in ma'nâ kavramı ile cisimlerin hareket ve sukun gibi ma'nâlarının bulunduğu ilişkin delil getirmesini gereksiz görmüştür. Çünkü hareket ve sukun gibi ma'nâ'lar, beş duyu ve göz ile idrak edilirler. Abdulcebbar ise, bu ma'nâların süreklilik niteliğinde olduklarını ispatlamak için bir temellendirmeye ihtiyaç olduğunu kabul etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 41.

76 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 123, çev. K. Turhan, İstanbul 2001. Wolfson, ma'nâ teorisini özû açısından Aristo'nun tabiat teorisi ile; Horovitz, Eflatun'un idealar teorisi ile; Albert Nader, bir tür Leibnizyen yeter sebep ilkesi ile; Horten ise, Hint felsefesinin bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 125-127.

Arazların delâlet temeli olarak ortaya çıkan ma'nâ kavramının Basra Muzelesindeki çerçevesi ise şu şekilde ortaya çıkmaktadır. 'Bizimkiler, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, ses, elem, ekvân, hayat, kudret, itikâd, nazar, irade, şehvet ve nefretin ma'nâ oldukları konusunda fikir birliği içerisinde. Ancak te'lif, i'timâd, idrâk, zann, nedâmet ve temennî'nin ma'nâ olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir.'<sup>77</sup> Kendi içerisinde idrak edilenler ve idrak edilemeyenler olarak ikiye ayrılan bu ma'nâlar, delâletlerini 'insan kudretini aşan' ve 'insan kudretini aşmayan' ayrımında kazanmaktadır. Bunların içerisinde fenâ, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, hayat, kudret, şehvet ve nefret'ten oluşan on iki ma'nâ insan kudretini aşarken; ses, kevn, itikâd, zann, elem, i'timâd, irâde, nazar ve te'lif ise bir özne olarak insan tarafından yapılabilecek ma'nâlar olarak kabul edilmiştir.<sup>78</sup> Bu bağlamda Abdulcebbar, 'ölüm', 'bekâ', 'acz', 'şüphe', 'unutma' ve 'idrâk'ı ma'nâ olarak kabul etmemektedir.<sup>79</sup>

Abdulcebbar, ma'nâ kavramının kelimacılar tarafından şeylerin illetlerini açıklamak için kullanıldığını söylemiş, buna hareketin, ma'nâ hareketi ile açıklanmasını örnek vermiştir.<sup>80</sup> Şeylerde ma'nâ olarak kabul edilen bu varlıksal delâletlerle ilgili olarak Abdulcebbar, şunları söylemektedir:

*"Ma'nâlar içerisinde zorunlu olarak bilinenleri vardır. Tarafımızdan meydana getirilen yapıp etmeleri buna örnek verebiliriz. Nitekim biz, bu yapıp-etmelerin pek çoğunun kabih ya da hasen olduğunu biliriz. Dolayısıyla zâtını bildiğimiz halde, bir şeyin sıfatını veya hükümünü bilmemiz mümkün olmayabilir. Çünkü sıfat veya hüküm zata göre ikincil ve ondan sonra gelen bir şeydir. Oluşlar içerisindeki cemaat/nesnelerin taşıdığı ma'nâlara gelince onların ispatı kuşkusuz delâlettir. Orada zorunlu bilgi kategorisine yer yoktur. Bizim gereksinimiz şudur: Cevherlerin, bütûn durum ve yönlerinde oluşlar ile var olduğunu ispatlamaktır. Bunun delâletle mümkün olacağı açıktır."<sup>81</sup>*

Alıntıda ma'nâların iki şekilde bilinebileceği söylenmiş; cismin, mümkün ma'nâ'lar içerisinde tek bir 'ma'nâ' ile var olduğu kabul edilmiştir.<sup>82</sup> Abdulcebbar, bu kategoriyi bir fiil ve oluş olarak bilgi için de kullanmıştır. Bu, tevlid teorisi içerisinde 'sebeb' olarak 'düşünce'dan 'sonuç' olarak 'bilgi'ye giden bir oluş sürecidir. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan bilgi, bir fiil olarak öznedey meydana gelen, ancak teorik olarak ondan ayrılan bir ma'nâ<sup>83</sup> olarak tanımlanmış ve kalb fiilleri içerisinde değerlendirmiştir. Buna göre bilgi, özneyle ilişkisi açısından bir hudüstür. Şu halde bilgi, düşünme sürecinin sonunda, bir fiilin doğada bir yönde meydana gelmesi gibidir.<sup>84</sup>

77 Yahya b. Mutaza, *Bahrü'z-Zehhar*, I, 124., thk. M. M. Tâmir, 2001 Beyrut.

78 Yahya b. Mutaza, *a.g.e.*, I, 125.

79 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 76, 90 vd.

80 Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, Leiden 2000, 76.

81 Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 41.

82 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 41.

83 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 13; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 45.

84 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 78.



Bilginin 'ma'nâ' kavramıyla ilişkilendirilmesi, onun bir fiil ve araz olarak tanımlanmasındandır. Abdulcebbar'ın yaşadığı dönemde 'Ashâbu't-Tecâhul'<sup>85</sup>ün bilgiyi ve imkanını reddeden tezleri dikkate alındığında, 'ma'nâ' kavramının delaleti ve fonksiyonu daha iyi anlaşılacaktır. Dolayısıyla ma'nâ kavramı, epistemolojik açıdan bilginin bilinebilir rasyonel süreçler içerisinde elde edilen, bir fiil ve şey olarak delaleti açık ve kesin olan bir hâldir.

### 3. b. 'Hâl'<sup>86</sup> Olarak Bilgi

Hâl, ilk olarak, Ebû Hâşim tarafından arazlara yani yüklemelere uygulanmış olan bir kavramdır. Mutezile'den Muammer'in ma'nâ teorisinden yaklaşık bir asır sonra Ebû Hâşim, bir yandan bu teoriyi tenkit etmiş ve 'hâl' kavramının çoğulu olarak 'ahvâl' kavramını geliştirmiştir. Bu kavram, sıfatları, Allah'ın zatında varlık ve yokluk hükümlemesine gidilemeyen 'hâller' olarak ortaya koymuştur. Ancak daha sonra bu kavram, delalet olarak, 'bir öznenin, belli bir sıfatla nitelendiği durumu'<sup>87</sup> ifade etmek üzere kullanılmıştır. Başka bir deyişle, 'bir ma'nâ sebebiyle kendisinin sıfatı olarak belli bir şeyle nitelenen öznenin, bir hâlden dolayı bu ma'nâ'yı alması' veya 'bir şahısta var olan ve bu şahsın o nedenle başkasından ayrıldığı durumu' olarak da tanımlanmıştır<sup>88</sup>

Wolfson, Mu'tezilî çevrelerce kullanılan ma'nâ ve hâl kavramları arasındaki ilişkiyi şu şekilde değerlendirmiştir. '...Muammer'in ma'nâ teorisi, onun, 'cisimler kendi arazlarını meydana getiren bir tabiata sahiptir' şeklindeki görüşünün bir neticesi olarak doğdu. Bu tabiat anlayışı, Kelâm'da sebepliliği inkar edenlere zıt olarak sebepliliğe inanma anlamına gelir. Ebû Hâşim, Muammer ve Nazzam hariç, diğer Mutezililer gibi sebepliliği inkar etti. Dolayısıyla onun bir ma'nâ'ya ilave olarak, 'hâl' formülasyonunda bulunmasının nedeni budur.'<sup>89</sup> Burada Wolfson'un 'ma'nâ' ile 'hâl' arasındaki ilişkiyi nedensellik temelinde açıklaması, Abdulcebbar açısından bağlayıcı görünmemektedir. Çünkü o, bir yandan bilgiyi 'ma'nâ' olarak temellendirirken; diğer yandan ma'nâ'nın bilinişini 'hâl' olarak temellendirmiştir. Burada Abdulcebbar'ın da paylaştığı husus, bilginin, düşünme sürecinde bir 'ma'nâ' olduğudur. Ancak ona göre bilgi, illet-malul ilişkisindeki gibi zorunlu değil; sebep-sonuç ilişkisinde mümkün bir sonuçtur. Abdulcebbar, düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi bir sebep-sonuç ilişkisi olarak ele almış ve ilişkinin hükmünü 'vacib' yani zorunlulu kavramıyla ifade etmiştir.<sup>90</sup> Bunun yanı sıra o, Ebû Hâşim'in hâl kavramını

85 Agnostikler, bilinemezçiler.

86 Hâl, kişinin doğrudan ve herhangi bir delile ihtiyaç duymadan kendisinde bulunduğu bir şey ve ayırımdır. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 46 vd. Ebû Ali, Abdulcebbar'ın kişinin kendisinde bulunduğu bir 'ayırım' olarak ifade ettiği şeyi, bilginin 'idrak edilmesi' olarak görmüştür. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 23.

87 Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. K. Turhan, 129, 149.

88 Wolfson, *a.g.e.*, 139.

89 Wolfson, *a.g.e.*, 145.

90 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 184 vd.

kendi kelim problematiğinde 'Allah'ın hâli'<sup>91</sup>, 'insanın hâli'<sup>92</sup>, 'fiilin hâli'<sup>93</sup>, 'fâilin hâli'<sup>94</sup> ve 'toplumun hâli'nden<sup>95</sup> söz etmek suretiyle geniş bir çerçevede kullanmıştır.

Abdulcebbar, bilgiyi, kelim literatürüne ilk defa Mutezile'den Muammer ile giren 'ma'nâ' kavramıyla ilişkilendirmiş ve bu ma'nâ'nın dolaysız şekilde bilindiğini ortaya koymak üzere 'hâl' kavramına yer vermiştir. Bu kavram, özne ile ma'nâ olarak bilgi arasındaki ilişkide yer almakta ve bilişsel anlamda bir sezgi olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu aşağıdaki ifadede görmek mümkündür. 'Bilgiye delâlet eden şey, bizden birinin kendisini idrak nesnelinde olduğu gibi, bir şeye itikâd eden olarak ve itikâd ettiği şey konusunda nefsinin sukûn halinde bulmasıdır. Bununla kişi, taklitlerini, zanlarını ve öylesine kabul ettiği şeyleri birbirinden ayırır. Şu halde kendini bir hâl üzere bulma durumu, her bir hâlin bir ma'nâyâ dayanmasıdır.'<sup>96</sup> Abdulcebbar, içsel olarak tanımladığı 'irade', 'nefret', 'itikâd', 'zann', 'kuşku' ve 'bilgi' gibi fiilleri birer ma'nâ olarak ortaya koyarken, kişinin 'hâl' olarak bu ma'naları birbirinden ayrı şekilde kesinlik ve şüphesizlik içerecek şekilde bildiğini söylemektedir. Çünkü bu ma'nâ'lar, dolaysız şekilde 'hâl' olarak idrak edilir. O, söz konusu 'hâl'lerin bilgi değerinin zorunlu olduğunu ileri sürerken, bu tür bir bilginin herkeste aynı olduğunu savunmuş olmaktadır. Buna göre hâl, dolaysız ve özsel bir biliştir.<sup>97</sup> Bunu şu değerlendirmede açık bir şekilde görmek mümkündür:

*"Bilginin meydana gelişini, delil temelinde ele aldık. Biz bunu (bireylerin ma'naları bilme yolu olarak) hâl ortaklığı ile biliriz. Buna göre düşünce bir hâldir ve delil temelinde ele alındığında bu hâli herkesle paylaşıyoruz. Aksi halde düşüncenin bilgiyi tevlit ettiğini bilmemiz olanaksız olurdu. Bu (yönteme) göre delillerin ahvâlini, delâlet mahiyetleri açısından biliriz. Bu temel hareket noktasının sıhhatine hükmetmesek, delil ve illetlerin nesnel delâlete sahip oldukları bilinemez ve zorunlu bilgiler, idrak ve tecrübenin kendisi üzerinde nesnel ve kesin olan güven temelimiz sarsılmış olurdu."<sup>98</sup>*

Burada Abdulcebbar, ma'nâ'ların bilişsel niteliğini 'delile gereksinim duymaksızın dolaysız şekilde bilme' olarak 'hâl' kavramı ile ifade etmiştir. Bu aynı zamanda bilginin oluşma şartlarına ilişkin nesnel bir temel sağlamaktadır. Anlaşıldığı üzere Abdulcebbar'ın yaklaşımında hâl, ma'nâ kavramını olumsuzlamamaktadır. Bilakis hâl, imkânını, ma'nâ kategorisi ile, ma'nâ da düşünce ile elde edilmektedir. Dolayısıyla bilgi gibi düşünce de bilişsel olarak aynı şekilde yani hâl olarak temellendirilmiştir. O, bunu dolaysız ve doğrudan bilme

91 Abdulcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, 172; Muğni, XII, 28.

92 Abdulcebbar, Muğni, XVI, 27, 28, 33, 34.

93 Abdulcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, VI, 107, 132.

94 Abdulcebbar, Muğni, VI, 12, 15, 93, 94; Muğni, IX., 10, 98.

95 Abdulcebbar, Muğni, XVI, 12, 15, 16.

96 Abdulcebbar, a.g.e., 23.

97 Abdulcebbar, a.g.e., 20.

98 Abdulcebbar, Muğni, XV, 369.

olarak açıklamış, bilen olarak özneyi, 'nefs' kavramı ile ifade etmiştir. Bilenin 'nefs' kavramı üzerinden ifade edilmesi, düşünsel ve iradî fiillerin kalb düzleminde 'ma'nâ' ve 'hâl' olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir. Şu halde bilgi, düşünme koşuluna bağlı olarak ortaya çıkan bir kalb filidir ve kişi, bunu nefsinde 'hâl' olarak bulur.

### 3. c. Sukûnu'n-Nefs Olarak Bilgi

Abdulcebbar'ın düşünce sisteminde epistemoloji, 'korku' ile başlar. Bu aynı zamanda düşünme sürecinin başlamasına kaynaklık eden bir başlangıçtır. Abdulcebbar'ın adına 'havf' dediği, bizim 'endişe' olarak çevirmeyi daha uygun bulduğumuz söz konusu hâl, daha çok, bir varoluşsal endişe olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişi, kendisini, farklı dinleri, mezhepleri, birbirini tekfir etmelerini, dinlerin sevap, ceza, vacip ve kabih gibi değer hükümlerini, Allah'tan vahiy aldığını iddia eden bir elçinin kendisine verilen şeriata çağırması gibi<sup>99</sup> olgularla iç içe bulunduğu için bu varlık endişesini zorunlu olarak hisseder. Bu endişe hali, düşünceye kaynaklık etmekte, bir imkan olarak bilgiye ulaşıldığında yerini sukûn'a erer. Dolayısıyla bilgi, endişe ve kaygı ile başlayan sürecin zihinsel olarak sona ermesi anlamında bir 'kesinlik'tir. Buna göre sukûnu'n-nefs, öznedeki bilgisizlik ve kuşku gibi faktörlerle ortaya çıkan zihinsel gerilimin sona ermesi demektir. Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Abdulcebbar'ın bilginin yakınlığını bu kavramla ifade etmesi derin tartışmalara sebep olmuştur.<sup>100</sup> Mutezile içerisinde bu kritere şiddetle karşı çıkanların başında Cahız gelmektedir. O, bilgi olmadan da 'sukûn' hâlinin ortaya çıkabileceğini savunmuş ve 'sukûn' hâlinin bilgisel bir ilke olarak temellendirilemeyeceğini ileri sürmüştür.

Cahız'ın çağdaşı olan Kindî de 'sukûn' ifadesine yer vermiş ve 'sukûnu'l-fehm' kavramını kullanmıştır. Bu kavramın Cahız tarafından eleştirilmesi ve Kindî tarafından da kullanılması, en azından 'sukûn' kavramının Basra Mutezilesinden olan Allaf ve Nazzam gibi çağdaş kelamcılar tarafından da tartışılmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>101</sup> Cahız'ın eleştirisine bakıldığında 'sukûnu'n-nefs', bilginin nesneliliğiyle ilgili bir ilkedir. Cahız ise, söz

99 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 396 vd.

100 Hüsni Zine, 'sukûnu'n-nefs'i, Sanskritçe'de 'sükunet' anlamına gelen kuşkucuların 'Ataraksiya'sıyla kıyaslamıştır. O, zihinsel dinginlik (Mental Tranquility) anlamına gelen Ataraksiya'nın Abdulcebbar döneminde bilinip bilinmediğinin şüpheli olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu düşüncenin izlerini Maturidî'de "hâtur" kavramında görülmektedir. Bunun yanı sıra aynı etkinin Mutezile'de de mümkün olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Mutezili çevrelerde şüphe, epistemolojik değeri açısından metodolojik anlamda olumlanmıştır. Çünkü düşünme Ebu Ali el-Cübbâi'de olduğu gibi bilme durumunda değil, ancak şüphe ve bilgisizlik durumlarında mümkün olabilir. Sonuç olarak Zine, Abdulcebbar'ın, sukûnu'n-nefs kavramıyla sofist çevrenin göreceliğine ve kuşkucu çevrenin bilginin imkânına ilişkin görüşlerinin aksine, bilginin objektif ve ne nesnesiyle tam bir uygunluk içerisinde olduğu tezini savunduğunu söylemiştir. Bkz. Hüsni Zine, *el-Akl inde'l-Mutezile*, 82 vd., , Beyrut 1980.

101 Hüsni Zine, *a.g.e.*, 79.

konusu ilkenin bilginin nesnelliğini ortadan kaldıracakımı ve sübjektif kılacağını savunmuştur.

Abdulcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâi'den aldığı 'sukûnu'n-nefs' kavramıyla yeni bir objektiflik temellendirmesine girişmiş<sup>102</sup> ve bu kavramı duyuların, doğuştan gelen zorunlu, kategorik bilgilerin ve nazari bilgilerin kesinlik ölçüsü ve nesnel illeti olarak ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>103</sup> Ona göre sukûnu'n-nefs, bilgi oluş<sup>104</sup> açısından bütün bilgileri içine alan en temel epistemolojik ilkedir. O, bu hükme, 'fiil yapma imkânına sahip olan ile fiil yapması imkânsız olan' arasındaki farklılığı, "fiil ile kadir oluş arasındaki ilişkiyi ve delâleti" örnek vermiştir.<sup>105</sup> Her iki önermede 'sukûn' yani zihinsel kesinlik apaçıktır. Bu çerçevede Abdulcebbar, bilgi ile bilen arasındaki ilişkide bilginin niteliğini bilen üzerinden belirlemiş ve bilgiyi sukûnu'n-nefsi gerektiren bir 'ma'nâ' olarak temellendirmiştir.<sup>106</sup> O, bu ilkeyi bilen olarak özneye değil 'akletme' sürecinin sonunda ortaya çıkan bilgiye<sup>107</sup> bağlamıştır. Bunu şu ifadede görmek mümkündür. 'Sukûnu'n-nefs, bilginin bilendeki hükmüdür. O, bunun dışında bir ma'nâ değildir. Zira o, belli şekilde bir yön üzere meydana geldiğinde bilginin zâtına dönen bir hükümdür.'<sup>108</sup> Abdulcebbar, bu çerçevede sukûnun delil üzerinde nazar edilerek kalpte<sup>109</sup> doğan (tevlid) bir ma'nâ olduğunu kabul etmiştir.<sup>110</sup> O, bilginin mecâz içeren bu ilkesini 'insanlar, fitne sona erince sukûn buldu', 'sıcak ve soğğun sukûnu', 'filanca kişinin kızgınlığı sukûn buldu', 'kalbin tatmin olması ve yatışması' vb. gibi dilsel kullanımlarla örneklendirmiştir.<sup>111</sup> Ebû Abdullah el-Basrî'de<sup>112</sup>, Cübbâiler'de<sup>113</sup> ve özellikle de Abdulcebbar'da ortaya çıkan bu ilke, aynı zamanda Farabî'de<sup>114</sup> de görülmektedir. Bu kavram,

102 Hüsnü Zine, *a.g.e.*, 79.

103 Zira Abdulcebbar'a göre sukûnu'n-nefs, bir illettir. O, duyu ve aklın alanına giren bilgileri içine alır. *Muğni*, XII, 54-55. Ayrıca bkz. Hüsnü Zine, *a.g.e.*, 76 vd. Hüsnü Zine, bu bağlamda bilginin iki koşulunun bulunduğunu ifade etmiş, bunlardan ilkinin bilme sürecinin sonunda oluşan bilginin nesnesiyle tam bir mutabakat taşıması, diğeri ise bilgide, zihinde kesinlik yaratan 'sukûn' kılıcı bir niteliğin olması. Bkz. Hüsnü Zine, *a.g.e.*, 77.

104 'Bilgi sukunu'n-nefs koşuluyla bilgi olur. Zann, taklid ve delilsiz olarak tesadüfen kabul edilen şeylerde (tebhî) bu koşul yoktur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 42, 43.

105 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 42-45.

106 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 31, 32.; IV, 15, 250.

107 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 21.

108 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 3, 70.

109 Abdulcebbar'a göre kalbin yapısı bir ma'nâ olarak bilgi ve iradenin sıhhati için zorunludur. Kalb, kendisindeki ma'nâlar için bir alet değildir. Çünkü o, alet fiillerinde olduğu gibi bu fiilleri yapmada bir alet değildir. Bilakis kalb fiili, onda, aletsiz olarak ve 'ibtidaen' yapılır. Burada kalbe olan gereksinim, özneye değil, fiillerden kaynaklanır. Hareketin faile değil mahale ihtiyaç duyması gibi. Bu nedenle 'tikâdın ve yönünün meydana gelmesinde özel bir yapıya ihtiyaç vardır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 105.

110 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 222 vd.

111 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 21; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 46.

112 Nitekim Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre bir hâl olarak bilgideki sukûnu'n-nefs zorunludur. Bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehâr*, I, 153.

113 Cübbailer, bilgiyi bilenin nefsinin sukun eden, bir yönde meydana gelen ve bilginin bir hâl olması olarak temellendirmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 33.

114 Ona göre sukûnu'n-nefs tasdiktir. Yakini tasdik cedeli iken; bir şey üzerindeki sukûnu'n-nefs ise belâğî tasdiktir. Bkz. Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1987, 20 vd.

ilk bakışta psikolojik bir imâ içermektedir. Çünkü bilen olarak nefsin sukûnu, öznelidir. Ancak Abdulcebbar'ın tezi bunun tersinedir.<sup>115</sup> Zira ona göre bu ilke, kaynağını bilginin özünden alır. Fakat bu, mahal olarak özneye yapılan bir nitelime olarak ortaya çıkar. Nitelenenin özneye dayanması, bilginin bir fiil ve araz olarak 'ma'nâ' kavramıyla kalpte oluşmasındandır. Bu, başka bir açıdan bilginin bir mahal olarak bilende 'hâl' olduğu anlamına gelir. Bu hâl, bir şeyi öylesine kabul eden ve zann ile bir şeye kanaat getirenin hâlinden farklıdır. Bu farklılığı herkes kendinde bulur.<sup>116</sup> Abdulcebbar, bilgiye delâlet eden şeyi kişinin kendisini sukûn hâli üzere bulmasına bağlamıştır. Bu hâl, ma'nâ olarak ilim veya marifettir.<sup>117</sup> O, bu ma'nânın delâletini açıklamak için mantıksal bir örnekleme yapmış ve şunu söylemiştir. 'Muhkem fiil, bir sıfat olarak, onu yapması mümkün olan kişiye delâlet eder. Bu delâlet yönü, bir illet olarak bu sıfatı gerektirir.'<sup>118</sup> Görüldüğü üzere Abdulcebbar, fiilin niteliğinden fail için bir nitelik (sıfat) delâleti çıkararak, bilginin bilende ortaya çıkardığı hâlden de bilgi için bir nitelik (sıfat) delâleti çıkarmaya çalışmıştır. Bu, klasik bilgi yaklaşımlarından farklı olarak bilgi ile bilen arasındaki ilişkiyi sezgisel (hâl) temelde ele alan özgün bir yaklaşımdır. Çünkü sukunu'n-nefs bir hüküm olarak<sup>119</sup> akletmede ortaya çıkar. Bu, bilginin itikâd oluşuna ve cinsine değil, onun bilgi oluşuna dayanan bir kriterdir. Dolayısıyla sukunu'n-nefs, bilginin hakikatın kendisi gibi olmasıdır.<sup>120</sup>

Ebû Ali el-Cübbâi'nin yaklaşımı ise Abdulcebbar'ın yaklaşımından farklı gözükmemektedir.<sup>121</sup> Ona göre bilgi idrak edilen bir şeydir. Çünkü idrak edilen bir şey olmasaydı, kişi kendini bilen olarak bulmazdı. Buradaki 'bulma', Abdulcebbar'daki gibi ma'nâ ve hâl olarak değil, idrak olarak değerlendirilmiştir. Ancak Abdulcebbar, düşünce kaynaklı bir bilgi için idrâk ifadesinin kullanılmasını doğru bulmamıştır. Çünkü bilgi idrak edilen bir şey olsaydı, mahali ile birlikte idrak edilir ve bulunduğu mahal ile diğer mahallerin birbirinden temyiz edilmesi gerekirdi.<sup>122</sup> Abdulcebbar, Ebû Ali el-Cübbâi'yi eleştirirken aslında bilginin meydana geldiği yer olan nefis ve kalbin yapısına ve sistematığıne uygun bir terminoloji kullanmaktadır. Bu anlamda nefis, 'ma'nâ, 'hâl' ve 'sukunu'n-nefs' kavramları arasında niteliksel anlamda tam bir örtüşme vardır. Çünkü bilgi, nefsin sukûnuna götüren bir niteliğe sahiptir. Alimin alim

115 Abdulcebbar'a göre cahilin nefsi de sukûn bulmuş olabilir. Ancak o, bilgisizlik niteliğinde olan bir sukûndur. Gerçekte o, sukunu'n-nefs'e sahip değildir. Bilenin durumu böyle değildir. Çünkü o, sezgisel olarak, bildiği şey üzerinde nefsinin sukûn bulunduğunu bilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 36, 37.

116 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 46, 47.

117 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 23.

118 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 23.

119 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 33.

120 Nisaburi, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s.303; Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 38-39.

121 Abdulcebbar'a göre, Ebû Ali, bilginin sukunu'n-nefs niteliğini reddetmemiştir. O, içerik olarak benimsediği bu kavrama sadece bilgi tanımında yer vermemiştir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, 36 vd.

122 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 23.

oluş niteliğine sahip olması veya kabihin kabihlik niteliğine sahip olması gibi. Burada bilginin bilgi olduğunun bilinmesi, ancak bilginin nefsin sukununa götüreceği şekilde meydana gelmesiyle mümkündür.<sup>123</sup>

Kavramsal içeriğine bakıldığında sukunu'n-nefs, bilende bir hüküm olarak zann, şüphe, taklid ve temelsiz itikâd gibi bir hâldir. Bu hâl, bir temyiz olarak herkeste eşit şekilde bulunur. Buna göre hak üzere olan sukûn hâli üzeredir. Bâtıl üzere olan ise sukûn üzere değildir. Ebû Ali el-Cübbâî, hâkikatın ölçüsünü sahih olanı fasit olandan ayıracak zorunlu veya bilgi temeline dayanması, çelişki içermemesi, usûl ve furû açısından herhangi bir çelişkinin bulunmaması olarak açıklamaktadır. Abdulcebbar ise hakikatın en temel kriteri olarak sukunu'n-nefsi görmüştür.<sup>124</sup> Çünkü sukûn, bir şeyin faydalı olduğuna ilişkin bilgi gibi kişiyi olduğu üzere kalmayı sağlar. Batılda ise durum tersinedir. Orada sukun olmadığı için batılda olanın durumu bilgisizin hâline benzer.<sup>125</sup> Dolayısıyla itikâd, 'sukûn' hükmünü ancak bilgi oluş yönlerine sahip olmakla kazanır.

Bilginin mahiyetine ilişkin bu tartışma, görünen o ki Bağdat ve Basra Mutezilesi ile sınırlıdır. Çünkü bilginin tanımının bu çerçevesi diğer kelimelerinde bulunmamaktadır. Ebû Reşid en-Nisabûrî, Abdulcebbar'ın görüşüne paralel olarak bilgi oluşun nasıllığı konusunda önemli detaylar vermiş ve şunları söylemiştir. 'Bilgi oluş, özsel anlamda değildir. Bilakis bilgi, bir yönde oluş ile gerçekleşir. Bağdat Mutezilesinden Belhî'ye göre ise bilgi, özsel olarak bilgidir. Bundan kastı ise, bilginin bir ma'nâ dolayısıyla değil, kendisi ile bilgi olduğudur.'<sup>126</sup> Bilgi oluş konusunda Abdulcebbar'ın ve Nisabûrî'nin ait olduğu Basra çevresi bilgiyi fiil ve araz olarak kabul ettiği için ontolojisini de bir yönde meydana gelmek olarak temellendirmiştir. Nisabûrî'nin bu görüşü şu şekilde temellendirmeye çalıştığı görülmektedir:

*"Bilgi, zatı ve özü ile bilgi olsaydı, o zaman bütün bilgiler benzeşik olurdu. Ayrıca (epistemik) değeri olmayan şeylerin bilgi cinsinden olmasının önü kapatılmış olurdu. Nitekim bilgi olmasa da taklid bilgi cinsinden olabilir. Dolayısıyla bilgi oluş hükmü ve bilginin bilgi olmayandan farkı, bilginin bir yönde meydana gelmesiyle ilgilidir. Bir yönde meydana geliş ise, ne bilginin kendisi, ne varlığı ne de hudûsu ile ilgilidir. Taklid, zât olarak bilgi gibidir. Çünkü var-oluş ve hudûs, bilgi için olduğu kadar taklid için de geçerlidir. Taklid, kendisini bilgi yapan ma'nâdan yoksundur. Buna göre ma'nânın yokluğu, bilgi olmasını da imkânsız kılar."<sup>127</sup>*

Nisabûrî, bu yaklaşımıyla bilgiyi düşünce sürecinde ortaya çıkan bir 'oluş' olarak değerlendirmiştir. Oluş da ancak bir yön üzere olmakla gerçekleşebilir. Dolayısıyla bilgi oluş, ulaşılan bir olgu değildir. Bilakis o, düşünce sürecinde delil-medlûl ilişkisinin yönüne göre meydana gelen bir ma'nâdır. Bu anlamda

123 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 46.

124 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 200 vd.

125 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 194 vd.

126 Nisabûrî, *a.g.e.*, 288.

127 Nisabûrî, *a.g.e.*, 287.

taklîd bilgi oluş yönüne sahip değildir.<sup>128</sup> Basra Mutezilesinin bu yaklaşımında iki husus ortaya çıkmaktadır. İlkine göre bilgi, yönü ile niteliksel olarak bilgi olmayan şeylerden kesinlikle ayrılmıştır. Diğerine göre ise bilgisel niteliği olmamasına karşın taklîd gibi şeyler bilgi cinsinden olabilir. Nisabûrî, Basra Mutezilesinin konuya ilişkin bakış açısını 'üç yön' olarak formüle etmiştir: bilginin düşünceye dayanması, düşünsel bir hâtırlamaya dayanması ve itikâd edilen şeyin bilenin fiili olması. Basra Mutezilesinden Yahya b. Murtaza ise, bilgi oluşun altı yönünden söz etmekte ve bunlardan üçü üzerinde ittifak bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>129</sup> Ebû Abdullah el-Basrî ise bilgi oluşu üç aşamalı olarak açıklamakta ve şunları söylemektedir:

*"Kişi, (kategorik olarak) özlerin bir sıfat üzere olduklarını bilir. Sonra herhangi bir zatın bir sıfat üzere olduğunu bilir. Örneğin, (kategorik olarak) zulmün kabih olduğunu bilir. Buradan belirli bir şeyin zulüm niteliği taşıdığı bilgisine gider. Sonuç olarak da zulmün kabih olduğu bilgisine ulaşırız. Burada birbiriyle taalluk halinde olan üç nitelik var. İlk önermesel düzeyde öz-sıfat bilgisi, ikincisi düşünme düzeyinde belirli bir şeyin sıfat bilgisinin elde edilmesi, sonuncusu ise ilk iki düzeye bağlı olarak oluşabilen ve bir yönde meydana gelen kabih oluş bilgisi."<sup>130</sup>*

Burada Ebû Abdullah el-Basrî, bilginin bir yönde meydana gelmeyle bilgisellik niteliği kazandığını kabul etmekte ve bilginin oluşma koşullarını üç değerli bir mantıkla açıklamaktadır. İlk önerme, aklın zorunlu kategorisi iken; ikincisi ayân olarak tecrübedeki şeyi ve üçüncüsü ise aklın kategorik bilgisi ile şeyin sıfatı arasındaki ilişkide bilgi oluş yönünü ifade etmektedir. Abdulcebbar'ın benimsediği tevlîd epistemolojisine göre bilgi, salt düşünce ile değil, özsel bir taalluk olarak delîl veya delâlet üzerinde düşünmekle ortaya çıkar. Sukûnu'n-Nefs de bu nesnel<sup>131</sup> ilişkide temellenmektedir. Buradaki sukûn, her ne kadar öznedeyken ortaya çıkan bir hüküm ise de, o, delîl ve delâlete dayanması bakımından nesneldir. Şu halde Abdulcebbar'ın bir şeyin bilgi değeri taşımasının temel ilkesi olarak temellendirdiği sukûn, sübjektif ve kaynağını öznedeyken alan bir hüküm değildir. Bilakis o, mantıksal ve rasyonel temelleri olan nesnel bir hükümdür. Bilginin oluşma koşullarında delîl üye-

128 Nisaburî, *a.g.e.*, 288.

129 Yahya b. Murtaza, *Bahrü'z-Zehâr*, I, 154.; Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 30; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 191.

130 Nisaburî, *a.g.e.*, 288-291.

131 Abdulcebbar uzmanlarından biri olarak kabul edilen Hüsnü Zîne de, bizim gibi, Abdulcebbar'ın bilginin objektifliğini savunduğu görüşüne yer vermiştir. Bkz. Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile*, 84-85. Ancak Özcan Taşçı'nın, *'Takiyyüddin Necranî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi'* adlı doktora tezinde Abdulcebbar'ın bilgi anlayışının 'sübjektif olduğunu iddia etmiştir. Anılan çalışmada bilgi konusunda Abdulcebbar, 'subjektivist'; Ebû Hâşim el-Cübbâi ise 'objektivist' olarak değerlendirilmiştir. Kanaatimizce bu iddia, Abdulcebbar'ın, sofistlerle, bilginin tanımı, mahiyeti ve delaleti konusunda; kuşkucularla bilginin imkanı konusunda yaptığı tartışmaları anlamsız kullmaktadır. Çünkü sofistler, bilindiği üzere, bilgide göreceliği ve objektif bilginin olmayacağını savunmakta; kuşkucular ise bilginin imkânını reddetmekteydi. Dolayısıyla Taşçı'nın Abdulcebbar'ın bilgide göreceliği savunduğu şeklindeki değerlendirmesi, Abdulcebbar'ın Sofist ve Kuşkucuların iddialarına karşı çıkması ile çelişmektedir. Bkz. Özcan Taşçı, *'Takiyyüddin Necranî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi'*, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, 69 vd.

rinde düşünmek ma'nâ'ya, ma'nâ özne ile ilişkisi açısından hâl'e, hâl de bilgi oluş niteliği açısından sukûnu'n-nefse temel olmuştur. Şimdi de bilgi oluş ilkesi olarak sukûnu'n-nefs'in bilgi tanımı olarak nasıl 'itikâd'a dönüştüğünü ortaya koymak istiyoruz.

### 3. d. İ'tikâd Olarak Bilgi

Kelam'da epistemolojik çerçeve içerisinde itikâd kavramına, ilk kez Mutezili kelamcılarının yer verdiği bilinmektedir. İslam Felsefesinde özellikle Farabî, bu kavramı kullanan filozoflar arasında yer almaktadır. Farabî, bu bağlamda 'tasavvur' ve tasdik' bilgisini bir şeye itikâd etmek olarak tanımlamıştır<sup>132</sup> Farabî gibi Abdulcebbar da, bu kavramı bilginin mahiyeti ve tanımı konusundaki izlediği yöntemin tamamlayıcı unsuru olarak kullanmıştır. Abdulcebbar, bilgiyi itikâd olarak tanımlarken, meydana geliş yönüne vurgu yapmaktadır.<sup>133</sup> Abdulcebbar, bunu şu şekilde açıklanmaktadır:

*"Bilginin itikâd olarak nitelenişi, ipin bağlanması ve sağlamlaştırılmasına kıyasla yapılmış bir benzetmedir. Bilenin, 'itikâd eden' olarak nitelenişi de itikâd olarak sahip olduğu bilgi açısındandır. Bu sebeple kişi, bilgi sahibi olmadan önce âlim olarak nitelenebilirken; itikâd sahibi olarak nitelenmesi ise ancak bilginin itikâd olduğu ispat edildikten sonra mümkün olabilir."*<sup>134</sup>

Burada bilgi, meydana geliş yönü açısından özne ile ilişkili bir fiil olduğu için 'itikâd' olarak tanımlanmıştır. Bu, itikâdın bilginin bir niteliği olduğu anlamına gelir. Söz konusu nitelik vakıya mutabık olabileceği gibi olmayabilir de. Bu sebeple Abdulcebbar, itikâdı, düşünmeye dayanmayan itikâttan ayırmak için 'sukûnu'n-nefs' kavramını kullanmıştır.<sup>135</sup> Bu bağlamda bilgi, farklı yönlerde meydana gelen bir 'itikâd' olarak ele alınmıştır.<sup>136</sup> Abdulcebbar'ın kuşağı olan ve h. 395'te vefat eden İbn Faris İbn Zekeriyâ da, itikâd kelimesini Abdulcebbar'ın sezgici yorumunu destekleyecek şekilde 'bir şeyin katılaşması, sertleşmesi, sabit olması ve kalbini bir şeye bağlaması' anlamında yorumlamıştır.<sup>137</sup> Kelimenin bu anlamı, bilme olarak düşünme sürecinin<sup>138</sup> sonunda

132 Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. M. Fahri, Beyrut 1987, 20.

133 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 190 vd.

134 Ebû Abdullah el-Basri, bu konuda Allah'ın hâli ile insanın hâlinin aynı olduğunu savunmuştur. Bilenin itikâd hâlini gerektirmesi insan için olduğu gibi Allah için de geçerlidir. Çünkü bilen oluş bu şekilde olabilir. Ancak o, itikâd ifadesinin kalb, vicdân ve akıl imâ gerekçesiyle Allah'a izafe edilmesinin doğru olmayacağı görüşündedir. Bunun yanı sıra bildideki itikâd kavramı bir mecâz olduğu için onun Allah için kullanımı ya tevkif ya da şer'i bir onaya bağlıdır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 28; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 190.

135 Hüsnü Zine, *el-Akl inde'l-Mutezile*, 58.

136 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 25 vd.

137 İbn Faris İbn Zekeriyâ, *Mekâyisü'l-Luğa*, Beyrut 1994, 679.

138 Muhit Mert bu süreci bilgi ile itikâd arasındaki ilişki bağlamında şu şekilde değerlendirmiştir: Bir inanç doğru ve belli bir kaynaktan elde edilmiş olmakla birlikte kişi o konuda mutmain değilse bu zihinsel duruma şek deniyor. Kesin kanaate sahip olduğu halde kişi o inancını belli bir kaynaktan elde etmemişse o da bilgi olmuyor, zan oluyor. Kişi kesin kanaate sahip, fakat inancı doğru değilse bu da cehalet oluyor. Detaylı bilgi için bkz: Muhit Mert, *Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi*, AÜİFD, Cilt: XLIV, sayı: 1, Yıl: 2003.



ortaya çıkan şeyin özneye bağ oluşturacak şekilde meydana gelmesidir. Bu sürecin bağ ilişkisine dair Abdulcebbar'ın şu değerlendirmesi açıklayıcı olacaktır:

*"Bilgi, itikâd cinsindedir. O, ancak şeyle olduğu üzere bir taalluka sahipse ve sukunu'n-nefsi iktiza ederse bilgi olur. Olmadığı üzere bir taalluka sahip olursa ortaya çıkan sonuç bilgisizlik olur. Şeyle, onu güçlendirecek şekilde bir taalluk varsa bu ne bilgi ne de bilgisizliktir."*<sup>139</sup>

Abdulcebbar, burada bilginin itikâd dışında başka bir şey olamayacağını savunmuş<sup>140</sup> ve bilgi oluş ile bilginin meydana gelişi gibi<sup>141</sup> iki farklı bağlam kullanmış görünmektedir. Bilgi oluş, düşünme sürecinde delilin özelliğinin özneye yarattığı sukûn ile; meydana geliş de öznenin bilgi oluş sürecinin tamamlanmasıyla ortaya çıkan sukûn ile bağ kurmasıdır. Bilgi oluş ile meydana geliş arasındaki ilişki konusunda ise o, kişiyi bilen olmaktan çıkararak şeyin itikâd eden oluştan da çıkaracağını söylemekte ve bilgisizliğin hem bilgiyi hem itikâdı nefyettiğini savunmaktadır.<sup>142</sup> Bu noktada Ebû Hâşim bilgi ile bilgisizliğin aynı cinsten olduğunu kabul etmiştir. Zira aynı düzlemde itikâd edilen şey üzere oluş bilgi; itikâd edilen şey üzere olmayış bilgisizliktir. Dolayısıyla itikâd, bilgi ve bilgi olmayı cins olarak kapsamaktadır. Çünkü o, bilgi nesnesiyle olduğu ve olmadığı üzere iki yönde meydana gelebilmektedir. Bilgi, bilgi olmayan yönden özü itibarıyla sukunu'n-nefs'e sahip olması bakımından ayrılır.<sup>143</sup> Buna göre her bilgi itikâd iken; her itikâd, bilgi değildir. Çünkü itikâd, taklid ve delile dayanmadan rastgele kabul edilen şeyleri de içerebilmektedir. Dolayısıyla itikâd bilgi ilişkisinde bilgi, bilgi olmayandan itikâd oluşu ile değil sukunu'n-nefs koşulunu sağlamasıyla ayrılır.<sup>144</sup>

Abdulcebbar'ın bu yaklaşımında bilgi ile itikâd arasında bir işlem-kaplam ilişkisi söz konusudur.<sup>145</sup> Bu, bilgiyi itikâd yapan şeyin bilginin meydana geliş yönleri olduğu anlamına gelir. O, bilgi ve itikâd arasındaki farkı ve ilişkiyi en çarpıcı şekliyle şu şekilde özetlemiştir: 'Nazar, itikâdı tevliid etmez. Yalnız bilgiyi tevliid eder. Çünkü nazar, bilgi oluşun bir yönü gibidir.<sup>146</sup> Dikkat edilirse burada itikâd, nazar ile değil, bilgi ile ilişkilendirilmiştir. İtikâd, bilgi oluş üzerine bir fiil olarak bilginin meydana geliş yönünü ifade etmektedir.<sup>147</sup>

139 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 25.

140 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 26-27.

141 Abdulcebbar, bilginin bilgi olduğunu bilmeyi nefsin kendisi olarak kabul etmez. Ona göre ortada iki tür bilgi vardır: Biri, kendisiyle itikâdın bilindiği bilgi; diğeri ise bilginin kendisi. Bkz. *Muğni*, 12/s. 46.

142 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 26 vd., 214 vd.

143 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 30

144 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 46.

145 Bilgi cins olması bakımından bilgi değildir. Bilakis olduğu üzere bilindiğinde bilgi olur. Bu nedenle bilgi olmamasına rağmen itikâd olabilir. Ya da bir şeyle olmadığı üzere taalluk da söz konusu olabilir. Bu doğrusu bilginin hâli konusunda bilenin hâli sadece bir şeyin olduğu üzere olarak bilinmesi şeklinde olabilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, VI, 125.

146 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 126.

147 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 98.

Peki, meydana geliş yönü olarak itikâd üzerinde itikâd edenin bir etkisi var mıdır? Abdulcebbar, bu konuda da súbjektifliğe ve göreceliğe düşmemek için katı tutumunu korumaya çalışmış ve itikâd edenin itikâd edilen şey üzerinde hiçbir tesirinin olmadığını söylemiştir. Aksi halde itikâd edilen şey, itikâd edenin itikâdına göre meydana gelir ve şeyler, göreceliği savunanların kabul ettiği gibi, 'her sıfat üzere' olurdu. O zaman buna göre, bir şey aynı anda hem var hem yok, hem siyah hem beyaz, hem kadim hem muhdes olurdu. Bu ise, imkansız olan bir şeyi, cinslerin birbirine dönüşmesi anlamına gelir.<sup>148</sup>

Kısaca Abdulcebbar, bilgi oluşun niteliğini sukûnu'n-nefs ile, meydana gelişini de 'itikâd' kavramıyla ifade etmiş ve bunu makûl bir hâl<sup>149</sup> olarak temellendirmiştir. Zira itikâd edenin itikâd ettiği şeye nefsinin sukûn bulması durumu ile bulmaması durumu arasında açık ve kesin bir hâl farkı vardır. İlkinde hâl olarak alim oluş, ikincisinde ise alim olmadan itikâd edilmiş hâli vardır. İlkinde kişi, itikâd nesnesine olduğu üzere itikâd etmişken; ikincisinde bunun aksi söz konusudur. Dolayısıyla bu iki durumun hükmü farklıdır.<sup>150</sup> Bilginin itikâd olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı meselesi, Kelam'daki bilgi tartışmalarının ana temasını oluşturmuştur. Bu kavram, Eş'âri ve Maturîdî kelâmcıların yanı sıra Bağdat Mutezilesi tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Buna, bilgiyi bir yönde meydana gelme ile değil, cins olarak kabul eden Allaf'ın yanı sıra<sup>151</sup>, Bağdat Mutezilesinin önde gelen ismi Ebû'l-Kasım el-Belhî de aynı gerekçeyle itiraz etmiş ve bilginin 'itikâd' cinsinden olamayacağını savunmuştur. Bağdat Mutezilesi'nin bilgiyi 'itikâd' olarak tanımlayan Basra Mutezilesine yönelttiği eleştiri Nisabûrî'nin eserinde şu şekilde geçmektedir:

*"(Basralı) üstadlarımıza göre bilgi, özsel (bi-aynihi) olarak değil, bir yönde meydana gelme bakımından bilgi olur. (Bağdat Mutezilesinden) Belhî'ye göre ise bilgi, bizatihi bilgidir. Bundan kastı ise, bilginin bir ma'nâ dolayısıyla değil, kendisi ile bilgi olduğudur. Biz de onun gibi, bilginin bir ma'nâ ile bilgi olmadığını kabul ediyoruz. Biz, bilgiyi bir yönde meydana gelmesiyle temellendiriyoruz."<sup>152</sup>*

Nisabûrî'ye göre bilgi özsel ve bizatihi değildir. Çünkü özsel olması bütün bilgileri benzeşik<sup>153</sup> yapar. Ayrıca bilgi olmayan şeylerin bilgi cinsinden olma imkânı da ortadan kalkar. Zira taklîd, bilgi cinsinden olabilmektedir. Dolayısıyla bilgi oluş hüküm olarak bilgi olmayandan belli bir yönde meydana gelmeyle ilgilidir. Bir yönde meydana geliş de ne bilginin kendisi, ne varlığı ne de hudûsu ile ilgilidir.<sup>154</sup> Şu halde genelde Basra Mutezilesi, özde Abdulcebbar,

148 Abdulcebbar, *Muğnî*, XII, 48-49.

149 Bu makûl hâl, Ebû Hâşim'e göre 'sukunu'n-nefs'e dayanarak bilinir. *Muğnî*, XII, 34, 42, 43. Ayrıca bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahrû'z-Zehâr*, 1/s. 153. Burada Abdulcebbar'ın kelâm anlayışını büyük oranda paylaşan Yahya b. Murtaza, bilgiyle ilgili olarak Abdulcebbar'a 'bilginin kendisinde sukûnu'n-nefsi vacip kılan bir hâl vardır' görüşünü nispet etmiştir.

150 Abdulcebbar, *Muğnî*, XV, 327.

151 Abdulcebbar, *Muğnî*, XII, 188; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 46; Yahya b. Murtaza, *Bahrû'z-Zehâr*, I, 153.

152 Nisabûrî, *Mesâil fi'l-Hilaf*, 287.

153 Mutemâsil.

154 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 190.

bilgi ile itikâd arasında adına yönler<sup>155</sup> dediği bir perspektifle epistemolojik bir ilişki kurmaya çalışmaktadır.<sup>156</sup>

## Sonuç

Geç dönem Mutezilesinin en büyük kelamcısı Abdulcebbar, bilgi konusunda şeylerde nesnel bir delalet olarak 'ma'nâ'ların bulunduğunu kabul etmiş; aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgileri delil ve delalet olarak belirleyen, söz konusu bilgilerle şeylerin kendinde taşıdıkları 'ma'nâ'ların kategorik anlamda birbiriyle tam bir uyum içinde olduğunu savunmuştur. Abdulcebbar, ilkinde 'realist', ikincisinde ise 'akılcı'dır.

Bilgi tartışmalarının sistematik hale geldiği bir dönemde yaşayan Abdulcebbar, bilgiyi, oluşma süreçleri içerisinde ele almış, düşünce ile bilgiyi tevliid teorisi içerisinde bir 'sebe-sonuç' ilişkisi olarak temellendirmiştir. Bu yaklaşımda düşünce, aklın doğuştan getirdiği ve gelişimsel olarak kullanıma hazır hale gelen kategorik bilgilerle mümkün olan bir araz ve fiildir. 'Akıl' ise, düşünceye temel sağlayan kategorik zorunlu bilgiler alanı; 'Nazar' da aklın doğuştan getirdiği bilgilerle delil ile medlul arasında ilişki kuran düşüncedir. Şu halde düşünce, nefsin, akıldaki yani zorunlu ve kategorik (usûlü'l-edille) bilgilerle aktüelleşen, bilinen külli bilgiden bilinmeyen (medlûl) cüz'î bilgisine giden rasyonel tarafıdır. Bu, özü açısından, iki önermeden oluşan bir düşünce biçimidir. Abdulcebbar, bu bağlamda, bilginin nesnellliğini delil ile medlul arasında var olan 'ta'alluk' ve 'delâlet' ilişkisi üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim ona göre düşünce ve bilgi, birer fiil olarak her ne kadar öznel ise de, o, delil-medlul arasında var olan 'taalluk' ve 'delalet' ilişkisi açısından 'nesnel'dir. Bu niteliğe sahip rasyonel bilgi, ikinci bağlamıyla, objektif, herkes için geçerli, savunulabilir, temellendirilebilir bir şeydir. Akıl, düşünce ve bilgi arasında kurduğu ilişki bakımından 'Abdulcebbar'ın yaklaşımını, analitik' ve bir 'süreç epistemolojisi' olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

## KAYNAKÇA

Abdulcebbar, *ell-Muhîd bi't-Teklif*, (thk. Ö. Azmi ve A. el-Ehvâni), Mısır tz.

....., *el-Muğni Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (16 cilt), (Editör Taha Hüseyin, tahk. Emîn el-Hûlî, Ahmed Fuad Ehvâni, İbrahim Medkûr, Mustafa es-Sekâ, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulhalim en-Neccâr, Mahmûd Hudayri, Mahmûd Muhammed Kasım, Muhammed Mustafa Hilmi, Ebû'l-vefâ el-Ġanimî, Tefîk et-Tavîl ve Saîd Zayid) Kahire 1958-65.

....., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk. A. Osman), Kahire 1996.

155 Vucûh.

156 Basra Mutezilesinin önemli isimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî, bilginin itikâd oluşunu meydana geliş yönü açısından ele almış, delalet ve ilişkim olarak cüz'î (tafsîli) olanı kategorik (cümle-ten) olana katmaktan söz etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, 191.

- ....., *el-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, (thk. J.J. Houben), Beyrut 1962.
- Amidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, (thk. A. M. Mehdi) Kahire 2002.
- Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut 1990.
- Bakillanî, *Temhid*, Beyrut 1957.
- Cürcanî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1983.
- ....., *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1997.
- Cahız, *Resâil*, Beyrut 1991.
- Cüveynî, *İrşâd*, (thk. M. Y. Musa), Mısır 1950.
- Cabirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 1999.
- Eş'ârî, *Makâlât*, İstanbul 1928.
- Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, (thk. M. Fahrî), Beyrut 1987.
- Georges Vajda, *Pour Le Dossier Nazar*, Resherches d'Islamologie, Lourain 1977.
- Hasan Basrî, *Risâletun fi'l-Kader*, (*Resâil* içinde), Mısır tz.
- Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile*, Beyrut 1980.
- İbn Faris İbn Zekerîya, *el-Mekayîs fi'l-Luğa*, (thk. Şihabuddin Ebu Amr), Beyrut 1994.
- İbn Sinâ, *Necât*, (thk. M. S. Kürdi) Kahire 1938.
- İmam Kasım er-Ressî, *Mecmu Kutub ve Resâil*, (thk. A. A. Cedbân), San'a 2001.
- Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, Leiden 2000.
- M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, İstanbul 1984.
- Muhit Mert, *Kelamcıların Bilgi Tanımları üzerine Bir Tahlil Denemesi*, AÜİFD, cilt: XLIV Sayı: 1, Ankara 2003.
- Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat*, (thk. J. Van Ess), Beyrut 1971.
- Nisâbü'rî, *'Divânu'l-Usûl Fî't-Tevhîd'*, (thk. M. Abdu'l-Hâdî Ebu Ride), Mısır 1969.
- Osman b. Sa'îd ed-Darimî, *'Reddu'l-İmam ed-Darimî'*, (thk. M. H. el-Fakî), Lübnan h. 1358.
- Özcan Taşçı, *'Takiyyüddin Necranî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Richard M. Frank, *al-Ma'na: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalam and its Use in The Physics of Muammer*, Journal of The American Oriental Society, vol. 87, no. 3 (Jul.-Sep., 1967)
- Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l Hudhayl al-Allaf*, Leiden 1966.
- S. Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, Beyrut 1983.
- ....., *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1997.
- Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden 1964.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut-Lübnan, t.z.
- Toshiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul 2000.
- Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, (çev. K. Turhan), İstanbul 2001.
- Yahya b. Hüseyin, *'er-Redd ve'l-İhticâc'*, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), Mısır tz.
- Yahya b. Mutaza, *Bahru'z-Zehhar*, (thk. M. M. Tâmir), Beyrut 2001.

# İBN METTEVEYH ve *et-TEZKİRE fî AHKAMİ'L-CEVÂHİR VE'L-Â'RÂZ* ADLI ESERİ ÜZERİNE

Cemalettin ERDEMCI\*

## Abstract

Ibn Metteveyh who is one of the students of Kâdi Abdülcebbar is one of the important representative of Basra school of Mutezile. Ibn Metteveyh has written many articles in the field of Islamic theology. Some of these articles have been published and some of them has not been published as yet. However, Ibn Metteveyh is not adequately recognized in Turkey. In this study, we tried to discuss Ibn Metteveyh and his theological opinions based on his book entitled "*et-tezkire fî ahkâmül-cevâhir ve'l-a'râz*".

## 1. İbn Metteveyh

Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî olarak kaynaklarda yer almaktadır. Hayatı hakkında yeterli bilgiye rastlanılmamaktadır. İbn Metteveyh üzerine çalışmalarına bilinen Said Murad<sup>1</sup> herhangi bir kaynak göstermeden onun h. 380 (990) veya 385 (995) yılında Necranda doğduğunu belirtmiştir<sup>2</sup>. İbnu'l-Murtaza da onu Mutezilenin on ikinci tabakasında yer alan alimler arasında saymış, fakat bazı eserlerini zikretmenin dışında hayatı hakkında herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.<sup>3</sup> Mutezili bir alim olup Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencisi olduğu ve onun görüşlerini benimsediği kaynaklarda aktarılmaktadır.<sup>4</sup> İbnu'l-Murtaza'nın on ikinci tabakada kendilerine yer verdiği alimler Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencileri ve arkadaşlarından oluşmaktadır. İbn Metteveyh'in her biri Mutezile ekolü içerisinde ün yapmış bu kişilerle beraber yetiştiği söylenebilir.<sup>5</sup> Özellikle Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencilerinden olan Ebu Reşid en-Nisaburi'nin, kitaplarında İbn Metteveyh'in görüşlerine yer vermesi

\* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. E-posta: cemerdemci@yahoo.com.

1 Said Murad, "İbn Metteveyh ve ârâhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye" adlı eseriyle İbn Metteveyh üzerine müstakil bir çalışma yapmıştır.

2 Said Murad, "İbn Metteveyh" mad. *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 193

3 Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza, *Kitâbu tabakâti'l-Mutezile*, thk. Susana Dıwald-Wilzer, Beyrut, 1960, 119.

4 Said Murad, *a.g.m.*, XX, 193.

5 İbnu'l-Murtaza'nın Mutezilenin on ikinci tabakasında kendilerine yer verdiği Kadi Abdulcebbar'ın öğrencilerinden bazıları şunlardır: Ebu Reşid en-Nisâbüri, Ebu Muhammed Abdullah b. Lebbâd, Şerif el-Murtaza, Ebu'l-Hasan el-Hakîni, Ebu'l-Kasim el-Besti, Ebu Muhammed el-Havârzemi, Ebu Bekir er-Razi, Ebu Hatim er-Razi, Ebu Bekir ed-Dineveri, Ebu'l-Huseyn el-Basri, Bkz. İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mutezile*, 114-119.

ve onu *eş-şeyh* olarak nitelendirmesi<sup>6</sup> onun Kâdi Abdülcebbar mektebi içerisinde önemli bir konumda olduğunu göstermektedir.

İbn Metteveyh'in eserleri incelendiğinde onun İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan birçok fırkaya atıflar yaptığı ve söz konusu fırkaların önemli temsilcilerinin görüşlerini aktardığı, bunlara cevaplar verdiği görülmektedir. El-Küllâbiyye, el-Eş'ariyye, Ashabu Ebu Hanife, Ehlu't-tencim, Ehlu't-tenâsuh, Ashabu'l-heyûla, Ehlu'l-hendese, el-evâil mine'l-felâsife atıflarda bulunduğu ve görüşlerini aktardığı belli başlı fırkalardır. Bunun yanı sıra Mutezile ekolüne mensup bir çok alimin eserlerine ve görüşlerine de yer vermiştir. Örneğin Ebu'l-Huzeyl el-Alaf'ın *el-Hutbetu'l-felekiyye*, Ebu'l-Huseyn el-Hayyat'ın *el-istidlal bi's-şahid ale'l-ğâib*, Nakzu'l-bedel ve'l-askariyât, Ebu Haşim el-Cübbâi'nin *ec-Cami'u's-sağir* ve Hocası Kâdi Abdülcebbar'ın kitapları İbn Metteveyh'in sıklıkla atıflarda bulunduğu eserlerden bazılarıdır. İbn Metteveyh İslam alimlerinin eserlerine ve fikirlerine yer verdiği gibi, İlk çağ felsefesinin önde gelen filozoflarının tabiata ilişkin görüşlerine de yer vermiştir. Bu durum onun İslam düşüncesi birikimine sahip olduğu gibi, yabancı din, kültür ve felsefelere açık olduğunu ve onlardan da haberdar olduğunu açıkça göstermektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Metteveyh'in yaşamı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehcu'l-belağa* adlı eserinde İbn Metteveyh'in Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'den üstün olduğu görüşüne vardığını, hatta daha da ileri giderek onun masumiyetine inandığını söyler.<sup>7</sup> Bu rivayetin Zeydi bir alimden gelmesi ve başka kaynaklarla desteklenme imkanının olmaması rivayete ihtiyatla yaklaşmayı gerektiriyorsa<sup>8</sup> da Maan Ziyade ve Rıdvan es-Seyyid'in Ebu Reşid en-Nisâbüri'nin *el-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin* adlı eserinin girişinde ifade ettikleri 'Her ne kadar Basra Mutezilesi başlarda Şia karşıtı bir duruş sergilediyse de Cübbâilerle birlikte Şia'nın imamet anlayışına yaklaşma tezahürleri göstermiştir'<sup>9</sup> şeklindeki tespit, İbn Metteveyh'in de bu cereyandan etkilenmiş olabilme ihtimalini doğurmaktadır.

İbn Metteveyh siyasi çalkantıların ve ihtilafların yaşandığı fakat aynı zamanda ilmi ve fikri hayatın canlı olduğu bir ortamda yaşamış ve eserlerine de bu ilmi hava yansımıştır.

6 Bkz. Ebu Reşid Said b. Muhammed en-Nisâbüri, *fi-Tevhid (Divânü'l-usûl)*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Reyde, Kahire, 1965, 14.

7 Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehcu'l-belâğa*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1987, I, 8. ; Murad, *agm*, XX, 194.

8 İbn Ebi'l-Hadid'in bu görüşüne ihtiyatla yaklaşmayı gerektiren husulardan biri de onun, Kadi Abdülcebbar için de: "Kadi Abdülcebbar Hz. Ali ile Hz. Ebu Bekir'den kimin daha faziletli olduğu hususunda uzun bir tereddüt geçirdikten sonra Hz. Ali'nin daha faziletli olduğu sonucuna vardı" iddasında bulunmasıdır. Bkz. İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehcu'l-belâğa*, I, 8. Oysa Kadi Abdülcebbar'ın *el-Muğni* adlı eserinde imamet konusunun ortaya koyduğu yaklaşım bundan tamamen farklıdır.

9 Bkz. Ebu Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut, 1979, giriş 17.

Özellikle bu dönemde eser veren alimlerde görülen tabiat felsefesine yoğun ilgi dikkat çekmektedir. Kâdî Abdülcebbarın İbn Metteveyh tarafından derlenen *el-Mecmu' fi'l-muhiti bi't-teklîf* adlı esrinin önemli bir kısmı bu konularla ilgili olduğu gibi Ebu Reşid en-Nisâburî'nin *el-Hilaf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdadiyyîn* adlı eseri de klasik kelim kitaplarında *dakiku'l-kelam* olarak ifade edilen ve kozmolojiyi içine alan konuları içermektedir. Örneğin Ebu Reşid bu kitabında, cevher, araz, cisim, illet, malul vb. tabiatla ilgili konuları ele almaktadır. Basra ve Bağdat Mutezilesi arasında ortaya çıkan ihtilafların *celilu'l-kelam* konularından ziyade, *dakiku'l-kelam* alanında ortaya çıkmış olması bu dönemde tabiat konularına verilen önemi göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Ebû Reşid en-Nisabûrî yukarıda adı geçen kitabının yanı sıra *Divânu'l-usûl* adında başka bir esere de sahiptir. O bu eserine cevher ve araz konularıyla başlamış bu tercihten dolayı eleştirilere maruz kalınca da kitabını tekrar gözden geçirerek bu sefer de tevhid ile başlamıştır. Bütün bunlar söz konusu dönemin kelim alimlerinin yoğun bir şekilde evrenle ilgilenmeye başladıklarını, evreni ve verende meydana gelen değişim ve dönüşümleri izah etmek amacıyla yoğun bir zihinsel çabanın içine girdiklerini göstermektedir. İbn Metteveyh de bu akıma uyararak tabiat konularına yönelmiş ve bu konuda ileride detaylı bir şekilde üzerinde duracağımız meşhur eseri *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhîr ve'l-'arâz* adlı eserini yazmıştır.

Kelim konularına yaklaşımında hocası Kâdî Abdülcebbar'ın yolunu takip ettiği görülen İbn Metteveyh, Said Murad'ın ifadesiyle kendinden önceki Mutezili alimlerden farklı olarak Mutezilenin beş temel esasını tevhid ve adalet olarak ikiye indirmiş, diğer üç esası adalet prensibinin kapsamına dahil etmiştir.<sup>10</sup> Bilgi edinme yollarına beş duyu, akıl ve haberin yanı sıra ilhamı da ekleyerek dört şekilde izah etmesi onun özgün yanını oluşturmaktadır.

İbn Metteveyh Rey ve Yemen bölgelerinde ilmi faaliyetlerini devam ettirmiş, hayatını bu bölgelerde geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Ölüm tarihi net değildir. Abdurrahman Bedevi ve onu kaynak gösteren bir çok kişi herhangi bir kaynak göstermeden ölüm tarihini h.468 olarak belirlerken<sup>11</sup> Said Murad, İbn Metteveyh'in Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi olmasını ve Kâdî Abdülcebbar'ın da 415'te vefat etmesini dikkate alarak bunun uzak bir ihtimal olduğunu; daha erken örneğin 450 gibi bir tarihte vefat etmiş olabileceğini söyler. Esasen h.380-385'lerde doğduğu dikkate alındığında 468'de vefat etmiş olması uzak bir ihtimal değildir Zira bu durumda o, 85-88 yaşlarında olacaktır.

10 Esasen Mutezilenin beş prensibinin ikiye indirilmesi Kâdî Abdülcebbar'da da görülmektedir. Örneğin o *el-Muğni* adlı eserinde mükellefin öğrenmesi gereken şeyleri, *tevhid* ve *adalet* olarak belirtirken, *el-Muhtasar* adlı eserinde ise *tevhid*, *adalet*, *nübüvvet* ve *şerâi* olmak üzere dört olarak belirtmiştir. Temel ilkeleri iki gösterdiği yerde diğer prensipleri adalet prensibinin içinde değerlendirmiştir. Bkz. İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbar" mad. *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 104. Dolayısıyla İbn Metteveyh de bu konuda hocasına uymuştur, denilebilir.

11 Abdurrahman Bedevi, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Daru'l-İlmi li'l-melâyin, Beyrut, 1996, 394.

## 2. Eserleri

*et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'arâz.*

Bu eser bazı kaynaklarda *et-tezkire fi latîfi'l-kelâm*, bazı kaynaklarda *et-tezkire fi'l-kelâm* şeklinde yer almıştır.

İbn Metteveyh'in bu eserinin iki bölümden oluştuğu anlaşılmaktadır. Birinci bölümü yukarıda da ifade edildiği gibi *et-tezkire fi ahakâmi'l-cevâhir ve'l-'a'râz*, ikinci bölüm ise *el-Kelâm fi'l-hayat* adını taşımaktadır. Kitabın *et-tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'a'râz* kısmı Sami Nasr Latif ve Faysal Budeyr Avn tarafından 1975'te Kahire'de yayınlanmış, *el-Kelâm fi'l-hayat* kısmı ise bir nüshası Daru'l-Kutubi'l-Mısıriyye'de bulunmasına rağmen henüz yayınlanmamıştır.

İbn Metteveyh'in bu eseri, ismi belli olmayan bir Şii alim tarafından şerh edilmiş olup, tıpkı basım olarak Nasrullah Purcevâdi ve Sabine Schmidtke tarafından *Şerhu kitabı "et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'a'râz li İbn Metteveyh"* adıyla Tahran-2006'da yayınlamıştır.<sup>12</sup> Bu eser 570'de istinsah edilen yazı hattının tıpkı basımı olduğu için okumada bazı zorluklar çekilmektedir.

*el-Mecmu' fi'l-muhiti bi't-teklîf*

Bu eser Kâdi Abdülcebbar'ın şerh edilip genişletilmiş bir derlemesinden ibarettir. Bazı kaynaklar eseri İbn Metteveyh'e nisbet etmektedir.<sup>13</sup> İbrahim Medkur da kitabın İbn Metteveyh'e ait olduğu görüşündedir. Fakat Kâdi Abdülcebbara da bu kitap nisbet edilmektedir. Yapılan tetkiklerden sonra varılan sonuç bu eserin Kâdi Abdülcebbar'a ait eserin İbn Metteveyh tarafından derlenip şerh edildiği yönündedir. İbn Metteveyh'in bu eseri daha hocası hayatta iken mi derlediği yoksa ölümünden sonra mı derlediğine ilişkin bir bilgiye kaynaklarda rastlanılmamaktadır. Bu eser öncelikle eksik bir biçimde Ömer es-Seyyid Azmî tarafından Kahire 1965'te basımı yapılmış ve eser Kâdi Abdülcebbar'a nisbet edilmiştir. Aynı yılda eserin I. Cildi bu defa Jean Josef Houben tarafından Beyrutta basılmış yine eser Kadi Abdülcebbar'a nisbet edilmiştir. Fakat II. Cildi Daniel Gimart ve Jean Josef Houben tarafından Beyrut-1986 yılında basılmış bu defa eser İbn Metteveyh'e nisbet edilmiş ve birinci cild'te yapılan hataya dikkat çekilmiştir.

*el-Kifâye fi'l-Kelâm*

İbn Ebi'l-Hadid, bu eseri İbn Metteveyh'e nisbet etmiş ve ondan uzun alıntılar yapmıştır<sup>14</sup>. Fakat eser henüz bulunmamıştır. İbn Ebi'l-Hadid'in yaptığı iktibaslar kitap hakkında yeterli bir bilgi elde etmeyi mümkün kılmaktadır.

12 Bkz. "Şerhu kitabı 'et tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'a'râz' İbn Metteveyh" edt. Nasrullah Purcevâdi-Sabine Schmidtke, İraniyan Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, Tahran, 2006.

13 İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mutezile*, 119.

14 Bkz. İbn Ebi'l-Hadid, *a.g.e.*, I, 8-9; VI, 376-377; VII, 10.



### 3. *et-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*

#### Adlı Eserin Mahiyeti ve Kelam İlmi Açısından Değeri

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi esasen bu kitap iki bölümden oluşmaktadır. Bunlardan biri *dakiku'l-kelam* konularının işlendiği *et-tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* bölümüdür, diğeri ise *celilu'l-kelâm* konularının işlendiği *el-keâm fi'l-hayât* bölümüdür. Fakat kitabın bu iki bölümünden sadece birinci bölümü yayınlanmış diğeri ise ulaşabildiğimiz kadarıyla henüz yayınlanmamıştır.

Kitabın yayınlanan bölümü ifade ettiğimiz gibi *dakiku'l-kelam* konularını ihtiva etmektedir. Eserin mahiyetini ortaya koymak için bu bölümde incelenen konuları detaylı bir biçimde incelememiz uygun olacaktır.

Sami Nasr Latif ve Faysal Budeyr Avn tarafından yayınlanan eser iki temel bölümden oluşmaktadır. Bu iki bölümden birincisi cevher, ikincisi ise araz'dır. Bu bölümler de kendi aralarında bölümlere ve alt başlıklara ayrılmaktadırlar. Muhakkiklerin kitabın girişinde anlattıklarından, söz konusu bölümlemeyi kitabın incelenmesini ve okunmasını kolaylaştırmak için bizzat kendilerinin yaptıkları anlaşılmaktadır.

Kitap öncelikle cevher bölümüyle başlamaktadır. Cevherin tanımıyla konuya giriş yapılmakta daha sonra da cevherin nitelikleri, varlıkta bulunma biçimleri, yokluk halinde cevherin bulunup bulunmadığı gibi cevhere ilişkin konular detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Yine cevher başlığı altında fakat alt bir başlık olarak cevher kelimesinin dil yönünden ifade ettiği anlam ele alınmakta, yokluk halindeki herhangi bir şeye cevher denilip denilemeyeceği tartışılmaktadır.

Bu başlık altında incelenen konulardan biri de evrende boşluk olup olmadığı hususudur. Cevher genel başlığının altında yer verilen fasıllardan biri de cisme ilişkindir. Bu başlık altında ayrıca muhdes ile bâkî arasındaki farka değinilmektedir. Cevher ana başlığı altında yer verilen alt başlıklardan biri de parçalanmayan cüz yani *el-cüz'ellezi la yetcezze'*dir. Parçalanmayan cüzlerin durumu, birbirleriyle ilişkileri ele alınmakta bu bağlamda parçalanmayan cüz'in ağırlığının, yüz ölçümünün olup olmadığı ve tafranın imkanı tartışılmaktadır.

Cevhere ilişkin alt başlıklardan biri de cevherlerin fena olma/yok olma durumlarıdır. Fena acaba bütün cevherleri mi kapsamaktadır, cevherlerin tekrar döndürülmeleri mümkün (*iadetu'l-cevahri*) müdür?

İkinci bölüm ise yukarıda da ifade ettiğimiz gibi araz konusu detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Bölüm, arazların ispatı ve araza dair hükümlerle başlamaktadır. Bu bölüm şu alt başlıklardan oluşmaktadır.

1. Renkler
2. Sıcaklık ve soğukluk.
3. Kokular (er-Revâih).
4. Tatlar (et-Tu'üm)
5. Acılar ve Lezzetler (el-âlâm ve lezzât)
6. Sesler ve kelam/anlamlı ifade
7. Oluşumlar (el-ekvân)
8. Birleşme (et-telif)
9. Direnç (el-itimad)
10. Yaşlık Kuruluk (er-Rutube ve'l yebûse).

Yukarıda saydığımız başlıkların her biri de kendi içinde alt başlıklara ayrılmış ve konular çok detaylı bir biçimde ele alınmıştır.

Yukarıdaki konular farklı disiplinlerin konuları olarak örneğin *kelâm* ve *usulu'd-din* ile ilgili konular, *İlk felsefe* veya *metafizik* ile ilgili konular, *tabiat felsefesi* ile ilgili konular, *tabiatla* ilgili konular, *Kimya* ile ilgili konular, *Arap dil felsefesi* veya *fıkhı'l-luğa* ile ilgili konular şeklinde de tasnif edilebilirler. Bu da gösteriyor ki İbn Metteveyh neredeyse kendi çağının tüm pozitif bilimleriyle uğraşmış, fikir sahibi olmuş bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### 4. İbn Metteveyh'in Dakıku'l-Kelâm'a İlişkin Görüşleri

##### *Cevher*

Cevher İslam kelam kozmolojisinin dayandığı temel kavramlardan biridir. Bu kelime bazen *cüz* (el-cüz), bazen *parçalanmayan cüz* (el-cüz' el-lezi lâ yetecezze') bazen *tek cüz* (el-cüz' el-vâhid), *tek cevher* (el-cevheru'l-vahid), *bölünmeyen cevher* (el-cevher ellezi lâ yenkasim) *el-cevheru'l-ferd*, şeklinde farklı kavramlarla ifade edilmiştir.<sup>15</sup>

##### 4. 1. Cevherin Tanımı

İbn Side cevher kelimesinin Farsça'dan Arapça'ya geçen ve aslı *gevher* olan bir kelime olduğunu söyler. Ona göre bir şeyin cevheri denildiğinde o şeyin yaratılışındaki cibiliyeti anlaşılır.<sup>16</sup>Dolayısıyla cevher, nesneyi nesne yapan şey, öz anlamına gelir. Aristo felsefesinde *ousia* karşılığında önce *ayn* kavramını kullanılmış daha sonra cevher terimi onun yerini almıştır. Ousia kelimesi Aristo'dan önceki Grek yazarları tarafından hem *mülkiyet* anlamında hem de *physis* (tabiat) anlamında kullanılmıştır. Tabiat anlamında kullanılan *ousia*,

15 Cevher kavramının farklı kullanımların için Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *Kitabu makâlâti'l-İslâmiyyin ve ihtilâfi'l-musallin*, tahk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980. 301, 307, 314, 316.

16 Cemaluddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990, IV, 152.

“bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelere hasıl edildiği madde, tabii cins ve türler” anlamına gelmekteydi. Eflatun ve Aristo tarafından cevher anlamında kullanılmış olan *hypokeimenon* kelimesi de “altta duran, bir şeye temel veya destek teşkil eden şey” anlamında kullanılmıştır. Onun “temel” ve “taşıyıcı varlık” anlamı felsefe tarihi boyunca hep korunmuştur.<sup>17</sup>

Kelamcılar bölünemeyen ve ferdi cevher (el-cevheru'l-ferd) de denilen bu parçanın tanımında ittifak edememişlerdir. Bundan dolayı da birbirinden farklı cevher tanımları ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kaçını sunduktan sonra İbn Metteveyh'in cevher tanımını vermemiz uygun olacaktır. Bu tanımlardan birine göre cevher, ‘araz cinslerinin her birinden tek bir arazi kabul eden’dir, bu niteliği taşıyan her şey cevherdir. Bu niteliğini kaybeden, cevher olma özelliğini de kaybeder.<sup>18</sup> Başka bir tanıma göre ise cevher, *araz kabul eden şey*’dir.<sup>19</sup> Kimileri de cevheri; *mutehayyiz olan yani belli bir yerde ve yönde olan şey*’ olarak tanımlamışlardır. Maturidi ekolü kelâmcıları ise cevheri *kendi nefsi ile kâim olan şekilde tanımlamışlardır*.<sup>20</sup>

İbn Metteveyh ise cevheri, *varlıkta/varlığa çıktığında yer kaplayan* olarak tanımlamıştır.<sup>21</sup> Amidî, bu tanımın cevheri yoklukta cevher olarak kabul eden Mutezili anlayışa ters düştüğünü söyler. Fakat görebildiğimiz kadarıyla İbn Metteveyh de Basra Mutezilesinin öncüleri olan Ebû Ali el-Cubbâî, Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebu Abdullah el-Basrî, Kâdi Abdülcebbar gibi yokluk halinde cevherin *birşey* ve cevher olarak bulunduğu görüşündedir.<sup>22</sup> İbn Metteveyh'e göre eğer cevherin cevher olmak bakımından bir durumu var ise, bu halin varlıkta (fi'l-vucûd) olduğu gibi yoklukta da (fi'l-adem) tespit edilmesi gerekir.<sup>23</sup> Bunun açıklaması şudur: Cevherlerin ve bütün zatların (ez-zevât) yokluk halinde muhaliflerinin tespit edilmesi gerekir. Zatlar zat olmak bakımından birbirlerinden farklılık arzetmezler. Zira zatlar müşterektirler. Öyleyse zatların bir nitelik itibarıyla birbirlerinden ayrılmaları/muhalefet etmeleri gerekir. Bu nitelik de *cevher* olarak ifade edilen sıfattır.<sup>24</sup>

#### 4. 2. Cevher Yoklukta Bir Şey midir?

Eş'ari ve Maturidi kelâmcılar âlemin yoktan yaratıldığı ve bu yok'un (ma'dûm) *hiçbirşey* olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Madûm *hiçbirşey*

17 Kutluer, *agm*, 450

18 Ebu Bekir Muhammed b. Tayip el-Bakillânî, *Kitâbu temhidü'l-evâil ve telhisu'd-delâil*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, 36

19 Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *eş-Şâmil fî usulî'd-din*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1999; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 34; Eş'arî, *Makâlât*, 207

20 Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 63; Sâbüni, *Mâtüridiyye Akaidi*, 61

21 İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Nasr Latif -Faysal Budeyr Avn, Kahire, 1975, 47.

22 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 71.

23 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 71.

24 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 71.

olduğundan tanımlanamaz, kimilerine göre ondan haber dahi verilemez. Mutezili kelâmcılardan bazılarının ma'dumu *birşey* olarak açıklamalarından rahatsızlık duyan kimi Eş'ari ve Maturidi kelâmcılar âlemin yoktan yaratıldığını ifade etmede *madûm* kavramını kullanmaktan kaçınmışlardır. Bunun yerine yoktan yaratmayı daha net ifade eden kavramlar kullanmayı yeğlemiştir. Örneğin onlar bunu ifade etmek için *min la şey* ve *la min şey*<sup>25</sup> ifadelerini kullanmışlardır.

Bazı Mutezili kelâmcılar da *madûm*'un *hiçbirşey* olduğu konusunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile görüş birliği içinde olmuşlardır. Örneğin Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Ebu'l-Huseyn el-Basri *madûma* "şey" denilemeyeceği görüşündedirler.<sup>26</sup> Buna karşın yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ebu Ali el-Cübâî,<sup>27</sup> oğlu Ebu Haşim, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebu Abdullah el-Basrî, Kâdi Abdülcebbar, Ebû İshak el-Ayyaş gibi Mutezilenin önde gelen simaları mümkün *madûmların* varlığa geçmeden önce *zatlar*, *aynlar* ve *gerçeklikler* (el-hakâik) oldukları konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>28</sup>

İbn Metteveyh de bu konuda hocası Kâdi Abdülcebbar'ı takip etmekte ve *madum* halinde *cevherin* *cevher* olarak bulunduğunu kabul etmektedir. Nitekim O, "aklı kıt biri: Eğer *cevher* ve *araz yokluk* halinde (fi'l-adem) *cevher* ve *araz* olarak bulunuyorlarsa, bu durumda *Yüce Allah* için '*cevher* ve *arazları yarattı*' denilemez, diyebilir. Bu soru esasen soruyu soranın aklının kıt olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira *yaratma* (*halk*) ve *sonradan var etme* (*ihdâs*), *varlık vermektir* (*icâd*). Onlara *varlık sıfatını* veren *Allah* olduğuna göre *gerçek anlamda* onları *sonradan var eden* (el-Muhdis) de *Allah'tır*".<sup>29</sup> Di-yerek *yoklukta* *cevher* ve *arazların* bulunacağını ifade etmiştir.

Bu konuda şöyle bir soru da sorulabilir "Yokluk halindeki *şey* diyene göre *Yüce Allah*'ın herhangi bir *şeyin* faili olmaması gerekir, aynı şekilde o *şey* eğer *malum/bilinen* ise *Yüce Allah*'ın *malum olan/bilinen hiçbir şeyin* yaratıcısı olmaması gerekir." İbn Metteveyh bu tür itirazların herhangi bir değerinin olmadığını söyler.<sup>30</sup>

25 Bkz. Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *Kitabu usulu'd-din*, İstanbul, 1346, s.71; Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 100

26 Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitabu nihâyeti'l-ekdâm fi ilmi'l-kelem*, Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, tsz, 151

27 Eş'ari, Ebu Ali el-Cübâî'nin, *Yüce Allah*'ın, *eşyayı* var olmadan önce *eşya* olarak bildiğini, *cevherleri* var olmadan önce *cevher* olarak isimlendirdiğini, *hareketler*, *sükûn*, *tatlar*, *kokular* ve *iradelerin* de aynı şekilde olduğu görüşünü aktarır. Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, 159. Benzer ifadelerle aynı görüşü Neseî de Cübâî'ye atfeder. Bkz. Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 101

28 Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatib er-Râzî, *Muhasssalu efkârî'l-mutekaddimin ve'l-muteah-hirîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Daru Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 83; Amidî, *Ebkâr*, II, 586

29 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 76.

30 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 76.

### 4. 3. Cevherin Özellikleri

Kelamcılar parçalanmayan cüz olarak ifade ettikleri cevherin özellikleri konusunda bazı farklılıklarla birlikte ittifak etmişlerdir. Cevherin arazlardan meydana gelmediği, cevherlerin cisim olmadıkları, cevherlerin mütemasil/benzer oldukları ve cevherlerin yenilenmedikleri hususlarında bazı kelamcılarının itirazlarına rağmen genel bir kabul söz konusudur.<sup>31</sup>

İbn Metteveyh yukarıda ifade edilen özellikleri kabul etmekle birlikte kendisi başka özellikler de tespit etmiştir. Ona göre bir şeye cevher denilebilmesi için bu şeyin şu özelliklerinin bulunması gerekir 1. Cevher olarak bulunmak 2. Yer kaplamış olmak (mutehayyiz) 3. Var olmak (mevcûd) 4. Bir yönde olmak (kâinen fi cihetin).<sup>32</sup> Bu özelliklerden birincisi yani cevherin cevher olmaklık özelliği zati bir özelliktir. Yer kaplayan olma (muteheyyiz) özelliği, zati sıfatının bir gereğidir. Onda var olmaklık ise zati itibariyle kadir olan bir fail tarafından sonradan var edilmesidir. Bir yönde olma durumu da bir mana itibariyle o halde bulunuyor olmasıdır. İbn Metteveyh'e göre cevher var olduğu sürece bu özellikleri ile algılanır, bu niteliklerinden sıyrılması mümkün değildir.<sup>33</sup>

### 4. 4. Araz

Araz sözlük anlamı itibariyle *sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan*<sup>34</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

Arazın yukarıdaki sözlük anlamlarına uygun ıstılahi tanımları yapılmıştır. Bakillâni arazi, *cevherde ve cisimlerde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey*<sup>35</sup> olarak tanımlarken Cüveyni ise arazın tanımında ihtilaf edildiğini belirttikten sonra farklı araz tanımlarına yer vermiştir. Bu tanımlardan birine göre araz, *varlığı devamlı olmayandır* (ma la yebka vücuduhu). Cüveyni bu tanımda tanıma dahil edilmek istenen bütün fertlerin girdirildiğini ve tanımın dışında bırakılmak istenen hususların da çıkarıldığını dolayısıyla bu tanımın yerinde bir tanım olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre bu tanım, bütün araz türlerini kapsarken, arazlardan başka olan cevherleri (zira cevherler süreklidirler), Yüce Allah ve sıfatlarını dışarıda bırakmaktadır (zira bunlar da süreklidir.). Ne var ki Mutezile ekolü bu tanıma kabul etmemektedir. Zira onlara göre arazların bir kısmı süreklidir, böyle olunca da bu tanım bütün araz türlerini içine almamaktadır. Başka bir tanım da şöyledir, *başkasıyla kaim olana* araz denir. Bu tanımla da cevher dışarı da bırakılmış olmaktadır. Fakat Yüce Allah ve sıfatları konusunda bir kapalılık olduğundan buna *cevherlerle kaim olan*

31 Kelamcılarının cevher anlayışları için Bkz. Cemalettin Erdemci, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, Ankara, 2007.

32 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 57.

33 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 66.

34 Cüveyni, *eş-Şamil*, 51:Yavuz, Yusuf Şevki "Araz" mad. *DİA*, İstanbul, 1991, III, 337.

35 Bakillâni, *Temhid*, 42.

denilmesi daha uygun görülmüştür.<sup>36</sup> Bu tanım da Mutezilenin temel prensipleri ile çeliştiğinden kabul görmemiştir. Zira bazı Mutezililere göre araz yokluk (adem) halinde herhangi bir cevherle kaim olmadan vardır. İmam Maturidi ise arazi, *cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar* olarak tanımlamıştır.<sup>37</sup> Nureddin es-Sabuni de arazi, *başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan*<sup>38</sup> şeklinde tanımlamıştır.

İbn Metteveyh ise arazi, doğrudan doğruya tanımlamak yerine dolaylı olarak tanımlamıştır. Nitekim arazın tanımını verirken şu ifadelerle yer vermiştir: Başlangıcı olan şey *muhtes* olarak ifade edilir. Muhtes de var olduğunda yer kaplayan ve varolduğunda yer kaplamayan şeklinde iki kısma ayrılırlar. Birincisine *cevher*, ikincisine ise *araz*, denir<sup>39</sup>. Bundan hareketle arazi, *var olduğunda yer kaplamayan* olarak tanımlamıştır, denilebilir.

İbn Metteveyh arazların tespiti ve hükümlerinin açıklanması çok önemsemiş ve bu bağlamda, cevherin hükümlerinin açıklanmasına ihtiyaç duyulduğu gibi, arazın varlığının tespiti ve hükümlerinin de açıklanmasına ihtiyaç vardır. Zira Tevhid ilişkin konular ancak arazın tespiti ve hükümlerinin açıklanması ile tamamlanır. Nitekim herhangi birimizin tasarruflarının kendisine ait olduğunun ispatı, bunlara dayanmaktadır. Aynı şekilde Yüce Allah'ın varlığının ispatı, güç (kudret) arazının tespitine dayanmaktadır.<sup>40</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere İbn Metteveyh cevher-araz gibi fizik alemle ilgili hususları, Yüce Allah'ın varlığının ispatı ve tevhid gibi metafizik ile ilgili konuların temeli kılmaktadır. Bundan hareketle o, arazları çok detaylı bir biçimde incelemiştir. Öncelikle arazları değişik biçimlerde tasnife tabi tutmuş daha sonra renkler, tatlar, kokular, sıcaklık-soğukluk, acılar-lezzetler, sesler, oluşumlar, telif, itimad gibi belli başlı arazları çok detaylı belki de başka hiçbir kitapta rastlanılmayacak genişlikte ele alıp incelemiştir. Bunları detaylı bir şekilde burada ele alıp incelemek, bir makalenin sınırlarını aşacak bir şeydir. Onun için kısaca arazları nasıl tasnif ettiğine ve arazlara ilişkin olarak neleri ön plana çıkardığına bakmak İbn Metteveyh'in konuya yaklaşımını ortaya koymak açısından uygun olacaktır.

#### 4. 5. Arazın Kısımları ve Özellikleri

İbn Metteveyh öncelikle belli başlı arazları ifade ederek konuya giriş yapmakta ve şu arazları saymaktadır. Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık (er-rutube), kuruluk (el-yebuse), oluşumlar, telif, itimad, acı, ses, hayat, kudret, arzu, nefret, irade, hoşlanmama, itikad, zan, nazar, fena/yok olma.

36 Cüveynî, *eş-Şamil*, 52

37 Ebu Mansûr el-Maturidî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, 23

38 Sabunî, *Mâtürîdiye Akaidi*, 63.

39 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 34.

40 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 247.

İbn Metteveyh arazların kırktan fazla şekilde bölümlere ayrılabilceğini söyler ve bunları tek tek ele alarak inceler . Burada sadece birkaç ayırım üzerinde durmak istiyoruz.

Örneğin araz bir ayırıma göre; tek bir yerde var olan ve ancak iki yer olunca var olabilen şeklinde kısımlara ayrılır.

Başak bir ayırıma göre araz, bir bünyeye ihtiyaç duyan ve herhangi bir bünyeye ihtiyaç duymayan arazlar diye iki kısma ayrılır.

Başka bir ayırıma göre ise arazlar süreklilik arz eden ve süreklilik arz etmeyen arazlar şeklinde kısımlara ayrılır. Süreklilik arz eden arazları; renkler, tatlar, kokular, sıcaklık-soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, oluşumlar, telif olarak belirlemekte, bunların dışında kalan arazların ise anlık olduklarını, süreklilik arz etmediklerini belirtmektedir.<sup>41</sup>

Arazın özelliklerine gelince daha öncede ifade edildiği gibi Kelâmcılar araza ilişkin tanımlamalarından da anlaşılacağı gibi arazın sahip olduğu nitelikler konusunda anlaşamamışlardır. Bununla birlikte ortak bazı görüşlerinden bahsedilebilir.

Bu niteliklerden biri, arazın arazi taşıyamayacağı hususudur. Ehl-i sünnet kelâmcıları arazın arazla kaim olamayacağı, bir arazın başka bir arazın mahalli olamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>42</sup>El-İcî bunu şu şekilde temellendirmiştir. Bir niteliğin (sıfat) ayakta durmasından kasıt, nitelenen şeye bağlı olarak o niteliğin yer kaplamasıdır (teheyuz). Bu durum ise ancak yer kaplayan şey için düşünülebilir. Araz ise yer kaplayan değildir. Zira arazın taşınması tahayyüze ait bir niteliktir, araz ise yer kaplayan değildir. İbn Metteveyh de bu görüşü paylaşmakta ve bu konuda 'araz, arazi taşımaz, zira arazın taşınması tahayyüzün özelliğidir, arazın ise tahayyüz gibi bir özelliği yoktur'<sup>43</sup> demektedir.

Arazın bir diğer özelliği ise İbn Metteveyh şu şekilde belirtmektedir; Arazlar bir yerden bir yere intikal edemezler. Zira intikal yer kaplayanın özelliğidir.<sup>44</sup>

## 5. Sonuç

İbn Metteveyh, Basra kelâm ekolünün önemli temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebbâr'ın ders halkasında yetişmiş önemli bir Mutezili alimdir. Hocasının yanında ders alırken hocasının yanında okuyan ve vefatından sonra da Mutezili düşüncenin gelişmesinde çok önemli katkıları olan Ebu Reşid en-

41 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 41.

42 Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 75.

43 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 274.

44 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 272.

Nsaburî, Ebu Muhammed Abdullah b. Lebbâd, Şerif el-Murtaza, Ebu'l-Feth el-İsfehânî, Ebu'l-Huseyn el-Basrî gibi İbu'l-Murataza'nın mutezile ekolünün on ikinci tabakasında saydığı ve tamamını Kâdî Abdülcebbar'ın öğrenci ve arkadaşlarının oluşturduğu bu önemli kimselerle beraber yetiştirdi.

İlmi şahsiyeti bakımından hocası Kâdî Abdülcebbarı takip etmiş, bilgi konusunda beş duyu, akıl ve doğru haberin yanı sıra ilhamı da bir bilgi kaynağı olarak ele almıştır. Eserlerinde Tevhid ve yüce Allah'ın kudretini ispatlama gayesiyle varlık konusunu ele alan İbn Metteveyh, hareket ve kütle kanunlarından bahsetmiş, hız, zaman, mesafe arasındaki ilişkilere değinmiş, özgül ağırlık, suyun kaldırma kuvveti, yer çekimi, çekme ve itme gücünden bahsetmiş ve bu konularda önemli yaklaşımlar sergilemiştir.

Eserleri özellikle tanıtımını da yaptığımız *et-tezkire* İbn Metteveyh'in geniş bir vizyona ve ansiklopedik denilebilecek bir bilgiye sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Eserinde kendisinden önceki Mutezilî alimlerin görüşlerine yer verdiği gibi, ilkçağ filozoflarının görüşlerine de yer vermiş, İslam dünyasında ortaya çıkan düşünce guruplarının fikirlerine yer vermiş ve zaman zaman bunları eleştirmiştir. İbn Metteveyh'in burada zikredilmesi gereken bir başka yönü de onun Mutezilî ekole bağlı alimleri eleştirmekten geri durmamasıdır. Nitekim o, Ebu Ali el-Cübbâî, Ebu Haşim el-Cübbâî, Ebu Abadullah el-Basrî, Nazzâm, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi mutezilî alimlerin görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir. Bu da onun kendinden öncekileri taklit eden bir alimden ziyade hür düşünce sahibi bir alim olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanıtımaya çalıştığımız *et-Tezkire* adı eseri kelimcilerin dakiku'l-kelam'a ilişkin ortaya koydukları en derli toplu ve hacimli eserdir. Özellikle bu kitabın müstakil olarak tabiat konularına ayrılmış olması başlı başına bir değer ifade etmektedir. O bu kitabında tabiat konularından tutun da İlk felsefeye, dillerin ortaya çıkış teorilerinden tutun da tabiat felsefesi açıklamalarına, basit şekilde de olsa kimya konularına kadar yer vermiştir.

İbn Metteveyh genelde Türkiye'de pek tanınmayan, akademik çalışmalarda eserlerine atıflarda bulunulmayan veya az bulunulan bir alimdir. Bunun nedenlerinden biri onun yayımlanmış olan bu eserinin kozmolojiyle ilgili olması ve Türkiye'de kelam ilminde yapılan çalışmalarda bu alanın yeterince değer görmemesi, yapılan çalışmaların daha çok metafizik; klasik kelam deyimiyle söylersek celilu'l-kelam ile ilgili olması olabilir. Bu çalışmanın İbn Metteveyh'in tanınmasına ve onun çok önem verdiği dakiku'l-kelam alanında daha çok çalışmaların yapılmasına vesile olmasını diliyorum.



**KAYNAKLAR**

- Bedevi, Abdurrahman, *Mezahibu'l-İslâmiyyin*, Dârü'l-İlm Li'l-Melayin, Beyrut, 1979.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkahir B. Tahir B. Muhammed, *Kitabu Usulu'd-Din*, Tsz. Bâküllânî, Ebu Bekir Muhammed B. Tayip, *Kitâbu Temhidu'l-Evâil Ve Telhisu'd-Delâil*, (Thk. İmaduddin Ahmed Haydar), Beyrut, 1987.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik B. Abdullah B. Yusuf, *Eş-Şâmil Fi Usuli'd-Din*, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1999.
- Erdemci, Cemalettin, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, Ankara, 2007.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali B. İsmail El-Basrî, *Kitabu Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
- İbn Ebi'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid B. Hibetullah, *Şerhu Nehcu'l-Belâğa*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, 1987.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed B. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990, C. Iv
- İbn Metteveyh, *Et-Tezkire Fi Ahkâmî'l-Cevâhir Ve'l-A'râz*, Thk. Nasr Latif -Faysal Budeyr Avn, Kahire, 1975.
- İbn Murtaza, Ahmed B. Yahya B. El-Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mutezile*, Thk. Susana Dıwald-Wilzer, Beyrut, 1960.
- Maturîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.
- Murad, Said, "İbn Metteveyh" Mad. *Dia*, İstanbul, 1999, C. xx.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn B. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edile Fi Usûli'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1993. C. I.
- Nisâbüri, Ebu Reşid Said B. Muhammed, *Fi Tevhid (Divânü'l-Usûl)*, Thk. Muhammed Abdulhadî Ebû Reyde, Kahire, 1965.
- Nisâbüri, Ebu Reşid Said B. Muhammed, *El-Mesâil Fi'l-Hilaf Beyne'l-Basriyyin Ve'l-Bağdâdiyyin*, Thk. Maan Ziyâde-Rıdvan Es-Seyyid, Beyrut, 1979.
- Razi, Fahreddin Muhammed B. Ömer El-Hatib, *Muhasssalu Eşfkârî'l-Mutekaddimin Ve'l-Muteahhirîn*, Thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Daru Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1984.
- Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaid* Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1982.
- Şehristânî, Abdülkerim, *Kitâbu Nihâyeti'l-Ekdâm Fi İlmi'l-Kelâm*, Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, Tsz.
- Yavuz, Yusuf Şevki "Araz" Mad. *DİA*, İstanbul, 1991, c. III.

# İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞI VE AKTÜEL DEĞERİ ÜZERİNE

Mesut OKUMUŞ\*

## Abstract

### **Ibn Rushd's Allegorical Interpretation (Tawil) Method And Its Actual Validity**

Ibn Rushd (Averroes) was an influential, eminent and ratioanlist Islamic thinker of the history of Islamic thought. He educated in theology, Islamic law in his early life and besides them medicine, mathematics and philosophy. He attempted to harmonize religion with philosophy without synthesizing them or obliterating their differences. He believed that the Qur'an contained the highest truth while maintaining that its words should not be taken literally. He argued that religion and philosophy are brothers and does not contradict each other. Ibn Rushd accepts that there are three types of human. The first and largest in number, is receptive to ideas that can be expressed logically; the second is amenable to persuasion and the third, few in numbers, will only be convinced by conclusive evidence. He believed that Qur'an not only contains verses to the simple masses, but also to the enlightened few philosophers highest truths. He gave allegorical interpretation method (tawil) right to the philosophers and adviced them to use al-Ghazali's five being classification. However, this constrictive attitude and his advices has not been accepted by muslim scholars in general and theologians, exegetes and lawyers in particular. Moreover, today the meaning and content of the 'philosopher' has changed a little bit more and has narrowed.

**Key words:** Ibn Rushd (Averroes), Qur'an, philosophy, religion, exegesis, tawil.

## 1. Giriş

İslam düşünce tarihinin en akılcı filozoflarından biri olarak kabul edilen İbn Rüşd hicri 520 miladi 1126 yılında Kurtuba'da doğmuş, hicri 595 miladi 1198 yılında Fas'ta vefat etmiştir. Küçüklüğünde kelim ve fıkıh gibi dini ilimlerin yanı sıra tıp, matematik ve felsefe öğrenimi de gören İbn Rüşd, oldukça velut bir mütefekkir olup hayatının ileri evrelerinde din ilimleri, mantık, tabiat ilimleri, metafizik, psikoloji, astronomi, tıp, politika ve ahlak gibi çeşitli alanlarda çok sayıda ölümsüz esere imza atmıştır.<sup>1</sup> Babası ve büyük babası kadılık yapan İbn Rüşd'ün kendisi de önce Sevilla'da daha sonra Kurtuba'da kadılık yapmıştır. İbn Rüşd'ün, keskin bir zekâya, derin bir kavrayışa, kuvvetli bir

\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. E-posta: drmokumus@yahoo.com

1 H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 272.

analitik düşünce gücüne, meseleleri ele alırken açık, net ve berrak bir üsluba sahip olduğu ilim otoriteleri tarafından kabul ve takdir edilen nitelikleridir.<sup>2</sup> İbn Rüşd dini ilimlerden felsefi ilimlere kadar pek çok sahada yetkin ve mütebahhir bir insan olarak dikkati çekmektedir.

Babası ve dedesi büyük âlim olan İbn Rüşd temel dini ilimleri babasından öğrenmiş, gerek İslamî ilimler gerekse felsefi ilimler alanında sağlam ve sağlıklı bir eğitim almıştır. Kur'an, fıkıh ve usûl-u fıkha ilaveten hadis eğitimi de görmüş, yaşadığı çevrede adet olduğu üzere İmam Malik'in "*Muvatta*" adlı eserini ezberlemiş, ayrıca tıp ve matematik eğitimi de almıştır.<sup>3</sup> Dinî ve felsefi ilimlerle ilgili olarak çok sayıda telif eserin yanı sıra muhtelif alanlarda şerh, haşiye, telhis tarzında çalışmalar da yapmış, bu bağlamda tıp alanında "zaruri" mesabesindeki "*el-Külliyat*" adlı eseri telif etmiştir. Yine fıkıh ilminin külliyatından sayılacak usûl-u fıkıhla ilgili "*ed-Darûri fi usûli'l-fikh*" adlı eseri telif etmiştir ki, bu çalışma İmam Gazzali'nin (ö.505/111) "*el-Mustasfa*" adlı eserinin ihtisar edilmesiyle meydana gelmiştir. Tıbbın cüziyyatı konusunda risaleler ve Galen'in kitaplarının telhisiyle yetinmiştir. Fıkıhın cüziyyatından sayılabilecek fûru ile ilgili "*Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*" adlı bir eser telif etmiştir ki, bu eser alanında eşsiz bir çalışma niteliğindedir. Bu eserde mezhepler arasındaki yorum farklılıklarını, yaşanan ihtilafların sebeplerini, bunların dayandığı delilleri ortaya koymuştur. Kurtubalı filozof yalnızca bununla da kalmamış mezkûr eserin adından da anlaşılacağı üzere, adeta "genel bir tasarı" çerçevesinde fıkıh alanında içtihat kapısının açılması için ilmî bir adım atmıştır. Buradaki genel tasarı ifadesiyle kastedilen çağındaki bütün fikrî alanlarda yani felsefeden dine hemen her sahada giriştiği ve yapmaya çalıştığı bozulan dengeleri düzeltme ve "tashih" tasarısıdır.<sup>4</sup>

İbn Rüşd, kelimenin tam anlamıyla gerek din, gerekse felsefe/hikmet alanında bir ıslahatçı, deyim yerindeyse etkili ve başarılı bir musahhihtir. Onun klasik Yunan felsefesi ile ilgili yanlış anlamaları düzeltmesi, Aristo'nun ve klasik Yunan felsefesinin doğru anlaşılmasını sağlamış, çalışmalarının Avrupa'da Aydınlanmanın önünü açtığı kabul edilmiştir. İslam dünyasında din ile felsefe arasında yaşanan tartışmalı ilişkilere dair görüşleri, bu çerçevede sergilediği tutum yukarıda ifade edilen ıslahatçı vasfını ve "musahhih" olma niteliğini kanıtlar niteliktedir.

Konu İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı olduğuna göre mesele bir yönüyle felsefe ve felsefi ilimleri, diğer yanıyla da dini ve dinî nasların anlaşılması ve yorumlanmasını ilgilendirmektedir. Dolayısıyla tefsir alanında netameli ve birçok ihtilafın kaynağı olan te'vil meselesine İbn Rüşd'ün nasıl yaklaştığını sağlam

2 George F. Hourani, *Averroes: On The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1961, 15.

3 Karlığa, "İbn Rüşd", XX, 257.

4 M. Abid el-Cabirî, *İbn Rüşd: Siret ve Fıkr*, Merkezi Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, I. Baskı, Beyrut 1998, 89.

ve sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için burada önce onun felsefe, din ve te'vil kavramlarından neyi kastettiğini netleştirmek gerekir. Ayrıca bu çerçevede yine onun felsefe ve din anlayışının genel hatlarının ortaya koymak, sonra da dinî nasların te'vili konusundaki anlayış ve yönteminin esaslarını, te'vil edilecek nasların tespiti, bunların te'viline kimlerin yetkili olduğu ve te'vil eyleminin nasıl yapılması gerektiği hususundaki fikirlerini açıklamak gerekecektir. Onun te'vil yönteminin değerlendirilmesi, günümüz dünyası açısından işlevselliğinin tartışılması ise ayrı bir önemi haizdir.<sup>5</sup>

## 2. İbn Rüşd'e Göre Felsefe ve Dinin Mahiyeti

Felsefenin mahiyeti ve neliği sorusu felsefeciler arasında da tartışmalı bir konudur. Felsefenin bütün filozoflar tarafından ittifakla kabul edilecek efradını cami ağyarını mani, ya da kimsenin itiraz etmeyeceği kusursuz bir tanımını yapmak pek mümkün gibi görünmüyor. Zira felsefenin tam bir tanımını yapma konusunda felsefeciler arasında geçmişte olduğu gibi bugün de bazı yaklaşım farklılıkları ve fikir ayrılıkları, çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Bugün bizim felsefe derken anladığımız şeyle geçmişte İbn Rüşd'ün felsefe/hikmet derken anladığı şey aynı mıdır? Bu soruya cevap ararken şu gerçeği kabul etmemiz gerekir ki, yaşadığı dönemde İbn Rüşd'ün felsefe derken matematik ve tecrübi ilimleri, başka bir deyişle bir ilimler sistemi olarak kabul edilen felsefeye "tabii felsefe"yi de dâhil ettiği bilinmektedir. Oysa günümüzde felsefe konusunu ele alan fakültelerde matematik ve tabii ilimler artık felsefenin konusu ve alt dalları olmaktan çıkmış, tabiat felsefesinin her bir dalı bağımsız ilmi disiplinler haline gelmiş bulunmaktadır. Bu nedenle bir yönüyle din-felsefe ilişkilerini de ilgilendiren dinî nasların te'vili sorununu ele alan bir incelemede öncelikle İbn Rüşd'ün hikmet/felsefe derken ne anladığını açıkça ortaya koymak gerekmektedir.

İbn Rüşd felsefe-din ilişkilerini ele aldığı eserinde felsefeyi kısa, öz, açık ve anlaşılır bir dille şu şekilde tanımlar: "Felsefe/hikmet yaratıcıya delaletleri bakımından varlıklar (mevcudat) üzerinde düşünmek ve akıl yürütmekten başka

5 Tespit edebildiğimiz kadariyle ikisi doğrudan ikisi de İmam Gazzali ile mukayese şeklinde olmak üzere İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı konusunda ülkemizde toplam dört adet lisansüstü tez yapılmıştır. Bunlardan üçü yüksek lisans biri de doktora tezidir. Bu tezlerin tamamlanma tarihleri şu şekildedir: 1- Atilla Arkan, *İbn Rüşd'de Te'vil*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Y. Doç. Dr. Kasım Turhan, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, 97 sayfa. 2- Yakup Büyükkaragöz, *İbn Rüşd ve Gazzali'nin Te'vil Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Yard. Doç. Dr. Osman Bilen, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2001, 92 sayfa. 3- Hasan Ocak, *İbn Rüşd Felsefesinde Te'vil Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Yard. Doç. Dr. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003, 116 sayfa. 4- Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, (Basılmamış Doktora Tezi), Danışman: Prof. Dr. Bekir Karlıha, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005, 471 sayfa.

6 Hourani, *Averroes: On The Harmony of Religion and Philosophy*, 15.

bir şey değildir.”<sup>7</sup> Burada İbn Rüşd’ün felsefe tanımına “yaratıcıya delaletleri bakımından” ifadesini eklemesi, felsefi düşünceyi erekbilimsel (theological) bir çaba olarak gördüğünü kanıtlar niteliktedir.<sup>8</sup>

İbn Rüşd başka bir eserinde de felsefeyi “hikmet bir şeyin sebeplerini bilmekten başka bir şey değildir” diye tanımlamıştır.<sup>9</sup>

İbn Rüşd’ün din-felsefe ilişkilerini ele aldığı eserlerinde din derken Hz. Muhammed’e vahyedilen İslam dinini kastettiği, şâri derken de bu dinin kanun koyucusu konumundaki Hz. Muhammed’i, dolayısıyla Kur’an ve sünneti kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun gerek “*Faslu’l-makal*” ve gerekse “*el-Keşf*” adlı eserlerinde şâri kavramından sonra birçok yerde Hz. Peygamber’in adını açıkça zikretmesi de bunu göstermektedir.

İbn Rüşd “*Faslu’l-makal*” adlı eserinde felsefe ve felsefi ilimlere din zaviyesinden bakışı konu edinmiştir. Nitekim eserin mukaddimesinde felsefe konusuna din penceresinden bakacağını, felsefe ve mantık ilimlerinin konumunu İslam şeriatı açısından inceleyeceğini, felsefenin dinen mübah mı yoksa mahzurlu mu olduğunu, şayet felsefe yasak/haram değilse bu durumda da mendup mu yoksa farz mı (vacip) olduğunu irdeleyip bir sonuca varacağını açıkça ifade etmektedir.<sup>10</sup>

İbn Rüşd’e göre aslında dinin de felsefenin de hedefi ve gayesi aynıdır, o da erdemlilikdir. Erdem sahibi olmadan din ve felsefe öğrenmek, din ve felsefeden bahsetmek son tahlilde dine de felsefeye de zarar verir. Fakihin de, filozofun da, hâkimin de verdikleri kararlarda adil olmaları, ilmî tutumdan ayrılmamaları ve ahlakî erdemleri gözetip erdemli bir hayata sahip olmaları gerekir. Nitekim İbn Rüşd’ün kendisi de söylediklerini kendi hayatına tatbik eden samimi bir insandı; o hem bir fakih hem bir filozof, aynı zamanda da bir ahlak insanıydı.<sup>11</sup> İbn Rüşd büyük bir “musahhîh” başka bir deyişle dinde ve felsefede “ıslahatçı” idi. Fıkıhta içtihat kapısının açılması çağrısıyla yetinmedi. Her asırda bir müçtehidin bulunması gerektiğini vurgulamanın ötesinde içtihadın başlatılmasına çağrı niteliğindeki “*Bidâyetu’l-müçtehid ve nihâyetu’l-muktesid*” adlı eseriyse bu sahada ilk adımı da attı.<sup>12</sup>

7 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, Merkezu Dirasati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Dnş. M. Abid el-Cabirî, 85.

8 Hourani, *Averroes: On The Harmony of Religion and Philosophy*, 21.

9 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l edille fi akâidi’l mülle*, thk. Mustafa Hanefî, Merkezu Dirasâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Danş. M. Abid el-Cabirî, I. Baskı, Beyrut 1998, s. 113; *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 208; el-Cabirî, *İbn Rüşd: Siret ve Fıkr*, 94.

10 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl fi takriri mâ beyne’ş-şeriatı ve’l-hikmeti mine’l-tittisâl*, thk. M. Abdulvahid Usri, Merkezu Dirasâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Danş. M. Abid el-Cabirî, 85.

11 Ensari’nin rivayetine göre İbn Rüşd’e talihi yardım ettikten, bu çerçevede yaşadığı bazı sıkıntı ve çilelerden kurtulduktan sonra “Gördüğünüz musibetler içinde sizi en çok hangisi ne vakit etkiledi?” diye soranlara “Oğlum Abdullah ile Kurtuba’da ikindi namazı için mescide girdiğimiz zaman bazı sefiherin bizi mescitten çıkardıkları vakit.” demiştir. Bkz: Rızaeddin b. Fahreddin, *İbn Rüşd*, 36; George F. Hourani, *Averroes*, 38-39.

12 el-Cabirî, *İbn Rüşd: Siret ve Fıkr*, 261.

İbn Rüşd'e göre şeriatın asıl amacı insanlara gerçek ve hakiki bilginin öğretilmesi ve onların doğru ameller yapmalarının sağlanması, yani erdemlilik. Din alanında doğru bilgi yani *nazarî ilim* marifetullah olarak adlandırılır ki, o da diğer mevcudatı olduğu gibi tanımak, ayrıca ahiret saadet ve bedbahtlığının bilinmesi demektir. *Amelî ilim* ise doğru ameller yapmak yani insanı dünya ve ahirette mutlu edecek davranışları yapmak, her iki alemde onu bedbaht edecek amellerden de kaçınmaktır. Amelî ilimler eylem alanını ilgilendirir, bunlar da bedeni ve ruhî fiiller olmak üzere iki kısımdır. Bedenî fiiller *fıkıh* ilminin altına girer. Ruhî fiiller ise sabır, şükür gibi ahlaki ilgilendiren fiillerdir. Ruhü ilgilendiren fiiller ise dinde *züht* ve *ahiret ilimleri* olarak da adlandırılır. İbn rüşd'e göre İmam Gazzalî eserlerinde *züht* ve *ahiret ilimlerine* yönelmiş, insanı takva ve saadete götürecekt konuları işlemiş ve bu konuları ele alan eserini de "*İhya*" yani diriliş olarak adlandırmıştır.<sup>13</sup>

### 3. İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkileri

İbn Rüşd'ün "*Faslu'l-makâl*" adlı eseri İmam Gazzalî'nin (ö. 505/1111) "*Faysalu't-tefrika*" adlı eserine geniş ve açıklamalı bir cevap niteliğindedir.<sup>14</sup> Gazzalî adı geçen eserinde dinî nasların te'vili sorununu işlemiş, İslam te'vil ekollerinin şerî konumunu ve te'vilde tekfir olgusunu ele almış, bu çerçevede doğru te'vilin esaslarını ve bunun yöntemlerini irdelemiş, te'vil sorununun çözümü için mucidi olduğu varlık tasnifine göre kendine özgü te'vil yöntemini de ortaya koymuştur. "*Faslu'l-Makal*"ın ana ilgi alanı ise felsefe ile din arasında zahirde gözlenebilecek bir çelişkinin uzlaştırılabileceği yani dini ifadelerin şerîata nazarında meşru kabul edilecek bir şekilde uygun bir yöntemle açıklanıp yorumlanabileceği, yani dini lafızların te'vili meselesidir.<sup>15</sup>

Buna göre eserin konusu şerî nazarla felsefi düşünceye bakmak, felsefe ve mantığın haram mı, mendup mu yoksa farz mı olduğunu tespit etmek, yani felsefi aktivitenin şerî açıdan hangi konuma yerleştirilmesi gerektiğini tespit etmektir. Bu sorunun cevabını da eserde öncelikle iki temel kaynak olan Kur'an ve sünnetten, ayrıca da şerî deliller arasında yer alan icma ve kıyastan yararlanarak vermeye çalışmıştır. Bu yönüyle bakıldığında da George F. Hourani, İbn Rüşd'ün "*Faslu'l-makal*" adlı eserinin felsefi sorunları inceleyen doğrudan felsefi bir eser olmadığını, yalnızca felsefenin konumunu din açısından ele alan, felsefenin meşruiyetine dair bir risale olduğunu ifade etmektedir.<sup>16</sup> Zaten İbn Rüşd de hem bir İslam hukukçusu ve kadı, hem de bir filozof olarak bu ayırımın farkındadır.

13 İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, Cabiri, s. 115; *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 149; Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, 69.

14 Hourani, *Averroes*, 5.

15 Hourani, *Averroes*, 23.

16 Hourani, *Averroes*, 19.

İbn Rüşd mezkur eserde felsefenin gerekliliğini önce ayetlerden deliller getirerek desteklemekte, bu meyanda bazı hadislerle yer vermekte, akıl ve düşünceyi teşvik eden ayet ve hadislerden hareketle meseleyi akli izah ve yaklaşımlarla açıklama yoluna gitmektedir.<sup>17</sup> Tahlil ve değerlendirmelerinin sonucunda da akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmenin, başka bir deyişle felsefenin din açısından yalnız mübah değil, bunun da ötesinde bir farz ve vecibe olduğu sonucuna ulaşmaktadır.<sup>18</sup> Çünkü ona göre şeriat, insanları varlıkları akılla tetkik etmek ve bunlar hakkında akıl yoluyla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya açık ve net bir şekilde davet etmiştir.<sup>19</sup> Bu da felsefeye teşvikten başka bir şey değildir. Dolayısıyla şeriatın bizzat kendisi hikmetin mahzurlu ve haram olması bir yana mendubun da ötesine geçerek zorunlu bir çaba olmasını gerektirmektedir. Felsefe dilinde “nazar” diye ifade edilen akılcı düşünce, Kur’an dilinde “itibar” kelimesiyle ifade edilmiştir. Kur’an’ın çok sayıda ayeti insanları nazar ve “itibar”a davet etmiştir. Bu ise felsefecilerin dilinde “bilinenden hareketle bilinmeyen elde edilmesi” çabasıdır yani kıyas ve akıl yürütmeye çağrıdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla burada maksat mahlukat üzerinde düşünüp incelemeler yaparak onları var eden Yaratıcıya ulaşmaktır.<sup>20</sup>

Başka bir eserinde Hz. Peygamberden hükümlerin üç yolla alındığını belirten İbn Rüşd, bunları lafız, fiil ve ikrar şeklinde sıralamaktadır. Şâri’in sükût ettiği hususlarda cumhurun o meseleye vakıf olmak için delil olarak kıyası kabul ettiklerini belirten İbn Rüşd, Zahirilerin ise dine kıyasın batıl olduğuna hükmettiklerini zikrederek onların şâri’in sustuğu konularda hükmün bulunmadığını kabul ettiklerini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Buna göre İslam dininde ortaya çıkan birçok fırka da akli ve kıyası bir delil olarak kabul etmişlerdir.

İbn Rüşd’ün “*el-Keşf an menâhici’l-edille*” adlı eseri ise “*Faslu’l-makâl*”ın devamı niteliğindedir. Filozof bu eserinde doğrudan te’vil konusunu ele almakta, İslam te’vil ekollerinin konumunu, delillendirme yöntemlerini irdelemekte, bunların tenkit ve değerlendirmelerini yaparak kendi te’vil yönteminin esaslarını ortaya koyarak bu önemli ameliyeyi belli esaslara bağlamaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd, “*el-Keşf*” adlı eserinin başında şeriatı biri zahir öbürü de müevvel olmak üzere iki ana kısma ayırır. Zahiri ‘cumhur’un farzı, müevveli de ‘ulema’nın

17 İbn Rüşd bu bağlamda “*Ey basiret sahipleri itibar ediniz.*” (59/Haşr, 2); “*Yerin ve göklerin melekutunu düşünmüyorlar mı?*” (7/Araf, 184); “*Yerin ve göklerin melekutunu İbrahim’e böylece gösteriyorduk.*” (6/ Enam, 75); “*Develere bakmıyorlar mı nasıl yaratıldı? Semaya bakmıyorlar mı nasıl yükseltildi?*” (88/Gaşiye, 16-17) “*Yerin ve göklerin yaratılışı üzerinde düşünmüyorlar mı?*” (3/ Al-i İmran, 191) ayetlerini örnek vererek bu konuda daha birçok ayetin bulunduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, 86-87; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, 96-97.

18 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, s. 98; Hilmi Ziya Ülken, “İbn Rüşd”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1968, II. Baskı, V, 796.

19 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, 96.

20 el-Cabiri, *İbn Rüşd: Siret ve Fikr*, 99-100.

21 İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-müctehid ve nihâyetu’l-muktesid*, 2.

farzı olarak kabul eder. İleride ele alınacağı üzere 'cumhur' ve 'ulema' derken de kendine göre bir tanım ve tasnif yaparak her iki kavrama özel bir anlam yükler. Ona göre cumhura farz olan görev şeriatı zahirine hamletmek ve dinî nasları te'vil etmeyi terk etmektir. Alimlerin de şeriatın te'vilini cumhura açıklamaları helal değildir. Nitekim Hz. Ali şöyle demiştir: “İnsanlara anlayacakları şekilde anlatınız. Onların Allah ve resulünü yalanlamalarını ister misiniz?”<sup>22</sup>

Eserin mukaddimesinde böyle bir kitabı yazma gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: “Bu kitapta gücüm ve gayretim nispetinde şeriatın halkı mükellef kıldığı akaidin zahirini incelemeyi, şâri konumundaki Hz. Peygamberin (sav) maksadını araştırmayı amaçladım. İnsanlar bu konuda sıkıntı ve ıstırap içindedir; hatta bu yüzden birçok sapık fırka ve muhtelif mezhepler (sınıflar) ortaya çıkmıştır. Bu sınıflardan her biri kendisini ilk ve “esas şeriat”<sup>23</sup> üzere görmekte kendisine muhalefet edeni ise ya bidat ehli, ya da kanı ve malı helal olan bir kâfir olarak kabul etmektedir. Bütün bunlar Şâriin (sav) maksadının dışına çıkmışlardır. Bunun sebebi ise şeriatın maksadını anlama konusundaki yanlışları/sapkınlıklarıdır.”<sup>24</sup>

İbn Rüşd kendi zamanındaki bu mezhepleri de insanların çoğunun Ehl-i Sünnet olarak nitelendirdiği Eşariler, Mutezile, Batıniye ve Haş(e)viyye olarak saymaktadır. “Bütün bu taifeler Allah hakkında muhtelif itikatlara sahiptirler. Şeriat lafızlarından çoğunu zahirin ötesine geç(ire)erek kendi inançlarına göre te'vil etmişlerdir. Bu te'villerinin/itikadlarının ilk şeriat olduğunu iddia ederek bunun dışına çıkanların ise ya kâfir, ya da bidatçi olduklarını ileri sürmüşlerdir. Oysa onların bütün bu yaptıklarıyla şeriatın maksadı düşünülduğünde o görüşlerin çoğunun sonradan ortaya atıldıkları (muhtes) ve bidat te'viller oldukları anlaşılacaktır.”<sup>25</sup>

Muhtelif firkaların yaptıkları yanlış te'villeri belirttikten sonra da bu konulardaki gerçek inancın ne olması gerektiğini ortaya koyacağımı da şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu nedenle ben burada sahih olmayan te'viller aracılığı ile şeriatın aslı gibi kılınan ve onun itikat esaslarından bir esasmış gibi sayılan hususları bir tarafa bırakarak imanın ancak kendisiyle tamam olacağı Şeriatıta vacip olan itikadı anlatacak, bütün bunlarda Şariin (sav) maksadını araştıracağım.”<sup>26</sup>

Bu yönüyle bakıldığında her iki eserin de aynı hedefe yöneldikleri ve bir tashih tasarısı çerçevesinde, bozulan dengelerin düzeltilmesi, din-felsefe ilişkilerinde, dinî nasların yorumlanması konusunda gidilen yanlış yolların doğ-

22 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille fi akâidi'l mille*, el-Cabiri neşri, 99.

23 Arapça metinde yer alan “eş-şeriatu'l-ûla” ifadesi muhakkik tarafından Hz. Peygamber ve Saha-be zamanındaki şeriat, yani selefın yolu, selefın mezhebi, sünnet Ehl-i Sünnet olarak açıklanmıştır. (İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille fi akâidi'l mille*, el-Cabiri neşri, 100).

24 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, 99-100.

25 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, 100.

26 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 100; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, 189.



rultularak gerçek hedefin tespitine yönelik eserler oldukları gerçeği ortaya çıkmaktadır.

#### 4. Hikmetin/Felsefenin Dini Konumu

Tevhit ilkesinin korunması ve nebiler silsilesinde devamlılık, bu meydana diğer dinlerle uzlaşma arayışı ve ortak bir kelimedede bütünleşme talebi İslam dininin benimsediği ve öteden beri karşı çıkmadığı ana esaslardandır. İslam kültür geleneğinde din ile felsefe arasında uzlaşma arayışı da yine İslam din ve kültürünün çok yabancı olmadığı bir konudur. İslam'ın kendisi dinin kurucusu olan Hz. Peygamber'in türedi bir resul değil, Hz. Adem'le başlayan nebiler zincirinin son halkası olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber İslam dininin inanç esaslarının ve dini ibadetlerin birçoğunun köklerini Hz. İbrahim'e dayandırmaya özen göstermiş, bu bağlamda dönemindeki Yahudi ve Hıristiyan topluluklara ortak bir kelime etrafında birleşme çağrılarını yapmıştır.

Hız. Peygamberin vefatından sonra fetihler aracılığı ile çok hızlı bir yayılma gösteren İslamiyet diğer din ve kültürlerle, onların geliştirdiği ilimlerle ilgisiz kalmamış, Emeviler döneminde başlayan kültürel temaslar Abbasiler devrinde zirve noktasına çıkarak tercüme aracılığı ile birçok ilmi ve felsefi eserin Arapçaya kazandırılması sağlanmıştır. Bu bağlamda klasik Yunan felsefesine dair birçok eser Arapçaya tercüme edilmiş, İbn Rüşd'e gelinceye kadar İslam toplumlarında birçok büyük düşünür ve bilim insanı yetişmiştir. Kindî, Farâbî, İbn Sina ve Gazzalî gibi Müslüman mütefekkirler bunlardan yalnızca bir kaçıdır. Dolayısıyla Müslüman düşünür ve filozoflar din ile felsefe arasında herhangi bir çatışma ve çelişki görmemiş, dahası bu iki gerçeklik arasında telif ve uzlaştırma arayışlarına girişmişlerdir. Felsefeciler tarafından dile getirilen bazı görüş ve fikirlerle İslam inançlarına aykırı olduğu gerekçesiyle yer yer felsefi geleneğin aşına olduğu bazı eleştiriler yöneltilmişse de, bu eleştiri ve itirazlar bizzat felsefeye değil, filozofların ifade ettikleri fikir ve görüşlere yönelik olmuştur.

Bu bağlamda İbn Rüşd de din ile felsefe arasında herhangi bir zıtlık ve çelişki, kavga ve çatışma görmemiş, bu iki hakikatin birbirini nakzetmediğini ispata çaba ve özen göstermiştir. Nitekim İbn Rüşd bu amaçla yazdığı bir eserinde açıkça şunu ifade etmiştir:

"İlahi şeriat hak olup hak ve hakikatin bilinmesini sağlayacak düşünce ve nazara davet ettiğine göre biz Müslüman toplumu olarak kesinlikle biliyoruz ki, burhanî nazar şeriatta varit olan şeylere muhalefete götürmez; çünkü hak hakla çatışmaz, tam aksine ona uygun olur ve onu destekler."<sup>27</sup>

İbn Rüşd'ün bu ifadeleri bazı araştırmacılar tarafından onun on üçüncü

yüzyılda Latin dünyasında “çifte hakikat” teorisini kabul ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Bu kabule göre vahyedilmiş hakikatler “dinî alanda” doğru, felsefi hakikatler de “felsefe alanında” doğrudur; bu ikisi arasında herhangi bir zıtlık ve çatışma meydana gelmez. Bu yaklaşımı benimseyenler İbn Rüşd'ün her iki alandaki ifadeleri de doğru olarak kabul ettiğini, onun yukarıda yer alan genel kabul ve iddiasının yazdığı risalenin ana fikri olduğunu iddia ederler.<sup>28</sup> Bazı düşünürler ise onun biri seçkinlere diğeri ise genele özgü iki ayrı hakikati kabul etmediğini, aksine onun hakikatin tekliğini desteklediğini ileri sürerler. Ancak bu tek hakikatin alimler ve halk nazarındaki idrakinin farklı olduğunu, bu farklılığın ise hakikati bilen insanların idrak ve bilincine göre bilimsel düzeydeki bir farklılıktan ibaret olduğunu vurgularlar.<sup>29</sup> Bu hususu aynı nesnenin ileri derecedeki miyop bir insanla, gözleri sağlam birisi tarafından farklı düzeyde görülmesine benzetebiliriz. Burada görülen nesne yani gerçeklik aynı fakat aynı nesnenin iki ayrı insan tarafında görülme düzeyleri farklı farklıdır. İşte tek hakikatin seçkinler ve halk nazarındaki idraki de buna benzemektedir.

İbn Rüşd'ün felsefe din ilişkilerini ele alırken felsefenin dinî konumunu tespitite ulaştığı nihai sonuç Kur'an'ın felsefenin bir konusu olarak evrenin bilimsel ve teleolojik açıdan incelenmesini, araştırılmasını teşvik ettiği gerçektir. Dolayısıyla klasik Yunan felsefesi de dahil olmak üzere felsefe bu dinin yüce kitabı olan Kur'an-ı Kerim tarafından da açıkça tasdik ve teşvik edilmiştir.<sup>30</sup>

İbn Rüşd'e göre her ikisi de hakikat olan din ve felsefe arasında esasta ve özde bir çelişki ve çatışmanın olması mümkün değildir. Felsefenin ara sıra yol açtığı bazı zararlar aslında özsel değil kısmi ve arızı zararlardır. Kimi ehliyetsiz felsefeciler sebebiyle meydana gelen bu arızı zararların giderilmesi için de felsefi düşüncenin ve felsefi eserlerin yasaklanması değil, felsefenin ehline yani burhanî delileri kullanabilecek zekâyâ sahip kimseler tarafından yapılması gerekir.<sup>31</sup> İbn Rüşd'e göre yaptıkları bazı hatalar ve neden oldukları kısmi zararlardan dolayı felsefeyi ve felsefi eserleri toptan yasaklamak doğru değildir, çünkü bu şeriatın davet ettiği şeyden menetmek olur.<sup>32</sup>

İbn Rüşd'e göre din ile felsefe arasında zahirde görünen çatışma ise dinî nasların te'vili yoluyla giderilebilir, ancak bu türdeki te'villerin halk tarafından ve kifayetsiz insanlar eliyle değil işin ehli olan insanlar tarafından yapılması, yapılan te'villerin yalnızca onların arasında kalması, bunların 'cumhur'a insanlara öğretilmemesi ve yayılmaması gerekir.<sup>33</sup> Felsefe ve din ilişkilerinde İbn

28 Hourani, *Averroes*, 23.

29 el-Cabiri, *İbn Rüşd: Siret ve Fıkır*, 180.

30 Hourani, *Averroes*, 21.

31 Hourani, *Averroes*, 22.

32 İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, 147.

33 Hourani, *Averroes*, s. 2.

Rüşd'ün din ile felsefe arasında kurduğu ilişki son tahlilde bir kardeşlik ilişkisidir. Ona göre bu iki olgu, olsa olsa ancak kardeş olabilirler, başka bir şey değil. Nitekim filozof bunu şu tarihi cümle ile açıkça ifade etmiştir: "Hikmet (felsefe) şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş kardeşidir."<sup>34</sup>

### 5. Dini Naslar ve Kur'an Ayetlerinin Nitelikleri

Al-i İmran Suresi 7. ayet-i kerimesi Kur'an ayetlerini birbirinin mukabili olarak muhkemat ve müteşabihat şeklinde en genel manada iki ana kısma ayırmıştır.<sup>35</sup> Bu ayette Kur'an'ın anlaşılması hususunda bazı anahtar ibareler kullanılmış, ayette önce "muhkem(ât)" kavramı zikredilmiş, onun karşılığında da "müteşabih(ât)" ibaresine yer verilmiştir. Müteşabihatın anlamıyla ilgili olarak da "te'vil" kavramı zikredilerek, muhkem ayetler ilahi kelamın özü ve esası (ümmü'l-kitap) olarak nitelendirilmiştir. İlahi kelamın esası olarak nitelenen bu ayetler son ilahi çağrının temelini teşkil eden ana ilkeleri ve özellikle de ahlaki ve sosyal unsurları kapsarlar.<sup>36</sup> Aynı ayette muhkemin karşısında yer alan müteşabih ayetlerin ise art niyetli ve kötü insanlar tarafından fitne çıkarmak amacıyla istismar edilebileceği vurgulanır. Söz konusu ayetin meali şu şekildedir:

*"Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır; diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun te'vilini yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te'vilini ancak Allah (ve ilimde derinleşmiş olanlar) bilir, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. Ancak akıl sahipleri düşünüp öğüt alırlar."* (3/Al-i İmran, 7)

Meali zikredilen ayetin okunması esnasında durak yerinin neresi olması gerektiği hususunda İslam âlimleri arasında ihtilaf vardır. Bazı âlimler durak yerini "müteşabih ayetlerin te'vilini yalnızca Allah bilir" şeklinde bir yoruma elverişli olan "Allah" lafzının sonuna koyarak okumayı doğru kabul etmişlerdir. Bazı âlimler ise durak yerini 'ver-rasihüne fil ilm' ibaresinin sonundaki "ilm" in sonuna koyarak okumayı daha doğru kabul ederek "onun te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir" şeklindeki bir yorumu benimsemişlerdir. Te'vil anlayışını incelediğimiz İbn Rüşd de filozoflar/hükemâ söz konusu olduğunda "onun te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir" şeklindeki okuma ve yorumu daha doğru olarak benimsemektedir. Bu nedenle de noktanın "ilim" kelimesinin sonuna konulması gerektiğini kabul eder.<sup>37</sup>

34 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, el-Cabirî neşri, s. 125, Türkçe çeviri: *Felsefe Din İlişkileri*, 164.

35 Suhibi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Dersaadet, tsz, 281; Türkçe çeviri: *Kur'an İlimleri*, 223.

36 Esed'in yaptığı açıklamaya göre müteşabih ayetler mecazi olarak ifade edilen ve doğrudan birçok kelime ile anlatılma yerine istiare yoluyla işaret edilen anlamı yansıtan Kur'an pasajlarıdır. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 1329.

37 Hourani, *Averroes*, s. 24, 53-54; Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 69.

Bu ayet çerçevesinde İslam geleneğinde muhkem, müteşabih ve te'vil kavramlarının tarifi, muhkem ve müteşabih nasların tayini ve müteşabih ifadelerin te'vili ile ilgili önemli ihtilaflar ve tartışmalar yaşanmıştır. Bu ihtilaf ve tartışmalar neticesinde bazı itikadi ekoller ortaya çıkmış, bu ekoller dini naslara yaklaşımlarına göre muhtelif isimler almışlardır. Bu çerçevede her ekol kendi yorum ve yaklaşımlarını, kendi tarif ve izahlarını daha doğru ve isabetli kabul ederek karşıtlarını tenkit etmiş, zaman zaman ilzam ve itham etmiş, hatta bu konuda ifrata kaçan aşırı gruplar karşıtlarını tekfirle itham edecek kadar işi ifrata vardırırmışlardır.

### 6. İslam Alimleri ve İbn Rüşd'e Göre Te'vilin Tanımı

Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö.505/1111) tefsirle te'vil kavramları arasında bir ayırım gözeterek tefsiri daha çok rivayet ve nakil açısından yapılan izah ve açıklama olarak değerlendirir. Te'vili ise "Bir sözü veya terkibi görünür (*zâhir*) anlamından başka bir anlamda açıklama" olarak tanımlar. İmam Gazzalî her te'vili aslında lafızları bir anlamda hakiki manadan mecaza hamletme olarak görür. Ancak o burada hakiki manadan mecaza gitmek için mecâzî mananın bir delille desteklenmesini de gerekli görür.<sup>38</sup>

İmam Gazzalî'nin yaptığı te'vil tanımı Endülüslü fakih ve filozof İbn Rüşd (ö.595/1198) tarafından da hemen hemen benimsenmiştir. İbn Rüşd'e göre de te'vil, "Bir sözü hakiki delalet ve manasından çıkararak, mecâzî delalet ve manaya götürmektir."<sup>39</sup> İbn Rüşd yaptığı tanımın sonuna şöyle bir şartı eklemeyi de ihmal etmemiştir: "Mecâzî ifadeleri kullanma hususunda bir şeyi benzeriyle, sebebiyle, sonucuyla, ona bitişik (mukarin) veya eşlik eden (lahik) bir şeyle veya bunların dışında mecaz türlerinde sayılan diğer isimlendirmeler gibi Arap diline özgü "kullanım geleneği"ni ihmal ve ihlal etmeden yapmak gerekir."<sup>40</sup>

İbn Rüşd'ün yaptığı te'vil tanımı Gazzalî'nin tanımıyla hemen hemen aynı olmakla birlikte Gazzalî'nin tanımında yapılan te'vilin kabulü için açıkça bir delille desteklenmesi şartı dikkati çekerken, bu şart İbn Rüşd'ün tanımında bu kadar açık olarak bulunmaz.<sup>41</sup> Ancak İbn Rüşd'ün yaptığı te'vil tanımı ve sonuna eklediği tahditten onun bir dildeki söz varlığının içinde yer alan kelime ve terkiplerin gerçek manalarının ötesine geçen mecâzî manaları olabileceği gerçeğini kabul ettiği, her dilde olduğu gibi Arap lisanında da mecâzî manaların lisan geleneği içinde meydana geldiği, bu manaların zaman içinde ve

38 Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-âvam*, (Mecmuatu'r-resâil içinde), Daru'l-fikr, 306; *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 196.

39 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İltisikleri*, (Faslu'l-mâkâl), 113.

40 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, el-Cabiri neşri, 97.

41 Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 67.

toplumsal uzlaşıyla oluştuğunu kabul ettiği sonucu çıkar. Bu yaklaşım mecâzî manaların tespitinde keyfiliğe yer olmadığını, dolayısıyla te'vil konusunda lisan geleneği içinde oluşan mananın ihmal ve ihlal edilmemesi gerektiğini gösterir. Şayet te'vil yapılırken dil geleneği içinde yerleşmiş ve oturmuş olan mecâzî mana ihmal ve ihlal edilirse, bu tutum temel bir kuralın çiğnenmesine yol açarak oradan keyfiliğe ve karmaşaya, giderek gerçek mananın tebdil, tağ-yir ve tahrifine neden olur.

Nitekim İbn Rüşd'ün yaptığı te'vil tanımındaki bu ilkedен mülhem olarak Ebu İshak eş-Şatıbî (ö.790/1388) şöyle demektedir: "Arap lisan geleneğine uymadan Kur'an'dan çıkarılacak (istinbat) herhangi bir mananın Kur'an ilimleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Kur'an'dan istifade etmeyen böyle bir manadan da istifade edilmez. Böyle bir iddiada bulunan kişinin iddiası batıl ve geçersizdir."<sup>42</sup>

İmam Gazzalî ve İbn Rüşd'ün yaptıkları te'vil tanımları İslam alimleri tarafından genel manada benimsenmiş ve kabul görmüştür. Nitekim Seyyid Şerif Cürcanî (ö.816/1413) de te'vilin tanımını ve bunun bir örnekle Kur'an ayetlerine tatbikini şu şekilde yapar: "Te'vil, kelime olarak 'döndürmek' manasına gelir. Şeri istılahta ise "bir lafzı zahiri manasından taşıyabileceği/muhtemel bir manaya çevirmek" demektir. Muhtemel mana kitap ve sünnete uygun olur da "Allah ölüden diri, diriden de ölü çıkarır" ayetinin yorumunda görüldüğü üzere, şayet bununla kuşun yumurtadan çıkması kastedilmiştir diye yorumlanırsa bu yapılan yorum tefsir; yok bu ayet müminden kâfir, kâfirden mümin, âlimden cahil, cahilden de âlimin çıkması şeklinde yorumlanırsa bu yapılan da te'vil olur."<sup>43</sup>

İbn Rüşd'ün yaptığı yukarıdaki te'vil tanımı aslında önemli bazı soru ve sorunlara cevap için henüz yeterli değildir. O soru ve sorunlardan bazıları ise te'vil edilecek dini nasların sayı ve sınırlarının tespiti, bu tespit esnasında dilbilimsel sınırlar içerisinde gerçekleştirilecek alternatif veya muhtemel birçok manadan hangisinin doğru ve geçerli olduğunu belirleme ve bu belirlemeyi kimin veya kimlerin yapacağı meseleleridir. Zira dilbilimsel kurallar yalnızca sınırları belirler ama bu sınırlar içerisinde yer alan muhtelif manalardan hangisi veya hangilerinin geçerli ve doğru kabul edileceği sorusu varlığını sürdürür. Dolayısıyla te'vil tanımından sonra öncelikle şu sorunların da halledilmesi gerekir. Evvela dini ifadelerin mecâzî olarak yorumlanıp yorumlanamayacağını, mecâzî olarak yorumlanacaklarsa bunların sayı ve sınırlarını kim veya kimler nasıl belirleyecektir? Bunu yaptıktan sonra kesin ve doğru te'vili nasıl ve hangi esasları dikkate alarak tespit edeceklerdir? İşte bu önemli soru ve sorunu da İbn Rüşd te'vil seçenek ve seviyeleri içerisinde doğru olan te'vilin belirlenmesi hususunda kendisinden önce bu sorunun çözümüne çaba göster-

42 Hammadi Abidi, *İbn Rüşd ve ulümü's-şer'iyyeti'l-İslamiyye*, Daru'l-fikri'l-Arabi, 197.

43 Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta'rifât*, thk: Abdurrahman Umeyre, Alemul Kütüb, 77.

ren İmam Gazzalî'nin ortaya koymuş olduğu ileride açıklanacak olan beş evreli te'vil sistemini ölçü kabul ederek çözmeye çalışır.<sup>44</sup> Ancak İbn Rüşd te'vilin evreleri konusunda mutabık kaldığı selefine, bu te'vil amelîyesini yapmaya kimlerin yetkili olması gerektiği noktasında muhalefet eder.

### 7. İbn Rüşd'e Göre Te'vil Yetkisi ve Te'vilin Yapılacağı Alanlar

İbn Rüşd burhanla ulaşılan ve elde edilen neticeye şeriatın zahiri ve görünüşü muhalif düşerse bu neviden olan zahiri hüküm ve meselelerin Arapçadaki te'vil kaidelerine göre yapılacak bir te'vil ve yorumlama tarzını kabul edeceğini bir ilke olarak kabul eder. Ancak bu zahiri hüküm ve meselelerin sayısı ve alanları noktasında kesin bir sınır ve sayı ortaya koymaz yalnızca genel bir çerçeve çizmekle yetinir. Bu konuda bir icma ve ittifakın bulunmadığını belirtir. Dolayısıyla ona göre şeriat lafızlarının tamamını zahiri manada anlamak zaruri değildir. Aynı şekilde nasların hepsini te'vil sureti ile zahiri manalarının dışına çıkarmak da doğru olmaz. Ona göre bu konuda icma ve ittifak halinde olan âlimler, te'vil edilmesi gereken naslarla te'vil edilmemesi gereken nasların tespiti hususunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>45</sup>

Meselenin can alıcı noktası da işte burasıdır. Başka bir deyişle te'vil edilmesi gereken nasların sayısı, sınırı ve alanları konusunda bir ittifakın olmayışı, bu hususta yaşanan ihtilaf, te'vil sorununun düğümlendiği temel noktalardan biridir. İbn Rüşd'ün kendisi de bu hususta tam bir çerçeve ve sınır çizmez ve yalnızca iki farklı mezhebin aynı ayete yaklaşımlarını örnek vermekle yetinir. O te'vil edilen naslarla te'vil edilmeyen nasların tayini hususunda Eşarilerle Hanbelileri örnek verir. Ona göre Eşariler "*Rahman arşı istiva etti*" (20/Tâhâ, 5) mealindeki istiva ayetini ve nüzul hadisi diye bilinen hadisi te'vil ederken Hanbeliler tam aksine her iki nassı da zahiri manaya göre anlamış ve bu hususta te'vilden kaçınmışlardır.<sup>46</sup>

İbn Rüşd dini nasları te'vile kimlerin yetkili olduğu sorusuna cevap ararken sorunu insanları üç gruba ayırarak ve her bir grubun neleri dikkate alması gerektiğini açıklayarak çözmeye çalışır. Buna göre şeriat lafızlarına yaklaşım konusunda insanlar temelde üç sınıfa ayrılırlar.

1-Birinci sınıf asla te'vil ehli olmayanlardır. Bunlar **hatabe ehli** olup halkın çoğunluğunu meydana getirirler.

2-İkinci sınıf cedeli te'vil ehli insanlardır ki, bunlar **cedel ehli** olanlardır. Bunlar ya tabiatları ya da hem tabiatları hem de alışkanlıkları gereği cedelci insanlardır.

44 Hourani, *Averroes*, 23-24.

45 İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, 113-114.

46 İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, 114-115.

3-Üçüncü sınıf ise kesin te'vil ehliyetine sahip olanlardır. Bunlar da hem tabiatları hem de meslekleri (sanat) gereği hikmet sanatına sahip **burhan ehli** olan filozoflardır."<sup>47</sup>

İbn Rüşd yukarıda sıralanan üç sınıfla ilgili kullandığı nitelermelerde burhan ehli derken filozofları, cedel ehli derken kelimacıları, hatabe ehli derken de halkı kasteder. İbn Rüşd 'cumhur' dediği halkı tanımlarken de "ister kelam ilmini ve sanatını hakkıyla tahsil etmiş, isterse etmemiş olsun burhan sanatıyla ilgilenmeyen herkes" diye oldukça kapsamlı bir sınır çizerek geniş bir tarif yapar.<sup>48</sup>

İbn Rüşd'e göre insanların yani cumhurun te'vil konusunda eğitilmesi için en iyi yol Kur'an-ı Kerim'in izlediği yol ve yöntemdir. Ona göre selef ve ilk nesiller dini nasları te'vile yeltenmedikleri için gerçek ve hakiki dindarlığı, sahici züht ve takvayı asıl onlar elde etmişlerdir. Onların altın neslinden sonra gelenler ise yalan yanlış te'villerin peşine düştükleri için bu tutum, bir yandan müminlerin kendi aralarında sevgi ve bağlılığı dinamitlemiş, önemli ihtilaflara ve çatışmalara yol açmış, çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuş; diğer yandan da dinin asıl gayesi olan züht ve takvanın yok olmasına neden olmuştur. Ona göre halk arasında her kim sapkınlıklardan kaçınmak isterse dikkatini Kur'an'a yöneltmeli, onun zahiriyle yetinmelidir. Çünkü onun zahiri herkese açıktır.<sup>49</sup>

İbn Rüşd'e göre Kur'an-ı Kerim'de herkes için açıklanan ifadelerin onun icazına delalet eden üç özelliği içerdiği muhakkaktır.

1-Halkı ikna etmek ve onlar tarafından tasdik edilmek bakımından Kur'an'daki ifadelerden daha mükemmeli mevcut değildir.

2-Bu ifadeler tabiatları gereği şayet te'vil edilmek durumunda ise bir dereceye kadar bunu belirlemeyi ve te'vilini yapmayı "burhan ehli" olanlardan başkasının başarması mümkün değildir.

3-Bu ifadeler hak ehli için gerçek (hak) bir te'vil hususunda işaret(ler) ihtiva ederler. Kur'an'daki bu özellikler ne Eşari ne de Mutezile mezhebinde mevcuttur. Yani onların yaptıkları te'viller başarılı ve doğru olmadığı gibi hakka ve hakikate işaret de ihtiva etmezler. İslam dünyasında halk arasında bidatlerin çoğalmasının sebebi işte budur.<sup>50</sup>

Aslında Kur'an-ı Kerim üzerinde düşünülünce onda burhan, cedel ve hatabe ehli için geçerli yolların üçü de bulunmakla birlikte halka talim için

47 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, el-Cabiri neşri, 118; Türkçe çeviri: *Felsefe Din İlişkileri*, 153; Bello, *The Medieval Controversy*, 70.

48 İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl,el-Keşf)*, 150-151; 242.

49 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, Cabiri, 124; İyşa A. Bello, *The Medieval*, 73-74.

50 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, Cabiri, s. 124; *Felsefe Din İlişkileri*, s. 124; İyşa A. Bello, *The Medieval*, 74.

Kur'an'da zikredilen yollardan daha üstün olan müşterek yollar bulunamaz. Şeriatın ilk maksadı da esasında seçkinlere (havas) uyarılarda bulunmayı ihmal etmemekle birlikte halk çoğunluğuna önem vermektir.<sup>51</sup> Hatabi sözlerden daha fazlasına gücü yetmeyen cumhura ve halk ekseriyetine gelince onlar için farz olan nasları zahiri manalara göre anlamaktır. Dolayısıyla halkın bu nevi te'villeri bilmeleri esas itibariyle caiz dahi değildir. Kavrayamayacakları şeyleri umum için yazmak caiz olmaz. Cumhura te'vili mübah gören de onları ifsat etmiş olur.<sup>52</sup>

İbn Rüşd'e göre dikkatli bir şekilde düşünülünce ekseriya şeri yolların iki vasfı kendisinde topladığı görülecektir. Bu vasıflardan biri o yolların yakın ve katiyet ifade etmesi, ikincisi de son derece basit olup karmaşık olmamasıdır. İbn Rüşd te'vil yetkisi konusunda ikinci sınıfı yani cedel ehli olan kelimcileri da ehliyetli ve yeterli görmez. Dahası onları da birinci sınıfın içerisine dahil ederek hükemanın te'vilinin cumhur ve halk çoğunluğu bir yana cedel ehli olanlara dahi açıklanmasını uygun bulmaz.<sup>53</sup>

İbn Rüşd dönemindeki kelami fırkaları Eşariler, Mutezile, Batniler ve Haşviyye şeklinde dört gruba ayırır. Her bir ekolün görüşlerine yönelik ciddi eleştiriler yönelir. Ona göre bunlar arasında en çok hata edeni dördüncüsüdür. Çünkü bunlar akıl yerine yalnız sem'a dayanırlar. Diğerleri ise derece derece kıymetlenirler. En sistemlisi ve en değerlisi şüphesiz Eşariliktir. Fakat onun da esası cedelden yukarı çıkamamaktır.<sup>54</sup> Mutezile mezhebi ile ilgili olarak onların eserlerinin Endülüs'e pek ulaşmadığını itiraf eder. Ancak onların öğretileri ile ilgili genel bir fikre ve bilgiye de sahiptir. Eserde ilahi sıfatlar, nübüvvet, mead ve kaza-kader konularında onların görüşlerine de değinerek yer yer Mutezile'ye eleştiriler yönelir. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi geleneksel İslami ilimlerinin hepsini öğrene İbn Rüşd bunlar arasında kelam ilmini pek sevmemiştir. Bunun sebebi de bu ilmi bilmediğinden değil, kelam ilmini karmakarışık ve felsefe kadar ilmi bulmadığındandır.<sup>55</sup> İbn Rüşd, cumhur diye nitelendirdiği halkı tarif ederken burhan sanatıyla ilgilenenlerin dışında herkesin bu sınıfa dahil olduğunu, kelam ilmini hakkıyla tahsil etseler dahi mütekelliminin de bu sınıfa girdiğini ifade eder. Kelam ilminin felsefe kadar kudretli olmadığını zira onun en zengin ve yüksek kısmının bile burhana değil sonuçta cedele dayandığını belirtir. Cedelin de hakikate ulaşmada yeterli gücü olmadığını ifade eder.<sup>56</sup>

51 İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, 151, 160.

52 İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, 153.

53 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, 135-136; 213

54 Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", V, 789.

55 Hourani, *Averroes*, 2.

56 "Ve a'ni hâhunâ bil-cumhur, kullu men lem yu'ne bi's-sanâii'l-burhâniyye." İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, 135-136; *Felsefe-Din İlişkileri (el-Keşf)*, 242.



Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün te'vil için bir takım şartlar ve kurallar koyarak bir yandan düşüncesiz bir şekilde ve keyfi olarak yapılacak yorum ve te'villerin önüne geçmeye çalışır, öte yandan da halkı ve kelimcileri bu ameliyenin dışına çekmeye çaba gösterir. Onun bu tavrı bir yönüyle halkı kelami tartışmaların dışına çekmeye çalışan İmam Gazzali ile benzerlik arz eder. Ancak te'vil konusunda avam (cumhur) ve havassın tanımını yaparken, ayrıca te'vil yetkisinin kimde olması gerektiği konusunda ondan tamamen ayrılır. Çünkü Gazzali te'vil yetkisini havas olarak nitelendirdiği mutasavvıflara verirken İbn Rüşd aksine şeri nasların te'vil edilmesi konusunda tam yetkiyi yalnızca filozoflara verir.<sup>57</sup> O bu konuda kelimcileri, yani Mutezile ve Eşarileri yetersiz ve ehliyetsiz olarak görür. Ona göre kelimciler burhani bilgi sahibi olmadıklarından dolayı te'vil yeteneğine de sahip değillerdir.<sup>58</sup>

### 8. İbn Rüşd'e Göre Şeriatın Te'vilinde Yapılan Hata Türleri

İbn Rüşd, te'vil konusunda tam yetkiyi burhan ehli olarak nitelendirdiği filozoflara verirken onların yapacakları te'villerin tamamen doğru ve her zaman hatasız olacağını da garanti etmez. Burhan ehlinin yapacağı te'villerde hata yapabileceği gerçeğini kabul ve itiraf ederken, te'vilde hata yapan diğer sınıfların günaha girebileceğini, hatta küfre dahi düşebileceğini belirtir. Ancak burhan ehlinin te'vil konusunda hata etseler bile mazur ve hatta mecur olacaklarını iddia eder.

İbn Rüşd'e göre anlaşılması cidden zor olan bir meselenin te'vilinde ihtilafa düşenler ya isabet ettikleri için ecir ve sevap alan veyahut da hata eden fakat mazur görülen kimselere benzerler. Çünkü nefiste meydana gelen bir delil sebebiyle bir şeyi tasdik ve kabul etmek zaruridir, ihtiyari bir şey değildir. Nitekim Hz. Peygamber de "*Hâkim içtihat ederde isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir alır*" diye buyurmuşlardır. İbn Rüşd'e göre Allah'ın kendilerine te'vil ve yorum yapma yetkisini tahsis ettiği âlimler işte bu hâkimlerdir. Dolayısıyla hükemanın şeriatla yapacağı bu nevi hatalar affedilir, görmezden gelinir. Çünkü bu hata âlimlerin anlaşılması güç olan eşya üzerinde düşünürken yaptıkları bir hatadır ve eşya üzerinde düşünme konusunda onları mükellef kılan da bizatihi şeriatın kendisidir. Te'vil hususunda bu sınıftan olmayan kimselerin yaptıkları hata ise mazur görülemez, dahası halis muhlis vebaldır ve günahtır.<sup>59</sup>

İbn Rüşd'e göre şeriatla, en genel manada iki türlü hata yapılmaktadır.

57 İbn Rüşd, tasavvuf yolunu öznel felsefeyi ise nesnel bulur. O tasavvufi tutumun varlığı kabul edilse bile, insan olmaları itibarıyla herkesi kapsamına alan bir yol olmadığı kanaatinde. Ona göre eğer insanlar için kastedilen gerçek yol bu yol olsaydı, nazar ve düşünce yolu batıl olur, bu yolun mevcudiyeti abes ve manasız kalırdı. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (el-Keşf)*, 214.

58 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 135-136; Hourani, *Averroes*, 24.

59 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslul-makâl)*, 133-134.

1-Nazar ehli düşünürlerin mazur görüldükleri hata. Bu mahir ve ehliyetli bir tabibin teşhiste veya mahir ve ehliyetli bir hâkimin mahkemede verdiği kararda yanılması gibidir. Bu tür yanlış hükümler mazur görülen hatalardandır. Bu hususta bu işlerin ehli olmayanların yaptıkları hatalar ise mazur görülmez.

2-Şeriatın ilkelerinde vaki olan ve hiç kimsenin mazur görülemeyeceği büyük hatadır. Bu hata şeriatın esasları hakkında olursa küfürdür, şeriatın esas ve ilkeleri dışında olursa bidattir. Çünkü bu hata bütün delil türlerinin bilinmesini gerektiren bir konudaki temel hatadır, bu yönüyle herkesin bilmesi mümkün ve gerekli olan bir konuda yapılmıştır. Allah'ın varlığının kabul edilmemesi, nübüvvetin reddi, uhrevi saadet ve bedbahtlığın inkâr edilmesi bu türdeki hatalardandır. Yani tevhit, nübüvvet ve meadın inkârı İslam şeriatının esasları ve temelinde meydana gelen dolayısıyla asla mazur görülemeyecek olan küfür niteliğini haiz temel hatalar arasındadır.<sup>60</sup>

### 9. Şeriatıta Caiz Olan ve Caiz Olmayan Te'viller

İbn Rüşd "*el-Keşf*"in son bölümünü dini inançlar konusunda İslam şeriatında caiz olan ve olmayan te'vil meselesine ayırmakta, caiz olan te'vilin de kimler için caiz olduğunu izah ederek eserini kendi te'vil yöntemini ortaya koyarak tamamlamaktadır.<sup>61</sup>

İbn Rüşd'e göre şeriatıdaki manalar aslında beş sınıftır. Bu beş sınıf öncelikle en genel manada iki ana kısma ayrılmaktadır. Bu iki kısımdan ikinci kısım kendi içinde dörde ayrılmakta, böylece birinci kısmın bölümü olmayıp, ikinci kısımda yer alan dört maddeyle birlikte şeriatıdaki manaların sayısı beşe çıkmaktadır.

1-Birinci mana sarîh olarak ifade edilen mevcut mananın bizatihi geçerli olmasıdır. Buna hakiki mana düzeyi de denilebilir.

2-İkinci mana ise şeriatıta sarîh olarak ifade edilen mananın mevcut mana olarak kabul edilmemesi onun yerine temsil cihetinden başka bir mananın alınması durumudur. Buna da mecazî mana düzeyleri denilebilir. İbn Rüşd'e göre bu ikinci madde de kendi içinde dört bölüme ayrılır.

a-Misali tasrih edilen mananın varlığının mürekkep uzak kıyaslarla (mikyas) ve uzun zaman içinde birçok sanatlarla bilinmesi durumudur. Bu manayı ancak yüksek fitrata sahip olanlar kabul ederler. Bu konuda tasrih edilen misalin "mümessel"den başka bir şey olduğu da anlatıldığı şekilde böyle bir zorlukla/uzaklıkla bilinir.

60 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 108; Türkçe çeviri: *Felsefe Din İlişkileri*, 135.

61 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, 204.

b-İkincisi yukarıdakinin mukabili ve tam tersidir. Bu da her iki hususun yani misal ile 'mümessel'in yakın bir ilimle, kolaylıkla bilinmesi durumudur. İbn Rüşd bununla tasrih edilenin misal olduğunun ve niçin misal olarak verildiğinin kolaylıkla bilinmesini kastettiğini belirtmektedir.

c-Tasrih edilen şeyin başka bir şeyin misali olduğunu yakın bir ilimle, niçin misal olduğunun ise uzak bir ilimle bilinmesi durumudur.

d-Üçüncünün mukabili ve tam aksidir. Bu da tasrih edilenin misal olduğunun uzak bir ilimle, niçin misal olduğunun ise yakın bir ilimle bilinmesidir.

İbn Rüşd'e göre ilk iki kısmın birinci kısmında yani hakiki mananın geçerli olduğu yerde te'vil yapmak hiç kuşkusuz yanlış ve hatalı bir tavrıdır.

İkinci kısmın ilk maddesinde ise te'vil sadece derin ilim sahiplerine mahsustur. Bunu derin ilim sahiplerinden başkasına açıklamak caiz değildir.

İkinci kısmın ikinci maddesinde yer alan yakın misalin ise açıklanması vaciptir.

Üçüncü sınıfın te'vilinin açıklanması konusu ise üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Çünkü bu sınıfta yapılan temsil o şeyin halkın anlayışından uzak olduğu için değil nefislerin harekete geçirilmesi için getirilmiş bir temsildir. Hz. Peygamber'in "*Haceru'l-Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir*"<sup>62</sup> hadisi bu türden bir temsildir. Bu ve buna benzer nasların birer misal/temsil olduğu bizatihi veya yakın bir ilimle malum olur. Niçin ve neden misal oldukları ise uzak bir ilimle, zorlukla bilinir. Bu hususta yapılması gereken şey bu türdeki nasları havas ve ulemadan başkasının te'vil etmemesidir. Bunun bir misal olduğunu hissedip de niçin ve neden misal olduğu konusunda bilgi sahibi olmayanlara ya "Bu nas, te'vilini derin ilim sahiplerinden başkasının bilmediği müteşabihlerdendir" denilir veyahut da o konudaki temsil, onların bilgi derecelerine göre daha yakın ve daha kolay anlayabilecekleri bir şekle nakledilir. Ona göre böyle hareket etmek zihinlerde meydana gelen şüphe ve tereddütleri gidermek bakımından daha doğrudur. İbn Rüşd bu sınıfın te'vil edilmesi hususunda bir kanun ve kaidenin de bulunması gerektiğini belirterek bu kanun ve kuralın da İmam Gazali tarafından "*Faysalu't-tefrika*" adlı eserinde zatî, hissî, hayalî, akli ve şibhî varoluş şeklinde beşli bir tasnifle ortaya konulduğunu, dolayısıyla te'vilde onun bu hissî, hayalî, akli ve şibhî te'vil yöntemini esas almak gerektiğini belirtir.<sup>63</sup>

İbn Rüşd'ün esas alınmasını istediği Gazzali'nin ortaya attığı bu hissî, hayalî, akli ve şibhî te'vil yöntemini ana hatlarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür.

62 Gazzâlî, *İhyâu ulûmu'd-dîn*, Dâru Nehru Nil, Mısır, tsz. I, 95; Türkçe çeviri: *İhyâu Ulumud Din*, I, 262.

63 İbn Rüşd, *el-Kesf an menâhici'l edile*, 205; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, 360.

İmam Gazzalî (ö.505/1111) adı geçen eserinde te'vil konusunda beşli bir varlık tasnifi yaparak havassın yapacağı te'villeri bu varlık sınıflamasına göre yapması gerektiğini belirtir. Onun ortaya koyduğu bir nesnenin varlık derecelerini ifade eden beşli varlık tasnifi şu şekildedir: 1- Zatî varlık, 2- Hissî varlık, 3- Hayalî varlık, 4- Aklî varlık, 5- Şibhî varlık. Ona göre zatî varlık duyular ve aklın dışında herhangi bir varlığın gerçek ve kendinde varlığıdır. Ona göre bu türdeki naslar için hakiki mana geçerlidir, bunları herhangi bir şekilde te'viline gerek yoktur. Hissî varlık ise beş duyu denilen organlarla ilgili kuvvelerdeki duysal varlıktır. Hayalî varlık ise herhangi bir nesnenin duysal varlığının canlıların hayal gücündeki suretidir. At veya fil gibi herhangi bir canlının insan hayalinde canlanması bu varlık türüne girer. Aklî varlık ise bir şeyin ruhu ve manasıdır. Bu aklın bir şeyin hayal, his veya dışarıdaki suretine itibar etmeden o şeyin mücerret manasını kavraması demektir. Gazzalî'ye göre şibhî varlık ise sayılan dört varlığın dışında bir şeyin bazı özellik ve sıfatları ile başka bir nesneye benzemesidir.<sup>64</sup>

Gazzalî yaptığı tasnifi bazı örneklerle de açıklar ve hissî varlığa dair şu te'vil örneğini verir: “*Kıyamet günü ölüm, güzel birkaç suretinde getirilir, cennetle cehennem arasında kesilir.*”<sup>65</sup> Ona göre burhana dayalı olarak ölümü bir araz olarak bilen, arazın cisme dönüşmesinin imkânsız olduğunun farkında olan birisi için bu haberin te'vili gerekir. Çünkü burhana dayalı olarak bunu bilen birinin “ölümün koça dönüşmesine” inanması zordur. Dolayısıyla bu haberde cennettekilerin kesilen koçun dirilmesinden ümit kesmeleri gibi ölümün artık ortadan kalktığına kesin olarak inanmaları için böyle bir hissi misal verilmiştir. Bu nedenle hadiste ifade edilen varoluşun hakiki değil hissî bir varoluş olarak te'vil edilmesi gerekir.<sup>66</sup> Hz. Peygamberin “*Cennet bana şu duvarın yüzeyinde gösterildi.*”<sup>67</sup> hadisi de bunun gibi hakiki manada değil hissî bir varoluş şeklinde tevil edilmelidir.

Gazzalî hayalî varlığa örnek olarak da “*Hz. Yunus'un üzerinde yünden cübbesiyle telbiye yapışını, dağların ona eşlik edişini, Allah'ın da “Lebbeyk ey Yunus” diye cevap verişini görür gibiyim*”<sup>68</sup> hadisini verir. Ona göre bu hadiste Hz. Peygamber'in, kendinden çok önce yaşayan Hz. Yunus'un telbiyesini hayalinde canlandırdığı açıktır. Hadisin ifade ettiğine göre tıpkı uyuyanın rüyasında bir şeyi görmesi gibi Hz. Peygamberin hayalinde de böyle bir misal canlanmıştır. Burada asıl gaye Hz. Peygamberin gördüğü değil, verdiği misalle anlatmak istediğidir. Sonuçta hadisteki “görür gibiyim” (keenni) ifadesi de olayın gerçek

64 Geniş bilgi için bkz: İmam Gazzâlî, *Faysalu't-tefrîka*, (Mecmuatu Resaili'l-İmam Gazzalî içinde), 240-241.

65 Hadisin farklı lafızları için bkz. Buhari, Tefsir 19; Müslim, Cennet 40, 41; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 377, 423, 513, III, 9.

66 Gazzâlî, *İhyâu ulümü'd-din*, IV, 23; Türkçe çeviri: *İhyau Ulumud Din*, IV, 44.

67 Buhari, Salat 51, Mevakit 11, Müslim, Fezail, 134, 135, 136.

68 Değişik rivayetler için bkz: Müslim, İman, 269; İbn Mace, Menasik, 2891; İbn Hanbel, Müsned, II, 216.

ve hakiki bir varoluş şeklinde değil hayalî bir tecrübe olduğunu vurgular. Bu da hadisin hayali bir varoluş şeklinde te'vil edilmesini gerektirir.

Gazzâlî, akli varlık için “*Cehennemden en son çıkan kişiye, bu âlemin on misli verilecektir.*”<sup>69</sup> hadisini örnek verir. Ona göre bu hadisin zahiri uzunluk, genişlik ve saha olarak âlemin on misli bir cenneti işaret etmektedir. Bu hadisin zahirine bakan ve ona hakiki mana vermeye çalışan kimse şaşırır ve sonunda cennet gökte midir der. Eğer gökte ise o halde gök âlemin on misli genişlikte nasıl olabilir, sonra sema da âleme dahil değil midir der. Bu durumda on misli demek ne demektir? Ona göre işte bu şaşkınlık durumunu müteevvil keser ve şöyle der: Buradaki farklılık manevi yani akli bir farklılıktır, hissi ve hayalî bir farklılık değil. Bu “şu mücevher, atın şu katı kadar eder” demeye benzer. Buradaki farklılık irilik veya ufaklık değil kıymet ve değer farklılığıdır. Yani burada mana esastır, yoksa his ve hayal ile idrak edilen maddi saha değil.<sup>70</sup> Gazzâlî’ye göre “*Allah Hz. Adem’in çamurunu eliyle kırk sabah yoğurmuştur.*”<sup>71</sup> hadisi de bu şekilde akli bir varoluş şeklinde te'vil edilmelidir. Ona göre burhana dayalı olarak Allah için elin düşünülemediğini bilen kişi burada “ruhanî, yani akli bir el” kabul eder. Bununla elin kendisinin değil manasının, hakikat ve ruhunun kastedildiğini anlar. Elin ruhu ve manası da “tutmak, iş yapmak, vermek ve engellemektir.”

Gazzâlî şibhî varlığa da Allah için kullanılan gazap, şevk, sevinç, sabır ve benzeri sıfatları örnek verir. Ona göre burhana dayalı olarak Allah için gazap ve arzunun zatî, hissi, hayalî ve akli olarak mevcut olamayacağını, Allah’ın mahiyet olarak diğer varlıklara benzemediğini bilen bir kişi, burada onun gazabıyla “cezalandırma iradesi”nin yani şibhî bir sıfatın varlığını kabul eder. Dolayısıyla dini naslarda Allah’a nispet edilen “gazab”ın “cezalandırma”, şevkin de “ödüllendirme iradesi” olarak şibhî varoluş şeklinde te'vil edilmesi gerekir.<sup>72</sup> Dini naslarda Allah’a izafetle yer alan “gazap, şevk, sevinme, sabır” gibi nitelikler, bir tür benzetme amaçlı kullanılmış ifadeler olup insan zihnine indirgeme amacıyla kullanılan bu ilahî niteliklerin hakiki değil şibhî-mecazî varlık olarak te'vil edilmeleri gerekir.

Gazzâlî beşli varlık derecelendirmesini yaptıktan sonra şeriat sahibinin sözlerini bu beş varlık düzeyinden herhangi birine göre kabul edenin mümin olduğunu zikreder. Bu kategorilerden hiçbirini kabul etmeyip yalanlayanın, anlamsız olduklarını iddia edenin, peygamberin bu tür ifadeleri kullanmadaki gayesinin kafaları karıştırmak veya dünyevi çıkar sağlamak olduğunu ileri sürerlerin ise kâfir ve zındık olduğunu belirtir. Ona göre yukarıda sayılan te'vil sıralamasında yer alan her yüksek te'vil düzeyi otomatik olarak daha aşağıda-

69 Buhari, Rikak 6571; Müslim, İlam, 83, 186, 187.

70 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrîka*, s. 242; *İhyâu ulûmu'd-dîn*, IV, 27; Türkçe çeviri: IV, 51-52.

71 Buhari, Enbiya 3, Müslim, Kader 15.

72 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrîka*, 243.

ki te'vil düzeylerini de içerir. Te'vil konusunda anlaşmazlık olduğunda karar mercii burhanlara başvurmaktır. Son tahlilde şöyle bir kural koyar: "Te'vil konusunda zahir olan birincisidir, o da zatî varlıktır. Bu geçerli olduğunda hepsini ihtiva eder. O mümkün olmazsa hissî varlık devreye girer. Hissî te'vil geçerliyse sonrasını da ihtiva eder. Bu da imkânsız ise hayalî ve akli te'vil devreye girer. Bu da müteazzir ise şibhî-mecazî varlık devreye girer. Burhanın zaruri kılması dışında bir üst dereceden diğerine geçişe ruhsat yoktur. Anlaşmazlıklar alettahkik burhanlara havale edilir."<sup>73</sup>

İbn Rüşd de Gazzalî'nin bu tasnifini önererek dini naslar konusunda bir mesele ortaya çıktığı zaman naslarda kastedilenin zati varoluş bakımından imkânsız olduğunu gören sınıf için geriye kalanlardan hangisinin daha ikna edici olduğuna bakılması gerektiğini belirtir. Bundan sonra varoluşun imkânı hakkında o sınıfça zann-ı galip hasil olan sayılan dört varlıktan hangi varlık ise o şekilde bir temsille te'vil yapma cihetine gidilmesini tavsiye eder. Ona göre "*Bütün peygamberleri, hatta Cennet ve Cehennemi bile şu makamında gördüm.*" "*Havuz ile minberim arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır. Minberim havuzumun üzerindedir.*" "*İnsanoğlunun kuyruk sokumu (acbu zeneb) hariç her tarafını toprak yer*" mealindeki hadisler bu türdendir. İbn Rüşd'e göre bütün bunların birer misal olduğu kolaylıkla bilinir. Ama niçin misal oldukları biraz uzak bir ilimle anlaşılır. Dolayısıyla bu tür nasların birer misal olduğunu bilenlerin Gazzalî'nin saydığı dört varlık çeşidi içinde kendilerine en uygun olana göre bir te'vil yapmaları şeran caizdir. İbn Rüşd'e göre böyle bir te'vil bu tür bir yerde kullanılırsa caiz olup bunun dışında kullanılırsa hata olur.<sup>74</sup>

İbn Rüşd, İmam Gazzalî'nin her iki hususun da yani o şeyin misal olduğu ve niçin misal olduğu zorlukla bilindiği zaman ilk bakışta onun bir misal olup olmadığı hususunda zihinlerde bir şüphe ve vehim oluşursa ne yapılması gerektiğini açıklamadığını belirtir. İbn Rüşd' göre böyle bir şüphe ve vehim batıldır. Bu durumda yapılması gereken hemen te'vile kalkışmak değil o şüphe ve vehmi ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Oysa Eşariler ve Mutezile böyle yapmayarak te'vil meselesinde hata etmişlerdir.

İbn Rüşd en sonunda dördüncü kısmı izah ederek eserini ve te'vil yönteminin esaslarını tamamlamaktadır. Ona göre dördüncü kısım üçüncü kısmın tersidir. Yani o şeyin misal olduğunun zorlukla, bu kabul edildikten sonra niçin misal olduğunun ise kolaylıkla bilinmesi durumudur. İbn Rüşd'e göre bu kısmın te'vili de tartışılabilir. Ona göre o şeyin niçin misal olduğunu idrak eden sınıf, ilimde derinlik sahibi olmadıkları için onun misal oluşunu ancak bir şüphe veya kanaatle idrak edebilirler. Dolayısıyla burada onun misal olu-

73 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 243-244.

74 İbn Rüşd, *el-Kesf an menâhici'l-edile* s. 206-207; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, 361-362.

şu zanna dayandığı ve şeriatıta asıl olan da te'vilden kaçınmak olduğu için evla olan burada te'vil yapılmaması ihtimalidir. Burada o şey (misal) ile örneklenen (mümesselen bih) arasındaki benzerlik kuvvetli olduğundan dolayı te'vil yapılması da ihtimal dâhilindedir. Ancak bu iki hususta iki zümreye te'vilin mübah görülmesi halinde şeriatın zahirine aykırı garip itikatlar ortaya çıkmakta, bunlar açığa çıkıp ifşa edilince de halkın onları inkâr etmektedir. Sufilere ve bu yolu seçen âlimlere de işte bu yanlış hal arız olmuştur.<sup>75</sup>

İbn Rüşd'e göre şerî naslar konusunda yukarıda zikredilen sınıfları bilmeyen ve te'vil yapması caiz olan insanlarla caiz olmayanları seçemeyen insanlar te'vile musallat olduğundan dinde bir buhran doğmuş ve te'vil yapanlar arasında bir diğerini tekfir eden farklı müfrit fırkalar ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar şeriatın maksadını bilmemek ve ona karşı gelmektir.

İbn Rüşd'ün te'vil konusunu bu şekilde belli esaslara bağlama girişimi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından hermeneutiğin kurucusu olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Örneğin çağdaş araştırmacı Mona Arousenna, İbn Rüşd'ü tesis ettiği bu mecâzi yorum kuramı sebebiyle hermeneutiğin kurucusu olarak kabul etmektedir. Ona göre İbn Rüşd bu kuramında burhani/kesin kıyasa dayalı felsefesi bağlamında kutsal kitapların metinlerinin yorumlanmasında dil ile muhteva arasında bir sentez sağlamış, böylece ölümünden altı asır sonra Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanmanın habercisi olmuştur. Ona göre İbn Rüşd kutsal metinler konusunda önceliği istiare ve mecaz temelinde anlama ve yorumlamaya vererek kutsal metinlerin anlaşılması hususunda lafzi/hakiki manaların ötesine geçmiştir.<sup>76</sup>

## 10. Sonuç ve Değerlendirme

Felsefeyi çabayı yaratıcıya delaletleri bakımından varlıklar üzerinde akıl yoluyla düşünme (nazar) olarak tanımlayan İbn Rüşd, din ile hikmet/felsefe arasında herhangi bir çatışma ve zıtlık görmemiş, aksine bu iki disiplini birbirine muvafık, biri diğerini destekleyen aynı memeden süt emmiş iki kardeş olarak kabul etmiştir. Ayrıca o kadim gelenekteki anlayışa bağlı kalarak hikmeti bir ilimler bütünü ve sistemi olarak kabul etmiştir.

Te'vili "bir sözü hakiki delalet ve manasından çıkararak, mecâzi delalet ve manaya hamletme" olarak tanımlayan İbn Rüşd, felsefe din ilişkilerinde dini nasların te'vili konusunu son derece ciddiye almış ve salt bu konuyu işleyen müstakil eserler yazmıştır. Te'vil yapılırken keyfiliğin önüne geçmek ve bazı mezheplerin düştüğü yanlış ve hatalı te'villerden kaçınmak maksadıyla

75 İbn Rüşd, *el-Kesf an menâhici'l edille*, 208.

76 Mona Arousenna, "İbn Rushd, Founder of Hermeneutics", *Averroes and the Enlightenment* içinde, Prometheus Books, New York, 1996, 107.

mecazî mananın tespiti için Arap lisanına özgü kullanım geleneğini dikkate almayı şart koşmuş, te'vil amelîyesini keyfilik ve karmaşadan kurtarmaya çalışmıştır.

Dini nasların te'vilinin yalnızca 'burhan ehli' olarak nitelendirdiği felsefeciler tarafından yapılması gerektiğini savunmuştur. İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem ve felsefe anlayışı dikkate alındığında eserlerinde belirttiği 'burhan ehli' ifadesinin kadim zamanlardaki felsefenin konuları ve felsefecilerin çok yönlü nitelikleri dikkate alınınca şumulünün oldukça geniş olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle filozofun eserlerinde ifade edilen "burhan ehli" eserlerin yazıldığı dönemlerde İbn Sina ve İbn Rüşd gibi felsefe, tıp ve ilahiyat gibi gerek din ve gerekse felsefi ilimler alanında mütebahhir olmayı, mantikiyat, riyaziyat, tabiiyyat ve ilahiyat alanlarına hâkim olmayı gerektiren kapsamlı ve kuşatıcı bir anlam alanına sahipti. Oysa durum günümüzde büyük oranda değişmiş, kadim zamanlarda felsefe içinde mütalaa edilen ilimler bağımsız hale gelmiş durumdadır. Dolayısıyla yatay zeminde ilerlemekten ziyade dikey zeminde derinleşmeyi zorunlu hale getiren ihtisaslaşma çağında salt felsefe alanında uzman olanların başka bir deyişle yalnızca felsefe ile ilgilenen günümüz mütehassıslarının İbn Rüşd'ün o devirlerde 'burhan ehli' diye adlandırdığı gruba tekabül etmesi kuşku, te'vil yetkisinin yalnızca onlara tahsisi ise tartışma götürür niteliktedir.

İbn Rüşd, bir yandan dini nasların tamamının zahiri manada anlaşılamayacağını iddia ederken, öte yandan da şeriat lafızlarının tamamını mecaza hamletmenin doğru olmadığını ileri sürmüştür. O te'vil edilecek şeri nasların tespitini, bunların belli esaslar dâhilinde te'vili konusunu son derece ciddi ve hassas bir mesele olarak görmüştür. Bu çerçevede geçmişte yapılan hataları, bazı yanlış te'vil girişimlerini eleştirmiş, te'vil yapma yetkisi meselesinde te'vil için ehliyet ve liyakat sahibi olarak yalnızca felsefecileri görüp onların bu konudaki sevaplarına iki ecir, hata ve yanlışlıkları için de içtihat hatası mülâhazasıyla bir ecir yazılacağını kabul ve iddia etmiştir. Te'vil yapma hususunda halkın ve kelimcülerinse dini nasları te'vile yeltenmelerine ise şiddetle karşı çıkmış, bunların te'vilden menedilmelerini istemiştir.

İmam Gazzalî ve İbn Rüşd de dâhil olmak üzere İslam ulemasının te'vil konusundaki çaba ve gayretleri, dini nasların te'vili olgusunu keyfilikten ve istismar aracı haline getirilmekten kurtararak bu önemli sorunu belli esaslara bağlamış, bu çabalar dini lafızların doğru bir şekilde anlaşılması çabalarına belli bir ayar ve düzen getirmiştir. İslam âlimlerinin bu girişimi sonuçta bir Mecelle kaidesine dönüşmüştür. Buna göre öncelikle kelamda aslolan manayı hakikidir. Mecaza ancak manayı hakiki müteazzir oldukça gidilir. Mecaza gitme durumunda ise bu işlemin İbn Rüşd'ün önerisine göre ehliyetli kimseler tarafından ve dil kurallarına dikkat edilerek yapılması gerekir. Ehliyetli kimselerin te'vil konusunda izleyecekleri yöntem konusuna da değinen filozof



bu hususta İmam Gazzali'nin daha önce Faysalu't-tefrika'da ortaya koyduğu beşli varlık tasnifini esas almalarını, mecaza hamletmede yüksekten aşağıya doğru bir seyir izlemelerini önermiştir.

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün te'vil konusunda diğer İslam âlimlerinin mutabık kalacağı bazı önemli uyarı ve önerileri, te'vil sorununun çözümü noktasında izlenmesi gereken yöntemlerle ilgili önemli katkıları olmuştur. Ancak onun te'vil ameliyesini haksız ve gayr-i adil bir şekilde yalnızca burhan ehline (filozoflar) tahsis ve teslim etmesi, felsefe alanında söz hakkı olmayan İslam âlimlerinin kendi sahalarında te'vil yapma yetkilerinden mahrum edilmelerine yol açtığından, bu tavsiye fiiliyatta işlevsiz kalmış, fiiliyatta İslam bilginlerinin kabulüne mazhar olamamıştır. Son tahlilde onun filozoflar lehine bu daraltıcı çabası genelde Müslüman ulema, özelde de müfessirler, kalamcılar ve fukaha nezdinde pek itibar ve kabul görmemiştir.

Benzer şekilde onun dini naslarla ilgili yapılan te'villerin halktan ve ehli olmayanlardan gizlenmesi gerektiği şeklindeki önerisi ve talebi de kendi asrında geçerli olabilecek bir talep olarak kalmış, iletişim çağı olan asrımızda günümüz insanı için uygulanması imkânsız, aktüel değeri olmayan bir temenni olarak kalacak gibi görünmektedir.

#### KAYNAKLAR

- Abousenna, Mona, "İbn Rushd: Founder of Hermeneutics", *Averroes and the Enlightenment* içinde, Prometheus Books, New York, 1996.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd'de Te'vil*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Y. Doç. Dr. Kasım Turhan, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Bello, Iysa A., *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, E. J. Brill, New York 1989.
- Büyükkaragöz, Yakup, *İbn Rüşd ve Gazali'nin Te'vil Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Yard. Doç. Dr. Osman Bilen, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2001.
- el-Cabirî, M. Abid, *İbn Rüşd: Siret ve Fıkr*, Merkezi Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, I. Bası, Beyrut 1998.
- Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, thk: Abdurrahman Umeyre, Alemul Kütüb, Beyrut 1987.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev: Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, s. 1329.
- Fahredden, Rızaeddin b., *İbn Rüşd*, çev: Kaya Nuri, Necmi İstikbal Matbaası, İstanbul 1924.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid, *İlcâmu'l-âvam*, (*Mecmuatu'r-resâil* içinde), Daru'l-fıkr, Beyrut 1996.
- , *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*, Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- , *Faysalu't-tefrika*, (*Mecmuatu Resâili'l-İmam Gazzali* içinde), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

- , *İhyâu ulûmu'd-din*, Dâru Nehru Nil, Mısır, t.y; Türkçe çeviri: *İhyau Ulumud Din*, çev: Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınları, İstanbul 1974.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, *Gazzali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, (Basılmamış Doktora Tezi), Danışman: Prof. Dr. Bekir Karlığa, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.
- Hammadi Abidi, *İbn Rüşd ve ulûmu's-şeriyeti'l-İslamiyye*, Daru'l-fikri'l-Arabi, Beyrut 1991.
- Hourani, George F., *Averroes: On The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1961.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şeriatî ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, thk. M. Abdulvahid Usri, Merkezi Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Danş. M. Abid el-Cabiri, II. Baskı, Lübnan 1999.
- , *el-Kesf an menâhici'l edille fi akâidi'l mille*, thk. Mustafa Hanefi, Merkezi Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Danş. M. Abid el-Cabiri, I. Baskı, Beyrut 1998.
- , *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- , *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.
- Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999.
- Ocak, Hasan, *İbn Rüşd Felsefesinde Te'vil Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Yard. Doç. Dr. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003.
- es-Salih, Suhbi, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Dersaadet, tsz; Türkçe çeviri: *Kur'an İlimleri*, Hibaş Yayınları, çev. M Said Şimşek, Konya, t. y.
- Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Rüşd", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1968.

## KÂSİM RESSÎ VE *MECMÛU KÛTÛB VE RESÂİLİ*

Mehmet ÜMİT\*

### Abstract

#### **al-Qâsim al-Rassî and his book called *Majmûu kutub and rasâil***

al-Qâsim al-Rassî (246/860) is the first person who formed the principles of Zaydî Sect. His instruction activities in al-Rass have constituted a new identity i.e. Zaydî identity. Thoughts in his Works had been adopted later Zaydis -however there have been some differentiations- in following times. In this article we want to give knowledge about importance of al-Qâsim al-Rassî in Zaydî Sect and contents of *Majmû* which is constituted of his epistles. Opinions of in this epistles have played an important role in the formation of following Zaydî thought. al-Qâsim al-Rassî also have influenced the Zaydis following him.

**Key Words:** al-Qâsim al-Rassî, *Majmû*, Zaydî, Nasâra, Ibnu'l-Muqaffâ, Masâil, imâma, tawhid.

### Giriş

Herhangi bir konuyu bilimsel yöntemlerle araştırmanın belli kuralları vardır. Bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi alanında herhangi bir fırka mensubunu ele alırken bazı hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Bunlardan biri, incelenen mezhep mensubunu ve fikirlerini, öncelikle varsa kendi eserlerinden yola çıkarak ortaya koymaktır. Bu durum, hem ilgili şahıs hakkında daha sağlıklı bilgiler edinmemiz hem de söz konusu mezhebin fikrî gelişim sürecinin ortaya konması açısından büyük önem arz etmektedir. Ancak ilgili şahıs veya şahıslara ait eserlerin yazma oluşu, yaşadığımız yerden çok uzakta olması ve onları temin edememe gibi hususlar, söz konusu şahsın kişiliği ve fikirleri hakkında sağlıklı bilgi elde edebilmemizi zorlaştırmaktadır. Onun için öncelikle yazma halinde bulunan eserlerin bir an önce neşredilmesinde büyük fayda görmekteyiz.

Mezhepler Tarihi alanında kaleme alınan mevcut eserlerinin büyük kısmı hala daha yazma halinde olan gruplardan biri de, Zeydilerdir. Ancak onlara ait kitaplar da hızla neşredilmeye devam etmektedir. el-Kâsim b. İbrâhîm er-Ressî'nin *Mecmûu Kûtüb ve Resâil'i*, bu çerçevede yayınlanan eserlerin başında gelmektedir. Biz bu makalemizde, el-Kâsim er-Ressî'nin söz konusu eseri, içerisinde yer alan risalelerin muhtevası ve Kâsim'in Zeydiyye açısından önemini ele alacağız.

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi Hitit İlah. Fak., İslam Mezhepleri Tar. öğretim üyesi.

## 1. el-Kâsım er-Ressî

Tam künyesi Ebu Muhammed el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. Ali olan Kâsım Ressî, 169/785 yılında Medîne'de doğdu. Zeydi biyografi kaynaklarında onun gençlik yılları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak o, muhtemelen çocukluğunu Medine'de geçirdi ve 199/815'ten önce Mısır'a gitti. 211/826 yılına kadar orada kaldı. Onun Mısır'a gidiş nedeni belirsizdir. Ancak Zeydi kaynaklarda, kendisine biat edecek yeni taraftarlar toplaması için kardeşi Muhammed tarafından gönderildiği ifade edilse de, diğer kaynaklar Mısır'da onun bu taraftar toplama misyonuyla ilgili herhangi bir bilgi vermezler. Kâsım'ın, dinî faaliyetlerde bulunmak ve diğer din mensuplarının fikirlerini araştırmak gibi faaliyetlerinden bahsedilmekle birlikte onun Mısır'da bir isyan hazırlığı içinde olduğu bilgisi pek ihtimal dâhilinde gözükmemektedir.

Kâsım, on yılı aşkın bir süre Mısır'da kaldı ve sonra da oradan ayrılarak Medine yakınlarındaki er-Ress'e yerleşti. Burada, çeşitli bölgelerden gelen taraftarlarına görüşlerini aktararak fikirlerini yaymaya çalıştı. Nitekim onun bu çabaları, Hasan b. Zeyd'e de etki ederek, onun tarafından 250/864 yılında Taberistan bölgesinde Zeydi bir devletin kurulmasına zemin hazırladı. Ress'de görüşlerini yaymakla geçirdiği yaşamı, 246/860 yılında yine aynı yerde sona erdi.

Kâsım Ressî, Mu'tezile kelâm ekolüne paralel fikirler öne sürmesiyle dikkat çeker. O bu doğrultuda, geç dönem Yemen Zeydileri'nin Mu'tezilî doktrinleri benimsemesine zemin hazırlayan pek çok eser kaleme almıştır. Bunların önemli bir kısmı Zeydi öğretiyeye ilişkin olmakla birlikte, bazıları filozoflar, Hıristiyanlar, Maniheistlere karşı diğer bir kısmı ise Müslümanlar arasında yer alan Müşebbihe, mülhidler ve zalimlere karşı kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Söz konusu eserlerin büyük bir bölümü, aşağıda ele alacağımız Kâsım'ın *Mecmû* isimli eseri içinde yer almaktadır.<sup>2</sup> Ancak ona geçmeden önce Kâsım Ressî'nin Zeydiyye için önemine kısaca değinmekte fayda vardır.

## 2. el-Kâsım er-Ressî'nin Zeydiyye Açısından Önemi

Kâsım Ressî'den önceki ve çağdaşı Zeydiler her ne kadar kelâmî konularda çeşitli görüşler ileri sürmüş olsalar da, Zeydi anlayışı ilk sistematize

- 1 Eserleri hakkında bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve el-Kâsım er-Ressî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, ss. 169-177.
- 2 Kâsım Ressî'nin hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. el-Hasan b. İbrahim b. Muhammed b. Süleyman b. Davud b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hasenî (353/964), *el-Mesâbîh*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsi, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammán 1422/2002, ss. 555-566; Ebû Tâlib Nâtuk bi'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. Hârun el-Hârûnî el-Hasenî (424/1033), *el-İfâde fi târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahya Salim İzân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, Sa'de 1417/1996, 114-127; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, ss. 163-169, 195-215; Wilferd Madelung, "al-Rassî al-Kâsım b. İbrâhîm", *EI(2)*, Leiden 1994, c. VIII, 453.

eden Kâsım b. İbrahim er-Ressî (246/860)'dir.<sup>3</sup> O, Zeydiyye mezhebi kurucuları arasında sayılır ve sıralamada Zeyd b. Ali'nin hemen sonrasına konulur.<sup>4</sup> Kâsım'dan başlayarak daha sonraki Zeydî öğretide akıl öne çıkarılmış ve mezhep esasları özellikle tevhid, adalet, el-va'da ve'l-va'id ilkeleri Mu'tezile'ye benzer şekilde tasnif edilmiştir.<sup>5</sup> Kâsım'ın bu esasları, Zeydîlerin Taberistan ve özellikle Yemen'de iktidara gelmelerinden sonra bazı değişikliklerle birlikte geliştirilerek devam etmiştir.

Kâsım Ressî, özellikle Mısır'da bulunduğu yaklaşık on yılı aşkın sürede sadece İslam'ı ve Müslüman grupları değil aynı zamanda Hıristiyanlık, Selevilik, Maniheizm gibi diğer din ve felsefeleri de inceleme fırsatı bulmuş ve bu doğrultuda aşağıda değineceğimiz onlara ilişkin bazı risaleler kaleme almıştır. Medine yakınlarındaki Ress'e yerleştikten sonra da sistematize ettiği Zeydî anlayışı ve eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerini, başta Taberistan ve Yemen olmak üzere İslam coğrafyasının çeşitli yerlerinden gelen insanlara öğretme faaliyetine girişmiştir. Yani fikirlerini teoride bırakmamış, onları Müslümanlar arasında bizzat yaymaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu yönüyle onun yeni bir kimlik inşasına girişmiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Kâsım'ın bu çabaları, Taberistan ve Yemen Zeydiliğinin teorik altyapısının oluşumuna büyük katkı sağlamıştır. Onun gayreti pratik açıdan da meyvesini vermiş ve vefatından kısa bir süre sonra önce Taberistan sonra da Yemen'de iki Zeydî devlet kurulmuştur.

Özellikle torunu Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin tarafından kurulan Yemen Zeydî Devleti ile Hasan b. Zeyd tarafından kurulan Taberistan Zeydî Devleti'nin oluşumunda Kâsım Ressî'nin görüşlerinin etkisi büyük olmuştur. Dahası onun ortaya koymuş olduğu mezhebî esaslar, bazı değişim ve gelişmelerle birlikte günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Kâsım'dan sonra gelen Zeydî âlimlerin mezhep esaslarına ilişkin eserlerine bakınca bu durum daha iyi anlaşılmaktadır. Söz konusu Zeydî alimlerin, mezhep esaslarını ona benzer şekilde tasnif etmeleri ve görüşlerine sık sık atıfta bulunmaları da, onun Zeydîlik açısından taşıdığı önemi ortaya koyar. Örneğin Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu ve aynı zamanda torunu olan Yahya b. el-Hüseyin'in *Usûliddîn* adlı risalesindeki mezhep esaslarının ilk üçü, Kâsım Ressî'nin beş esasının ilk

- 3 Kâsım, İslam dininde beş esası bilmeyenin dalalette ve cehalette olduğunu belirtir. E. Griffini, bu beş esasın yer aldığı metni yayınlamıştır. Bkz. E. Griffini, "Lista dei mss. Arabi n. F. Della Bibl. Ambrossiana di Milano", *RSO* VIII, 605-6. Bu beş esasın Türkçe çevirisi için bkz. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 161-2.
- 4 Zeydiyye'nin kurucuları ve Zeydî ricâlinin tasnifi ile ilgili olarak bkz. Ali Abdülkerim Fudayl Şerefuddîn, *ez-Zeydiyye; nazariyye ve tatbik*, Amman 1985, 16-18.
- 5 Ancak, daha sonraki Zeydî alimler içerisinde bu Mu'tezili etkiden rahatsız olup, ona karşı koayanlar da olmuştur. Bkz. Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu'l-Câmi' el-kâfi*, San'a Mektebetü'l-Garbiyye, No: 1087-1091, 1208; Ebû Abdullah Nûruddîn Hamidân b. Yahya Hamidân el-Hasenî, *Mecmûu's-Seyyid el-Îmâm Ebî Abdullah Nûreddîn Hamidân b. Yahya Hamidân el-Hasenî*, Abdüsselâm Abbâs el-Vecih'in hususi kütüphanesinde bulunan yazmanın fotokopisi, v. 1-300; Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelam*, I-III, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1991, III, 315-343.

üçüyle aynıdır.<sup>6</sup> Ayrıca Hâdî'nin oğlu Muhammed b. el-Hâdî (ö. 310/922)'nin belirttiği ilk üç esas da (tevhid, adalet, el-va'd ve'l-va'id), yine Kâsım'ın ilk üç esasıyla aynıdır.<sup>7</sup>

Kâsım Ressî'nin ilk üç esasına paralel başlıkları, daha sonraki Zeydilerden Yahya b. Hamza (ö. 749/1344)<sup>8</sup> ve Kâsım b. Muhammed (1029/1620)<sup>9</sup> gibi yazarlarda da görürüz. Zeydî âlimlerin usûlüddine ilişkin eserlerine bakıldığında, Kâsım Ressî'nin mezhep esaslarına benzerlikler açıkça görülür. Zaten kendisinden sonra gelen Zeydiler, eserlerinde onun fikirlerine sıkça atıflarda bulunmuşlardır. Nitekim Kâsım'ın Zeydilik ve İslam düşüncesi açısından önemini fark eden Müslüman ve Müslüman olmayan araştırmacılar, onunla ilgili pek çok kitap ve makale çalışması yapmışlardır. Bunlardan ilk akla gelenler şunlardır:

1-İslam dünyası dışında yapılan çalışmalardan biri olan Wilferd Madelung'un *Der Imâm al-Qâsim ibn İbrâhîm und Glaubenslehre der Zaiditen* adlı eseri, Zeydî akidesini ve Kâsım Ressî'nin görüşlerini ele almakta ve zaman zaman onun görüşlerinin Mu'tezile ile mukayesesini yapmaktadır.<sup>10</sup> Madelung, bu kitabı dışında Kâsım hakkında "Kâsım b. İbrâhîm ve Mu'tezililik"<sup>11</sup> ve "Kâsım b. İbrâhîm ve Hıristiyan Teolojisi" başlıklı iki makale de yayınlamıştır.<sup>12</sup>

2-Binyamin Abrahamov'un *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhîm* adlı doktora tezi: Bu kitap, Kâsım'ın kelimî eserleri üzerine yapılmış bir çalışma olup burada, onun görüşlerini Mu'tezilî görüşlerle mukayese eder.<sup>13</sup> Abrahamov, söz konusu eseri dışında, Kâsım Ressî'den neşrettiği risalelere yazdığı uzun girişlerde de, onun görüşlerine ayrıntılı olarak yer verir.<sup>14</sup> Abrahamov'un

6 Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (298/910), *Kitâbu Usûl'd-Din akidetü ehli'l-beyti't-tâhirîn*, (amlf, *Mecmûatu resâil-i Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn, Menşürâtü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâseti'l-İslamiyye*, Sa'de 2001, 191-6. Burada ortak olan ilk üç esas, tevhid, adalet, el-va'd ve'l-va'idir. Yahya b. el-Hüseyn'in bu risalesi, önemi ve Türkçe çevirisi için bkz. Mehmet Ümit, "el-Hâdî ile'l-Hak ve Usûl'd-Din Adlı Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/2, VI/12, 119-141.

7 el-Murtazâ li Dinillâh Muhammed b. el-Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (310/922), *Kitâbu'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de-Ammân 1421/2001, ss. 29-36.

8 Yahya b. Hamza (749/1344), *el-Meâlimu'd-diniyye fi'l-akâidi'l-İlâhiyye*, thk. Seyyid Muhtâr Muhammed Ahmed Haşâd, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1988.

9 Kâsım b. Muhammed (1029/1620), *Kitâbu'l-Esas li akâidi'l-ekyâs*, thk. İsa Doğan, Samsun 1998.

10 Wilferd Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn İbrâhîm und Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

11 Wilferd Madelung, "Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies*, vol. II (Stockholm 1989), 39-48.

12 Wilferd Madelung, "Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology", *ARAM*, (1991) vol. III:1-2, 35-44.

13 Bkz. Binyamin Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhîm*, (Basılmamış Doktora tezi-İbranice) Tel Aviv University 1981. Tezin İngilizce özeti I-XVII.

14 Bkz. Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhîm, b. İsmail er-Ressî (246/860), *al-Kâsım b. İbrâhîm on The Proof of God's Existence Kitâb ed-Delîl el-Kebîr* (İngilizce çevirisiyle birlikte), Giriş ve notlarla İngilizce'ye Çev. Binyamin Abrahamov, E. J. Brill, 1990, Abrahamov'un Giriş'i, 1-60; *Anthropomorphism & Interpretation of the Qur'an in The Theology of al-Qâsim ibn İbrâhîm Kitâb al-Mustashid*, (İngilizce çevirisi Giriş ve notlarla birlikte) thk. Binyamin Abrahamov, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996; *Mes'ebetü't-Taberiyyeyn*, "The Tabaristânis' Question", İngilizce çevirisi ve notlarla birlikte thk. Binyamin Abrahamov, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XI (1988), 16-54. Arapça metin 48-54.

bunlar haricinde Kâsım b. İbrâhim'in imâmet anlayışı<sup>15</sup> ve nizam deliline ilişkin iki makalesi daha bulunmaktadır.<sup>16</sup>

Ülkemizde Kâsım Ressî hakkında yapılan çalışmalar arasında şunları sayabiliriz: Resul Öztürk tarafından yapılan *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı* başlıklı çalışma.<sup>17</sup> Burada Kâsım Ressî ve onun kelâmî görüşleri, kelâmî metodu, bilgi kaynakları, klasik kelimeleri ele alışı gibi konular işlenmiştir.

Tarafımızdan yapılan "Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî" başlıklı doktora çalışmasında ise Kâsım Ressî'ye ilişkin olarak, yaşadığı sosyo-politik ortam, görüşleri, Mu'tezilî görüşlerle mukayesesi, iki mezhebin etkileşimindeki yeri gibi konular incelenmiştir.<sup>18</sup>

Kâsım er-Ressî hakkında bu şekilde kısa bir bilgilendirmeden sonra, temel görüşlerinin içerisinde yansıtıldığı aşağıdaki risalesine geçebiliriz.

### 3. Mecmûu Kütübü ve Resâil-i-İmâm el-Kâsım b. İbrâhim er-Ressî

Muhtelif konulardaki risalelerden oluşan *Mecmû'u* derleyen Abdülkerim Ahmed Cedbân, Kâsım'ın bu eserini, içinde geçen ayetleri tespit, hadisleri tahrir ederek, bilinmeyen kelime ve terkipleri açıklayarak ve bir takım notlar ilave ederek iki cilt halinde neşretmiştir. Eserin sonuna ilave edilen kitap, konu, hadis ve isim fihristleri, onu oldukça kullanışlı hale getirmiştir.

Abdülkerim Ahmed, *Mecmû'u*'yu tahkik ederken Yemen'de bulunan dört yazmadan yararlanmışır.<sup>19</sup> Eserdeki risale ve kitapların sıra tertibini kendisi yapmıştır. Nâsir, bu tasnifi yaparken önce filozoflar, mülhidler ve zındıklar gibi dinî olmayan gruplarla olan tartışmalarını içeren kitaplara; sonra Nasâra gibi semâvî dinlere; daha sonra ise Müşebbihe, Mücessime, Kaderiye, Cebriye, Râfida ve Râfızilerin gulâtı gibi Müslüman kökenli fırkaları konu alan çalışmalara yer vermiştir. Geriye kalanları ise Zeydiyye'nin mezhep esasları olan beş esasa (usûlü hamse) göre; tevhid, adl, imâmet, sonra cihad ve zalimleri terk, hikmet ve edeb, zühd ve öğütler/uyarılar, taharet ve namaz, genel konular şeklinde tasnif etmiştir.<sup>20</sup>

Tahkik işini yedi yılı aşkın bir sürede tamamladığını ifade eden Cedbân,<sup>21</sup> Kâsım Ressî'yi tanıtmak ve eser içindeki kitap ve risalelerin ona ait olduğunu

15 Binyamin Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhim's Theory of the Imamate", *Arabica*, XXXIV, (1987), ss. 80-105.

16 Binyamin Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhim's Argument from Design" *Oriens*, c. 29-30, Leiden 1986, ss. 259-284.

17 Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, Ahenk Yayıncılık, Van 2008.

18 Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve el-Kâsım er-Ressî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

19 Bu yazmalarla ilgili bilgi için bkz. Mukaddimetü't-tahkik, 175-177.

20 Bkz. Mukaddimetü't-tahkik, 174.

21 Bkz. Mukaddimetü't-tahkik, 172.

ortaya koymak için uzunca bir Mukaddime yazmıştır. *Mecmû* içinde yer alan kitap ve risalelerin Kâsım Ressî'ye ait olduğu hususuna, senet zincirini, yazarın bu eserinde kendi asrında yaygın olan ıstılahları kullanmasını, yazardan sonra gelen âlimlerin ona ait bu eserdeki kitap ve risalelerden alıntılar yapmalarını ve onların isimlerini vermelerini delil olarak getirir. Ancak bu hususta çağdaş bazı bilim insanları tarafından öne sürülen olumlu ve olumsuz görüşlere değinmez.

*Mecmûu kütüb ve resâil*'deki bir kısım risaleler, daha önce bazı bilim insanları tarafından müstakil olarak neşredilmişti. Bu neşirlere eserdeki risaleleri kısaca tanıtırken işaret edeceğiz.

Nâşirin, söz konusu eser içinde yer alan risalelerin, Almanya Berlin, İtalya Ambrossiana, İngiltere British Museum'da bulunan yazma nüshalarından<sup>22</sup> yararlanmamış olması ve yine bu kitapta geçen bazı risalelerin otantikliğiyle ilgili olarak çağdaş bilim insanları tarafından öne sürülen olumlu ve olumsuz yöndeki iddiaları ele alıp değerlendirmemiş olması bir eksiklik olarak gözükmemektedir. Bununla birlikte yazma halinde bulunan böyle bir kitabın neşredilmiş olması ise konuya ilişkin bilimsel çalışmalar açısından oldukça önemlidir.

Kâsım Ressî'nin kitap ve makalelerinden oluşan *Mecmûu Kütüb ve Resâil* adlı eser, Zeydiyye mezhebinin inanç esaslarının teşekkül ve gelişim süreci, yazarın yaşadığı dönemdeki kelimî tartışmalar, entelektüel birikim vb. hususları ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Diğer taraftan Zeydîlerin günümüze kadar ulaşmış ilk kaynak eserlerinden olması yönünden de ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bu kitap, Zeydiyye mezhebinin araştırılacak olan bilim insanları için vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir. *Mecmû*'un dikkat çeken en önemli özelliklerinden biri, Kâsım Ressî'nin tartışma ve delillendirmelerinde genellikle önce akla sonra da Kur'an'a dayanmış olmasıdır.

Bu genel değerlendirmelerden sonra *Mecmû* içinde yer alan kitap ve risalelerin isimleri ve kısa içeriklerini vermek, araştırmacılara eser hakkında fikir vermesi açısından yararlı olacaktır. Nâşirin tasnifine göre *Mecmû*'da kitap ve risale olarak toplam 31 metin yer almaktadır. Bunlardan birinci ciltte yer alanlar sırasıyla şunlardır:

**3. 1. ed-Delîlül-kebîr (ss. 191-255)<sup>23</sup>:** Kâsım Ressî bu kitabında, insan tecrübelerinden yola çıkarak, Allah'ın varlığı, birliği, dünya ve içindekilerin

22 Bu risalelerin ilgili kütüphanelerdeki kayıtlarıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etikleşimi ve Kâsım er-Ressî*, (Basılmamış Doktora tezi) AÜSBE, Ankara 2003, ss. 170-177.

23 Bu kitap, daha önce Binyamin Abrahamov tarafından beş yazmaya dayanarak tahkik edilmiş, İngilizce çevirisi, giriş ve notlarla birlikte neşredilmiştir. Bkz. *Al-Kâsım b. İbrâhîm on The Proof of God's Existence Kitâb ed-Delîl el-Kebîr*, tahkik ve Giriş ve notlarla İngilizce'ye çev. Binyamin Abrahamov, E.J. Brill 1990. Ayrıca Hanefî Abdullah, Kâsım Ressî'nin bir diğer çalışması olan *er-Redd ale'l-mülhid*'le birlikte yayımlamıştır. Bkz. *Ed-Delîlül-kebîr fi'r-redd ale'z-zanâdika ve'l-mülhidîn ve yelîhî'r-redd ale'l-mülhid ve münazara*, tahk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâk'l-Arabiyye, Kahire 2000.



Yüce Allah tarafından yaratılmış olduğunu ispata girişir. Bu bağlamda düzen delilini kullanır. Bu delil çerçevesinde dünya ve içindekilerin yaratılmış olduğuna dair pek çok işaret olduğunu, üretilen-yapılan her bir şeyin üreticisi-yapıcısı olması gerektiğini, zira işaretlerin mükemmel olmasının, eşyayı hikmetli ve mükemmel yapan bir yaratıcının olmasını, bu yaratıcının da ancak Allah olabileceğini ifade eder. Kâsım, bu delillendirmesini iki aşamada yapar: Yaratmanın açık işaretlerine göre dünyanın yaratılmış olduğunu ortaya koyduktan sonra işaretlerin mükemmel oluşundan yola çıkar ve dünyayı yaratanın Allah olduğu sonucuna ulaşır.<sup>24</sup> O burada Allah'ın varlığını, doğrudan dünyadaki işaretlerden hareket ederek ispat eder. Söz konusu işaretler, dünyanın sadece yaratıldığına değil, aynı zamanda onun yönetilip, idare edildiğine de delalet eder. Ona göre mükemmel olan ve insanın faydasını hedefleyen bu idare ve yönetim, sadece Allah'ın idaresi ve yönetimi olabilir.

Kâsım, insanın, bu dünyada meydana gelen şeylerde bir gayenin olduğunu, dünyadaki her bir şeyin boşu boşuna, abes olarak değil hikmetle yaratıldığını ve insanın gözetildiğini kavrayacağını ifade eder. Sonra bunu yapanın da ancak hikmetli bir yaratıcı yani Allah olabileceği sonucuna ulaşır ve bunu örneklerle delillendirir.<sup>25</sup> Dolayısıyla burada dünyanın yaratılmış olduğunu, Allah'ın varlığı ve birliğini "gaye" ve "düzen" delilleriyle ortaya koymaya çalışır. Ayrıca Kâsım, dünyada mükemmel-mükemmel olmayan, yüksek-alçak ve benzeri farklı durumların eşyada olması, onları tahsis eden birinin varlığının gerekliliğini, aksi taktirde bütün eşyanın birbirine eşit olacağını ifade ederek, Allah'ın varlığını ispatta tahsis delilini de kullanır.<sup>26</sup>

**3. 2. ed-Delîlû's-sağîr (ss. 257-290) ve 3.Münâzara mea'l-mülhid (ss. 291-318):** Yazar bu iki risalede Allah'ın varlığını, birliğini, kainat ve içindekilerin yaratılmış olduğunu spekülâtif bir tarzda ispata girişir. *Münâzara mea'l-mülhid* isimli eserde bu ispatı, ismini belirtmediği bir filozofla tartışma çerçevesinde işler. Burada kumun-zuhur nazariyesi, varlıkların ve evrenin yaratılmasıyla fesadı, Allah'ın peygamber göndermesinin hikmeti gibi hususları inceler.

Kâsım *Kitâbu delîlû's-sağîr*'de dünyanın yaratılmış olduğunu üç delil vasıtasıyla ortaya koymaya çalışır:

**1. Değişiklikler Delili:** Dünyada meydana gelen değişikliklerin onun muhdes olduğunu ispat ettiğini, söz konusu değişikliklerde gözlemlenen kudret, lütuf ve ihtiyarın, onları ihdas eden kendileri dışında birinin varlığına işaret ettiğini ifade eder. O bu değişikliklerin dünyanın muhdes olduğuna nasıl de-

24 Binyamin Abrahamov, *Delîlû'l-kebir (al-Kâsım b. İbrâhîm on the Prof of God's Existence Kitâb al-Dalîl al-Kabîr*, İngilizce çevirisi ve notlarla birlikte yay. Binyamin Abrahamov, E.J. Brill, Leiden 1990)'e yazdığı Giriş, ss. 7-8.

25 Binyamin Abrahamov, *Delîlû'l-kebir*'e yazdığı Giriş, ss. 8-9.

26 Binyamin Abrahamov, *Delîlû'l-kebir*'e yazdığı Giriş, 10.

lalet ettiğini *Kitābu'r-redd ale'l-mülhid*'de ortaya koyar. Ona göre Hac Suresi 22/5 ayetinde ifade edilen değişiklikler (yani insanın önce topraktan, sonra meni damlasından, sonra kan pıhtısından, sonra mudğadan, yaratılması) ezeli olsaydı, ezeli olanların varlığının sonu olmadığından onların hepsinin eşzamanlı var olması gerekirdi. Ancak bunların eşzamanlı olarak var olması mümkün değildir. Toprak meniyeye, meni kan pıhtısına vb tekaddüm ettiğinden onların muhdes olması gerekir.

**2. Terki b Delili:** Dünyada cisim ve cisim olmayan şeyler olduğunu, cismin terki b ve telife maruz olan bir suretten hali olmadığını görürüz. Dolayısıyla ona bir şekil veren ve terki b eden olmalıdır. Zira şekil verensiz bir şekil, yazarsız bir kitap, ustasız bir bina bulamayız. Sonra cisme şekil verildiği ve terki b edildiği için onun muhdes olduğunu biliriz. Cismi olmayanlar da cisim dışında bir yerde olamayacaklarından onlar da muhdestir. Bir cisim de onu muhdes kılan biri dışında var olamaz, o da Allah'tır.

**3. Arazlar Delili:** Bu delil de, arazların muhdes olduğu, arazlardan bağımsız olmadığından dolayı cismin de muhdes olduğu ifade edilir.<sup>27</sup> Kâsım bunu, doğrudan araz-cevher terimlerini kullanmaksızın ifade eder: Dünya, cisim ve cisim olmayanlardan meydana gelir. Cisim, hareket ve sükûndan bağımsız değildir. Onların her ikisi de muhdes olduğundan cisim de muhdes olmalıdır. Hareket ve sükûnun her ikisi de muhdestir. Zira mesela hareket kadim olsaydı, cisim hareket eder ve sükûn halinde olmazdı. Oysa biz cismi bazen hareket eder, bazen de sükûn halinde bulmaktayız. Bu da onların muhdes olduğuna delalet eder. Ayrıca cismi olmayan hâdis dışında var olmadığından onun muhdes olması en uygun olandır.

Daha sonra Kâsım, diğer risalelerde de açıkça ifade edilen *el-İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* prensibi çerçevesinde Allah'ın varlığını ortaya koyar: Yazarsız bir kitap olamayacağı gibi muhdes olan bu dünyayı da bir ihdas edenin olması gerekir. Varlıklar içinde en mükemmel olan insan kendi kendine meydana gelemez ve durumunu değiştiremez. Dolayısıyla onu bir ihdas eden vardır. Varlıkların en mükemmelinin durumu bu olursa diğerleri zaten bir muhdise ihtiyaç duyar. Bu muhdis de ancak Allah'tır.<sup>28</sup>

**4. er-Redd ale'z-zındik ibni'l-Mukaffâ (ss. 319-385)<sup>29</sup>:** Bu risalede, temsilcisinin İbnü'l-Mukaffâ olduğu düalizmi yani nur ve zulmetten oluşan iki

27 Arazlar deliliyle ilgili olarak bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, 299 vd.

28 Binyamin Abrahamov, "al-Kâsım b. İbrâhim's Argument from Design", *Oriens*, c. XXIX-XXX, ss. 259-284, ss. 277-280.

29 Bu risale ilk olarak M. Guidi tarafından (*La lotta tra l'islam et il manicheismo*, Roma 1927) daha sonra Hanefî Abdullah tarafından neşredilmiştir. Hanefî Abdullah, neşrinin başına Seneviyye ve Mecûsilerden bahsettiği geniş bir Giriş koymuştur. Bundan dolayı da çalışmasının ismini *Nakdu'l-Müslimîn li's-Seneviyye ve'l-Mecûs mea'r-redd alâ ibni'l-Mukaffâ* (Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2000) koymuştur.

ilah anlayışını çürütür. Ayrıca risalede, Allah'ın birliği, adaleti, mekândan münezzeh oluşu, insanlara zulmetmeyeceği, İbnü'l-Mukaffâ'nın Hz. Peygamber ve Kur'an'a yönelik eleştirilerini ele alır.

**5. er-Redd ale'n-Nasâra (ss. 387-442)**<sup>30</sup>: Kâsım Ressî burada, Hıristiyan mezhepleri olan Bizantiler, Nesturiler ve Ya'kubiler tarafından kabul edilen teslis öğretisini eleştirir. Allah'ın bir olduğunu, hiçbir şeye benzemediğini, doğmadığı ve doğrulmadığını, Hz. İsa'nın ilah değil beşer olduğunu ispata girişir.

Teslis öğretilerine karşı delillendirmesi çerçevesinde vücuda getirilen her şeyin vücuda getirene (babasına) benzeyeceğini ve bir şeyin parçasının onun kaynağının sahip olduğu şeye sahip olması gerektiğini ifade eder. Ona göre Oğulun, zat ve sıfatlarda ilah olan Baba'ya benzemesi gerekir. Bu durumda sıfatlarında eşit olan iki kadim ilah olurdu. Bu durum tasavvur olunamaz. Aynı zamanda eğer ilah bir oğula sahip olursa o zaman oğul muhdes olur. Kâsım, eğer İsa ilah olursa annesinin de ilah olacağını, zira annesinin özde ona benzediğini tartışır. Ancak hiç bir Hıristiyan'ın, İsa'nın ilah olduğunu iddia ettikleri gibi İsa'nın annesinin ilah olduğunu öne sürmediğini, onun bir insan olduğunu söylediklerini belirtir. Sonra annesi bir insan olduğuna göre İsa'nın tabiatının da ona benzeyeceğini, ayrıca bütün insanların İsa'nın bir insan gibi davrandığını kabul ettiklerini ifade eder. Daha sonra Kâsım, İsa'nın ancak bir insan olduğuna işaret eden Kur'an ayetlerini de aktarır.<sup>31</sup>

**6. Kitâbu'l-müsterşid (ss. 443-496)**<sup>32</sup>: Bu kitapta yazar, bazı Kur'an ayetlerine dayanarak öne sürülen bazı teşbih ve tescim anlayışlarını ele alıp çürütür. Bu risalede, Kur'an'daki teşbihî ifadeleri Mu'tezililer gibi teşbihî çağrıştırmayacak şekilde yorumlar.

**7. er-Redd ale'l-Mücbire (ss. 497-511)**<sup>33</sup>: Bu risalede cebri görüşler eleştirilir ve cebri anlayışı destekler gibi anlaşılan ayetler yorumlanır. İnsanların fiillerinin kaynağı, Allah'ın insanların önceden nereye gideceğini (cennet-cehennem) belirlemediği, yapabilme kudreti verdiği kimseleri sorumlu tuttuğu gibi konular ele alınır.

30 Bu kitap ilk olarak I Di Matteo tarafından [ "Confutazione contro i Cristiani dello Zaidita al-Qâsim b. İbrâhîm", *Rivista degli Studi Orientali*, IX (1921-1923), ss. 301-364], daha sonra İmam Hanefî Abdullah tarafından ( *er-Redd ale'n-Nasârâ*, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000) neşredilmiştir.

31 *er-Redd ale'n-Nasârâ*, (*Mecmû*, I, içinde) 390-4.

32 Kitap daha önce, İngilizce çevirisi, Giriş ve notlarla Binyamin Abrahamov tarafından (*Anthropomorphism & Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qâsim bin İbrâhîm Kitâb al-Mustarşid*, tahk. Binyamin Abrahamov, E.J.Brill, Leiden-New York-Köln 1996) daha sonra İmam Hanefî Abdullah tarafından (*el-Müsterşid alâ mezâimu'l-Müşebbihe ve'l-Mücessime*, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000) neşredilmiştir.

33 Bu risale daha önce Muhammed İmârâ tarafından neşredilmiştir. Bkz. *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mücbire*, (*Resâilu'l-Adl ve't-tevhid*, I-II, tahk. Muhammed İmârâ, Dâru'l-Hilâl 1971, içerisinde) c. I, ss. 143-156.

**8. er-Redd ale'r-Râfida (ss. 513-530)<sup>34</sup>:** İmametle ilgili olarak Rafizilerin görüşlerinin çürütülmesini konu alır. Bu bağlamda Hişam b. el-Hakem ve Hişam b. Sâlim'in görüşlerini eleştirir.

**9. er-Redd ale'r-Ravâfid min ehli'l-Gulüvv (ss. 531-580):** Kâsım Ressî burada, Şiîliği iddia edenlerin on üç gruba ayrıldığını, bunlardan on ikisinin Cehennemde olup, onlara Râfida denildiğini ifade eder. Sonra bu grupların isim ve görüşlerini zikreder. Burada Kâsım Ressî, "Râfida" ismini genel olarak Zeydiyye dışındaki Şiîler için aşağılayıcı bir tabir olarak kullanıyor gibi gözüktür.

**10. el-Adl ve't-tevhîd (ss. 581-628)<sup>35</sup>:** Allah'ın birliği, adaleti, insanların sorumluluğu, istitâa, Mürcie'nin görüşlerinin reddi, rü'yetin mümkün olmadığı, halku'l-Kur'an, teşbihin reddi, fâsık ve tövbe gibi konular üzerinde durur.

**11. Usûlü'l-adl ve't-tevhîd (ss. 629-634)<sup>36</sup>:** Burada Allah'a ibadetin, Allah'ı bilme, razı olduğu ve olmadığı hususları bilme ve razı olduğu şeyleri yapıp, razı olmadıklarından kaçınmak tarzında üç şeklinin olduğunu belirtir. Allah'ın kullarına delillerinin akıl, kitap ve resul olmak üzere üç esas şeklinde olduğunu, bunlardan sonra da icmanın geldiğini ifade eder ve bunları açıklar. Ayrıca teşbihe karşı dikkatli olunmasını ister.

**12. Cevâbu mes'eletin li raculeyni min ehli-i Taberistân (ss. 635-643)<sup>37</sup>:** Ubeydullah b. Sehl ve Hişam b. el-Müsennâ isimli iki Taberistanlı'nın, Allah'ın bilinmesi, zatı yani birliği, sıfatları, sıfatlarından ihtilaf edilen hususlar gibi konularda sordukları sorulara Kâsım Ressî'nin verdiği cevapları içerir. Allah'ı bilme hususunda aklın hiçbir mazereti olamayacağını ifade eder.

**13. Fusûl fi't-tevhîd (ss. 645-654)<sup>38</sup>:** Zeydiyye içinde ilk olarak Kâsım Ressî'de görülen "beş usûl", mükelleflerin Allah'ı, birliğini, adaletini bilmele-ri, teşbihten kaçınmalarının gerekliliğinden ve usûliddinden on sekiz esastan bahseder.

**14. Tefsîru'l-arş ve'l-kürsî (ss. 655-685):** Kâsım Ressî bu risalede, Allah'ın arşa istivâ ettiğini ifade eden Kur'an ayetlerini (A'râf 54/7, Yunus 10/3, Ra'd 13/2, Tâhâ 20/5, Furkan 25/59, Secde 32/4) ve Allah'ın arşının gökyüzü ve yeryüzünü kapsadığını ifade eden ayeti (Bakara 2/255) izah et-

34 Bu makale, İmam Hanefî Abdullah tarafından (*er-Redd ale'r-Râfida*, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000) neşredilmiştir.

35 Daha önce Muhammed İmârâ tarafından neşredilmiştir. Bkz. *Resâilu'l-Adl ve't-tevhîd*, I-II, tahk. Muhammed İmârâ, Dâru'l-Hilâl 1971, içerisinde c. I, ss. 101-140.

36 Bu risale de daha önce Muhammed İmârâ tarafından neşredilmiştir. Bkz. *Resâilu'l-Adl ve't-tevhîd*, I-II, tahk. Muhammed İmârâ, Dâru'l-Hilâl 1971, içerisinde c. I, ss. 95-100.

37 Risale daha önce Binyamin Abrahamov tarafından dört yazmaya dayanılarak tahkik edilmiş, İngilizce çevirisi ve notlarla birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Binyamin Abrahamov, "The Tabaristânîs' Question Edition and annotated translation of one of al-Kâsım ibn İbrâhîm's Epistles", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, c. 11 (Jerusalem 1988), ss. 16-54. Arapça metin ss. 48-54.

38 Daha önce Muhammed İmârâ tarafından yayımlanmıştır. Bkz. *Resâilu'l-Adl ve't-tevhîd*, I-II, tahk. Muhammed İmârâ, Dâru'l-Hilâl 1971, içerisinde c. I, ss. 142-159.

mektedir. O, bu ayetleri, Mu'tezile gibi mecazi olarak değerlendirir. Arş, kürsi ve istivâ kavramlarının anlamlarını açıklar.

Kâsım Ressî'nin *Mecmûu*'nun birinci cildi bu risale ile son bulmakta, ikinci ciltte ise şu eserleri yer almaktadır:

**15. *Medîhu'l-Kur'âni'l-kebir* (ss. 5-28):** Kâsım burada, Kur'an'ın anlamlı, sarih ve şümulü karakterini vurgular; çelişki içermediğini, inananlara rehber olduğunu belirtir; Kur'an'dan bir kısmının kaybolması iddiasını eleştirir; Kur'an'ın i'cazının, muhteva ve şekil bütünlüğünde olduğunu ifade eder.

**16. *Medîhu'l-Kur'âni's-sağîr* (ss. 29-39):** Kur'an tefsirine giriş niteliğindeki bu risalede, Kur'an'ı anlamının anahtarının Arap dili olduğunu ve tefsir faaliyetinde öncelikle Arap diline dayanılması gerektiğini vurgular. Zalim idarecileri desteklemek için Kur'an'ın anlamını çarpıtan tefsircilerin aksine Kur'an'ı Allah'ın muradına göre tefsir edeceğini söyler; Kur'an'a ilişkin imamın vasiyetini zikreder.

**17. *en-Nâsih ve'l-mensûh* (ss. 41-66):** Burada yazar, nâsih, mensûh, mübeddil kavramları üzerinde durur. Bunların, Kur'an'daki ayetlerin bir kısmını iptal ve inkâr olmayıp, değişiklik, tamamlama ve açıklama olduğunu belirtir. Neshin kısımlarını anlatır. Muhkem ve müteşâbih kavramlarını açıklar. Şeytanın Kur'an'a herhangi bir şey sokmasının mümkün olmadığını ifade eder. Bu bağlamda Garanik hadisesini ele alır.

**18. *Tefsîru'l-Kur'ân* (ss. 67-129):** Bu kitabında Fatıha Suresinden sonra Nâs Suresinden Şems Suresine kadar olan sureler ile Abese ve Nâziât surelerinde geçen ayetleri tefsir eder.

**19. *Tesbîtu'l-îmâme* (ss. 131-166):** Kâsım Ressî burada, imâmetin gerekli ve zorunlu oluşu, imâmete delil, imamın sıfatları ve nasıl imam olunacağı gibi konuları ele alır ve bu bağlamda pek çok ayet aktarır.

**20. *el-Îmâme* (ss. 167-193):** Burada Hz. Peygamber'den sonra imamın Hz. Ali olacağı ifade edilir. Buna ilişkin Kitap ve Sünnetten deliller getirilir. Ondan sonra Hz. Hasan ve Hüseyin'in imam olduğu belirtilir.

**21. *el-Îmâme* (ss. 195-216):** İmâmet hususunda Hz. Ebubekir'i öne geçirenlerin ileri sürebilecekleri, nasla atama, sıfatlarına işaret, şura ile atama gibi muhtemel gerekçeleri onların ağzından sorar ve sonra da yine kendisi cevaplayarak bu şekilde Hz. Ebû Bekir'in imâmetini geçersiz kılar. Ardından Ömer ve Osman'ın imâmeti hususunda öne sürülebilecek gerekçeleri çürütür. Hz. Ali'nin imâmetini, imâmetin Ehl-i Beytte olduğunu ve imamın niteliklerini ifade eder. Bu bağlamda vasiyet konusuna inceler.

**22. *Îmâmetü Ali b. Ebî Tâlib* (ss. 217-222):** Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğu, Hz. Peygamberden sonra imâmete onun getirilmesi gerektiği,

onun imametinin Allah'tan gelen bir farz olup olmadığı ve Hz. Ali'yi kötöleyen/küfreden kimsenin durumu gibi konuları ele alır.

**23. el-Katı ve'l-kıtâl (ss. 223-237):** Öldürme ve savaşı gerektiren durumlar, kaniyle malı helal olan kimseler ve onlarla ilişkilerin nasıl olması gerektiği hakkında sorulan soruya cevapları içerir. Nifak ve münafık kavramları üzerinde durulur. Ele alınan konuları temellendirmek için pek çok ayet aktarılır. Ayrıca burada bir mü'minin, yanlışlıkla sapkın anlayışlara kapılmaması ve bundan dolayı Allah'a şirk koşmaması için sapkın görüşleri bilmesi gerektiği ifade edilir.

**24. el-Hicretu li'z-zâlimîn (ss. 239-290):** Kâsım Ressî, çok önem verdiği adil olmayan insanlardan uzaklaşma konusuna ise bu uzun risaleyi tahsis eder. O burada, Allah dostlarının nitelikleri, zalimlerle ve Allah düşmanlarıyla yakınlıktan uzak durulması, hicretin imanın şartı olduğu, peygamberlerin hicretleri, daha önceki inananlardan hicret edenler gibi konular üzerinde durur.

**25. el-Meknûn (ss. 291-330):** Burada, Allah'ı birleme, amellerin faziletleri, hikmet sahibi, gafil ve ahmak kimselerin nitelikleri, nefis murakabesi, insan türleri, güzel ahlak, ahlaki kurallar, siyasi öğütler, yalan, kibir ve kanaat gibi kavramlar incelenir.

**26. Siyâsetü'n-nefs (ss. 531-360):** Kâsım'ın zâhitlik yönü bu eserde öne çıkar. Burada, insanın mağrur oluşu, nefis, sabır, takva, tefekkür, ölüm, dinin özü, tövbe, dünyayı ve ahireti talep eden kimsenin misali, nefis ve hevaya karşı dikkat edilmesi, ihlas konuları üzerinde durulur.

**27. el-Âlim ve'l-vâfid (ss. 361-473):** Burada soru cevap tarzında Allah'ı bilme, nefis, din, dünya, ahiret, Cennet-Cehennem, filozofların bilgileri, iman, İslam, irfan mertebeleri, hikmet ve rahmet delilleri, münâcât, imanın unsurları, vera, nefsin cihadı, gafiller arasındaki mü'min, helak olan kimse, tevâzu, nefis muhasebesi, namaz, Allah'ın murakabesi, infak ve cimrilik, tövbe ve mütevekkillik gibi konular açıklanır.

**28. İzâtun bâliğa (ss. 475-489):** Bu risalede, dünyanın aldatıcı bir yer olduğu, lezzetlerinin ve dünyanın kendisinin geçici bir yer olduğu, mutluluklarını hüznlerin takip ettiği gibi hususlardan bahsedilerek nefsin söz konusu hususlara meyletmemesi için uyarılarda bulunulur ve öğütler verilir. Ölüm ve ondan kurtulan kimsenin olmadığı hatırlatılır. Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, onun emir ve yasaklarına ve bu hususlara riayet etmeye davet edenlere uymak gerektiği zikredilir ve bu hususlara ilişkin ayetler aktarılır.

**29. et-Tahâre (ss. 495-518):** Kâsım Ressî'nin ilim, İslam, Müslüman ve mü'minin zalimlerin idaresine yardımdan kaçınmasına ilişkin kısa bir risale-

sinden<sup>39</sup> sonra fikhî bir konu olan taharetin ele alındığı bu risale gelir. Burada abdest, suyun ve mekanın temizliğinin nasıl anlaşılacağı, cünüblükte, hayız ve nifas halinde gusül, namaz kılanın elbisesi, ihtilam olma, çalıntı suyla abdestin olmayacağı, hamilenin durumu, kan aldırma ve burun kanamasından sonra abdest almanın gerekli olduğu, teyemmüm, uyku ve sarhoşluğun abdesti bozacağı gibi hususlardan bahsedilir.

**30. *Salâtu'l-yevm ve leyle* (ss. 519-550):** Burada mükellefler için akli vaciplerin ilkinin Allah'ın birlemek olduğu, şer'î vaciplerin ilkinin de namaz olduğu ifade edilir ve açıklanır. Sonra namazın anlamı açıklanır. Yine namazın eksik ve fazla olmaksızın beş vakit olduğu ifade edilir ve namaz vakitleri açıklanır. Sonra taharet, teyemmüm, abdest konularına değinilir, başın ve ayakların meshi ele alınır. Abdes ve namazda okunacak ezkâr ve dualar, namazda huşû ve sükûn halinde olma, imam olmanın şartları ve namazın kısaltılması ele alınır.

**31. *Mesâilu'l-Kâsım* (ss. 551-663):** Burada Muhammed b. el-Kâsım'ın babası Kâsım Ressî'ye başta fikhî, kelâmî, tarihi hususlar ve bazı Kur'ân ayetlerinin yorumu olmak üzere çeşitli konularda sorduğu sorulara verdiği cevaplar yer alır.

Fıkıhla ilgili olarak; namazda uyumak, namaz safında tek başına durmak, Allah'a hürmet olsun diye Cuma günü çalışmamak, namazdan sonra teşrik tekbirlerinin getirilmesi gereken günlerde bu tekbirlerin kadınlara da farz olup olmadığı, secde ayeti okunduğunda secde etmek, hırsızlık ve tehlikenin olduğu yollarda namaz, Kur'an'ın okunma şekli, Kur'an öğretene hocaların ücreti, namazları birleştirme, ayakları mesh, insanlara sihir öğretme, diyet, talak, ölen birinin namazının kazası, hums, ridde ehlinin durumu, doğum kontrolü, bir mevlânın Arap bir kadınla evlenmesi, hac ve umrede telbiye, içki, boşanma olmaksızın kadını kocasına haram kılan durumlar gibi muhtelif hususlarda oğlu Muhammed'in sorduğu sorulara Kâsım'ın verdiği cevapları içerir.<sup>40</sup>

Muhammed, babası Kâsım'a tarihi bilgi olarak; "Hz. Ali'nin, kızını Hz. Ömer'le evlendirip evlendirmedigini" sorar.<sup>41</sup>

Kelamla ilgili olarak; akıl, Hz. Peygamberin vasîsi, Hz. Ali'ye velâyet, imamın nasıl bilineceği, iyilik ve kötülüğün Allah'tan olup-olmadığı, istitâa, Hz. Ali'nin imâmeti, savaşlarında Hz. Ali'nin yanında olmayanların durumu, itretin kim olduğu, cehenneme girenin orada ebedi kalıp-kalmayacağı, va'd-va'id, sekaleyn hadisi, ehl-i beytin faziletine dair hadisler, muhkem-müteşâbih,

39 el-Kâsım er-Ressî, *Mecmûu Kütüb ve Resâil*'-l-*İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, II, ss. 492-494.

40 el-Kâsım er-Ressî, *Mecmûu Kütüb ve Resâil*, II, 553-559, 564, 569, 573-575, 626-7, 632-3, 642-3, 647-9, 663.

41 el-Kâsım er-Ressî, *Mecmûu Kütüb ve Resâil*, II, 559-560.

ecel, hidayet ve saptırma, Kur'an'da artma ve eksilme, kalplerin mühürlenmesi, ulu'l-emr, Müşebbihe'nin kestiğinin yenmesi, imâmet, Hz. Ali'ye vasiyet, rü'yet, kürsî, hayır ve şer, fasık ve onlarla ilişki, din, iman, İslam, imanda istisna, şüphe imamın nitelikleri, ruh gibi çeşitli konularda Muhammed'in babası Kâsım Ressî'ye sorduğu sorulara verdiği cevapları içerir. Ayrıca bu konuların bir kısmına ilişkin çeşitli Kur'an ayetlerini yorumlar.<sup>42</sup>

## Sonuç

Taberistan ve Yemen Zeydî devletlerinin teorik alt yapısının hazırlanması, günümüz Yemen Zeydîlerinin mezhebî anlayışlarının şekillenip gelişmesinde Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/911)'in dedesi Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (ö. 246/860)'nin çok önemli bir yeri vardır. Nitekim onun geliştirmiş olduğu mezhep esasları, bazı değişikliklerle birlikte günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Görüşleri kendisinden sonraki Zeydîler arasında etkili olmuş, fikirlerine günümüze kadar referansta bulunulmuştur. Bu çerçevede Kâsım Ressî'nin günümüze kadar ulaşan kitap ve makalelerinden oluşan *Mecmûu Kütüb ve Resâil* adlı eser, Zeydiyye mezhebinin inanç esaslarının teşekkül ve gelişim süreci, yazarın yaşadığı dönemdeki kelamî tartışmalar, entelektüel birikim ve benzeri hususları ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Diğer taraftan Zeydîlerin günümüze kadar ulaşmış ilk kaynak eserlerinden olması yönünden de ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Zeydiyye mezhebi ve kelamının teşekkül ve gelişim süreci, Kâsım Ressî'nin fikirlerinin kendisinden sonraki Zeydîler üzerindeki etkileri üzerine yapılacak çalışmalarda onun risalelerinden oluşan bu eser vazgeçilmez konumdadır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelam*, I-III, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1991.
- Ali Abdülkerim Fudayl Şerefuddîn, *ez-Zeydiyye; nazariyye ve tathîk*, Amman 1985.
- Binyamin Abrahamov, "al-Kâsım b. İbrâhîm's Argument from Design", *Oriens*, c. XXIX-XXX, ss. 259-284.
- Binyamin Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Argument from Design" *Oriens*, c. 29-30, Leiden 1986, 259-284.
- Binyamin Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Theory of the Imamate", *Arabica*, XXXIV, (1987), 80-105.
- Binyamin Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Kâsım ibn İbrâhîm*, (Basılmamış Doktora tezi-İbranice) Tel Aviv University 1981.
- E. Griffini, "Lista dei mss. Arabi n. F. Della Bibl. Ambrossiana di Milano", *RSO* VIII, 605-6.

42 el-Kâsım er-Ressî, *Mecmûu Kütüb ve Resâil*, II, 560-663.



- Ebû Abdullah Nûruddîn Hamîdân b. Yahya Hamîdân el-Hasenî, *Mecmûu's-Seyyid el-İmâm Ebî Abdullah Nûridîn Hamîdân b. Yahya Hamîdân el-Hasenî*, Abdusselâm Abbâs el-Vecîh'in hususî kütüphanesinde bulunan yazmanın fotokopisi, v. 1-300.
- Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhîm, b. İsmail er-Ressî (246/860), *al-Kâsım b. İbrâhîm on The Proof of God's Existence Kitâb ed-Delil el-Kebûr* (İngilizce çevirisiyle birlikte), Giriş ve notlarla İngilizce'ye Çev. Binyamin Abrahamov, E. J. Brill, 1990.
- Ebû Tâlib Nâtuk bi'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî (424/1033), *el-İfâde fî târihi einmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahya Salim İzân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, Sa'de 1417/1996.
- Ebû'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. el-Hasan b. İbrahim b. Muhammed b. Süleyman b. Davud b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hasenî (353/964), *el-Mesâbih*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1422/2002.
- el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Hasen b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib (246/860), *Mecmûu Kütübî ve Resâili'l-İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, I-II, tahk. Abdülkerim Ahmed Cedbân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1422/2001.
- ....., *Anthropomorphism & Interpretation of the Qur'an in The Theology of al-Qâsım ibn İbrâhîm Kitâb al-Mustarshîd*, (İngilizce çevirisi Giriş ve notlarla birlikte) thk. Binyamin Abrahamov, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996.
- ....., *Mes'eletü't-Taberiyyeyn*, "The Tabaristânis' Question", İngilizce çevirisi ve notlarla birlikte thk. Binyamin Abrahamov, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XI (1988), 16-54.
- ....., *ed-Delîlül-kebürr fî'r-redd ale'z-zanâduka ve'l-mülhidîn ve yelihi'r-redd ale'l-mülhid ve münazara*, tahk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- ....., *el-Müstersîd alâ mezâimu'l-Müşebbihe ve'l-Mücessime*, thk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- ....., *er-Redd ale'n-Nasârâ*, thk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- ....., *er-Redd ale'r-Râfîda*, thk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- ....., *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mücbire*, (*Resâilu'l-Adl ve't-tevhîd*, I-II, tahk. Muhammed İmârâ, Dâru'l-Hilâl 1971, içerisinde) c. I, ss. 143-156.
- el-Murtazâ li Dînillâh Muhammed b. el-Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (310/922), *Kitâbu'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de-Ammân 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (298/910), *Kitâbu Usûli'd-Dîn akidetü ehli'l-beyti't-tâhîrîn*, (amlf, Mecmûatu resâil-i Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn, Menşûrâtu Ehli'l-Beyt li'd-Dirâseti'l-İslamiyye, Sa'de 2001, içinde) 191-6.
- I. Di Matteo, "Confutazione contro i Cristiani dello Zaidita al-Qâsım b. İbrâhîm", *Rivista degli Studi Orientali*, IX (1921-1923), ss. 301-364.
- Kâsım b. Muhammed (1029/1620), *Kitâbu'l-Esas li akâidi'l-ekyâs*, thk. , İsa Doğan, Samsun 1998.

M. Guidi, *La lotta tra l'islam et il manicheismo*, Roma 1927.

Mehmet Ümit, "el-Hâdî ile'l-Hak ve Usûlü'd-Dîn Adlı Risalesi", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/2, VI/12, 119-141.

Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım Ressî*, Doktora tezi, AÜSBE, 2003.

Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, Ahenk Yayıncılık, Van 2008.

Wilferd Madelung, "al-Rassî al-Kâsım b. İbrâhîm", *El(2)*, Leiden 1994, c. VIII, s. 453.

Wilferd Madelung, "Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology", *ARAM*, (1991) vol. III:1-2, 35-44.

Wilferd Madelung, "Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies*, vol. II (Stockholm 1989), 39-48.

Wilferd Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn İbrâhîm und Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

Yahya b. Hamza (749/1344), *el-Meâlimu'd-dîniyye fi'l-akâidi'l-İlâhiyye*, thk. Seyyid Muhtâr Muhammed Ahmed Haşâd, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1988.

## BİR MUTASAVVIF OLARAK KUŞEYRÎ'NİN KELAMİ GÖRÜŞLERİ

İsmail ŞIK\*

### Abstract

Kuşeyri who adopted to Ashari theology' understanding, have important effect to became systematized in the İslamic Sufism'tradition. Not only He presented detailed information and opinion but also in his works that they interested with Asharism is from Ehl-ı Sunne'theology scholls have contributed to spread and know. Kuşeyri adopted to principle of true beleif and true action, he stressed strong beleif that leaned to Quran. His sensetiveness in this subject signed dialogue that to be necessary between İslamic Sufism and Theology sciences

**Key Words:** Kuşeyrî, Theology of Ashari, Theological interpretation, Belief

### Giriş

Tasavvuf ilminin şekillenmesinde önemli görevler ifa eden Kuşeyrî, aynı zamanda kendisinden önceki birçok mutasavvıf gibi Kur'an'a dayanan verilerle akli düşünce perspektifinde sağlam bir itikada vurgu yaparak takipçilerine itikadi düşüncelerinin bu şekilde olmasını tavsiye etmiş ve bu konuyla alakalı eserler vermiştir. Kuşeyrî, bu çalışmalarında inanan için en temel sorunsalın neye ve nasıl inanılacağı olduğunu ortaya koymakla kalmamış aynı zamanda bu konular üzerinde önemli açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda Kelam ilminin hayatîyetini kavrayarak ona hak ettiği değeri veren Kuşeyrî, kendisine doğru inanç-salih amel paradigmasını hareket noktası olarak almıştır.

Tasavvuf-Kelam ilişkisi bağlamında bir mutasavvıfın kelami görüşlerini irdelemek bizim için oldukça önem arz etmektedir. Disiplinler arasında her ne kadar metot ve yaklaşım farkı olsa da klasik dönemin genel havası içinde sınırları iyi belirlenmiş akli düşüncenin, her disiplin için tercih edilen bilgi ve metodu sunduğunu görmekteyiz. Kuşeyrî örnekleminde akli düşünceye hâkim bir mutasavvıfın kelami konulardaki tutumunu ortaya koymanın bu bağlamda faydalı olacağını düşünüyoruz. Ancak çalışmamıza konu olan Kuşeyrî gibi bir âlimin tüm eserleri üzerinde yoğunlaşmanın bu makalenin sınırlarını oldukça aşacağı endişesi ile çalışmamızı Kuşeyrî'nin belli başlı eserleri ile sınırlandırmayı uygun gördük.<sup>1</sup> Dolayısıyla ona ait olan akaitle ilgili metinleri

\* Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı. E-posta: ismail\_kelam@hotmail.com

1 Kuşeyrî'nin, itikad konusundaki görüşlerini ortaya koyduğu risalelerinden olan *el-Luma' fi'l-İtikâd*, *el-Fusûl fi'l-Usûl* ile kelami tartışmalara konu ve delil olan Kur'an ayetlerinin birçoğunun yorumunu yaptığı tefsir sahasındaki çalışması *Letâifü'l-İşârât*'i esas almakla beraber *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlm-i'l-Tasavvuf*" adlı eserinden de sıkça faydalandık.

merkeze alarak ihtiyaç duyulduğunda diğer eserlerinde var olan ve işlenen konularla alakalı önemli ifadelerini de değerlendirerek kelami görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

## 1. Kuşeyrî ve İlmî Konumu

Kuşeyrî'nin tam ismi, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzi b. Abdilmelik<sup>2</sup> b. Talha b. Muhammed en-Nisâburî el-Kuşeyrî'dir.<sup>3</sup> Horasanda 376/986 senesinde doğduğu rivayet edilmektedir.<sup>4</sup> Elimizde çocukluk dönemine ait detaylı bilgi mevcut değildir. Kaynaklarda yetim olduğu, aile dostu Ebu'l-Kasım el-Yemânî'nin yanına eğitim için verildiği, ondan Arapça ve Edebiyat okuduğu aktarılmakta<sup>5</sup>, daha sonraları ilim öğrenmek ve halkına faydalı olmak için Nisâbur'a gittiğinden bahsedilmektedir.<sup>6</sup> Bu açıdan eğitimine küçük yaşlarda başlamış ve farklı hocadan çeşitli dersler okumuş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>7</sup>

Aldığı eğitimden sonra ilmi sahada tanınan Kuşeyrî, fıkhıta Şafîî itikatta ise Eş'arî mezhebine mensup olmasıyla ön plana çıkmıştır. Hatta fanatik Hanbelilere karşı Eş'ariliği savunduğu için onlarla tartışmalara girdiği ve bu tartışmaların ciddi mücadeleler şeklinde olduğuna dair birçok rivayet mevcuttur.<sup>8</sup> Bu durum o kadar ileri gitmiştir ki Hanbelî ve Mutezili grupların Kuşeyrî'nin vaazlarının yasaklanması ve onun tutuklanması talepleri sonucunda yerel yöneticiler onu muhtemel huzursuzlukları önlemek için yaşadığı bölge olan

- 2 İbn Kesir'in rivayetine göre adı "Abdilmelik" değil "Abdumuttalib"tir. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1997, 574.
- 3 Aslen soyu Horasan'ın "Üstüvâ" bölgesine giden Araplardandır ve babası "Kuşeyr", annesi "Sülemlî" kabilesindedir. Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyetî'l-Kübra*, Beyrut 1985, III, 152.; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, Beyrut 1999, III, 205; Salâhuddin b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, Beyrut 1993, XIX, 93; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 574; Zehebi, *Siyeru Alâmi'n-Nübela*, Beyrut 1997, XIII, 564.
- 4 İbn Asâkir, *Tebyinü Kizbi'l-Müfteri fi mâ Nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Şam, 1990, 271-272.
- 5 Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi İlmî't-Tasavvuf*, tah: Maruf Mustafa, Ali Abdulhamid, Beyrut 2001, 8-19.
- 6 Rivayete göre Kuşeyrî, ağır vergiler karşısında ezilen halkın durumundan oldukça rahatsız oluyor ve vergilerin hafifletilmesini istiyordu. Hesap ilmini öğrenip, halkına faydalı olmak ve onları ağır vergilerden korumak için okumaya karar verdi ve Nisâbur'a bu gaye ile gitti. Orada eğitimine devam etti. Kuşeyrî Nisâbur'da kaynaklara göre eğitim haricinde ata binmek ve silah kullanmak ile uğraşmıştır. Bu konularda gayet maharetli olduğu aktarılır. İlerleyen yıllarda hocası Hasan b Ali el- Nisâburunî'nin kızı ile evlenmiştir. Subki, *age*, III, 151-155; İbn Hallikan, *age*, III, 206.; Zehebi, *age*, XIII, 565.
- 7 Kendilerinden ilim tahsil ettiği hocaları arasında şu isimler zikredilebilir: ed-Dakkâk, Hasan b Ali el-Nisâbüri (460/1067), Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Ezdi Selemi el-Nisâburî, Muhammed b Hüseyin b. Furek(ö 406/1015), Ebu Bekir Muhammed b Ebi Bekir et-Tusî(ö.460/1067), Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. Mehran el-İsferaynî, Ebu Abbas b. Şerih, Ebu Mansur b. Abdulkahir b. Muhammed b. el-Bağdadi. İbn Hallikan, *age*, III, 206., İbn Asâkir, *age*, 271.
- 8 Subki, *age*, III, 151.; Safedî, *age*, XIX, 93; Zehebi, *age*, XIII, 564., Bağdadi, *Tarihu Bağdât*, trs., Beyrut, XI, 83.; İbn Asâkir, *age*, 272.

Nisâbur'dan uzaklaştırılmıştır. Nisâbur'dan zorunlu olarak ayrılan Kuşeyrî, önce Bağdat'a gitmiş ve burada Halife Kaim bi-Emrillah (ö. 476/1083) ile görüşmüş, oradan da Hicaz bölgesine geçmiştir. Beyhakî (ö.459/1066 ), Cüveynî (ö.478/1085) gibi tanınmış birçok âlimle bu sırada beraber bulunmuş ve çeşitli vesilelerle onlarla sohbet etme, ders halkalarına katılma imkânını yakalamıştır.<sup>9</sup>

Hac sonrası tekrar Bağdat'a dönen Kuşeyrî belli bir süre burada yaşadık-tan sonra Bağdat'tan Tus'a gelerek oradan Horasanlı göçmenlerle Nisâbur'a geri dönmüştür. Bu sürgün hayatının yaklaşık 15 sene (h.440-455) sürdüğü aktarılır. Seyahati sırasında birçok Eş'ari kelim âlimi ile diyalog kurmuş olan Kuşeyrî, çeşitli ilmi toplantılara katılmış, bu toplantılarda tartışılan fikirlerden, yapılan ciddi tartışmalardan ve genel olarak Eş'ari düşünce yapısından oldukça etkilenmiştir. Kuşeyrî, Selçuklu Sultanı Alparslan (ö.464/1072) ile 455/1063 senesinde tanışmış ve vezir Nizamü'l-Mülk (ö.485/1092) ile iyi bir arkadaşlık kurmuştur. Sultan Alparslan, bu olumlu diyalogun neticesinde Kuşeyrî'yi himayesine almıştır.<sup>10</sup> Kuşeyrî, hayatının bundan sonraki dönemini münzevi bir şekilde sufi bir yaşantı içerisinde geçirmiştir.<sup>11</sup>

Eş'ari kelim sisteminin önemli isimlerinden ders alan ya da onların belli başlı eserlerini okuyan Kuşeyrî'nin, felsefi ve kelami düşünce yapısının şekillenmesinde, düşünce sistematığının oluşmasında tasavvuf anlayışı başta olmak üzere tüm ilmi bakış açısının belirlenmesinde adı geçen Eş'ari kelimcilerinin büyük etkisi vardır. Nitekim Zehebî bu konuda onun özellikle Bakıllanî'nin (ö. 403/1013) eserlerinden oldukça istifade ettiği aktarır.<sup>12</sup> Bu düşünce sistematığı içerisinde yetişen ve fikri yapısını oluşturan Kuşeyrî, ağırlıklı olarak tasavvufi konulara değindiği birçok eser kaleme almış<sup>13</sup> ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.<sup>14</sup>

9 O, hicaz ziyareti sırasında önde gelen Eş'ari kelimcilerinden İbn. Furek (ö.329/941 ), İsfârânî (ö. 418/1027 ) ve Cüveynî ile görüşmüş, onlardan usul ilminin incelikleri ve kelami konularda görüş alış verişinde bulunmuştur. İbn Hallikan, *age*, III, 206.; İbn Kesir, *age*, 574.; İbn Asâkir, *age*, 273, 275.

10 Zehebî, *age*, XIII, 567.

11 16 Rebiulâhîr 465/1703 yılında 87 yaşında iken vefat etmiş ve hocası Dakkak'ın yanına defnedilmiştir. Subki, *age*, III, 155.; İbn Kesir, *age*, 574. İbn Asâkir, *age*, 276.

12 Zehebî, *age*, XIII, 564.

13 Bunlardan bazılarını sıralarsak: *Ahkamu'l-Şer'*, *Âdâbü's-Sufiyye*, *el-Erbâin-ü fi'l-Hadis*, *İstifâdtü'l-Murâdât*, *Bülğatü'l-Makâsid*, *Tahbîrî fi't-Tezkîr*, *Tertîbü's-Sülûk*, *et-Tevhidün-Nebevî*, *et-Teysirî fi'ilmî't-Tefsîr*, *el-Cevâhîr*, *Hayâtü'l-Ervâh ve Delîli ilâ Tarîki's-Salâh*, *Divanü's-Şi'r*, *ez-Zîkr ve'z-Zâkir*, *er-Risâle*, *Siretü'l-Meşâvîh*, *Şerhü'l-Esmail Husnâ*, *Şikâyetü'l-Ehlî's-Sünne*, *Uyûnü'l-Ecvibe*, *el-Fusul fi'l-Usul*, *Letâifü'l-İşârât*, *el-Luma' fi'l-İtikâd*, *Mecâlisü Ebi Ali el-Hasan Dakkak*, *el-Mîrac*, *el-Münacât*, *Nasîhü'l-Hadis ve'l-Mensûh*.

14 Ahmed b. Ali Sabit el Hatip el-Bağdadî, İsmail b. Hüseyin el-Hüseyinî, İsmail b. Ebi'l-Kasım el-Gâzî en-Nisaburî, Süleyman b.Nâsir b İmran el-Ensarî, Şâh b. Ahmed el-Şâdiyânî, Ebü Bekir, Aburrahman b. Abdullah el-Buhayrî, Abdullah b. Ata el-İbrahîmiel-Herevî, Muhammed b. Fadl b. Ahmed el-Faravî gibi isimler bunlara örnek olarak verilebilir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Mukaddime) 11.

## 2. Kelami Görüşleri

### 2.1. İlahiyat

Kuşeyrî, öncelikle itikadın sağlam bir temel üzerine oturturulmasının önemini üzerinde durmuş ve bu konunun hayatiyetini sıklıkla vurgulamıştır. Nitekim *er-Risâle* adlı eserinde Eş'ari mezhebinin inanç temellerinin bu şekilde olduğunu ifade ederek, "Bu taifenin hocaları (şeyhleri) işlerini sahih bir tevhid usulü içerisinde temellendirmiş, Ehl-i Sünnet ve Selefin tevhid üzere olan, bi-datten uzak inançlarını benimsemişlerdir"<sup>15</sup> şeklindeki ifadesiyle bu konudaki görüşünü ortaya koymaktadır.

Ona göre, inanç esaslarının sağlam temeller üzerine kurulmasındaki zorunluluğun sebebi, doğru davranış yani salih amelin ancak doğru inanç ve bilgi ile gerçekleşecek olmasıdır. Bu açıdan o, İslam inancının anlaşılması ve aktarılması noktasında Şia ve Mutezile dâhil olmak üzere Ehl-i Sünnet hari-cindeki tüm ekollerin görüşlerini doğru bulmaz ve tenkit eder. Zira Kuşeyrî kendisini de bu bağlamda teşbih, tatil, tecsim vb. kelami anlayışları bir kenara bırakıp Ehl-i Sünnet'in yolunu tercih etmiş biri olarak tarif etmektedir.<sup>16</sup>

Kuşeyrî, itikadi düşüncelerini kelami perspektiften değerlendirir ve felsefi bazı izahlar getirir. Ona göre Allah kadimdir ve varlığının bir başlangıcı yoktur, zâtı birdir ve kısımları yoktur.<sup>17</sup> Eşi, benzeri olmadığı gibi fiillerinde ortağı da yoktur. O'nun yücelik sıfatları bakidir ve asla yok olmaz.<sup>18</sup> Tenzihî sıfatlarla vasıflanmış olup eksikliklerden münezzehtir ve O'nunla alakalı bütün bu bilgiler yine O'ndan gelen haberi bilgilere dayanmaktadır.<sup>19</sup>

Kuşeyrî bu bağlamda Allah'ın zâtı ile ilgili bir takım soruları değerlendirir. Ona göre var olması açısından varlığının bir boyutu ve yaratılmışlardan farklı özellikleri olan Allah'ın mahiyeti yoktur. Onun için (ما هو) yani o kimdir? sorusu sorulmaz. Çünkü (ما هو) sorusu ancak cins bir varlık için sorulabilir. Kadimin ise cinsi yoktur, bu açıdan mabut için (كيف هو) o nasıldır? sorusu da sorulamaz. Aynı zamanda O'nun için (اين هو) o nerede? diye de sorulmaz. Çünkü nerede sorusu mekândan haber vermek ve almak içindir. Hâlbuki Kadim için bir mekân söz konusu değildir. (متى كان هو) O ne zaman oldu? da denemez. Çünkü bu tip bir soru, zamandan sualdir. Bu açıdan O'nu zamanlı ya da zamanla beraber düşünmekte doğru değildir.<sup>20</sup>

Bu ve benzeri sorular, Allah'ın zâtı ile alakalı olduğu kadar mahiyetini ortaya koymaya yönelik girişimlerdir. Kuşeyrî'nin bu yaklaşımına benzer bir

15 Kuşeyrî, *age*, 41.

16 Kuşeyrî, *er-Risale*, 41.

17 Kuşeyrî, *el-Fusul fi'l-Usul*, R. M. Frank, (Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri,) *Melanges* 16, Mideo 1982, 60.

18 Kuşeyrî, *el-Luma' fi'l-İtikad*, s.59. (R. M. Frank, Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri, *Melanges* 15, Mideo 1982 ), 59.

19 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

20 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61. *el-Fusul*, 60.

üslubu bazı müteahhirin dönemi kelimcilerinde ve İslam felsefecilerinde görmek mümkündür. Onlara göre konu vâcibu'l-vucud olan Allah'ın mahiyeti ve vucudu bir birinden ayrı değildir. Çünkü vacip için mahiyetin düşünülmediği an, varlık anıdır. Böylelikle hem mahiyeti tasavvur edilip hem de dış dünyada hakiki olarak var olmamak ya da yok olmak vacip için düşünülemez. Her ne kadar mutekaddimun kelimcileri mahiyet ve vucud ayrımını problem görmemişlerse de müteahhirun kelimcileri bu konu üzerinde durup, vacip varlığın mahiyeti, zâtı ve hakikatinin birbirinden ayrılmazlığını sıklıkla dile getirmişlerdir.<sup>21</sup>

Kuşeyrî, Allah lafzına tevhid açısından ayrı bir önem vermiştir. Allah vardır, birdir, kadirdir, hakîmdir, âlimdir, rahimdir, irade sahibidir, işitendir, konuşandır, görendir, diridir, doğrulmamış ve doğurmamıştır, sonsuzdur. "Allah" lafzı ancak ilahlık vasfına sahip olan varlığa isim olmuştur.<sup>22</sup> Allah, ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir, iradesi ile mürid, semi sıfatı ile işiten basar sıfatı ile gören kelam sıfatı ile konuşan, hayat sıfatı ile diri, bekâ sıfatı ile baki olandır.<sup>23</sup> Ona göre Allah isminin manası nedir? diye bir soru sorulduğunda bunun cevabı, O'nun varlıklar üzerine ilahlık kudreti ve ilahlık yönünün olduğunu düşünmektir.<sup>24</sup> Nitekim Kuşeyrî konuyla ilgili olarak ihlâs süresinin tefsirinde bir takım dilsel analizler yaptıktan sonra bu surenin müşriklerin sorduğu sorulara cevaben indiğini aktarır. O tevhidi, "O birdir, ancak bu birlik O'nun varlığı bağlamındadır. Kısımları ise, benzeri ve ortağı yoktur" diyerek açıklar.<sup>25</sup>

Kuşeyrî tevhid esasına dayalı tartışmalardan uzak bir iman anlayışını benimsediğini vurgular. Ve bu tevhid anlayışını Cüneyd Bağdadi'den aktardığı birkaç rivayetle şöyle açıklar: "Tevhid, kadîm olanı hâdislerden ayırmaktır."<sup>26</sup> diğeri bir rivayetteyse: "Tevhid, tevhid edilenin birliğinde, kemalin ve vahdanîyetin gerçekleşmesi ile O'nun doğmayan doğurmayan bir olduğunu kabul etmektir. Bunu yaparken de teşbihe düşmemek, tasvire, temsile kaymamak, benzeri ve zıttı olduğu varsayımından O'nu tenzih etmektir.", "Tevhid: Allah, ezeliyyet'inde tektir, O'nunla birlikte bir ikincisi yoktur. O'nun fiilini meydana getirecek bir başkası mevcut değildir" deyip bunu ikrar etmektir".<sup>27</sup>

Kuşeyrî'nin üzerinde durduğu diğeri önemli konu ise Allah'ın kıdemi ve ezeliyyeti meseleleridir. Ona göre kıdem ve ezeliyyet Allah'a ait özel vasıflardır. Zât-sıfat ilişkisi açısından ne aynılık ne de gayrilik söz konusudur. Bu

21 Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay, Ankara 1998, 134-140.

22 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 59.; *er-Risale*, 47; *el-Fusul*, 61.

23 Kuşeyrî, *er-Risale*, 47.

24 Kuşeyrî, *el-Fusul*, R. M. Frank, (*Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri*), Melanges 16, Mideo 1982, 66.

25 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut 2000, III, 460; Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

26 Kuşeyrî, *er-Risale*, 41.

27 Kuşeyrî, *age*, 42-43.

bağlamda sıfatlar konusunda “sıfatlar zâtının aynısıdır ya da zâttan farklıdır” denemez. Bunlar ezeli ve ebedi sıfatlardır, hiçbir mahlûkta bulunmaz ve mahlûkatta bulunan sıfatlara da benzemezler. Nitekim O, cisim, cevher araz olmadığı gibi, sıfatları da araz değildir. Zaman ve mekândan münezze olup her şey O’nun hükmü dâhilindedir.<sup>28</sup> Kadimin zatında hâdis asla kâim olmaz, her kim zâtında hâdisleri kabul ederse onlardan hâli olamaz. Ve her kim onlardan kurtulamazsa o da hâdistir. Çünkü hadisler ancak hadislere mahal olur.<sup>29</sup>

İslam kelimcilerinin geneline hâkim olan ontolojik Allah-âlem ayrılığı fikri ve bunun sonucunda oluşan epistemolojik kuram, Kuşeyri tarafından da benimsenmiştir. O, Allah-âlem ilişkisini bu ontolojik farklılık çerçevesinde izah ettikten sonra, inanç kurgusunu anlatırken kullandığı kelami ıstılahı irdelemiştir. Bilindiği üzere kelami terminolojide Allah-âlem ayrımı hâdis ve kadim gibi kelami kavramlarla ele alınmıştır. Bu önermenin temeli şu şekildedir: “Âlem, hâdis ve yaratılmıştır, onun yaratıcısı Allah ise kadim olup yaratılmamıştır”.<sup>30</sup> Âlem yaratılmıştır vurgusu beraberinde “yaratana” fikrini de getirmektedir. Bu önerme mantığı “her yaratılanın bir yaratıcısı vardır” ilkesine dayanır. Bunu “âlem, hâdistir ve her hâdisin, bir muhdisi vardır” şeklinde sembolize etmek de mümkündür. Kuşeyri kelimcilerin genelinin kabulü olan âlemden hareketle Allah’ın varlığı sonucuna ulaşma gayreti içerisindeydi. O, bu amaçla âlemin yaratılması ile ilgili olan ayetleri görüşüne delil almıştır. Bu yüzden o, âlem ve içinde cereyan eden olayları, Allah’ın ilmi, iradesi ve kudreti ile açıklar: “*Cevherler, arazlar, oluşlar, renkler, ruhlar, hareketler, birleşmeler ve ayrılmalar, aydınlık ve karanlık onun kudretiyle hâsıl olur.*”<sup>31</sup> Kuşeyri’ye göre ilim, kudret ve irade sıfatı ayrı bir önem taşır. Bu sıfatlarla var olan ve olmayan şeyler gerçekleşir. Yani olacak şeyin olması ya da olmayacak şeyin olmaması onun ilim sıfatı ile bilmesi, irade sıfatı ile dilemesi neticesinde kudret sıfatı ile vuku bulur.<sup>32</sup> Bu duruş genel anlamda hürriyet açısından cebri bir hava estirse de Kuşeyri’nin buradaki amacı bu olmayıp, Allah’ın ilminin kuşatıcılığına, kudretinin sonsuzluğuna vurgu yaparak insanın bunun karşısındaki acizliğini ifade etmektir.

Kuşeyri’nin Kur’an’da ifade edildiği şekilde ikinci yaratma olayını ilk yaratmaya dayanarak açıklaması da dikkat çeken diğer bir husustur. Çünkü Kur’an ilk yaratmayı delil getirerek ahiretteki haşra inanmayanlara somut bir örnek vermektedir. Kuru kemik parçalarından nasıl olurda bir canlı tekrar yaratılır? diye soranlara cevaben onları ilk yaratan nasıl yoktan var ettiyse, aynı şekilde bu kemik parçasından da onları tekrar yaratmaya kâdirdir. Kuşeyri bu

28 Kuşeyri, *er-Risale*, 48.

29 Kuşeyri, *el-Fusul*, 60.

30 Kuşeyri, *el-Luma*, 59 ; *el-Fusul*, 60.

31 Kuşeyri, *el-Luma*, 59; . *el-Fusul*, 60.

32 Kuşeyri, *el-Luma*, 59.



konuyla alakalı olarak kendine, "O, her türlü yaratmayı bilir"<sup>33</sup> manasındaki ayeti delil alır.<sup>34</sup>

Varlıklar kendi aralarında var olmaları yönüyle kadim ve hâdis varlık olmak üzere ikiye ayrılırlar. Kadim varlık, var olma açısından önce olandır ve tektir, bu manada Allah'ın bir vasfıdır.<sup>35</sup> Hâdis varlık ise yokken var olan, ortaya çıkandır bu açıdan Allah haricindeki her şey bu vasfı alır. Kuşeyrî'ye göre bütün mahlûkat, gökyüzü, yeryüzü arz, bizler ve dışımızdaki her şeyden ibaret âlem hâdistir.<sup>36</sup> Ancak hâdisten hâli olmayan ya da olamayan da hâdistir. Âlem, sonradan olması sebebiyle hâdistir fakat âlemin yaratıcısı olan vacibu'l-vucud ise kadimdir. Şayet âlemin yaratıcısı hâdis olsaydı, onun da kendisini var edecek başka bir hâdise ya da kadim bir varlığa ihtiyacı olurdu. Böylece bu silsile sonsuza kadar devam ederdi. Tüm varlıkların öncesinde ve bu zincirin ilk halkasında mutlaka tüm yaratılanlardan farklı olan, yaratılmamış ve kadim bir varlığın bulunması zorunludur. Bu düşünce mantığı içerisinde âlem hadis, onun ve içindeki her şeyin yaratıcısı olan Allah ise kadimdir.<sup>37</sup>

Bu bağlamda Kuşeyrî, âlemi anlatırken önce cevher-araz ayırımını verip sonra kozmolojisini bu temel üzerine kurar. Ona göre âlem cevher/araz olmak üzere iki kısımdır. Cevher, araz kabul edip halden hale girebilen şeydir. Cevhere örnek, hareketli ve sakin olan tüm varlıklardır. Araza örnek ise bu varlıkların bulunduğu sükûn ve hareket durumlarının bizzat kendileridir.<sup>38</sup>

Kuşeyrî'ye göre iki cevher-î ferdin bir araya gelmesi neticesiyle cisim oluşur.<sup>39</sup> Ancak bu fiiller tesadüfi değildir. Âlemin var edicisi bu birleşme ve ayrışmaları ilmi, iradesi ve kudreti ile gerçekleştirir. Âlemin yaratıcısı olan Allah, cevher değildir. Çünkü cevherler, hâdis olan arazlara mahal olurlar. Yaratılmamış, kadim ve eksikliklerden uzak olan Allah ise hâdislere mahal olmaz. Âlemin yaratıcısı olan Allah, araz da değildir. Çünkü arazlar tek başlarına kâim olamazlar. O, nefsi ile kâimdir ve var olmak için başka birine ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda arazlar hâdis oldukları için O'nun zâtının arazlarla bir arada olması düşünülemez. Âlemin yaratıcısı ve yapıcısı olan Allah, cisim de değildir. Çünkü en küçük cisim dahi en az iki cevherin bir araya gelmesinden oluşur. Ancak O, zâtında bir ve tek olandır. Onun zâtında böyle birçokluğu düşünmek İslam akaidinin temelini oluşturan tevhid prensibi açısından kabul edilemez bir varsayımdır.

33 Yasin, 78-79.

34 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 84-85.

35 Eş'ari, Ebû Hasan, *el-Luma' fi Reddi alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida'*, thk: Muhammed Emin Zannâvi, Beyrut, 2001, 8; Cüveynî, İmamı Harameyn, *eş-Şâmil fi Usulî'd-Dîn*, thk: Abdullah Mahmud, Beyrut, 1999, 305.

36 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 59.

37 Kuşeyrî, *age*, 62.

38 Kuşeyrî, *age*, 59.

39 Kuşeyrî, *age*, 59.

Kuşeyrî'ye göre âlemin yaratıcısının cisim olmaması bir mekâna bağlı olmadığıнын, mekânda olmadığıнын, delilidir. Bu ise O'nun bizatihi sonsuz sebebiyledir. Çünkü mekânda yer tutmak aynı zamanda sonluluk ve sınırlılık gerektiren bir durumdur. Bu vasıflar ise ancak hâdis varlığın hudusunun delilleridir.<sup>40</sup>

Âlemin yaratıcısı kendi nefsi ile hiçbir şeye muhtaç olmadan kâimdir. O'nun fiilleri, ilmine ve kudretine birer delildir. Âlemin yaratıcısı birdir, şayet iki tane olsaydı işlerinde mevcut olan bu nizam olmaz, olsa da devam etmezdi. Eğer bir düzen devam ediyorsa varsayılan bu iki ilahtan her ikisinin ya da ikisinden birinin acze düşmesi gerekirdi, bu ise batıldır. Bu bağlamda âlemin yaratıcısı yaratılmışlara benzemez. Eğer benzeseydi ya onun hudusu ya da âlemin kâdemi gerekirdi ki bu iki seçenek de muhaldir. Çünkü aynı seviyede olmanın gereği her yön ile olmalıdır.<sup>41</sup> Bu yüzden âlem ve yaratıcısı arasından yapılan bu kıyas ve benzetme eksik yönleri olan yanlış bir kıyastır.

Âlemin yaratıcısı mevcuttur. Aynı zamanda kâdir ve âlimdir. Çünkü kudret ve ilmin ancak mevcut olan bir zâta olur. Âlemin yaratıcısı duyan ve görendir. Çünkü işitme ve görme övgü sıfatlarıdır, yokluğu ise eksiklikler ve bu eksiklikle övünülemez. Ancak kemal sıfatları olan işitme ve duyma var olduğunda övünebilir. Yaratıcının bu sıfatlarında nakıs olması ise imkânsızdır. O, kadîm ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir, iradesi ile mürid, işitme sıfatı ile işiten basar sıfatı ile gören, kelim sıfatı ile konuşandır. Kudreti olmayan kâdirin ispatı, kâdiri olmayan kudret sıfatı gibidir. Her ikisi de muhaldir. Bâri'nin ilmi birdir, kudreti, iradesi, işitmesi, görmesi, hayatı ve bekası da bunun gibidir. Bu sıfatlar O'nun zâtı üzerine zait değildiler. Bunun aksine bir söz tenakuz içerir.<sup>42</sup>

Allah'ın filleri konusunda bir illet yoktur. Bu açıdan "Niçin yaptı?" denebilir. Çünkü fiili için bir illet olsaydı bu illetinde kadîm olması gerekirdi. Eğer bu illet de kadîm olsaydı malulünün kâdemi gerektirirdi, bu ise muhaldir. Ve ayrıca varsayılan bu illet hâdis olsaydı bu sonu olmayan bir teselsül durumu oluştururdu. Yani illet, bir illete muhtaç olduğu gibi oda diğer bir illete de muhtaç olunurdu. Bu da sonsuz şekilde devam eder giderdi.<sup>43</sup> Bu açıdan O'nun fiillerinde illet aranmaz, o diler, ilmi ve kudreti ile fiilini gerçekleştirir.

Âlemin yaratıcısı, bütün mahlûkata kâdirdir. Bunun akli delili kâdir olmayandan fiilin çıkmasının imkânsızlığıdır. Âlemin yaratıcısı aynı zamanda âlimdir. Çünkü onun fiilleri muhkem ve mutkindir olup bilgiye dayanır. Bu açıdan muhkem fiil, fâilinin ilmine delildir. Âlemin yaratıcısı mürittir, incelendiğinde O'nun tüm fiillerinin düzenli olduğu görülecektir. Bu ancak O'nun ilmi ve iradesiyle öne aldığı şeyi önceleyen, sonraya bıraktığı şeyin sonra

40 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 60.

41 Kuşeyrî, *age*, 60.

42 Kuşeyrî, *age*, 62.

43 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 61.

olmasını dileyen ve kast eden olmasıyla alakalıdır. Âlemin yaratıcısı diridir. Nitekim Âlim olmanın şartı kâdir, irade sahibi ve diri olmaktır. O, bu sıfatlardan uzak olmuş ya da bu sıfatların olumsuzları ile vasıflanmış olamaz.<sup>44</sup> Görüldüğü üzere Kuşeyrî Allah'ın sıfatlarından ilim, irade ve kudreti birbirleri ile bağlantılı bir şekilde işlemiş ve açıklamıştır. Ona göre bu sıfatlar birbirinden ayrı düşünülemez ve ancak bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu sıfatlara neyin kastedildiği daha iyi anlaşılacaktır.

Kuşeyrî kelam tartışmalarına konu olan müteşâbih ayetler meselesini ise Ehl-i Sünnet'in görüşlerine uygun olarak değerlendirir ve bazı sufilere düştüğü aşırı yorum hatasına düşmeden açıklamaya çalışır. Ona göre Allah'ın arşa istiva etmesi, Allah'ın gözü, yüzü gibi ifadelerin geçtiği ayetler ya da Allah'ın her gece yeryüzüne indiğinden, müminlerin kalbinin Rahmanın iki parmağı arasında olmasından bahseden hadislerdeki müteşâbih lafızlar olduğu gibi kabul edilmesi, yapılan yorumlarla manalarının arttırılmaması veya eksiltilmemesi gerekmektedir. Bu şekilde ibarelerin zahiri manası üzerinde tevakkuf edilmeli, bunlarla alakalı kesin bilgi ise Allah'ın ilmine havale edilmeli ve aşırı yoruma gidilmemelidir.<sup>45</sup>

Kuşeyrî, Allah'ın isimlerinin tevkifiliği meselesinde "*Allah'ın kendini isimlendirmedığı bir şeyle onu isimlendiremeyiz.*"<sup>46</sup> diyerek Allah'ın kendisini isimlendirdiği şeyden başka bir isim ile O'nu isimlendirme hakkının kimsede olmadığını vurgulamıştır. Kuşeyrî'ye göre yaratıcının isimlendirilmesi ezelde olduğu gibi şimdide aynı şekildedir. Ancak Kuşeyrî'nin diğer bir eserinde bu konuyla ilgili olarak farklı bir görüş sunmuştur. O, Allah'ın gönderdiği kitapların değişik coğrafyalarda değişik isimlerle anılmasına rağmen aslının kelamullah olduğunu anlatarak şöyle demektedir: "*Bâri'nin kelamının, Kur'an, Tevrat, İncil diye isimlendirmesi onların farklı kelam oldukları anlamına gelmez. Bu Bâri'nin Arapçada "Allah" Farsçada, "Zeydân" Türkçede "Tengri" olarak isimlendirilmesi gibidir. Her ne kadar farklı isimler olsa da O, birdir.*"<sup>47</sup> Bu ifadeler ilk aktarılan görüşler sanki tenakuz içerir gibi görülse de düşünce bütünlüğü açısından değerlendirmekte fayda vardır. Her millete kendi dilini konuşan içlerinden çıkan peygamberler gönderilmiş, onlar elçi olarak geldikleri milletlerin diliyle tek tanrı inancı başta olmak üzere, İslam inancının ahlakı ve ameli temel prensiplerini getirmişlerdir. Arap kültüründe "Allah" lafzının ifade ettiği anlamın diğer kültürlerde farklı kelimelerle karşılanması bir sorun oluşturmaz. Ancak bu mananın sonradan üretilen kelimelere atfedilmesi ya da bu anlama geldiği düşünülen isimlerin üretilmesi ise Kuşeyrî tarafından doğru bulunmamıştır.

44 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

45 Kuşeyrî, *age*, 60.

46 Kuşeyrî, *age*, 61.

47 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 64.

## 2.2. Nübüvvet

Kuşeyrî'ye göre Allah, üzerine bir zorunluluk olmamakla beraber her kavme hakikat olan otoritesiyle peygamber göndermiş ve bunu Kur'an'da bildirmiştir. Nitekim onun peygamber göndermesinin ispatlanması elçi olarak gönderilen o peygamberlerin ortaya koyduğu mucizelerle sağlanmıştır.<sup>48</sup> Bu açıdan Allah'ın peygamber göndermesi aklen caizdir. Çünkü bu, mülk sahibinin mülkünde tasarrufta bulunmasıdır, ancak bu zorunluluk arz etmeyip o'nun iradesine bağlıdır. Bu açıdan peygamber göndermek aklen vacip olmayıp yaratıcının ilim ve iradesine bağlı bir durumdur.<sup>49</sup> Kuşeyrî, Allah'ın peygamber göndererek bütün insanları kendisini tanımaya ve ibadet etmeye davet ettiğini düşünmektedir.

Bu bağlamda Hz. Peygamberin ve diğer peygamberlerin nübüvvetleri akli ve nakli delillerle ortaya konulmuş, mucizelerle desteklenmiştir.<sup>50</sup> Kuşeyrî, peygamberlerin mucize göstermesini nübüvvetlerinin bir gereği olarak kabul eder ve Hz Muhammed'in son peygamber olmasına bu açıdan vurgu yaparak açıklar: "*Mucizeler, peygamberlerin doğruluğuna delâlet eder. O, Hz. Muhammed'i tüm insanlığa tebliğci ve uyarıcı olarak göndermiştir. Ondan sonra, onun şeriatını nesh edecek ne nebi ne de bir nesh edici gelecektir.*"<sup>51</sup>

Kuşeyrî, bu konuyla alakalı olarak Hz Peygamberin mucizelerinden bahsetmiş ve Kuran'ı onun en büyük mucizesi olarak öne çıkarmıştır. Ona göre Kur'an'ın icazındaki ilk yön, anlam ve veciz üslubunda olup bu özellikleriyle belagat ve fesahat ehli olan Arapları hayrete düşürmüştür. Ayetlerde geçen "*Onun bir mislini getirme*"<sup>52</sup> meydan okumasına karşın, muhataplar bunu yerine getirememiş ve neticede bu konuda aciz kalmışlardır. Diğer bir icazi yönü ise Kuran'ın içeriği, evvelki ve sonrakilerden haber vermesidir.<sup>53</sup> Geçmişten ve gelecekte bilgi vermesi, onun ilahi kaynaklı olmasının akli bir delildir.

Hz. Peygamberin nübüvveti ile ilgili olarak Kuşeyrî şöyle demektedir: "*Ne biniz Muhammed hak nebidir. Onun sözleri, getirdiği Kur'an ile tasdik edilmiştir. Bunun delili önümüzde olup, okuduğumuz kitabın onu tasdik etmesidir. O Kitap, mucize ile ona muarız olan müşrikleri, onun mislini getirme konusunda aciz bırakmıştır. Muarızlarını acze düşürdüğünün delili konuşmalarda ve mücadelede onların üstüne çıkmasıdır.*"<sup>54</sup> Kuşeyrî'nin nübüvvet anlayışına göre peygamberler geldikleri zaman ve mekânların farklı olmasına rağmen, aynı doğruyu vurgulamış, tevhid prensibini aktarmış ve aslında aynı dini getirmiş-

48 Kuşeyrî, *age*, 70

49 Kuşeyrî, *age*, 65.

50 Kuşeyrî, *er-Risale*, 49.

51 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

52 2 Bakara, 23.

53 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

54 Kuşeyrî, *el-Füsül*, 72.

lerdir. Bu açıdan Hz. Peygamber dâhil tüm peygamberlerin getirdiği din aynı din olup kur'ani ifade ile "hanif dini" dir.<sup>55</sup>

### 2.3. Ahiret

Ahiret inancı, İslam akidesi açısından temel konulardan biridir.<sup>56</sup> Tasavvuf literatüründe sıklıkla ele alınan, ölümle ilgili bir takım ıstılahı kavramlar, Kuşeyrî tarafından da oldukça yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu çerçevede nefis ve ölüm, bir birine zıt iki unsur gibi değerlendirilmiş, hakiki âleme yöneliş vurgulanmıştır. Nefsinin arzu ve isteklerinden kişinin benliğini arındırması, ölüm hissini ölmeden yaşamaya çalışması, ölümü tefekkür etmesi ve bu duygularla ölüm ile her an ölecekmiş gibi bilinçli yaşaması bunlardan bazılarıdır.

Kuşeyrî, ahiret hayatının başlangıcı olarak gördüğü kabir hayatının varlığını kabul eder. Ona göre insanların dünyada yaptığı fiillerden dolayı kabirde ceza veya mükâfat görmeleri hakır: "*Âsiler için kabirde azap vardır. İtaatkâr kullar için de orada rahatlık bahşedilmiştir*"<sup>57</sup> Kabir hayatı Allah'ın adaletinin bir gereği olarak vuku bulmaktadır. Nitekim O, inanan ve inanamayanları, hayır işler yapanlarla şer işleyenleri birbirinden bu şekilde ayırmış, kimine mükâfat kimine ceza vermiştir. Ancak ahiret inancının temelinde kulun dünyadaki yapıp etmelerinin karşılığını ahirette göreceği, iyi davranışlarından dolayı mükâfat, kötü davranışlarından dolayı eğer affedilmemişse ceza alacağı anlayışının var olduğu unutulmamalıdır.<sup>58</sup>

Bilindi gibi kabir hayatının varlığı, ahiretteki ikinci yaratılışın ne şekilde vuku bulacağı, bu dirilişte sadece ruhun mu yoksa ruh ve bedeninin birlikte mi yaratılacağı meseleleri İslam kelimcileri arasında çokça tartışılmıştır.<sup>59</sup> Kuşeyrî itikadi konuları aktardığı risalelerinde bu konulara genel olarak değinerek kanaatini bildirmiş, fakat ayrıntılı bir şekilde bilgi vermemiştir. Ona göre bu konularla ilgili tartışmalar her ne şekilde olursa olsun bizleri kesin bilgiye götürmez, çünkü gaybı ancak Allah bilir ve bu sahadaki bilgisizlik sadece O'nun verdiği bilgi kısıntıları sayesinde aydınlanır. Kur'an ve hadislerde bu konu nasıl anlatılmışsa o şekilde inanmak en doğru tavır olacaktır. Bunların yanında o itikada dair risalelerinde bazı mutasavvıflar gibi cennet ve cehennem ahvali ile ilgili bilgi vermek ve onlar hakkında yorum yapmak yerine, elimizdeki dini metinlerden hareketle üzerinde akli bilgi üretebildiğimiz Allah'ın ahirette görülmesi, şefaet, adaletin yerine gelmesi gibi konulara değinmiştir.<sup>60</sup>

55 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 62.

56 Eş'ari, *el-Luma'*, 80-81; Cüveynî, İmamı Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, 152-153.

57 Kuşeyrî, *age*, 61

58 Bağdâdî, Abdülkâhîr, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut 1997, 238-239; Cüveynî, İmamı'l-Haremeyn, *el-İrşâd*, Beyrut 1995, 151.

59 Gazâlî, *et-Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut 2000, 191.

60 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

### 3. Diğer Kelami Görüşleri

Kuşeyrî, müteşabih ayetleri teşbihe ve ta'tile düşmeden, Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzih ederek değerlendirmiştir. Müteşabih ayetlerden biri olan "Allah arş üstüne istiva etti"<sup>61</sup> manasına gelen ayeti Zünün el-Mısıri'ye dayandırdığı yorumuyla aktarır. Ona göre Allah, bu ayetle zâtını ispat etmiş ve mekânı reddetmiştir. Nitekim O, zâtı ile mevcuttur ve eşya, O'nun dilediği şekilde var olmuştur.<sup>62</sup> Kuşeyrî'nin aktardığı diğer bir rivayete göre Şibli ise bu ayeti, "Allah ezeli, arş ise hâdis olduğundan dolayı arş, onun istivasiyle düzgün hale gelmiş, sükûn bulmuştur" şeklinde yorumlamıştır. Yine Caferi Sadık'a dayandırdığı diğer bir rivayette onun "Her kim Allah bir şeydedir, ya da bir şeydendir veya bir şey üzerindedir derse şirk koşmuş olur" dediğini aktarır.<sup>63</sup> O, Allah hakkında yer, zaman ve mekân istinat etmeden mevcut ayetin lafzında ne varsa onun üzerinde tevakkuf eder, yoruma kaçmadan sadece var olanı aktarır. Bu manada istiva malum olup keyfiyeti ise meçhuldür.

Allah'ın görülmesi hususunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü tekrarlayan Kuşeyrî, tam bir ihata ve idrak olmaksızın, Allah'ın ahirette görülmesinin hak olduğu düşüncesindedir.<sup>64</sup> Nitekim ona göre bu, müminler için verilmiş bir vaattir: "O'nun görülmesi akıl yönünden caiz, haber yönünden ise vaciptir. "O'nun bir misli yoktur"<sup>65</sup> ayetinde olduğu gibi mümin kullar ahirette onun bu vasfını göreceklerdir."<sup>66</sup> Kuşeyrî, Kıyame süresi 22 ve 23. ayetlerin tefsirinde bu konuyu ayrıntılı olarak açıklar. Nitekim o ilgili ayetlerde (نظر) fiili ile kullanılan (الي) harf-i cerinin Allah'ın görülmesine delil olduğunu ve bu fiilin bu harf-i cer ile ancak görme anlamına gelebileceğini söylemektedir.<sup>67</sup>

Kuşeyrî aynı zamanda Allah'ın idrak edilemeyeceğini, hiçbir şeyin onu kavrayamayacağını, özellikle de O'nun ile ilgili akla ve hayale ne gelirse gelsin O'ndan farklı olacağını düşünmektedir. Bu bağlamda, "O'nu gözler göremez ama O, onları görür, idrak eder. O'ndan hiçbir şey gizli de kalmaz. Ancak O ilmi ile bütün bilinenleri bilir"<sup>68</sup> manasındaki ayeti bu düşüncesine delil alır.<sup>69</sup>

İtikadi olarak Eş'ariliğini öne çıkaran Kuşeyrî, Kur'an'ın mahlûk olması meselesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre Kur'an Allah'ın kelamı olup yaratılmış değildir. Bu açıdan onun mushaflarda yazılması mecazi anlama değil, hakiki manayadır. Kur'an böylelikle dilimizde okunmuş, sözümüzle ko-

61 Taha, 5.

62 Kuşeyrî, *er-Risale*, 46

63 Kuşeyrî, *er-Risale*, 46.

64 Kuşeyrî, *er-Risale*, 43.; *el-Fusul*, 64.

65 2 Bakara / 23.

66 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

67 Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat*, III, 370.

68 6 Enam / 3.

69 Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat*, I, 306.

runmuş olur.<sup>70</sup> Kalamullahın okunması, mahlûk olsa da okunan şeyin kendi gayri mahlûktur.<sup>71</sup> Bu açıdan Allah'ın kelamının elimizde yazılı halde bulunan nüshaları hâdis ve yaratılmıştır.<sup>72</sup> O burada her ne kadar kelâm-ı lâfzî ve kelâm-ı nefsi ayırımına girmese de bu ayrıma uygun bir açıklamada bulunmuştur. İbn. Ata'dan yaptığı rivayete göre Allah harflerin bilgisini insanı yarattıktan sonra ona vermiştir. Yine bu rivayete dayanarak o, İbn. 'Atâ ve Sehl b. Abdullah'ın Kur'an'ın lafzının yaratılmış olduğu yönündeki görüşlerini ifade eder.<sup>73</sup> Kuşeyrî'ye göre mushaf, bütün cüzleri ile mahlûktur. Allah'ın mescitlerde tapılan olması nasıl ki mescitlerin kıdemini gerektirmiyorsa, Allah'ın kelamının yazılı olduğu Kur'an'ın okunup, onunla ibadet edilmesi de onun kıdemini gerektirmez.<sup>74</sup> Kalamullah, emir, nehiy, haber, istihbar, hitap, nida, vaad, vaid ve kıssalardan örnektir olup böylelikle o bir sözdür. O'nun kelamı için "ezelde emir, nehiy, haber istihbar, hitap, nidâ, vâad, vâid idi denmemeli, geçmişte olduğu gibi şimdi de böyledir" denmelidir.<sup>75</sup>

Diğer bir kelim problemi olan insan fiilleri konusunda Eş'ari geleneğinin yorumunu yineleyen Kuşeyrî, kulun fiillerini "kesb" ettiğini söyler. Ona göre kulun fiilleri kesb edebilmesi için bir istitaaya ihtiyacı vardır fiil ancak onunla kesb edilir. Diğer yönden fiil yapabilme yeteneği ve özgürlüğünden dolayı insanın sorumluluğu söz konusu olmaktadır. İnsan, fiillerini icra edebilme hürriyet ve yeteneğine sahipse ancak o zaman yaptığı fiilden sorumlu olabilir. Yaptığı fiillerden sorumlu olursa ancak o zaman fiilleri sonucunda mükâfat ya da ceza alması tutarlı ve adil olur. Bu sorumluluğundan dolayı insan, yaptığı itaat ve ibadet sonucunda mükâfat, kötü işler ve günah sonucunda ise ceza görür. Bu açıdan ancak istitaa'nın varlığının kabul edilmesiyle insanın sorumluluğu temellendirir. Çünkü Allah hiçbir fiili kula mecbur kılmaz. Taat fiili ve kötü işler insanın sevap veya cezasının illeti değil, alâmetidir. Çünkü O "dilediğini yapandır", yaratılanlar onun yarattıkları, mülk onun mülküdür. Onu fiilden alı koyacak bir güç, takdiri konusunda herhangi bir belirlenmişlik yoktur.<sup>76</sup>

Kuşeyrî'nin kader konusunda Ebu Said Harraz'dan yaptığı rivayet ilk başta cebri bir hava taşıyor gibi gözüküyorsa da aslında Eş'ari'nin bu konudaki görüşünün farklı bir ifadesidir: "...kim çaba sarf ederek maksadına ulaşacağını zannederse kendisini boşuna sıkıntıya sokar, her kim çaba sarf etmeden maksadına ulaşacağını zannederse boş bir ümit içerisinde olur."<sup>77</sup> O, insan hürriyeti ve istitaayı kabul ettikten sonra Allah'ın insan fiillerinin yegâne yaratıcısı

70 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

71 Kuşeyrî, *age*, 64.

72 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 64.

73 Kuşeyrî, *er-Risale*, 47.

74 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 63.

75 Kuşeyrî, *age*, 64.

76 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

77 Kuşeyrî, *er-Risale*, 44.

olduğunu vurgular. Bu konuya ilişkin olarak “*Hayır ve şer, kader Allah’tandır, din zorlanan veya kader olan bir şey değildir.*”<sup>78</sup> der.

Kuşeyrî iman kavramını tarif ederek, bu mesele ekseninde işlenen konuları tartışır. Ona göre iman, Hakk’ın ortaya koymuş olduğu şeylerin kalp tarafından tasdik edilmesi olarak tarif eder.<sup>79</sup> O’nun diğer bir iman tanımı ise şöyledir: “*İman, Allahın emrettiği ve yasakladığı şeylere uymaktır. O’nun varlığını kalp ile bilmek, dil ile bunu söylemek, uzuvlar ile amel etmektir.*”<sup>80</sup>

Kuşeyrî, imanda istisnayı “*İnşallah ben müminim de*”<sup>81</sup> diyerek tavsiye eder. Çünkü ona göre “*Ben hakikaten müminim*” demek hakikate yani gayba vâsıl ve vâkıf olmaktır. Bu insanlar için ancak Allah’ın izni ile sınırlı bir anda mümkündür. Genele ait olağan bir durum değildir. Bu açıdan kişi imanın makbul bir iman olduğunu ümit ederek samimi bir kalple inanmalıdır. İnanan kişi, kendisinin mümin olarak Allah tarafından kabul edilmesini ve O’na bu şekilde dönmeyi umut etmelidir. Çünkü hakikaten herhangi bir kişinin mümin olup, olmadığını Allah’tan başka kimse bilemez. Ancak kişi anı değil gelecekteki durumunu düşünerek bir beklenti içerisinde bu ifadeyi kullanabilir.

Kuşeyrî’ye göre Allah’ın kullarına verdiği nimetlerin en önemlileri iman ve bilgidir. Çünkü onların her ikisi sahip olanı azaptan kurtarır ve doğru istikamete ulaştırır.<sup>82</sup> Ayrıca Kuşeyrî, küfür konusunda Vasiti’nin “Allah ile küfür, Allah için küfür” görüşlerini açıklar: “*Küfür ve iman, dünya ve ahiret Allah’tandır. Allah iledir Allah içindir. Var olmaları bakımından Allah’tan, beka ile fena bakımından Allah iledirler.*” ifadelerini kullanır.<sup>83</sup> Ancak imanın da küfrün de sahibi ve faili kuldur.

Kuşeyrî, Kur’an’da var olan ve teferruatı açıklanmayan şeylere iman konusunda, ayetlerde geçen ifadelerle toptan iman ettiklerini, tafsilatlarına daldırmadıklarını ve teferruata dair bilgi eksikliklerinin imanlarının sıhhatine zarar vermediğini düşünmektedir. Bu konuyla alakalı şöyle bir örnek getirir: “*Bu mesele Tevrat İncil ve Zebur’a tafsilatını bilmeden iman etmemiz gibidir. Aynı zamanda Peygamber ve meleklerin sayısını (görevlerini ve isimlerini) bilmeden onlara iman etmemiz gibidir. Nitekim bu imanınıza zarar vermez.*”<sup>84</sup>

Kuşeyrî’ye göre İslam ve iman arasında bir fark yoktur.<sup>85</sup> İman, şeri’ olarak taat anlamına geldiği için artar ve eksilir. Çünkü insan fiili olan taatlar, artar ve eksilir ve bu neticeyle ona bağlı olarak imanda artar ve eksilir.<sup>86</sup>

78 Kuşeyrî, *el-Luma’*, 61.

79 Kuşeyrî, *er-Risale*, 43.

80 Kuşeyrî, *el-Luma’*, 61.

81 Kuşeyrî, *er-Risale*, 43.

82 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 71.

83 Kuşeyrî, *er-Risale*, 44.

84 Kuşeyrî, *el-Luma’*, 60.

85 Kuşeyrî, *er-Risale*, 44.

86 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 71.



O aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in tamamında olduğu gibi Hz. Peygamberin şefaatinin kabul eder, “*Mustafa (sav) ümmetinden büyük günah sahibi için şefaati haklıdır*” der. Yine Şefaatin varlığını ondan rivayet edilen “*Ümmetimden büyük günah sahipleri için şefaatinin sakladım (ayırdım).*” hadisine dayandırır.<sup>87</sup> Bu açıdan günahkâr kul, şirk ve küfre girmediği müddetçe günahından dolayı dinden çıkmaz. Büyük günah sahibi cehennemde ebedi kalmaz, onu Allah, ya rahmetinden dolayı affeder, ya da peygamberin şefaati ile azaptan kurtarır. Şayet bunlar olmazsa belli müddet cezasını çektikten sonra, o günahkâr mümin kul sonunda yine cennete girer.<sup>88</sup>

Rızık, tüm canlıların faydalandığı şeylerin tamamının ismidir. Bu ister helal olsun ister haram olsun rızık ismini alır. Kuşeyrî rızıkın mülk anlamına alınmasına karşı çıkar, çünkü hayvanlarda Allah tarafından rızıklandırılırlar fakat onların kendilerine ait bir mülkleri yoktur.<sup>89</sup>

Kuşeyrî diğer bir kelim problemli olan ecel konusuna da değinir, ancak meseleyi detayları ile incelemeyiz. Ecel olarak insanlar için belirlenmiş bir ölün anının varlığını kabul eder ve bunun asla değişmeyeceğini düşünür.<sup>90</sup>

Kuşeyrî ümmetin icmasını dini konularda kati' delil olarak kabul etmektedir, bunu ise “*Ümmet-i Mustafa'nın icması kati' olan bir delildir.*” şeklinde ifade eder.<sup>91</sup> Ona göre bu görüşün kaynağı “*Böylece sizi adil bir ümmet kıldık*”<sup>92</sup> manasına gelen Kur'an ayetidir. Ancak burada onun ümmetin icması fikrinden, sahabenin icmasını anladığını vurgulamak isteriz. Bundan dolayı o, icmayı nakli bir delil olarak değerlendirdiği için her hangi bir konuda sahabenin icması varsa bunu tartışmaksızın kabul etmiştir.

İmamet meselesini siyasi yönden değerlendiren Kuşeyrî'ye göre ümmetin başında imamın olması akli yönden caiz olup zorunluluk içermez ancak bununla beraber nakil yönünden doğru ve gereklidir.<sup>93</sup> Çünkü peygamberin vefatını takip eden süreçte sahabe bununla uğraşmıştır. Kuşeyrî'ye göre her hangi bir nass olmamasına rağmen ittifakla sahabenin bu konudaki tavrı bize nakli bir bilgidir. Ümmetin imama olan ihtiyacı, bunun yerine getirilmesinin önemini gösteren diğer bir noktadır.<sup>94</sup> Nitekim ona göre “*Emri bi'l-mar'uf nehy-i 'ani'l-münker*” prensibi dini bir gerekliliktir. Devlet başkanına isyan veya başkaldırıysa asla doğru değildir. Hatta yönetici, baskıcı ve zalim bir sultan dahi olsa kılıçla isyan kesin olarak yanlıştır ve bunun en büyük delili müslümanların bu konudaki icmasıdır.<sup>95</sup>

87 Kuşeyrî, *age*, 72

88 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 62.

89 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 72.

90 Kuşeyrî, *age*, 72.

91 Kuşeyrî, *age*, 72.

92 Bakara /143.

93 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 72.

94 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 72.

95 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 62.

İmametın Kureyşliliği konusunda da görüş beyan eden Kuşeyri, kesin bir tavır çizer ve imamın mutlaka Kureyş'ten olması gerektiğini söyler. Bu açıdan ona göre Kureyşli olmayanın, imam olması kesin olarak doğru değildir. Hz Peygamber "İmamlar Kureyş'tendir" manasına gelen hadisi ile bu kesinleşmiş bir meseledir.<sup>96</sup> Bu değerlendirme Ehl-i Sünnet'in genele yakınının kabulü olmuştur. Kuşeyri'nin bu konudaki görüşlerinden biri de mefdul imam konusundadır. Ona göre mefdul imamın bir özrü yoksa yönetimin onun elinden alınması doğru değildir. Onun başta olması hem toplum hem onun için daha hayırlı olandır.<sup>97</sup>

Siyasi meselelerden kaynaklandığını düşündüğümüz sahabenin ileri gelenlerinin tafdili ve sıralanması konusu, birçok kelamcı da olduğu gibi Kuşeyri tarafından da yapılmıştır. Bununla beraber o bu sıralamayı sahabenin seçimine dayandığını, nasta bu konuyla alakalı bir bilginin bulunmadığını vurgulamışlardır.<sup>98</sup>

O, Ehl-i Sünnet geleneğine uygun olarak bütün sahabeler hayırla yâd etmiş, aralarındaki fikri ve siyasi çekişmeleri göz önüne almadan hepsini saygıyla anmıştır. Haklı, haksız vurgusunu bazen yapsa da bu hiç bir şekilde eleştiri sınırı aşmamış ve asla tahkire gitmemiştir. Ona göre Hz Peygamberden sonra insanların en hayırlısı Ebu Bekir, ondan sonra Ömer, ondan sonra Osman ve sonra Ali'dir. Bunun deliliyse Sahabelerin dönemlerinde bu konuda mutabık olmalarıdır.<sup>99</sup> Dört halifenin faziletteki diziliminin yönetimdeki tarihi sıraları gibidir. Bu diğer bir yönden ise "yöneticilikte en önde olanın dinen de faziletli ve mertebeye en yüksek olandır" şeklinde bir kabule götürür. Ancak benimsenen ve yaygın olan bu yorumun, Ehl-i Sünnet'in vakıayı itikatlaştırma eğiliminden öteye bir şey olmadığı söylenebilir. Bu sıralamayı yapanların gerekçe olarak sunduğu istikrarın devamı ya da düzenin korunması fikri ise tartışılmaya açık görüşlerdir.

Kuşeyri, Hz Ali'nin hilafeti sırasında gerçekleşen ve İslam toplumunda ciddi ayrılıklara mal olan elim olaylara vurgu yaparak: "Müminlerin emiri Ali b. Ebi Talip, savaşta ve barışta ne yaptı ise doğru yapmıştır. O, idareci iken ümmeti Allah'ın emir ve yasaklarına uygun hak ve adaletle yönetmiştir. Talha, Zubeyr, Aişe onunla savaşma kastı olmayan müctehidlerdir. Nitekim ona karşı ayaklanma çıktığında kasıtları bu olmadığından tövbe etmişlerdir."<sup>100</sup> demiştir. Yine ona göre Muaviye Hz. Aliye karşı giriştiği tavırda kesin olarak hatalıdır. Fakat bu olay her ne olursa olsun, hangi sonucu doğurursa doğursun, onunla müminleri halifesi Ali b. Ebû Talib arasındadır. Bu konuda birini tutup diğerini yermek ya da birinin haklılığı veyahut diğerinin haksızlığı üzere yorum yapmak doğru değildir. O, bu görüşlerini şu şekilde ifade eder:

96 Kuşeyri, *el-Fusul*, 73.

97 Kuşeyri, *age*, 72.

98 Kuşeyri, *age*, 72.

99 Kuşeyri, *el-Fusul*, 73; *el-Luma'*, 62.

100 Kuşeyri, *el-Fusul*, 73.

*"Müminlerin emirine karşı ayaklanan Muaviye, bu konuda kesin hatalıdır. Ancak o bir görüş sahibidir, onu bu görüşünden dolayı fıkı ile suçlamayız. Ve onun hakkında iyi zanda bulunuruz. Sahabeden biri oluşu, vahiy kâtipliği görevinde bulunmuş olması ve diğer üstünlüklerinden dolayı böyle davranırız. Nitekim Nebi de sahabeye sövmeyin, hakaret etmeyin demiştir."*<sup>101</sup>

## Sonuç

Kelam ilminin önemini kavrayan erken dönem sufileri, bu ilme ayrı bir değer vermiş, bundan dolayı kendilerine yeni katılanlara, takipçilerine ve müritlerine ilk başta doğru inancı anlatmaya ve aktarmaya çalışmışlardır. Kuşeyrî bu tutumu ile ilk dönem tasavvuf geleneğinin genel portesini bize sunmaktadır. Görüldüğü üzere o, tasavvufi konulara hâkim olduğu kadar kelami meselelerde de bilgi sahibidir.

Kuşeyrî, genel olarak kendi görüşlerini Kur'an ayetlerine, peygamberin hadislerine, Sahabenin icmasına ve mutasavvıfların fikirlerine dayandırarak açıklamaktadır. Metodik olarak Eş'ari geleneğinin belirgin özelliklerini sergileyen Kuşeyrî, genel anlamda en karmaşık konuları bile tatlı bir üslup ve sade bir dille aktarmıştır. İslam inancının anlaşılması ve yorumlamasında bu yumuşak üsluba dayalı etkileyici metodu benimseyen Kuşeyrî aynı zamanda çeşitli konularda Mutezile ve Hanbelilere karşı ciddi bir mücadele ve tartışmaların içerisine girmiş, en derin felsefi izahları ve üslubu açıklamalarında kullanmaktan geri kalmamıştır. Bu bağlamda o, kelami meselelerin derinine dalmadan güzel bir kalp ve latif bir dille ayet ve hadisleri yorumlamak ve gerekli çıkarımları yaparak inanç konularını aktarma yolunu seçse de kimi zaman bunun dışına çıkmış felsefi görüşleri olan bir kelamcı gibi davranmıştır. Bu tavır onun için itikadi konuların sunumu ve açıklanması noktasında olmazsa olmaz bir metot olmuştur.

Kuşeyrî'nin kelami konularda verdiği detaylı bilgi ve görüşlerinden hareketle onun ilk mutasavvıf kelamcılardan olduğunu söyleyebiliriz. Dikkatimizi çeken diğer bir husus, onun kelami izahlarının temelinde irade, ilim ve kudret sıfatlarının öncelenmesidir. Doğru inanç-doğru amel paradigması kelam-tasavvuf ilişkisinin gerekliliği üzerinde ısrarla durulduğu göz ardı edilmemelidir. Dayanağı sağlam inanç olmayan her akım ister tasavvufi ister dini kökenli olsun her an dinden, Kur'an'ın getirdiği temel prensiplerden uzaklaşma riski ve tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Bunun için yapılması gereken şey ilk dönem âlimlerinin sergilediği bu örnek hassasiyeti taşımak, yaygınlaştırmak ve davranışları sağlam ve doğru inanca dayandırmak olmalıdır. Bunun içinde gerekli olan imanın sağlam bir

101 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 73.; *el-Luma'*, 63.

bilgi kaynağı üzere bina edilip bunun amele yansıtılmasıdır. Nitekim Kuşeyrî örneğinde görüldüğü üzere erken dönem Sufilerinin bu konuda oldukça başarılı oldukları ortadadır.

### **KAYNAKÇA**

- Bağdadi, *Tarihu Bağdât*, trs., Beyrut.
- Bağdâdi, Abdülkâhir, *Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1997.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi Usuli'd-Din*, thk: Abdullah Mahmud, Beyrut, 1999.
- .... *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut, 1999.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay, Ankara, 1998.
- Eş'ari, Ebû Hasan, *el-Luma' fi Reddi alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida'*, thk: Muhammed Emin Zannâvî, Beyrut, 2001.
- Gazâlî, *et-Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut, 2000.
- İbn Asâkir, *Tebyinü Kizbi'l-Müfteri fi mâ Nüsibe ile'l-İmam Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, Şam, 1990.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 1997.
- İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, Beyrut, 1999.
- Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, tah: Maruf Mustafa, Ali Abdulhamid, Beyrut, 2000.
- ..... "el- Fusul fi'l-Usul", R. M. Frank, Two Dogmatik Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri, *Melanges* 16, Mideo, 1982.
- ..... "el-Luma' fi'l-İ'tikad", R. M. Frank, Two Dogmatik Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri, *Melanges* 15, Mideo, 1982.
- ..... *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut, 2000.
- Salâhuddîn b. Aybek es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, Beyrut, 1993.
- Sübki, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, Beyrut, 1985.
- Zehebi, *Siyeru Alâlamü'n-Nübelâ*, Beyrut, 1999.

## BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK DUA-KADER İLİŞKİSİ

Fatma Bayraktar KARAHAN\*

### Abstract

The prayer concept is a very essential role to describe correctly the relationship of God and mankind. However, instead of this concept the faith concept was seen fatalistically more effective in Islamic theology. Yet, prayer concept has an antagonistic meaning to fatalistic faith. There is no change in this explanation meanwhile the prayer basically is a change call.

The prayer has the meaning of the mankind noticing himself as an individual without any preliminary conditions. Because in the prayer which has a direct communication between the Creator and mankind the freedom of individual to become important in contrary to fatalistic faith which all actions were predestined.

**Key words:** Prayer, faith, fatalistically faith.

### 1. Giriş: Duayı Bir Kelam Konusu Olarak Temellendirmek

İslam düşünce geleneğinde dua konusu genellikle tasavvufi çevreler tarafından ele alınmıştır. Oysa dua Tanrı-insan ilişkisine dair en önemli Kur'anî kavramlardan biridir. Kelamcıların bu konuyu ele alma konusundaki isteksizliklerinin teolojik gerekçeleri tartışılabilir. Ancak yeni kelam çerçevesi oluşturma çabalarında bu konuya gereken önem verilmelidir. İşte bu çalışma bu düşünceden hareketle kurgulanmıştır. Dua konusunun Tanrı-insan ilişkisinin en varoluşsal formunu oluşturmasının yanında, kader, irade, salah-aslah, nedensellik vs gibi geleneksel kelam problemlerini de ilgilendiren bir içeriğe sahiptir.

Allah'ın insanı yaratması, yaratıcının yarattığı ile ilişki içerisine girmesi, onu yönlendirmesi, ona hitap edip onu değerli kılması, dinin ve ilahi hitabın varlığını anlamlı kılmaktadır.

Kuran-ı Kerim'de insanın yaratılışına ayrıcalıklı bir yer verilmiştir. İnsandan beklentiler ve insana yüklenen sorumluluk da bu bağlamda ayrı tutulmuştur. Yüce Allah insanı yarattıktan sonra özgür ve irade sahibi bir varlık olan insanla diyaloga girmiştir. Bu diyalog, iki yönlüdür. Allah'tan insana doğru olduğunda bu vahiydir. İnsandan bu sözlü mesajın rehberliği doğrultusunda davranması istenmektedir. Nitekim bu sözlü mesajlardan biri olan Kuran-ı Kerim'de de insan, vahye kulak vermesi, üzerinde düşünmesi ve ona uygun davranış oluşturmada konusunda uyarılmaktadır.

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı İl Vaizesi

İnsandan Tanrıya doğru gönderilen talebin adı ise, duadır. (Kur'an dilinde namaz olarak adlandırdığımız ibadetin özgün adı olan salât'ın temelde dua anlamına geldiğini hatırlayalım.) Dua, insan ile Allah arasındaki ontolojik farklılıktan kaynaklanan "boyut, içerik, biçim ve vasıta bakımından" diğer iletişimlere benzemez. <sup>1</sup> İnsan, varlıksal olarak kendisinden çok farklı ve aşkın olan bir Tanrıyla nasıl iletişim kurabilir ya da konuşabilir? Bu soru, ontolojik içeriklidir ve Tanrının varlığının mahiyeti ve nasıl olduğu konusuyula ilgidir.<sup>2</sup> Ancak her iki tarafın varlıksal açıdan farklı olmalarına rağmen Tanrıdan insana ve insandan Tanrıya doğru iletişim mümkündür. Çünkü bu iki yönlü iletişimde mesajı gönderen ile mesajı alanın aynı düzlemde bulunması gerekmektedir. Allah, yaratan olarak, insan ise yaratılan olarak kendi düzlemlerinde kalmaktadırlar. Bu sebeple Tanrı-insan iletişimi, üst varlıksal düzey ile alt varlıksal düzey arasındaki iletişim şekli olup, yukarıdan aşağıya doğru dikey olarak gerçekleşir.<sup>3</sup> Nitekim dua da "aşağıda olanın yukarıda olandan bir şeyi elde etmek için olan isteme" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Görülmektedir ki, "dua" aynı vahiy olayına benzer şekilde Allah-insan iletişiminin önemli bir parçasıdır.

Duanın imkânı meselesi, kelâmî bir sorundur. Çünkü kelâm 'var olanla' ilgilienmektedir. Ancak Kelâm geleneğinde dua konusunda ya çok az ya da dolaylı şekilde temas edilmiştir. Özellikle dua konusuna "kader" problemi içerisinde değinilmiştir. Allah'ın takdirine aykırı duanın anlamsız olacağı vurgulanmıştır. Öyle ki dua, sadece insanı rahatlatan psişik bir unsur ya da Allah'ın emri olarak yerine getirilmesi gereken bir ibadet olarak görülmüştür. Oysa dua, gerek tevhit ilkesinin gereği bir yöneliş olması yönüyle gerekse Allah'ın kainata müdahalesini sağlaması yönüyle önemlidir. Çünkü dua, bütün araçların ortadan kaldırıldığı ve bireyin doğrudan doğruya Allah ile temasa geçmesine olanak sağlayan biricik iletişimdir. Allah'ın her bir bireye değer vermesinin belirgin nişanesi olarak da dua özel bir öneme sahiptir.<sup>5</sup>

Dua, Tanrı'yı tanıma ve bu ilişkiyi anlamının yanında, insanın kendinde de önemli farklılıklara sebep olmaktadır. Çünkü dua, aynı zamanda tecrübe edilebilir bir olgu olup, iman ile de ilgilidir. "Din, kendi dışımızda gözlemlenen bir olgu, iman ise bu olgunun içimizde tecrübe edilmesidir ve o şuurlu bir ilişkidir."<sup>6</sup> İman, dinsel tecrübenin çeşitliliği içinde farklı biçimlerde görülebilebilir ve bireysel bir özellik taşır. İman gibi duanın da tecrübeye ilişkin güçlü bir öznel yönü bulunmaktadır. Öyle ki "dua, insanın kalbi yüksek bir duruma

1 Pak, Yrd. Doç. Dr. Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, 17.

2 Cook, David, *Filozoflar ve İnanç*, Çev. Leyla Güleç, Haberci Yayınları, İstanbul, 2004, 149.

3 Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, 82.

4 Et-Tehanevi, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşafu Istılahatı'l Fünun*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1963, II,306.

5 Atay, Prof. Dr. Hüseyin, *Kuran'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1988, 21.

6 Tolstoy, L.N, *Din Nedir?*, Çev. M. Çiftkaya, Furkan Yayınları, İstanbul, 1998, 30.

geldiğinde oluşur. Gerginlik biraz gevşeyip sabit hal arz ederse o zaman ibadet haline gelir.”<sup>7</sup> İmanın önermesel boyutuna ağırlık veren kelamcılardan daha çok sufilerin dua konusuna değinmelerinin nedeni de bu olsa gerektir. Sufi düşünürler, imanın iradeye dayanan var oluşsal bileşeni üzerinde durmakta, bu nedenle de dua konusuna özel bir önem attıkları görülmektedir. Bu yönleriyle dua, aynı zamanda dini bir tecrübedir.

Dini tecrübe, insanın Tanrı ile buluşmasıdır. Zihinsel, duygusal ve iradeyse dayanan bu karmaşık olguyu anlamlandırmada bir anlam kargaşası söz konusudur. Bu, olgunun çok boyutlu ve var oluşsal doğasından kaynaklanır. Ne ki dini tecrübeyi din fenomeninin özü sayıp bir metod olarak kullananlar da bulunmaktadır.<sup>8</sup> Sufiyye'nin yaklaşımlarında da dini tecrübenin kanıt olarak kullanıldığı görülmektedir. Öyle ki onlara göre, Tanrı hakkında bir marifete ulaşabilmek için teolojik bilgiye ihtiyaç yoktur. Kul ancak psişik olarak hazır olduğunda Allah ona kendini tanıtır.<sup>9</sup> İnsan ruhsal hazırlığını tamamladığında bilgi aktarını çalıştırması gereksizdir.<sup>10</sup>

Dini tecrübe, kalam ilmi için bir değerlendirme ölçütü kabul edilmemiştir. Söz konusu ilmin metodu ve içeriği açısından bu yaklaşımın doğru olduğu açıktır. Çünkü tecrübenin birey üzerindeki etkisinin imkânı ve değeri, kalam kanıtlamalarının dışında yer alır. Örneğin dini bir tecrübe yaşayan insan, tecrübesinin dinsel açıdan onaylanmış bir Tanrı tecrübesi olduğunu kanıtlamaz.<sup>11</sup> Temel kanıtlama yöntemi olarak aklı istidlâli kabul eden kalam ilmi açısından, bu kişisel tecrübe, delil olamayacak kadar öznel ve kanıtlanamaz oluşuyla irrasyoneldir.<sup>12</sup>

Duanın dini bir tecrübe olma yönü ve kalam ilmi için bir metod olarak kullanılmaması, Müslüman keliminde dua konusu üzerinde fazla durulmamasının nedenlerindedir. Diğer bir neden de, insanın talebi ve çalışması ile değişebilecek bir âlem anlayışı yerine Tanrı tarafından önceden belirlenmiş, değişmez bir âlem anlayışının çoğu kelamcının anlayışını temelden etkilemiş olmasıdır. Nitekim “olana, olacağına, başa gelene boyun eğip hepsini hoşnutlukla karşıla-

7 İzutsu, Prof. Dr.Toshihiko, *Kuran'da Allah ve İnsan*, Çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs, 247.

8 İslam dünyasında Haris el- Muhasibi, Gazali, Batı Ortaçağında Augustinus, modern felsefede Descartes, Pascal, J.J.Rousseau, yakın zamanda Kierkegaard, Gabriel Marcel kişisel tecrübeye dayanarak hakikat arayışına girmiştir. Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F.Yayımları, Ankara, 1963, (1957) I, 34: Dini tecrübe metodunu kullananlar arasında W. James, Martin Buber ve Rudolf Otto sayılabilir. Otto, Rudolf, *The Idea of The Holy*, Çev. Harvey- John W. Penguin Books, Middlesex, 1959, 19-21; James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, London, 1985, 56.

9 Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Mizanu'l Amel*, Çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınları, İstanbul, 1971, 31.

10 Gazali, *el-Munkız mine'd Dalal, Hakikate Giden Yol*, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul, 2005, 51.

11 Martin, “A Religious Way of Knowledge”, *New Essay in Philosophical Theology*, 86, 87.

12 Düzgün, Prof. Dr. Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih, Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Pragmatik Temelleri*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, 183.

mak” vacip kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Buna bağlı olarak da dua konusu ele alındığında da sorulan sorular, tanrı-merkezli olmuştur. “Allah’ın takdirine aykırı dua edilebilir mi?”, “dua, ezelde yapılan ilahî takdiri değiştirebilir mi?”, “tövbe ve büyük günah meselesi”, “duanın kabulünün şartları” gibi sorular buna örnektir.

Dua konusunun, insanın ve insan özgürlüğünün önemsenmediği kelimelerde daha az dikkate alındığı görülmektedir. Nitekim insanın yapıp etmelerinde yani fiillerinde insanın hiç bir etkisinin bulunmadığını kabul eden Cebriye’de duaya yer yoktur. Çünkü Allah, ezelden beri her şeyi bilmektedir. Her şeyi takdir etmiş olan Allah, dilediğini yapmaktadır. Öyle ki insanın rızkı, eceli, fiilleri, bütün yaşamı zaten belirlenmiştir. İnsanın bunları değiştirmesi mümkün değildir.<sup>14</sup> İnsan en ince ayrıntısına varıncaya değin belirlenmiş mukadder bir âlemde yaşadığına ve onun istekleri bile takdirin bir parçası kabul edildiğine göre, bir insan eylemi olan, ki insana bir fiil nispet edilmesi de yanlıştır, duanın bir anlamı kalmamaktadır. Cebriye’nin kader görüşüne yakın olan Eşari ekolünde de duaya fazla yer verilmemiş olması, bu ontolojik ve teolojik anlayış açısından tutarlı sayılabilir.

Bir kelim konusu olarak duayı ele alırken sorun, dua edenin dua esnasında Tanrıyla gerçekten iletişime geçip geçmediğinin belirlenmesi değildir. Duayı anlamak, Tanrı ile konuşmanın ne anlama geldiğini anlamaktır. Bu ise, insanın Tanrı karşısında sahip olduğu konumu ortaya koyar. Görülüyor ki duanın, Tanrı – insan ilişkisini açıklamada önemli bir yeri vardır.

Duanın ne’liğinin anlaşılabilmesi için nassa dayalı bilgiler önemli rol oynayacaktır.<sup>15</sup> Zira bir kavram hakkında neyin söylenip, söylenemeyeceğinin sınırını, o kavramın kullanıldığı bağlam belirlemektedir.<sup>16</sup> Kuran’ın dünya görüşünün oluşmasında önemli rolü olan dua kavramına, yine Kuran bağlamında bakmak en uygun yöntem olacaktır.

## 2. Kuran’ı Kerim’de Dua ve Kader Kavramı

Bu iki kavram ele alınırken, temel sözlük anlamından<sup>17</sup> hareket edilmelidir. Kelimenin somut anlamı sülasi haline ait anlamdır. Dua kelimesinin kök

13 Bkz. El-Gelenbevi, İsmail, *Haşiye ale’l- Celal min’el Akaid*, Matbaatu’l Amire, İstanbul, 1316, II, 106- 107.

14 Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu’l-Fırak’l-İslamiye*, Mısır, 1948, s. 23; Ayrıca bkz. Abdulcebbar, Kadı, *el- Muğni fi ebvabi’t Tevhidi ve’l adl*, Nşr. Vezaretu’s Sekafe, Kahire, 1965, c.XX / II, s.242, 243; Razi, Ebu Abdullah Fahrettin Muhammed b. Ömer Fahrettin, *et-Tefsir-i Kebir, Mefatihü’l Gayb*, Çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, c.5, s.97; Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi ktb, İstanbul, 1982, 198.

15 Demirci, Muhsin, *Kuran’ın Temel Konuları*, M. Ü. İ. F Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, 37.

16 Phillips, . D.Z. *The Concept of Prayer*, The Seabury Press, New York, 1981, 8.

17 “Temel anlam bir ses bileşiminin başlangıçta yansıttığı asıl anlamdır. İzaflı anlam ise, içinde bulunduğu özel sistem ve bu sistemden dolayı kazandığı anlamdır.” Bkz. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1982, III, 182- 184. Ayrıca Bkz. İzutsu, *Kuran’da Allah ve İnsan*, 26.



hali olan **دَعَوَ** fiili; çağırma<sup>18</sup>, teşvik etmek<sup>19</sup>, isteklendirmek<sup>20</sup>, kokusunu hissedip duyup istemek<sup>21</sup> anlamlarına gelmektedir. Kelimenin kök anlamında, birbiri ardından gelmeye sebep olma, birinin birini çağırma ve hareket etmeye etki etme anlamları da vardır. Bu, maddi varlıklarda mecazi anlamda, insan gibi iradeli varlıklarda gerçek olarak meydana gelir.

Kuran-ı Kerim'de de **دَعَوَ** kökünün farklı çekimlerde “çağırma ve ünleme” anlamlarına geldiği görülmektedir. Ayetlerde bazen sadece “seslenme” anlamında kullanılmaktadır. Hz. İbrahim'in çamurdan yaptığı kuşa seslenmesi<sup>22</sup>, tutulan şahitlerin şahitlik etmek üzere çağırılması<sup>23</sup>, sağrıların ve ölülerin duymadığı seslenişler<sup>24</sup>, suçluların ortaklarına seslenişleri<sup>25</sup> için **دَعَوَ** kökü kullanılmaktadır. Böylece bu ayetlerde “ünleme” anlamı ön plana çıkmaktadır. Bazı ayetlerde ise, söz konusu kelimenin, “çağırma” anlamı bulunmaktadır. Ancak bu temel anlamda değil, izafi anlamdadır: Şeytanın kötüye çağırması<sup>26</sup>, Peygamberin Hakka çağırması<sup>27</sup>, Allah'a çağırılmak<sup>28</sup> gibi.

Sad Suresi 51. ayette **دَعَوَ** kökü “istemek”<sup>29</sup>, Bakara Suresi 23. ayette ‘yardım istemek’<sup>30</sup> anlamında kullanılmıştır. Kökün isteme, çağırma, ünleme, seslenme anlamıyla ilintili bir anlamı da Allah'tan istemek<sup>31</sup> ve bu istek için Allah'a yalvarmaktır. Nitekim kökteki yalvarma anlamı Kuran-ı Kerim'de de ifade edilmektedir. Araf Suresi 55. ayet bunlardan biridir. Orijinali “**ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً**” şeklinde olan ayet, Türkçeye, “Rabbimize gönülden ve gizlice yalvarın, seslenin, çağrıda bulunun.” şeklinde tercüme edilmektedir. **ادْعُوا** kelimesi, “yalvarmak” anlamını da içermektedir.

Tanımlarda da görüldüğü gibi duada iki önemli unsur vardır: Bunlardan biri davet etmektir. Kul yaratıcısını kendine çağırmakta, davet etmektedir. Bu bir kaç şekilde gerçekleştirilebilir. İlki Allah'ı övmek suretiyle kul Allah'ı davet

18 ez-Zemahşeri, Carullah Ebi'l Kasım Muhammed b. Ömer, *Esasü'l Belağa*, Dari'l Kutub'il Mısır, Kahire, 1922, I, 272: el-İsfehani, Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed Ragıp, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kuran*, Daru'l Marife, Beyrut, 1997, 169: Ebu'l Beka, *Külliyat'ul Ulum*, Müesseset'ül Risale, Beyrut, 1993, 2b, 446: Maluf, Louis, *el-Müncid fi Lugati ve'l Elam*, Kalkuliyye Matbaası, Beyrut, 1949, 213: Curr, Halil, *Larus*, Mucem'ul Arab'il Hadis, Mektebet'ül Larus, Paris, 1973, 533.

19 **الي** ile kullanıldığında bu anlama gelir. Ez-Zebidi, Ebu'l Feyz Muhammed Murtaza, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Dar'ül Fikr, Beyrut, 1994, 406: Maluf, *el-Müncid*, 213: en-Neccar, Muhammed Ali, Abdulkadir, Hamit, Zeyyat, Ahmet Hasan, Mustafa, İbrahim, *Mucem'ul Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I, 286.

20 ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, c.19, s.409: en-Neccar, *Mucem'ul Vasit*, I, 286.

21 İbn Faris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b, *Mucem Mekayisu'l Luga*, Kahire, 1366, c.1, s.279: Maluf, *el-Müncid*, 213.

22 Bkz. Bakara 260.

23 Bkz. Bakara 282, Ali-İmran 61.

24 Bkz.Enbiya 45, Neml 80, Rum 52.

25 Bkz. Kehf 52, Alak 17.

26 Bkz. İbrahim 22.

27 Bkz. Nur 63.

28 Bkz. Nur 48, 51.

29 Ayrıca Bkz. Duhan 55.

30 Ayrıca Bkz. Sebe 22, Yunus 38, Araf 195, Kasas 64.

31 ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, 405: en-Neccar, *Mucemu'l Vasit*, 286: İsfehani, *Müfredat*, 169.

eder. Burada tesbih, tenzih, sena ve zikir söz konusudur. Kul, bazen yaptığı yanlışın affedilmesini isteyebilir. Tövbe ve istiğfar duasında durum böyledir. İkinci olarak kul, Allah'a kendisine verdiği nimetlerin farkında olduğunu bildirmek suretiyle davette bulunabilir ki, bu durumda hamd ve şükür vardır. Duanın ikinci unsuru ise, "yardım istemektir." Kul, bazen de kişisel fayda sağlamak, rahata ermek, başkaları için yardım istemek amacıyla dua edebilir.

Dua ile ilgili olarak kabul ve icab terimlerine de değinmek gerekir. İcab, **جوب** sülasisinden gelmektedir. "İcab"ın sülasi kökü olan **جوب** sözcüğü, geçmek, yola düzülme, memleketleri aşarak geçmek, gömleği giymek kuyu kazmak anlamları vardır.<sup>32</sup> İcab kavramı ise, soruyu cevaplandırmak, ihtiyacını görmeyi kabul etmek, çağrıya gitmek ve cevap vermek anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>33</sup>

Kabul" kelimesi, **قبل** sülasisinden gelmektedir. Bir şeyin karşısında durma, bir şeyi başka şeyle karşılama, onu sevme ve ona razı olma anlamlarını içermektedir.<sup>34</sup> Kelime, Kuran-ı Kerim'de farklı türevleriyle kullanılmıştır. Kabul, ayetlerde dua ve tövbenin değerlendirilmesi ve kabul edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>35</sup> Kulun affedilmek için tövbe etmesinde duasının cevap bulup bulmadığını anlaması ile istek dualarındaki durum birbirinden farklıdır. Her iki tür duada da kişinin göstereceği, içtenlik ve samimiyet, duanın değerini belirlemektedir. Dua, Allah'ın değerlendirmesini mümkün kılmaktadır. Bu sebeple duanın kabulünde "Allah'ın dilemesi", icabeti sağlamaktadır.<sup>36</sup>

Cevap verme ya da kabul etmenin tek bir şekilde olmayacağı da bilinmelidir. Bazen istenilenler, istenilen şekilde değil başka şekilde verilmektedirler.<sup>37</sup> Bunu duanın kabulündeki kurallılık olarak görmek mümkündür. Zira Allah, ilahi kurala uygun olarak duaları kabul etmektedir.

Kuran-ı Kerim'de duanın cevap bulmasını anlamak bakımından Bakara suresi 186. ayet önemlidir. Zira ayette; "Kullarım, Beni sana sorarlarsa, doğrusu, Ben yakınımdır. Ben, yakaranın yakarmasındaki çağrısına cevap veririm..." buyrulmaktadır. Ayet, duanın kabulünün istenilen şeyin hemen yerine gelmesi şeklinde algılanmaması gerektiğini belirtmektedir. Bir diğer ifadeyle dua, makineye atılan madeni para gibi iş görmez.

Kader, **قدر** sülasinin; hazırlamak, düzeltmek, malik olmak, süre tayin etmek, koymak, yaklaşmak, dönmek, dolaşmak, önceden düşünerek hazırlanmak, hazırlıklı olmak anlamlarına gelmektedir.<sup>38</sup> Kelime meful aldığı anda,

32 İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1955, I, 283.

33 Atay,Hüseyin, İbrahim, Mustafa, *Arapça- Türkçe Büyük Lugat*, Ankara, 1964, II, 309.

34 İbn Faris, *Mekayısu'l Luga*, 51.

35 Bkz. Bakara 12, 48, 127; Ali İmran 35,37, 85, 90; Maide 27.

36 Bkz. Enam 41.

37 Bkz. Ali-İmran 35- 36.

38 Atay, *Arapça - Türkçe Büyük Sözlük*, III, 30.

rızıkları dağıtmak<sup>39</sup>, oranlamak<sup>40</sup>, miktarı tayin etmek, güzel şekil vermek, tedbir, önlem almak, değerlendirmek<sup>41</sup> anlamlarını kazanır.

قَدْرٌ kökü için en sık kullanılan anlam ölçmektir. Kader kelimesi için temel anlam 'ölçü'dür. Zira sözlüklerde taksim etmek<sup>42</sup>, oranlamak<sup>43</sup>, ölçüyle ölçerek taksim etmek, rızıkları dağıtmak<sup>44</sup>, kıymetini, değerini bilmek, ölçüsünü bilmek<sup>45</sup>, zenginlik, genişlik, bolluk<sup>46</sup> anlamlarını içermektedir.<sup>47</sup> Görüldüğü gibi kelime açık şekilde "miktar" ve "meblağ" ifade eden tarzda kullanılmaktadır.

Kuran-ı Kerim'de fiilin bu temel anlamına uygun olarak kullanıldığı pek çok ayet-i kerime bulunmaktadır. Rad suresi 26. ayette, "Allah, dilediği kimşenin rızkını genişletir ve bir ölçüye göre verir." buyrulmaktadır. Bazı sözlüklerde, Talak suresi 7. ayette geçen "وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيَنْفِقْ", Fecr suresi 16. ayette geçen "فَقَدَرَ عَلَيْهِ" deyimine "daraltmak, sıkıştırmak" anlamı da verilmektedir.<sup>48</sup> Fahrettin Razi de bu ayetlerde geçen söz konusu deyim için "sıkıştırmak, daraltmak" anlamlarını uygun görmektedir.<sup>49</sup>

Kuran-ı Kerim'de Yunus Suresi 5. ayette geçen "وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ" ifadesine "aya yörünge hazırlamak", Yasin Suresi 38. ayette, "güneşin yörüngesinde gidişi", 39. ayette ise, "ay için konaklar, yörüngeler tayin etmişiz" anlamları verilmek-

39 Cubran,er-Raid Mesud, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, Daru'l-İlmi'- Melayin, Beyrut, 1967,1158: Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l Muhit*, Matbaatu's Saade, Mısır, 1913, c.2, s. 114: "علي عياله": ailenin geçimini azaltmak" en- Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718.

40 Curr, *Larus*, 937.

41 el-Cevheri, *Tacu'l Luga*, II, 786-787, Abdullatif, Muhammed, Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, *Muhtar min Sihah'l Luga*, Matbaat'u İstikameti, Kahire, 1935. s.412, en-Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718.

42 Ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII, 371.

43 Ez-Zebidi, *a.g.e.*, c.7, s.372: en-Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718.

44 en-Neccar, *a.g.e.*, s.718: "rızkı daraltmak" anlamı için bkz. Curr, *Larus Mucemu'l Arabi'l Hadis*, 937: Cubran, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, 1158: Abdullatif, *Muhtar min Sihah*, 413: Firuzabadi, *Kamus'ul Muhit*, II,114: İbn Manzur, *Lisan'ul Arab*, 76.

45 İbn Faris, *Mucemu'l Mekayis'ul Luga*, VI, 63.

46 ez-Zencani, Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu's Sihah*, Daru'l Mearif, Mısır, 1952. s.312: Abdullatif, *Muhtar min Sihah*, 413: Cubran, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, 1159: ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII,371: en- Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718.

47 قَدْر ölçü, miktar, eşit, denk, قَدْرَة küçük şişe, mesafe, قَادِرَة yürüyüş mesafesi, قَدَار normal yapıda ne uzun ne kısa boylu, orta, anlamlarına gelmektedir. مقَادَر - مقَادَر شكلinde geldiğinde ölçek, ölçü, tartı olarak tercüme edilmektedir. Esasü'l Belağa, II, 233: ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII, 371: Curr, *Mucemu'l Arabi'l Hadis*, 938: Cubran, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, s. 1158- 1159: el-Cevheri, *Tacu'l Luga*, c.2, s.786: Zemahşeri, *Esasu'l Belağa*, II233: İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, 79.

48 en-Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718: İbn Faris, *Mekayis'ul Luga*, VI, 63: ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII, 371: İsfahani, *Müfredat*, s.396: Bu anlam, Ankebut suresi 62. ayette geçen "اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ" ifadesi için de kullanılmıştır. Feyyumi, *el-Misbaħu'l Munir*, 187: Lişanu'l Arab'da, Enbiya suresi 87. ayette geçen, "وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ" ifadesine 'sıkıntıya girmek' anlamı verilmiştir. 77: Atay, "kelimenin temel anlamının içerdiği zenginlik, bolluk anlamlarıyla daraltmak, sıkıştırmak anlamlarının uymadığı kanaatindedir. Bu sebeple sözü edilen ayetleri tercüme ederken, daraltmak değil, yetecek kadar, belli bir ölçüde vermek anlamlarını tercih etmektedir." *Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, III, 30 .

49 Er-Razi, Ebu Abdullah Fahrettin Muhammed b. Ömer Fahrettin, *Mefatihul Gayb,Tefsirü'l Kebir*, çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, XVI, 218.

tedir. Vakıa Suresi 60. ayette, “نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ” ifadesi, “ölümü aranızda biz tayin ettik” anlamına gelmektedir. Bu ayetler bize kâinattaki planlılığı, düzeni ifade etmektedir. Bu düzenlilik ise, “قَدَرَ” sülasi fiilinin farklı çekimleriyle ortaya konmaktadır. Ahzap Suresi 38. ayette ise Allah’ın peygamberleriyle ilgili koyduğu sosyal bir kanun “سُنَّةَ اللَّهِ” olarak ifade edilmekte, ayetin devamı “وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَفْذُورًا” olarak bitmektedir. Ayetin son kısmı, “مَفْذُورًا” fiili ile tamamlanmakta, “Allah’ın emri gereği gibi yerine gelecektir.” şeklinde tercüme edilmektedir.

Planlamak, tasarlamak anlamında kullanılan “قَدَرَ” kökünün ayetlerde ağırlıklı olarak fizik âlemle ilgili kullanıldığı görülmektedir. Bu ise Allah’ın yaratmasının ölçülü ve düzenli olduğunu belirtmektedir.

قَدَرَ kökünden türeyen kelimelerden biri de “kader ve takdir”dir.<sup>50</sup> قَدَرَ kökü, tefil babında kullanıldığında “takdir” olarak gelmektedir. Allah’ın takdiri ise iki şekilde olmaktadır:

- Eşyaya kudret vermek
- Eşyayı belli bir ölçüye göre tayin etmektir.

Bu tasniften hareketle Allah’ın fiilleri eşya üzerinde iki şekilde gerçekleşir 1. Bir nesneyi ya doğrudan meydana koymak. 2. Veya bir nesneyi belli iç dinamiklere sahip, değişebilir şekilde var etmektir.<sup>51</sup> Böylelikle İlahi takdir tek bir şekilde değil, ibda, sun’, halk, teshir ve tevliid gibi pek çok tarzda kendini göstermektedir. Takdir, eşyanın özünde ona ilişkin bir ölçülülüktür. Bu sebeple takdir, “varlığın yapısına yerleştirilen ontolojik kurallar bütünüdür.”<sup>52</sup> Nitekim Allah’ın yeryüzünde belirlediği kanunlar, Allah’ın emri anlamına gelmektedir. Görülüyor ki, emir kelimesi, tabiatla ilgili kullanıldığında kader kelimesi ile anlamdaş kabul edilebilir.

Emir kelimesi, tabiat ve insan için kullanıldığında farklı olacaktır. Tabiatın kendisine yönelik emre uymak zorunluluğu varken, insana yönelik emirler ahlaki emirlere dönüşmekte ve insan tarafından kabul ya da ret imkânına açığ olmaktadır.<sup>53</sup>

İnsanın ilahi kanun karşısındaki durumu, belirlenmiş bir alan içinde sıkışıp kalması şeklinde değildir. İnsana düşen bu ilahi yasaları keşfetmek, onlardan faydalanmaya çalışmaktır. Görülüyor ki, bu yasalar, insanı araştırmaya sevk etmektedir.<sup>54</sup>

50 Bkz. ez-Zencani, *Tezhibu's Sihah*, .321: Cubran, *Mucemu'l Lugaviyyun Asriyyun*, 1158: en-Neccar, *Mucemu'l Vasit*, 718: Abdullatif, *Muhtar min Sihah*, 412: Curr, *Mucemu'l Arabiyyi'l Hadis*, 938: Firuzabadi, *Kamusu'l Muhit*, II, 114: İbn Faris, *Mucem Mekayisi'l Luga*, V, 62: ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII, 373: İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, V, 75.

51 İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l Kuran*, Çaphane-i Haydari, Tahran, 1373, III, 278.

52 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 133.

53 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, Çev. Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, 44.

54 Saif Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, 58

Klasik fatalist yaklaşımda, Tanrı evrene müdahale etmeyi bırakmıştır. Tanrı'nın âlemle yeni bir ilişkisi olmadığı gibi, zaten belirlenmiş bir akışta yeni hiç bir rolü yoktur. Oysa dua hareketli bir sürecin varlığını gerektirmektedir.

### 3. Dua-Kader İlişkisi ve Değişim

Değişmezlik ve edilgen insan anlayışına sebep olan Müslüman kültüründeki kader anlayışı ile değişim çağrısı olan dua arasındaki ilişki üzerinde özenle durulmalıdır.

Dua, öncelikle bir değişim çağrısıdır. Zira duada, var olan durum beğenilmemekte, onun yerine farklı bir durum istenilmektedir. Özellikle istek dualarında Tanrı'nın bu dünyadaki bir durumu değiştirmesi talebi vardır. Duanın kabulü ile beklenen, var olanın değişmesidir. Ancak bu değişme, Allah'ın iradesinde mi, yoksa dua edenin psikolojisinde mi olmaktadır? Zira duanın sağladığı değişimi, dua edenin psikolojisinde görenler bulunduğu gibi, duanın bizatihi kâinata değişimler sağladığını düşünenler de bulunmaktadır.<sup>55</sup>

Duanın meydana getireceği değişime, Tanrı'nın kudreti noktasından bakmak doğru değildir. Çünkü Tanrı için her şey mümkündür. Zira O, her şeye kadir, mutlak kudret sahibidir. Ancak Tanrıyla her şeyin mümkün olduğu olgusunu, Tanrıyla her şeyin zorunlu olacağı şeklinde yorumlamak yanlıştır.<sup>56</sup> İmkân alanı içerisinde olan, hem Tanrı'nın değiştireceği, hem de insanın değişmesini isteyebileceği şeyler sınırları içerisinde kalmaktadır. Duaya konu olan alan da işte bu imkân alanıdır.

İstek dualarının ortaya çıkardığı değişim üç şekilde ifade edilmektedir.

- Dua, Tanrının iradesini değiştirir.
- Dua, dua eden insanı değiştirir.
- Dua, koşulları değiştirir.<sup>57</sup>

Müslüman kelamında mutlak irade ve mutlak kudret sahibi olan Allah'ın değişmesi mümkün değildir. Çünkü mutlak kudret, Allah'ın her şeye gücü yeten olduğu, kendi dışında hiç bir gücün O'nu engelleyemeyeceği anlamındadır.<sup>58</sup> Tek ve değişmeyen ile imkânlar âlemi arasındaki ilginin kurulması

55 Kişinin kendisi için duasının kabul olduğunu düşünmesi inanca bağlanılabilir. Ancak zaman zaman bir başkasına duanın sonuçları üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Yapılan bazı çalışmaların neticesinde hastanelerde yüzüne karşı yahut gyabında kendisine dua edilenlerin dua edilmeyenlerden önce iyileştikleri ileri sürülmektedir. (Wulff, David M., *Psychology of Religion*, 169-171; Yağcı, Yasin, "Dua" Aksiyon Derg., sy. 139, 24-31) Duanın kabulüne ilişkin bu tarz araştırmaları anlamsız bulanlar olduğu gibi farklı neticeler veren araştırmaların da bulunduğu ifade edilmektedir. Bkz. Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, Çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, 2008, 64 v.d.

56 Phillips, *The Concept of Prayer*, 129.

57 Phillips, *a.g.e.*, 149 v.d..

58 Atay, *Kuran'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1988, 77.

Allah'ın fiili sıfatları vasıtası ile olmaktadır. Allah'ın kâinatta her an yeni bir işte olması,<sup>59</sup> yaratma ve irade sıfatlarıyla kâinatta olan değişimleri açıklamak mümkündür.

Dua, Allah'ın irade sıfatıyla ilgili olarak değerlendirildiğinde önem kazancaktır. Ancak özellikle Allah'ın fiillerinde bir sebep, hikmet ya da amaç aramayı gereksiz bulan<sup>60</sup> Eşari kelim anlayışına göre, duanın kabulünde de "kuralılık" söz konusu değildir. Oysa tövbede duanın kabulünün keyfi olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu, tövbenin anlamı ile de Allah'ın adaleti ile de uyuşmaktadır.

Mutezile ise dua konusuna adalet ve aslah prensibinden hareketle değişir. Kadı Abdulcebbar, "Şerhu Usul'l Hamse" adlı eserinde dua ve duanın biçimi olan tövbeye ilişkin açtığı müstakil bablarda, duanın kabulü üzerinde durmuştur. Kadı Abdulcebbar'a göre kul, kendisi için neyin maslahat olup olmadığını bilmemektedir. Diğer yandan bu maslahatın duaya bağlı olması durumu da söz konusudur. Ancak kul bunu da bilmemektedir. Öyle ise kul, her durumda dua etmeli, eğer kul için aslah olan kulun duasına bağlanmış ise duanın iki yönlü bir etkisi olmuş olacaktır. Şayet aslah olan duaya bağlı değil ise, bu durumda kul hem sevaba hem de duanın ona sağlayacağı güven, manevi huzur ve ümide sahip olacaktır.<sup>61</sup>

Aslah görüşü, dünyadaki kötülükleri açıklamada da önemli bir işleve sahiptir. Çünkü hastalıklar, afetler, üzüntüler sonuçları bakımından değerlendirilmelidir. Öyle ki, bu olumsuz durumlar, sonuçları bakımından kişiyi bilmeceye faydalara ulaştırabilir ve bu yönüyle aslah olabilir. Kadı Abdülcebbar'ın dediği gibi, "zararın gerçek mahiyeti şudur: Elem, üzüntü, keder veya bunlardan birine sevk eden şeyler sonucunda, fayda doğurmayan durumlar, zararın bütünü oluşturur. Zarar kavramının sonucunda hasen ve kabih yönler bulunabilir."<sup>62</sup>

Kul, dua ettiği halde önlenmeyen bu tarz olumsuz durumlarda da yine aynı değerlendirme yapılabilir. Zira sonuçları bakımından "aslah"ın ne olduğu kul için her zaman malum olmamakta, Allah'ın fiilleri, bir hikmete göre cereyan etmektedir. Bu duanın kabulü anlamında önemlidir.<sup>63</sup>

Diğer yandan aslında aslah görüşünün temelinde adalet ilkesi bulunmaktadır. Bu sebeple aslahı, "en iyi olan", "en faydalı olan" şeklinde ifade ettiğimizde bir eksiklik ortaya çıkmaktadır. Allah'ın aslah olanı yapması O'nun emirlerindeki tüm niteliklere aşkın anlamda sahip olup, bunlara göre davran-

59 Rahman 29.

60 Bakillani, Ebu Bekir Muhammed b. El-Tayyib, *Kitabu't Temhid*, thk. Ebu Reyde- Muhammed Ebu'l Hadi, Kahire, 1947, 50- 51.

61 Abdulcebbar, *Muğni*, XX, 242, 243.

62 Abdulcebbar, *a.g.e.*, XIV, 38.

63 Bkz. Bakara 216, İsrâ 11.

dıdır. Yani bir anlamda bu, Allah için “en mükemmel olan” dünyayı değil, ama en adil olan dünyayı yapma zorunluluğudur.<sup>64</sup>

Duanın kabulü bağlamında Mutezili âlimlerin üzerinde durdukları önemli bir kavram da istihkak kavramıdır.<sup>65</sup>

Mutezileye göre, dua, hem Allah'ın kulları tarafından yapılmasını istediği bir fiil, hem de insan tabiatının gereği bir davranış biçimidir. Çünkü insan, tabiatı icabı kendisi için yardım ve iyiyi isteme özelliğine sahiptir. Bu sebeple insan, başkasının lehine, aleyhine yahut kendisi için bir istekte bulunabilir. İstihkak bütün bunlarda geçerlidir. Ancak başkasına lehte yahut aleyhte dua edildiğinde, kişinin onu hak edip etmediği bilinemez. Zira kötü davranışlarından ötürü, bir başkasına beddua edildiğinde, beddua eden onun tövbe etmiş olup olmadığını, yani hak edip etmediğini, bilemez.<sup>66</sup> Görülmektedir ki, tövbede tam bir hak etme gerçekleşmeden, yapılan yanlışın düzeltilmesi, gerçekleşmeden cezanın düşmesi söz konusu olmamaktadır. Kadı Abdulcebbar bazı suçların, küfür gibi, tövbe ile cezasının düşeceğini ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Bu dünyada gerçekleşmesi istenilen somut isteklerde, rızık, sağlık v.b de hak etme önemli bir unsurdur. Zira kul olma, özgür, sorumlu birey olmanın gereğini yerine getirmeden sadece ve kolay yoldan talep eden olma, bu unsura aykırıdır. Kullanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen, insan sorumluluğu ve özgürlüğü üzerinde ısrarla duran Mutezili ekolün, dua edecek kişinin önce isteğini elde etmede gereken gayreti göstermesi zorunluluğuna işaret edeceği açıktır. Bunun yanında olumsuz dualarda, bedduada da hak etme önemli bir unsurdur. Görülüyor ki, dua edenin kimliği ikinci planda kalmaktadır.<sup>68</sup> Bu anlamda eğer haklı değilse beddua eden kim olursa olsun bu olumsuz içerikli duanın kabulü mümkün değildir.

Duanın kabulü meselesini de Allah'ın iradesine bağlı olarak düşünmek gerekir. Nitekim bazen isteklerin gerçekleşmemesi, dua edenin yararınadır.<sup>69</sup> Bazen de duada dile getirilen isteklerin gerçekleşmemesi, denemenin bir parçası olmaktadır.<sup>70</sup>

Duanın sağladığı ikinci değişim alanı “dua edendir.” Bu, duanın insanı değiştirmesidir. Çünkü kişi, dua ettiğinde, dua ettiği konu ile uzlaşır, zihni beraklaşır, iradesi güçlenir. Dua, insanın aslında kendisini bilmesidir. Çünkü

64 Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde Adalet Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001, 228

65 Abdulcebbar, Kadı Ahmed, *Şerhu Usulü'l Hamse*, Kahire, 1988, 718.

66 Abdulcebbar, a.g.e, 719.

67 Abdulcebbar, a.g.e, 791

68 “Kuran-ı Kerim’de Allah’a isyan eden, insanları kötülüğe teşvik eden şeytanın isteğine de yer verilmektedir. Şeytan Allah’tan “insanların tekrar diriltilecekleri güne kadar ertelenmek” istemiştir. Yüce Allah şeytanın bu isteğini kabul etmiştir.” Bkz. Araf 14: Hier 36- 38; Sad 77 -79.

69 Bkz. İsrâ 11.

70 Bkz. Enam 42- 43.

dua ettiğinde insan, isteklerini, düşüncelerini, sıkıntılarını sistemli bir şekilde tanımlamaktadır. Bu anlamda duada kişinin kendini bilmesi ve kararlılığı söz konusudur. Bu sebeple dua, insanın benliğini oluşturan şahsiyetinin güçlenmesine yardım etmektedir. “İman ve sevgi ile dua eden kimsenin sinir sistemi kuvvetlenir, ruhi ve uzvi kuvvetleri ile kabiliyetleri arasında denge kurulur.”<sup>71</sup> Böylelikle dua, dua edenin huy, ahlak ve karakterini etkileyen bir faktördür.<sup>72</sup> Ancak bu, duanın sadece bir psikolojik etki oluşturma süreci olduğu anlamına gelmemelidir. Duanın, dua edendeki bu değişimleri ortaya çıkarması, Tanrı ile kişisel bir ilişki olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>73</sup>

Dua filinde insan, öncelikle “sınırlı” olduğunu fark etmektedir. Sınırlılığını fark etmek, “bilinçli” olmasıyla ilgilidir ki, dua hem bilinçliliği, hem sınırlılığı hem de farkındalığı içermektedir. İktbal’e göre dua ile “şahsiyetimizin küçük bir adası, daha büyük bir hayat içinde bulunduğumuzu birdenbire fark eder.”<sup>74</sup> Bu sebeple dua, “alelade istemek”ten ayrılmalıdır. Böylelikle İktbal’e göre, “ben” Allah ile konuşacak kadar onunla yakınlık içerisindedir. Öyle ki O, şah damarından yakındır.<sup>75</sup> Bu yakınlığı sağlamak için insan dünyada etkin olarak bütün yaratıcı kabiliyetlerini kullanmalıdır.

Dua, sınırlılığın yarattığı gerilimi azaltmaktadır. Zira insan sınırlı olmakla birlikte sorumlu ve özgür bir varlıktır da. İnsanın bu yapısı onda “ahlaki gerginlik alanı” oluşturmaktadır.<sup>76</sup> İnsanı bu ahlaki gerginlikten kurtarmak önemlidir. Dua bu ahlaki gerginlikten kurtulmanın doğru bir yoludur. Ancak insan belli bir takım arzulara sahip olma, onlardan hoşlanma, rahatsızlık veren şeylerden de kaçma özellikleri üzerine yaratılmıştır.<sup>77</sup> Bu sebeple insan bazen bu ahlaki gerginlikten kurtulmak için savunma mekanizmalarına başvurabilir. Bu savunma düzenleri bir yandan kişinin özsaygısını korumasına yardım eder, diğer yandan gerçeği çarpıtmak suretiyle kişinin kaygıdan kaçmasını sağlar.<sup>78</sup>

Savunma mekanizmaları, insanın sosyal hayatla ya da bazı değerlerle çatışmasını önüyor olsa da kişinin gerçeklerden kaçmasına neden oldukları için psikolojik hastalıklara sebep olurlar.<sup>79</sup> Kişi, kendi yaptıklarının sorumluluğunu yüklenmek yerine, ahlaki gerginliğinin neticesinde ortaya çıkan olumsuz durumun sorumluluğunu başkasına yükler.<sup>80</sup> Yansıtma olarak da adlandı-

71 Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi ktb, İstanbul, 1982, 197.

72 Şeriatî, Ali, *Dua*, Çev. Kerim Güven, Bir Yayınları, İstanbul, 1985, 159.

73 Cook, David, *Filozoflar ve İnanç*, Çev. Leyla Güleç, Haberci Yayınları, İstanbul, 2004, 151.

74 İktbal, Muhammed, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Sofî Huri, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, 26.

75 Bkz. Kaf, 16.

76 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 63.

77 Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, Dr. Huleyf Muk, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, 221-224.

78 Köknal, Özcan, *İnsanı Anlamak*, Altın ktb, İstanbul, 1994, 118.

79 Özgü, Halis, *Şahsiyet*, Özgü Yayınları, İstanbul, 1969, 218.

80 Gençtan, Prof. Dr. Engin, *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar*, A.Ü.E.F. Yayınları, Ankara, 1978, 174.



rılan bu savunma mekanizmasını biz, "fatalist" düşüncede de bulmaktayız. Zira fatalist anlayışta sorumluluğu en yüce olana yükleme düşüncesi bulunmaktadır. "Acziyet, çaresizlik insanı 'alinyazısına' sığınmaya zorlamaktadır."<sup>81</sup> Yazgıcı anlayışa göre insan, yanlış karar verdiği yahut doğru davranmadığı için değil, "Allah öyle yazdığı ve takdir buyurduğu" için olumsuz neticelerle karşı karşıya kalmıştır. Savunmaya yönelik bu tutum normal dışı davranışların oluşmasında etkilidir.<sup>82</sup> Depresyonun da en temel özelliği, başına o anda gelenin tekrarlanacağı veya artık değişmeyeceğine inanmaktır. Çünkü depresyonu, normal üzüntü duygusundan ayıran keder ve karamsarlık duygularıdır.<sup>83</sup> Oysa çabaya yönelik davranışlar ve dua, her şeyin değişebileceği ön kabulünü ve iyimserliğini içermektedir. Bu sebeple Kuran, ahlaki gerilim durumundaki insanı sorunlar karşısında teslimiyete değil, mücadeleye davet etmektedir. Nefse karşı verilen mücadeleyi ise, en büyük mücadele olarak isimlendirmektedir.<sup>84</sup> Yine Kuran tatminsizliğe, nankörlüğe, ağgözlülüğe karşı çare olarak şükür<sup>85</sup>, yapılan yanlışın sorumluluğunu yüklenip kabullenmeye karşı tövbeyi, keder ve karamsarlık duygularını önlemek için de duayı önermektedir.<sup>86</sup>

Dua, fatalist kader anlayışının aksine aktif bir süreçtir ve eylemle iç içedir. Çünkü tümüyle edilgin olan bir tutumdan hiç bir üretken güç çıkamaz. Dua ise, üretken bir güçtür. Edilgen bir tutumla yapılan duanın ise pek anlamı olmayacaktır. Öyle ki dua eden kişinin, istediği için gerekli olanları yapmamış olması duanın anlamına terstir. Muhtaç olunan bir şeyi Allah'tan dilemek meşru bir davranıştır. Ancak kendi çabasıyla kişinin kolayca elde edebileceği bir şeyi istemesi abes ve anlamsız olacaktır.<sup>87</sup> Bu sebeple Allah'tan istenen "şey", 'düşünme, bilim, sorumluluk, irade, zahmet, iş, emek ve eziyetin yerini alan bir "şey" olmamalıdır' <sup>88</sup> Bu anlamda "Allah'a yapılan gerçek dua, işin sonudur, sözün başı değil."<sup>89</sup>

Duada eylem öylesine önemlidir ki, bazen ısrarlı ve sebeplere uygun eylemler de dua anlamı içermektedir. Bu tarz eylemlerin fiili dua olarak adlandırıldığını görmekteyiz. Ancak kavli, fiili ve hali dua ayrımlarını çok tutarlı bulmuyoruz. Çünkü duada, bu üç unsur bir arada bulunmaktadır. Çoğu durumda dua, sorumluluktan kaçmak, tembellik, eylemsizlik ifade etmekte; "dua eden

81 Hökelekli, Prof. Dr.Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V Yayınları, Ankara, 1996, 87.

82 Gençtan, Prof. Dr. Engin, *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar*, A.Ü.E.F. Yayınları, Ankara 1978, 94.

83 Gençtan, *a.g.e.*, 199.

84 Bkz. Ankebut 6.

85 Bkz. Neml 40, İbrahim 7.

86 Bkz. Zümer 53, Yusuf 87, Rum 36.

87 Carrel, Alexis, *Dua*, Çev. M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yayınları, 1991, s.195: Şeriatî, *Dua*, 34.

88 Şeriatî, *a.g.e.*, 156.

89 el- Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kurani Kavramlar*, Çev. Dr. Ali Turgut, E.de Bocard, İstanbul, 1988, 185.

insanlar, amelde bulunmamakta, amelde bulunanların ise dua etmediği<sup>90</sup> gözlemlenmektedir. Böylelikle dua eden insan, fatalizmin ortaya çıkardığı umutsuz, eylemsiz, kaderci zihniyetle dua etmekte; bu ise değiştiren, değişim çağrısı olan dua olmamaktadır.

Kuran-ı Kerim'de de dua ile eylem iç içedir. Nitekim Şuara Suresinde, Hz. Musa'nın duasından bahsedilmektedir: "İki topluluk birbirinin görüş alanına girdiğinde, Musa'nın adamları 'Doğrusu yakalandık' dediler. Musa, 'Hayır, asla! Doğrusu Rabbim benimle beraberdir, bana yol gösterecektir.' dedi. Bunun üzerine, Biz Musa'ya 'Değneğinle denize vur' diye bildirdik. Hemen deniz ikiye yarıldı, her parçası yüce bir dağ gibi oldu. İşte oraya, geridekileri de yaklaştırdık. Musa ve beraberinde bulunanların hepsini kurtardık."<sup>91</sup> Bu ayetlerde iki noktaya dikkati çekmek istiyoruz. İlki, Hz. Musa'nın Firavun ve askerlerinin zulmünden kurtulmak için halkıyla beraber yola çıktığında duada bulunmuştur. İkinci nokta, Allah'ın duanın kabulünden önce Hz. Musa'dan bir hareket-te bulunmasını istemesidir.

Görülmektedir ki, duada iki an bulunmaktadır. İlki, benliğin kendi içinde kendi kendine konuşması, ikincisi ise, mutlak Ben ile konuşmasıdır.<sup>92</sup> İlk adımda kişi içinde bulunduğu durumu fark etmekte ve bir isteğe sahip olmaktadır. Bir olaya yüklediğimiz anlamın yahut olayla ilgili düşünce ve yorumun yaşanacak duyguyu biçimlendirdiği<sup>93</sup> dikkate alınacak olursa, duanın bu ilk adımı kişide bir değişikliğe neden olur. Öyle ki, kişi içinde bulunduğu durumu yaratıcıya anlatırken sahip olduğu yorumlama ve düşünce sürecini başlatmaktadır. Yaratıcının ona cevap vereceği düşüncesi ve zihni murakabenin kişide oluşturduğu içsel süreç yorumlamayı harekete geçirir. Bir anlamda dua, kazanılmış duygu ve davranışların gerisinde yatan yorumların, inanç şablonlarının ve mantıkların değişmesini de sağlayan dinamik bir süreç olur. Duada hem yorumun değişmesi hem de kişinin kendisini Tanrı ile konuşacak kadar değerli görmesi söz konusudur.

Her dua edenin, böyle bir değişim yaşadığını söylemek mümkün değildir. Duanın "şartsız refleks" olarak adlandırılabilir bir yönü vardır ki, inanmayan kimseler bile, ani olaylar karşısında dua ve yakarıшта bulunabilirler.<sup>94</sup> Bu dualar, kişide bir bilince sebep olmadığı gibi bir değişime de sebep olmamaktadır. Kişiyi değiştirebilecek bir dua, insana yaşattığı içsel sürecin gücü ile ilgilidir.

90 Şeriatı, a.g.e, 169.

91 Şuara 61.

92 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 217.

93 Özer, Doç Dr. Kadir, *Üç Psikolojik Soru, Ne değişebilir, ne değişemez? Ne Olabilir, ne olamaz? Ne ölçülebilir, ne ölçülemez?* Sistem Yayınları, İstanbul, 2001, 13.

94 Marinier, Pierre, *Dua Üzerine Düşünceler*, Çev. Sadık Kılıç, İzmir, 1991, 15: Ani durumlarda en sevilen yahut en güçlü kabul edilenin adının anılması bunun göstergesi olmaktadır. Bir anlamda "şartsız refleks" yönüyle duada kişinin bilinçaltında en güvendiği ve en sevdiğinin bilinç üstüne çıkması söz konusudur. Canı acıyanın "oy anam", "aman Allah'ım" ifadeleri bunun göstergesidir.

Başkasına dua etmenin oluşturacağı etkinin kabul edildiği, Müslümanlara dua edilmesi<sup>95</sup>, münafıklara edilmemesi<sup>96</sup> konusunda teşvik içeren ayetlerde görülmektedir. Ayetlerde meleklerin de insana dua ettikleri ifade edilmektedir.<sup>97</sup> Kadı Abdulcebbar'ın da ifade ettiği gibi, "başkasının lehine ve aleyhine yapılan dualarda dinen meşru ve hak edilmiş olma şartı ile dua caiz olmaktadır."<sup>98</sup> Nitekim cenaze namazında yapılan dualar, kişinin hak etmemesi durumunda geçerli olmamaktadır.<sup>99</sup> Ancak bir başkasının duasını alacak şekilde sevgi oluşturmak da kişiye ait bir amel olarak görülmelidir.

Dua kader ilişkisinde bir önemli nokta da "koşulların değişmesidir." Duaya konu olan "istek" in gerçekleşmesi bazı koşullara bağlı bulunabilir. Bu koşulların değişmesi ise isteğin gerçekleşmesini sağlayabilir. Bu noktada ortaya çıkan tartışma, kâinatta gerçekleşen olayların birbiriyle ne ölçüde ve nasıl ilişkide olduğudur. İsteği ortaya çıkaran koşul değiştiğinde, bu zorunlu olarak isteği gerektirir mi? sorusu determinizm<sup>100</sup>, voluntarizm<sup>101</sup> gibi başlıklar altında tartışılmıştır. Müslüman kelimasında da bu tartışmaların izlerini görmek mümkündür. Bunun yanında bu tartışmalar, kâinatın işleyişi ve Tanrı'nın kâinatta nasıl bir sistem oluşturduğunu görmek yönünden de önemlidir. "Kâinatta hiç bir şey plansız değildir. Hepsini Allah'ın kozmos için tasarladığı büyük planın küçük parçalarıdır."<sup>102</sup>

Kâinattaki bu ölçülülük, kader; değişmez kanunluluk ise sünnetullah ve adetullah kelimeleriyle ifade edilmelidir. Düzenlilik ve ölçülülük, sebeplilik, neden-illet prensibiyle yakından ilgilidir. Çünkü duanın sağladığı değişim, kâinattaki sebeplilik içerisinde açıklanabilir.

Sebeplilik olarak adlandırılan bu ilkeye göre, sebep ile sonuç arasındaki ilişki "zorunludur."<sup>103</sup> Tecrübelerle fark edilen bu ilke, bilimsel gelişmelerle "bilimsel gerekçiliğe" dönüşmüştür. Felsefi bir doktrin olarak "determinizm" şeklinde isimlendirilen nedensellik, "kainatta olup biten her hadisenin sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri sürer."<sup>104</sup> Tanımda da görüldüğü gibi iki unsur göze çarpmaktadır. İlki, her hadisenin sebebi vardır. İkincisi ise, sebep ile sonuç arasındaki bağ "zorunludur." Bu ise bir anlamda fatalizme yol açar-

95 Bkz. Haşr 10.

96 Bkz. Tevbe 84, 113, 114.

97 Bkz. Şura 5, Enfal 9- 12.

98 Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, 719.

99 Abdulcebbar, *Muğni*, VII/ I, 325, 327; Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, 689-693, 718-720.

100 "Evrende olup biten herşeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan anlayış." Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Bursa, 1997, 223.

101 "İradecilik. Doğayı ve insan tecrübesinin çeşitli yönlerini, akli bir kıyıya bırakarak, tümüyle irade kavramının ışığında yorumlayan görüş ya da felsefi akıma verilen ad. Ahlakı, teolojik ve metafizik olmak üzere üç çeşit iradecilikten söz edilebilir." Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 376.

102 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 145.

103 Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Ktb, İstanbul, 1976, 233.

104 *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V Yayınları, IX, 216.

cak bir düşünüşdür. Özellikle katı determinizm fikri, fatalizme imkân veren bir anlama sahiptir. Zira fatalizmde de katı determinizm fikrinde de insanın fiillerini zorunlu olarak ortaya çıkaran etkenler, harici sebeplerdir.<sup>105</sup>

Determinizme bu anlam alanı sebebiyle itiraz edildiği gibi, insan iradesinin özgürlüğünü korumak ve Tanrı'nın kâinata müdahalesine imkân vermek için "nedensellik" ilkesine eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlardan biri, David Hume'un eleştirisidir.

Hume, neden-etki arasındaki bağımlı algılanamaz olduğunu düşünmektedir. Bu bağ, düşünülebilir, var sayılabilir ancak algılanamaz. A ile B arasında "zorunlu" saydığımız ilişki, metafizik anlamda bir zorunluluk değil, alışkanlık ile ilgilidir. Sebeplilik, gözlem ve deneylerimizden doğrudan çıkarılamayan zihni bir alışkanlıktan ibarettir. Öyle ki B olayının A olayının ardından geldiğini sürekli olarak görmemiz, bizde alışkanlık duygusu oluşturmuştur. Çarpan bir bilardo topunun çarptığı ikinci topu harekete geçireceğine ilişkin akla dayalı bir çıkarımda bulunamayız. Su ile boğma arasındaki ilişki de tecrübe ve izlenimlerimize dayanmaktadır. Bu günlük yaşantımızda elde ettiğimiz deney ve gözlemlerden ardardalık izlenimlerini elde ederiz, onlardan söz edilen bir neden sonuç arasında zorunlu bir bağ olduğu fikrini çıkarırız.<sup>106</sup> Böylelikle "bilincimiz de birbiri ardından tasavvurlar arasındaki ilgiyi yani sübjektif bir bağlantıyı olaylar, nesnelere arasındaki bir ilgi haline sokar."<sup>107</sup>

Müslüman düşüncesinde "sebeplilik" ilkesi önemli bir konudur. Sonlu ve geçici sebeplerin yüce bir sebepte toplanması, her şeyin ilk sebebi olarak Allah'ın kabul edilmesi anlamındadır.<sup>108</sup> Bu anlamda sebeplilik ilkesini kabul etmeyen görüş sahipleri içerisinde Eşari âlimler ve özellikle Gazali'ye değinmekte fayda vardır.<sup>109</sup>

İnsan fiilleri de dâhil olmak üzere kâinata olan biteni, mekanik bir sebep-sonuç zorunluluğu içerisinde görmek ile Tanrı'nın müdahale edebilmesi için sebeplilik ilkesini inkâr ederek bir alan oluşturmaya çalışmak farklı olsa da benzer bir yanlışa yol açmaktadır. Oysa Kuran-ı Kerim'de ifade edilen sebeplilik, insanın hür iradesini ortadan kaldırmamaktadır. Aklın bir ilkesi olan sebeplilik ilkesinin inkârı durumunda hiç bir şey gerçek anlamda bilinemeyecek, bilinse bile bunlar zan ve tahminden öteye geçmeyecektir. İbn Rüşd, bu

105 Aydın, Prof. Dr Mehmet S, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 1999, 162 v.d.

106 Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. By L. A. Selby- Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975, 27.

107 Hume'un yasa fikrini bütünüyle reddettiğini söylemek mümkün değildir. Zira onun mucize tanımını "yasanın ihlali" (Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 115 ) ifadesini içerdiğinden bunu anlamaktayız. Diğer yandan doğanın yasalarını oluşturan neden ile sonuç arasındaki bağın ne olduğunu bilmemekteyiz. Bu ifade bu bağın bulunmamasını değil, bilmesek de bir bağın varlığını kabul anlamına gelecektir.

108 Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, 256.

109 Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul Edebiyat Yayınları, İstanbul, 1995, 33.

eleştiriler yanında Allah'ın nesnelere için belirlediği, beşeri bilginin de konusu olan tümel kanunları "adet" olarak adlandırmayı doğru bulmamaktadır. Ona göre adet, failin kazandığı bir meleke olup fiilin sık sık tekrarlanması anlamına gelir. Böyle bir şey ise Allah için düşünülemez.<sup>110</sup> Nitekim Kuran'da; "*Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamayacaksın.*"<sup>111</sup> buyrulmaktadır.

Duayı, zorunlu olacak sonucu doğuran bir sebep olarak görmemek gerekir. Çünkü duanın kabulü Allah'ın iradesine bağlıdır. Bu anlamda dua, bir alt sebep olabilir. Zira bir durumun gerçek anlamda sebep olabilmesi için aynı sonucu istikrarlı ve istisnasız olarak ortaya çıkarması lazımdır.

#### 4. Sonuç

Tanrı-âlem ilişkisi, hem dinin hem de felsefenin önemli konularından biridir. Özellikle Tanrı'nın insanla ilişkisinin niteliği tartışmaların merkezinde bulunmaktadır. Müslüman kelimada Tanrı-insan ilişkisinde iki farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, ilişkinin Tanrı tasarımı üzerinde durmakta, konuyu Tanrı-merkezli ele almaktadır. Bu yaklaşımda ortaya konulan Tanrı, insan ve kainatla sürekli ilişki içinde olmaktan çok, âlemden tamamen farklı ve uzak kadir-i mutlak bir varlıktır. Kelamda bu yaklaşım baskın olduğundan Tanrı insan ilişkisi, bizatihi ilişki olma yönünden dikkate alınmamıştır.

Söz konusu ilişki üzerinde durulan ikinci yaklaşım ise klasik kelim kültüründe çok belirgin değildir. Ancak az da olsa taraflardan biri olan insan üzerinde durulmaktadır. Özellikle insanın sorumluluğu ve özgürlüğü konularının vurgulanması bu açıdan önemlidir. Diğer yandan Allah'ın kâinata müdahalesinin devam ediyor olması da, bir ilişkinin varlığını kabul anlamında önemlidir. Zira ilişkinin bir yanında, mutlak kudret sahibi olan yüce Allah var iken ilişkinin diğer yanında özgür, irade ve sorumluluk sahibi varlık olarak insan bulunmaktadır. Bu anlamda dua, bu ilişkiyi şekillendiren ve doğru olarak anlaşılmasını sağlayan temel bir kavram olmaktadır.

Dua kavramı, fatalist kader yorumuna zıt bir anlam taşımaktadır. Yazgıcı yorum, kâinattaki her şeyi değişme imkânı olmayan ve belirlenmiş olarak görmektedir. Bu belirlenmişlik, tabiattaki işleyiş anlamında bir sorun yaratmaz. Ancak ilişkinin taraflarından birinin yapıp etmelerinin, isteklerinin ve ilahi teklife cevabının dahi belirlenmiş olduğu iddiası, ilişkinin ve iletişimin yok olduğu anlamındadır. Bu nedenle ilişkide, insana Allah tarafından verilen etkin rolü görmek zorunluluğu vardır. İnsanın bu etkin rolü, kâinatta onu diğer bütün varlıklardan ayırmaktadır. Dua fiilinin anlamı da burada başlamaktadır.

110 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, II, 292.

111 İsrâ 77.

Dua kavramı, Kelam geleneğinde bir konu olarak ayrı bir başlık altında ele alınmamıştır. Bunun sebebi duanın sadece bir tür ibadet olarak algılanması olsa gerektir. Oysa dua, kâinatın işleyişi içinde Tanrı'nın müdahalesinin devam etmesi ve söz konusu ilişkide insan unsurunun etkinliğinin ortaya çıkması açılarından önemlidir.

Duada bir iletişim söz konusu olduğundan, karşılıklılık beklenmektedir. Ancak taraflardan birinin farklı bir ontolojik varlık alanında olması, iletişimi sıradan bir iletişimden ayırmaktadır. Bu nedenle duada insanın isteğine cevap, farklı şekillerde gelebilmektedir. Bu ise söz konusu iletişimin doğasından kaynaklanmaktadır.

Değişim de duanın sonuçlarından biridir. Söz konusu değişim, farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu değişim bazen insanda bazen koşullarda bazen koşulları oluşturan alt sebeplerde olmaktadır. Ancak bizatihi iletişim olma yönüyle dua, Tanrı insan yakınlığı için önemli bir işleve sahiptir.

Dua, sadece bir ibadet olarak değil, başlı başına Tanrı-insan ilişkisini şekillendiren bir davranış biçimidir. Dua, bireyin hiç bir ön şart olmaksızın hiç bir aracıya ihtiyaç hissetmeksizin, doğrudan kendini yaratanla iletişim kurmasını sağlamakta, özgür ve sorumlu insan olgusuna vurgu yapmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kadı Ahmed, *Şerhu Usul'i'l Hamse*, Kahire, 1988
- Abdulcebbar, Kadı, *el- Muğni fi ebvabi't Tevhidi ve'l adl*, Nşr. Vezaretu's Sekafe, Kahire, 1965
- Abdullatif, Muhammed, Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, *Muhtar min Sihahu'l Lugat*, Matbaat'u İstikameti, Kahire, 1935
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1982
- Atay, Prof. Dr. Hüseyin, *Kuran'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1988
- Atay, Hüseyin, İbrahim, Mustafa, *Arapça- Türkçe Büyük Lugat*, Ankara, 1964
- Aydın, Prof. Dr Mehmet S, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 1999
- Bakillani, Ebu Bekir Muhammed b. El-Tayyib, *Kitabu't Temhid*, thk. Ebu Reyde- Muhammed Ebu'l Hadi, Kahire, 1947
- Carrel, Alexis, *Dua*, Çev. M. Alper Yüctürk, Yağmur Yayınları, 1991
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Bursa, 1997
- Cook, David, *Filozoflar ve İnanç*, Çev. Leyla Güleç, Haberci Yayınları, İstanbul, 2004
- Cubran,er-Raid Mesud, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, Daru'l-İlmi'l- Melayin, Beyrut, 1967
- Curr, Halil, *Larus*, Mucem'ul Arab'il Hadis, Mektebet'ül Larus, Paris, 1973
- Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, Çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, 2008
- Demirci, Muhsin, *Kuran'ın Temel Konuları*, M. Ü. İ. F Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003
- Düzgün, Prof. Dr. Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih, Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Pragmatik Temelleri*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005,
- Ebu'l Beka, *Külliyat'ul Ulum*, Müesseset'ül Risale, Beyrut, 1993

- El-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kurani Kavramlar*, Çev. Dr. Ali Turgut, E.de Bocard, İstanbul, 1988
- El-Gelenbevi, İsmail, *Haşiyeye ale'l- Celal min'el Akaid*, Matbaatu'l Amire, İstanbul, 1316
- El-İsfehani, Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed Ragıp, *el-Müfredat fi Garibi'l -Kuran*, Daru'l Marife, Beyrut, 1997
- En-Neccar, Muhammed Ali, Abdulkadir, Hamit, Zeyyat, Ahmet Hasan, Mustafa, İbrahim, *Mucem'ul Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Er-Razi, Ebu Abdullah Fahrettin Muhammed b. Ömer Fahrettin, *Mefatihü'l Gayb, Tefsirü'l Kebir*, çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988
- Et-Tehanevi, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşafu Istilahatü'l Fünun*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1963
- Ez-Zebidi, Ebu'l Feyz Muhammed Murtaza, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Darü'l Fıkr, Beyrut, 1994
- Ez-Zemahşeri, Carullah Ebi'l Kasım Muhammed b. Ömer, *Esasü'l Belağa*, Dari'l Kutub'il Mısır, Kahire, 1922
- Ez-Zencani, Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu's Sihah*, Daru'l Mearif, Mısır, 1952
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, Çev. Doç.Dr. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu yayınları, Ankara, 2000
- Feyyumi, *el-Misbahu'l Munir*,
- Firuzabadi, Meccuddin Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l Muhit*, Matbaatu's Saade, Mısır, 1913
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkız mine'd Dalal, Hakikate Giden Yol*, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul, 2005
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Mizanu'l Amel*, Çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınları, İstanbul, 1971
- Gençtan, Prof. Dr. Engin, *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar*, A.Ü.E.F. Yayınları, Ankara, 1978
- Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Fırak'l-İslamiye*, Mısır, 1948
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Ktb, İstanbul, 1976
- Hökekleli, Prof. Dr.Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V Yayınları, Ankara, 1996
- Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. By L. A. Selby- Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975
- İbn Faris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b, *Mucem Mekayısu'l Luga*, Kahire, 1366, c.1, s.279: Maluf, *el-Müncid*, s.213
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1955
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986
- İkbal, Muhammed, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yayınları, İstanbul,1999
- İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l Kuran*, Çaphane-i Haydari, Tahran, 1373
- İslam Ansiklopedisi*, T.D.V Yayınları
- İzutsu, Prof. Dr.Toshihiko, *Kuran'da Allah ve İnsan*, Çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, London, 1985
- Köknel, Özcan, *İnsanı Anlamak*, Altın ktb, İstanbul, 1994

- Maluf, Louis, *el-Müncid fi Lugati ve'l Elam*, Kalkuliyye Matbaası, Beyrut, 1949
- Marinier, Pierre, *Dua Üzerine Düşünceler*, Çev. Sadık Kılıç, İzmir, 1991
- Martin, "A Religious Way of Knowledge", New Essay in Philosophical Theology,
- Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, Dr. Huleyf Muk, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Ya-  
yınları, İstanbul, 1985
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde Adalet Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat  
Yayınları, Ankara, 2001
- Otto, Rudolf, *The Idea of The Holy*, Çev. Harvey- John W, Penguin Books, Middlesex,  
1959
- Özer, Doç Dr. Kadir, *Üç Psikolojik Soru, Ne değişebilir, ne değişemez? Ne Olabilir, ne ola-  
maz? Ne ölçülebilir, ne ölçülemez?* Sistem yayıncılık, İstanbul, 2001
- Özgü, Halis, *Şahsiyet*, Özgü Yayınları, İstanbul, 1969
- Pak, Yrd. Doç. Dr. Zekeriya, *Allah-İnsan iletişimi*, İlahiyat yayınları, Ankara, 2005
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi ktb, İstanbul, 1982
- Phillips, , D.Z, *The Concept of Prayer*, The Seabury Press, New York, 1981
- Razi, Ebu Abdullah Fahrettin Muhammed b. Ömer Fahrettin, *et-Tefsir-i Kebir, Mefatihü'l  
Gayb*, Çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988
- Sait Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan ya-  
yınları, İstanbul, 1986
- Şeriati, Ali, *Dua*, Çev. Kerim Güven, Bir Yayınları, İstanbul, 1985
- Tolstoy, L.N, *Din Nedir?* , Çev. M. Çiftkaya, Furkan Yayınları, İstanbul, 1998
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F.Yayınları, Ankara, 1963, (1957)
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul Edebiyat Yayınları, İstanbul, 1995
- Wulff, David M, *Psychology of Religion*,
- Zemahşeri, Carullah Ebi'l Kasım Muhammed b. Ömer, *Esasül Belağa*, Dari'l Kutub'il  
Mısır, Kahire, 1922



## KUR'AN'I ANLAMA ÇABASI VE YÖNTEM SORUNU

-Amine Vedud Muhsin Örneği-

Hafsa FİDAN\*

### Abstract

In this article, we will investigate Amina Wadud-Muhsin's interpretation and hermeneutical model as an example of contemporary Quran interpretations. Wadud aims to interpret Quran and to exceed the tradition by using the hermeneutical model. But first of all the idea of exceed the tradition and read Quran in its context has got some problems. Moreover in this article, Islamic feminist approaches are examined, since Wadud interprets Quran via Islamic feminist prejudices.

**Key words:** Tradition, language, exegesis, hermeneutics, Islamic feminism.

### 1. Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Amine Vedud'un Hermenötiği

Çağdaş dönemde Kur'an tefsiri, geleneğin yoğun eleştirilere maruz kalışı esnasında, kendisine referansta bulunulacak başlıca metin olarak Kur'an'ın dikkatlere sunulmasıyla birlikte önem kazanmıştır. Kur'an bu süreçte, geleneğin içinde ve fakat aynı zamanda dışında görülen bir tür kaynak olarak algılanmıştır. Bu dönemde, çağdaş öncüller eşliğinde yöneltilen sorulara cevap bulma kaygısı, Kur'an'a yeni metotlarla yaklaşarak yeni cevaplar üretebilme düşüncesinin motivasyonu olmuştur. Feminist söylemin öncülleri eşliğinde dini metinlerin eleştirel bir okumasını gerçekleştirme çabalarında yine Kur'an, İslamcı feminist söylem için de temel-metin (Ur-text) olarak merkezi bir konumda durmaktadır. Amine Vedud Muhsin, Kur'an'ın günümüzde kadın bakış açısıyla yorumlanması ihtiyacını dile getiren bir düşünür ve çağdaş dönem tefsir anlayışının tipik bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Amine Vedud, *Qur'an and Woman*<sup>1</sup> adlı kitabında, yorum çabalarında metodoloji olarak hermenötik modeli benimsediğini ifade etmektedir. Vedud'un anladığı manada hermenötik model, vardığı sonuçları desteklemek için metnin üç yönüyle ilgilenir. Birincisi; metnin olduğu bağlamdır. Kur'an söz konusu olduğunda bu bağlam, doğal olarak vahiylerin nazil olduğu ortamdır. İkincisi;

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

1 Makale boyunca atıflarda Amine Vedud Muhsin'in *Qur'an and Woman* kitabı kullanılacaktır. Bizim esas aldığımız İngilizce baskı, Malezya'da 1993 yılında yapılan ilk baskıdır. Kitap ikinci baskısını Amerika'da 1999 yılında yaptığında ismi kısmen değişmiş ve *Qur'an and Woman: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* adını almıştır.

metnin gramatik tertibidir. Yani söylediği şeyi nasıl söylediği sorusunun cevabına yöneliktir. Üçüncüsü ise, bütün metindir. Kısaca söylemek gerekirse, onun *Weltanschauung'u*<sup>2</sup> ya da dünya-görüşüdür.<sup>3</sup>

Amine Vedud'un metnin yazıldığı bağlama gitme ideali, onu bir şekilde geleneğin aşılabilirliği düşüncesine sevk etmiştir. Nitekim kitabının önsözündeki ilk ifadelerinde "Bu çalışma, doğrudan doğruya Kur'an'dan elde edilen kadın kavramının tahlilini içermektedir."<sup>4</sup> diyerek, İslam geleneğinde oluşturulan düşünsel teolojik külliyatı aşarak, Kur'an'a ulaşma veya Kur'an'a dönme iddiası taşıdığını belirtmektedir. Bir yandan o, Kur'an'ı anlama çabasının birer ürünü olarak ortaya çıkan İslami disiplinlerin, zamanla merkeze aldıkları Kur'an metnini gölgede bıraktıklarından da yakınmaktadır. Sonuç ise kaynak kitaptan ve onun amacından kopuştur. Şimdi kendisinin takip edeceği metotla, Kur'an'la koparılan bağları yeniden kurmak mümkün olacaktır.<sup>5</sup>

Amine Vedud'a göre, Kur'an tefsirinde hiçbir metot bütünyle nesnel değildir. Her bir müfessir bazı öznel seçimler yapar ve her "okuma" kısmen metnin maksatlarını ve "okuma"yı yapan kişinin "öncül metnini" yansıtır. Fakat çoğunlukla metin (text) ve yorum (interpretation) arasında bir ayırım yapılmaz.<sup>6</sup> Bu genel bakış açısına dikkat edildiğinde Amine Vedud'un, bir yandan öncül metnin Kur'an'ı yorumlamada etkili olmasından kaçınılması gerektiğine dikkat çekerken diğer yandan da müfessirin kendi çağının öncülerinden hareketle Kur'an'ı yorumlamadan kaçınamayacağını kabul ettiği görülür.

Amine Vedud'un hermenötik anlayışına dikkat ettiğimizde bu kavramı, daha çok 'doğru anlama ulaşmada aracılık eden yöntem' şeklinde algıladığımızı görebiliriz. Vedud'a göre belirli dil/gramer kurallarını takip ederek ifade edilmiş ve kendisine ulaşması için okuyucusunu bekleyen 'orada duran bir dilsel metin', doğru anlama ulaşmak için bu dilsel metni çözümlemede takip edilecek 'doğru yöntem', ulaşılabilecek anlamın safiyetini sağlamak için 'aşılması gereken bir gelenek' ve sonuçta çağımızın sorunlarını çözmeye imkân verecek 'damıtılmış anlam' vardır.

Amine Vedud'un tefsir ve hermenötik anlayışında ilk etapta, hermenötiği bir yöntem olarak algılaması sorunlu görünmektedir. Kanaatimizce hermenötik, bir yöntem olmaktan çok, belki de çeşitli anlama yöntemlerini de kapsayan içine alan bir çatı kavram olarak görülmelidir. En temelde hermenötik, "yöntem" kelimesinin dar sınırlarını aşan bir "sanat" olarak algılanmalıdır.

2 Amine Vedud'un, Almanca'da "dünya görüşü" anlamına gelen bu kelimeyi özellikle orijinal dilinde ve italik yazıyla kullanmasını dikkate alarak kendisinin gösterimine sadık kaldık.

3 Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., Kuala Lumpur 1993, 3.

4 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, Preface, 4.

5 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, Preface, 4-5.

6 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 1.

Gadamer felsefesinde hermenötik etkinliği, bildirme, açıklama açıklama sanatı olarak, "daima bir başka 'dünya'ya ait bir anlam bağlamını, o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği" olarak anlaşılmıştır.<sup>7</sup>

Çağdaş dönemde İslam geleneğine eleştirel metotlarla bakılması gerektiğini savunan çoğu yorumcuda görülebilen 'aşılması gereken gelenek' ideali, Amine Vedud'un düşünce dünyasında da önemli bir yer edinmiştir. Ne var ki bu ideal, çağdaş/tarihselci düşüncenin kendisinden kaçınmaya çalıştığı bir "tarih üstü varlık/insan" anlayışını kurgulamayı gerektirmektedir. Bu kurguya göre, çağdaş dünya içinde ve İslam geleneği ekseninde konumlanmış Müslüman, kendini bulduğu dünya içinden bir an olsun kurtularak vahyin nazil olduğu döneme uzanabilecektir. Bu çaba esnasında geleneğin, ana kaynakla arasına girmesine izin vermemesi, ana kaynaktan alacağı verilerin safiyetini koruması açısından elzemdir. Ne var ki bu tasavvurda, her şeyden önce "gelenek" kavramının son derece daraltılmış bir anlam alanı içinde ele alındığı dikkati çekmektedir.

Gelenek, basitçe bir toplumun kendine has kültürü, tekrarlayageldiği bazı adet ve örflerin toplamı ve aktarımı değildir. O, her şeyden önce ortak anlamayı mümkün kılan zemindir. Anlamanın her zaman dil bağımlı olduğu düşünüldüğünde ise gelenek, her şeyden önce bir dil geleneği olarak tezahür etmektedir.<sup>8</sup> Dil, anlamanın ve konuşmanın zemini olarak geleneğin oluşumuna ve sürekliliğine imkân verdiği gibi değişimi ve dönüşümüne de imkân vermektedir. Her anlama hadisesi geleneğin oluşumu ve devamına imkân sağladığı için gelenek, daima olduğundan farklı bir şekilde ortaya çıkar. Bu perspektiften bakıldığında, geleneğin adeta kendisinden kurtulması gereken bir yük gibi algılanması da anlamını yitirmektedir. Zira insan, kendisiyle arasına kesin bir mesafe koymayacağı düzeyde ve biçimde gelenek içindedir ve kendisinden kaçamayacağı kadar dile bağımlıdır.<sup>9</sup> Elbette gelenek içinde ve dile bağımlı insan, dilin gücü karşısında etkisiz ve pasif değildir. "Dille bağlı olan insan, yeniden dil üzerine etki yapar; insan üzerine yaptığı etkide dilin ve form'larının yasalılığı, insandan gelen geri etkilerde de özgürlüğün ilkesi vardır."<sup>10</sup>

7 Bkz. H.-G. Gadamer, "Hermeneutik", (çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, İnkılap Yay., İstanbul 2003, 13.

8 Gadamer'de görülebilen böylesi bir dil ve gelenek anlayışı için bkz. H.-G. Gadamer, "İnsan ve Dil", (çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil Gelenek Yorum*, (içinde), Paradigma Yay., İstanbul 2002, 64-73; Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode) Adlı Eseri", *O.M.Ü.İ.F.D.*, 12-13, Samsun 2001, 277-306.

9 İnsanın dile bağımlı olması, onu aynı zamanda tarih içinde sınırlı bir varlık yapmaktadır. Ne var ki insan, daima, tarih içinde tutuklu bir varlık olma halini aşma çabasındadır. Bu çabayı sergilerken, daha çok kelimelerin dili dışında bir dil arama arzusu gütmüştür. Örneğin müzik dili, insana kelimelerin dışında bir anlam dünyası fışkırtan özel bir dil olarak görülmüştür. "Tanrının dili müziktir." özdeyişi, dil kurallarının dışında bir dili kullandığına inanılan Tanrının (aşkın/transandantal) varlığına yakın olma isteğinde olan insanın başka dilleri (müzik dilini) kullanma arayışına işaret etmektedir.

10 Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., 3. Baskı, İstanbul 1998, 49.

Bu genel perspektiften bakıldığında, Amine Vedud'un geleneğin aşılabilirliği düşüncesi sadece bir düşünce ideali olmaktan öteye gidemediğine göre, Kur'an'a doğrudan giderek damıtılmış bir anlama ulaşma fikri de bir ideal olmaktan kurtulamamaktadır. Kaldı ki Kur'an'ın nazil olduğu bağlama ulaşma fikri, bir yandan Kur'an'ın nazil olduğu ortamı etkilemesini ve değiştirmesini de göz ardı ediyor görünmektedir. Kur'an, nazil olduğu toplumda o toplumun soru ve sorunlarına birer cevap olarak söz söylemişse, aynı zamanda kullandığı dil ve koyduğu hükümler aracılığıyla bağlamı da sürekli değiştirmiş demektir. Yani vahiyde birlikte vahye muhatap olan bilinçlerin farklı bir inşa sürecine girmesi, kelime ve kavramların yeni bir dinamizm kazanması söz konusudur ki bu dinamizm, kendi döneminde de sınırları çizilebilecek bir açıklıkta kendini ele vermeyebilir. Şu halde herhangi bir metnin oluşturduğu bağlama dönme ideali, bağlamların grift dinamizmini de göz ardı ettiği için sorunu görünmektedir.

## 2. Amine Vedud'da Kadınlarla İlgili Ayetlerin Yorumu Sorunu

Kadınların dini diyaloga dâhil edilmelerini temel ilke olarak benimseyen Amine Vedud, geleneksel tefsirlerin kendini en çok kaygılandıran yönünün, onların yalnızca erkekler tarafından yazılması olduğunu belirtir. Bu, erkeklerin ve erkek deneyimlerinin tefsirlere müdahil olduğu; kadınların ve kadın deneyimlerinin ya dışlandığı ya da erkeklerin kadına dair bakış açısınca, arzularınca veya ihtiyaçlarıncaya yorumlandığı anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Son tahlilde, Kur'an ve onun yorumlarının incelenmesi ve tartışılması yoluyla temel paradigmalara oluşturulması, kadınların katılımı ve ilk elden temsilleri olmaksızın gerçekleşmiştir.<sup>12</sup>

Amine Vedud, Kur'an'da kadını konu edinen yorumları üç kategoriye ayırır ve bu kategorileri geleneksel (traditional), tepkisel (reactive) ve bütüncül (holistic) olarak adlandırır.<sup>13</sup> Kur'an yorumlarında ilk kategoriyi oluşturan gele-

11 Amine Vedud bu yargısında tamamen haksız değildir. Örneğin Nisa suresi 34. ayette, aile içi ilişkiler bağlamında erkeğin kavram oluşu zikredilmektedir. Ayetin bütününden, kavramlığın, erkeklerin mallarından aileleri için harcama yapmasına bağlandığı görülmektedir. Ancak zamanla tefsir kaynaklarında, erkeğin kadına üstün olduğu düşünülen yönler ziyadesiyle sayılmıştır. Bu üstünlükler arasında erkeklerin akıllı, güçlü, yönetici olması, cihad etmesi, mirası fazla alması, had ve kıyas davalarında şahitlik etmesi, peygamber olmaları, hilafete ve imamete ehil olmaları, nikâh ve talak yetkilerinin ellerinde olması ve dört kadına kadar evlenebilmesi sayılmaktadır. Bkz. Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil*, tsz., c. I, s. 204-205; Hazin, *Tefsiru'l-Hazin*, Beyrut tsz, I, 351.

12 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 2.

13 Amine Vedud, eserinde Kur'an tefsiri ile Kur'an yorumunu ayrı kategoriler olarak görüyor olmalıdır. Kur'an'ın tefsirinden bahsettiği yerlerde "tefasir", "exegesis", "exegetical works" tabirlerini kullanırken Kur'an'a atıfla yorum yapma çabaları için "interpretation" kelimesini kullanmayı tercih etmektedir. Zira Kur'an ayetlerini her anlama çabası, klasik anlamda "tefsir" çabası olarak görülemez. Tefsirin bazı ön şartları vardır. Bu ayırım eserin Türkçe'ye çevirisinde yapılmadığı için, (bkz. Amine Vedud Muhsin, Kur'an ve Kadın, çev. Nazife Şişman, İz yay., İstanbul 2000, 20-21) Vedud'da tefsir ve yorum çabaları aynı kategoride değerlendirilmiş gibi görünmektedir.

neksel tefsirler, hukuki, batını (esoteric), gramatik, retorik ve tarihi amaçları göz önünde bulundurarak Kur'an'ı baştan sona yorumlama eğilimindedirler. Her ne kadar, bu amaçlar birbirinden farklı olduğu için tefsirlerde bazı farklılara yol açsa da, bu çalışmalardaki bir benzerlik onların atomistik metodolojileridir. Yani ilk surenin ilk ayetinin tefsiri ile başlar, ikinci ayetin tefsiri ile devam ederler ve bu gidiş Kur'an'ın son ayetine kadar devam eder. Böylece konuları belirlemek ve Kur'an'ın o konularla ilişkisini tematik olarak ele almak için hemen hiçbir çaba sarfedilmez. Bir ayetin başka bir ayetle ilgisine kısaca değinildiği durumlarda da bu çaba temelde hermenötik ilkeye dayanmadığı için gelişigüzedir. Benzer Kur'ani fikirleri, cümle yapılarını, ilkeleri ya da konuları birbirine bağlamak için bir metodoloji, neredeyse yoktur.<sup>14</sup>

Kur'an yorumlarında ikinci kategori ise çağdaş düşünürlerin, birey ve toplumun bir üyesi olarak kadınların metne atfedilerek karşılaştığı ciddi engellere karşı geliştirdikleri tepkilerden oluşmaktadır. Bu kategoride, bütünüyle Kur'an'ın mesajına veya açıkça İslam'a karşı çıkan pek çok insan vardır. Onlar, kendi "tepkilerini" haklı göstermek için Müslüman toplumlarda kadının olumsuz statüde oluşunu kullanırlar. Bu tepkilerde de metin ve yorum arasında bir ayırım gözetilmemiştir.<sup>15</sup> Vedud, ikinci kategoride yer alan yorumculara örnek olarak Fatma A. Sabbah'ı ve onun kitabını<sup>16</sup> zikreder. Sabbah'ı, sorunlar konusunda önemli konulara değinmekle birlikte Kur'an ile ilgili tartışmalara geldiğinde Kur'an ve onun yorumları arasında ayırım yapamaması dolayısıyla eleştirir.<sup>17</sup>

Bu ikinci kategorinin temel problemi olarak Vedud, hedeflenen amaçların ve kullanılan yöntemlerin feminist idealler ve ilkelerden neşet etmesini göstermektedir. Genellikle mevcut sorunlarla ilgilenmelerine rağmen, Kur'an'ın kapsamlı bir tahlilinin olmaması, onları kadınların konumu hakkında Kur'an'da kadınların konumuyla bütünüyle uyumsuz zeminlerde savunma yapmaya sürüklemiştir. Müslüman kadınların özgürleşmesi yolunda son derece etkili bir

Bu durumda, Vedud'un mesela çağdaş feministlerden Fetna Ayt Sabbah'ın çalışmalarını örnek verdiği bölümde, bu çalışmayı da tefsir kategorisinde gördüğü gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Vedud'un görüşlerini makalesinde değerlendiren Barbara Stowasser ise, Vedud'un yaptığı tefsir ve yorum ayırımının bilincinde görünmektedir. Bkz. Barbara Stowasser, "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation", *Islam, Gender and Social Change*, (Ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito), New York 1998, 39-40.

14 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 1-2. Amine Vedud, eserinin dipnotunda, bunun İngilizce dilindeki eserler arasında dikkate değer tek istisnasının Fazlur Rahman'ın *Major Themes of The Qur'an* kitabı olduğunu belirtir. Bkz. *age.*, 12.

15 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 2.

16 Fatma A. Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious*. Bu kitap Türkçe'ye *İslam'ın Bilinçaltında Kadın* adıyla çevrilmiştir.

17 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, s. 13. Sabbah'ın kitabı, Kur'an'da kadınlarla ilgili ayetleri anlama çabasından ziyade "ortodoks söylem" olarak adlandırdığı geleneksel İslami yorumları eleştirme çabasının bir ürünüdür. Sabbah bu çabasında Kur'an'a müracaat ettiği gibi daha çok İslam geleneğindeki yazılı eserlere müracaat etmekte ve İslam geleneğini bir bütün olarak eleştirmektedir. Bkz. Fetna Ayt Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, (çev. Ayşegül Sönmezay), 2. Baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul 1995.

aracı kullanmak için bu eksikliğin giderilmesi gerekir. Bu da, İslami ideoloji ve teolojinin bu ilk kaynağı ile özgürleşme arasındaki bağı göstermekle mümkün olacaktır.<sup>18</sup>

Kur'an'ın yorumlanması çabasında üçüncü kategori olarak değerlendirilen yorum tarzına gelince, bu, Amine Vedud'un kendi çalışmasını da içinde bulduğu bir kategoridir. Bu yorumlama çabasında, kadın sorunu da dâhil olmak üzere çağdaş sosyal, ahlaki, ekonomik ve politik sorunlarla ilişkili olarak bütün Kur'an tefsiri metodunun yeniden gözden geçirilmesi söz konusudur. Bu kategori nispeten yenidir ve bütünüyle Kur'an ve onun ana ilkeleri ışığında kadın sorununa hasredilmiş önemli düşünce ürünleri yoktur.<sup>19</sup>

Amine Vedud'un tefsir eleştirilerine dikkat ettiğimizde, kendisinin nasıl bir tefsir arayışında olduğunu ve kendi çalışmalarını nerede konumlandığını anlamamıza imkan verecek ipuçlarını bulmamız mümkündür. O, kadın deneyimini dikkate almadan ve erkek egemen dünyanın dil kodlarıyla üretildiği için geleneksel tefsirlerle kendi arasına bir mesafe koymaktadır. Ardından feminist düşünce dünyasının dil kodlarını kullanarak Kur'an'ı yargılamaları ve Kur'an ile gelenek arasında bir ayırım yapmamaları dolayısıyla çağdaş düşünürlerle kendi arasına bir mesafe koymaktadır. Bu perspektiften bakıldığında Vedud, kendisini hem geleneksel hem de çağdaş olarak adlandırdığı tefsir çabalarının dışında bir yerde konumlandırmaktadır. Kısacası o, kadın deneyimi içinden ve çoğu erkeğin yorumlarının çatısını oluşturan kalıp yargılar olmaksızın Kur'an'ın bir "okumasını" gerçekleştirmek istemektedir. Son tahlilde bu okumanın varolan bazı yargılarla çatışacağına da farkındadır. Çünkü kendisi metnin yorumlarını değil, metnin kendisini tahlil etmekte ve sorunu ele alışı, bu konuda varolan çalışmalardan farklılıklar arz etmektedir.<sup>20</sup>

Ne var ki bu noktada, Amine Vedud'un metin ve yorum ayırımının, teorik düzeyde bazı soruları gündeme getirdiğine dikkat çekilmelidir: Amine Vedud ve onun gibi düşünen diğer İslamcı feministler, "aynı metinler" üzerinde "yeni yorum" yapabilme çabaları ile klasik yorumları eleştirdiklerine göre, bu durumda kendi yorumlarının klasik yorumlara nispetle daha geçerli olduğunu hangi zeminde temellendirebilirler? Şayet metin ile yorum "ayrı" gerçekliklerse, bu durumda feminist yorumlar da kendi meşruiyet zeminlerini kendileri ortadan kaldırmış olmuyorlar mı? Başka bir ifadeyle, İslamcı feministlerin metnin kendi yorumlarını desteklediğine dair iddiaları, yalnızca kendi yorumlarında için olan bir iddia olarak kalma tehlikesiyle karşı karşıya değil midir?

Öte yandan Vedud, metin-yorum ayırımı yapmakla, hermenötiğin en temel sorunlarından birinin içine çekilmektedir. Yorumdan bağımsız bir metnin var-

18 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 2-3.

19 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 3.

20 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 3.

lığından söz edebilir miyiz? Her ne kadar bir metin bütünüyle yorum içinde açığa çıkmasa da yorumdan bağımsız bir metin yoktur. Kur'an bağlamında düşünecek olursak, Kur'an bütünüyle yorum içinde açığa çıkan (bir anlamda yorumlarına indirgenebilen) bir metin değilse de onun varlığı, yorumlandığı sürece devam eder. Elbette burada kastedilen metnin fiziki varlığı, yani iki kapak arasında duran, yazılı varlığı değildir. Burada kastedilen, metnin her zaman bir şekilde yorumcusundan ayrı duran ve aynı zamanda yorumcusuyla hayat bulan diyalektik bir süreç olmasıdır.<sup>21</sup> Metinler, kendilerine anlamak<sup>22</sup> üzere yönelen bir bilinç olduğu sürece anlamlarını açığa çıkarırlar yani var olurlar. Aksi takdirde onların, bilinçten bağımsız olarak "kendi başına" bir varlıkları yoktur. Konuyu daha açık hale getirebilmek için "Metnin anlamı nerededir?" sorusu üzerinde düşünmekte fayda var. Metnin anlamı "yazarın niyetinde mi, kağıt üzerindeki karakterlerde mi, konuşan kişinin telaffuzunda mı, yoksa yorumcunun zihninde midir? Yoksa yazılı veya sözlü metinlerle yorumcu arasındaki dil ortamında zamansal olarak ortaya çıkan bir süreç midir?"<sup>23</sup> Kur'an bağlamında düşünecek olursak, kendisine yöneldiğimiz zaman onun anlamı, metnin sunduğu dil ile bizim dilimizin kaynaştığı ufukta ortaya çıkmakta değil midir?

### 3. İslamcı Feminizmin Patikasında Amine Vedud

İslamcı feminizm kabaca; Kur'an'ın geleneksel yorumlarını değil orijinal metnini esas alarak bugün kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanmasını talep eden ve temel metinlerden (Kur'an ve hadisler) çıkarılan temel ilkeler doğrultusunda geleneksel İslami söylemin eleştirel bir bakışla gözden geçirilmesini isteyen bir kadın hareketi olarak tanımlanabilir.<sup>24</sup> İslamcı paradigma içinde söylem üretme çabasındaki feminist düşünürler, İslam'ın kaynak metinleri olan Kur'an ve hadislerin kendi tarihsel şartları gereği ataerkil bir söyleme sahip olduğunu kabullenmekle birlikte, kadın varlığının baskı altında tutulması ve sömürülmesi işlevinin daha çok kaynak metinlerin yorumcuları aracılığıyla gerçekleştiğini düşünmektedirler. Buna bağlı olarak, metin-yorum arasında belli bir ayırım yaparak eleştirilerin daha çok yorumlar üzerinde odaklanmasını talep etmektedirler.

21 Bkz. Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İnsan Yay., İstanbul 2004, 55-56.

22 Burada, "anlama" ile "yorumlama" arasında bir ayırım gözetmediğimizi belirtmekte fayda var. Zira her anlama bir yorumlamadır.

23 Tatar, *a.g.e.*, 93-94.

24 Margot Badran, İslamcı feminizmi, yetkisini Kur'an'dan alarak İslami paradigma çerçevesinde kadın ve erkek haklarını savunan feminist söylem ve pratik olarak tanımlamaktadır. Bkz. Margot Badran, *Feminism Beyond East and West*, Global Media Publications, New Delhi 2007, 23. Birinci Uluslararası İslami Feminizm Kongresi'nde ortaya konan sonuçlardan çıkarılabilecek bir tanıma göre ise İslamcı feminizm, egemen cinsiyetçi yorumlara alternatif olarak ortaya çıkmıştır ve Kur'an ayetlerine ve Kur'an'ın erkek egemenliğini meşru görmediği yönündeki kanaate dayanmaktadır. [www.feminismeislamic.org/eng/](http://www.feminismeislamic.org/eng/).

Amine Vedud, her ne kadar yaklaşımları itibarıyla feminist çizgide görülse de, yine de kendisini 'bazı' feministlerden ayrı tutar. Buna göre kendisinin bin dört yüz yıllık bir metnin (Kur'an'ın) önemine dikkat çekmesi, geçmişten tamamen kurtulmayı gerekli gören bazı feministlere nazaran onu farklı kılar. Bu 'bazı' feministlere göre maksimum düzeyde ilerlemek, ancak bağlayıcı geleneklerden kurtulmaya bağlıdır.<sup>25</sup> Oysa Amine Vedud, daha önce ifade ettiğimiz 'gelenekte yapılan yorumları aşarak Kur'an'a gitme' iddiasına sahip olmakla birlikte, gelenek içinde ve fakat bir anlamda geleneğin sınırlarını aştığını düşündüğü Kur'an'a yönelme çabası dikkate alındığında, 'bütünüyle' gelenekten kurtulma ideali gütmemektedir. Vedud'a göre, diğer feministlerden kendini ayıran yaklaşımında, Kur'an metninin önemi, onun zaman üstü olması ve ebedi değerleri ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Müslüman toplumlar ise henüz metnin seviyesine yükselememiştir. Kadınları kısıtlayan metin (Kur'an) değil, metnin kendisinden daha önemli addedilmeye başlanan yorumlardır.<sup>26</sup>

Amine Vedud'un çalışmalarına bakıldığında, onun kadın konusunun soru ve sorun haline gelişinin çağdaş döneme ait bir sorunsal olduğunun farkında olduğu görülür. İslam tarihinde çeşitli disiplinler gelişirken belirli ihtiyaçları tatmin etmiş veya ortaya çıkan belirli sorulara cevap vermiştir. Bugün sorulan bazı sorular ise o dönemlerde sorulmamış ve dolayısıyla cevabı da aranmamıştır. Kur'an'da kadın kavramı sorusu, şimdiye dek sorulmamıştır. Kadın ve erkeğin görev ve sorumluluklarıyla ilgili can alıcı sorular, çok kısa süre önce sorulmaya başlanmıştır. Sömürgeci güçlerden bağımsızlıklarını kazandıkları dönemlerde İslam toplumlarında kadınların durumlarının kötü olması, kadın ve erkek rollerinin sorgulanmasına yol açmıştır.<sup>27</sup> Ancak Amine Vedud'un çağdaş sorunsallaştırmanın farkında olması, onun Kur'an'ı bu öncüllerin farkında olarak okumasına yol açmamış, dolayısıyla Kur'an'ı feminist söylem eşliğinde anlama çabasına da engel olmamıştır.

Vedud'un Kur'an'da geçen bazı kavramları, kadın bilincinin ve deneyimlerinin tefsire müdahil olması istemiyle okumasının tipik bir örneği, Nisa suresi 1. ayette geçen, "rahim" kelimesinin çoğulu olan "erham" kelimesine yüklediği anlamda görülebilir. Meallerde daha çok "Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan kaçınım"<sup>28</sup> şeklinde ifade edilen ayette geçen "erham/

25 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, Preface, 6.

26 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, Preface, 6.

27 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, Preface, 5.

28 Bkz. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1983, Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., 2000, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meali*, DİB Yay., Ankara 2003. Taberi tefsirinde yer alan rivayetlere bakıldığında da ayetin "akrabalık bağlarını koparmaktan kaçınım" şeklinde anlaşıldığı görülür. Bkz. Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Beyrut 1984, VI, 228. Burada her ne kadar, Vedud klasik/geleneksel tefsiri erkek bilincinin bir ürünü olarak gördüğü için Taberi gibi müfessirleri zikretmek yerinde gibi görünmüyorsa da, bir yandan Vedud'un Kur'an'ın nazil olduğu bağlama gitme idealini göz önünde bulundurduğumuzda, bağlama gitmenin ancak ve ancak ayetlerin



akrabalık bağı” kelimesine Vedud, “sizi doğuran rahimler” şeklinde özel bir anlam yüklemektedir. Böylece Kur'an'ın, kadınların doğurganlık kapasitesine işaret ettiğini ve doğuran dişiye karşı saygı, ilgi ve sorumluluk ifadeleri taşıdığını belirtmektedir.<sup>29</sup>

Vedud, Kur'an'da Hz. Meryem'in doğum tecrübesinin teferruatlı şekilde anlatılıyor olmasını da Kur'an'ın kadınların doğurganlığına önem atfetmesi şeklinde yorumlamaktadır.<sup>30</sup> Ne var ki Vedud'un, doğurganlığına nispetle yüceltilmiş olduğunu düşündüğü kadın varlığının, kendisinin veya bir başka kadının doğurduğu çocuğa nispetle anılıyor olmasını da kadınlara saygı kategorisinde değerlendirmesi ilginçtir. Kur'an'da Hz. Meryem dışında hiçbir kadının ismiyle anılmadığını belirten Vedud, kadın karakterlerin kendi isimleriyle anılmayıp eşi, babası veya oğlunun ismine nispetle anılmasını (uhtu Harun, ümmü Musa gibi), kadınlara saygı ifadeleri olarak yorumlamaktadır.<sup>31</sup> Kur'an'da akrabalık ilişkilerinin baba veya erkek bir ataya nispetle ifade edildiğini belirten Vedud, bir istisna olarak Hz. İsa'nın babasız bir çocuk olarak dünyaya gelmesi dolayısıyla Hz. Meryem'e nispet edildiğini belirtmektedir. Yine de bu durumu, yani Hz. Meryem'in anılması hariç kadınların ismen zikredilmeyerek her halükarda erkek varlığına nispetle anılmasını, özel bir tür saygı ifadesi olarak yorumlar.<sup>32</sup>

Kur'an'da tam olarak kadın ve erkek arasında eşitliğin hedeflendiğini Kur'an'ın bazı temel kavramlarına referansla açıklamaya çalışan Vedud'a göre, “halifelik” kavramı oldukça önemlidir. Kur'an'da insanın yaratılış amacı şöyle belirtilmiştir: “Ben, yeryüzünde bir halife yaratacağım.”<sup>33</sup> Yeryüzünde halifelik, her bir insanın yükümlülüğüdür. Kur'ani dünya görüşü bakımından, halifeliği (emaneti) yerine getirmek, insanoğlunun varoluş nedenini oluşturmaktadır. Kadınların tam bir kişilik (şahıs) olarak sorumluluğunu inkar etmek, onların halifelik kapasitesini de yadsımak anlamına gelir. Allah'ın bütün insanlara emrettiği temel sorumluluklarını yerine getirmesini engellemek demektir. Sonuçta insan, Allah karşısındaki sorumluluklarını ancak tam bir kişilik (şahsiyet) olarak kabul edildiğinde yerine getirebilir.<sup>34</sup> Bu tür açıklamalarıyla Vedud, kadınlar aleyhine anlam ifade ediyor görünen ayetlerin, Kur'an'daki adalet,

nasıl anlaşıldığına dair mevcut rivayetler aracılığıyla mümkün olması dolayısıyla klasik tefsire başvurmak kaçınılmaz olmaktadır. Tam bu noktada, Vedud'un Kur'an'ın nazil olduğu bağlama gitme idealini gerçekleştirmek için ulaşması gereken kaynakların, yani nüzul dönemine ait bilgileri içeren rivayetlerin (bir anlamda yazılı İslam tarihinin) de erkek bilincinin ürünleri olduğunu hatırlamakta fayda var.

29 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 64-65. Vedud, “erham” kelimesini “sizi doğuran rahimler” şeklinde çevirmekle kelimeye literal bir anlam yüklediğinin farkındadır ve kelimenin genelde “akrabalık bağı” anlamını taşıdığı kitabının dipnotunda belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Bkz. 91.

30 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 39-40.

31 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 32-33.

32 Wadud-Muhsin, *a.g.e.*, 39.

33 Bakara 2/30.

34 Amina Wadud, “Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender”, *Journal of Law and Religion*, XII, no: 1 (1995-1996), 48.

halifelik, takva gibi bazı temel kavramlar ekseninde bugün daha farklı yorumlanması gerektiğinin altını çizmektedir.

Vedud, Kur'an'da Nisa suresi 34. ayette geçen ve kadınların dövülmesine atıfta bulunan "darabe" fiil kökünden türeyen "vedribuhunne" fiiliyle ilgili yaklaşımlarında da benzer bir tutum sergilemektedir. Ayetin erkeklerin eşlerini dövmesine izin verdiği şeklinde yorumlanması, metnin (Kur'an'ın) "adalet", "insan onuru" gibi diğer prensiplerinin çiğnenmesi demektir. Bu ayetten bugün erkeklerin eşlerini dövebileceği anlamının çıkarılması, reddedilmelidir. Zira Kur'an, insanlara "adalet" gibi ulaştırılması gereken hedefler göstermiştir ve Kur'an'da, sosyal sorunlarla ilgili olanlardan daha fazla kadınların insanlık onuruyla ilgili ayetler vardır. Böylece, yani Kur'an'da kadınlarla ilgili olan herhangi bir konuyu metinde geçen diğer kavramlar ekseninde anlama çabasıyla Vedud, metin ve anlam arasındaki aracılığı devam ettirdiğini söylemektedir.<sup>35</sup>

Amine Vedud, yorumlarında, Kur'an dili olan Arapça nötr (cinsiyetsiz) bir dil olmadığı için, gramatik açıdan eril-çoğul kalıpların kullanıldığı ayetleri, kadınları da eşit şekilde kapsamak üzere genişletme çabası güttüğünü ifade etmektedir. Ele aldığı problemleri, Kur'an'ın toplumla ilgili hedeflediği ahlaki ilkeleri dikkate alarak çözmeye çalıştığını belirtmektedir.<sup>36</sup> Kur'an ayetlerini, Allah'ın gönderdiği vahiy aracılığıyla ahlaklı bir toplum oluşturmayı hedeflediği düşüncesi doğrultusunda yorumlama çabasında Vedud, Fazlur Rahman'ın izinden gidiyor görünmektedir.<sup>37</sup> Bir yandan kendisi, çalışmalarında Fazlur Rahman'ın geliştirdiği Kur'an'ı yorumlama metodunu takip ettiğini de ifade etmektedir.<sup>38</sup> Vedud'un yorum çabalarına, vahyin nazil olduğu dönemde hedeflendiği düşünülen kadın-erkek eşitliğine, bugün Kur'an yorumlarıyla da olsa ulaşma arzusu sinmiş görünmektedir. O, Kur'an'da insanın yaratılışının anlatımından başlayarak kadınlarla ilgili dünyevi konuların ele alınışına, ardından ahiret hayatında ceza ve mükafaatta eşitliğe kadar hemen her konuyu, kadın-erkek eşitliği öncülünden hareketle yorumlamıştır.

#### 4. Sonuç

Amine Vedud, Kur'an araştırmalarının arka planındaki amacını, Kur'ani dünya görüşünde var olan cinsiyet eşitliğini ortaya koymak olarak belirtir. Her ne kadar tefsir yapanların bireysel bakış açılarını ve çağının öncül metinlerini geride bırakma çabasında olması gerektiğini ifade etse de, bir yandan hiçbir müfessirin öncül metnin etkisini silemeyeceğinin bilincindedir. Nitekim çok

35 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, Oneworld Publications, Oxford 2006, 203-205.

36 Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 100.

37 Fazlur Rahman'ın yorum yöntemi için bkz. Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, Bibliotheca Islamica, 1989.

38 Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 3-4.

sayıda tefsir çalışmasının var olması, çeşitli şekillerde Kur'an'ı yorumlama sürecinin devam ettiğini ve edeceğini işaret etmektedir. Vedud, kendi yorum çabalarında, çağdaş kadının yaşam tarzını, sorunlara bakış açılarını önemsemediğini ve bu bağlamda kendisinin de öncül metnin etkisinde olduğunu kabul ettiğini ifade etmektedir. Bir yandan o, böylelikle Kur'an'ın çağdaş kadının sorunlarıyla ilişkisini ortaya koyduğunu düşünmektedir.<sup>39</sup> Makalede, Amine Vedud'un, Kur'ani dünya görüşünde var olduğuna inandığı cinsiyet eşitliği ideali doğrultusunda farklı yöntem ve yorum arayışlarına yöneldiğine dikkat çekilmiştir.

İslam düşünce dünyasında din dilinin daha çok erkek bilincinin ürünü olarak şekillenmesi, Kur'an'ın yorumlanması sürecinde kadınların dini diyaloga müdahil olmaması noktalarında Amine Vedud'a katılmak mümkündür. Kadınların dini metinleri yorumlama sürecine girerek din dilini kullanabilmeleri, tarihi süreçte kadın aleyhine işleyebilen yorum çabalarının farkına varılması açısından önemli olduğu gibi, kadınların içinde bulunduğu tarihe özne olarak müdahil olabilmeleri açısından da önemlidir. Bununla birlikte, kadınların dini diyaloga müdahil olma sürecinde, Kur'an'dan kadın lehine anlamlar çıkarmak için zaman zaman apolojik ve anakronistik tavrın benimsenmesi yerine, Kur'an'ın metinleşme sürecinde, var olan ataerkil dil içinde söz söylediğine dikkatleri yöneltmek gerekir. Vedud, her ne kadar vahyin nazil olduğu zaman ve mekânda kadınlarla ilgili mevcut tutumların Kur'an'ın bazı ifadelerinin şekillenmesine katkısı olduğunu ve Kur'an'ın hitabına mazhar olan sorunların o ortama özgü olduğunu kabul etmekte ise de<sup>40</sup> çağdaş öncüllerin etkisiyle Kur'an'da var olduğuna inandığı cinsiyet eşitliği ideali uğruna, kendi metodu olarak ortaya koyduğu hermenötik ilkelerle de çelişen yorumlara yönelmektedir.

#### KAYNAKLAR

- Amina Wadud, "Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender", *Journal of Law and Religion*, c. 12, no: 1 (1995-1996).
- Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., Kuala Lumpur 1993.
- Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, Oneworld Publications, Oxford 2006.
- Barbara Stowasser, "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation", *Islam, Gender and Social Change*, (Ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito), New York 1998.
- Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., 3. B., İstanbul 1998.
- Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

39 Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 94-95.

40 Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 100-101.

- Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode) Adlı Eseri", *O.M.Ü.İ.F.D.*, S. 12-13, Samsun 2001.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meali*, DİB Yay., Ankara 2003.
- Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, Bibliotheca Islamica, 1989.
- Fetna Ayt Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, (çev. Ayşegül Sönmezay), 2. B., Ayrıntı Yay., İstanbul 1995.
- H.-G. Gadamer, "Hermeneutik", (çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, İnkılap Yay., İstanbul 2003.
- H.-G. Gadamer, "İnsan ve Dil", (çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil Geleneği Yorum*, (içinde), Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- Hazin, *Tefsiru'l-Hazin*, Beyrut tsz.
- Margot Badran, *Feminism Beyond East and West*, Global Media Publications, New Delhi 2007.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., 2000.
- Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1983.
- Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Beyrut 1984.
- Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil*, tsz.

## İTAAT KÜLTÜRÜNÜN OLUŞMASINDA HADİSLERİN ROLÜ

İlyas CANIKLI\*

### Abstract

#### THE ROLE OF THE HADITHES IN THE FORMATION OF THE SUBMISSION CULTURE

Throughout the history, the relationship between the rulers and the ruled ones has been developed in a specific hierarchical structure. The subjects concerning the quality of that relationship depend on that society. This is the same in Islamic political culture. The people who recognized Islam through the arrival of Divine Inspiration to Prophet Mohammed, implemented the doctrines of the Holy Koran and the practices (sunnas) of prophet Mohammed in their political lives. However, after the death of Prophet Mohammed, the matter of obedience hasn't been evolved in accordance with the core values of the Holy Koran and the practices of Prophet Mohammed.

Absolute obedience to the rulers isn't discussed in the Holy Koran and it never existed in the Prophet Mohammed's Prophet hood of 23 years. Contrary to that main conception, it is a common fact that there are some hadithes in the hadith literature which bring the rulers' rights in the foreground and force the ruled ones to abide them unconditionally. Accordingly, it is thought that it would be useful to re-read those hadithes in terms of their presence and accuracy. With the assistance of this article, it is aimed to make a contribution to the insight of the human being of the present day about the matter of obedience.

**Keywords:** Prophet, hadith, rulers, the ruled ones, submission culture, politics.

### Giriş

Yöneten yönetilen ilişkisi sonucu ortaya çıkan itaat kavramının, ilk insan Hz. Âdem'le ortaya çıktığını ve insanlık tarihinin sonuna kadar da güncelliğinden bir şey yitirmeyeceğini söylemek iddialı bir yaklaşım değildir. İnsanın olduğu yerde yöneten ve yönetilenin var olduğu gerçeğinden hareketle, bu iki kesim arasındaki itaat ilişkisinin hangi temellere oturduğu, değişik dönemlerde nasıl tezahür ettiği günümüz insanının da gündeminde olan ve zihinleri meşgul eden bir sorundur. Neredeyse tarihin hiçbir döneminde itaat kültürü olmayan bir topluluğa/topluma rastlamak mümkün görünmemektedir.

İnsan zihnini meşgul eden itaat kültürünün şekli ve hangi esaslara dayalı olduğu gibi hususlar İslam toplumları için de geçerlidir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslam toplumlarında yöneten-yönetilen ilişkileri en önemli

\* Dr., Başöğretmen, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. E-posta: icanikli@mynet.com

problemlerin başında yer almaktadır. Zira toplumsal yönü diğer dinlere nazaran daha ön plana çıkan İslam dini, gerek Kur'an-ı Kerim'de ve gerekse Hz. Peygamber modelinde bu konuda esas alınacak bazı ilkelere temas etmiştir. Ancak Hz. Peygamberden sonraki dönemlerde yöneten yönetilen ilişkilerinin temel argümanlarının çoğu zaman Kur'an ve Hz. Peygamberin sahih sünnetine uygun şekilde geliştiğini söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifade ile bu konuda referans kabul edilen eserlerde, yöneten kesimin haklılığı ya da yönetilenlerin haklarının göz ardı edildiği görülmektedir. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnette bu konuda da insanlık için rehber olabilecek bilgilerin mevcut olduğu aşikârken, günümüz İslam dünyasında hâkim kesimin yönetmiş olduğu kitlenin haklarını, yöneten kesim lehine göz ardı ettiği de bilinmektedir. Bu durumun siyasi, sosyal ve kültürel birçok nedenleri olsa da özellikle bu konudaki hadislerin, gerek sübutu ve gerekse anlamı bakımından farklı anlayışlara imkân tanıdığını göz ardı etmek doğru değildir. Daha açık bir ifade ile İslam tarihi boyunca ve günümüzde yöneten-yönetilen ilişkilerinde özellikle itaatle ilgili hususlarda görülen olumsuzlukların temelinde birtakım hadislerin yattığı söylenebilir.

Kur'an'da ve Hz. Peygamberin uygulamalarında yöneten yönetilen ilişkilerini belirleyen ve bunun sonunda ortaya çıkan itaat anlayışının çerçevesini oluşturan temel değerlerin varlığını göz ardı etmek söz konusu değildir. Dinin temel değerlerine uygun olmayan bir itaat anlayışının ne tür rivayetlere dayandırıldığı ve bu tür rivayetlerin Hz. Peygamberin yaşayan sünnetine ne kadar uyduğu gibi sorular, bu kısa çalışmada cevaplanmaya çalışılacaktır. Amaç sadece resmî düzeyde yöneten-yönetilen ilişkilerini ele almak değil bireysel, siyasi ve dinî cemaat grupları içerisindeki yöneten-yönetilen ilişkileri de dâhil olmak üzere itaat anlayışın çerçevesinde görülen olumsuzlukların çözümüne katkıda bulunmak, bu konuda da Kur'an ve Hz. Peygamberin sünnetine uygun sağlıklı bir İslamî anlayış geliştirmektir.

### 1. Mutlak İtaate Vurgu Yapan Ayetlere Örnekler

Kur'an'da Allah'ın mutlak anlamda hükümlerine boyun eğdiğine işaret eden çok sayıda ayet mevcuttur. Her ne kadar bu ve benzer ayetlerin yöneten yönetilen arasındaki itaatın sınırları ile doğrudan bir ilişkisinden söz etmek mümkün değilse de daha sonraki dönemlerde, yönetilen kesimin karşısındaki konumunu daha da güçlendirmek isteyen yönetenlerin, kendi güçleri ile Allah'ın gücü arasında ilişki kurma ve kendilerini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi kabul etmeleri düşüncesi sebebi ile bu gibi ayetleri tekrar hatırlatmanın yararlı olacağı düşünülmektedir. Kur'an'da yer alan "*Bilmedin mi ki, göklerin ve yerin mülkü yalnız Allah'ındır. Sizin için Allah'tan başka ne bir koruyucu, ne de bir yardımcı*

*vardır.*"<sup>1</sup> "O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır. Onları korumak kendisine ağır gelmez. O yücedir, büyüktür."<sup>2</sup> "... Dikkat! Yaratma ve emr, O'na aittir..."<sup>3</sup> gibi ayetler buna örneklerdir.

Ayetlerde de işaret edildiği gibi mutlak anlamda hükümlerinin Allah'a ait olması, insanların hiçbir şey yapamayacağı ve elinin kolunun bağlı olduğu anlamına gelmemektedir. Yine Kur'an'da Allah insanlardan yeryüzünün imarını ve yaşanabilir hale getirilmesini istemektedir.<sup>4</sup> İnsanlardan yeryüzünün imar edilmesinin istenmesi, hem ferdi sorumluluk hem de yönetimde bulunan kimselerin sorumluluğudur. Kur'an itaatin, yöneticinin şahsına değil, kanunlara ve kurallara olduğuna vurgu yapar. Diğer bir ifade ile Allah, Hz. Peygamberin şahsında Kur'an'a inanmış herkese hitap ederek insanlar arasındaki ilişkilerin ve uygulamaların Kur'an çerçevesine olmasını da insanlara öğütler. Bu çerçevenin sınırlarının ne olduğuna; "Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet, onların keyiflerine uyma ve onların Allah'ın indirdiği şeylerin bir kısmından seni şaşırtmalarından sakın."<sup>5</sup>; "Biz sana kitabı gerçek ile indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde hüküm veresin."<sup>6</sup>; "Yoksa câhiliyye hükümünü mü arıyorlar? İyice bilen bir toplum için Allah'tan daha güzel hüküm veren kim olabilir?"<sup>7</sup> gibi ayetleri örnek vermek mümkündür.

Kur'an'da doğrudan yöneten ve yönetilen kesimi ilgilendiren ve yöneticiye itaatin gerekli olduğunu ortaya koyan ayet ise "Ey inananlar! Allah'a itaat edin, Elçiye ve sizden olan buyruk sahiplerine itaat edin..."<sup>8</sup> şeklinde yer almaktadır. Bu ayet genel anlamda yönetilen kesimin yöneticilerine itaat etmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ancak Kur'anî anlamdaki bir itaat, belirli şartlara bağlı olup, bunun çerçevesinin ne olacağı bizlere hatırlatılmaktadır. İtaatin belirli şartlarda gerçekleştiğini işaret eden ayetlerden bazıları da şunlardır:

"Kendilerine hainlik edenleri savunma, zira Allah daima hainlik yapıp günah işleyen insanı sevmeyiz."<sup>9</sup>; "Allah'tan korkun ve bana itaat edin. Müsriflerin emirlerine boyun eğmeyin. O kimseler yeryüzünde fesat yaparlar. (Onlar) ıslah yapmaz kimselerdir."<sup>10</sup>; "...Kalbini bizi arımdan alıkoyduğumuz ve nefsinin arzusuna uyan ve işi, hep aşırılık olan kişiye itaat etme."<sup>11</sup>; "...Rabb'inin hükmüne kadar sabret, onların günah işleyen ve inkârcı olanlarına uyma."<sup>12</sup>; "Şüphesiz Rabb'in kim(ler)in kendi yolundan saptığını ve kimlerin yolda olduğunu en iyi bilen O'dur. Öyleyse yalanlayanlara itaat etme."<sup>13</sup>

1 2. Bakara, 107.

2 2. Bakara, 225.

3 7. A'râf, 54.

4 Bkz., 2. Bakara, 30; 10. Yûnus, 14; 6. En'âm, 165; 7. A'râf, 10; 45. Câsiye, 13; 35. Fâtır, 39; 38. Sâd, 26.

5 4. Nisâ, 105.

6 5. Mâide, 49.

7 5. Mâide, 50.

8 4. Nisâ, 59.

9 4. Nisâ, 107.

10 26. Şûrâ, 150-152.

11 18. Kehf, 28.

12 76. Dehr, 24.

13 67-68. Kalem, 7-8.

Görüldüğü gibi bu ayetler her ne kadar doğrudan yönetimle ilgili olmasa da en azından nelere itaat edileceği ve nelere itaat edilemeyeceği hususunda bir ölçü ortaya koymaktadır. Ayetlere kıyasla, bu ölçülerin idarî işler için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Hainlik yapanlara, müsriflere, işleri aşırı olanlara, günah işleyen inkârcılara ve İslam'ı yalanlayanlara itaatın zorunlu olmadığını bu ayetlerden anlamak mümkündür. Kur'an bir yandan "buyruk sahiplerine itaat"i emrederken, zikredilen ayetlerdeki olumsuz tavır ve hareketlerle bu itaatın ortadan kalkacağını da bizlere hatırlatmaktadır. Dolayısıyla Kur'an, kuralsız ve sınırsız bir itaat anlayışını ön görmemektedir.

## 2. İtaati Belli Şartlarda Öngören Rivayetler

Hadis kitaplarında, yöneticiye itaati konu edinen epeyce rivayet mevcuttur. Bazı rivayetlerde itaat belli şartlar çerçevesinde gerçekleşirken, bir grup rivayetlerde de hiçbir şarta bağlı olmadan, sadece yönetenlerin haklarını ön plana çıkararak, Kur'an'a ve Hz. Peygamberin uygulamalarına uymayan itaat anlayışı telkin edilmektedir. Elbette toplumsal düzenin sağlanması, bireyler arasında sağlıklı bir iletişimin olabilmesi için Hz. Peygamber tarafından buna yönelik hem yönetenin hem de yönetilenin hukukuna işaret eden rivayetlerin olması normal bir durumdur. Asıl sorun sadece yöneticinin konumunu daha da pekiştiren rivayetlerin Hz. Peygambere isnat edilerek, bunların dinin nasları imiş gibi telkin edilmesidir. Bu iki kategorideki rivayetler aynı zamanda birbirine zıt anlamlar içerdiği için sanki Hz. Peygamberin sözlerinde bir çelişki varmış şüphesine de kapı aralamaktadır. Dolayısıyla bu durum diğer konularda olduğu gibi yanlış peygamber telakkisinin toplumda yerleşmesine yol açmaktadır.

Bazı rivayetlerde itaat, idarecinin Kur'an'a uygun hareket etmesine ve kötülüğü emretmemesine bağlanmaktadır. Birçok hadis eserinde yer alan "*Kötülüğü emretmedikçe, Müslüman kimseye, sevdiği ve sevmediği şeyde dinlemek ve itaat etmek vardır. Eğer kötülükle emredilirse dinlemek ve itaat yoktur.*"<sup>14</sup> rivayeti buna örnektir. Aynı çerçevede Yahya b. Husayn'dan gelen rivayette de Hz. Peygamberin Veda Hutbesinde "*Üzerinize, sizleri Allah'ın kitabına göre idare edecek bir köle bile yönetici olarak tayin olursa, sizler o yöneticiyi dinleyip itaat ediniz.*"<sup>15</sup> hükmü yer almaktadır. Ebû Hureyre'den gelen başka bir rivayette ise Rasûlullah, "*Neşende, kederinde, zorluğunda, kolaylığında dinlemek ve itaat etmek senin üzerine vaciptir*"<sup>16</sup> buyurmaktadır.

14 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 17; Buharî, 93. *Ahkâm*, 4, VIII,105-106; Muslim, 33. *İmâre*, 8, H. No: 1839, III, 1469; Davud, *Cihad*, H. No: 2626, III, 41; el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, İmâre, 95, XXIII, 42; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14852, VI, 63.

15 Muslim, 33. *İmâre*, 8, H. No: 1838, III, 1468; Tirmizî, *Cihad*, 28, H. No: 1758, III, 125; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14396.V, 790.

16 Abdurrazzak, *el-Musanna'af*, H. No: 20686, XI,331; Muslim, 33. *İmâre*, 8, H. No: 1846, III1467; İbn Mâce, 24. *Cihad*, 40, H. No: 2864, II, 956; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14393, V, 789; el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, İmâre, 82, XXIII, 37.



İtaatin gerçekleşmesine yönelik Ebû Zerr'in "Dostum bana, üzerimize tayin edilen kimse, azası eksik bir köle de olsa dinleyip itaat etmemi tavsiye etmiştir"<sup>17</sup> şeklindeki sözü hadis kitaplarında yer almaktadır. Aynı rivayet Buharî'de; "Üzerinize başı siyah üzüm gibi olan Habeşli bir köle dahi yönetici olarak tayin olsa dinleyiniz ve itaat ediniz."<sup>18</sup> şeklindedir.

Kur'an'ın temel değerlerine ve Hz. Peygamberin misyonuna uygun bir itaat anlayışının hangi esaslara göre şekilleneceği de hadis kitaplarında yer almakta olup, Hz. Peygambere bir grup sahabe arasında geçen ve aşağıda rivayette yer alan olay buna örnektir.

"Hz. Peygamber bir seriyye gönderip, onlara ensardan bir adamı seriyye komutanı olarak tayin eder. Hz. Peygamber, askerlerin ona itaat etmesini emreder. Komutan askerlere kızar ve "Hz. Peygamber bana itaat etmenizi emretmedi mi?" der. Askerler de evet, diye cevap verir. Sonra onlara odun toplayıp ateş yakmasını emreder. Askerler de odun toplar ve ateşi yakarlar. Komutan askerlerine ateşe girmelerini emreder. Bunun üzerine askerler birbirlerine bakar ve "Biz Hz. Peygambere ateşten kaçmak için tâbi olduk, biz ateşe mi gireceğiz?" derler. Karşılıklı konuşmalardan sonra, olay Hz. Peygambere intikal ettiğinde, Peygamber; "Eğer ateşe girmiş olsaydınız oradan ebedî olarak çıkamazdınız, itaat ancak meşru olan işler içindir"<sup>19</sup> buyurmuştur. Aynı hadis Müslim'de de yer almakta olup, hadisin son kısmında "Allah'a isyanın olduğu yerde itaat yoktur. İtaat ancak ma'rûf şeylerdedir"<sup>20</sup> ibaresi yer almaktadır. Rivayetler incelendiğinde yöneten yönetilen arasındaki itaat ilişkisinin emredilen için "maruf olma" şartına bağlandığı görülmektedir. "Allah'a asi olanlara itaat yoktur."<sup>21</sup> rivayeti ile de itaatin farklı bir boyutuna dikkat çekilmektedir.

Hz. Peygamberin ensardan bir şahsı seriyye komutanı olarak tayin etmesi, daha sonra komutanın ateşe girmelerini emretmesi, olayın Hz. Peygambere intikal etmesi neticesinde ise Hz. Peygamberin "İtaat ancak makul olan emirler içindir"<sup>22</sup> veya Müslim'deki ifadesi ile "Allah'a isyanın olduğu yerde itaat yoktur,

17 Muslim, 33. *İmâre*, 8, H. No: 1837, III, 1467; İbn Mâce, 24. *Cihad*, 39, H. No: 2860, II, 955.

18 Buharî, 93. *Ahkâm*, 4, VIII, 105; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14816 VI, 54. Bu tür rivayetleri İbn Kuteybe *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis* isimli eserinde Kaade'nin delilleri arasında saymaktadır. Dolayısıyla bu tür rivayetler hakkında ihtiyatlı davranmak lazım. Çünkü fırkalar kendi görüşlerini hadisçiler yoluyla desteklemek yoluna gitmiştir. (Bkz., İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, 59-60.

19 Buharî, 93. *Ahkâm*, 4, VIII, 106; İbn Mâce, *Cihad*, H. No: 2863, II, 955; Ebû Dâvud, *Cihad*, H. No: 2625, III, 40; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14400, V, 792; el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, *Cihad*, 146, XIV, 44, *İmâre*, 94, XXIII, 41.

20 Muslim, 33. *İmâre*, 8, H. No: 1840, III, 1469; Tirmizî, *Cihad*, 29, H. No: 1759, III, 125; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14398, V, 791.

21 Abdurrazzak, *el-Musannağ*, H. No: 20699, XI, 335; İbn Mâce, 24. *Cihad*, 40, H. No: 2865, II, 956; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14409, V, 795; Hindî, a.g.e., H. No: 14413, V, 797; el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, *İmâre*, 92, XXIII, 41; el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb*, H. No: 873, II, 55; Heysemî, *Keşfu'l-Estâr*, H. No: 1612, II, 243; Taberânî, a.g.e., H. No: 3150, III, 208.

22 Buharî, 93. *Ahkâm*, 4, VIII, 106.

*itaat ancak bilinen (makul) şeylerdedir.*"<sup>23</sup> buyurması dikkat çekicidir. Söz konusu rivayet şârihlerce, seriyye komutanının askerlerini imtihan etmek istediği, askerlerine şaka niyetinde olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>24</sup> Durum ne olursa olsun hiç kimse bulunmuş olduğu yöneticilik makamının kendisine vermiş olduğu güçle, yönetimi altında bulunan kimseleri keyfine göre yönetme veya imtihan etme hakkına sahip değildir. Bu olayda Hz. Peygamberin itaat konusunda ne kadar titiz davrandığı, buna yönelik nasıl bir ölçü ortaya koyduğu görülmektedir. Yöneticinin görevi, insanları gücünün yetmeyeceği şeylerle imtihan etmek değil, kendi yönetimine verilen kişileri makul ölçülerde idare etmek olmalıdır.

Hadis yorumcuları bu rivayetler çerçevesinde genel olarak masiyet durumunda itaatin ortadan kalkacağını ifade ederken, Allah'ın emrine uygun hareket eden yöneticilere de itaat edilmesi gerektiği görüşünü dile getirmiştir.<sup>25</sup> Aynı zamanda bu rivayetler ırkî ve fizyolojik birtakım faktörlerin, itaatin ortadan kalkması için bir sebep olmadığını da işaret etmektedir. Ayrıca bu rivayetler, yöneticilerin ehliyet sahibi olması, Allah'ın emirlerine ters düşen bir tutum sergilememeleri, yönetimle ilgili gerekli özellikleri taşıdığı takdirde yönetici olabileceği fikrini daha da pekiştirmektedir.<sup>26</sup> İslam'ın yeni gelmeye başladığı dönemde, Arapların yönetimle ilgili hususları bilmemeleri de bu rivayetlerin hangi sosyal ortamda şekillendiği hususunda bizlere fikir vermektedir.

Hz. Peygamberin yönetime bağlı hareket etmenin gerekli olduğu fikrini, insanların hayatlarına yerleştirmek amacına yönelik dile getirdiği; "*Kim bana itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim bana asi olursa, Allah'a âsî olur. Kim yöneticisine itaat ederse, bana itaat etmiş olur. Kim de yöneticisine asi olursa, bana asi olmuş olur.*"<sup>27</sup> rivayeti Kur'an'a uygun olup<sup>28</sup> Kureş'in kendilerine yönetici olanların yöneticiliğini tanımadığı bir ortamı nitelemekle birlikte, bir idarî sisteme uymaya teşvik, vali ve seriyye komutanları tayin edildiğinde ayrılığa düşmeden, birlikte hareket etmelerinin gerekli olduğuna da işaret etmektedir."<sup>29</sup>

İtaatin sınırının belirgin bir şekilde yer aldığı rivayetlerde ana hatları ile yöneticinin; ma'siyeti (kötülüğü) emretmemesi, Allah'ın kitabına göre hükmetmesi, yöneticinin ırk, renk ve fizyolojik birtakım özelliklerden ziyade, ehliyet sahibi olmasının gerekliliği, itaatin bilinen ve makul şeylerde olduğu gibi hususlar yer almaktadır.

23 Muslim, 33. *İmâre*, 8, H. No: 1840, III, 1460.

24 Nevevî, *a.g.e.*, XII, 227.

25 Aynı, *Umdetu'l-Kârî*, XXIV, 224; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, XII, 222-223.

26 Nevevî, *a.g.e.*, XII, 225.

27 Abdurrazzak, *el-Musannağ*, H. No: 20679, XI, 329; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannağ*, Cihad, H. No: 12575, XII, 212; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, 9; Muslim, 33. *İmâre*, 8, H. No: 1835 III, 1466; İbn Mâce, 24. *Cihad*, 39, H. No: 2859, II, 954; el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, İmâre, 89, XXIII, 40; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14854, VI, 64.

28 Bkz., 4. *Nisâ*, 80 ("Kim Rasûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur); 3. *Âl-i İmrân*, 31 (Kim Allah'a ve Resûlüne âsî olursa ve sınırları aşarsa, içinde ebedi kalacağı cehenneme girdirilir.).

29 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 140-141.

### 3. Şartsız Olarak İtaati Öngören Rivayetler

İtaatin gerçekleşmesi için gereken şartlar, daha önceki bölümlerde ayetler ve bir kısım rivayetler çerçevesinde ele alınmıştı. Ancak hadis literatürü incelendiğinde şartsız ve yöneten kesimin haklarını önceleyen bir itaat anlayışına vurgu yapan rivayetlerin varlığı karşımıza çıkmaktadır. Bu kategorideki rivayetlerin, şarta bağlı olmayan bir itaati telkin ettiği için Kur'an'ın temel felsefesi ve Hz. Peygamberin bu konudaki uygulamaları uygunluk arz etmedikleri görülmektedir. Dolayısı ile günümüz insanın İslam kültür mirasını sağlıklı bir şekilde anlayabilmeleri için bu kategorideki rivayetler, Kur'an ve itaatin sınırlarını belirleyen rivayetler çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Bu rivayetler incelenirken Hz. Peygamber sonrası meydana gelen siyasî olayların insanların anlayışlarında ne gibi değişiklikler yaptığı gerçeğini göz önünde bulundurmak yararlı olacaktır.

İslam ümmetinde Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra başlayan çeşitli cereyanlar, zamanın ve olayların etkisi ile tartışmalara, çatışmalara sebep olmuştu. İçine düşülen bu inanılmaz durum, İslam toplumunu teşkil eden fertler üzerinde, elbette ki derin ve çeşitli izler bırakmıştı. Paniğe kapılmış ruhlar sığınacak bir yer bulmaya her zamankinden daha fazla ihtiyaç duymuşlardı.<sup>30</sup> Dinin değerlerine bağlı bir kimse, siyasî makam ve şereflere gözünü yummuş bir müminin idrakini donduracak derecedeki hâdiselerle karşılaştığı zaman, kendisini teselli edecek ve çevresine kurtuluş yollarını gösterecek kimse olarak, Peygamberin hadislerine daha çok bağlanma yoluna gitmişti. Bu doğrudu ama artık hayatta olmayan Peygamber onlara nasıl şifa olabilirdi?<sup>31</sup> Bu ise birçok konuda olduğu gibi Hz. Peygambere isnat edilen hadisler yoluyla olacaktır.

Hadis kaynaklarında hiçbir şarta bağlı olmadan yöneticiye mutlak itaati emreden çok sayıda rivayet mevcuttur. Verilecek örnekler üzerinde dahi düşünüldüğünde bu konudaki zihni kargaşanın boyutu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Yönetilen kesimin haklarını men etseler dahi yöneticilere itaati zorunlu gören şu rivayet dikkat çekicidir: Selemetu'bnü Yezid el-Cûfi, Rasûlullah'a şöyle bir soru sormaktadır: *“Ey Allah'ın Peygamberi! Bana söyle, üzerimizde bizden kendi haklarını isteyen, fakat bizim haklarımızı vermeyen devlet adamları bulunursa bize nasıl bir davranış içinde olmamızı emredersin?”* dedi. Peygamber ondan yüz çevirdi, cevap vermedi. Sonra yine sordu. İkinci yahut üçüncü defada Eş'as b. Kays kendisini çekti. Rasûlullah bunun üzerine; onları dinleyin ve itaat edin. Onlara düşen ancak kendilerine, size düşen de size yüklenendir. (itaat etmenizdir)<sup>32</sup> Bu rivayet hadis âlimlerince, her durumda itaatin devam edeceğine delil olarak kabul edilmiş, kişiye düşen dinleyip

30 Hatiboğlu, M. Said, *H. Peygamberin Vefatından Emevîler'in Sonuna Kadar Siyasî-İçtimâî Hâdiselerle Hadis Münâsebetleri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), 9.

31 A.y.

32 Muslim, 33. *İmâre*, 12, H. No: 1864, III, 1474.

itaat etmektir, eğer kişi sabredip üzerine düşeni yaparsa Allah'ın sevabını alır, yöneticilerin zulmü nedeni ile itaat ortadan kalkmaz şeklinde anlaşılmıştır.<sup>33</sup>

Şartsız ve her durumda itaati öngören başka bir rivayet de şudur: Ebû Selâm, Huzeyfetu'bnü'l-Yemân'dan şöyle haber vermektedir: "Ya Rasûlallah! Biz bir şer içinde idik. Allah (c.c.) bize hayır getirdi. Şimdi bizler bu hayır içinde bulunuyoruz. Artık bu hayrın arkasından bir şer daha gelecek mi? dedim. Rasûlullah:

– Evet gelecektir! buyurdu. Yine ben:

– O şerrin ardından hayır var mıdır? diye sordum. Rasûlullah; "Evet vardır" buyurdu.

Ben yine "o şer nasıldır?" dedim,

– Benden sonra imamlar (yöneticiler) olacak, onlar benim getirdiğim hidayetle doğru yola gelmeyecek ve benim sünnetimi yol edinmeyeceklerdir. Onlar arasında öyle kimseler vardır ki, onlar kıyâm ederler, kalpleri insan cismi içinde bulunan şeytanların kalpleridir." Ben yine; "Ya Rasûlallah! Eğer ben bu uğursuz döneme ulaşırsam nasıl bir yol izleyeyim?" diye sordum. Rasûlullah ise;

– "Dinlersin ve itaat edersin. Sirtına vursalar, malın alınsa da dinle ve itaat et." buyurdu.<sup>34</sup> Mutlak itaati telkin eden son iki rivayetdeki kurgu açıkça görülmektedir.

Körü körüne itaatin sabırla beslendiği ve durumun da hadislerle yansıdığı görülmektedir. Bir rivayette sabredilmesi gerektiği vurgulanmakta ve bunun karşılığı olarak da cennet vaat edilmektedir. Useyd b. Hudayr'ın rivayetine göre, ensardan bir adam Rasûlullah ile tenhaya çekilir ve "Falan kimseyi tayin ettiğin gibi beni de tayin etmez misin?" der. Rasûlullah da; "(*Ey Ensar cemaati!*) Benden sonra sizler yakında başkalarının size tercih edildiği zamana kavuşacaksınız. Kevser havuzuna kavuşana kadar sabredin." demiştir.<sup>35</sup>

Hadis şerhlerinde, yöneticilerin yaptığı her kötülüğe ve yanlışına sabrı telkin eden rivayetlerin Hz. Peygamberin mucizelerinden kabul edildiği ve yöneticiler zalim de olsa sabır edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>36</sup>

Yöneten yönetilen ilişkilerinin boyutu, yöneticilerin yapmış olduğu ibadete bağlı şekilde ele alınmış, adalet, liyakat ve görevi ehline verme gibi günümüz insanlığının temel değerleri arasında olan söz konusu kavramlar göz ardı edilmiştir. Bazı rivayetlerde namaz kıldığı müddetçe yöneticiye itaat vurgusu açıkça yer almaktadır. Ummu Seleme'den gelen rivayete göre Rasûlullah şöyle

33 Davudoğlu, *a.g.e.*, IX, 14.

34 Muslim, 33, *İmâre*, 13, H. No: 52, III, 1476. (Dârekutnî bu hadis benim nazarımda Mürsel demektedir. Çünkü Ebû Sellâm Huzeyfe'den bu hadisi işitmemiştir. Hadis, Dârekutnî'nin dediği gibidir. Lâkin metin birinci tarik ile sahih ve muttasıldır. Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, II, 237-238; Hindi, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14370, V, 780, H. No: 14373, V, 781.

35 Buhârî, 92, *Fiten*, 2, VIII, 87; Muslim, 33, *İmâre*, 11, H. No: 1845, III, 1474; Tirmizî, *Kader*, 23, H. No: 2284, III, 326; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, H. No: 551, I, 204.

36 Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, XII, 232.

buyurmaktadır: “Gelecekte birtakım yöneticiler olacak, siz onların bazılarını iyi göreceksiniz, bazılarını da kötü göreceksiniz. Kim bu durumu bilir, ona göre hareket ederse, günah ve cezadan uzak olur. Kim de inkâr ederse, bu kötü işe ortak olmazsa günahından salim olur. Kim bu gibi kimselere razı olursa, ona uymuş olur. (Sahabilerden bir grup); Ey Allah'ın Rasûlü! Onlara karşı savaşmayacak mıyız? diye sorduğunda, Peygamberimiz; “*Namaz kıldığı müddetçe hayır*” cevabını vermiştir.<sup>37</sup> Bu tür rivayetler gelecekte haber verdiği için Rasûlullah'ın mucizelerinden kabul edilmiş ve İslam'ın temel kaidelerini değiştirmedikçe, sadece fisk ve zulüm sebebiyle yöneticilere karşı koymak uygun görülmemiştir.<sup>38</sup> Dolayısı ile günah işleyen bir kimsenin ve zalimin arkasında bile namaz kılabilirsiniz demek için hadis uydurulmuştur.<sup>39</sup>

İtaat-namaz ilişkisine vurgu yapan rivayetlerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Ebû Hureyre'den gelen bir rivayette: “*Farz kılınan namazı her Müslümanın arkasında kılmak vaciptir. Bu kimse ister hayır işlesin, ister fâcir olsun, isterse de büyük günah işlesin durum aynıdır.*”<sup>40</sup> Diğer bir rivayette de “*Yâ Muaz her yöneticiye itaat et. Her imamın arkasında namaz kıl.*”<sup>41</sup> denilmektedir. Bu ve benzer rivayetler yolu ile yöneticileri körü körüne itaatin devam etmesi sağlanmış, idarecilerin her türlü olumsuz fiilleri göz ardı etmek istenmiştir. Dolayısıyla hem yöneticilik görevlerini yerine getirmeyen hem de fasıklık özelliğini taşıyan kimselerin imamlığını kabul edenler, tabii olarak zalimin yönetimine de taraftar olmuştur.<sup>42</sup>

Hadisler kanalı ile yöneticilerde hoşlanılmayan davranışlar görüldüğünde nasıl bir davranış içinde bulunulması gerektiği de ifade edilmeye çalışılmıştır. Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet edilen bir rivayette hoşlanılmayan kimselere karşı nasıl bir yol izleneceği şu şekilde dile getirilmektedir. “Muhakkak ki benden sonra yakın bir gelecekte birtakım gayr-ı meşrû işler ve hoşlanmayacağınız birçok şeyler meydana gelecektir. Sahabiler; “Ey Allah'ın Rasûlü, bizlerden bu işlere ulaşan olursa nasıl hareket etmemizi emredersin?” dediler. Rasûlullah da; “*Kendi üzerinizde yapmanız gereken şeyleri yaparsınız, lehinize olan (mahrum edildiğiniz) haklarınızı da Allah'tan istersiniz...*”<sup>43</sup> diye cevap vermiştir.

Kur'an'ın insanlığa öğretmeye çalıştığı ve Hz. Peygamberin misyonu ile de uyuşması mümkün görünmeyen aynı çerçevede bir başka rivayet de hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır: “*Onların (yöneticilerin) haklarını verin, kendi haklarınızı Allah'tan isteyiniz.*”<sup>44</sup>

37 Abdurrazzak, *el-Musannağ*, H. No: 20681, XI, 330; Muslim, 33. *İmâre*, 16, H. No: 1853 III, 1480; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14377-14378; el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, İmâre, 86, XXIII, 39.

38 Nevevî, *a.g.e.*, XII, 243.

39 Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 61.

40 Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât, 207, H. No: 594, I, 230; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14815, VI, 54.

41 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, 10.

42 Kadri, Hüseyin Kâzım, *20. Asırda İslâmiyet*, 202.

43 Muslim, 33. *İmâre*, 10, H. No: 1843, III, 1472.

44 Buhârî, 92. *Fiten*, 2, VIII, 87; Tirmizî, *Sünen*, Fiten, H. No: 2190, IV, 482, *Kader*, 23, H. No: 2285, III, 327, *Birr*, 53, H. No: 2051, III, 239; el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, İmâre, 58, XXIII, 28.

Bu ve benzer rivayetler yolu ile hoşlanılmayan yöneticilere karşı nasıl bir davranış içinde olunması gerektiği, mevcut durumlarını devam ettirmek isteyen yöneticiler veya yönetime yakın kimselerce dile getirilmiştir. Bu rivayetler kanalı ile yöneticilerin hakları güvence altına alınmış, aksine yönetilen kesime de haklarını Allah'tan istemesi öğütlenmiştir. Hâlbuki İslam, yöneticilere büyük sorumluluklar yüklemekte, Hz. Peygamberin hayatı ve bu konudaki uygulamaları yöneticilere sınırsız yetki vermemektedir. Peygamberlik öncesi ve sonrası hayatında söz konusu rivayetlerde dile getirilen hususları doğrulayacak nitelikte bir uygulaması bulunmayan Hz. Peygamberin, zikredilen rivayetleri ifade etmesi dile getirilen nedenlerden dolayı mümkün görünmemektedir. Bu sebeple, Kur'an ve sahih sünnete aykırı olan bu rivayetleri, yöneten-yönetilen ilişkilerini düzenleyen bir delil olarak görme imkânı da yoktur. Tayyip Okıç, "Yöneticilerin haklarını verin, kendi haklarınızı da Allah'tan isteyiniz" rivayetinin İncil'deki "Kayser'in şeylerini (haklarını) Kayser'e ve Allah'ın şeylerini (haklarını) Allah'a ödeyin."<sup>45</sup> ibaresiyle benzerlik arz ettiğini belirtmektedir.<sup>46</sup>

Yöneticilerde görülen istenmedik davranışlar görüldüğünde ona karşı çıkılmaması, cemaatin bütünlüğünün bozulmaması, itaatten çıkan kimsenin cahiliye ölümü ile öleceği gibi düşünceler de hadis kitaplarında yer almıştır. Ebû Hureyre'den gelen bir rivayette, Hz. Peygamberin şöyle dediği nakledilmektedir: "Her kim itaatten çıkar ve topluluktan ayrılır da bu hâl üzere ölürse cahiliyye ölümü ile ölmüş olur. Her kim körü körüne açılmış bir sancak altında savaşır, sadece soyu için öfkelenir, ya da soy davasına çağırır, ya da soy davasına yardım eder ve bu yolda öldürülürse, böyle kimselerin ölümü de cahiliyye ölümü gibidir. Her kim ümmetimin müminlere karşı işlediği cinayetlere aldırmaz, sonucunun vebalinden korkmaz ve hiçbir ahid sahibinin ahidine vefa etmez bir halde iyi kötü ayırımı yapmaksızın saldırarak ümmetime karşı ayaklanırsa, o benden, ben de ondan değilim."<sup>47</sup> Bu rivayetin değişik lafızları da değişik hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır: "Kim imamı olmadan ölürse, cahiliyye ölümüyle ölür..."<sup>48</sup>; "Kim cemaatten ayrılırsa, İslam'dan ayrılır..."<sup>49</sup> ve "Kim Müslüman cemaatinden ayrılırsa, onun namazı yoktur..."<sup>50</sup> Kurgu intibamı veren başka bir rivayette de Nâfi şöyle demektedir: "Muaviye'nin oğlu Yezid zamanında Harre Vak'asında Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mutî'nin yanına geldi. İbn Mutî; Ebû Abdurrahman için hemen bir yastık çıkarın, dedi. Bunun üzerine İbn Ömer şöyle dedi:

-"Ben senin yanına oturmak için gelmedim. Rasûlullah'tan işittiğim bir hadisi sana haber vermek için geldim. Rasûlullah; "Her kim itaatten bir karış uzaklaşırsa, Allah'a kıyamet gününde kendi lehine hiçbir delili olmayarak

45 Matta, XXII, 21.

46 Okıç, Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, 235.

47 Abdurrazzak, *el-Musanna'f*, H. No: 20682, XI, 330; Muslim, 33. *İmâre*, 13, H. No: 1848, III, 1476-1478; el-Kudâi, *Musnedu's-Sihâb*, H. No: 450, I, 277.

48 İmam Zeyd, *el-Musned*, Kitâbu's-Siyer, 322; Hindi, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14863, VI, 65.

49 el-Heysemî, *Keşfu'l-Estâr*, H. No: 1634, II, 251.

50 Said ibn Mansûr, *Kitâbu's-Sunen*, Cihad, H. No: 2496, 233-234.

*kavuşacaktır. Her kim boynunda bey'atı olmayarak ölürse câhiliyye ölümü ile ölür.*"<sup>51</sup> demektedir.

Söz konusu rivayet ile Harre Vak'ası arasında sıkı bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu tür ilişkiler, rivayetlerin anlaşılması hususunda bizlere ipuçları vermektedir. Özellikle bu tür siyasi rivayetlerde hadis ve tarihi olaylar ilişkisi kendini daha fazla göstermektedir. Müslim Şârihi bu olayla ilgili şu bilgileri vermektedir: "Harra: Medine'nin siyah taşlarla kaplı olan yeridir. Burada Yezid b. Muaviye zamanında h. 63 tarihinde Şam askerleri ile Medineliler arasında şiddetli çarpışma olmuş, neticede Şamlılar galip gelmişlerdir. Bu çarpışmanın sebebi, Yezid'in içki kullanıp namazı bırakacak kadar yolunu şaşırması idi. Medinelileri Yezid'e ısındırmak için, Vali Osman b. Muhammed Şam'a bir heyet göndermişti ki hadiste ismi yer alan Abdullah b. Mutî de o heyette idi. Bunlar Yezid'den fevkalade ikram gördükleri halde onun içki içtiğini, namazı bıraktığını müşahade edip döndükleri vakit "Biz öyle bir adamın yanından geliyoruz ki, dini yok, şarap içiyor, hatta sarhoş olup namazı terk ediyor, tanbur çalıyor, önünde köçekler oynuyor! Allah'a şehâdet ederiz ki, biz onu hal ettik!" dediler. Bunun üzerine Medineliler Yezid'i hal edecek Abdullah b. Hanzala'ya bey'at ettiler. Yezid de üzerlerine Şam'dan bir ordu gönderdi. Harp ettiler. Ensarın kumandanı Abdullah b. Hanzala, muhacirlerin kumandanı da Abdullah b. Mutî idi. Şam ordusu ise Müslim b. Ukbe'nin kumandasında idi. Abdullah harbi kaybedince Mekke'ye giderek orada Abdullah b. Zübeyr'in maiyetine girdi. Bu olaydan hareketle günümüz âlimlerince; fisk ve fücurdan dolayı hükümdarın (yöneticinin) mün'azil (görevden alınma) olamayacağı görüşü dile getirilirse de<sup>52</sup> bizlerin her tarihî olayı hadis kabul etmek gibi bir zorunluluğumuz yoktur.

Yöneticilere itaati pekiştirmeye yönelik diğer bir rivayette de sabır ile cemaatten ayrılmama birlikte zikredilmektedir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Rasûlullah'ın şöyle dediği haber verilmektedir: "*Her kim yöneticisinde hoşlanmayacağı bir şey görürse sabretsin. Çünkü İslam cemaatından bir karış ayrılan câhiliyye ölümü gibi ölür.*"<sup>53</sup> Davudoğlu, Müslim Şerhi'nde bu rivayet için "Câhiliyye ölümü"nden maksat o kimse "Dinsiz gider demek değildir. Cahiliyye dönemi Arapları keşmekeş içinde olup, hükümdar tanımaz, kimseye itaat etmezlerdi. Amirine itaat etmeyip cemaatten ayrılan bir Müslüman da onlara benzeyeceği için asi olmuş olur." yorumunu yapmaktadır.<sup>54</sup> Sözü edilen rivayetlerde cemaatten ayrılmama sıkı sıkıya vurgulanırken, birtakım rivayetlerde de cemaatten ayrılan kimselerin öldürüleceği hususu yer almaktadır. Ziyâd b. İläka, Arfece'nin Rasûlullah'dan şöyle işittiğini rivayet etmektedir:

51 Muslim, 33. *İmâre*, 13, H. No: 1851, III, 1478.

52 Davudoğlu, *a.g.e.*, IX, 22.

53 Ebû Yüsuf, *Kitâbu'l-Harac*, s. 9; Muslim, 33. *İmâre*, 13, H. No: 1849, III, 1477; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14285, V, 751; Hindî, *a.g.e.*, IX, 19.

54 Davudoğlu, *a.g.e.*, IX, 19.

"Gelecekte birtakım fitneler ve işler meydana gelecektir. Her kim ümmetimin birlik içindeyken bölmek isterse, nerede olursa, onunla kılıçla öldürünüz."<sup>55</sup> demektedir. Arfece'den gelen, yukarıda zikredilen rivayete yakın anlamda başka bir rivayette de Hz. Peygamberin: "Siyasi idare işiniz tek bir adam üzerinde iken, size biri gelir de, birliğinizi parçalamak yahut cemaatinizi fırka fırka bölmek isterse onu öldürünüz."<sup>56</sup> dediği nakledilmektedir.

Klasik şerh kitaplarında bu hadisler için, meşru bir yöneticiye karşı isyana kalkışan veya Müslümanların (siyasi) birliklerini parçalamak isteyen kimsele-  
rin öldürülmesi emredilmektedir. Bu gibi kimseler, önce bu eylemlerinden alı-  
konulur. Eğer vaz geçmezse ona karşı savaşılr. Kötülüğü öldürmeden ortadan  
kalkmıyorsa, o kimse öldürülür gibi yorumlar yapılmıştır.<sup>57</sup>

Bir grup rivayetlerde de sultanların (yöneticilerin) dokunulmaz ve aşılmaz  
bir konumda olduğu vurgusu yer almakta ve onlara karşı hiçbir kusur işlen-  
memesi de öğütlenmektedir. Konumuza yardımcı olması açısından verilecek  
örnek rivayetler önem taşımaktadır:

"Kim Allah'ın sultanına ikram ederse, Allah da kıyamet gününde o kimseye ikram eder. Kim de, Allah'ın sultanına hainlik yaparsa, Allah ta Kıyamet gününde hainlik yapar."<sup>58</sup>

"Sultanlara sövmeyiniz, onlar Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir."<sup>59</sup>

"Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Zulme uğramış kimseler ona sığınır. Eğer adaletli davranırsa, halkın kendine şükürü vardır. Eğer zorbalık yapar, korkutur ve zulüm yaparsa, kendisine günah vardır. Halka da sabır vardır."<sup>60</sup>

"İslam ve sultan (yönetici) ikiz kardeştir. Diğeri olmadan diğeri birinin islahı müm-  
kün değildir. İslam temeldir. Sultan (yönetici) ise onu koruyandır. Temelsiz olan  
şey yıkılır, korumasız bir şey de yok olur."<sup>61</sup>

"... Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i an'l-münker, güzellikle olur. Yöneticiye karşı silah çek-  
mek sünnetten değildir."<sup>62</sup>

"... Cennet asi kimselere helal olmaz..."<sup>63</sup>

"Dikkat ediniz. Cennete mü'minlerden başka kimse giremez. Cennete asi olanlar  
da giremez."<sup>64</sup>

Yukarıda örnek verilen rivayetler dikkatlice incelendiğinde, yöneticilerin  
halkı üzerinde mutlak bir yetkiye sahip olduğu düşüncesinin ön plana çıktığı

55 Muslim, 33. *İmâre*, 14, H. No: 1852, III, 14791; Dârekutnî, *es-Sünen*, Hudûd, 6 III, 83.

56 Muslim, 33. *İmâre*, 14, H. No: 60, III, 1480; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, H. No: 4762, IV, 242; bkz., *Tuhfetu'l-Eşrâf*, VII, 292; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14858, VI, 64.

57 Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, XII, 241-242.

58 el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, *İmâre*, 108, XXIII, 48; el-Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, H. No: 419 (I/259).

59 el-Kudâî, *a.g.e.*, H. No: 922, II, 80; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14868, VI, 66.

60 el-Heysemî, *Keşfu'l-Estâr*, H. No: 1590, II, 233; Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-Hasene*, s. 105; Aclünî, *el-Keşfu'l-Hafâ*, H. No: 645, I, 213.

61 ed-Deylemî, *el-Fırdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, H. No: 396, I, 117; Hindî, *a.g.e.*, H. No: 14613, VI, 10.

62 el-Heysemî, *a.g.e.*, H. No: 1633, II, 251; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, 9.

63 Said ibn Mansûr, *el-Kitâbu's-Sünen*, H. No: 2493, 232.

64 Said ibn Mansûr, *a.g.e.*, H. No: 2494, 233.



görülmektedir. Ancak Hz. Peygamberin bu husustaki uygulamaları bu rivayetlerle çelişki arz etmektedir. Gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde işaret edilen sorumluluk anlayışı, yöneticilere sınırsız bir yetki vermemektedir. Bu rivayetler, tek yanlı, sadece yöneticinin konumunu kuvvetlendiren bir anlayışın pekişmesine yol açar mahiyettedir. Kur'an'da, bu tür hadislerde yer aldığı gibi yönetilen kesimin ezileceğine veya yönetenlere, sınırsız itaati öngören hiçbir ayete rastlamak mümkün değildir. Bunun delili, Hz. Peygamberin yirmi üç senelik Peygamberlik hayatında, yöneten-yönetilen ilişkilerinde gösterdiği örnek davranışlardır. Ne yazık ki, Hz. Peygamber sonrası siyasi olaylar, ilk dönem safiyetini ortadan kaldırmış, özellikle yöneticiyi dokunulmaz konuma getiren bir anlayış İslam dünyasına hâkim olmuştur. Bu hâkimiyet, bugün de devam etmektedir. Geçmişin birtakım siyasi olaylarının Hz. Peygambere desteklenmesiyle, yöneticiler daha da güçlü konuma gelmiştir. Ne Kur'an'la ne de Hz. Peygamberin örnek davranışlarıyla uyuşmayan körü körüne itaat anlayışının izlerini, günümüz âlimlerinde de görmek mümkündür. Birtakım siyasi olaylar neticesinde şekillenen fikirler âdeta, her zaman üzerinde ittifak edilen fikirler olarak lanse edilmiş<sup>65</sup> geçmişin yanlışlarına Kur'an ve sahih sünnet çerçevesinde eleştiriler getirilme yoluna gidilmemiştir.

Söz konusu rivayetlerde ana tema olarak; haklar men edilse de itaatin vacip olduğu, sırta vurulsa, mallar elden alınsa da itaatin devam edeceği, her durumda sabır gösterilmesi, buna karşılık olarak cennet vaat edilmesi, yönetici namaz kıldığı müddetçe itaatin devam edeceği fikri, yöneticiliğin gereklerini yerine getirmeyen kimselere karşı sabır gösterilmesi ve gasp edilen hakların Allah'tan istenmesi, cemaatten ayrılmanın çok kötü olduğu, cemaatten ayrılmanın öldürülmesi gerektiği, bey'atı olmayan kimselerin de cahiliye ölümü ile öleceği, sultanlara (yöneticilere) karşı yapılan her türlü hareket isyan kabul edilerek, onların Allah'ın yeryüzünde gölgesi olduğu fikrinin yerleştirilmesi gibi hususlar yer almaktadır.

Günümüzde uygulamalardan kaynaklanan bazı sorunlar dışında, insanlığın ulaştığı siyasi kültür birikimi ve ilahiyat alanında yapılan yeni çalışmalar ve bunlara bağlı zihniyet gelişimi yöneten yönetilen ilişkilerine farklı bir bakış açısını zorunlu hâle getirmektedir. Her şeyden önce yönetimde bulunan kimselerin görevi, insanların haklarını kısıtlamak değildir. İslam'ın geliş gayesinden biri de insanlara haklarını vermektir. Devlet başkanı olmak veya herhangi bir idari görevde bulunmak hiçbir yöneticiye, yönetmiş olduğu insanların haklarını kısıtlamak ve dinin emretmediği bir itaat anlayışını onlardan beklemek hakkını vermez. Hem yöneten hem de yönetilen kesimin birbirlerine karşı karşılıklı görevleri vardır. Bu bağlamda yöneten kendine düşen görevi yerine getirdiğinde yönetilenlerin yöneticilere itaati dini anlamda gerekli olur.

65 Bkz., Davudoğlu, a.g.e., VIII, 718.

İnsanların, rivayetlerde yer aldığı şekli ile sırtına vurularak, haklarından mahrum edilerek, yöneticiler itaatini devam edeceğini söylemek mümkün değildir. İnsanları cahiliye bataklığından kurtarmak için gönderilen İslam Peygamberinin, yönetilenlerin sırtı dövülerek malın alınmasını teşvik etmesi mümkün değildir. Hz. Peygamberin hayatına bakıldığında, insan haklarından hayvan haklarına kadar, bütün haklar gözetilip güvence altına alınmışken<sup>66</sup> onun, yönetici kadrosuna nasıl böyle bir yetkiyi verebileceği de üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Bu çerçevede Hüseyin Kazım Kadri (ö. 1934), zulmün yaygınlaşmasına ve normal bir şey gibi görülmesine etki eden faktörlerin başında, iman-amel ilişkisinin yanlış anlaşılmasının etkili olduğunu şu ifadeleriyle dile getirmektedir: “İmanın hakikati «*kalp ile tasdik ve dil ile ikrar*» sayıldıkça, içtimai ve ahlaki kanunları ortaya koymak ve yerleştirmek mümkün olmaz. Yapılan fenalıklar helâl sayılmadıkça imana zarar gelmeyeceğine inanmak, dini ve onun hükümlerini bir kuru laf derecesine indirir. Bu inanç yüzündendir ki İslam dini merasimden ibaret kaldı. İslam diyarını tahrip eden, katliamlar yapan, evler ve ocaklar söndüren, en şeni rezillikler ihtiyar ve itiyat ile ahlakın bozulmasına yol açan, insanları haklarından, hayatın nimet ve saadetinden mahrum bırakan kimseleri mümin saymak gerekti.<sup>67</sup> Zannediyoruz ki “iman ile İslam arasında nassen, aklen ve mantiken açık bir münasebetin, dine ve insan haysiyetine layık olacak derecede dikkate alınmamasına, İslam diyarında zulüm ve zorbalığı alışkanlık edinen zorbalara karşı daima hak ve hakikati savunabilecek teşkilatın yokluğu sebep olmuştur. Bu zorbalı ve zalimler de bundan cüret alarak istedikleri şekilde İslam âlemini ve Hz. Peygamberin “*İyâlullah*” tabiriyle vasıflandırmış olduğu halkı, ayaklar altında çiğneyerek, onlara hakaret ve zulüm yapmışlardır. Hâlbuki İslam nazarında “*zulüm*” ile “*küfür*” ikizdir.”<sup>68</sup>

Söz konusu rivayetlerde her duruma sabır gösterilmesi gerektiğinin vurgulanması, buna karşılık cennet vaat edilmesi dikkat çeken başka bir husustur. Sabır, Kur'an'ın öngördüğü<sup>69</sup> ve müminin hayatında çok önemli yeri olan bir kavramdır. Ancak başkalarının ve yöneticilerin yapmış olduğu zulme, haksızlığa, sabır göstermeye İslami anlamda sabır demek mümkün değildir. İnsanlar tabiatı gereği, sosyal hayatlarında yapmış oldukları birtakım işlerin karşılığını dünyada görmek isterler. Her şeyin ahirete bırakılması, başkaları tarafından insanların haklarının kısıtlanarak sabır telkin edilmesi, sadece ve sadece insanları sabır adı altında sömürmeye yönelik bir davranıştır. Bu türlü rivayetlerde hep zulme uğrayanlar sabra davet edilirken, niçin zulmü yapan kimselerin de zulmü terk ederek bundan sevap almaları gerektiğine temas edilmemesi üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Bu nedenle

66 Muslim, 34. *Sayd*, 12. H. No: 1956, III, 1549. (Enes b. Mâlik: “Rasûlullah canlı hayvanların hapsedilip bağlanarak hedef yapılmalarını yasak etmiştir.” demektedir.)

67 Kadri, Hüseyin Kazım, 20. *Asırda İslâmiyet*, 82.

68 Kadri, *a.g.e.*, 84-85.

69 103. *Asr*, 3 (“... Ancak inanıp iyi işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (onlar ziyandan kurtulmuşlardır).”)

rivayetler yoluyla sabır telkin edilerek, yöneticilerin yapmış olduğu her türlü uygulama haklı gösterilmeye çalışılmış, bu durum karşılıklı işbirliğine dayalı yöneten-yönetilen ilişkilerinin sağlıklı bir zeminde gelişmesine engel olmuştur. İslam'ın bu husustaki genel kurallarını içermeyen ferdi anlayışlar, daha sonra Müslüman milletlerin hayatlarına olumsuz yönde etki etmiş, her şeyi sabırla izah eden bir toplum ortaya çıkmıştır. Bunun olumsuz etkilerini günümüz İslam toplumlarında da görmek mümkündür. Sabır anlayışı İslam'ın öngördüğü bir anlayış olmasına rağmen, nerede ne zaman kullanılacağı bilinmediği zaman-yönetim hususunda olduğu gibi- beklenmeyen kötü sonuçlar ortaya çıkabilmektedir.

Hadislerde yer aldığı şekli ile yöneticinin yapmış olduğu her zulme boyun eğmesi öğütlenen halka, yöneticiyle arasındaki diyalogu sağlayan tek faktörün namaz olarak takdim edilmesi, yönetici hakkında sağlıklı bir düşünceye sahip olmak için yeterli bir yol değildir. Zulmün, haksızlığın, hakların kısıtlanmasının yaygın olduğu ve Allah'ın emirlerinin hafife alındığı bir yönetim veya yönetici anlayışında, görünüşü kurtarmak maksadıyla sadece namazla bu işi idare eden bir yöneticinin, İslami anlamda nasıl bir yönetici olduğu da düşünülmeğe değer bir konudur. Üstelik Kur'an, hakkıyla namaz kılan kimselerin tüm kötü fiillerden uzak kalacağını da vurgu yapmaktadır.<sup>70</sup> Bazı rivayetlerde, ister zalim, ister fasık olsun, herkesin arkasında namaz kılınabileceği hususu yer almaktadır. Bu durum, hakları kısıtlanan yönetilen kesimin, mevcut idareyi desteklediğini göstermenin bir ifadesi olarak düşünülmektedir. Körü körüne itaatin hâkim olduğu İslam toplumlarında, yöneticilerin halkına karşı görevlerini, namaz gibi önemli bir ibadeti kullanarak ihmal ettikleri söylenebilir. Hatta bazı zamanlar bu husus, reklâm malzemesi olarak da kullanılmaktadır. Bunu da, yöneticilere ve yönetimlere dinî anlamda meşruiyet kazandırmanın bir yolu olarak görmek mümkündür. Halkına zulüm yapan ve onların haklarını vermeyen bir yöneticinin arkasında namaz kılınabileceğinin rivayetler yolu ile dile getirilmesinin elbette sosyolojik ve psikolojik nedenleri olabilir. "Dinlerinin emrettiği mücadeleyi beceremeyenler, kendilerini teselli kabilinden demek istiyorlar ki biz bu adamlara karşı harpten çekinecek değiliz. Hele onlar bir namaz kılmasın, bir şeriati tatbik etmesinler, o zaman görürler. Ama ileri sürülen bu şartlar tahakkuk etmeyecek ve bu zihniyete sahip kimseler, baştakilerin namazı lüzumsuz bulacakları saati sonsuza kadar bekleyeceklerdir."<sup>71</sup> düşüncesi bu durumu gösterir niteliktedir.

İslam'ın zulmü, haksızlığı, insan onur ve haysiyeti ile bağdaşmayan davranışları toplum hayatından kaldırmak amacı ile geldiği göz önüne alındığında, hakkı ihlal edilmiş bir kimsenin bu hakları dünyada alamayacak olması da rivayetlerin hangi amaçlar ile kullandığını göstermeye yeterli bir örnektir.

70 29. Ankebüt, 45 ["...Çünkü namaz, kötü ve iğrenç şeylerden men eder].

71 Hatiboğlu, a.g.e., 61.

Yönetilen kesime, yönetimde bulunan istenmeyen kimselere karşı nasıl bir tavır takınılacağı da rivayetler vasıtasıyla öğretilmiş, artık halk için herhangi bir zorluk kalmamıştır. Bunun en kestirme yolu olarak da yönetilen kesimin yöneticisi tarafından askıya alınan haklarının Allah'a havalesi olmuştur. İnsanlar sosyal hayatlarında yapması gereken birtakım işleri bu yolla terk ettiklerinden, yöneten için fazla bir problem de kalmamıştır.

İtaatin kitlesel olarak devamını sağlamaya yönelik, insanların İslam'a olan bağlılıkları ile yöneticilere olan bağlılıkları arasında irtibat kurularak, yöneticilerin her türlü haksızlıklarına karşı duruş İslam cemaatinden ayrılma olarak kabul edilmiş ve cemaatten ayrılmanın çok kötü olduğu fikri telkin edilmiş, hatta cemaatten ayrılan kimselerin öldürülmesi dahi tavsiye edilmiştir. Hadislerde yer aldığı şekli ile cemaatin gruplara ayrılmasından söz edilmektedir. Hâlbuki herhangi bir cemaat, bazı fikir ayrılıklarından dolayı, değişik alt gruplara ayrılabilir. Bu gruplar, mümin olduklarını söylüyor ve İslam'ın emir ve yasaklarına riayet ediyorlarsa bu gibi kimselerin dinden çıkmış gibi değerlendirilmesi mümkün değildir.

Hz. Peygamberin sağlığında dahi sahabe arasında bir mesele hakkında farklı görüşleri ileri sürenler olmuş, ne Hz. Peygamber ne de diğer sahabeler bu gibi kimseleri mürtetlikle suçlamıştır. Yine o dönemde birtakım insanlar farklı düşünüyor diye öldürülmesine de karar verilmemiştir. Ancak İslam toplumuna tehlike arz eden durumlarda çeşitli tedbirler alınmıştır. Bu tedbirler hiçbir zaman körü körüne itaati emr eder mahiyette değildir. Burada vurgulanmaya çalışılan şey, körü körüne itaatin bu gibi rivayetlerle zorunlulukmuş gibi ortaya konamayacağıdır. Bu rivayetlerin, mevcut siyasî yapıya bağlılığı devam ettirmek veya yöneticilerin mensuplarını artırmak, aksi davranan kimselerin de akıbetlerinin ne olacağı hususunu zihinlere yerleştirmek gayesiyle ortaya atılma ihtimali daha fazladır. Rivayette yer alan *"birliğinizi parçalamak yahut cemaatinizi fırka fırka bölmek isterse onu öldürünüz"* ifadesi bu duruma işaret etmektedir. Bey'atı bir başka ifadeyle yönetime bağlılığı olmayan kimse için ifade edilen 'cahiliye ölümüyle ölür' şeklindeki rivayetleri de aynı kategoride değerlendirmek mümkündür.

Cemaat dendiğinde genel anlamda Müslümanları anlamak mümkündür. Fakat bu konudaki rivayetler, mevcut siyasî yapıyı merkeze alarak, cemaat kavramını bu çerçevede değerlendirmeye yol açmaktadır. Siyasî yapıya karşı olan herkesin, İslam dışı kabul edilerek öldürülmek istenmesi, İslam'ın ruhuna uygun olmayan siyasî bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu tür rivayetlerin, çeşitli ekollerin konuyla ilgili görüşlerinin şekillenmesinde etkili olduğunu söylemek de mümkündür. Yönetimlerin zorbalık ve kaba kuvvete dayanmasındaki hedef, yönetime karşı muhalefet yapanları yok etmekten başka bir şey değildir. Muaviye hayattayken Yezid'e biati güvence altına almak üzere yapılan toplantıda, taraftarlardan biri ayağa kalkmış Muaviye'yi göstererek "Müminlerin emiri

budur.”. Sonra da Yezid’e bakarak, “babası öldükten sonra müminlerin emiri budur.” dedikten sonra kılıcını göstermiş, “kabul etmeyenin nasibi de budur.” şeklinde bu durumu orada bulunanlara deklare etmiştir.<sup>72</sup> Bu olay dahi itaat kültürünün ne şekilde oluşturulduğunu anlamaya yeter mahiyettedir.

Yöneticilerin haklarını önceleyip şartsız itaati telkin eden hadisler hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmamız Kur’an’ın bu husustaki temel ilkelere kulak vermemizle yakından alakalıdır. Ayetler, şartsız itaati telkin eden rivayetlerin sıhhati hakkında bizlere fikir vermektedir. “...*Kalbini bizi annaktan alıkoyduğumuz ve nefsinin arzusuna uyan ve işi hep aşırılık olan kişiye itaat etme.*”<sup>73</sup> “...*Yalanlayanlara itaat etme.*”<sup>74</sup>; “*Allah’tan korkun ve bana itaat edin. Müsriflerin -müfritlerin- emirlerine boyun eğmeyin.*”<sup>75</sup> ve “*Onlar yer yüzünde bozgunculuk yaparlar, islah yapmazlar*”<sup>76</sup> gibi ayetler itaatin hangi çerçevede olacağına örnektir. Daha önce yer verildiği gibi Hz. Peygamberden rivayet edilen ve itaatin sınırlarını belirleyen rivayetler; yöneticinin ma’siyeti emretmemesi, Allah’ın kitabına göre hükmetmesi, yöneticinin ırkı ve fizyolojik durumunun, ehliyet prensibinden sonra gelmesi gibi hususları içeriyordu.<sup>77</sup> Konuyla ilgili ayetler ve itaatin çerçevesini çizen bu rivayetler göz önünde bulundurulduğunda, her durumda itaatin gerekli olduğuna yer veren rivayetlerin daha sonraki dönemlerde ortaya çıkma ihtimali daha fazladır.

Yöneticilere kayıtsız şartsız bir itaat anlayışı, siyaset ve yönetimin ilkelerine dair yazılmış Sünnî eserlerde yer almıştır. Örneğin; Maverdî’nin *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye* isimli eseri, Abbâsilerin mutlak monarşilerinin sarsılışının tarihi devresini yansıttığı çağdır. Mâverdî, devletin oluşturulmasında rasyonel (mâkul) bir temelin bulunması fikrini reddetmektedir. Kur’an’dan halifenin mutlak iktidarının meşruluğunu çıkarmayı savunmaktadır. Yaptığı bu çıkarım ile hükümdar (yönetici) karşısında öylesine kölece bir tutum içine girmiştir ki, Kur’an’ın şura (dayanışma) prensibini bile halifenin görevleri arasında göstermemiştir.<sup>78</sup> Abbasî halifeliğinin, Bizans ve Pers Sâsânî monarşilerinin tarihi damgasını taşıdığı bir sırada, ideal bir halife tahayyül eden el-Maverdî’nin “el-Ahkâmu’s-Sultâniyye” adlı eseri, kendi döneminin siyasi anlayışını yansıtmakta olup, evrensel değişmez bir siyasetin kurallarını Kur’an’dan çıkardığını söylemek pek mümkün değildir.<sup>79</sup> Aynı şekilde siyasi alanda yazılan bazı kitaplar ve tarihçilerin kaleme almış olduğu eserler, genelde sabır ekolünü yansıtmaktadır.<sup>80</sup> İslam tarihçilerinin büyük çoğunluğu; devrim niteliği taşı-

72 Abdurrazak, Ali, *el-İslâmü ve Usûlu’l-Hükemî*, 74.

73 18. *Kehf*, 28.

74 67. *Kalem*, 7-8.

75 26. *Şuarâ*, 152.

76 26. *Şuarâ*, 150-151.

77 Daha önce bu rivayetler zikredilmiştir.

78 Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, 24; İnayet, *a.g.e.*, 29.

79 Garaudy, *İslâm’ın Vaadettikleri*, 75.

80 Maverdî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, 62.

yan ve çeşitli asırlarda İslam toplumlarının tanıdığı hareketleri “*Ulu'l-Emr*”e karşı başkaldırı ve bu eylemleri yapanları “*isyankâr*” olarak değerlendirme konusunda ittifak halindedirler.<sup>81</sup>

İslam âlimleri de yöneticilere karşı ayaklanmayı fitne ve fesadın ortaya çıkmasına, kanların akmasına sebep olacağı için haram saymışlardır. Herhangi bir karışıklık çıkması mevcut kötü durumdan daha da şiddetli kabul edilmiştir.<sup>82</sup> Buna bağlı olarak, şerh kitaplarına bakıldığında, zulümle itaatin ortadan kalkmayacağı vurgulanmaktadır.<sup>83</sup>

Son dönemlerde siyaset, yöneten yönetilen ilişkilerini konu edinen çok sayıda kitap ve makale çalışmaları yapılmış ve bu konuda çeşitli fikirler ifade edilmiştir. Örneğin; Fazlur Rahman'ın körü körüne itaatle ilgili; “Allah'ın emirlerine karşı gelme halinde itaat şart olmamasına rağmen, zalim bir idareciye bile boyun eğmek gerekmektedir. Bu da hadise dayandırılmaktadır. Günahkâr bir mütecevizin bile Müslümanlara imam olamayacağı ilan edilmemelidir. Namazda, özellikle cuma namazında imam olmak, halifenin görevleri arasındadır. Diğer illerdeki valiler ve onlardan da mevki itibarıyla aşağı seviyede bulunan yöneticilere imam olma yetkisini veren de yine halifedir. Dolayısıyla birinin arkasında namaz kılmamak ise böyle bir yetkinin verildiğini kabul etmemenin sembolik bir ifadesidir. Bu çeşit rivayetlerin ilk hadis mecmualarında, mesela; Mâlik (ö.179/795)'in veya Ebû Yûsuf (ö.183/799)'un eserlerinde bulunmayıp da daha sonraki hadis kitaplarında yer alması dikkat çekicidir.<sup>84</sup> Gerçek şu ki daha sonraki yüzyıllarda otorite karşısında mutlak bir itaati savunan ve tam bağlılığı destekleyen yeni rivayetler gün ışığına çıkarılmıştır.”<sup>85</sup> düşüncesi konumuza katkı sağlayacak niteliktedir.

Her durumda itaatin devam etmesi gerektiğini dile getiren rivayetlerin, Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıktığı düşüncesini destekleyen bir başka delil de Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiğinde yaptığı şu konuşmadır: “Bu işe takatim olmadığı hâlde büyük bir iş üstlendim. Ben isterdim ki bu makama benden daha kuvvetli olan kimse gelsin. Allah'a itaat ettiğim müddetçe bana itaat ediniz. Allah'a isyan ettiğimde (O'nun emirlerine) bana itaat etmeyiniz. Eğer bende kötülük üzere bir şey görürseniz, beni uyarın, şeytanın da bana musallat olacağını bilin.<sup>86</sup> Güzel işlersem bana yardımcı olun, yanılırsam beni doğrultun, sıdk emanettir, yalan hıyanettir. Allah'ın izniyle hakkı alınınca-ya kadar, zayıfınız benim yanımda kuvvetli, kuvvetliniz de zayıftır. Allah'a ve

81 A. Mustafa, Nevin, *a.g.e.*, 188.

82 Nevevî, *a.g.e.*, XII, 229.

83 Nevevî, *a.g.e.*, XII, 235.

84 Fazlur Rahman, *İslâm*, 331-332, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, 101 (Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Harac'ında konumuzla ilgili rivayetlere rastlamak mümkündür. Kanaatimize göre Fazlur Rahman Ebû Yûsuf'un “Kitâbu'l-Âsâr”ını kastetmiştir).

85 Fazlur Rahman, *a.g.e.*, 331-332.

86 İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyâse*, I, 19.

Rasûlüne uydukça bana uyun, onlara isyan edersem, üzerinize itaat vazife değildir.”<sup>87</sup> Hz. Ebû Bekir’in bu ifadelerini gördükten sonra, insanın aklına acaba! Hz. Ebû Bekir, en yakın arkadaşı olan Hz. Peygamberin “Her durumda itaatin zorunlu olduğunu ifade eden sözlerini duymadı mı? yoksa duydu da ihmal mi ediyor?” sorusu gelmektedir. Bu varsayımların hiçbirini doğru kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Hz. Ebû Bekir’in bu sözleri, Kur’an ve Hz. Peygamber’in sahih sünnetiyle uygunluk arz etmektedir.

Körü körüne itaat anlayışına destek vermeyen uygulamaları, Hz. Ömer’in hayatında da görmek mümkündür. Örneğin; Ebû Bekr b. Abdullah el-Huzeli, Hasan Basrî’den şöyle bir olayı nakletmektedir: “Bir gün bir adam, Hz. Ömer’e «Allah’tan kork, ya Ömer!» der. Bunu birkaç defa tekrar eder. Bunun üzerine orada bulunanlardan birisi, adamın susmasını ister. Hz. Ömer, adamı susturmak isteyen şahsa: “Onu bırak onlar söylemezlerse günahkâr olurlar, biz de bu uyarıyı kabul etmezsek sorumlu oluruz.” karşılığını verir.” Hz. Ömer karşılıklı görevlerin hatırlatılması noktasında halka bir konuşma yapar ve “Ey halk! Halk olmanızdan dolayı yapmanız gereken şey, bize nasihat etmek ve hayır işlerde yardımcı olmaktır.” demektedir. Ona göre; Allah’ın sevmediği kötü gördüğü şeylerden biri de Müslümanları yöneten kimselerin cahil olması ve halkına sert davranmasıdır.<sup>88</sup>

Hz. Ömer’in bu ve benzer davranışlarında yöneten-yönetilen ilişkilerinin hangi çerçevede gelişmesi gerektiğine dair ipuçları vardır.

## Sonuç

Bu kısa çalışmada itaat kültürünün oluşmasında etkili olduğu düşünülen hadisler esas alınmıştır. Söz konusu hadisler, Kur’an, Hz. Peygamberin uygulamaları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Gerek yöneten ve gerekse yönetilenler karşılıklı mesuliyet ve hukuk sınırları dâhilinde hareket etmekle mükelleftir. Aksi hâlde körü körüne bir itaatten bahsetmek mümkün değildir. Kimsenin kimseye itaat etmediği anarşi ortamı, bir devlet teşkilatının halkıyla karşılıklı işbirliği sayesinde getireceği iyi ve faydalı şeylerle bağdaşmamaktadır.<sup>89</sup>

“İtaat kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü” isimli bu çalışma neticesinde, daha sonraki dönemlerde meydana gelmiş birtakım siyasi olayların, rivayetler vasıtasıyla dile getirildiğini söylemek mümkündür. Hz. Peygamberin hayatında meydana gelen olaylarda, körü körüne bir itaati göremezken, daha sonraki devirlerde, Kur’an’a ve Hz. Peygamberin uygulamalarına uymayan birtakım

87 İbn Kesîr, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, IV, 493.

88 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, 12.

89 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 155.

olaylar “ilerde şöyle şöyle olacak” gibi tabirlerle Hz. Peygambere söylenilerek, ümmetin rahatlatması sağlanmıştır. Bu durum sonraki dönemlerde, yöneten-yönetilen ilişkilerinde sağlıklı bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Her şeyden önce yönetimde bulunan kimselerin görevi, insanların haklarını kısıtlamak değildir. Devlet başkanı olmak veya herhangi bir idari vazifede bulunmak, insanlara zulmetme hakkını vermemektedir. Bu sebeple rivayetlerde yer aldığı şekliyle, sırta vurularak, malın alınarak itaatin devam edeceğini söylemek, İslam’ın temel nasları açısından mümkün değildir. Rivayetlerde her duruma sabır gösterilmesi gerektiğinin vurgulanması ve buna mukabil cennet vaat edilmesi dikkat çekici bir husustur. Her şeyin ahirete bırakılması, başkaları tarafından insanların haklarının kısıtlanarak sabır telkin edilmesi, insanları sabır adı altında haklarını ihlal ederek idare etmeye yönelik bir davranıştır.

Yönetimde istenmeyen kimselere karşı nasıl bir tavır takınılacağı hususu yöneticilerin lehine uygun bir şekilde rivayetlerde yer almıştır. Bu gibi rivayetlerin mevcut siyasi yapıya bağlılığı devam ettirmek için ortaya atılma ihtimali daha fazladır. İslam tarihinde özellikle dört halifeden sonra cereyan eden siyasi olaylar, birtakım siyasi katliamlara sebep olmuştur. İslam ümmetinin bu türlü hadiselerden çok etkilendiğini ve yönetime geçen kimselere de genel olarak pekiyi gözle bakmadıklarını söylemek mümkündür. Bu olumsuz siyasi etkilerin ortadan kaldırılması vazifesi ise -siyasi kargaşa çıkmasını önlemek için- Hz. Peygambere isnat edilen rivayetlere verilmiştir. Böylece, siyasi olaylara göre rivayetler kendini göstermeye başlamış, istenmeyen kimselerin varlığı, Hz. Peygamber tarafından olumlu gösterilmiştir. Bu etkenlerin yöneten yönetilen ilişkilerini dile getiren bu tür rivayetlerin artmasına sebep olduğu düşünülmektedir.

İtaatle ilgili rivayetler, farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gerek Sünnî İslâm düşüncesinde ve gerekse Sünnî ekoller dışında itaatin farklı ele alındığı da başka bir gerçektir. Özellikle Sünnî düşünce ekollerinde hâkim olan genel kanaat “tek yanlı körü körüne itaate sarılmak”tır. Onların bu kanaatlerinin, o dönem için dinin naslarından kaynaklanmadan sosyal şartlar çerçevesinde geçerli olduğunu söylemek mümkün olabilir. Ancak Müslümanların böyle bir anlayışı tüm çağlar için genel kanaat haline getirmelerini savunmak Kur’an’a ve Hz. Peygamberin uygulamalarına ters düşmektedir. Sünnî İslam düşüncesinde, itaatin belli şartlarda olduğunu ileri sürenler olsa da körü körüne tek yanlı itaati savunanlar daha fazladır. Bunun sebebi, Sünnîlerin her zaman genelde, kim olursa olsun yönetimin yanında olmalarıdır. Bilinçli olarak üretilen siyasî uysallık, ahlaki pasifliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Her ne kadar Sünnîler içinde, itaati belli şartlar çerçevesinde ele alan kimseler olsa da, genel yapı içerisinde pek etkili olduklarını söyleme imkânı yoktur.

Bu çalışma neticesinde, itaatin sadece resmî düzeyde yöneten-yönetilen ilişkilerini ilgilendirdiğini söylemek mümkün değildir. İtaatle ilgili söylenenler,



siyasi ve dinî cemaat grupları içerisindeki yöneten-yönetilen ilişkileri için de geçerlidir. Çünkü aynı olumsuzlukları, siyasi ve dinî cemaat gruplarının bazılarında görmek mümkündür. Herhangi bir grup içerisindeki itaat anlayışını en güzel şekilde özetleyen olay, komutanları tarafından ateşe girmesi emredilen askerlerin komutanın bu isteğine karşı çıkmaları ve Hz. Peygamberin de komutanın tutumunun yanlış olduğunu ortaya koymasıdır.

Dinin temel kaynaklarını referans alanlar, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da kriter olarak; Kur'an ve Hz. Peygamberin sahih uygulamalarını örnek almak durumundadır. Bu hususta da sağlıklı bir anlayış ortaya konulmak isteniyorsa, her türlü tarihî yanlışlardan ve yargılardan uzak, ana kaynaklar esas alınarak, kişilerin değil de İslam'ın ilkeleri göz önünde bulundurularak, İslam tarihinde meydana gelen olaylar sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde bir sorgulanmaya tâbi tutularak, siyasi yenilenme gerekmektedir.

#### KAYNAKLAR

- Abdurrazık, Ali; *El-İslâmü Ve Usûlü'l-Hukm*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, tsz.
- Abdurrazzak; İbn Hemmâm Es-San'ânî, *El-Musanna'f* (I-XI), Lübnan, 1970-1972 (Ma'mer İbn Râşid'in El-Câmii Adlı Eseri, C.X, S. 379 vd.)
- Aclünî, İsmail B. Muhammed; *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, H. 1351 (Ve Mısır H. 1351 Baskısı)
- Aliyyu'l-Kârî, *Kitâbu'l-Mevdüâtü'l-Kebîr*, Matbaa Amira, İstanbul, H. 1289
- Aynî; *Umdetu'l-Kârî*, *Şerhu Sahihî'l-Buharî*, Muniriyye, Mısır, tsz.
- Bennâ, Ahmed Abdurrahman; *El-Fethu'r-Rabbânî* (Li Tertîbi Musnedi El-İmam-I Ahmed İbn Hanbel), Dâru's-Şihâb, Kâhire, tsz.
- Beyhakî; *Es-Sunenu'l-Kubrâ* (I-X), Haydarâbad, H. 1347.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed B. İsmail; *el-Câmîu's-Sahih* I-VIII, El-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1981.
- Concordanca; *Et Indices De La Tradition Musulmane*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Dârekutnî, Ali İbn Ömer; Es-Sunen (I-IV), *El-Medinetu'l-Munevvere*, 1386/1966.
- Dârimî, *Es-Sunen* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrut, tsz.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-İ Muslim Tercümesi ve Şerhi* (I-XII), Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1978.
- Deylemî, *El-Firdevs Bi Me'sûri'l-Hitâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.
- Ebû Dâvûd, *Es-Sunen* (I-IV) Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Ebû Yûsuf, Yakub B. İbrahim, *Kitâbu'l-Haraç*, Kâhire-1352, Ve Dâru'l-Mârifet, Beyrut, tsz.
- *Kitâbu'l-Âsâr*, Matbaatu'l-İstikâme, Mısır, 1355.
- Fazlur Rahman; *İslâm*, Selçuk Yayınları, (3. Baskı); İstanbul, 1993.
- *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (Terc. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1982.
- Garaudy, Roger; *İslâm Ve İnsanlığın Geleceği*, (Terc. Cemal Aydın), Pınar Yayınları, İstanbul, 1990.
- *İslâm'ın Vâdettikleri*, (Terc. Salih Akdemir), Pınar Yayınları, (5. Basım), İstanbul, 1995.

- *Entegrizm*, Pınar Yayınları, İstanbul 1992.
- *Yaşayan İslâm*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1995.
- Hamidullah, Muhammed; *İslâm Peygamberi*, (Terc. M. Said Mutlu-Salih Tuğ), İrfan Yayınları, İstanbul, 1388/1969.
- Hatiboğlu, M. Said; "Hilâfetin Kureyşliliği", A.Ü.İ.F.D. 5840/23.
- *Hız. Peygamber'in Vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî, İçtimai Hâdiselerle Hadis Münasebetleri*, (Doçentlik Tezi), Ankara, 1967.
- Heysemî, Ali İbn Ebî Bekr; *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1404/1984.
- Hindî, *Kenzu'l-Ummâl Fi Suneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Matbaatu'l-Belâğa, Halep 1390/1971, ve Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.
- Humeydî, Abdullah İbn Zubeyr; *El-Musned*, Alimu'l-Kutub, Beyrut, tsz.
- İbn Ebî Şeybe, *El-Kitâbu'l-Musannağ*, Dâru's-Selefiyye, Hindistan, H. 1406.
- İbn Hacer; *Fethu'l-Bârî*, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, (1410/1989).
- İbn Hanbel, *Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail; *Es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Maârif, Beyrut, 1395/1976.
- İbn Kuteybe, Ed-Dineverî; *El-İmâme ve's-Siyâse*, Mahmûd Tevfikü'l-Kutubi, Mısır, 1327/1909.
- *el-Maârif*, El-Matbaatu'l-İslâmiyye, Mısır 1353/1934.
- *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis* - Hadis Müdâfaası, (Terc. M. Hayri Kırbasoğlu), Kayıhan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1989.
- İbn Mâce; *Es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- İmâm Zeyd, Ali B. Huseyn; *Musned*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.
- Kadri, H. Kazım; *20 Asırda İslâmiyet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1992.
- El-Kudâî, Muhammed İbn Selâme; *Musnedu's-Şihâb*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.
- Mâlik B. Enes; *El-Muvatta* (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Mâverdî; *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Dâru't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1375/1955.
- *Edebu'l-Vezîr*, *El-Ma'rûfu Bi'l-Kavânini'l-Vezâreti Ve's-Siyâseti'l-Mülûk*, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, 1348/1929.
- Müslim; *El-Câmiu's-Sahih* (I-IV), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1375/1955.
- Nesâî; *Es-Sunen*, El-Matbaatu'l-Mısriyye, Lübnan, tsz.
- Nevevî; *Şerhu Sahihî Muslim* (I-XVIII), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Nevin, A. Mustafa; *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (Terc. Vecdi Akyüz), İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Neysabûri; *El-Mustedrek*, Ale's-Sahihayn, Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmî, Beyrut, tsz.
- Okiç, Tayyib; *Teşîr Ve Hadis Usûlünün Bazı Mes'eleleri*, Nun Yayınları, İstanbul, 1995.
- Said İbn Mansur; *Kitâbu's-Sunen*, Dâru's-Selefiyye, Bombay, 1403/1982.
- Şeybânî, Muhammed B. Hasan; *El-Câmiu'l-Kebîr*, Matbaatu'l-İstikâme, Mısır, 1356.
- Taberânî; *El-Mu'cemu's-Sağîr*, El-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, 1388/1968.
- *El-Mu'cemu'l-Kebîr* (I-VII), El-Matbaatu'z-Zehrai'l-Hâdis, Musul, 1405/1985.
- Tayâlisî, Ebû Dâvud; *Musned*, Haydarabad 1321.
- Tirmizî; *Es-Sunen* (I-V), *el-Câmiu's-Sahih*, Mısır-1398/1978, (Mısır, 1382/1962.)
- Zeylaî, İbn Yusuf El-Hanefî; *Nasbu'r-Râye* (I-IV), İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392/1973.

# TARİHSEL VE TEOLOJİK AÇILARDAN KADININ ÖRTÜNMESİ SORUNU

Bedriye Özçelik YILMAZ\*

## Abstract

### The Woman's Veiling Issue From A Historical And Theological Perspective

The tradition of woman's veiling including headscarf bases upon along history. In ancient civilizations, for example in Middle Assyria, a written law was in force that oblige free woman to veil and slaves to unveil. Jewish and Christian tradition has followed similar practices. Additively Woman's veiling has symbolized the obedience to God and man in Christian tradition. According to statements of Quran, woman who have to be veiled is free women and Quran does not assign an additive meaning to veiling such as obedience to man. Headscarf, symbolizes that a women is free (esteemed) and gives her a social statue and implies her privacy.

**Key Words:** hermeneutics, descriptive method, veiling, headscarf, freedom, classical hermeneutics, textual criticism, historical context, the reason of existence of the verses of the Quran.

## 1. Giriş

Özellikle son yarım asırlık süreçte, gerilimli tartışmaların odağı haline gelen örtünme olgusu, uzun tarihinde taşımadığı kadar çok anlam yüklenmiştir. Bu süreçte anlamlandırma eylemi örtünmeden bahseden Kur'an ayetleri üzerinde de gerçekleşmektedir. Bu anlamlandırma, ayetlerin tarihsel bağlamının ve bu bağlamda kullanılan dilin dikkate alınmayıp, yorumcunun içinde bulunduğu şartların itici gücü ve niyetiyle ayetin metni üzerinde gerçekleştiğinde, birbirine taban tabana zıt anlamlar ortaya çıkmaktadır. Yaşanılan süreçte örtünme ile ilgili ayetler bu durumdan fazlaca nasibini almıştır. Bu yazı, örtünmenin Kur'an öncesi dönemlerdeki durumuna bir göz attıktan sonra, söz konusu Kur'an ayetlerinin kendi tarihsel şartlarında gerçekleşen anlam(lar)ını ortaya çıkartma, bir anlamda döneme ait bir resim çizebilme çabasının bir sonucudur. Bu çabada, özellikle ayetlerin indiği dönemi, ayetlerle ilişkisi çerçevesinde deskriptif yöntemle ele alan klasik tefsirlerden, bir ölçüde de hadis eserleriyle şiirlerden istifade edilmiştir. Tefsir disiplini çerçevesinde hazırlanan bu yazının, yaşanılan süreçteki mevcut sorunu çözmeye gibi bir amacı yoktur. Bu görev Fıkıh disiplinine ait olmalıdır.

\* Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enst. (Temel İslam Bilimleri (Tefsir)) doktora öğrencisi.

## 2. Eski Uygarlıklarda Örtünme

Örtünmenin insanlık tarihi kadar eski bir gelenek olduğu gerek birçok tarihi veride gerekse kutsal kitaplarda ve yaşanan gelenekte görülmektedir. Arkeolojik kazılar ve bilimsel veriler de buna işaret etmektedir.<sup>1</sup> Başörtüsünün tüm ilahi dinlerin mensuplarınınca kullanıldığı, İslam'dan önce İran, Bizans, Hint medeniyetlerinde yaygın bir uygulama olduğu, bunlara ait dinsel ve tarihsel metinlerden açıkça anlaşılmaktadır.<sup>2</sup>

Kadının örtünmesi (başörtüsü) kadim bir gelenek olarak Sümer, Urartu ve Hitit uygarlıklarının örf ve adetlerinde, hürlük<sup>3</sup> sembolü olarak kabul edilmiştir. Hürlük-kölelik ile dış görünüş arasında birebir ilişki kuran en erken hukuki düzenleme, Hammurabi kanunlarında yer almıştır.<sup>4</sup> Ayrıca Sami hukuk geleneğinin gelişmiş bir örneği olan ve M.Ö. ikinci binin ikinci yarısına denk düşen Orta Asur kanunları, örtü ile hür olma arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Aşağıda metnini vereceğimiz kanun maddeleriyle, başörtüsü, sokağa çıkan, yani kamusal alana giren hür kadınların bir sembolü olarak tanımlanmış ve hukuki güvence altına alınmıştır. Bunun yanı sıra, kanuna göre, köle kadınlar/esirtu'lar ve fahişeler, hiçbir surette başlarını örtmeyecekler, bu kuralı ihlal edenler ve/veya kanunun ihlaline göz yuman hür kişiler, söz konusu kanun hükmüne göre, belirlenen cezalarla cezalandırılacaklardır. Kanun maddeleri şöyledir:

*Madde 40: İster evli kadınlar, ister dul kadınlar veya Asurlu kadınlar olsun, sokağa çıkarken başlarını açmamış olacaklardır. Adamın kızları... ya bir şal, ya bir giysi veya bir gulinu ile örtülü olmalıdırlar. Başları açık olmayacaktır...(Evin içinde) örtünmeyecekler, yalnız olarak sokağa gittiklerinde örtüneceklerdir. Sahibi ile sokağa giden esirtu'lar örtülüdürler. Kocaya varan gadistu'lar (cariye), sokakta örtünmelidirler. Kocaya varmamış olanların sokakta başları açıktır, örtünmemelidir. Fahişe örtülü değildir, başı açıktır. Örtülü bir fahişeyi gören olursa, onu tutuklayacak, şahitler çıkaracak, saray mahkemesine onu götürerek, ziynetlerini almayacaklar, onu yakalayan elbisesini alacaktır. Ona elli sopa vuracaklar, başına zift dökcekler. Eğer bir adam örtülü bir fahişeyi götür, onu serbest bırakır (yakalmaz) ve saray mahkemesine götürmezse, o adama elli sopa atılacaktır. Onu ihbar eden elbisesini alacak, kulaklarını delecekler, ip geçirecekler, arkasına bağlayacaklar. Bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır. Kadın esirtu'lar örtünmeyecekler, örtülü esireyi gören, yakalayacak ve onu saray mahkemesine götürerek, kulaklarını kesecekler, onu yakalayan elbisesini alacaktır. Eğer bir adam, örtülü bir esire götür ve onu serbest bırakır(da) o, yakalanamaz ve saray mahkemesine*

- 1 Meral Akkent-Gaby Franger, *Başörtü*, Dağyeli Yay., Frankfurt 1987, s. 62-66, 85-87, 95-97, Eyüp Ay, "Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)ı", *İslamiyat Dergisi*, Ankara 2001, VI, sayı: 2, 11. Ayrıca yazarın makalesinde ele aldığı dönemlere ait konuyla ilgili sunmuş olduğu arkeolojik resim ve heykeller için bkz. s. 16-18, Bedriye Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, İz Yay., İstanbul 2008, 23.
- 2 Akkent-Franger, *a.g.e.*, s. 67-71, 87-88, Mutahhari, *Hicab, Örtünmenin Felsefesi*, çev. Mücteba Mir, Şura Yay., İstanbul 1999, s. 12-16, Yılmaz, *a.g.e.*, 24.
- 3 Köle olmama, şeref sahibi olma, ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, 225-226.
- 4 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mebrure Tosun, Kadriye Yalvaç, *Sümer, Babil, Asur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, TTKB, Ankara 1975, 181-217.

*götürülemezse, onu(adamı) suçlayıp ispat ettikten sonra, ona 50 sopa atacaklar, kulaklarını delecekler, ip geçirecekler, ensesine bağlayacaklar. Onu ihbar eden elbisesini alacak, adam bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır.*

Madde 41: *Eğer bir adam, esirtu'sunu örtmek isterse, beş veya altı arkadaşını oturtup, onların önünde onu örtecek "O benim karımdır." diyecek ve o, onun karısı olacaktır. Adamların önünde örtünmeyen ve kocası "Bu karımdır." demeyen esirtu, zevce değildir, esirtu'dur. Eğer adam ölürse, örtülü karısının evlatları yoksa esirtu'nun evlatları evlattırlar ve hisselerini alacaklardır.<sup>5</sup>*

### 3. Yahudilikte Örtünme

Tevrat'ta örtünme ile ilgili geçen anlatımlarda da örtünmenin saygın/hür kadınlara ait bir özellik olduğu görülmektedir. Tevrat metinlerinde başörtüsü ve peçeye atıfta bulunulduğu görülür. Haber niteliğindeki bu anlatımların kutsal kitaptaki varlığı Yahudi geleneğinde daha sonra (Rabbînik literatürde) örtünmenin tamamen dinsel bir özellik kazanıp katı kurallara bağlanmasına yetmiştir. Örneğin sokağa başörtüsüz çıkan bir kadının, kocası tarafından mehir ödenmeksizin boşanabileceği bir kanun olarak yer almıştır.<sup>6</sup> Zira tarih boyunca, kutsal metinlerin atıfları bir çeşit kabul, hatta ilahi bir buyruk olarak telakki edilmiştir.<sup>7</sup>

Yahudi geleneğinde başörtüsünün dini bir hüküm olmasında Rabbînik literatürün (bir anlamda sözlü Tevrat) etkili olduğu söylenebilir. Zira bu geleneğe bir hükmün dini olabilmesi için Tevrat metninde yer alması şart olmayıp, dinin en önemli kaynakları olan Rabbînik literatürde bulunması yeterlidir. Örneğin Hz. Musa'nın Allah ile konuşmasıyla yüzünün parlaması, yüzünü insanların yanında bir peçeye örtüp Allah'ın huzuruna geldiğinde açmasının anlatıldığı Tevrat metni<sup>8</sup> Yahudilikte tarih boyunca bazı dinsel geleneklere kaynaklık etmiş ve çeşitli sembolik yorumlara neden olmuştur. Bu olayın İncil'de<sup>9</sup> de farklı şekilde yorumlandığı görülebilir.<sup>10</sup>

Kadınların örtüleri (başörtüsü-peçe) ile ilgili atıfların bulunduğu Tevrat metinleri de farklı yorumlara tâbi tutulmuştur. Hz. İshak'ın hanımı ve Hz. Yakub'un annesi Rebeka'nın bir köle yanında kullanmadığı örtü-peçeyi, o kölenin efendisinin (bu kişi damat adayı İshak'tır) yanında kullandığı anlatılmıştır.<sup>11</sup> Rebeka'nın bu davranışı Yahudi geleneği içerisinde farklı yorumlara tâbi tutulmuştur. Bazıları Rebeka'nın geldiği Mezopotamya geleneklerine göre örtündüğü, bazıları yüzü ve başı açık olarak yolculuk yapıp İshak'ı görünce

5 Tosun ve Yalvaç, *a.g.e.*, s. 252-253, Akkent-Franger, *a.g.e.*, 65.

6 Bkz., M. Menachem Brayer, *The Jewish Woman in Rabbînic Literature: A Psychosocial Perspective*, Hoboken, N.J.: Ktau Publishing House, 1986, 239, 316, Görmez, *a.g.m.*, 23, bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, 26-29.

7 Görmez, "İlahi Dinlere Göre Başörtüsü", *İslâmîyât Dergisi*, Ankara 2001, VI, sayı: 2, 23.

8 Bkz. Çıkış, 34:29-35, *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2006, 94.

9 Bkz. Pavlus'un Korintlilere gönderdiği İkinci Mektup, 3:13-18, *Kitabı Mukaddes*, 184-185.

10 Görmez, *a.g.m.*, s. 20, ayrıca bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 8-14.

11 Bkz. Tekvin, 24:65, *Kitabı Mukaddes*, 23.

Kenanlıların geleneklerine göre örtünme ihtiyacı hissettiği yorumunu yapmış, bazıları ise Rebeka'nın bu davranışını evlilik ile ilişkilendirmişlerdir.<sup>12</sup>

Yahuda'nun gelini Tamar ise kayınpederine tanınmamak için yüzünü de örtterek iyice sarınıp yol üzerinde oturmuş, Yahuda yüzünün örtüsü nedeniyle Tamar'ın fahişe olduğunu düşünerek onunla birlikte olmayı teklif etmiş ve birlikte olmuşlardır. Metinde anlatılanlara göre Tamar bunu bir nedenden ötürü kayınpederinden intikam almak amacıyla yapmıştır.<sup>13</sup> Bazıları tarafından bu, Yahudi geleneğinde başörtüsünün asalet ve statü ifadesi olduğu, bazı fahişe kadınların asil görünebilmek için zaman zaman başörtüsü ve peçe kullanma yoluna gittikleri, bu durumun Yahuda'nın yüzünü örttüğü halde Tamar'ı fahişe zannetmesinin nedeni olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>14</sup>

Tevrat'ın İşa'ya bölümünün 47. babında Babil kızı ve Kildaniler kızına hitap edilmiştir: *"Ey sen, ere varmamış Babil kızı, aşağı in de toprakta otur; ey Kildaniler kızı, taht yok, yere otur; çünkü artık sana nazik ve nazlı demeyecekler. İki değirmen taşı al da un öğüt; peçeni aç, eteğini kaldır, baldırını aç, ırmaklardan geç. Çıplaklığın açılacak, evet, görülecek ve ben aç alacağım ve kimseyi esirgemeyeceğim."*<sup>15</sup> Bu metne göre önceden birer kraliçe olan Babil kızı ve Kildaniler kızlarının asil (hür) oluşları, örtülerinin açılması ve hizmetçi (kölecariye) yapılmalarıyla ortadan kaldırılmaktadır. Buna göre örtünme ile sosyal üstünlük, açılma ile kölelik arasında bir bağ kurulmuştur.<sup>16</sup>

Ayrıca Tevrat'ta başörtüsü ve peçe dâhil olmak üzere giyim ve takılarını bir kibirlenme unsuru yapan bazı kızların Rab tarafından tüm giyim ve takılarının çıkarılması ve saçlarının kesilmesiyle cezalandırılacaklarından söz edilmiştir. Metne göre bu kızlar halhallarını da şıkırdatarak kendilerine dikkat çekmekte ve kibirle kırtarak yürümektedirler.<sup>17</sup>

Tevrat'ta hikâyeler içerisinde yer alan ve başörtüleriyle betimlenmiş olan bazı kadınların örtünme nedenleri açıkça aynı kitapta yer almadığı halde, daha sonra ortaya çıkan Rabbinik literatürün de etkisiyle başörtüsü, Yahudi geleneğinde çok farklı anlamları üzerinde taşımaya başlamıştır. Kimilerine göre saygınlık ve soyluluk göstergesi olan başörtüsü, kimilerine göre iffet, kimilerine göre de pagan kültüre karşı tavrı almak için, bir simge olarak kullanılmıştır. Özellikle

12 Bkz. John L. McKenzie, S.J., *Dictionary of the Bible*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York 1965, 912, akt., Görmez, *a.g.m.*, 21.

13 Bkz. Tekvin, 38:13-16, *Kitabı Mukaddes*, 40.

14 McKenzie, *a.g.e.*, 912, akt., Görmez, *a.g.m.*, 22, bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, 27. Benzer bir durum Cahiliye döneminde savaşlarda yenilmek üzere olan hür kadınların cephesinde yaşanmıştır. Onların da cariye zannedildiklerinde kendilerine tenezzül edilmez düşüncesiyle başlarını açarak kaçmaya hazırlandıkları nakledilmiştir. Muhammed el-Hüfî, *el-Mer'e fi'ş-şi'r'i'l-câhilî*, Kahire 1977, 373.

15 İşa'ya, 47: 1-3, *Kitabı Mukaddes*, 704.

16 Yılmaz, *a.g.e.*, 28.

17 Bkz. İşa'ya, 3:16-24, *Kitabı Mukaddes*, s. 669, bu Tevrat metninde yer alan kırtarak, ayakları vurup ses çıkararak kibirle yürümek, Kur'an'ın Nur: 31. ve Ahzab: 33. ayetlerinde de inanan kadınlardan yapılmaması istenen davranışlardandır.

daha sonra Hristiyanlıkta böyle bir anlam kazanmıştır.<sup>18</sup> Bir diğer yoruma göre ise, başörtüsü, kadının kocasına olan kutsal aidiyetinin simgesidir. Bu görüşte olanlar, başörtüsünü sadece evli kadınlar için gerekli görmüşlerdir.<sup>19</sup>

#### 4. Hristiyanlıkta Örtünme

Hristiyanlıkta, Yahudilikte bir kanun haline getirilen başörtüsü uygulamasının devam ettiği görülür. Bütün Hristiyan ikonalarında görüldüğü üzere, Meryem Ana'nın başı örtülüdür.<sup>20</sup> Reformasyon öncesine kadar hiçbir kadın dini törenlere başı açık olarak katılmamıştır. Başörtüsü, Hristiyanlıkta dini bir içeriğe bürünmüştür. Hatta sözlükte 'veil', "Hristiyanlığın başörtüsü" diye tarif edilmiştir.<sup>21</sup>

Hristiyanlıkta yalnız rahibelerin değil bütün kadınların başlarını örtmeleri emredilmiştir. Kitabı Mukaddes'in, Mektuplar bölümünde Pavlus'un Korintoslular'a yazdığı birinci mektubun 11. bölümü baş örtme konusundadır ve şöyle denilmektedir:

*"Ben Mesih'i örnek aldığım gibi, siz de beni örnek alın. Her durumda beni hatırladığınız ve size ilettiğim öğretileri olduğu gibi koruduğunuz için sizi övüyorum. Ama şunu da bilmenizi isterim: Her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek ve Mesih'in başı Tanrı'dır. Başı örtülü olarak dua eden ya da peygamberlik eden her erkek, başını küçük düşürür. Ama başını örtmeden dua eden ya da peygamberlik eden her kadın, başını küçük düşürür. Böylesinin, başı traş edilmiş bir kadından (fahişe) farkı yoktur. Eğer kadın örtünmüyorsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da traş etmesi ayıpsa, başını örtün. Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı'nun benzeyişinde olup Tanrı'nun yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı. Bu nedenle ve melekler uğruna kadın, bir yetki işareti olarak başını örtmelidir. Ne var ki, Rab'de ne kadın erkekten, ne de erkek kadından bağımsızdır. Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi, erkek de kadından doğar. Ama her şey Tanrı'dandır. Siz kendiniz karar verin. Kadının örtüsüz başla Tanrı'ya dua etmesi uygun mu? Doğa bile size erkeğin uzun saçlı olmasının kendisini küçük düşürdüğünü, ama kadının uzun saçlı olmasının kendisini yücelttiğini öğretmiyor mu? Çünkü saç kadına örtü olarak verilmiştir. Bu konuda çekişmek isteyen biri varsa, şunu bilsin ki, bizim ya da Tanrı'nun topluluklarının başka bir geleneği yoktur."<sup>22</sup>*

Buna göre örtünmenin (başörtüsünün) dinsel sembolizmin bir unsuru olmasının Hristiyanlık ile pekiştiği söylenebilir. Yukarıdaki mektuba göre Hris-

18 Xavier Leon-Dufour, *Dictionary of The New Testament*, Harper and Row Publishers, San Francisco 1983, 418, Görmez, *a.g.m.*, 23-24.

19 Brayer, *a.g.e.*, 139, Görmez, *a.g.m.*, 23-24, akt. Yılmaz, *a.g.e.*, 29-30.

20 Roger Garaudy, *Entegrizm* çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul 1995, 109.

21 *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F.L. Cross, Oxford Univ. Press, 1985, 1430, Görmez, *a.g.m.*, 24, Yılmaz, *a.g.e.*, 30.

22 İncil, "Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu", Yeni Yaşam Yay., İstanbul 1995, 11. Bölüm, 1-16, 369-370, Pavlus'un bu mektubu M.S. 55 civarında yazdığı belirtilmiştir, bkz. *a.g.e.*, 355.

tiyanlıkta kendinden önceki tarihe paralel olarak fahişenin başı açıktır, ayrıca saç kısa kesilmiştir. Bu mektupta örtünme ilk kez farklı bir sebebin, kadının yaratılış olarak erkekten aşağıda oluşunun sembolü olmuştur. Örtünmenin İncil'deki bu yer alış biçiminin bugün tüm dünyada dillendirilen kadın üzerindeki "ataerkil baskı" ve "kadının ikincilliği"ni sembolize ettiği, bu nedenle de bir "esaret" sembolü olduğu şeklindeki söylem üzerinde etkili olmuş olsa gerektir. Buna göre Hıristiyan dünyasında Pavlus'un söz konusu mektubu ile örtünmenin anlamında bir tersine evrilmenin gerçekleştiği söylenebilir.

### 5. Cahiliye Arap Toplumunda Örtünme

Cahiliye Arap toplumunda genel olarak, hürler ve cariyeler olmak üzere iki sınıf olan kadınlardan hür olanların toplum içindeki konumları, diğerlerinden çok farklıdır. Cariyeler birçok alanda hizmetçi olarak çalışmaktadırlar. Araplar zina suçu işleyen hür kadınları ölümle cezalandırdıkları halde cariyeler için böyle bir uygulamada bulunmazlar. Hür kadınlardan beklenmediği halde cariyelerin gayri ahlaki tutumları normal karşılanabilmektedir. Çeşitli kaynaklarda İslam öncesi Arap toplumunun belli kesimlerinde bugün zina sayılabilecek birlikteliklerin çeşitli nikâh usulleri altında gerçekleştiği, bazı cariyelerin isteyerek, bazılarının zorla fuhuş yaptı(rıldı)ğı, fahişelerin fuhşunun ise geleneksel ritüeller içerisinde yerini bulan uygulamalarla herkesçe bilindiği ve bu uygulamaların nesebin karışmasına neden olduğu aktarılmıştır.<sup>23</sup>

Bundan dolayı nüzûlünün ilk yıllarından itibaren Kur'an, fuhşun önlenmesi, iffetin korunması üzerinde sıklıkla durmuştur. Örtünme ile ilgili ayetlerin gelişi ise 23 yıllık nüzûl sürecinin 17-18. yıllarında gerçekleşmiştir.<sup>24</sup> Bu kronoloji, örtünmenin cinsel ahlâkın yerleşmesinin yegâne garantörü olmadığını göstermektedir. Çünkü Kur'an nüzûl süreci boyunca insanlar arasında ahlâkın her yönüyle yerleşmesinde ısrarla durmuştur.<sup>25</sup>

Dönemle ilgili çalışmalar incelendiğinde başörtüsü geleneğinin bu dönemde uygulandığı, cariyelerin başlarını örtmedikleri ve toplumun cariyelerden ziyade hür kadınlara değer atfedip, onlarla ilgilendikleri görülmektedir.<sup>26</sup> Cahiliye telakkisinde kadının saç, dini bir boyutun ötesinde özel bir anlam ifade

23 Bkz. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 331-346, Ali Bardakoğlu, "Cahiliye Döneminde Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996, 12-13, M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, Köksal Yayınları, İstanbul 2005, VI, 443, Ramazan Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 37, sayı: 1, Ankara 2001, 62, Nur: 33.ayette cariyelerin fuhşla zorlanmaması konusunda uyarı gelmiştir.

24 Bkz. Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran, Muhammed Feyzullah, Fecri Yay., Ankara 1998, 226-235.

25 Yılmaz, *a.g.e.*, 288.

26 Bkz. Ahmed Muhammed el-Hüfî, *a.g.e.*, 369-376, Altıntaş, *a.g.m.*, 64-66, Ebu'l Ferec el-İsfehâni, el-Eğâni, Daru'l Fikr, Beyrut t.siz, c. 22, 60, Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982, 132, İsmail Hakkı Ünal, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", *İslamiyat Dergisi*, VI, sayı: 2, Ankara 2001, 61.



ettiği için özenle korunup gözetilmesi gerekmektedir.<sup>27</sup> Cahiliyede baş ve yüz örtüsünü kullanıp özel durumlarda açanların yanı sıra, güzelliğini teşhir için yüzünü, boynunu, gerdanını ve kollarını sürekli açan kadınlar da mevcuttur. Nitekim Kur'an, Nur sûresi 31. ayetle buna işaret etmektedir.<sup>28</sup>

## 6. Klasik Dönem Tefsirlerinde Örtünme

Tefsir, söz halindeki ilahi hitabın metin haline gelerek bağımsızlaşması sürecinde, onunla birlikte yazıya geçirilemeyen, olay olarak ilahi hitap ile ilişkili unsurlara ulaşmayı ve hitabı bu unsurlarla tekrar buluşturmayı amaçlar. Başka bir ifadeyle Tefsir, Kur'an'ın cümlelerinin, sözlü söylem halinde iken sahip olduğu özelliklerine tekrar ulaşmak üzerine kurgulanmış betimleyici bir disiplindir. Tefsir, Kur'an ayetlerindeki ifadeleri, Peygamber'in ve Ashabın nasıl anladığına ve uyguladığına dair nakillerle ve ayet hakkındaki kıraat, linguistik ve gramer bilgilerini vererek ele almıştır. Ancak onları bağımsızlaşmış ve umum ifade eden bir lafız kabul ederek, ondan yeni durumlar için normatif sonuçlar üretmek Fıkıh tarafından gerçekleştirilmiştir. Böylece İslam bilimleri geleneğinde Kur'an'ın yorum süreci, Tefsir ile ilk neslin tarihsel bağlamından başlatılmış olmaktadır.<sup>29</sup> İlk müfessirler ayetin tefsirine sebep-i nüzülünü zikrederek başlamayı adet edinmişlerdir.<sup>30</sup> Tefsir tarihi incelendiğinde müfessirlerin esbâb-ı nüzûle tedvin çağından bu yana çok önem verdikleri görülecektir.<sup>31</sup>

Kur'an, örtünme konusunda Arap toplumunda daha önce olmayan, bilinmeyen bir uygulamayı getirmemiştir. Örtünme milattan önceki devirlerden Nur ve Ahzab sûrelerinde geçen söz konusu ayetlerin gelişine kadar çeşitli toplumlarda olduğu gibi İslam öncesi Arap toplumunda da var olan bir uygulama olmuştur.<sup>32</sup>

27 Bu dönemde kadının saçı çok değerli bulunduğu için, kadın saçının bakımına çok önem vermekte, ölüm ve savaş gibi bir durum olmaksızın saçını kesmemektedir. Cahiliye örfüne göre kadın, kocası veya bir yakını öldüğünde üzüntüsünü ortaya çıkarmak ve fedakârlığın zirvesinde olduğunu kanıtlamak adına başörtüsünü çıkartıp büyük değer atfedilen saçlarını traş ettirmekte, başına toprak ve kül dökerek, ayağından ayakkabılarını çıkarıp başına vurmaktadır. Belirtildiğine göre bu durum, kadının başına gelen felaketin de ilanı sayılmaktadır. Kadının saçı ile ilgili benzer anlayışı Orta Asur kanunlarında, Yahudilikte Babil ve Kildaniler kuzna yapılan hitapta ve İncil'de Pavlus'un başörtüsü ile ilgili mektubunda da görmüştük. Ayrıca kadınların saçları dönemin şiirlerine büyük ölçüde konu olmuştur. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 40, ayrıca bkz. İmriü'l Kays, *Muallakât/Yedi Aska*, çev. Nurettin Ceviz ve dğr., Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 33, Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l Arab Kable'l İslam*, Bağdat, 1993, c. 4, s. 621, Muhammed Murtaza Zebidi, *Tâcu'l Arûs*, Beyrut, 1306, c. 4, s. 408, Altıntaş, *a.g.m.*, s. 69-70.

28 Ünal, *a.g.m.*, s. 55, ayrıca bkz. Altıntaş, *a.g.m.*, s. 67-72, Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1990, c. 2, s. 1062.

29 Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008, s. 117-118, bkz. Zerkeşi, el-Burhân, I, 16, 23, 34, 148.

30 Zerkeşi, el-Burhân, I, 34.

31 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yay., İstanbul 2008, s. 122.

32 Bkz. Eyüp Ay, *a.g.m.*, s. 11-18, M. Görmez, *a.g.m.*, s. 19-26, Ahmed Muhammed el-Hüfi, *el-Mer'e fi's-şi'r'l-cahili*, Kahire 1977, s. 369, Ünal, *a.g.m.*, s. 54, Altıntaş, *a.g.m.*, s. 67-72, Hamidullah, *a.g.e.*, c.2, s. 1062, Rıza Savaş, *Hız Muhammed Devrinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1991, s. 210.

Örtünmeyle ilgili ayetler Hendek Savaşı ve sonrasında nazil olan Ahzab ile ondan yaklaşık bir yıl sonra nazil olan Nur sûresi içinde yer alır. Bu dönem Mekke müşriklerinin, askerî düzeyde, yeni kurulan Medine İslam toplumuna tam olarak mağlup oldukları, Medine'deki münafıklarla Yahudilerin bazen anlaşma yoluna da giderek İslam toplumunu çeşitli şekillerde yıldırma, bozma çabası içinde buldukları bir dönemdir. Öyle ki Hz. Peygamber'in evleri gözlenmeye başlamış, Müslümanların özel yaşamlarından negatif durumlar yakalanmaya çalışılmıştır.<sup>33</sup> Ayrıca Hz. Peygamber ve ailesi oluşturulmaya çalışılan Müslüman toplum tarafından model alınmaktadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber ailesinin örnekliğinde erdemli bir toplum oluşturmayı hedefleyen ayetler nazil olmuştur. Örtünmeyle ilgili ifadeler, Müslümanların âdâb-ı muâşeretle ilgili davranışlarını düzenleyen söz konusu ayetler içerisinde yer alır. Süredeki sosyal düzenlemelerin tümü olayların meydana gelişıyla eşzamanlı şekilde gerçekleşmiştir.

*"Ey peygamber kadınları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer korunuyorsanız, sözü yumuşak/cilveli söylemeyin ki, kalbinde hastalık bulunan kimse tamah etmesin; maruf/uygun söz söyleyin."* (Ahzab:32)

Katâde, ayetin "siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz." kısmı için "bu ümmetin kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz, siz Hz. Peygamber'in eşlerisiniz ve onunla berabersiniz, Hz. Peygamber'e ve O'na semadan gelen vahye tanıksınız ve siz diğer kadınlardan daha fazla takvalı olmalısınız." demiştir.<sup>34</sup> Müfessirler, Peygamber eşlerinin ayette belirtildiği gibi takva sahibi olmakla (emir ve yasaklara itaat etmekle) ümmetin herhangi bir kadını olmaktan çıkıp özel bir statüye sahip olacaklarını söylemişlerdir.<sup>35</sup> F. Râzi ise kadınlar arasında bir kıyaslamaya gitmektedir. Ona göre cariyelere nispetle hür kadınların durumu neyse hür kadınlara nispetle Peygamber eşlerinin durumu da odur. Râzi, "Sizlerde, diğer kadınlarda bulunmayan özellikler var. Örneğin siz, müminlerin annelerisiniz ve peygamberlerin en hayırlısının hanımlarısınız. Hz. Peygamber'in 'Ben sizden biriniz gibi değilim.' buyurarak ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber'in herhangi bir mümin gibi olmayışı şeklinde, tıpkı onunla şeref bulan akrabaları da, başkaları gibi değildir. Bu çiftler arasında, bir tür denklik söz konusudur." demektedir. İbn Kesir de daha kısa olarak benzer ifadeleri kullanmıştır.<sup>36</sup>

33 Bkz. İbn Kesir, *Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994, c. 4, s. 163-164, 206, 254, 266, H. Tahsin Emiroğlu, *Esbab-ı Nüzul*, Ülkü Basımevi, Konya 1976, c. 9, s. 175, Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, s. 154, Asım Köksal, *İslam Tarihi*, c. 4, s. 266.

34 İbn Ebi Hâtim, *Tefsiru'l Kur'an'il Azim*, Nezzâr Mustafa el-Bâz Yayınları, Mekke 1997, c. 9, s. 3130, Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l Beyân fi Te'vili'l Kur'an*, Dar'ul-Kutub'il İlmîye, Beyrut 1999, c. 10, s. 293, Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâm'il Kur'an*, Dârul Kutub'il İlmîyye, Beyrut 1988, c. 14, s. 115.

35 Bkz. Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf*, Amiratu's-Şerefiyye, Mısır H.1307, c. 2, s. 212, Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 293, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 115.

36 Bkz. Er- Râzi, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir*, çev. Suat Yıldırım ve dğr., Akçağ Yayınları, Ankara 1994, c. 18, s. 258, İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, Dârün Tayyibetun, Riyad 1997, c. 6, s. 408.

Ayette geçen “*felâ tehda’ne bi’l-qavli*” (sözü yumuşak/cilveli söylemeyin) ifadesi ile ilgili olarak ilk dönem ve klasik dönem müfessirleri genel olarak, ‘Peygamber eşlerinin, münafıkların ve/veya kötü niyet sahiplerinin beklentilerine fırsat verecek tarzda konuşmamaları gerektiği’ şeklinde yorumlamışlardır. İbn Zeyd, ‘*sözün yumuşaklığı*’nı kadınların erkeklerle konuşurken erkeklerin gönlüne hoş gelen (yol bulan) tonda ve üslupta konuşmaları olarak tanımlamıştır.<sup>37</sup> Süddi ve başkaları ise bu ifadenin erkeklerle konuşurken kadının ağzını, yüzünü eğip bükmesi ve müstehcen konuşması demek olduğunu belirtmişlerdir.<sup>38</sup> “...ki, kalbinde hastalık bulunan kimse tamah etmesin (umutlanmasın)” Katâde, burada kastedilen kalp hastalığını “nifak” olarak yorumlamıştır. İkrime ise bunu “zina şehveti”, Mücahid “zina beklentisi” olarak yorumlamaktadır.<sup>39</sup> “*güzel (maruf) söz söyleyin*” ile ilgili olarak İbn Zeyd, güzel, iyi ve hayırlı sözün kastedildiğini söylemiştir.<sup>40</sup> Taberî, bu ifadeleri, “Erkeklerle konuşurken, kötülük düşünen erkeklerin beklentileri doğrultusunda sesinizi inceltmeyin. Zira bu erkeklerin, İslam’a ilişkin şüphelerinden veya münafıklıklarından ötürü Allah’ın koyduğu sınırlara saygı duymayıp onları hafife aldıkları veya günah işlemekten çekinmedikleri için kalplerinde zaaf vardır, bu nedenle sizinle ilgili bir beklenti içine girebilirler. O halde, Allah’ın size mübah kıldığı ve izin verdiği şeyleri söyleyin.” şeklinde açıklamıştır.<sup>41</sup> İlk dönem ve klasik dönem rivayet tefsirlerinde kadının sesinin erkeğe duyurulmamasına dair bir açıklama yapılmamış, ilk döneme ait uygulamada da kadınlar, alçak veya yüksek sesle erkeklerle iletişimde bulunmuşlardır. Ancak bir tür fıkıh eseri olan Cassas’ın ahkâm tefsirinde bu tip kısıtlayıcı açıklamalara rastlanır.<sup>42</sup>

“*Evlerinizde oturun/vakarlı olun (ve qarne fi buyütikunne), ilk câhiliyyenin açılıp saçılması gibi açılıp saçılarak yürümeyin. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Rasûlüne itaat edin. Ey ehl-i beyt, Allah sizden kırı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*” (Ahzab:33)

Türkçe meallerin hemen hepsinde “oturun” olarak verilen “*qarne*” ifadesi ile ilgili ilk dönem müfessirleri, doğal olarak anlaşılmış olacak ki, herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Kadınların sosyal yaşamıyla ilgili bu döneme ait hadis rivayetlerine ve çalışmalara baktığımızda ifadenin “oturun” şeklinde anlaşılmadığı açıkça görülmektedir.<sup>43</sup> Taberî, ifadenin “*qarne*” ve “*qırne*” şek-

37 Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 293:73,74.

38 İbn Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 9, s. 3130:67, İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 6, s. 409, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 528.

39 Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 293, İbn Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 9, s. 3130, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 115.

40 Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 293:77, İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 6, s. 409.

41 Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 293.

42 Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 528-529, bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 107.

43 Bkz. Buhârî, *Temennî* 9, *İlim* 36, *Cenaiz* 6, *İtisam* 9, *Hac* 81, *İydeyn* 7, *Zekât* 33, Müslim, *Salât* 30, *İydeyn* 2, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 409, Ebu Davud, *Salât* 245, Darimi, *Salât* 223, Ağırman Mustafa, *Hız Muhammed Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*, Ravza Yayınları, İstanbul 1997, Tayyib Okıç, *İslamiyette Kadın Öğretimi*, DİBY, Ankara 1979, Rıza Savaş, *Hız Peygamber Döneminde Kadın*, s.223-225, Mehmet Birekul, Fatih M. Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Yediveren Yay., Konya 2001.

linde iki okunuşundan söz etmektedir. İkinci görüşü tercih ettiğini bildiren Taberî, görüşünü Arap Dili'nin kuralları-kullanımı çerçevesinde örneklendirerek delillendirmektedir. Buna göre "vekar"dan "qırne" şeklinde okunan kelime "oturun" değil, "vakarlı olun" anlamındadır.<sup>44</sup> İbn Abbas, bu ayetin, özellikle Hz. Peygamberin hanımları hakkında nazil olduğunu söylemiştir.<sup>45</sup>

Örnek bir toplum inşa etme yolunda, kadını erkeği ve çocuğuyla hepsinin sosyal hayatın merkezinde tutulduğu Hz. Peygamber uygulamalarından (vefatından) kısa bir süre sonra, güvenliğın azalması gibi farklı tarihsel şartların ortaya çıkmasıyla kadının gerekmedikçe evinden çıkmaması gereği dillendirilmeye başlanmıştır.<sup>46</sup> Örneğin, Hz. Peygamber tüm kadınların hayırlı işler için çıkmalarını, fakir olup elbise bulamadığı için çıkamayanları da diğerlerinin giydirmesi gerektiğini söylediği halde<sup>47</sup> Hz. Ömer'den "kadınlara karşı çıplaklıktan yardım isteyin (fazla elbise almayın ki, dışarı çıkıp fitneye düşmesinler). Onlara çokça 'hayır' deyin. 'Evet, olur' demek, onları daha çok istemeye teşvik eder." şeklinde bir rivayet nakledilebilmiştir ki bu kadınları evlere hapsedmeye yönelik olan anlayışı yansıtmaktadır. Birçok hadis âlimi bu haberi mevzû olarak nitelendirse de Müstedrek sahibi Hâkim sahîh sayabilmiştir. Yine Hz. Ömer'e atfedilen "kadınlar avrettir, onları evlerle örtünüz...", "onları etrafı görebilecekleri yüksek odalarda oturtmayın ve onlara yazı öğretmeyin." gibi benzer rivayetlerin uydurma olduğunu belirten âlimler olduğu gibi doğru kabul edenler de olmuştur.<sup>48</sup> Rıza Savaş, Hz. Ömer'e atfedilen bu rivayetlerin, doğru dahi olsa, yalnızca bazı sahabilerin tamamen şahsî tecrübe ve anlayışlarını yansıttığını, İslam'a mâl edilemeyeceğini belirtmiştir. Zira raşid halifeler döneminde yeni toplumlarla tanışan İslam toplumu onlardan etkilenmiş ve bazı tatsız olaylar da meydana gelmiştir. Örneğin hicrî 38 yılında Hariciler, mezhebî tartışmalar nedeniyle dört kadını öldürmüşlerdir. Bu dönemde her ne kadar bazı şahsî tutumlar ve cahiliye alışkanlıklarına dönüşler nedeniyle kadınlar, Hz. Peygamber dönemindeki kadar toplumun içinde olmasa da onlardan ticaret ve çeşitli meslekî alanlarda meşgul olanları mevcuttur.<sup>49</sup>

"*lâ teberrecne*" (*açılıp saçılmayın*) ifadesiyle Hz. Peygamber eşlerine hitap edilmiş, yaklaşık bir yıl sonra Nur:31'de açıkta kalan bazı bölgeler için "*örtünün*"

44 Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 294, ayrıca bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 116, Râzi, *a.g.e.*, c. 18, s. 260, Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 212, Keşşâfta bu açıklamanın yanı sıra, sözcüğün bir de "kârra-yukârri" : "bir arada olmak"tan geldiğinden de söz edilmektedir ki buna göre "*bürklük olun yani evlerinizde hep beraber olun*" anlamı da verilmiştir.

45 Abdul Fettah el-Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir, Fecr Yay., Ankara 1986, s. 311.

46 Bkz. Müslim, *Salât*, 30, Muvatta, *Kible*, 6, Buhari, *Ezan*, 162, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 409.

47 Bkz. Buhari, *Hac* 81, *İydeyn* 7, *Zekât* 33, Muslim, *İydeyn* 2, Ebu Davud, *Salât* 245.

48 Bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslâmiyât Dergisi*, C. 3, S. 2, Ankara 2000, s. 10, yararlandığımız klasik tefsirlerin çoğunda, özellikle onların en kadimlisi olan Taberî'de bu tür rivayetler kullanılmamıştır.

49 Bkz. Rıza Savaş, *Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, Ravza Yay., İstanbul 1996, s. 68-69, 73-77, ilgili ayetler çerçevesinde kadınların sosyal hayata katılımıyla ilgili modern dönem yorumları ve bunların ilk dönem yorumlarıyla karşılaştırılması için bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 214-221.

ifadesi kullanılarak tüm mümin hanımlara seslenilmiştir. Mukâtil İbn Hayân, *teberrûc* ile ilgili “*teberrûc*, örtüyü başın üzerine atıp bağlamamaktır. Böylece hanımların boynu, gerdanı, küpesi ve diğer süs eşyaları görünürdü. İşte ayette geçen açılıp saçılmaktan maksat budur. Bilahare bu yasak bütün mümin kadınlara da teşmil edilmiştir.” diyerek Nur:31. ayete işaret etmiştir.<sup>50</sup>

“*Ey inananlar! Yemeğe çağırılmadan peygamberin evlerine girmeyin, yemek vak-tini gözetlemeyin. Davet edildiğiniz zaman girin, yemeği yeyince dağılın, söze dal-mayın. Çünkü bu peygambere eziyet ediyor, fakat o utanıyordu. Ama Allah, haktan utanmaz. Onlardan (hanımlarından) bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Sizin, Allah'ın Rasûlüne eziyet etmeniz ve kendisinden sonra onun eşlerini nikâhlanma-nız asla olamaz. Çünkü bu, Allah katında büyük(günah)tür.*” (Ahzab:53)

Bu ayette Hz. Peygamber ile Zeynep'in düğün davetinde rahatsız edici dav-ranışlar sergileyenler için gelen adab-ı muaşeret kuralları üzerinde durulmuş-tur. Birbirine bağlı üç durumdan bahseden bu ayetle ilgili sebab-i nüzuller<sup>51</sup> şöyledir: Hz. Peygamberin Zeynep ile evlendiği gün bazı misafirler rahatsızlık verecek kadar uzun otururlar ve ayetin ilk bölümü nazil olur.

Hz. Peygamber, kızı Fatıma'yı eşi ve çocuklarıyla Medine'de Yahudilerden boşalan evlerden birine yerleştirmeye kadar misafirlerini hangi eşinin oda-sında (evinde) bulunuyorsa o odada kabul etmektedir ve hanım(lar)ı misafir-lerle birlikte odada bulunabilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamberin eşlerinin oda kapıları genellikle kurutulmuş deriden perde şeklindedir, bazı münasebetsiz kişiler geldiklerini bildirmeksizin kapıyı açarak içeriyi görebilmektedirler. Bu-nun üzerine “*onlardan bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin*” kıs-mı nazil olur.<sup>52</sup> Bir rivayette Hz. Ömer'in, bazı konulardaki beklentilerini Hz. Peygamber'e bildirmesi ve bunlar hakkında ayet gelmesi ile ilgili olarak, “Rab-bimle üç-dört noktada birleştim.” dediği geçmektedir. Bu noktalardan biri, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in evlerine gelen çok sayıdaki kişinin içinde iyilerin yanı sıra kötülerin de bulunması nedeniyle Hz. Peygamber'den hanımları ile gelenlerin arasına bir perde çekmesini istemesiyle bu ayetin gelişidir.<sup>53</sup> Misa-

50 İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 6, s. 410. Bu görüşe dayanarak mümin kadınların Nur:31. ayetle gelen ör-tünme emrine bu ayetle hazırlandıkları söylenebilir. Bir anlamda Allah, önce bu ayetle Peygam-ber hanımlarına “açılıp saçılmayın!” derken, bir yıl sonra Mukâtil b. Hayyân'ın belirttiği şekilde açılıp saçılan hanımlar için Nur:31 ile “örtünün!” demiş olmaktadır.

51 Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 323-325, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 454-455, İbn Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 9, s. 3148-50, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 543, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 144-147, Vâhidî, *Esbâbu'n Nüzul*, Daru'l Mektebeti'l İlmîye, Beyrut 1991, s.374, el-Kâdi, *a.g.e.*, s. 318-319, Buhari, *Nikâh* 68, *İsti'zan* 10, 33, *Tefsir (Ahzab)* 8, Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 220, Râzî, *a.g.e.*, c. 18, s. 287.

52 Buhari, *Nikâh* 23, rivayette “hicabın inişinden sonra Eflah Aişe'nin yanına girmeye izin isti-yordu” şeklinde geçmektedir, bkz. Tirmizi, *İsti'zan ve Âdâb* 16, Örtünmeden bahseden Nur:31. ayetten önce 27. ayetten itibaren de evlere giriş adabı üzerinde durulmaktadır, Peygamber han-ımlarının odaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hamidullah, *a.g.e.*, c. 2, s. 1052-1060.

53 Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 324, 326, İbn Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 9, s. 3148, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 450-451, Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 220, Buhari, *Tefsir (Ahzab)* 8, *Salât* 32, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 144.

firlerin ağırlanmasıyla birlikte yeme, içme, dinlenme, hatta yıkanma ve cinsel beraberlik<sup>54</sup> gibi eve dair yaşamın tüm yönleriyle tek bir odada gerçekleşmesi ayette ifade edilen 'hicâb'ın ne kadar insani bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre buradaki hicabın, mutlak bir haremlik-selamlık veya yüz örtüsüyle açıklanması, ayetin sözü edilen tarihsel bağlamından koparılması anlamına gelecektir.<sup>55</sup>

Bazı erkekler Hz. Peygamber öldüğü takdirde eşlerinden bazılarıyla evlenmek istediklerini söylerler ve ayetin son kısmı nazil olur.<sup>56</sup>

*"Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve inananların kadınlarına söyle, örtülerini (cilbâblarını) üstlerine salsınlar, onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir."* (Ahzab:59)

Ayette hem Hz. Peygamber'in eşleri ve kızları, hem de mümin hanımların, cariyelerle karıştırılarak kötü niyetlilerin tacizine uğramamaları için geçmişten beri var olan bir geleneğe uyararak (cilbabları ile örtünerek dışarı çıkma) korunmaları istenmiştir. Süddî bu ayet ile ilgili şöyle demiştir: "Medineli fasıklardan bir topluluk geceleyin karanlık bastığı zaman, Medine sokaklarına çıkar ve kadınlara sataşırlardı. Medine'nin evleri çok dardı. Kadınlar akşam olunca ihtiyaçlarını gidermek için dışarı çıkarlardı. İşte o fasıklar bu zamanı gözlerler ve üzerinde cilbâb bulunan kadın görürlerse; bu hürdür, diyerek ondan kaçınırlardı. Üzerinde cilbab bulunmayan kadın görürlerse; bu cariyedir, derler ve ona sataşırlardı."<sup>57</sup>

Buna göre hür kadınlar cariye olmadıklarının bilinmesi için üzerlerine cilbab<sup>58</sup> denilen bir örtüyü alacaklar, böylece herhangi bir taciz veya ahlaksız

54 Nur:58. ayet ile ilgili olarak İbn Abbas'ın kendisine sorulan soruya verdiği cevap bu konuda açıklayıcı görünmektedir. Ayet şöyledir: *Ey inananlar, malik olduğunuz köle ve cariyeler ile henüz ergenlik çağına erişmemiş çocuklar, şu üç vakitte yanınıza girmek için sizden izin istesinler. Sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra. Bu üç vakit, sizin soyunup döktüğünüz vakitlerdir. Bu vakitler dışında birbirinizin yanına girip çıkmada ne sizin ne de onlar için bir sakınca söz konusu değildir. İşte Allah, ayetlerini size böylece açıklamaktadır...*" İbn Abbas, bu ayetin nazil olduğu sıralarda halkın evlerinde perdeler ve özel hazırlanmış odaların bulunmadığını, bazen hizmetçiler, çocuklar yahutta adamın yanında kalıp başkasından olan öksüz kız çocuğunun, adam hanımı ile cinsel beraberlik halinde iken giriverdiğini, ayetin işte bu nedenle geldiğini söylemiştir. Ebu Davud, *Edeb* 129, 130.

55 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 221-225, 232-236.

56 Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 323-325, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 454-455, İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, c. 9, s. 3148-50, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 543, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 144-147, Vâhidi, *a.g.e.*, s.374, el-Kâdi, *a.g.e.*, s. 318-319, Buhari, *Nikah* 68, *İsti'zan* 10, 33, *Tefsir (Ahzab)* 8, Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 220, Râzî, *a.g.e.*, c. 18, s. 287.

57 İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 482, İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, c. 9, s. 3155:88, ayrıca İbn Ebî Hâtim Ebî Malik'ten benzer bir rivayet zikreder, bkz. *a.g.e.*, c. 9, s. 3154:82, Taberî de benzer bir rivayeti Ebü Sâlih'den rivayetle vermiştir. Bkz. *a.g.e.*, c. 10, s. 332:53, Cassâs Hasan'den benzer bir rivayeti nüzul sebebi olarak zikreder, yalnız "fasıklar" yerine "sefihler" tabirini kullanmıştır. bkz. *a.g.e.*, c. 3, s. 546, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 156.

58 Cilbabın, başa alınan dış örtüsü (atka, şal), milhâfe gibi bütün vücudu saran dış elbise, gömlek; belden yukarısını örten elbise (rida), himar'dan daha geniş rida'dan daha küçük, kadının sırtını ve göğsünü örten elbise (çar) gibi tanımları vardır. Genel anlamda baştan itibaren giyilen ve çeşitli uzunluklarda olabilen bir dış örtüsü (şal) olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 41.

teklifle karşılaşmayacaklardır.<sup>59</sup> Mümin kadınların saygınlığının korunmasına yönelik olarak mevcut gelenekteki cilbabın, hür kadınların bir anlamda dokunulmazlığını sağlayan görevi, ayetin gelişile korunmuş görünmektedir.

*Mü'min kadınlara da söyle: 'Bakışlarını sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Süslerini göstermesinler. Ancak kendiliğinden görünenler hariç. Başörtülerini yakalarının üzerine koysunlar. Süslerini kimseye göstermesinler. Yalnız kocalarına yahut babalarına yahut kocalarının babalarına yahut oğullarına yahut kocalarının oğullarına yahut kardeşlerine yahut kardeşlerinin oğullarına yahut kız kardeşlerinin oğullarına yahut kadınlarına yahut ellerinin altında bulunanlarına yahut kadına ihtiyacı bulunmayan erkeklerden tâbi'lerine yahut henüz kadınların mahrem yerlerini anlamayan çocuklara. Gizledikleri süslerinin bilinmesi için ayaklarını vurmazsınlar'. Ey mü'minler, topluca Allah'a tevbe edin ki felâha eresiniz. (Nur: 31)*

Bu ayetin öncesinde 27. ayetten itibaren Ahzab'da olduğu gibi evlere izinli girmekten, giriş adâbından söz edilmiştir. Buna göre örtünmenin Allah'ın bildirdiği âdâbı muaşeretten olduğu da söylenebilir.

Cabir b. Abdullah anlattığına göre ayetin nüzûluyla ilgili geçen rivayet şudur: Esmâ binti Mürşide(Mersed) Hariseoğulları kabilesindeki yerinde (kendisine ait olan hurmalıkta) bulunmaktadır. Yeterince örtünmemiş bazı kadınlar onun yanına girmeye başlarlar. Ayaklarındaki halhalları, gerdanları, göğüsleri ve zülüfleri görünmektedir. Esmâ: "Ne kadar çirkin!" der. Bunun üzerine Allah bu ayeti indirmiştir.<sup>60</sup>

Klasik tefsirlerde "*bakışların sakınılması*" ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen rivayetler genellikle Allah'ın bu konuda erkekler hitap ettiği Nur:30. ayetin tefsirinde nakledilmiş ve her iki ayette geçen *bakışlarınızı sakının* ifadesinin gerek erkekler gerekse kadınlar için aynı anlamı taşıdığı belirtilmiştir. Burada kastedilen bakışın normal bir bakış olmayıp "arzulayıcı bakış" olduğu çoğunluğa ait olan görüştür.<sup>61</sup>

Ayetin *ırzlarını korusunlar (yehfazne furûcehunne)* kısmı için Ebu'l Aliye, Kur'an'da geçen bütün "*ferleri koruma*" ibarelerinin "zinadan sakınma" anlamı taşıdığını, ancak Nur Sûresi'nde kastedilenin "edep yerlerini bakılmaktan korusunlar (göstermesinler)" anlamını taşıdığını söylemektedir.<sup>62</sup>

"*Ziynetlerini görünenlerin dışında göstermesinler*" (*ve lâ yubdîne ziynetehunne illâ mâ zahara minhâ*). Görünen ziynetler konusunda çeşitli görüşler zikredilmişse de, bütün görüşler toparlandığında, kadının eli ve bileğinden

59 İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 482, Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 332:52, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 546, ayrıca konuyla ilgili rivayetler için bkz. Buhari, *Nikah* 13, 61, *Megâzî* 39, Muvatta, *İsti'zân* 17, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 546, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 155-156.

60 İbn Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 8, s. 2573:89, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 44, el-Kâdi, *a.g.e.*, s. 276.

61 İbn Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 8 s. 2572, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 44-45, Zemaşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 90, Râzi, *a.g.e.*, c. 17, s. 44, Ebû Dâvud, *Libas* 37, Tirmizi, *Edeb* 29.

62 İbn Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 8, s. 2573, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 45, Zemaşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 90, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 459, Râzi, *a.g.e.*, c. 17, s. 45, ayrıca bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 303.

itibaren kolunun bir kısmını, yüzünü, ayaklarını ve bu organlarında mevcut olan takı, kına gibi süslerini göstermesinde bir mahzur görülmediği belirtilmiştir.<sup>63</sup> Zemahşerî, görünen ziynetlerin el, yüz, ayaklar ve bunlar üzerindeki takılar olduğunu belirtmiş ve bunların dışında kalan bölgelerin açılabilirliği hakkında bir sözün bulunmadığını, bu konudaki örfün bu olduğunu, bu bölgelerin örtülü olmasının önceden belirlendiğini söylemiştir.<sup>64</sup> Kaffâl da benzer bir açıklamayla, ayetin “görünenler” (*mâ zahara*) kısmının manası, “insanın yürürlükte olan âdete göre gösterebildikleri şeyler müstesna” şeklindedir ki bunlar da kadınlarda yüz ve eller; erkeklerde de yüz, eller, ayaklar gibi bedenin uç uzuvlarıdır. Binaenaleyh insanlara, açık olması örfi (alışılmış) olan ve zorunlu olarak açılması gereken yerler hususunda ruhsat verilmiştir. Çünkü İslam şeriatı haniftir, kolaydır ve müsamahakârdır.” demiştir.<sup>65</sup>

“Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar” (*ve'lyedribne bihumurihinne ala cubybihinne*).

Yukarıda belirtilen sebab-i nüzul olayı daha çok ayetin bu kısmı ile ilgilidir. Dönemin kadınları arasında örtünen kadınlar olduğu gibi başörtülerini arkalarına salıp, göğüs, boyun, kulak gibi kısımlarını açıkta bırakan hanımlar mevcuttu. Müfessirlerin ifadesiyle ayet işte bu hanımların başörtülerini önlerine alarak bu kısımlarını örtmeleri için geldi.<sup>66</sup> Kıyafetler konusundaki döneme ait anlatımlara göre, kadın giysilerinin, geniş yaka dekolterleri haricinde genel olarak bol ve uzun oldukları anlaşılmaktadır.<sup>67</sup> Belki de örtünmedeki eksiklik başörtüsünün örtülüş şekliyle tamamlanabileceği için ayet yalnız bundan bahsetmiştir.<sup>68</sup>

Ayetin devamında kadınların yabancı erkeklere gösteremeyeceği ziynetlerini gösterebileceği yakınları sıralanmıştır. Bunlar arasında sayılan köleler ve tarihsel bağlama gitmeden anlaşılamayan tâbi erkekler üzerinde durmak istiyoruz.

63 Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 303, 305-306, Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 8, s. 2574-2575, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 45, Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 90, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 152, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 460, Ebû Dâvud, *Libas* 34.

64 Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 90. Müfessirin kullandığı ‘önceden’ ibaresi ile neyin kastedildiği hakkında bir bilgi geçmemiştir. Anladığımız kadıyla Zemahşerî bu ifadesiyle örtülülük olduğunu kadim tarihine işaret etmektedir. Başka bir deyişle geleneksel olanın örtülülük olduğunu belirtmektedir. Bu Kurtubî'nin bakışların neden sakınılacağına ‘âdeten’ bilindiğini söylemesi gibidir. Yine bu ifade, dinin gelenek içinde yaşayageldiğini, başka bir deyişle gelenekle birlikte birçok dinsel unsuru “örfler” halinde taşıdığını gösterir niteliktedir. Tam da burada “gelenek” dediğimiz kavramın dinden bağımsız düşünülemediği görülmektedir. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 126.

65 Râzi, c. 17, s. 46.

66 Bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 306, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 46, İbn Ebi Hâtim, *a.g.e.*, c. 8, s. 2575-2576, Râzi, *a.g.e.*, c. 17, s. 47-48, Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 91, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 461, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 153.

67 *Yedi Askı*, s. 47, Altıntaş, *a.g.m.*, s. 68-69, Savaş, *a.g.e.*, s. 32, Ünal, *a.g.m.*, s. 56.

68 Vücutun açıkta kalan bazı kısımlarının kullanılan başörtüsüyle örtülmesinde esasen örtünme vurgusu vücut üzerindedir. Ancak günümüzde vurgunun ‘başörtüsü-saç’ üzerinde yapılıp, vücutun örtünme konusunda ihmal ediliyor oluşunda, başörtünün (himar) kutsal metinde bir şekilde ismen geçiyor olmasının (ayetin metinsel okunmasıyla) ve yasaklarla sürekli olarak beslenmesinin etkisi olsa gerektir.



“...yahut ellerinin altında bulunanlarına-yasal olarak sahip oldukları kimse-ler- (mâ meleket eymânuhunne) yahut kadına ihtiyacı bulunmayan erkeklerden tâbî'lerine(et-tâbüne ğayri ulî'l-irbeti min er-ricâl) ...”

“mâ meleket eymânuhunne” ile ilgili ilk dönem müfessirlerinden iki farklı görüş aktarılmıştır. Biri bu ifadeyle kastedilenin erkek olsun kadın olsun ailenin hizmetindeki köle olduğu; diğeri gayrimüslim cariye (kadın köle) olduğudur. Yorumcuların çoğunluğu birinci görüştedir ve bu görüşü destekleyen çok sayıda haber aktarılmıştır.<sup>69</sup> Ayetin bu kısmı ile ilgili olarak Türkçe'ye tercüme edilen eserlerin önemli bir kısmında söz konusu yorumların görülmemesi veya bu konudaki haberlerin bir kısmının yorumlanarak tercüme edilmesi dikkat çekicidir. Belki mütercimler yaşadıkları kültürün zihinlerinde oluşturduğu anlama kodlarını zorlayan bir durumla karşılaştıkları için durumu bu kodlarla anlamlandırma çabası içinde olmuşlardır. Örneğin, babası Hz. Peygamber, kendisine hediye getirdiği bir köleyle çıkageldiğinde, Hz. Fatma tedirgin olup örtünmeye çalışmış, bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Senin için bir mahzur yok, çünkü bunlardan birisi senin babandır, diğeri ise kölendir.*” (*innehu leyse aleyki be'sün innemâ huve ebûki ve ğulâmukî*)<sup>70</sup> demiştir. F. Râzi tefsirinin tercümesinde bu hadis “*Bunda, senin için bir beis yok. Çünkü o (yaşlı olduğu için sanki) baban gibidir ve kölendir.*” şeklinde verilmiştir.<sup>71</sup> Belki, bu örnekte olduğu gibi, Müslüman bir kadının akrabası olmayan bir erkeğin yanında başı açık olması ve Hz. Peygamberin buna izin vermiş olması yakıştırılmamıştır. Benzer bir durum Kurtubî tefsiri tercümesinde de görülmektedir. Tercümede ayetin “*mâ meleket eymânuhunne*” kısmı yerine “*cariyeleri*” şeklinde bir başlık atılmıştır. Oysa Kurtubî ayetin bu kısmı ile ilgili her iki görüşü de aktarmış ve cariyelerin kastedildiğine dair bir tercihte bulunmamıştır.<sup>72</sup> Kurtubî mütercimi benzer bir tasarrufu Ahzab:59'da geçen “*en yu'rafne*” (tanınmaları) ifadesini “*tanınmamaları*” olarak tercüme ederek ve yine “*Tanınmamaya Çalışmaları*” şeklinde bir başlık atarak gerçekleştirmiştir. Oysa Kurtubî tefsirinde bu tür başlıklar yer almaz. Sanki mütercim tercüme ettiği bir esere başlıklar kullanarak kendi yorumlarını katmaya çalışmıştır.<sup>73</sup> Bu tür anlamlandırmalar, ayeti tarihî bağlamından kopardığı gibi metnin zâhirine de açıkça ters düşmekte ve tercüme bir esere not düşülmeksizin yazıldığından ahlakî açıdan sorun teşkil etmektedir.

“*Kadına ihtiyacı bulunmayan erkeklerden tâbî'leri*” (*et-tâbüne ğayri ulî'l-irbeti min er-ricâl*). İlk dönem müfessirlerinin anlatımlarına göre bunlar, sokak-

69 Bkz. Ebu Davud, *Libas* 33, 35, Nesai, *Taharet* 83, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 48, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 463, Râzi, *a.g.e.*, c. 17, s. 49-50, Zemaşşeri, *a.g.e.*, c. 2, s. 91, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 155, Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, Beyrut 1987, c.4, s.331, İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Bombay 1979, c. 2, s. 182.

70 Ebu Davud, *Libas* 35, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 48, Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 155, Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, c. 23, s. 207, Kahire 1934-1938.

71 Râzi, *a.g.e.*, c. 17, s. 49.

72 Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 155, Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Buruç Yay., İstanbul 2001, c. 12, s. 366.

73 Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, c. 14, s. 157, Kurtubî, *a.g.tercüme*, 2002, c. 14, s. 188.

larda dolaşıp karın doyurmak için insanların peşine düşerek evlerine giden, evlenme ihtimali kalmamış erkeklerdir.<sup>74</sup> Bu tür rivayetlere bakarak, ilk dönemde kişilerin evlerinde kalması gereken (köle v.d.) ve evlerine sıkça girip çıkan kişiler konusunda kadınların ev içindeki hallerini zorlaştırmayan düzenlemelerin esas alındığı söylenebilir.

## 7. Sonuç

Sonuç olarak, bu çalışmada, kadının örtünmesiyle ilgili, Kur'an'ın gelişinden önceki yaklaşık üç bin yıllık dönemin özellikle Ortadoğu coğrafyasındaki durumuna göz atılmış, ardından Kur'an'ın nüzülü döneminde örtünmeden söz eden ayetler ve bu ayetlerin İlk dönem ile Klasik dönem müfessirlerinin yorumları deskriptif yöntemle oldukça özetlenerek aktarılmıştır. Konuyla ilgili nüzül sebeplerinin belirgin oluşu, rivayetlerin çokluğu, döneme ait bir resim yakalayabilmeyi kolaylaştırmıştır. Buna göre dinî metinlerde de yerini almış olan örtünme kadim bir gelenektir. Kölelerin varlığı, kadınların hür ve köle kadınlar olarak ikiye ayrılması ve örtünün hür kadınlara has kılınması, ele alınan bu yaklaşık üç-dört bin yıllık sürecin bir gerçeğidir. Ayrıca ayette geçtiği, hadis ve tefsirlerde görüldüğü gibi hür kadınlar da erkek köle yanında saçını açabilmiştir. Bu durum başörtüsünün doğrudan cinsellikle ilgili bir unsur olmadığını ve kadının örtünmesinin erkeğin görme nedeniyle düşeceği günah-tan kurtulmasının yegâne yolu olmadığını gösterir niteliktedir. Bu, daha çok örtünen kadına sosyal ortamlarda, dokunulmazlık sağlayarak ve onu muhterem kılarak, alan açan, ona sosyal statü sağlayan bir durum olmuştur.

## KAYNAKÇA

- Akkent, Meral-Franger, Gaby , *Başörtü*, Dağyeli Yayınları, Frankfurt 1987.
- Altıntaş, Ramazan, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, c.37, S.1, Ankara 2001.
- Ateş, Ali Osman, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Ay, Eyüp, "Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2001, c. 4, S. 2.
- Bardakoğlu Ali, "Cahiliye Döneminde Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996.
- Bâzergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yayınları, Ankara 1998.
- Brayer, Menachem, *The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychosocial Perspective*, Hoboken, N.J.: Ktau Publishing House, 1986.
- Buhâri, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

74 Bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 308-309, İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, c. 8, s. 2578, İbn Kesir, *Tefsir*, c. 6, s. 48, Cassâs, *a.g.e.*, c. 3, s. 464.

- Cassâs, Ebî Bekr Ahmed er-Râzi, *Ahkâmu'l Kur'an*, Beyrut 1993.
- Ebû Dâvud, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Emiroğlu, H. Tahsin, *Esbab-ı Nüzul*, Ülkü Basımevi, Konya 1976.
- Garaudy, Roger, *Entegrizm*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul 1995.
- Görmez, Mehmet , "İlahi Dinlere Göre Başörtüsü", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2001, c. 4, S. 2.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 1990.
- el-Hûfi, Ahmed Muhammed, *el-Mer'e fi's-ş'ri'l-câhilî*, Kahire 1977.
- İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'an'il Azîm*, Nezzâr Mustafa el-Bâz Yayınları, Mekke 1997.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Bombay 1979, c. 2, s. 182.
- İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 1995.
- el-İsfehâni, Ebu'l Ferec, *el-Eğâni*, Daru'l Fikr, Beyrut tsz.
- el-Kâdi, Abdul Fettah , *Esbâb-ı Nüzul*, çev. Salih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lâmu'n-nisâ*, Müessesetu'r Risale, Beyrut 1977.
- İbn Kesir, *Tefsîru'l Kur'ani'l Azîm*, Dârun Tayyibetun, Riyad 1997.
- Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994.
- İmriü'l Kays, *Muallakât/Yedi Askı*, çev. Nurettin Ceviz ve dğr., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2006.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Köksal Yayınları, İstanbul 2005.
- Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâm'il Kur'an*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1988.
- el-Câmiu li Ahkâm'il Kur'an*, çeviren, Beşir Eryarsoy, Buruç Yayınları, İstanbul 2002.
- Kütüb-i Sitte*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İmam Mâlik, *Muwatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Muwatta*, çev. A. Büyükçınar ve dğr., Beyan Yayınları, İstanbul 1994.
- Mutahhari, *Hicab, Örtünmenin Felsefesi*, çev. Mücteba Mir, Şura Yayınları, İstanbul 1999.
- Müslim, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Sahih*, çev. Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yayınları, İstanbul 1988.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F.L. Cross, Oxford Univ. Press, 1985.
- Paçacı, Mehmet, "Klasik Tefsir Neydi?", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- Er- Râzi, Fahrud-din, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım ve dğr., Akçağ Yayınları, Ankara 1994.
- et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. 23, s. 207, Kahire 1934-1938.
- Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1991.
- Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1996.
- Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l Beyân fi Te'vilî'l Kur'an*, Dar'ul-Kutub'il İlmiye, Beyrut 1999.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, Beyrut 1987.

Tosun, Mebrure - Yalvaç, Kadriye, *Sümer, Babil, Asur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1975.

Ünal, İsmail Hakkı, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", *İslâmiyât Dergisi*, c. 4, S. 2, Ankara 2001.

Vâhidi, *Esbâbu'n Nüzul*, Daru'l Mektebeti'l İlmiye, Beyrut 1991.

Yılmaz, Bedriye, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, İz Yayınları, İstanbul 2008.

Zemaşşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf*, Amiratu's-Şerefiyye, Mısır H.1307.

Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Marife, Beyrut tsz.

## BEŞERİ İDRAK İLE VAHYİN BULUŞMA NOKTASI

### “Muvâfakat” Fenomeni

Zeliha Bengü AYATA\*

#### Abstract

This text is the evaluation/analyze of the phenomenon of approval in regard of the Holy word. Along the view of history; it may be valuable for the human in quest for the truth to attitude in a sensible or emotional manner with the sincerity if being a believer in front of a problem or a difficult situation from the practical world and to be approval of this manner; to be supported; to be allied by the holy message. As it has been studied in regard of historical aspects and with the method of deduction; we can define this work as a quest for an answer to the questions such as what can the phenomenon of approval tell for today's people, how the holy word seems from its structure constructed within its historical adventure and what is the role of dimension of human aspect in the reconstruction of the holy word as a text.

**Keywords:** Allah(God/ Creator), Human, Communication, Qur'an, Believing, Approval, Alienation, the Holy Word

### 1. Giriş

*Ve-fe-qa* kökünden gelen *muvaḥakat* kelimesi karşılaşmak, rastlamak, denk gelmek uygunluk, uyumluluk, rıza, onay, ittifak, birlik gibi anlamlara gelmektedir. İttifak, tezahür tevafuk sâdif ve vâfik gibi kavramlar da muvafakatın eş anlamlıları olarak ifade edebiliriz.<sup>1</sup> *Muvaḥakat* kelimesi karşılaşmak, rastlamak, denk gelmek, uygunluk, uyumluluk, rıza, onay, ittifak, birlik gibi anlamlara gelmektedir. Acaba bu fenomen insanî varoluşumuzun en önemli özelliği, hakikati arama, bilme ve bulma çabasına nasıl bir katkı sağlayabilir? Zira hakikat var mıdır, varsa nedir, saf ve mutlak hakikati aramak boşuna bir çaba mıdır, yoksa o, keşfedilmeyi bekleyen öylece duran bir nesne midir, bir kaynak mı yoksa kaynaklanan bir şey mi? Mutlak kavramı, matematikteki “sonsuzluk” kavramıyla ne derece örtüşür, yoksa mutlak hiç elde edilemeyen ya da ulaşılamayan bir şey midir? O bizatihi kavranabilir mi? Mutlak hakikatin din ile bağlantısı nedir? Mutlak hakikat, varlıkla mı yoksa bilgiyle mi ilgilidir? Veya o, önünde susulması gereken bir konudan mı ibarettir? gibi bir yığın soru işareti, insanın “mutlak”ı arzu eden metafizik bir tarafının olduğunu göstermektedir.

\* Kimdir?

1 İbni Manzur, *Lisanu'l- Arab*, Beyrut 1990, X/382.

Ancak bu insanî varoluş, kendi içinde de bazı paradoksları barındırır. İnsan bir yandan sonsuzluğu/ hakikati talep ederken, onu tanımanın ve tanımlamanın yolunun da belli kalıpları ve formları olduğunun da bilincindedir. İnsanın mutlağı arzu eden fakat onu, ancak kendi sınırları içerisinde elde eden bir varlık olması gerçeği, insan ile mutlak arasında aşılması imkânsız ontolojik mesafenin araştırılmasını ve kutsal kavramının bu süreçte oynadığı rolün tartışılmasını gerektirmektedir.<sup>2</sup>

Hakikat, zihinsel emek harçayarak, sorgulayarak aranmalı, onun için entelektüel bir birikim, sabır ve fikrî bir gelenek donanımına sahip olunmalıdır. Böyle bir yapının kurulması her zaman olduğu gibi dün de bugün de zorlu bir iştir. Öyle ki, bu yüzden hakikati bulma adına, insanoğlunun düşünce dünyasında bir yığın fikrî enkazın varlığına da şahit olmaktayız. Hakikati bulma çabası, insanın hayatına anlam vermesiyle başlar. İnsanın kendisi, içinde yaşadığı dünya ve etrafındaki alem hakkındaki arayışlarına bulduğu tatminkâr cevaplar, insanı hakikate biraz daha yaklaştırır. İşte insandaki bu metafizik arzunun daha işlevsel olmasına katkıda bulunacak yegane fenomen, *ilahî mesajdır*. Bir başka deyişle yaratıcısını tanımaktır.

Allah'ın varlığını bilen ve O'na inanmış bir insan için, O'nun var olduğunu ispat etme uğrunda girilen her tartışma değerlidir. Çünkü inanmış insanın merak ettiği ve öğrenmek istediği en önemli konulardan başında yaratıcısını tanımak gelir. Zira Yaşayan bir Tanrı ile ancak yaşayan canlı bir ilişki kurulabilir. Amacı yüksek değerleri ve gerçekleri, yarattığı insana duyurmak olan Tanrı, tarihin bir anında ve belli bir coğrafyaya yönelik olarak konuşmuştur. Ancak insanoğlunun algı dünyası ve anlama evreni mutlak değil, görecelidir. Bir konuyu anlayabilmesi için o konuya önceden hazır olması gerekir. Son tahlilde, insanoğlu bağımlı bir varlıktır; buna bağlı olarak da Hz. Peygamber'in vahyi, bilinen ve algılanabilen bir dille aktarması, ayrıca dilin sentaksında değil de kelimelerin anlamlarında değişiklik yapması göstermektedir ki Kur'an vahyi, alıcının mesajı ilettiği toplumu, hatta bütün insanlığı ontolojik, epistemolojik ve estetik dizgelerde gerçekten ve doğru algılamaktan uzaklaştıran değer ve inançların tümünü değiştirmek istemektedir. Sınırlı, algılanabilen ve bilinen bir dille indirilen Kur'an, çeşitli anlamları içeren sözlerle hem insanın yaşanmış tarihine atıflar yaparak çeşitli modeller sunmakta hem de insanın içinde yaşadığı dünyasına atıflar yaparak varlığın anlamına ulaşmanın imkânlarını sunmaktadır. Öyleyse Kur'an'ın indirilişinin başta gelen amacı; Allah ve evrenle olan çok yönlü ilişkilerin yüksek şuurunu insanın ruhunda uyandırıp, onun vicdanını biçimlendirip, kendi nefesine karşı uyanık kılmaktır. Müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilen Kur'an, hakla batıl arasındaki temel farkın geniş olarak yapılmış bir açıklaması olunca değişimin gerçekleşmesi için de dilin anlaşılır olması kaçınılmazdır. İlahî vahyin biz insanları her zaman

2 Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, 149.

kontrol eden, ona şah damarından daha yakın olan, külli(?) beşeri hayattan ibaret olan tarihe ve ferdi insanın hayatına müdahale eden bir Allah yerine, akli istidlâller aracılığı ile varlığı ispatlanmış olan ama insanın ahlaki yaşantısını endişeye sevk etmekten uzak bir tanrı tasavvuru ortaya çıkmıştır. Kalam ilminin mihenk taşını oluşturan inanç meseleleri, Allah- insan münasebetini oluşturmadan, bu ilişkinin analizini yapmadan sadece Allah'ı ispatlama kaygısı, kendi tarihi ortamı içerisinde anlamlı olsa da vahyin asıl amacının gözden kaçırılmasına yol açabilecektir. Oysa İnsanoğlu, yapısı itibarıyla anlamı, değerli olanı sevgiyi, bilgeliği arayan bir varlıktır. İşte bu noktada muvafakat fenomeni de bize bir şeyler anlatmaktadır.

## 2. “Muvafakat” Olgusunun Örnekleri ve Kavramlaştırılması

Hz. Peygamberin özellikle risâletinin ilk yıllarında, hem maddi hem de manevi anlamda çok ciddi sıkıntılar çektiği malumdur. Ancak aynı zaman ve aynı kültürel ortamda O'nun davetine tam bir iman ve teslimiyetle icabet eden, O'nu her durumda korumaya ve kollamaya çalışan *sahabeleri* de vardı. Ne var ki bu insanların Hz. Peygamber'in risaletiyle ilişkileri bu kadarla kalmamış, çok daha farklı boyutlarda cereyan etmiştir. İşte bu ilk Müslüman nesil, vahiy karşısında sadece edilgen durumda kalmamış yeri geldiğinde o tarihi ortamdaki olup bitenler karşısında kayıtsız kalmak yerine konu ile ilgili bazı değerlendirmelerde de bulunmuşlardır. Bunu vahyi anlama ve yorumlama, onun gündelik hayatla olan ilişkisini kurma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Beşer idraki tarafından değerlendirilen bu tarihî olayların, ilahi vahy tarafından desteklendiğinin işaretlerini pek çok rivayette görmekteyiz. Meselâ: kimi ayetlerin başta Hz. Ömer olmak üzere, Sa'd b. Muaz, Zeyd b. Harise, Ebu Eyyub ve diğer bazı sahabilere ait sözlerle bire bir uyan ifadelerle nazil olduğuna ilişkin bir dizi rivayet mevcuttur.<sup>3</sup> Bu rivayetleri incelemede şöyle bir yol takip etmeyi uygun bulduk: Tefsir ve hadis kaynaklarımızda “muva-fakat” adı altında zikredilen bu rivayetler sadece Hz. Ömer'e aittir. Nitekim Hz. Peygamber'in, “Allah, gerçeği Ömer'in diline ve kalbine yerleştirdi” veya “Allah doğruyu Ömer'in dilinden ve kalbinden sadır etti.” (*innellâhe ce'ale'l-hakka'alâ lisâni Ömera ve kalbihi*) şeklindeki hadisi Hz.Ömer'in müstesna konumuna işaret eder.<sup>4</sup> Abdullah b. Ömer'den gelen rivayet ise şöyledir: “İnsanlar bir mesele ile karşılaştıkları zaman bir görüş beyan ederlerdi, aynı mesele hakkında Ömer de bir görüş beyan ederdi, ancak vahiy Ömer'in görüşüne uygun inerti.<sup>5</sup> Mücahit ise “Ömer bir görüş belirtir, vahy de O'nun görüşüne muvafık inerti.” demiştir.<sup>6</sup>

3 Mustafa Öztürk, “Nüzül Sürecinde Allah-İnsan/ Vahy Tarih İlişkisi” (yayımlanmamış makale), 3; Suyuti, a.g.e, 111-112.

4 Mustafa Öztürk, 3.

5 Tirmizi, “Menâkıb”, 17.

6 Ebu'l Hasen el- Vâhidi, *Esbabu'n-Nüzül*, 136.

## 2. 1. Bedir Savaşı Esirleri

Hicri ikinci yılda (m.624) vuku bulan Bedir gazvesinin sonunda katledilen müşrikler olduğu gibi 70 kadar müşrik de esir alınmıştı. Esirlere iyi davranılmasını emreden Hz. Peygamber onlardan sadece Ukbe b. Ebi Muayt ve Nadr b. Harisi vaktiyle Müslümanlara yaptıkları işkenceye karşılık ölüme mahkûm etmiş, diğer esirlere yapılacak muamele hususunda da ashabından Hz. Ebu-bekr, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin görüşüne başvurmuştu.<sup>7</sup>

Hz. Ömer ve Sa'd b. Muaz gibi bazı sahabiler, esirlerin en yakın akrabaları tarafından öldürülmesini istediler. Rivayete göre Hz. Ömer, "Ey Allah'ın resulü boyunlarını vur! Çünkü onlar seni yalanladılar." Ali Akil'in, Hamza Abbas'ın, ben de akrabamdan filancanın boynunu vurayım. Çünkü onlar küfrün önderleri ve ileri gelenleridir. Ve Allah biliyor ki müşriklere karşı kalbimizde en ufak bir sevgi yoktur." dedi.<sup>8</sup> Fakat Hz. Peygamber bu görüşe "Ey İnsanlar! Sizinle onlar arasında sıkı bir irtibat var, zira dün onlar sizin kardeşlerinizdi." diyerek teveccüh etmedi.<sup>9</sup> Bu karar üzerine Hz. Peygamber'e yönelik itâb içeren şu ayetler nazil oldu: "*Düşmanı ağır bir yenilgiye uğratarıp kendi hakimiyetini bulunduğu yerde tesis etmedikçe esir almak bir peygambere yakışmaz*" (mâ-kâne li nebiyyin en yekune lehu esra hattâ yüşhine fi-l arz). "*Siz bu dünyanın gelip geçici kazanımların talep ediyorsunuz; ama Allah, (sizin için) sonraki hayatın (güzel olmasın) istiyor. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önceki (merhamet) hükmü olmasaydı, elde ettiğiniz menfaat yüzünden başınıza mutlaka büyük bir azap çökerdi*".<sup>10</sup> Bu ayetlerin nüzülünden sonraki tabloyla ilgili olarak Hz. Ömer şunları söylemiştir: "Ertesi gün Hz. Ebu Bekr ve Rasullah'ı ağlarken gördüm. Niçin ağlıyorsunuz?" diye sorduğumda Rasullullah; "Arkadaşlarının fidye olarak başıma getirdikleri yüzünden!" diye cevap verdi ve ardından yakındaki bir ağacı göstererek; "ilahi cezayı onlara şu kadar yakın gördüm" dedi.<sup>11</sup>

## 2. 2. İfk Hadisesi

İfk hadisesi özetle, şöyle cereyan etmiştir. İslâm ordusunun Benî Mustalık Gazvesi'nden dönerken, ordunun mola verdiği bir sırada Hz. Aişe boynundaki Yemen akiği gerdanlığını düşürdüğünü farkeder. Yitiğini aramak üzere ordugâhtan ayrılmış ve bu yüzden de geride kalmıştır. Daha sonra Saffan b. Muattal tarafından kafileye yetiştirilmiştir. İlk başlarda bu olay çok fazla dikkat çekmediyse de kısa bir süre sonra Medine'deki münafıklardan Abdullah b. Ubey b. Selûl'ün kulağına çalınınca çok yaygın bir dedikoduya konu olmuştur. Bu dedikoduya Hasan b. Sabit, Mistah b. Üsâse gibi bazı Müslümanlar da

7 Vahidi, *Esbabün-Nüzül*, s.137; Taberî, *Câmü'l-Beyân*, VI/287-288.

8 Vahidi, s.137-138; İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II/325.

9 Taberî, *Er-Riyadün-Nadire Menakibi'l-Aşara*, II/290.

10 Enfal/ 8 /68.

11 Müslim "Cihad" 58; Vahidi, *Esbabün-Nüzül*, 138.



iştirak etmişlerdir.. Fakat sefer dönüşü rahatsızlanarak bir ay kadar yatan Hz. Aişe ise bu durumdan habersizdi. Hz. Aişe, hastalığının nekahet döneminde bir tesadüfle babasının teyze kızı Ümmü Mistah'tan oğlunun bu dedikoduyu anlattığını duymuş ve üzüntüsünden tekrar hastalanmış, arkasından da Hz. Peygamber'den izin alarak babasının evine gitmişti.

Hız. Peygamber bu şayia ile ilgili olarak eşi Zeynep Binti Cahş, Zeyd b. Harise, Üsame b. Zeyd, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahabilerle istişarelerde bulunuyordu. Bu sahabilerin Hz. Aişe ile ilgili menfi hiçbir görüşleri olmadığı gibi Hz. Ömer'in "Ey Allah'ın Elçisi! Aişe'yi seninle evlendiren kimdir? sorusu üzerine Hz. Peygamber'den, "Allah-ü Teâlâ" cevabını aldığında da "O'nu sana tezcvic eden Rabb'inin seni aldatmış olacağını düşünür müsün? Hâşâ! Bu çok büyük bir bühthandır." demesi manidardır.

Hız. Aişe'nin anlattıklarına göre, dedikoduların çıktığı günden beri ilk defa yanına oturarak söylenenleri tekrar etmiş, "Eğer masum isen Allah seni temize çıkaracaktır, bir günah işledinse tövbe et ve affını dile, Allah günahkârları bağışlar." demiştir. Hz. Aişe de Hz. Peygamber'in dedikodulara inandığını, bu sebeple de ne söylerse şüphe ile karşılanacağını ifade etmiş ve artık Allah'tan yardım dilemekten başka çaresinin bulunmadığını söylemiştir.<sup>12</sup> Daha sonra Hz. Aişe'nin masum olduğuna dair ayetler<sup>13</sup> indiği gibi, Hz. Ömer'den sâdır olan "Bu çok büyük bir bühthandır." sözü de ayette belirtilmiştir.<sup>14</sup> Ayet nazil olduktan sonra Hz. Aişe Hz. Peygamber'e hitaben; "Ben bundan dolayı ne sana ne de başka birine değil sadece Allah'a teşekkür ederim." demekten kendini alamamış<sup>15</sup> ve fakat babası Hz. Ebubekr tarafından da bu hareketinden dolayı kınanmıştır.<sup>16</sup> Hz. Aişe'ye yapılan iftira karşısında Müslümanların tutumu değerlendirilirken bütün mü'minlerin, böyle bir habere inanmayıp iftiraya uğrayan kimse hakkında hüsn-ü zanda bulunmaları gerektiği vurgulanmakta, bu tür asılsız iftira ve isnatların yayılmasından hoşlananların dünyada ve ahirette ağır bir şekilde cezalandırılmayı hak ettikleri bildirilmektedir. İslam ahlakında ilke olarak insanlar aleyhinde kötüleyici ve incitici mahiyetteki her türlü konuşma ve dedikodu yasaklanmıştır.<sup>17</sup>

Hız. Aişe'nin, "Şimdi ben size o kötülükten beriyim desem beni tasdik etmezsiniz. Ama yapılan iftiradan uzak olduğumu Allah'ın muhakkak beni ondan beri kılacağını ve bana asla zulmetmeyeceğini biliyordum." demesi de onun Allah'a olan bağlılığı, güveni ve samimiyetinin bilinmesi açısından önem arz etmektedir. Bu da gösteriyor ki; Hz. Aişe'nin Allah ile olan ilişkisi bizzat tecrübe edilerek "gerçek" liği ortaya konulmuş, canlı bir ilişkidir.

12 Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *DİA*, XXI/508.

13 Nür/24/ 11-20.

14 Taberî, *Riyazu'n- Nadire*, II/ 295, M. Öztürk, 20.

15 Ebu'l Abdullah el-Kurtubî, el- *Câmi li Ahkâmî'l- Kurân*, Beyrut, 1988, XII/ 197.

16 M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İstanbul 1981, V/.80-83.

17 Mustafa Çağrıncı, "İftira", *D.İ.A*, XXI/.523.

### 2. 3. Hicap Emri

Hz. Aişe'den gelen bir rivayete göre Hz. Ömer'in, "Ey Allah'ın elçisi! Seni evine iyi insanların yanında kötü insanlar da girip çıkıyor. Eşlerine perde arkasında durmalarını söylesen!" demesi üzerine<sup>18</sup> Medine'de muhtelif dönemlerde bölümler halinde vahyedilen Ahzâb Süresi'nin 53. ayeti nazil olmuştur. Ayette mealen şöyle buyrulmuştur. "*Ey imana ermiş olanlar! İzin verilmedikçe Peygamber'in evlerine girmeyin ziyafet için davet edildiğiniz zaman erkenden gidip yemeğin hazırlanmasını beklemeyin. Davet edildiğinizde eve girin, yemeği yiyince hemen ayrılın ve lafa dalmayın. [ne var ki sizin lafa dalmanız Peygamber'i üzmemek için ama O size bir şey söylemekten çekinmektedir].*"

"[Peygamber'in eşlerine gelince] onlardan bir şey isteyeceğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu hem sizin kalplerinizin hem de onlarınkinin temizliğini pekiştirir. Ayrıca Allah'ın elçisini üzmeniz ve O'nun vefatından sonra eşlerini nikâhlanmanız caiz değildir. Doğrusu bu Allah katında büyük bir günahıdır."<sup>19</sup>

İbni Mes'ud'tan nakledilen başka bir rivayette ise Hz. Ömer ezvac-ı tahirata yabancı insanların huzuruna çıkmamaları gerektiğini söylemiş, ancak Hz. Peygamber'in eşi Zeynep binti Cahş, "Ey Hattab'ın oğlu! Bizi kıskanmak sana mı düştü? [Dikkatini çekerim], vahy bizim evimize nazil oluyor!" diye bir tepki göstermiştir. Bunun üzerine "Peygamber'in eşlerinden bir şey isteyeceğiniz vakit perde arkasından isteyin." ayeti nazil olmuştur.<sup>20</sup>

Bu konuda dikkatimizi çeken bir husus, Hz. Ömer'in hicapla ilgili bir teklifte bulunduğu sırada, konuyla ilgili ne Hz. Peygamber'in ne de hanımlarının, herhangi bir rahatsızlıklarının olmadığıdır. Hz. Ömer, böyle bir talepte bulunduğu zaman da, Hz. Peygamber ne müspet ne de menfi herhangi bir görüş beyan etmemiştir.

Yine bu muvafakat örneğinde de Yüce Allah, kendisine muhatap kabul ettiği insanoğluna dünyalarını, anlamlı ve değerli bir şekilde kurgulayabilmeleri için âdâb-ı muaşeret kurallarını en ince detaylarına kadar bildirmiştir.

### 2. 4. İçkinin Haram Kılınması

İslam öncesi Arap toplumlarında çok yoğun bir şekilde tüketilen içki, ticari değerinin yanında edebiyatın da önemli temaları arasında yer alır. Ama buna rağmen Arap kültüründe içkinin maddi ve manevi zararlarına dikkat çeken şairler de mevcuttur. Abdulmuttalip, Velid b. Muğire, Abdullah b. Cüd'an gibi şahsiyetler İslam öncesi dönemde hiç içki içmeyen veya belli bir süre hiç içki içmeyen veya belli bir süre içkiyi kendine yasaklayan şahsiyetler arasında

18 Abdul Fettah el- Kâdi, *Esbab-ı Nüzül*, 324.

19 Ahzab/ 33/53

20 Mustafa Öztürk, 7.

zikredilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Ebubekr ve Hz. Osman gibi sahabelerin de cahiliye döneminde içki içmedikleri kaydedilir.<sup>21</sup>

Nüzul tarihine göre ilk ayet şöyledir: "Sizler hurma ağaçlarının ve asmaların ürününden hem *seker* hem de *güzel besinler* elde edersiniz. İşte bunda aklını kullanan kimseler için bir ayet /Allah'ın varlığına ve kudretine bir işaret vardır."<sup>22</sup>

Kur'anda aşamalı olarak haram kılınan içkiyle ilgili ikinci ayet Medine'de nazil olmuştur. Rivayetlere göre Hz. Ömer başta olmak üzere Muaz b. Cebel ve Ensar'dan bir grup sahabî, Hz. Peygamber'e gelerek; "Ey Allah'ın elçisi! Bize içki ve kumar hakkında bir hüküm ver. Zira içki aklı gideriyor; kumar da malı telef ediyor."<sup>23</sup> demiş ve bu müracaat üzerine şu ayet nazil olmuştur: "De ki: bu ikisinde hem insanlar için büyük bir zarar/ kötülük hem de bazı faydalar vardır; ancak zararları faydasından çok daha büyüktür. Sana Allah yolunda neyi harcadıklarını da (infak) soruyorlar. De ki: ihtiyaçtan fazlasını Allah sizin için ayetlerini işte böyle açıklıyor ki düşünesiniz."<sup>24</sup>

Rivayetlere göre sarhoşluk verici içkiyi kesin olarak yasaklamayan bu ayette muttali olan bazı sahabîler, içki içmekten vazgeçmiş, bazıları ise "Biz bunu zarar veya kötülük için değil, faydasından dolayı içiyoruz." diyerek içki içmeye devam etmişlerdir. Rivayete göre; Abdurrahman b. Avf evinde bir ziyaret vermiş ve bu ziyafete birçok sahabiyi davet etmişti. Ziyafette yemekler yenilip içkiler içildikten sonra davetliler cemaatle namaz kılmak üzere hazırlanmış, ancak cemaate imamlık yapan Hz. Ali sarhoşluğun etkisiyle namazda, Kafırûn Sûresi'ndeki ayetleri "ben sizin taptığınız putlara taparım, siz de benim mabuduma taparsınız" şeklinde okumak gibi vahim bir hata yapmıştır.

Bu ilginç olayın ardından Nisa Sûresi 43. ayet nazil olmuştur. Hz. Ömer başlangıçtan itibaren Allah'a, "Ey Allah'ım bize içki hakkında sadra şifa olacak bir beyanda bulun." diye dua etmiş, içkiyle ilgili her ayetin nüzulünden sonra duasını yinelemiş ve bu konuda kesin yasak bildiren Maide Suresi 90/91. ayetler nazil olunca hamd-i senâ makamında "Ey Rabbim! Artık vazgeçtik" demiştir.<sup>25</sup> İçkiyle ilgili ayetler Hz. Ömer'in bu konudaki şikâyetlerini Peygamber'e iletmesi ve yine Allah'tan bir açıklama beklemesi üzerine nazil olmuştur.

## 2. 5. Havle binti Sa'lebe Olayı

Rivayetlerin ortaya koyduğuna göre; Mücadile Sûresi'nin ilk ayetlerinin inmesine sebep olan kadın, Ensar'dan Evs b. Samit'in karısı Havva binti Sâlebe

21 M.Öztürk, 15.

22 Nahl /16/ 67.

23 Vahidi, *Esbabü'n Nüzül*, s. 38; Begavî, *Mealimu't Tenzil*, 1/191

24 Bakara/ 2/ 219.

25 Tirmizî, "Tefsir", 5, Vahidi, *Esbabü'n Nüzül*, s.118, Taberî, *Riyazu'n Nadire*, II /296; Taberî, *el-Camiu'l Ahkâmü'l Kur'an*, V/.34; Öztürk, 16.

idi. Bir gün İbni Samit hanımına öfkelenmiş ve O'na, "Sen bana anamın sırtı gibisin" demiş ki buna "zihar" denir. Bu durum cahiliye geleneklerindedir her kim böyle bir söz söylerse eşine haram olur, bunun helallğine de bir çare yoktu. Ancak çok geçmeden söylediğine pişman olan Evs, hanımıyla barışmak istediye de isteği geri çevrilmiştir. Havle, kocasıyla ilgili Allah ve rasulü'nden bir hüküm getirmedikçe kendisiyle barışmayacağını ifade etmiştir. Evs; "Ben Rasullullah'a bu konuyu sormaktan utanırım." deyince Havle Rasullah'ın huzuruna varır ve; "Ya rasulallah! Evs benimle evlendiğinde genç idim, zamanla yaşım ilerledi ve birçok çocuğum oldu. Şimdi beni anası gibi kıldı ve kimsesiz bırakıverdi. Eğer bana bir ruhsat bulunur da beni onunla geçindirirsen beyan eyle."<sup>26</sup> diyerek durumu arz eder. Rasulullah ise "ben şimdiye kadar bu konuda bir şeyle emrolunmadım, görüşüme göre haram olmuştun." buyurdu. Kadın "vallahi talak zikretmedi" deyince, Peygamber; "haram olmuştun" buyurdu. Ve Havle bu yolda defalarca ısrar edip Peygamber'le mücadele etti. Sonra da Allah'a şikâyet ederek; "Allah'ım! Yalnızlığımın şiddetinden ve bana zor gelecek olan ayrılmanın acısından sana şikâyet ederim. Küçük çocuklarım var, onları ona bıraksam zayı olacaklar, kendime alsam aç kalacaklar. Allah'ım sen Peygamber'in lisanına vahiy gönder!" diyordu. Oradan ayrılmamıştı ki sonunda Kur'an ayetleri indi. Vahyin şiddeti açıldıktan sonra Hz. Peygamber: "Ya Havle müjde" diyerek bu sürenin ilk ayetlerini- ki bu ayetler zihâr ayetleri olarak da bilinir- okudu. Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, yanına geldiği zaman bu hanıma ikram eder "Allah Teâlâ onu dinledi." derdi.<sup>27</sup>

### 3. Muvafakat Fenomeninin Kavramlaştırılması

Yukarıda bahsettiğimiz örneklerden hareketle, muvafakat fenomenini şu şekilde kavramlaştırabiliriz: Tarihi seyir içerisinde pratik hayatta ortaya çıkan bir durum veya problem karşısında *Mü'min olmanın gerektirdiği samimiyetle/ güvenle* mevcut durumla ilgili akli ya da duygusal ya da insanî bir tavır ortaya konması ve bu tavrın ilahi vahyle desteklenmesi, onanması, rıza gösterilmesi ve ittifak edilmesidir. Kimi zaman fiilî, kimi zaman da kavli şekilde ortaya konan tavrılardaki *isabetlilik* bilahare Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan vahyle de te'yit edilmiştir.<sup>28</sup> Kısaca, vahyin ruhunun insanoğlu tarafından yakalanma durumudur. İşte biz bu isabetliliğe "muvafakat" diyeceğiz. Yoksa Muvafakat, bir münecimlik faaliyeti değildir. Yani Allah'ın ne vahyedeceğini önceden kestirmek ya da önseziye dayanarak vahyin içeriği hakkında görüş beyan etmek değildir. Geleneksel İslâmî ilimlerde 'Muvafakât'ı Ömer' adı altında yapılmış çalışmalar mevcuttur. Ancak bilebildiğimiz kadarıyla somut olmakla birlikte bu metinlerde 'muvafakat' fenomeni ilgili bir kavramlaştırma

26 Vâhidi, *Esbabu'n-Nüzül*, 231.

27 Yazır, *Kur'an Dili*, VII / 179

28 Mustafa Öztürk, "Nüzül Sürecinde Allah-İnsan/ Vahy Tarih İlişkisi" (Yayımlanmamış makale), 3

mevcut değildir. Son dönemlerde bu konu ile ilgili yapılmış olan çalışmalardan biri de Ali Galip Gezgin'e ait metindir. Yine bu eserde de Hz. Ömer'in Kur'an tasavvuru ve nüzül sürecindeki durumu incelenmiş ve fakat net bir kavramlaştırma görülememiştir.<sup>29</sup>

#### 4. İlahî Vahyin Beşerî Terminolojiyi Kullanması

Muvafakat örneklerinde dikkatimizi çeken konulardan biri, Allah'ın vahyi, beşeri terminolojiyi "aynen" veya "manen" kullanmasıdır.

Hakikat, zihinsel emek harçayarak, sorgulayarak aranmalı, onun için entelektüel bir birikim, sabır ve fikrî bir gelenek donanımına sahip olunmalıdır. Öyle ki, bu yüzden hakikati bulma adına, insanoglunun düşünce dünyasında bir yığın fikrî enkazın varlığına da şahit olmalıyız. Hakikati bulma çabası, insanın hayatına anlam vermesiyle başlar. İnsanın kendisi, içinde yaşadığı dünya ve etrafındaki alem hakkındaki arayışlarına bulduğu tatminkâr cevaplar, insanı hakikate biraz daha yaklaştırır. İşte insandaki bu metafizik arzunun daha işlevsel olmasına katkıda bulunacak yegane fenomen, *ilahî mesajdır*. Kur'an, vahy kavramını ve peygamberlik görevini, bir topluma mensup fertlerin anlaşma aracı olarak ortak söz işaretlerini kullanmalarından oluşan dille ilişkilendirmektedir; "... Biz her peygamberi yalnız milletin dilıyla gönderdik ki onlara açıklasın."<sup>30</sup> ayetinde vahyin beşeri bir dille indirilmesinin, belirlenmiş metne adının verilmesi, beyan edilmesinin amacı da vahyin anlaşılabilir olduğunu belirtmekte olduğunu düşünüyoruz. Ancak bu anlaşılabilirlik, dilin temel ögesi olan ve dili içinde barındıran o dönemin kültür dünyasını da bilmemize bağlıdır. Zira, her peygamberin ilk muhatap kitlesi, içinde yaşadığı toplumdur. Dolayısıyla peygamberler, kendilerine gelen mesajı anlamış ve onu insanlara kendi dillerinde aktarmışlardır. Çünkü iletişimde asıl olan "beyan"dır.

Kur'an belli bir tarih diliminde ve o dönem içindeki gelişmelere bağlı olarak nazil olmasının anlamı, kaynak itibariyle Mutlak Varlık'tan gelen vahyin, tarihin belli bir döneminde, belli bir zaman diliminde, belli bir mekânda, bir beşer aracılığı ile beşeri bir dille, beşere aktarılması ve bunun da tarihi akılda makes bulması- ki burada kastettiğimiz akıl; dil, kültür, sosyolite, kurum ve kavramları kullanarak tarih içinde çalışan, etkin bir varlıktır,- daha da önemlisi bu mesajların hayata uygulanabilmesi, hayata taşınması; diğer taraftan, yirmi üç yıl gibi bir zaman sürecinde indirilen vahyin o tarihi ortamı dikkate alarak çeşitli problemlere çözüm önerileri sunması, insanların adâb-ı muâşeretleriyle, duygularıyla, üzüntüleriyle, kızgınlıklarıyla vs.-ilgili hükümlerin bildirilmesidir. Kısaca Yaraticı, insanın yeryüzündeki yaşamıyla yakından ilgilenmiş, onu

29 Daha fazla bilgi için bkz. Ali Galip Gezgin, 'Özgün Bir Kur'an Yorum: Hz. Ömer Örneği, 126

30 14 İbrahim/4; Yazır, *Hak Dini*, 1/.12-16.

başıboş bırakmamıştır. Sahabe tarafından Hz. Peygamber'e yöneltilen bazı soruların vahiyle cevaplandırılması, üstelik o kültürün içinden gelen soruları Allah'ın yine aynı argümanları kullanarak cevaplandırması, bize vahyin içeriğinin oluşumu açısından önemli ip uçları vermektedir.

Bu konuya biraz daha geniş bir perspektiften baktığımızda; Kur'an'ın birçok yerinde "yes'elüneke..." (sana soruyorlar) ve "yesteftüneke..." (senden hüküm istiyorlar) ifadeleri kullanılmaktadır. Ya da Allah kimi zaman elçisi aracılığı ile insanlara bir takım sorular yöneltilmiş (Sel, fes'el, vesteftühim, selhum) veya bazı ayetlerde "dediler", "istediler" gibi beyanlar eklemiş, ya da "Ey insanlar!, ey Müslümanlar!, ey Ehli Kitap!" şeklindeki hitapları kullanmıştır. İşte bu durumu destekler nitelikteki "muvafakat" fenomeni, vahy sürecindeki Allah- insan diyalogunu teyit eden unsurlardan biri halinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an metninin mevcut şeklini almasında muhataplarının da etkisinin olduğunu açıkça görmekteyiz. Sonuç itibarıyla; yaşayan bir Tanrı ile ancak yaşayan bir canlı ilişki kurabilir. Amacı yüksek değerleri ve gerçekleri, yarattığı insana duyurmak olan Tanrı tarihin bir anında ve belli bir coğrafyanın bir kesitine yönelik olarak konuşmuştur. Bu sınırlılık içinde ilahî olanınla sınırlı olan arasındaki iletişim zorunlu olarak beşeri terminolojiyi kullanmak ile mümkündür.

### 5. Muvafakatların Ferdî İnançla İlişkisi

Muvafakat olgusu, vahyin ruhu ile insanın verdiği hükmün bir noktada kesişmesi, *Mü'min olmanın gerektirdiği samimiyet* ile doğrudan alakalıdır. İnsanların sevdikleri, güvendikleri ve samimiyet gösterdikleri bir "Varlık" ile geliştirdikleri bir ilişki türünün sonucudur. Bu fenomen bir yetenektir, o yeteneği ortaya çıkararak en önemli etken ise "iman"ın mahiyeti/nasıllığıdır. Belki de bu muvafakatlarla beraber oluşan ayetlerin mahiyetleri, Jung'un deyimiyle, "insan ruhunun derinliklerinin ortaya çıkması"<sup>31</sup> şeklinde yorumlanabilir. Meselâ, içkinin yasak kılınması konusunda, Hz. Ömer başlangıçtan itibaren Allah'a, "Ey Allah'ım! Bize içki hakkında sadra şifa olacak bir beyanda bulun." diye dua etmesi ve içkiyle ilgili her ayetin nüzülünden sonra duasını yinelemesi, daha sonra da bu konuda kesin yasak bildiren Maide Suresi 90/91. ayetler nazil olunca hamd-i senâ makamında, "Ey Rabbim! Artık vazgeçtik" demesi bunun en açık ifadesidir.

### 6. Muvafakat Kavramından Hareketle İmanı Temellendirme Denemesi

Bir inanca sahip olmamıza yol açan sebepler ile o inancın dayandığı temeller arasında bir fark bulunmaktadır. Burada "imanın temelleri" ifadesini kul-

31 Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, 97.

lanmakla, felsefî temellerden söz ediyor ve iman edilen hususların kanıtlar, dini tecrübe, iradî tercih, güven vb felsefî zeminlerini göz önünde bulunduruyoruz. Dolayısıyla kişinin iman etmesine yol açan psikolojik, sosyal, ekonomik, kültürel vb. faktörler ve etkenler olarak tanımlanabilecek olan “imanın sebepleri” konumuz dışında kalacaktır. Denilebilir ki bir inancın temeli kişinin o inanca neden inanıyor olduğunun ve inanmaya devam ettiğinin gerekçesini ortaya koyan makul bir açıklamadır. Fakat inancın sebebi yalnızca kişinin bir şeye inanmasına yol açan faktör ya da etkindir.<sup>32</sup> Dolayısıyla analiz etmeye çalıştığımız muvafakat örnekleri, imanın sebebiyle alakalı değil imanın temelleriyle alakalı bir konudur.

İman kelimesinin Arapçada kendisinden türetildiği e-m-n kökünün birbirinden farklı iki ayrı anlamı vardır. Birincisi, “tasdik etmek” ikincisi, “emanet” yani güvenmek, güven içinde olmaktır.<sup>33</sup> Buradan hareketle de, imanın mahiyetiyle ilgili iki farklı kavrayış yatmaktadır. Bu kavrayışlardan birine göre iman aslı olarak, bir takım önermesel doğrulukların tasdiki şeklinde dönüştürülmektedir; diğesinde ise, varoluşsal bir ilişki, kişiler arası bir bağlanış ve tecrübi bir akt olarak görülmektedir.<sup>34</sup> İncelediğimiz muvafakat örneklerindeki ifadeler, imanın önermelere dayanmayan, tamamen bir Zat olarak gördükleri varlık ile olan varoluşsal ilişkiye dayalı bir iman olduğunun en açık örnekleridir

## 7. İmanın Varoluşsal Boyutu

Dini bağlam çerçevesinde iman, beşerî tecrübenin topyekûn bir yönelimidir. İman, hem geçmişte yaşanmış hem de günümüzde yaşanmakta olan<sup>35</sup> içsel ve dışsal, bireysel ve toplumsal boyutlara sahip çok yönlü bir deneyimdir. Ancak ortada tek bir iman ediş biçimi yoktur. Tarihte ve günümüzde Tanrı'ya iman, birbirlerinden farklı iman etme biçimleriyle gerçekleşmektedir.<sup>36</sup> Böyle olması sebebiyle de imanda hem bilişsel hem duygusal hem de iradî faktörlerin önemli etkileri vardır. İnanılana duyulan güven, sevgi, korku ile objesine teslimiyeti ve kendini adayışı gerektirmesi imanda aynı zamanda önermesel olmayan unsurların da varlığını göstermektedir. Diğer taraftan, imanın mantıksal ya da ilahî herhangi bir zorlama sonucu elde edilmiyor olması, aynı zamanda inanırken inancından vazgeçmesi, inanmıyorken de iman etmesi gibi imana has özelliklerin olması onun aynı zamanda *iradeye dayalı* bir özelliğinin de olduğunu gösterir.<sup>37</sup> İmanın varoluşsal olan yönü, sevmek, âşık olmak, korkmak, güvenmek, tanımak ya da teslim olmak gibi fiillerden olu-

32 Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 10

33 Ebu'l Hüseyin b. Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l- Luga*, Beyrut 1991, I/ 133-134.

34 Ferit Uslu, *age*, 13.

35 Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 83.

36 Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 196.

37 Ferit Uslu, 73.

şur. Dikkat edilirse bu tür bir fiil ancak bir öznenin başka bir özneye yönelik ortaya koyabileceği tutum veya fiiller olarak görülür. Yani imanın önermesel olmayan yönü Tanrı'nın bir Zat olarak düşünülmesiyle ve böyle bir Tanrı ile kurulabilecek varoluşsal ilişkilerle ilgilidir. İmanı salt önermesel tasdik olarak düşünmek ve tanımlamak, kişinin Allah'la girdiği ilişkinin deruni varoluşsal boyutunu göz ardı eden bir tutuma neden olmakta, imanın şekillerin ve doktrinlerin ötesindeki anlamını yansıtmaktan uzak kalmaktadır. Böyle bir yaklaşım, canlı bir iman, bir tür kadavra gibi ele alma ve Allah'ı bir önermeler kümesine ve kavramlar dizgesine dönüştürerek objeleştirme hatasıyla karşı karşıyadır. Yine bu anlayış, Allah ile 'ben-sen ilişkisi' denebilecek karşılıklı, sevgi üstüne kurulu canlı sıcak bir dostluk ilişkisi kurma önünde ciddi bir engel oluşturduğu gibi, hoşgörüyü dayalı bir dini yaşantı için de önemli bir handikap teşkil etmektedir.<sup>38</sup> Neye nasıl ve niçin inanıldığının bilinmesi yönünden imanın oluşumunda bilgi unsuru önemli olmakla birlikte bilinen şeyin imana dönüşebilmesi için his ve kalp yoluyla benimsenmesi gerekmektedir. Buradaki tasdik, dış dünya ile ilgili zihni bir süreç olan mantiki anlamdaki tasdik değildir. İmandaki tasdikte dış dünyadan ziyade gıyap, ahlak, deruni ferdi ve ictimai hayatla ilgili boyutlar ön plana çıkmaktadır.

Toshihiko Izutsu, Taftazani'nin Cehmî iman tanımını eleştirerek imanın bilgi olmadığını belirtmesinden hareketle, Eş'arîler'in imanı bilgi olarak görmediklerini ve iradeci bir iman kuramına sahip olduklarını iddia etmektedir.<sup>39</sup> Taftazani, 'iman bilgidir' şeklindeki iman tanımını ele alır ve imanın bilgi değil tasdik olduğunu belirterek, ikisi arasındaki farka dikkat çeker. Bunun delilini de Kur'an'dan verir. "*kendilerine kitap verdiklerimiz onu (peygamberi)kendi çocuklarını tanur gibi tanurlar...*" (Bakara/2/ 146) ve "*kalpleri kanaat getirdiği halde kibir ve zalimlikleri sebebiyle onu (Kur'an'ı) inkar ettiler.*" (Neml /27/10) O'na göre bunlar imanın bilgi olmadığını delilidir. Zira her iki ayette de kişilerde bilgi bulunmasına rağmen, tasdik bulunmadığı için onlar kafir sayılmaktadırlar. Taftazani'ye göre iman tasdiktir, tasdik hakikati ise, haberin ve haber verenin doğruluğuyla ilgili samimi bir benimseme (iz'an) olmaksızın akılda meydana gelen salt bir onaylama değildir. Aksine tasdik, "teslim olmak" anlamına gelen, içten bir benimseme ve kabuldür. Önermesel bilgide bilmek, bir önermenin "doğruluğunu tasdik etmek" anlamına gelirken, tanıma yoluyla bilgide bilmek eylemi, "tanımak", "tanışıklık içinde olmak" anlamına gelir. Yine önermesel bilgi doğrulukla ilgili iken, tanıma yoluyla bilgide- kişi ya da eşya olsun- doğrudan varlık ya da varlıklarla ilgilidir.<sup>40</sup>

İman kelimesinin Arapçada kendisinden türetildiği e-m-n kökünün birbirinden farklı iki ayrı anlamı vardır. Birincisi, "tasdik etmek" ikincisi, "emanet"

38 www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/say13/makale/

39 T. Izutsu, . *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul tsz., 137 v.d.

40 B. Russell, *Felsefe Meseleleri*, (çev. A. Adnan Adıvar) İstanbul 1944, 75-76.



yani güvenmek, güven içinde olmaktır.<sup>41</sup> Buradan hareketle de, imanın mahiyetiyle ilgili iki farklı kavrayış yatmaktadır. Bu kavrayışlardan birine göre iman aslı olarak, bir takım önermesel doğrulukların tasdiki şeklinde dönüş-türülmektedir; diğesinde ise, varoluşsal bir ilişki, kişiler arası bir bağlanış ve tecrübî bir akt olarak görülmektedir.<sup>42</sup>

### 8. Önermelere Dayanmayan İman Denemesi

İmanın mahiyeti ile ilgili çalışmalar sadece İslam dünyasında değil, diğer dinlerde de incelenmeye değer konular arasında görülmektedir. İslam kelimcilerinin ifade ettikleri gibi, imandaki bilgisel boyut oldukça önemlidir. Dolayısıyla imanın mahiyetini bu şekilde kurguladıkları için doğal olarak imanın ikinci ve önemli bir boyutu olan “varoluşsal boyut”, bir diğer deyişle imanın “güven” tarafı, birinci tarafı kadar incelenmeye alınmamıştır. Amacımız, imanın iman olabilmesi için varoluşsal boyutun da en az bilgisel boyutu kadar önemli olduğudur. Ya da bir diğer ifade ile bu bölümde varoluşsal katılımın imana kattığı anlamı keşfetmeye çalışacağız.

İslam kelâm düşüncesinde, imanın sözü edilen varoluşsal boyutlarına, başka bir ifadeyle önermesel olmayan yönüne atıfta bulunmadan yalnızca onu tasdik olarak tanımlama karşısında kapsamlı, sistematik bir eleştirinin İbn Teymiyye'den geldiğini görüyoruz. Hatta Wilfred C. Smith (1916–2000), İbn Teymiyye'nin, kelim geleneğine bu konuda sistematik eleştiriler yönelten ilk kişi olduğunu belirtir.<sup>43</sup> O'na göre iman tasdik olarak tanımlanamaz. Çünkü bu tanım, imanda tasdik yanında bulunan “Allah korkusu”, “Allah sevgisi” ve “Allah'a güvenmek” gibi kalbin eylemlerini (âmâlu'l- kalp) ifade etmemektedir.<sup>44</sup> Ayrıca İbn Teymiyye'nin imanın tasdik olarak tanımlanmasına leksikolojik nedenlerle yönelttiği ilk eleştiri, tasdik kelamcılarının zannettiği gibi imanın anlamca karşılığı, başka bir ifadeyle eşanlamlısı olmadığıdır.<sup>45</sup> Zira Eş'ârî ve Maturidî kelamcılar iman tasdik olarak tanımlarken öncelikle Arap dilinde iman tasdik anlamına geldiği tezinden hareket etmektedirler ve bu tezlerine gerek Arap şiirinden gerek Kur'an'dan örneklerle desteklemeye çalışırlar.<sup>46</sup> Fakat İbn Teymiyye'ye göre, iman kelimesinin dildeki kullanımı tasdik kelimesiyle karşılanmaya uygun değildir. Çünkü öncelikle tasdik dil-

41 Ebu'l Hüseyin b. Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l- Luga*, Beyrut 1991, I/ 133-134.

42 Ferit Uslu, 13.

43 Wilfred C. Smith, “Faith as Tasdiq”, *Islamic Philosophical Theology*, (ed. Parviz Morewedge), Albany 1979, 114.

44 Ahmed bn. Teymiyye, *Kitabu'l-İman Mecmû'u Fetevâ*, (neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el- Asimi), Kahire 1404, VII/529 vd.

45 A.y.

46 Bkz. Ebu Bekr bin Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, (neşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, 149-150; Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadî, *Kitabu Usuli'd-Din*, Beyrut 1401/1981, 247- 248.

de, her türlü önerme (haber)<sup>47</sup> için kullanılır, bu sebeple genel bir kavramdır. Hâlbuki iman, akıl ya da duyuvar vasıtasıyla 'doğrudan elde edilen bilgiler'in oluşturduğu alanın dışında kalan önermelerle ilgili kullanılır.<sup>48</sup> Böylece İbn Teymiyye imandaki özgürlük boyutuna dikkat çekmiş olmaktadır. Ona göre, bir önermeye iman etmekten söz edebilmek için onun kabulü zorunlu olan önermeler kümesi dışında olması ve böylece kabul ve redde imkân veren bir yapıda olması gerekmektedir. İman etmek fiilinin gerek dilsel kullanımı gerekse teolojik içeriği böyle bir anlamı gerektirmektedir.<sup>49</sup> İkinci basamakta İbn Teymiyye, imanın tasdik olarak tanımlanmasıyla ilgili teolojik ve semantik eleştirileri sıralar. "Tasdik, sadece önermelerle (haberlerle) ilgilidir, fakat iman önermelerle ilgili olmayan bir yöne de sahiptir. O, imanın önermesel olmayan yönünü, içerdiği 'güven' anlamında<sup>50</sup> ve 'kalp eylemleri'nde bulur.<sup>51</sup> Yani önermelerin tasdiki formunda değil de, doğrudan zata yönelik tutum olarak ele almayı tercih etmiştir. Böylece ilk kez İslam kelam düşüncesinde, önermesel olmayan inancın temel anlamı olan "güven" kavramının ve diğer önermesel olmayan kavramların imanın anlamı tartışılırken tasdike karşıt olarak öne çıkarıldığına şahit olmaktadır. Ancak, bununla birlikte İbn Teymiyye'nin önermesel olmayan bir imanı temellendirme anlayışı geliştirdiğini söylemek pek de mümkün değildir.<sup>52</sup> Biz de buradan hareketle imanın Allah'a olan "güven" olarak tanımlanmasının denemesini yapacağız.

### 9. İmanın "Güven"e Dayalı Temellendirilmesi

İncelediğimiz örneklerde sahabilerin Allah ile olan ilişkilerinin canlı, tecrübe edilen ben- sen ilişkisi üzerine kuruludur. Allah, bu modelde, giyabî çıkarsanmış soyut bir kavram' bir 'Varlık' değildir. Söz konusu ilişki, "ben-Sen ilişkisi" denebilecek doğrudan (huzurî), kişisel (duygusal) bir ilişki, tabiri caizse sıcak bir 'dostluk' ilişkisidir. Bir diğer deyişle güvenilen, bağlanılan veya tecrübe edilen bir 'gerçeklik', kendisiyle duygu temelli ilişkiler kurulan bir kişi (zat) olarak düşünülür.<sup>53</sup> Bu konuda Kant da "Tanrı'ya inanmak" ( to believe God) ile "Tanrı'ya iman etmek" ( to believe in God) arasında köklü bir ayırım yapar. "Tanrıya inanmak" açıkçası Tanrı'nın, bir kimsenin imanının düşünsel içeriği olması anlamına gelmektedir. Bu, "Tanrı'ya iman etmenin" Kant'ın terminolojisinde, yaşayan bir Tanrı'ya inanmak anlamına gelmekte

47 Arapça üzerine çalışan gramerciler haber (*el-haber*) kavramının kabul ve redde konu olan cümle türlerine karşılık geldiğini belirtmektedirler (Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fihri'l-Luga ve Sünenü'l-Arabî fi Kelamiha*, Beyrut, 1382/1963, 179). Dilecilerin verdiği bu dilbilgisel tanımları, mantıksal terminolojiye çevirirsek "önerme"ye karşılık geldiği görülür.

48 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 529.

49 [www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayı3/makale/](http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayı3/makale/)

50 İbn Teymiyye, 530, 531.

51 İbn Teymiyye, 506, 525, 527-528.

52 Ferit Uslu., dipnot 43, 271.

53 J.Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, 1973, 51.

olduğu gerçeğinden çıkan bir sonuçtur. Dolayısıyla Tanrı'ya iman etmek, söz konusu Tanrıyla kişisel bir ilişki içerisinde olmaktır; sadece canlı bir varlığa doğru durmanın mümkün olduğu bir ilişkidir. İmanın “güven” olarak tanımlanmasında, “zât- zât ilişkisi” modeli diyebileceğimiz bir kişinin bir başka kişiye güvenmesinde ortaya çıkan durum göz önüne alınır.

Buber'e göre ise “sen”, tümüyle öteki olan, karşımda duran, bana hitap eden ve hitabına karşı mukabelede bulunduğum bir varlık/ kişidir. Bu ilişki, hitabımıza gelecek herhangi bir mukabeleye hazırlıklı olduğumuzdan dolayı “an” içinde yaşanır. Buradan hareketle de Buber'e göre din, ben-sen düalitesine dayanır ve sen-ben ilişkisi en yüksek yoğunluğunu ve tezahürünü sınırsız Varlığın mutlak kişi olarak partnerim olduğu dinî gerçeklikte bulur.<sup>54</sup> Böyle kişisel bir ilişkinin temeli ‘tasdik’ değil, ‘güven’ ve ‘sevgi’ olabilir. Bundan dolayı, “güven” olarak tanımlanan önermesel olmayan iman anlayışının temelini akli faaliyet ve empoze edilmiş bir doktrin değil, dini tecrübe; şekli bir itaat değil, sevgi oluşturur.<sup>55</sup> Buna benzer bir anlayışı batıda J. Hick, Luther ve Kierkegaard'da görmekteyiz. Ancak her birinin ortak düşüncesi önermelere dayanmayan bir iman anlayışını kabul etmekle beraber, teferruatlarda önemli farklılıklar vardır. Mesela; Luther, imanı hidayetle temellendirmeye çalışırken, Kierkegaard ise duyguya dayalı iradeci bir temellendirme anlayışını benimsemiştir. J. Hick ise; imanı ve imanı temellendirmeyi dini tecrübeye dayandırır. Buna bağlı olarak da bu dini tecrübeyi, iradenin bir fiili olarak görmesidir. Hick'in imanı temellendirme anlayışı ile bizim temellendirmeye çalıştığımız iman arasındaki ortak payda, bu konudaki merkezi düşünce şudur; Tanrı'nın “Zat” oluşu, tecrübe edilen bir gerçeklik oluşudur. Zira O' da akli temellendirmeye dayalı iman anlayışlarının Tanrı'yı ‘çıkarıma dayalı bir kavram’a ya da akli tarafından tasdik edilmiş bir önermenin konusuna indirgediği ve fenomenolojik olarak yansıtmadığı gerekçesiyle reddeder. İkinci ortak payda ise; inanan kimse açısından iman, temel olarak “Tanrı'nın bilincinde olmaktır” bu da mü'mini kendi hayatı ve evren hakkındaki tecrübesiyle ortaya çıkar. Yani iman, huzurunda olduğumuz bir şeyin ‘tanımaya dayalı (şuhudî) bilgisi’ olarak ele alırken, imanın gıyabi bir şeyle ilgili bir takım bildirimlere inanmak değil de, önümüzde hazır duran fiziksel bir nesneyi algılamaya daha çok benzediği düşüncesinden hareket etmektedir.<sup>56</sup> Zira mü'minin kendi hayatı ve bu dünya Allah'ın ve insanın faaliyet alanıdır.

Bizce de mü'min, hayatındaki neşe ve mutluluklarda Rabbi'nin rahmet izlerini görürken, karşılaştıkları engeller ve düş kırıklıklarında ise, tamamen

54 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Bkz., Martin Buber, *I and Thou*, (translated by Walter Kaufman), New York, 1970 (Türkçe çevirisi: Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Ankara 2003); Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, (çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer), Ankara 2000, 15 vd; Paul Tillich, “The Two Types of Philosophy of Religion”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, edited by John Hick, Englewood Cliffs, N.J. 1964, 387- 398.

55 [www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi3/makale/](http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi3/makale/).

56 Daha geniş bilgi için bkz. Ferit Uslu, 142-143.

dünyevi meşgalelere dalıp gitmemesi için Allah'ın ikazlarını işaretlerini görür. İnsanın "yaratılmışların en şerefli" olarak yaratılıp sonra da "aşağının en aşağısı"na indirilmesini, onun gizli güçlerinin ölçülmesi ve geliştirilmesini mümkün kılan tek yoldur. İşte insan böyle bir tehlikeyi göze almış bir varlıktır. Buna göre yapıp eden ya da imar eden aktif enerjiyi iyi ya da kötüye kullanan insandır. Allah bu yapıp etmede insana bitmez tükenmez lütfuyla imkânlar yaratmaktadır. Diğer bir ifade ile insan ve Allah, birlikte çalışarak, evreni imar ederler. Ancak bu, ontolojik eşitlik anlamında bir birliklilik değildir. Bu Allah'ın yarattığı evreni, insanın yaşanır kılması anlamında bir birlikliliktir.<sup>57</sup>

Allah yarattığı evrende, orada olanı gerçekleştirmesi ve ona yeni ve sürekli gelişen bir düzen vermesi için, kendisine akıl ve irade verdiği insanı seçmiştir. İşte mü'minlere düşen temel görev, kendi iç zenginliğini keşfetmesi ve kendi iç imkânlarını seferber ederek, kendi dünyalarını imar etmeleridir. Bir başka deyişle, inanan kimse için hayatın tümü "ilahi Sen" ile olan bir diyalogdur. Zira Kur'an'ın asıl amacı hatırlatma ve insanda ahlaki ve dini bir bilinç uyandırmaktır. Dolayısıyla başta Allah olmak üzere metafizik ve kavramlardan bahsederken canlı bir söylem kullanmıştır. Kur'an, her şeyin mükemmel işlediği, sorunsuz, adalet ve mutluluk içinde yüzen bir dünyaya inmiştir. Aksine herhangi bir insan topluluğunda görüşebilecek her türlü çelişki, çatışma, özlem, tutuculuk, alt tabaka rahatsızlığı vs. gibi özelliklere sahip, canlı bir ortama inmiş ve böyle bir dünyaya seslenmiştir. Bu yüzden Kur'an'da toplumsal çatışmalara tanıklık eden ve metafizik söylem ile sosyal gerçeklik arasında işleyen bir diyalektik göze çarpar.<sup>58</sup> Bundan dolayı akli temellendirmeye dayalı iman anlayışındaki itiraz noktamız; imanın salt önermesel tasdik olarak düşünmek ve tanımlamanın, kişinin Allah'la girdiği ilişkinin derunî varoluşsal boyutunu göz ardı eden bir tutuma neden olması dolayısıyla imanın şekillerin ve doktrinlerin ötesindeki anlamını yansıtmaktan uzak kalmasıdır. Bu bölümde bizim için, Allah'ın bir kavram ya da bir ide değil de, bilakis tecrübe edilen bir "gerçeklik" olması son derece önemlidir. Ancak, şunu da kabul etmemiz gerekir; dindar bir insan, Allah hakkındaki imanını bir bilgi formu olarak tasvir etme hakkına sahiptir. Bu konudaki formülümüz şudur: Eğer mü'minler, "sen- ben" ilişkisinde güven ve sevgiye dayalı bir diyalog içindelerse öncelikle bu diyalog içerisine girdikleri Allah'ı bilmeleri gerekir. Yani bir bilme eylemi kaçınılmazdır. Ancak bu bilmeyi, sadece önermelerden çıkarılan bir bilgi değil de "tanımaya dayalı bilgi" olarak ele almanın daha uygun olacağını düşünüyoruz. Bu konuda İslam düşünürlerimizden olan Taftazani de imanın bilgi olduğuna karşı çıkmış, bu karşı çıkmanın altında yatan temel nedenlerden birinin de; imanın varoluşsal katılım boyutu olmayan salt teorik bir tasdik olmadığını

57 Mevlüt Albayrak, " İkbâl'de Tanrı'nın kudreti ve Kötülük Problemi", *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* Ankara 2001, VII/ 190-191.

58 Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigma'yı Anlamak*, 197.

ifade etmiştir. Zira O eserinde, tasdik hakikatının “teslim olmak” anlamına gelecek şekilde, samimi bir benimseme (iz’an) ve kabul olarak izah etmişti.<sup>59</sup>

### 10. Yabancılaşma Fenomeni- Muvafakât İlişkisi

Her ne kadar o dönemin içindeki insanları bizler sahabi olarak adlandırıp, kendilerine birçok fonksiyon yükleysek de, son tahlilde onların da insanı insan yapan bazı özelliklerini göz ardı etmememiz gerekmektedir. Kanaatimizce, yaşanan muvafakatlar, insanın kendine ve topluma “yabancılaşma”sı karşısındaki bir “varoluş” mücadelesinin en bariz örneklerini teşkil etmektedir. Bu tür durumlarda insanı en çok yaralayan şey; fiziksel acı değil, haksızlığın ve mantıksızlığın verdiği ızdıraptır. Bizce bu insanların hayatlarındaki bazı durumlardan dolayı acı çekmeleri, gerçekten o insanların hayatlarına bir “anlam katma” dertlerinin olduğunu gösterir. Yaşamda bir anlam varsa, acıda da bir anlam olmalıdır. Zira o da yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>60</sup> İnsanın yaşam sorunlarına, anlam istemi açısından bakmak, yine insan yaşamının temel bileşenlerinden olan acıyı ve çatışmayı bir başka açıdan görmemizi sağlar. Acı içeren her durum bir anormallik belirtisi olmayabilir. Zira insan yaşamında bir ölçüde çatışmanın bulunması zorunludur ve buna bağlı olarak yaşanan acı da normal ve sağlıklıdır. Bunlar nevrotik bir belirti olmaktan çok, eğer varoluşsal bir engellenmeden yani anlam istencinden kaynaklanıyorsa, özellikle değerlidirler ve üzerinde durulması gereklidir. İnsanca bir durumdur bu ve soylu bir başarının iticisi dahi olabilmektedir.<sup>61</sup> Bu insanların içinde buldukları duruma ya da insan yaratılışına aykırı davranışlara bir “karşı duruş” söz konusudur. Zira onlara göre hayatın bir anlamı vardır. Bu anlam arayışına köstek olan ve kendi hayatlarına yön vermeyi engelleye her bir olgu, onları hem kendilerine hem de hayata karşı “yabancı”laşma ile yüz yüze bırakmaktadır.

“Yabancılaşma”; “Ben”in kendi özünden uzaklaşmasıyla, kendisine ve eylemlerine nesnel bir biçimde, sanki bir ustanın elinden çıkmış bir nesneye bakarcasına yaklaşımıyla belirlenen bilinç hali. Kişinin kendi benliğiyle ya da zihin halleriyle, kendisi arasına duygusal bakımdan mesafe bırakması durumu, kişinin gerçek benliğiyle olan içsel temasını yitirdiğini anlamasının sonucu olan kendisinden kopması halidir. <sup>62</sup> Yabancılaşma en bariz/kolay şekilde kadın sahabilerde görülmektedir. Özellikle ataerkil bir yapısı olan toplumlar da kadın doğduğu andan itibaren kendisi için doğruluğuna inandığı değerlerle

59 Taftazani TAFTAZÂNİ, Saaduddin Mesut b. Ömer, (1299/ 1879), *Şerhu'l Akaid*, (neşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 55.

60 Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Ankara 1991, 70

61 Mehmet Evkuran, “İnsanın Yüce İkilemi; Düşünme Edimi ve Kendini Aldatma İlkesinin Felsefi Değeri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tabula Rasa* .8/4, 10.

62 Ahmet Cevzici, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2000

değil, içinde bulunduğu sosyal yapılanmanın normatif değerlerinin onun için öngördüğü doğruların yapılanmasıyla karşı karşıya kalır. Nerede ve nasıl davranacağı onun dışında belirlenir. Dolayısıyla yüceltilen erkek değerleriyle karşı-karşıya kalan kadın, kendi kimliğine öylesine yabancılaştırılır ki aile içinde ve toplumda iyi bir statü kazanmasının, saygı duyulan bir insan olmasının ve istediklerine ulaşmasının en iyi yolunun, ya ezilmişliğini kabul edip her şeye itaat eder ya da kendi kadın kimliğini var etme ve bu eşitsiz yapılanmaya karşı çıkma mücadelesine girer. Kadın sahibilerin tercihi de ikinciden yana olmuştur. Burada ciddi bir acı ve toplumla çatışma söz konusudur. Ancak bu insanlar, yaşamak zorunda kaldıkları olaylardan kaçmak yerine onunla yüzleşmeyi göze almışlardır. Acı ve çatışmayı algılayamayan *naiv* bir bakış açısı geliştirmek mümkündür. Zaten yaşanan ortam da buna müsaittir. Ne ki insanın bu temel gerçekliğiyle yüzleşilemediğinden, sorun tüm boyutlarıyla fark edilemeyecekti. İşte hayatı keşfetmek aslında, ondaki tüm nahoşluklarla, çirkinliklerle ve kötülüklerle birlikte onu görmek demektir.

Diğer taraftan, Hz. Ömer ise, içinde bulunduğu toplumun adetlerine veya sosyal yaptırımlarına "karşı koyması", bunların insan fitratına veya toplum ahlakına ters düşen, insanı kendine ve topluma yabancılaştıran olgular olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. İşte yukarıdaki örneklerin her biri dikkatle incelendiğinde o toplumda; bir insanın hayatının, insanın özüne aykırı bir hayat tarzına veya insan doğasına uygun düşmeyen bir yaşam şekline büründürdüğünü görüyoruz. Malumdur ki adâb-ı muâşeret kuralları, saf bilgiden çok bütün nitelikleri, duyguları, kendisini kuşatan maddi ve manevî değerlerle insanı merkeze alan bilgi ve hikmeti kapsar. İşte bu bilgi insanların duygu, düşünce ve hayat tarzlarına güzellik ve incelik kazandırır.<sup>63</sup> Buradan hareketle yabancılaşmayı; insanın yaşamın öznesi olmaktan çıkıp yaşamın nesnesi olması olarak da ifade edilebiliriz.<sup>64</sup> Zira insan, üretmeye, araştırmaya, değer vermeye yönelmiş bir varlıktır. Bunun dışında insan, diğer insanlarla iletişim kuran sosyal bir varlıktır.

Yabancılaşmaya karşı durmanın elbette en başta gelen yolu, yabancılaşmanın ileri geldiği temellere karşı çıkmaktır. Bu da insanlığın tarih boyunca ürettiği, tanıdığı değerler ışığında bir nevi insan doğasına uygun davranmakla olabilmektedir. Dolayısıyla yabancılaşmanın verdiği rahatsızlığın sebebi de insanın *anlam arayışında* yatmaktadır. Yani, insanın anlam arayışı ile muvafakat fenomeni arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Zira bu insanlar, yaratılışlarına uygun olmadığı halde sadece adet olduğu ya da atalarından öyle gördükleri için bir sürü uygulamaya ses çıkarmamışlardır. Yani neyin doğru, gerçek ya da yanlış ve geçersiz olduğu hususunda kendilerini yanlış yönlendirmişlerdir. Kendini gerçekleştirme düşüncesi ve çabası olmayan insanların

63 Mustafa Çağrı, "edep" D.İ.A., X/413.

64 [http://www.genclik.cydd.org.tr/dusun/0309/0309ek\\_yabancilasma.htm](http://www.genclik.cydd.org.tr/dusun/0309/0309ek_yabancilasma.htm), 2006

hayatlarına anlam katmaları mümkün değildir. İşte burada insan farkında olmadan kendini aldatmaya başlar. Kendini aldatan kimseler gerçekle yüz yüze gelmeyi reddederek gözlerini kaparlar. Bu konuda A. Maslow, kendini aldatmayı, temiz olan insan tabiatının geliştirilmeyip, marazî tutum ve davranışların insanda zuhur etmesi olarak görür.<sup>65</sup>

Kanaatimizce yabancılaşmak; kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirebilmesiyle doğru orantılıdır Yaşayan bir varlık olarak insan, özel ihtiyaçlarla ve yeteneklerle doğar. Bunlar deyim yerindeyse onun türünün *kimliğini* oluşturur, yani bunlar insan tabiatını oluştururlar. İnsanın ihtiyaçlarını karşılamak için yeteneklerini kullanma biçimi, yani realitenin gerçekleriyle nasıl uğraştığı, düşünce ve davranış bakımından nasıl bir fonksiyon gösterdiği, onun *bireysel kimliğini* oluşturur.<sup>66</sup>

Sonuçta bireylerin kendi seçimleri ile kimliklerinin tümünü, bir kısmını ya da belli özelliklerini değiştirebildikleri, hatta zaman zaman bunu zorunlu olarak gerçekleştirdikleri de bir gerçektir.<sup>67</sup> Abdullah b. Mubarek'in de belirttiği gibi Allah'ın insanlara öğretmek istediği adab-ı muâşeret/edep kanunlarının özünde, insanın kendini keşfetmesi, tanınması/bilmesi vardır.<sup>68</sup> Dünyadaki varoluşu tersinden romantize eden ve bir tür dram resmi çizen teolojik söylemde, kendini bilmek ruhu tanımakla eşdeğer sayılır. Ruhun yönelimini izlemek, yücelmeye eşlik etmek, buna karşın onlar aracılığıyla dünyevî yaşamın ruhu muza çektirdiği acılar, bedenlerimizle birlikte ötekileşir. Bu söylemde beden, dünyevî olan her şeyi içeren simgesel bir anlam taşır. Böylesi kendini bilme biçimi bireysel, içe dönük, bir çileci bir ahlak anlayışına yol açmaktadır. Zira ancak insanlar arası ilişkiler yoluyla, açık toplumsal bir zeminde ortaya çıkacak olan deneyimleri ve bu deneyimlerin yaratacağı değerleri, duyguları ve perspektifleri, kendi içine kapanarak bulmaya ya da doğurmaya çalışmak elbette nafil bir çabadır. Bunun ardından, kaçma, değerden düşme, varoluşsal kırılma ve kriz, varlığın ruh ve beden olarak sahte bir ayrıma uğratılması, ruhun ışığını göstermesi adına, bedene acı uygulanması gelmez mi? Böylece sanki yaşanan acılar, çelişkiler ve kopuşlar bedene yani bu aldatıcı dünyaya ait kılınmak istenir. Oysa ruh yönünü; Tanrı'ya ve esenliğe dönmüştür. Dünyadaki varoluş da bir gurbet, bir varoluşsal ayrılık olarak algılanır. Bu söylemdeki yabancılaşma, ontolojinin ta derinliklerinden gelir.<sup>69</sup>

Yüce Allah, insanın bu dünyadaki hayatına anlam katmasını, kendini ve toplumu geliştirmesi için varolan bu potansiyeli kullanarak gayret sarf etme-

65 Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (2. Basım), U.S.A 1968, 25.

66 Branden Nathaniel, "Yabancılaşma ve Kişisel Kimlik", <http://www.felsefe.gen.tr/nedensenyaratmadin.asp>, 2006

67 <http://www.anlamak.com/dusunmek/felsefe-sozlugu/Felsefe-Sozlugu---A.htm>, Alienation (Yabancılaşma), 2006

68 Mustafa Çağrıncı, D.İ.A. "edep" X/413.

69 Mehmet Evkuran, "Kendini Bilmenin Felsefi ve Teolojik Anlamı", Tabula Rasa ,sayı 11, 6

sini, ahlaklı bireyler olarak hayatlarını idame ettirmelerini amaçladığı için, onlara kendilerini keşfetme yeteneği vermiştir. Yine bu sahabiler, insanda varolan bir *yeti* ve *etkinlik* olarak “düşünme”yi de bu amaç için kullanmışlardır. Zira, yaşadıkları problemleri Hz. Peygamber’e bildirirken bile her birinin o konuyla ilgili çözüm önerilerinin olması, onların bu yetiyi somutlaştırdıklarının bir delilidir. Ahmet İnam da düşünmeyi, sınırlı zaman dilimiyle çevrelenmiş bir yaşantı sorunu olarak temellendirir. Ona göre düşünce bir oluşumdur. Bir harekettir ve bir hadisedir. Bitmemişliktir. Düşünce ne denli soyut ve biçimsel olursa olsun, o bir yaşantıdır, yaşanandır.<sup>70</sup> Zira şu gibi sorularla hiçbir hayvan karşılaşmaz: Kendimle ne yapmalıyım? Ne tip bir yaşam tabiatıma uygundur? Bu sorular ancak akıllı bir varlık için söz konusudur. Ego/Ben bir insanın içindeki kendi ve onun bilme melekesidir, yani düşünme yeteneğidir. İşte bu düşünme ile onun somut ürünleri olarak ortaya çıkarak nesnelleşen ayetler arasındaki diyalektik, gözden kaçırılmadığı takdirde bilgi, kendini üreten kaynağına yabancılaşmaktan kurtulacaktır. Ancak bu yeti tek başına yeterli değildir. Doğaldır ki insanoğlu doğru olan nesneyi ya da kendini mutlu edecek olan şeyi salt mantıksal bir yönelimle aramaz. Bu sürece sezgi, ilgi, itiraz ve umut gibi pek de rasyonel olmayan diğer öğeler eşlik etmektedir.<sup>71</sup>

Düşünme edimi, nesnelere, olaylara ve kavramlara anlam verme, onlar aralarında ilişkiler kurma ve sonuçlar elde etme süreçleri çerçevesinde çalışmaktadır. Bu bakımdan düşünme, ilişkide bulunduğu tüm diğer alanlarla birlikte ele almak gerekir. Bunu, yine incelediğimiz örneklerle bakarak görmemiz mümkündür. Havle binti Salebe’nin ve Hz. Ömer’in ve Hz. Aişe’nin ilgi, itiraz ve umutları; kendini gerçekleştirme çabasında olan insanların toplum tarafından yabancılaştırılmaya karşı nasıl mücadele ettiklerini göstermektedir. Onlar realiteden uzaklaşmamışlardır. Çünkü realiteden uzaklaşmak, kendinden de uzaklaşmaktır. Burada görülmektedir ki bu insanlar, özünü gerçekleştirmeye çalışan yapıcı insan (özne) ile yaşamın denklemleri ve karmaşası içinde kaybolan insan (nesne), yani başkaları tarafından etkilenip yönlendirilen insan olarak ikiye ayrılmamak için mücadele etmişlerdir. İşte “yabancılaşmak” tan kurtuluş, ancak bu şekilde mümkündür. İnsanoğlu, kendini tanıma/keşfetme adına, hayatında varolan, ağır ruhsal ve fiziksel stres koşulları altında bile ruhsal özgürlüğünü ve zihinsel bağımsızlığını koruyabilmektedir. İşte bu durumlarda ruh yönünü yaratıcısına döner, O’ndan esenlik diler. Bunu başarabilen insanlar, kendine yabancılaşmadan kurtarma basamağına çıkmış demektir. Yukarıda tahlil etmeye çalıştığımız örnekler, bunu göstermektedir. Ancak, kendini gerçekleştirmeye çalışma macerası bitmiş- sona eren bir durum değildir. Çünkü acılar ve çatışmalar, insan hayatı varolduğu sürece de-

70 Ahmet İnam, *Bin Yıllık Hüzün: İnsanın Düşünme Serüveni Üstüne Bir Yorum*, Doğu Batı Dergisi, Ankara 2003, 10/32- 34.

71 Mehmet Evkuran, “*İnsanın Yüce İkilemi; Düşünme Edimi ve Kendini Aldatma İlkesinin Felsefi Değeri Üzerine Bir Değerlendirme*” Tabula Rasa, sayı.8, Ankara 2003, 4.



vam ede gelecektir. Belki de bu muvafakat fenomeni, böyle duyarlı, Allah'a iman noktasında bu doruk deneyimleri yaşayan insanlar olduğu sürece manevî de olsa kıyamete kadar süre gidebilir.

## 11. Sonuç

Kur'an'ın temel hareket noktası, ahlakî bir toplum oluşturmaktır. Bunun için de Allah ile insan arasındaki haberleşmenin diyalektik olması gerekir. Dolayısıyla insanın Kur'an'ı anlaması ve sonunda ahlakî bir toplumun oluşması için Kur'an'ın insanın duyu dünyasından fikirlerinden haberdar olması gerekmektedir.<sup>72</sup> Vahiy bir taraftan ahlakî esaslar koymak sùretiyle toplumu mutlu kılmayı amaçlarken, diğèr taraftan da tembellik ve toplumdaki atalet ve uyumsuzluk gibi unsurların oluşturduğu statik bir yapıyı bozarak müspet bir aktivite sağlamaktadır. Bu aktivite de kişi ve toplumun normal bir yapıda öngördüğü makro düzeydeki menfaatleri ve dünya-ahiret mutluluğunu elde etmesine sebep olmaktadır. Bunu temin ederken de kişiye sağladığı yapabilme gücü diye de ifade edebileceğimiz ahlakî enerjisini yükselterek medeniyetin unsurlarını oluşturan kültür, sanat, teknoloji, bilim ve beşerî gelişmeleri teşvik etmektedir.<sup>73</sup> İnsanların yapmış oldukları hatalar bile aslında onların bir dinginlik arayışlarının yansımalarıdır. Eğèr, insanî varoluşumuzun en önemli özelliği, hakikati arama, bilme ve bulma çabası ise, insandaki bu metafizik arzunun daha işlevsel olmasına katkıda bulunacak yegane fenomen, *ilahî mesajdır*. Kelamcının görevi, kelama bir heyecan katmak, onu yaşayan insanın gerçek sorunlarına yaklaştırmaktır. Başka yerlerin ve zamanların tuhaf sorunlarını bu güne taşıyarak yabancılaşmak yerine aktif ve diyaloga açık olmalıdır. Zira insanı tanımayan, empati bilmeyen birinin Tanrı kelamını anlaması mümkün değildir. Allah inancı, mü'min kafasında salt bir itikad, kanaat ve inanç olmaktan çıkıp, kalbine doğru bir imana, varoluşsal bir ilişkiye, canlı duygusal bir bağa dönüştükçe bireyin yaşamının bütün boyutlarına nüfuz etmesi, etkilenmesi o oranda artar. Allah soyut bir düzlemde "en yüksek iyi", "mutlak iyi" "hayr-ı mahz" olduğu inancı, pratik düzlemde pek fazla bir anlam ifade etmeyebilir. Önemli olan fertlerin ilişkilerinde Allah'ı nasıl tasavvur ettikleri, ona hangi fiilleri izafe ettikleri O'nu nelerden beri gördükleridir. Son tahlilde din, Tanrı ile insan arasındaki bir ilişki ise, bu ilişkinin öteki ucundaki Tanrı'nın ontolojik anlamda sınırsız ve mutlak olan gücünün; muhtevası ahlakî olan bu ilişki düzeyindeki sınırlarının nerelere uzandığı, nerelerde sınırlandığı; yarattığı insan üzerinde ne tür tasarruflarda bulunduğu; ilişkinin niteliğini, dolayısıyla bireyin yaşamını ve bu yaşamın niteliğini alabildiğine etkiler. Meselâ; eğer herhangi bir tek Tanrılı dinde ilişki, adalet ve sevgi yerine salt "güç" ve "kudret" üzerine kurulmuşsa, taraflardan

72 Daha geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara 2000, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, 79-81.

73 Adnan Bülent Baloğlu, *Kur'an Vahyinin Niteliği*, Ankara 1998, 47.

birinin (Tanrı) ne yapacağı belli değilse veya her istediğini yapabiliyorsa, böyle bir ilişkide ikinci tarafın (insanın) yeteneklerinin açılıp serpilmesi mümkün değildir.<sup>74</sup> Kur'an söyleminde, Allah ve insan, birbiriyle karşıt iki güç olarak değil de iki ayrı özel öznelerdir. Önemli olan bu iki varlığın imar ettiği dünyada hakikati aramaya çalışmaktır. İnsanın bu anlam arayışında her zaman rehber olabilecek durumdaki Kur'an'ı anlamak istiyorsak, öncelikle onu kendi tarihinde okumak gerektirir. Eğer onu bu şekilde anlamaya çalışırsak, ilahi kelimeler ile "empati kurma" yeteneğinin "inanılan" insanlar tarafından gerçekleştirildiğini rahatlıkla görebiliriz. İman, dışsal-kuramsal değil, içsel-varoluşsal yönü ağır basan bir anlama çabasıdır. Biliyoruz ki Kur'an'ın ana hedefi Allah değil, insan ve insan davranışlarıdır.

### KAYNAKÇA

- Albayrak, Mevlüt (2001), " İktidar'da Tanrı'nın Kudreti Ve Kötülük Problemi", *İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi*, VII /190-191, Ankara.
- Baloğlu, Adnan Bülent (1998), *Kur'an Vahyinin Niteliği*, Ankara
- Buber, Martin (2000), *Tanrı Tutulması*, (Çev. Abdullatif Tüzer), Ankara.
- Cevizci, Ahmet (2002), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Çağrı, Mustafa (1996), "Edebiyat" *D.İ.A* , I-Xxxı/ 265, İstanbul
- Ebu'l Hüseyin, B. Ahmed B. Faris (1991), *Mu'cemu Mekâyisi'l- Luga*, Beyrut.
- Ebu'l Hasen El- Vâhidi, (1991) *Esbabu'n-Nüzül*, Beyrut.
- El- Bağdâdî, (1401/1981), *Kitabu Usuli'd-Din*, Beyrut
- El-Beğavî, Ebu Muhammed Hüseyin B. Mes'ud (1995), *Mealimu't Tenzil*, (Neş.Halid Abdurrahman El- Akk), Beyrut.
- Evkuran, Mehmet (2005), *Sosyal Bilimler Mantığı Ve Kelam*, Ankara.
- (2005), *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara
- (2003), "İnsanın Yüce İkilimi; Düşünme Edimi Ve Kendini Aldatma İlkesinin Felsefi Değeri Üzerine Bir Değerlendirme", *Tabula Rasa Dergisi*, 8/4, Ankara.
- Fayda, Mustafa (2003), "İfk Hadisesi", *D.İ.A*, I-Xxxı/ 508 İstanbul
- Fazlur Rahman, (2000), *İslam*, (Çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın)Ankara.
- Frankl, Viktor E.(1991), *İnsanın Anlam Arayışı*, (Çev. Selçuk Budak), Ankara
- Güler, İlhami (1998), Allah'ın Ahlakiliği Sorunu Ehli Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Açından Eleştirel Bir Yaklaşım, Ankara.
- Gusdorf, Georges (2000), *İnsan Ve Tanrı*, (Çev. Zeki Özcan) İstanbul.
- Hick, John (1973), *Philosophy Of Religion*, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah Ve İnsan*, (Çev: Süleyman Ateş), İstanbul T.Y.
- İbni Manzur, Ebû Cemaleddin (1990), *Lisanu'l- Arab*, I-Xv, Beyrut.
- İbni Faris, (1382/1963), *Es-Sâhibi Fi Fıkhi'l-Luga Ve Sünenu'l-Arabî Fi Kelamiha*, Beyrut.
- İbni Kesîr, Ebu'l Fidâ İmaduddin İsmail B. Şihabiddin Ömer (1983), *Tefsiru'l Kur'ani'l- Azim*, Beyrut.

74 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu Ehli Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Açından Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara 1998, 12.

- İbni Teymiyye, Ahmed (1404), *Kıtabu'l-İman Mecmû'u Fetevâ*, (Neşr. Abdurrahman B. Muhammed B. Kasım El- Asimî), Vıı/529 Kahire.
- İbni Fûrek, Ebu Bekr (1987), *Mücerredü Makalâti'l- Eş'arî*, (Neşr. Daniel Gimaret), Beyrut.
- İnam, Ahmet (2003), "Bin Yıllık Hüzün: İnsanın Düşünme Serüveni Üstüne Bir Yorum", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 10, S.32-34, Ankara.
- Kâdî, Abdulfettah, (1996), *Esbâb-I Nüzül -Sahabe Ve Muhaddislere Göre-*, Ankara.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed B. Ahmet (1988), *El- Cami Li Ahkâmî'l Kur'an*, I-II, Beyrut.
- Köksal, M. Asım (1981), *İslam Tarihi*, I-Vı, İstanbul.
- Maslow, Abraham (1968), *Toward A Psychology Of Being* (2. Basım), U.S.A
- Öztürk, Mustafa, "Nüzul Sürecinde Allah-İnsan/Vahiy-Tarih İlişkisi" (Yayımlanmamış Makale).
- Russell, Bernard (1944), *Felsefe Meseleleri*, (Çev. A. Adnan Adıvar) İstanbul
- Smith, Wilfred C. (1979), "Faith As Tasdiq", *Islamic Philosophical Theology*, (Ed. Parviz Morewedge), Albany
- Taftazânî, Saaduddin Mesut B. Ömer, (1299/ 1879), *Şerhu'l Akaid*, (Neşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed B. Cerir (1954), *Câmiu'l- Beyan An Te'vîli Âyi'l- Kur'an*, Mısır
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed B. Cerir, *Riyazu'n Nadire*, Iı /296-297. Kahire- Mısır.
- Tillich, Paul (1964), "The Two Types Of Philosophy Of Religion", *Classical And Contemporary Readings İn The Philosophy Of Religion*, Edited By John Hick, Englewood Cliffs, N.J.
- Uslu, Ferit (2004), *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara.
- Yazar, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul t.y.

#### **İnternet Adresleri:**

[www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi3/makale/](http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi3/makale/), 10.09.2006

<http://www.genclik.cydd.org.tr/dusun/0309/0309ekyabancilasma.htm>, 25.09.2006

BrandenNathaniel, "YabancılaşmaveKişiselKimlik", <http://www.felsefe.gen.tr/nedensenyaratmadın.asp>, 2006.

## MODERNLEŞME İKİLEMİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER\*

Yazan: Håkan ARVIDSSON\*\*

Çeviren: Adnan Bülent BALOĞLU\*\*\*

Modernleşme müphem, fakat popüler bir kavramdır. O, endüstrileşme, şehirleşme, sekülerleşmeye ilave olarak, insanların örfleri, hayat amaçları ve düşünce tarzlarıyla alakalı olan geçici yan tesirler gibi bir takım devrimci görüngüleri özetleme teşebbüsünde bulunan mücmel bir terimdir. Modernleşme, modernite ve modernizm aynı zamanda izafidirler; yani kendilerinin karşı savı olan 'gelenek'in karşısına yerleştirilmedikleri takdirde boş kavramlardır. Nihayette modernite, *çabucak* geçer ve değişebilir. Modern olan hiçbir şey uzun sürmez. Dünün dünyasına ait olan her şey gerçekte gelenekseldir ve yalnızca 'hemen şimdi'yi karakterize eden şey moderndir.

Dünyanın *modernleşiyor* olduğu fikrinin izlerini tarihte bulmak kesinlikle mümkündür, fakat bilimsel ve sistemli şekliyle bu fikir on dokuzuncu yüzyıl sosyal düşüncesinin ürünüdür. O çağda insanlar, Avrupa'nın değişim sürecinin yeni şekillerde ve temposu gittikçe artan bir biçimde olduğunu gözlemleyebiliyorlardı. Her şeyden önce onların gördükleri ve sürekli tahlil etmeye çalıştıkları şey, yalnızca zengin-fakir ve işçi-işçi olmayan arasındaki gibi bir geleneksel ayırmadan öte toplumsal hayatın ayrışması idi. Bu ayrışma yeni şekiller almasına rağmen kesinlikle devam etmiştir. Yeni ayrışma sadece yatay değildi, fakat aynı zamanda ve her şeyden öte o, insanların değerlerini, hayata bakışlarını ve kendi imajlarını da etkileyen dikey bir ayrışmaydı.

Bu görüş, farklı kavramlar kullanmalarına ve farklı sonuçlara ulaşmalarına rağmen büyük tarih sosyologları tarafından geliştirilmiştir. Karl Marx, bu ayrışmayı yeni, ekonomi ve siyasetin daha önce bilinmeyen bir ayrışması olarak sunar. Ekonomi, monarşik devletin siyasi bürokrasisinden bağımsız hale gelir. O, kendisini bir pazar/piyasa olarak tesis eder ve ardından, toplumun yönetilmesini daha da güçleştiren siyasi kararları veya düzenlemeleri dikkate almaksızın kendi kurallarını takip eder. Mevcut/görünen gücün arkasında gizli, ancak sırasıyla bürokrasiyi ve yöneten imtiyazlı hiyerarşiyi kenara iten gerçek güç vardır.

\* Bu makale, Kurt Almkvist ve Kay Glans'ın editörlüğünü yaptıkları *The Swedish Success Story?* isimli eserin 47-61 sayfaları arasında yer almakta olup özgün adı, "Reflections on the Dilemma of Modernisation"dır (Axel and Margaret, Ax:son Johnson Foundation; 2004, Stockholm).

\*\* Roskilde Üniversitesi Tarih bölümü öğretim görevlisi. Arvidsson'un çalışma sahası esas itibarıyla, mukayeseli, ideolojik ve sosyo-tarihi perspektiften Avrupa'nın modernleşme süreci ile ilgilidir.

\*\*\* Prof. Dr., Stockholm Sosyal İşler ve Din Hizmetleri Müşaviri.

Ekonomi ve siyaset arasındaki bu ayrışma, Marx'ın hem devrim hem de yabancılaşma teorilerinin bizzat temelidir. Modern kapitalizm, kısmen yöneten zümrenin icraatlarının 'güç' realitesiyle artık uyuşmaması, kısmen de modernitenin bireyler arasındaki organik bağları çözmesi, onları birbirlerinden tecrit etmesi ve bireysel hayatlarını uyuşumsuz rollere bölmesi sebebiyle başarısızlığa mahkumdur. İnsanlar, hayatlarını hem genel hem de özel yaşarlar; onlar hem bireydirler hem de toplulukturlar, dahası onlar hem üreten hem de tüketendirler. Neticede bütüncül/yekepare hayat imkânsızdır ve insanlar hem diğerlerine (toplum) hem de kendilerine yabancı kılınmışlardır.<sup>1</sup>

Alexis de Tocqueville gibi daha az spekülâtif bir düşünür bile modernitenin imajını toplumun ayrışması olarak sunar, fakat kitleler ve devlet bağlamında onu bazen de sivil toplum ve devlet olarak formüle eder. Gözlem, Marx'a yabancı olmamakla birlikte onu farklı neticelere ulaştırır. Marx'ta devrim nasıl bir saplantı idiyse, aynı derecede Tocqueville'de de ondan sakınmak bir saplantıydı. Tocqueville için bunu başarmanın yegâne yolu, kitleleri etkilemekten, eşitlik ve demokrasiyi kabul etmekten geçiyordu. Ne var ki burada da bir tehlike yatmaktadır. Söz konusu yeni ikili bölünmenin, toplumda önceleri devletin gücünü yumuşatan ve sınırlayan bütün özerk güçleri (mesela aristokrasi) yok etme tehlikesi vardır. Modern toplum, her şeyi gözetleyen, düzenleyen, -devlet her ne kadar yardımsever olsa da- kitlelerin hayatlarını sevk ve idare eden ve aynı zamanda onların görüşleri ve değerleri üzerinde hâkimiyet kuran yeni bir despotizm tipi olma tehlikesini taşır.<sup>2</sup>

Alman sosyolojisi de benzer düşünce silsilesini takip etmiştir: Özellikle Ferdinand Tönnies, "Gemeinschaft ve Gesellschaft" ikili kavramıyla ilk modernite tartışmalarını derinden etkilemiştir.<sup>3</sup> Bu iki kavramı esasen tercüme etmek mümkün değildir. İsveç ve Anglo-Sakson araştırmalarında bu iki kavrama sıklıkla "sivil toplum ve devlet" olarak atıfta bulunulur, fakat bunlardan "küçük dünya ve büyük dünya" şeklinde bahsetmek veya Habermas'a hürmeten onları "hayat dünyası ve sistem dünyası" olarak adlandırmak belki daha da uygun olabilir. Aynı şekilde burada da problem bu ikili tasnifin bizzat kendisindedir; kavramların, zamanın yeniliğini en iyi yakalayacak şekilde nasıl anlaşılması gerektiği hususundadır. Alman toplumbilim terminolojisinde *gesellschaft*,

1 Bu konu, Marx'ın hemen hemen bütün eserlerinde işlenmekle birlikte en belirgin biçimde şu eserde yer almaktadır: *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Moscow 1967).

2 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Ed. J.P. Mayer ve Maw Lerner; London: Fontana 1994.

3 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979. (*Gemeinschaft* = cemaat/topluluk, *gesellschaft* = cemiyet/toplum. *Gemeinschaft*, geleneksel toplum anlayışını ifade eder. Yani 'sıcak', samimi, bir nevi köy tipi toplumsal ilişki ve iletişim tarzına denk gelmektedir. *Gesellschaft* ise 'soğuk', rasyonel ve büyük şehir tipi toplumsal ilişkilerine verilen addır. Tönnies'e göre, adına bugün 'modernite' dedüğümüz, *gesellschaft*'tan *gesellschaft*'a doğru bir evrim gerçekleşmektedir.) Söz konusu kavramların daha net bir biçimde anlaşılabilmesi için katkıda bulunan değerli kardeşim Yrd. Doç. Dr. Süheyl Ünal'a teşekkür borçluyum. Parantez içindeki bilgi notu kendisine aittir. (ç.n.)

devletten çok daha öte bir anlama sahiptir. Bu kavram, kurumların (hem özel hem devlet) doğal, organik toplumu gözden çıkarma pahasına büyümesine izin veren bir modernite temayülünü ifade eder. *Gesellschaft*, toplumsal işlevlerin bütün rasyonel düzenlemesini kapsar. Bu, modernleşmede, insanların sadece toplumsal rollerinde değil, fakat aynı zamanda bireysel yaşamlarında da rasyonelleşmeye, bürokratikleşmeye doğru bir gelişmenin bulunduğunu gören Max Weber'in de yorumuydu.<sup>4</sup>

Bu güçlü düşünce geleneğinde -ki burada sadece temas edilmiştir- mevcut ayrışma fikri her halükarda yegâne ortak özellik değildi. Bütün bu düşünürler moderniteyi aynı zamanda acımasız bir güç olarak algılamışlardır. Bu acımasız güç, insan iradesiyle veya eylemiyle durdurulamazdı. Arka planda, modernizmin on dokuzuncu asrın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarındaki acımasızlığına olan inancı ve de bunun uyandırdığı endişeyi anlamak zor değildir. En önemli neden elbette ki sadece değişim korkusuydu. Şu anda neye sahip olduğunuzu biliyorsunuz, ancak gelecekte ne elde edeceğinizi biliyor musunuz? Neticede, ilk işçilerin protestoları bizzat modernleşmeye yönelikti. Kendi çalışma şartlarında köklü değişiklikler meydana getiren canavarı yok etmek isteyen İngiliz işçilerin durumu buydu ve aynı, 1870 yılında İsveç'in Sundsvall şehrinde greve giden kereste fabrikası işçileri için de geçerliydi (İsveç'in ilk ciddi işçi anlaşmazlığı). İşçiler, efendinin sözleşmeyle işe aldıkları da dâhil, kendi hane halkının tamamının geçimini sağlamayı hükme bağlayan eski köle kanunlarının iptalini protesto etmişlerdir. Sundsvall'daki işçiler de kendi beşer haysiyetlerinin iadesini talep etmekteydiler, ne var ki bu mücadeleyi eski düzeni yeniden ikame edecek bir tarzda yapmışlardır.

Bu dönemde yöneten muhafazakâr tabakanın bizatihi kendisinin modernleşmenin ateşli muhalifi olduğu gerçeği dikkate alındığında, işçilerin ciddi bir kararlılıkla bastırılmaları oldukça ilginçtir. Bu tabaka, en azından alt tabaka gibi, aynı oranda endüstrinin anti-kapitalist muhalifiydi. Sadece birkaç kişi bu anormalliği fark etmiştir. Özellikle, Alman işçi lideri Ferdinand Lasalle bu durumu görmüş ve Bismarck'a, tarımcı muhafazakâr Alman aristokrasisi (*Junkers*) ile sosyal demokrasi arasında anti-kapitalist bir ittifakın oluşturulması teklifinde bulunmuştur.

Şu ana kadar söylenen şeyler modernleşme probleminin özünün, toplumun iki temel işlevini birbiriyle kapıştırmak ve aralarındaki anlaşmazlığı abartmak olduğunu göstermek için tasarlandı. Bu iki işlevden biri siyasi olup görevi düzeni muhafaza etmektir. Diğeri ise iktisadidir, bunun vazifesi de insanların maiyetlerini teminat altına almaktır. Toplumun kendi varlığını güvence altına alabilmesi, ancak bu ikisi arasında bir dengenin kurulması ile mümkündür.

4 Max Weber, *Economy and Society: An outline of interpretive sociology*, Berkeley ve London: University of California Press 1979.

Marx, modernleşmenin siyaset ve ekonomi arasında bir bölünme anlamına geldiği hususunda haklıdır; ancak modernleşme problemini salt iktisadi bir problem olarak görmede haklı değildir. Diğer taraftan Tocqueville, modernleşmeyi sadece siyasi bir meydan okuma olarak algılama eğilimindedir. Bu klasik sosyologlar, gelenek ve modernizm arasındaki anlaşmazlığın hallini imkânsız görerek bu zıtlığın pekişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bununla birlikte, yeni tarihsel görüngüler hakkındaki genel gözlemleri dikkate alındığında onların her birinin kendi zaviyelerinden haklı olduklarını söylememiz mümkündür.

On dokuzuncu asrın sonlarındaki modernleşme bütün Avrupa ülkelerini boğan bir sele benzer; o, her ne kadar farklı zamanlarda gerçekleşse de her yerde tamamıyla şu aynı ikileme yol açmıştır: düzenin ve kaynakların (veya çağdaş kavramıyla, büyümenin) sağlanmasının nasıl dengeleneceği. Modernleşmenin bizzat kendisindeki itici güç, yeni teknoloji ve daha etkin bir organizasyon vasıtasıyla refah artışının ve sermaye birikiminin imkânı olduğundan, kaçınılmaz olarak dengeli paylaşım alanına da tecavüz edecektir. Modernleşme hem yöneten sınıflara hem de toplumun öteki kitlelerine bir tercih sunar. Bu tercih [modernleşmek], çok büyük risklerin yanında aynı zamanda sınırsız fırsatlar anlamına da gelen hesaplanamaz sonuçlar taşır. Dolayısıyla bu onun, sosyal toplumu kaçınılmaz olarak iki kampa bölmesi demektir. Bu iki kamptan birincisi, güvenliğe öncelik verip böylece eski ve yeni olanı muhafaza altına almayı arzularken, ilerlemenin yegâne yolunun risk almaktan geçtiğini kabul eden ikincisi ise refahın sürekli artmasını talep eder.<sup>5</sup>

Modernleşmenin aşıkâr eğilip bükülmez tabiatı bu hakikatle alakalıdır. Fransız Devrimi gibi erken sayılabilecek bir tarihte, güvenlikten ve eski rejimden (*ancien régime*) kazanacağı hiçbir şeyin olmadığını, fakat geleceğe yeni adımlar atmaktan çok şeyler kazanacağını hisseden bir toplumsal kitlenin mevcut olduğu açıktı.

Değişime yol açan ve uyuma zorlayan bütün olaylarda olduğu gibi, modernleşmenin kendisi de hem bir nimet hem de bir beladır. Birçok maddi hususta hayatı daha konforlu yapar ve refahımızı artırır. Ayrıca o, toplumun ihtiyaçlarını temin etmede zorunlu olan emek girdisini kolaylaştırır ve süresini kısaltır. Her halükarda bu, modernleşmenin bizim toplam emek girdimizi azalttığı anlamına gelmez. Zira bu, insanların ihtiyaçlarını arttıracığı veya onları karşılama vasıtası olarak aynı oranda yenilerini icat edeceği şeklinde otomatik bir tepkinin gelişiyor görünmesi sebebiyledir. İnsanlar bugün oldukça

5 Bu toplumsal çekişmenin gözlemi, çok derin tarihsel köklere sahiptir. Bu en erken Plato'nun *Cumhuriyet* (Republic)'inde yer alır ve klasik siyaset felsefesinde merkezi bir rol oynar. Bu konu son yıllarda Amerikalı şehir tarihçisi Jane Jacobs tarafından şu eserde gündeme getirilmiştir: *Systems of Survival: A dialogue on the moral foundations of commerce and politics*, New York: Random House 1993.

endüstrileşmiş bir dünyada, geçmişteki insanlardan daha az çalışmamaktadırlar. Bugün biz boş zamanı bile bir tür çalışmaya dönüştürdük. Boş zaman dahi dikkatlice planlanır ve hiçbir şey şansa bırakılmaz. Bununla birlikte modernleşmenin gerçek tehlikesi, onun toplumsal düzeni ve toplumun istikrarını tehdit etmesinde yatmaktadır. Modernleşmenin sakin dönemleri, onun düzenli bir tempoda devam ediyor görüldüğü, değişimlerin önceden tahmin edilebilir ve siyasi olarak kontrol edilebilir olduğu anlardır; fakat belli aralıklarla o, toplumu bir tür şok muamelesine de maruz bırakır.

On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci asrın ilk onlu yıllarında Avrupa'yı baştanbaşa süpüren muazzam modernleşme dalgasında durum bu minval üzereydi. Modernizmin etkisi toplumdaki topluma değişmekle birlikte, her toplum güç ve mutabakat noktasında ortak bir problemle karşı karşıya kalıyordu. Geleneksel güç nüfuzunu elinde bulunduran sınıflara göre modernleşme, yeni teknoloji ve üretim biçimlerinin mülkiyetini elde edebilmek için kabul edilmesi zorunlu bir musibetti. Bu musibet, kısmen modernleşmenin bir şartı, kısmen de bir sonucu olan sosyal, siyasi, hukuki ve zihni bir alt üst oluşu ifade ediyordu. Söz konusu sınıflar birbiriyle çelişen hedefler arasında bir seçim yapmakla yüz yüzdüler. Bütün bu dönem boyunca onların siyasi gayretleri bir tercihte bulunmaktan kaçınmaya veya onun arzu edilmeyen etkilerinden sakınmaya yönelikti.

Her yerde geçiş süreçlerini denetim altına almak ve sınırlar içinde tutmak suretiyle ikilemi çözmek, modernleşmeden endüstrileşmek, sosyal, siyasi ve zihni sonuçlar olmaksızın teknolojiyi, üretim kapasitesini, mal fazlalığını ve zenginlikleri elde etmek için teşebbüsler vardı. Birkaç istisnası dışında bu teşebbüsler başarısız oldu. Bunun sebebi şudur: modernleşme, bir kez başladığında endüstriyel ve kentsel sektörlerin yeni ve sürekli artan beklentileriyle yaratılan baskıyla hareket eder. O, ne değişimlere yön veren soyut bir yapı olarak bir ekonomi meselesinden, ne de kendisi vasıtasıyla iradelerini [başkalarına] mecbur eden [bir grup] münferit zengin sanayiciden ibarettir. Daha ziyade o, modernite ile şekillenen bir gelecek için çaba sarf eden, sanayileşmeye ve şehir hayatına bağımlı olan/kılınan -zengin ve fakir- bütün grupların bir bileşkesidir. Her şeyden öte işçi hareketi, üretken güçlerin gelişmesini yöneten kurallar teorisini benimsemiştir.

Bununla birlikte, modernleşme ilerledikçe, kontrol edilemeyen endüstrileşme ve modernleşmenin neden olduğu karmaşa ve mutsuzluğu görmezlikten gelmek gittikçe imkânsızlaşıyordu. Yeni toplumsal hayatın ve yeni çalışma düzeninin nasıl organize edileceği sorusu, siyasi huzursuzluğun daimi nedeni olan acil bir problem haline geldi. Bu aşamada bile biz, Avrupa siyasetindeki müteakip gelişmeler üzerinde can alıcı etkiler icra etmeye başlayan iki temel model buluyoruz. Daha iyi bir tabir olmaması sebebiyle ben onları Anglo-Saxon ve Alman modeli olarak niteleyeceğim. Bu iki temel model arasındaki



en dikkat çekici fark şudur: İngiltere, siyasi uzlaşmayı sağlamak ve ekonomik gücün bölünmesini engellemek suretiyle modernleşmenin toplumsal taleplerini karşılama yolunu seçmiştir. Almanya ise gerçekte karşıt tarzı benimsemiş ve bir taraftan geleneksel siyasi düzen üzerinde denetimi sıkı tutarken, diğer taraftan da sosyal reformlar biçiminde ekonomik tavizler vermeyi tercih etmiştir.

Başka bir ifadeyle, İngiltere on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru kapitalist demokrasiye benzer bir görüntü sergilerken, Almanya, otoriter ve bürokratik sosyal kapitalizmi başarmıştır. Sonuç ise, billurlaşan sınıf çatışmalarının, birinci durumda ekonomik talepler vasfını, ikinci durumda ise siyasi talepler vasfını almasıydı. Bu sebeple, İngiliz işçi hareketi bir sendika bakış açısıyla yönetilirken, Alman hareketine siyaset hâkim olmuştur.

Almanya'da modernleşme travma vasfını aldı. Avrupa'daki büyük ülkelerin hiç biri Almanya kadar başarılı bir biçimde sanayileşmedi. Elli yılda ülke kendini, millî parçalanmışlıktan ve ekonomik az gelişmişlikten kurtararak hem iktisadi hem de askeri bakımdan Avrupa'nın en güçlü milleti seviyesine çıkardı. Bunu, eski hâkim seçkin sınıfları, yani arazi sahibi asilzadeleri (*landed junkers*), bürokratları ve orduyu tahtlarından indirmeden başardı. Alman kültürünün klasik romantik imajı da güçlü ve canlı kaldı. Eğitimli sınıflar ve aydın kesimi arasında, toplumun geleneksel değerlerini sanayileşmiş toplumun avantajlarıyla birleştirebilecek yeni ve farklı bir modernite patikası bulmak için Almanya'nın 'seçilmiş' olduğu fikri gelişti.

Modern olan şeylere karşı bu ikicil/düalist yaklaşım, on dokuzuncu asrın sonları ve yirminci asrın başları boyunca neredeyse bütün Alman düşüncesine yansımıştır. Bunun en belirgin olanı, temel konuları ve kavram dizini eskiye yeninin ortakyaşar (*symbiotic*) birliğinin hülyası üzerine dayanan Alman sosyolojisindedir. Ne var ki yirminci asır sona ermek üzereyken bu ümit yerini umutsuzluğa bırakmıştır. Geleneksel değerler ve sosyal biçimler sanayileşme, şehirleşme ve pazarın acımasız dinamikleri tarafından kökünden sökülüp atılmalıdır. Bu umutsuzluk, Almanya'da modernleşmenin öncü güçleri -endüstriyel burjuvazi ve endüstriyel emekçi sınıflar- arasındaki tarihsel uzlaşmanın engellenmesi şeklinde bir travmaya sebebiyet verdi. Bu yol Weimar Cumhuriyeti döneminde bile kapalı kaldığında, bunun yerine Almanya'nın, modernleşmenin dinamiklerini geleneğin istikrarıyla birleştirmek için yeni ve eşsiz bir tarzı belirleyecek bir karizmatik devrim içinde yenilenmeyi başarması gerektiğine dair çaresiz bir umut doğdu. Böylece savaş arası yıllarda bir kitle hareketi olarak Nazizmin temelleri atıldı.

Şayet Almanya modernleşmenin bir travmaya dönüşünün bir örneği ise, o halde Rusya da modernleşmenin zıvanadan çıkışının tipik bir örneğidir. Rusya, sanayileşmeye yaka-paça girmeye zorlanan bir ülkedir. Kırım savaşı vası-

tasıyla Çarlık, ülke endüstriyel ve teknolojik yenilenmeye başlamadığı sürece, kendi büyük güç statüsünü koruyamayacağını anlamak zorunda kalmıştır. Rejim tarafından seçilen patika, modernleşmeyi gerçekleştirmeden sanayileşmenin aşırı bir başka türü idi. 1861'e kadar aristokratik bürokrasi ve özgür olmayan köylüler sınıfı üzerine inşa edilmiş olan Çarlık devleti, liberal burjuvazinin doğmasından ne pahasına olursa olsun kaçınmayı arzulamıştır. Bu sebeple o, bağımsız girişimciler kadrosunun yerine devlet kurumları ile yabancı sermayenin bir karışımını ikame etmeye çalışmıştır. Ortaya çıkan tablo, imtiyazlarını elde tutmak isteyen aristokrasinin talepleriyle sanayinin yatırım ihtiyacı ve hareketli işçi sınıfı arasında sürekli uzlaşmayı esas alan siyaset-denetimli bir devlet kapitalizmi idi. Birinci Dünya Savaşı'nın siyasi gerilimi altında bu proje çöktü.

Bolşevik rejim, eski rejimin ataerkil fikirleriyle köprüleri atan bir ideolojiye mutlaka sahipti, fakat aynı zamanda o, bu fikirlere şaşılacak derecede benzer yaklaşımlara da sahip olmuştur. Bolşevikler, sanayileşmeyi ve üretken güçlerin büyümesini ilerlemenin yegâne yolu görmekte birlikte eski rejimin, burjuva toplumunun değerlerine ve ideallerine soğuk durma hissiyatını paylaşmışlardır. Onlar Çarlık gibi, fakat farklı nedenlerle, Rusya'yı kapitalizm, piyasa ve burjuvazi olmaksızın modernleştirmeyi arzulamışlardır. O halde onların siyaseti –ideolojik amaçlarından tamamıyla bağımsız olarak- Çarın öngördüğü devlet sanayi programını tamamlamak üzerine kurgulanmıştı. Ne var ki onlar bunu Çarlığın bile başaramadığı daha fazla bir kararlılık ve acımasızlıkla yapmışlardır.

İspanya, tabir caizse, hapsedilen/durdurulan/zaptedilen modernleşmenin (*arrested modernisation*) vuku bulduğu nadir bir Avrupa ülkesi örneği olarak ilginçtir. Aynı şekilde İspanya için de modernleşme, 1898'de Küba'nın kaybedilmesinin ardından İspanyol sömürgeciliğinin çöküntüye uğramasıyla karar verilen bir harici zorlama olarak ortaya çıkmıştır. 1898'den 1936'daki iç savaşın başlangıcına kadar olan dönem, ümitsiz ekonomik durgunluk dönemidir. Dünya piyasasında İspanya, İsveç de dâhil olmak üzere kendi geleneksel sanayi sektörlerinde bile yeni, endüstriyel olarak daha ileri toplumlarla yarışmak mecburiyetindeydi. Hiçbir hükümet arazi dağılımı veya sanayi krizi meselesini ele almayı başaramadı. Modernleşme yönündeki çabalar Kilise'nin ve aristokrasinin gücüyle daha doğarken bastırıldı. Muhafif sınıfların hiçbiri inisiyatifli elde tutamadı. Aristokrasi başarısız oldu zira o, modernleşmeyi, burjuvaziyi ve Sol'u ne kabullenebiliyor ne de reddedebiliyordu; çünkü onlar yenilenmenin nasıl yapılması gerektiğini ortaya koymaktan acizdiler. Gerçekte, yasal Cumhuriyet dahi aynı kategoriye düşmüş, çaresizlik içinde bir sürü köklü çözümler aramış, geleneksel bir tepkinin temellerini atmıştır.

İç savaşta muzaffer olan İspanyol faşizmi, özde geleneksel bir hareketti. O, İtalyan faşizminin sözüm ona modern ihtirasından tamamıyla yoksundu;

Alman Nazizminin mütecaviz yayılmacılığında ve aşırı ırkçılığında ise çok uzaktı. Onun hedefleri sınıf çatışmalarını sona erdirmek, bölünmüşlüğün üstesinden gelmek ve tarihin sonlanmasını gerçekleştirmekti. Frankoculuk, geçmişe dönmek ve eski İspanya'nın erdemlerini ve değerlerini yok etme tehdidinde bulunan modernleşmeden vazgeçmek suretiyle İspanya'yı yeniden eski büyüklüğüne kavuşturmak istiyordu.

\*

İskandinavya hariç, Avrupa'daki ikinci endüstrileşme dalgası, bazen iç savaşa kadar varan, diğerlerinde ise devletler arasındaki savaşlara katkıda bulunan keskin çatışmalarla damgalanmıştı. Her şeyden öte Rusya'da ve Doğu Avrupa'da modernleşme azıtmıştı; devlet eliyle planlanan, toplum mühendisliğinde despotça uygulanan bir tecrübe olarak korkuyla kabul ettirilmişti ve gerçekte toplumun bütün kesimlerinin menfaatleriyle de çatışmaktaydı. Uzlaşma ve görüş birliği, kalkınmada sonraki bir döneme kadar -savaşın tahribatından ve hayali tecrübenin başarısız olmasından sonra- siyasi olarak mümkün çözümler olmamışlardır.

Bu arka plana mukabil, İskandinavya ve özellikle de İsveç modernleşmesi başarılı görünmektedir. Burada biz ne iç savaş ne de diğer travmaları yaşadık. Aksine modernleşme, barışçıl bir müzakere süreci olarak gelişti. Bir dereceye kadar bu, tarihin şık bir sunumudur (*streamlined presentation*), fakat yine de İskandinavya'nın takip ettiği modernite patikasının huzurlu görüldüğü inkâr edilemez. İsveç söz konusu olduğunda bunun açıklaması, tek tek endüstriyel menfaat gruplarının erken bir tarihte ve doğru zamanda uzlaşmayı başarmalarıdır.

Başlangıçta İsveç modernleşmesi, tabii olarak bazı önemli farklılıklar arz etse de Alman modeline dikkate değer benzerlikler göstermiştir. Esas benzerlik, hızlı sanayileşme ve toplum içinde sosyal ilişkilerin beklenmedik bir tarzda yeniden yoğrulmasıydı. Bir başka benzerlik ise, geleneksel, anti-liberal zengin arazi sahipleri tabakasının, memurların ve ordunun siyasi güç üzerinde güçlü bir nüfuza sahip olmalarıdır. Gerçi, İsveç arazi sahiplerinin gücü, Alman asilzadelerinin gücüyle asla kıyaslanamaz.

İkisi arasındaki asıl fark, milli devlet konusunun İsveç'in gelişmesini güçleştirmemiş olmasıdır. Almanya'da milli birleşme on dokuzuncu asrın esas siyasi meselesi haline gelmiş ve bu, Almanya'nın 1871'deki son birleşmesinden sonraki dönemde bile hâkim konu olmaya devam etmiştir. İsveç ise tam tersine, Avrupa'nın en eski ve en homojen bölgesel devletlerindedir ve nispeten az problemle etnik milli devlet rolüne soyunmuştur. Bu sürece köstek olan yegâne zorluk, Norveç'le olan birleşmeyi ve nitekim bu birleşme oldukça dramatik bir biçimde modernleşmenin erken bir döneminde (1905'te) sona ermiştir.

Almanya, İsveç üzerinde Birinci Dünya Savaşı'na kadar dikkate değer bir nüfuza sahip olmuştur. Gerçekte Almanya, yönetimi elinde bulunduran gelenekçiler için bir ideali temsil ediyordu. İsveç'in bilhassa sosyal reformlar ve otoriter siyaset birleşimi Almanya'yı kendine numune olarak almıştı. İkisi arasındaki benzerlik ise yöneten muhafazakâr blok karşısında sanayicilerin zayıf oluşudur. Bu, liberal güçlerin muhafazakârlık ile sosyalizm arasındaki tercihte kararsızlığa devam etmekle felce uğrama tehlikesine maruz kalmaları demektir. Bunu Gramsci'nin kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, milli muhafazakâr gruplar, ideolojik önderlikleri yüzünden siyasi gücü ellerinde tutmuşlar ve bu dönemde İsveç, başka hiçbir sosyal yapı ideolojik önderlik rolünü üstlenemediğinden hapsedilen/durdurulan/zaptedilen modernleşmenin tehdidi altında olmuştur.<sup>6</sup>

Bununla birlikte savaş esnasında, dünya siyasetinde İsveç'teki güç dengesini de etkileyen bir değişim vukua geldi. 1917 Rus Devrimi ile Almanya'nın 1918'deki yenilgisi İsveç siyasetini derin bir taban kaymasına zorladı.<sup>7</sup> Bunun akabinde meydana gelen şey, milli muhafazakâr grupların tedrici bir moral çöküntüsüne uğraması ve aynı şekilde, liberal yönelimli sanayicilerle sosyal demokrat sanayi işçileri arasındaki ilişkilerde tedrici bir iyileşmenin gerçekleşmesiydi. Almanya'nın çökmesinden sonra, Bolşevik Devrimi'nin tehditkâr gölgesi altında, eski güç ittifakı karaya oturdu. İttifak üyeleri artık kendilerinin demokrasinin güçlerini elinde tutma kudretine sahip olmadıklarını anladılar. Aynı zamanda –aynı nedenlerle– sosyal demokratlar demokraside ve henüz sadece müphem bir biçimde ifade edilen bir endüstri vizyonunda ortak bir platform buldular.<sup>8</sup>

Nils Edén'in liderliğindeki ilk sosyal demokratik-liberal yönetimi karakterize eden bu çözüm, ne var ki, istikrarlı olmaktan uzaktı. 1920'ler boyunca, sosyal demokratlarla muhafazakârlar arasında liberallerin lehine olacak şekilde şiddetli bir mücadele sürdü gitti. Bu çekişme, 1930'ların başlarında etkileri İsveç'i bayağı ciddi bir biçimde vuran dünya ekonomi krizine kadar bir hal yoluna girmedi. Bu zaman itibarıyla sosyal demokrasi, en azından uygulamalı siyaset açısından, sosyalleşme öğretisinden kendisini kurtarmış ve endüstriyel aktörlerin görev dağılımında daha faydacı bir yaklaşımı benimsemişti. 1920'lerin sonlarında bir parça güç kazanan Komünist nüfuz da marjinal konuma düşmüş ve parçalanmış vaziyette 1930'lar boyunca devam eden bir temayül olmuştur.

6 Gramsci'nin hakimiyet/hegemonya kavramıyla demek istediğim şey, sosyal tabakanın, yöneten tabaka haline gelmeden önce, kültürel, sosyal ve zihinsel anlamda önderlik yapan tabaka olması gerektiğidir. Antonio Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings*, London: Lawrence and Wishart 1957.

7 Mesela şu eserde şahit olduğu gibi: Eric Palmstierna, *Orostid I 1914-1916 Politiska dabboksan-teckningar*, Stockholm: Tidernas förlag 1952.

8 Sven Anders Söderpalm, *Storföretagarna och det socialdemokratiska genombrottet*, Lund: Lund University Press 1969.

Bununla birlikte, faydacılık (*pragmatism*), İsveç siyasetinde 1930'ların ortalarında başlayan sosyal demokrat hegemonyayı tek başına açıklayamaz. Sosyal demokrasinin erken bir tarihte, eksi bakiyeli bir bütçeyle işsizliğe karşı ana silah olarak Keynesci politikayı benimsediği şeklindeki geleneksel açıklama çok az bir ihtimalle de olsa tutarlıdır. Şüphesiz bu, açıklamanın bir parçasıdır, ancak bu siyaset hiçbir surette İsveç sosyal demokrasisine has değildir –kriz yönetimi için benzer modelleri birkaç ülkede bulmak mümkündür. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yeni Düzen (*New Deal*) ve Almanya'daki Ulusal Sosyalist emek piyasası siyaseti aynı yolu takip etmiştir.

Daha önemli bir amil olarak, ekonomistler Alva ve Gunnar Myrdal'ın sosyal siyaset ve özellikle de aile ve nüfus konusundaki çabaları görünmektedir. Onlar, inisiyatifi gayri sosyalist partilerden alan güçlü bir pratik siyaset olarak geleneksel Marksist tahlili yeniden geliştirdiler. 1920'lerin başlangıcından itibaren, nüfus konusu siyasi tartışmalarda hâkim konu olmuştur. Bu konu, onu *Götterdämmerung* senaryosunu boyamak için kullanan gayri sosyalist partilerin de bir teması haline gelmişti. Milli çözülme ve kültürel inkıraz, İsveç halkını ayakta kalma gücünden yoksun bırakmıştı; daha bir gelenek temeline oturmuş bir siyasete dönüş olmadığı takdirde İsveç'in geleceğinin elden gitmesi söz konusuydu. Bu sorun, sosyal demokrasi için önemli ve bir o kadar da meşakkatli bir mesele olmakla birlikte, savunmacı yaklaşımlar onu neredeyse görmezlikten gelmiştir.<sup>9</sup>

Myrdal'sın dâhice darbesi meseleyi gayri sosyalistlerin elinden çalacak ve daha sonra onu geniş kapsamlı bir sosyal reform için bir manivela olarak kullanacaktı. Sosyal demokratlar, kendi içlerinden yükselen bazı muhalif seslere rağmen, gayri sosyalist partiler tarafından ileri sürülen analizi kabul ettiler, fakat aynı zamanda bu analizin yapıcı bir çözüm sunduğunu da ortaya koydular. Onlar, kapitalist modernleşmenin krizin kaynağı olduğu hususunda da görüş birliğine vardılar.

Kırsal bölgelerden şehirlere kayma uyumlu bir aile hayatı için gerekli şartları değiştirdi, yüksek ve sürekli bir doğum oranının teminatı olan toplumsal yapıyı parçaladı. Myrdal's bundan şu sonucu çıkardı: sürekli kapitalist modernleşme, devletten veya kamu sektöründen, aileye kaybettiği güvenliği geri döndürebilecek yeni tip bir kuruma aktif destek vermelerini talep eder.<sup>10</sup> Myrdal'sın fikirleri sosyal demokrasinin hem içinden hem de dışından bir parça muhalefetle karşılaştı, fakat muhaliflerin hiç biri başka herhangi somut, pratik bir çözüm sunamadılar. Sonuçta Myrdal'sın teklifleri başarılı bir biçimde rağbet buldu ve geniş bir siyasi ittifakın yardımıyla işleme kondu.<sup>11</sup> Fakat en önemli şey fikrin

9 Jan Olof Nilsson, *Alva Myrdal – en varel i den moderna strömmen*, Stockholm / Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion 1994.

10 Alva and Gunnar Myrdal, *Kris i befolkningsfrågan*, Nora: Nya Doxa 1997

11 Emil Udhammar, *Partierna och den stora staten*, Stockholm: City University Pres 1993.

kendisiydi: güçlendirilen ve sürekli büyütülen bir devlet, zayıf düşürülmüş ve parçalanmış bir toplumun desteklenmesinde yegâne yoldu.

Sosyal demokratik hegemonya şu üç kesin unsura bağlı olarak ortaya çıkmıştır: dünya ekonomik krizi; pratik tecrübeye dayalı sosyalist faydacılık; ve nihayet Myrdals tarafından temsil edilen devletçilik (*etatism*).<sup>\*</sup> Bu hegemonyanın gücü, meseleleri açık ve kesin olarak ortaya koyma inisiyatifini gayri sosyalist partilerin elinden almasında ve bütün endüstriyel menfaatler/menfaat grupları arasında geniş işbirliğini doğuran ve böylece dengeli modern gelişmenin hüküm sürmesine imkân tanıyan uzun vadeli tarihi uzlaşmayı başarmasında yatar.

1930'ların ortalarından itibaren, sanayiciliğin birleşik güçleri hem ideolojik hem de siyasi olarak hegemonyalarını kurmuşlar ve sadece modernitenin temel ikilemine siyasi bir çözüm önermeleri sebebiyle hem sosyal düzeni hem de ekonomik hareketliliği sağlamayı başarmışlardır. Bu uzlaşma 1970'lerin ortalarına kadar tartışmasız bir biçimde devam etti. Bu yıllar, endüstrinin iş yaratma kapasitesinin bir kısmını kaybettiği, siyasi alandaki hâkimiyetin öyle sürekli sanayileşmeyle, sanayi toplumunun rızasıyla kolayca denetim altında tutulamayacağına gittikçe aşikâr hale geldiği yıllardı.

Dengeli İsveç uzlaşmasının, şüphe götürmez siyasi benzerlikler dikkate alındığında, niçin Almanya'da gerçekleştirilemediği hususu sorulmaya değerdir. Tabii olarak bunun birkaç sebebi vardır. Burada ben bunların yalnızca bağlamla en alakalı görünenlerini zikredeceğim. Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi demokratik bir cumhuriyete ve sosyal demokrat bir egemenliğe zemin hazırlamıştır. Ne var ki Alman sosyal demokrasisi, sürekli olarak, devrimci komünizmin hücumlarının ve darbe girişimlerinin tehdidi altındaydı. Alman işçi hareketi derin bir ayrılık içindeydi, dolayısıyla sanayiciler için, büyük bir uzlaşmanın temininde asla cazip bir ortak olamayacak derecede zayıf düşmüştü. Modernizm ve gelenekçiliğin karizmatik bileşimiyle Ulusal Sosyalizm, Alman toplumunun farklı sosyal katmanlarını kendine çekmede başarılı oldu. Takip ettiği çizgi, çiftçiler arasında olduğu gibi intikamcı tutucular arasında da rağbet gördü, hatta emekçi sınıflar arasından önemli grupları cezbedi ve nihayet sanayicilerin ve ordunun da desteğini kazandı. İsveç'te ve İskandinavya'da iki savaş arasında güçlendirilen ve hâkim konumuna yükselen işçi hareketi, artan bölünmüşlük sebebiyle Almanya'da zayıfladı ve sonuçta yeni ulusalcı ittifak tarafından ezildi.

Tabii olarak, Almanya'daki iklime hâkim olan, savaştaki mağlubiyetle ve Versailles Antlaşmasıyla şiddetlenen aşırı ateşli milliyetçiliği dikkate almak da zaruridir. Fakat bu son iki sebebin hiç biri Almanya'nın kaderinin niçin

\* Bir memleketin tarım, sanayi ve ekonomisinin devlet eliyle yürütülmesi ve yönetilmesi; devletçilik ilkesi. (ç.n.)

Nazicilik, savaş ve yıkım olduğunu tek başına açıklayamaz. Almanya'yı, hiçbir siyasi aktörün çözemeyeceği problemlerle yüz yüze gelmeye zorlayan aslında modernleşmeydi. Aynıısı Rusya ve bir dereceye kadar İspanya ve İtalya için de geçerlidir.

Buraya kadar modernleşme sürecinin raydan çıkmasına katkıda bulunan bazı durumlara temas ettim. Söylediklerimi netleştirmek adına onları nokta nokta özetleyeceğim:

Birincisi, sürecin temposunun kendisi bir amil olarak görünmektedir. Modernleşme süreci ne kadar hızlı ve daha sıkıştırılmış bir tarzda gerçekleşirse, eski ile yeni, geleneksel değerler ile toplum biçimleri, sanayileşme ve şehirleşmenin ayak izlerini takip eden yeni ve bilinmeyen hayat arasındaki ihtilaflar da patlamaya o kadar hazırdır.

İkincisi, modernleşmenin harici bir zorlamanın akabinde, yeni fikirlerin taşıyıcıları olarak işlev görebilen sosyal katmanların, normların ve kurumların büyümesiyle hazır hale gelen toplumsal yapı ve siyasi organizasyon olmadan gelip gelmediği önemlidir. Harici zorlama, Rusya ve İspanya örneğinde olduğu gibi, bir milli yıkımdan dolayı olduğunda, gelişme özellikle problemlidir.

Üçüncüsü, modernleşmenin zamanlaması büyük önem taşır. Geleneksel güçlerin çok baskın olduğu toplumlarda, modernleşme salt entelektüel bir biçim alma temayülündedir. Örneğin Rus sosyalizminin aşırılık özelliğinin büyük oranda siyasi nüfuzun aydın kesimden tamamen esirgenmesinden kaynaklandığı iddia edilmiştir. Onun sosyal eleştirisi, merkezi bir alandaki tecrübeden yoksundur -idare sanatı ve gücün tatbiki. Bu eksiklik, diğerlerinden daha ileri bir düzeyde, idareyi basite indirgeyen ve olgunlaşmamış bir sosyal değişim görüşüne sahip olan bir sosyalist teoriye götürmüştür.

Dördüncüsü, modernleşme fikirlerini taşıyan [gruplar arasında] bir ittifakın oluşması önemlidir. Barrington Moore, güçlü arazi aristokrasisi ile zayıflatılmış burjuvazi arasında mukadder bir ortaklığın doğmasını önlemenin hayati önem taşıdığını söyler.<sup>12</sup> Almanya'nın gelişmesi söz konusu olduğunda, Alman asilzadelerinin sanayici burjuvazi üzerindeki siyasi hâkimiyetinin burjuvazi ve işçi sınıfları arasındaki herhangi bir tarihsel uzlaşmayı engellediği açıktır -ki uzlaşma mümkün olabilseydi belki faşizmin zaferi önlenebilirdi.

Sonuncu olarak, dini tavırların ve Kilise kurumlarının modernleşme mefhumundan etkilenmediği ülkelerde modernleşmenin bir etkiye sahip olması daha zordur. Bu durum, özellikle, Kilisenin sırf devlet karşısındaki bağımsızlığı sebebiyle, sivil altyapının (eğitimde, tıbbi ve sosyal bakımda/yardımda) devlet destekli altyapı ile yan yana ayakta kaldığı Katolik ülkeler için geçerlidir.

12 Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston: Beacon Press 1993.

Ne var ki uzun vadede, süreç büyük farklılıklar gösterse de modernleşme her yerde benzer sonucu üretir. Eski statü grupları ve cemiyet biçimleri, özel hayatın bireyselleşmesiyle el ele giden *etâtist* bir toplumsal hayat kurumsallaşmasına yol açmışlardır. Aynı zamanda, dini kavramlar ve ahlâki algılar, ilerleme hususunda insanlığa toplum ve tabiat üzerinde neredeyse sınırsız bir güç veren rasyonel iyimserlik tarafından alaşağı edildiler. Bununla birlikte modernleşme sürecindeki salt benzeşmezliklerin önemini vurgulamak önemlidir. Geleneksel kurumlar, güçlerini modernizmle çarpıştırdıkları hiçbir yerde başarılı olamamakla birlikte, kültürün önemli alanlarının bazılarının modernizme karşı daha katı bir mukavemet sergilemede, eski kurumsal yapının parçalarını korumada veya dönüştürmede başarılı oldukları açıktır.

Dolayısıyla başarılı bir modernleşme–barışçıl ve mutedil anlamında-, uzun vadeli olan ve herkesi kucaklayan, toplumsal istikrar ve artan ekonomik büyüme şeklindeki ikili ihtiyacı güvence altına alma görevini ifa eden bir tarihi uzlaşma üzerine ancak temellenebilir. Aynı zamanda böyle bir uzlaşma, modernizmin güçlerini, serbest bırakılan kuvvetin makul faydacılık ruhu içinde devralınması hedefi etrafında bir araya getirirken, bilumum siyasi eylem imkânlarını ellerinden almaksızın geleneksel statü gruplarının gücünü de azaltmalıdır.

Mutedil ve barışçıl modernleşme, tarihsel gelişmenin ana damarına ait değildir. Bu tip modernleşme, mutlu tesadüflerle oluşan durum ve şartların birleşiminden doğan bir tür niş görüngüdür (*niche phenomenon*). Bu sebeple tipik olarak o, Avrupa medeniyetinin çeperinde, İskandinavya’da bulunmak durumundadır. Ne var ki barışçıl bir gelişmenin/geçişin de hemen ödenmek durumunda olmayan bir maliyeti vardır. Uzun vadede o, kendisini tekrar dönüştürdüğünde veya yön değiştirdiğinde, daha fazla modernleşmenin önüne bir engel olarak çıkmak suretiyle haracını ister.

Hiçbir modernleşme bedelsiz değildir. Bu anlamda, on dokuzuncu asrın kötümser sosyal filozofları haklıydılar. Her radikal değişim, bir takım gelişme biçimlerinin yanında bir takım kayıplara da eşlik eder. Yirminci asrın büyük çaplı modernleşmesi, her şeyden önce toplumun, sivil hayatın bireysel ilişkilerini ve sosyal denetimlerini yitirmesi anlamına geliyordu. Modern hayat parçalanmış, anonim ve sürekli akış halindedir. Bu sebeple modern hayat, özgürlük ve değişimden faydalanmayı başarabilen, onu tek başınalık ve kaygı/korku olarak değil bir özgürleşme ve gelişme olarak tecrübe edebilen yeni tür bir kişiliği arzu eder. Biz hepimiz aynı kalıptan gelmiyoruz ve modernite gittikçe artan sayıda insanı arkasında bırakıyor. Cemiyet için yoğun bir özlem yaratıyor, fakat geçen asrın dönümündeki patlayıcı değişimler esnasında olduğu gibi şimdi de bu ihtiyaçları karşılamayı çok az başarabiliyor. Klasik sosyal düşüncenin konuları, o zaman olduğu gibi bugün de gündemdedir.



İsveç modernleşmesinin mutedil ve barışçıl sürecine bağlı olarak, İsveç'in bugün dünyanın en modern ülkelerinden biri olduğunu iddia eden bir kimse haklı görülecektir. Patlayıcı uluslararasılaştırma biçiminde yeni bir modernistlik başkalaşma ile karşılaştığımız şu anda, ona göğüs germek için özellikle çok iyi teçhizatlandığımız kesin değıldir. Tam modernleşme ve belki de özellikle başarılı modernleşme, muhafazakârlığa ve gelenekçiliğe dönmeye mahkûmdur. Bugünün İsveç'inde, modernleşme sürecinin artık tamamlanmış, onun dünyayı ve dünün değerlerini kucaklayan bir özellikte olmasını arzu eden bir genel kanaatin bulunduğu yönünde açık işaretler vardır. Böyle bir özlem, modernizmin ruhuyla bağdaşmaz.

## AKIL-NAKİL UYUMU NOKTASINDA İBN TEYMIYYE'NİN YAKLAŞIMI\*1

Binyamin ABRAHAMOV

Çeviren: Salih ÖZER\*\*

Akıl ile nakil arasındaki ilişki sorunsalı, Eflatun döneminden bu yana filozoflar ve kelamcılarını meşgul etmeye devam etmiştir.<sup>2</sup> Filozoflar hem kutsal kitabın ilahi bir vahiy ürünü olduğunu hem de Yunan felsefesinin doğru olduğunu kabul ettiklerinden dolayı, alegori sanatını kullanarak akıl ile vahiyi uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu ve benzeri rasyonel düşünce ürünleri ve akıl yürütmeleri bu şekilde Müslüman ve Hıristiyan felsefeci ve kelamcılarının ürünlerine girivermiştir.<sup>3</sup> İslam düşüncesinde, aklın meydan okumasına karşı tepki, genel olarak iki kutupta kendini göstermiştir: a. dinsel konularda bir bilgi kaynağı olarak aklın hâkimiyetini tümüyle inkâr etmek. b. müstakil bir bilgi kaynağı olarak aklın hâkimiyetini kabul etmek. Bu iki kutup arasında aklın bir bilgi kaynağı olarak durumu konusunda değişik kabul ve ret türleri de mevcuttur.<sup>4</sup> Görünüşe bakılırsa ilk kutup tam olarak nazari bir yapıya sahiptir. Yine de Hanbelî gelenek, kimi akıl yürütmeleri reddetmek suretiyle aklın mutlak reddine epeyce yaklaşmıştır. İkinci kutup ise, sözde Berâhime grubu adına İbnü'r-Ravendî'nin (ö. 850 veya 900) dile getirdiği mefhumlarda kendini göstermektedir.<sup>5</sup> Nitekim o, vahye gerek olmadığını, çünkü insanların peygamberlerin getirdiği ahlaki mesajları tespit edebilmek için zaten aklını kullanabildiğini iddia etmiştir. Ebu Bekir Râzî (ö. 932) de aynı görüşü savunmaktadır.<sup>6</sup> Mutezile ise aklın işlevini vurgulama noktasında daha az keskindir. Onlar akıl ile vahiy arasını uzlaştırmaya çalışmıştır. Mutezile, insanın akli yoluyla evrensel ahlaki yargı ilkelerini bilebildiğini, vahyin ise insanın yapması gerekenler noktasında ona detaylı bilgi sağladığını savunmuştur.<sup>7</sup> Filozoflar da genel olarak akıl ile vahiyi uzlaştırmaya çalışmışlar<sup>8</sup> ve dini, felsefi bir

\* *The Muslim World*, v. LXXXII, No. 3-4, July-October 1992, s. 256-273

1 Bu makalede nakil ile vahiy kelimeleri birbirleri yerine geçecek şekilde kullanılmıştır.

\*\* Doç. Dr., Kültür Bakanlığı.

2 Arberry, s.7 vd.

3 age, 9

4 Krş. Pessagno, 18

5 Abrahamow, B., "The Barahima's Enigma, A Search for a New Solution", *Die Welt Des Orients*, 18 (1987), 77-91

6 Kraemer, 240

7 Frank, "Reason and Revealed Law", 173-129. G. F. Hourani, *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985., Hourani, *Islamic Rationalism. The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford 1971

8 Arberry, 35, 50-56, 66 vd. Hourani, *Averroes*, 23, 25

bakış açısından hareketle yorumlamaya çalışmışlardır.<sup>9</sup> Prensip olarak Eş'arî olsun Maturidî olsun Sünnî kelamcılar, dinî birçok alanda akla kayda değer bir rol atfetmişlerdir. Örneğin, Tanrı'nın varlığı ve peygamberlerin doğruluğu gibi konularda.<sup>10</sup>

Bu makalede büyük İslam teoloğu İbn Teymiyye'nin<sup>11</sup> (ö. 1328) *Der'u Tearuzi'l-akl ve'n-Nakl* ya da *Muwafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul* kitabı çerçevesinde akıl-nakil ilişkisine ilişkin doktrini ele alınacaktır.<sup>12</sup> İbn Teymiyye bu eserinde akıl ile vahiy ilişkisini ele alırken kırk dört delil (ya da yön) saymıştır: Kitabın çoğu kısmını, onun filozof ve kelamcılarının yöntemlerine ilişkin reddiyesi oluşturmaktadır. Biz aşağıda bu retlerdeki örnekleri kullanarak adı geçen yönleri/delilleri ortaya koymaya çalışacağız. Fakat biz, okuyucuyu sıkmamak için birçoğu sürekli tekrarlanan bu yönlerin/delillerin orijinal sırasına riayet etmeyip onları daha genel kategoriler altında ele almaya çalışacağız.

İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu 44 argüman, akıl ile vahiy ilişkisini düzenleme noktasında Gazzalî'den<sup>13</sup> (ö. 1111) önce gelen Fahreddin Râzî'nin (ö. 1209) ortaya koyduğu genel kanuna (*al-qanun al-kullî*) karşı bir reddiye niteliğindedir. Bu kanun şu şekildedir: "Aklî deliller ile nakli deliller birbiriyle çatıştığında ya da nakil akla ters düştüğünde<sup>14</sup> (üç ihtimal söz konusudur): a. Ya her iki delil türü cem' edilmelidir ki bu imkânsızdır; çünkü bu zıtların cem'i demektir; b. her iki delil türü de iptal edilir; c. ya da nakli delil aklî delile öncelenir ki bu da imkânsızdır; çünkü akıl naklin temelidir. Şayet biz nakli akla takdim edersek, bu durumda naklin temeli olan akli ihlal etmiş oluruz ki, bir şeyin temelini ihlal etmek, o şeyin kendisini de ihlal etmek demek olacaktır. Sonuç olarak naklin akla öncelenmesi, hem naklin hem de aklın ihlali olacaktır. Bu bakımdan akıl nakle öncelenmelidir; bu durumda nakil ya tevil edilir ya da Allah'a havale edilir (*yufawwadu*).<sup>15</sup> İbn Teymiyye'nin sonradan epeyce detaylı olarak üzerinde duracağı şekilde buradaki esas nokta, aklın naklin temeli olması ve sonuç olarak da naklin akla öncelenemeyeceği, çatışma durumunda da aklın öncelenmesi gerektiği yaklaşımıdır.<sup>16</sup>

9 Tritton, 622 vd. Kraemer, 230-243. Bello, 145. Felsefenin nakle üstünlüğü konusunda bk. Ber-  
man ve Ilai Alon, "Socrates on Law and Philosophy", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11  
(1980), 263-279

10 Tritton, 624-626. Pessagno, 20-27

11 Bk. Laoust, H., *El2*, vol. III, 951-955

12 Eserin üçte biri İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sunne* adlı eserinin kenarında basılmıştır (Bulak  
h.1322)

13 Der', I.5

14 İbn Teymiyye'nin dile getirdiği terimler şunlardır: el-edille el-sem'iyye ve'l-akliyye, es-sem' ve'l-  
akl, en-nakl ve'l-akl, ez-zevâhir en-nakliyye ve'l-kavâti' el-akliyye. Krş. Tritton, 619

15 Bk. aşağıda, s. 1000

16 Der', I.4

İbn Teymiye yukarıdaki kanunu savunan değişik yaklaşımları<sup>17</sup> ele aldık-tan sonra genel hatları aşağıda özetlenen argümanlar ile bunları reddetmeye çalışmaktadır:

- I. Akıl naklin temeli değildir.
- II. Aklî delillere karşıt deliller
  - a. Birçok aklî delili vardır ve bunlar kimi zaman da birbiriyle çelişkilidir.
  - b. Aklî deliller şüphe içerir.
  - c. Aklî deliller doğru ve yanlış öğelerin karışımıdır.
  - d. Aklî deliller olağan dilsel kullanım ile uyumlu değildir.
  - e. Aklî deliller her zaman aklî değildir.
- III. Kelam ve felsefenin argümanları yanlıştır.
- IV. Aklın nakle öncelenmesinin sonuçları.

I. İbn Teymiye "Akıl naklin temelidir" argümanının ne anlama geldiğini ele alırken bunun iki ihtimal taşıdığını söyleyerek işe başlar: a. Akıl, naklin sübûtu noktasında bizatihi bir asıldır (*asl fi subûtihi fi nefsi'l-emr*); b. Akıl, bir naklin sağlamlığına ilişkin bilginin noktasında bir temeldir. Birinci ihtimal ele alındığında onun imkânsız olduğu görülür; çünkü nakil, onun varlığını aklen bilelim ya da bilmeyelim, sem'î ya da başka deliller ile kâimdir; zira bir şeye ilişkin bilginin olmayışı, o şeyin olmadığı anlamına gelmez (*ademu'l-ilm leyste ilmen bi'l-adem*). Peygamberin insanlara öğrettiği şeyler, biz bunların doğru-luğunu bilelim ya da bilmeyelim mevcuttur.<sup>18</sup> Diğer bir deyişle bilgi, naklin doğruluğunun kurucusu değildir. İbn Teymiye bilginin doğasını ele alarak bu nokta üzerinde epeyce durur: Bilgi iki türdür: a. pratik bilgi (*ilm ameli*), b. nazari bilgi (*ilm haberî nazarî*). Pratik bilgi, bilginin nesnesine (*ma'lum*) erişme konusunda bir koşul olarak işlev görür; örneğin insan yapmak istediği şeyi düşünür. Böyle bir durumda o kişinin bilgi nesnesinin varlığı, o kişinin bil-gisine bağlıdır ve onu gerektirir. Fakat nazari bilginin nesnesi, var olmak için nazari bilgiye ihtiyaç duymaz. Tanrının birliği, isimleri ve sıfatları, resulünün doğruluğu, melekleri ve kitapları, nazari bilgi konularıdır ve biz bilelim ya da bilmeyelim onlar vardılar. Vahiy mahsulü kurallar, bizatihi vardılar (*sâbit bizâtihi*) ve onların varlığına ilişkin bilgimize ihtiyaç duymazlar.<sup>19</sup>

İbn Teymiye bir sonraki adımda, ikinci ihtimali; yani aklın, naklin doğ-ruluğuna ilişkin bilginin temeli olduğu hususunu ele alır. Bu noktada o,

17 İbn Teymiye burada *mütefelsife* (olmadığı halde felsefeci gibi davranan) denilen ve aralarında Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ü de saydığı kişileri, İbn Arabi ve İbn Seb'in gibi heretik sufleri ve Mutezile, Küllâbiye, Sâlimiyye, Kerrâmiyye, Şîa ve diğer kelamcıları zikretmektedir. Tüm bu âlimler, peygamberlerin hakikati bilmediği ya da onu insanlardan gizlediği iddiasıyla nebevi metinden sapmışlardır. age, 8-13

18 age, 87; krş. age, V, 269

19 age, I.88 vd.

aklın bir garîze olduğunu reddeder; çünkü ona göre akıl garîzası, akli olsun nakli olsun her türlü bilgi için bir koşuldur ve bir şeyin koşulu, kendisine koşul olduğu şey ile çelişemez. Naklin (doğruluğunun) kanıtı anlamında aklın ikinci anlamı, akıl yoluyla elde edilen bilgidir (*el ma'rife el hasıla bi'l-akl*). O, bu anlamı da reddeder; çünkü ona göre akılla bilinen tüm şeyler, naklin doğruluğunun bir kanıtı olarak işlev göremezler.<sup>20</sup> Özetle akıl, ne naklin varlığının temelidir ne de naklin doğruluğuna ilişkin bilginin temelidir. Ayrıca İbn Teymiyye akli deliller aleyhine bir dizi argüman da ileri sürer.

II. 1. Akli deliller tek tip değildir, değişik değişiktir ve birbirleriyle çelişki içindedir.<sup>21</sup> Oysa vahiy, hikmet sahibi insanların üzerinde hemfikir olduğu bir özelliğe sahiptir. Yedinci tür delili teşkil ettiği görülen aşağıdaki pasaj, nakle karşıt akli delillerin yapısını ortaya koymaktadır:

*"Akli delillerin nakli delillere öncelenmesi imkânsızdır ve doğru değildir. Nakli delillerin öncelenmesinin mümkün ve doğru bir şey olduğu hususunda denilebilir ki, naklin akıl yoluyla bilinmesi ya da bilinmemesi yapısal bir özellik (sıfı lazime) değildir; bilakis görelî bir durumdur (minel umûr en-nisbiyye el-idaftiyye); çünkü bir kimse aklıyla diğer bir kişinin bilemediği bir şeyi bilebilir, keza bir kimse kendisinin herhangi bir zamanda bilemediği bir şeyi de başka bir zamanda bilebilir."<sup>22</sup>*

Âlimler akıl ile naklin çatıştığı hususlar konusunda bir kafa karışıklığı yaşamışlardır. Bu bağlamda onlar aklın kesin sonuçlar gerektirdiğinde hemfikir olamamışlardır. Tam tersine onlardan kimisinin aklın reddettiğini, mantıksız ya da imkânsız kıldığını söylediği bir hususta bir diğeri, o şeyi aklın ispat ettiğini veya kaçınılmaz kıldığını söylemiştir. Üstelik onlar sonuç olarak zarurî bilgi konusunda da birbirleriyle tartışmışlardır; nitekim bir âlim (belirli bir konuyla ilgili olarak) "Biz onu akıl yoluyla kaçınılmaz olarak biliyoruz." derken, diğer bir âlim "onun aklen bilinmesi kaçınılmaz bir durum değildir." demektedir. Örneğin âlimlerin çoğu "bir şeyle karşılaşmadan onu görmenin imkânını zarurî bilgiyle biliriz." derken, diğer bir grup âlim bunun mümkün/olası olduğunu söylemiştir. Âlimlerin çoğunluğu "Bir şeyin, kendisi de hudûs eden bir neden olmadan hudûsu imkânsızdır." derken bir grup âlim, bunun mümkün olduğunu savunmuştur.<sup>23</sup>

Sonuç olarak akla nakil karşısında bir öncelik tanımak, üstelik aklın tek bir yöntem içinde ifade edilmeyip birbiriyle çelişkili ve karışık görüşlerden oluşan bir karışım içerisinde sunulması, insanları varlığı kesin olmayan meçhul bir şeye doğru yönlendirmek olacaktır. Oysa vahiy bîzatîhi doğru bir ifadedir. Vahyin doğruluğu, kişinin durumunun değişikliğiyle değişmeyen yapısal bir özelliktir. Dolayısıyla vahiy bilinebilir bir şeydir ve kimi konularda bir işkâl

20 age, 89

21 Bu iddia, din ve felsefe eleştirmenleri tarafından dile getirilmiştir, Kraemer, 234, dp. 276

22 Der', I. 193. Krş. *Nakd*, 42-44

23 Der', I. 144 vd.

ortaya çıktığında, rehberlik için yine vahye dönülebilir.<sup>24</sup> İbn Teymiyye aklın kullanımını savunan kimseleri, Mutezile ve Ehli İsbat'a karşıt olarak onları takip eden Şia'dan kimi gruplar üzerinden ele alır. Her iki grup da kanaatlerinin akli ve kat'i delillere dayandığını savunmaktadır.<sup>25</sup> Üstelik bir âlim nakilden ne kadar uzaklaşırsa tartışma konuları da o derece çoğalır.<sup>26</sup> Bundan dolayı Mutezile kendi aralarında, Ehl-i İsbat kelimcilerden daha fazla tartışmaktadırlar.<sup>27</sup> Şia, dâhili tartışma konusunda Mutezile'yi de geçmiştir, filozoflar ise farklı görüşler konusunda hepsinden daha ileridedir.<sup>28</sup>

İbn Teymiyye bu noktada rahatlıkla ileri sürülecek olan ve nakil âlimlerinin de (sahabe ve tabiin) dini konularda tartıştıkları ve dolayısıyla Mutezili ve Ehl-i İspat kelimcilerden farklı olmadıkları, naklin de çelişkili hususlar içerdiği şeklindeki soruyu görmezden gelmemektedir.<sup>29</sup> Bilakis o, bu tür tartışmalar olurken seleften âlimlerin doğru hükmü bulmak için Allah'a ve resulüne geri döndüklerini söylemektedir. Bunların kimisi haklıydı ve bundan dolayı Allah onlara daha fazla mükâfat vermiştir; diğer bazıları ise doğruyu arama çabalarında yanıldılar ve Allah da onları bağışladı.<sup>30</sup> İbn Teymiyye Hz. Aişe'nin Kuran ayetleriyle iki hadise karşı çıkmasına ilişkin soruya şöyle cevap vermektedir: "*Biz onların bir (dini) metni diğerine karşı kullanmalarını reddetmiyoruz; bizim reddettiğimiz şey, onların (dini) metinlere akıllarıyla karşı koymalarıdır. (Dini) metinler biri nâsîh diğeri mensûh olma durumu hariç bir biriyle çelişmezler. Ahbâr ise birbirleriyle çelişebilir.*"<sup>31</sup> İbn Teymiyye ahbâr terimi ile, sıfatlar konusu ve kader gibi pratik olmayan konuları kastetmektedir. Kısacası nakil, kendikendisiyle çelişme probleminin çözümünü bizatihi içermekte olup onu çözmek için dışsal bir aygıt kullanılmamalıdır.

2. İbn Teymiyye'ye göre sıfatların kabulü, ahiret vb. akılla çatıştığı söylenen nakli mevzular, tevatür süreci sonucu ortaya çıkan zaruri bilgi yoluyla bi-

24 age, 146. Krş. age, 779, V, 715

25 age, I.156, 193

26 Krş. Maqdisi, "Hanbalite İslam", 241 vd., 259

27 Hanbeliler ile Hanefiler ve Şafiler arasındaki tartışma için bkz. al-Şirazi, *Kitabu'l-Maüne fi'l-Cedel*, Abdülmecid Türki ed., Beyrut 1988, 71 vd. Mutezililer arasındaki görüş farklılıklarının eleştirildiği bir ifade için bk. el-İsferayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, Muhammed Kevseri ed., Kahire 1940, 54 vd.

28 *Der'*, I. 157

29 Mutezili âlim Nazzam'a göre sahabenin icması, onların fikh konusundaki çelişkili ifadeleri dolayısıyla hatalıdır. J., van Ess, "Abu Eshaq Nazzam", *Encyclopedia Iranica*, 1/1, s. 275-280. Hayatının belirli bir döneminde Mutezile'den etkilenen Hanbeli alim İbn Akil, önceki alimleri yeni alimlere tercih etmenin bir mantığı olmadığını ifade etmiştir. Ona göre fıkıh ilkeleri söz konusu olduğunda İbn Hanbel bile sahabeyi eleştirmeden geri durmamıştır. İbn Akil, *Kitabu'l-Funûn*, G. Maqdisi neşri, Beyrut 1970. Fakat Hanbeliler ilke olarak önceki âlimleri sonrakilere tercih etmişlerdir. Laoust, *La Profession*, s. XXIX, dp. 62. Cedel söz konusu olduğunda İbn Teymiyye ve İbn Akil doğru ile yanlış diyalektik (*cedel sahih*, *cedel batil*) arasında ayırım yapmışlardır. G. Maqdisi, "The Tanbih of Ibn Taimiya on Dialectic: The Pseudo-Aqilian Kitab al-Farq", *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiye*, ed. S. A. Hana, Leiden 1972

30 *Der'*, I. 272

31 age, V. 230 vd.

linir.<sup>32</sup> Tevatür dolayısıyla bu bilgi yanlış olamaz; bilakis kesinlik ifade eder.<sup>33</sup> Bu bakımdan naklî bilgilerin kesin bilgi oluşturduğu, naklî delil karşıtlarının delillerinin ise kesinlik değil Peygamberin sözleriyle ilgili olarak şüphe ve karışıklığa neden olduğu hususu, vahiy karşıtlarının delillerinin da aklen sağlam olmadığını göstermektedir.<sup>34</sup>

3. Aklî deliller hem şüphe ve karışıklık ifade ederler hem de içlerinde doğru ve yanlış bir arada bulundurulur.<sup>35</sup> “Kelâmiyyât ve felsefiyyât gibi aklî dedikleri kanıtlar ile Kuran’a ve sünnete karşı çıkanlar, doktrinlerini birçok anlamlar taşıyan genel ve belirsiz fikirler üzerine dayandırmaktadırlar, onlarda içkin olan form ve anlama ilgili belirsizlik ise onlarda doğru ve yanlışın bir arada olduğunu zorunlu kılmaktadır.”<sup>36</sup> İbn Teymiyye’ye göre bidatlerin kaynağı, bu doktrinlerin doğru ve yanlış içermeleri hususudur<sup>37</sup>; çünkü bir bidat tamamen yanlış olsa hemencecik fark edilecektir ve reddedilecektir; keza o tamamen doğru olsa bu durumda da nakil ile örtülecektir, çünkü bir nakil, pür doğru ile çelişmez. Oysa bir bidat yanlış ve doğruyu bünyesinde barındırır ve insanları bu yüzden yanıltmaktadır.<sup>38</sup> Üstelik selef âlimleri bu bidatleri kabul ya da reddetme gibi hususlar ile uğraşmamışlardır; çünkü kabul veya ret, sadece doğru ya da yanlış için geçerlidir.<sup>39</sup>

4. İbn Teymiyye’nin kelamcılar ve filozoflara karşı temel argümanlarından birisi, dilin doğru kullanımıyla ilgilidir. İbn Teymiyye’ye göre bu gruplar, Kuran ve sünnetin pür Arapçasını ve olağan dilsel kullanımı kullanmamaktadırlar.<sup>40</sup> O, bu kriteri kullanarak örneğin *cism* kelimesini ele almaktadır. Kuran’da *cism* (ya da eşanlamlıları olan *cesed* ve *beden*) somut yapıyı/bedeni ifade etmektedir. Fakat “malumdur ki istilahları oluşturanlar, *cism* kelimesini bu özel anlamından kopararak onu daha genel bir anlama transfer etmişler ve havayı, ateşin dumanını ve başka şeyleri de *cism* olarak adlandırmışlardır. Oysa Araplar bu tür şeylere *cism*, *cesed* ya da *beden* demezler.”<sup>41</sup> Dahası ehl-i ıstılah, kelimeleri sırf olağan anlamlarından koparmakla kalmamışlar bilakis aynı kelimeye farklı anlamlar da vermişlerdir: örneğin *cism* kelimesi onlara göre kuramsal bir yapı (*cism ta’limî*) olan ilksel maddeyi (*madde*, *heyula*) ifade

32 Mütevatir hadis, sika olan ravilerden olduğu bilinen birçok tarikle rivayet edilen hadistir, öyle ki ona yalan sızamaz. EI2, II.25. el-Curcani, *K. el-Ta’rifât*, G. Flügel neşri (Leipzig 1847), 74

33 *Der’*, I, 195

34 *Nakd* içinde, s. 62’de İbn Teymiyye inancın en büyük düşmanının şüphe olduğunu söyler.

35 Krş. *Nakd*, 118 vd.

36 *Der’*, I, 208 vd. Burada şunu söylemek yerinde olacaktır ki, Ebu Hatim er-Razi, mütefelsife dediği bazı filozoflara karşı doğru ve yanlış birbirine karıştırdıkları gerekçesiyle suçlamada bulunmuştur. H. Daiber, “Abu Hatim al-Razi (10th century A.D.) on the Unity and Diversity of Religions”, *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, ed. J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout and Wessels (Amsterdam: 1989), 89

37 Hanbelî düşüncede bidat kavramı için bk. Laoust, *La Profession*, 8, dp. 1 ve indeks.

38 *Der’*, I.209

39 age, 76

40 İbn Teymiyye burada mütekaddimun Hanbelileri takip etmektedir, *Tabakât*, I, 31, II, 298

41 *Der’*, I, 119

etmektedir.<sup>42</sup> ki, bu kuramsal yapının somut ve doğal bir bedeni yoktur.<sup>43</sup> İbn Teymiye bu bağlamda âlemin hudûsu terimini ele almaktadır. O bu terimin taşıdığı olabileceği üç anlam ve çağırışını ele almaktadır: 1. Allah hariç her şey yaratılmıştır ve varlığa kavuşmuştur, âlem yokken var olmuştur, yalnızca Allah öncesi olmayan bir zahir'dir, yaratıcıdır O. peygamberlerin, Müslümanların, Yahudilerin, Hıristiyanların ve onların takipçilerinin yolu budur. 2. "Öncesi olmayan havâdisin var olması mümtendir. Bu ifade âlemin yaratılışına ilişkin kelâmî kanıtlardan birisini yansıtmaktadır. Dünya yaratılmış olmalıdır; çünkü aksi takdirde sonsuz bir geçmiş dönüşümün ötesine geçilemezdi.<sup>44</sup> İbn Teymiye'ye göre bu tarz bir düşünce, ne herhangi bir kutsal kitapta ne sünnette ne de sahabe sözlerinde bulunmaktadır. İbn Sina gibi sapkınlara göre âlemin hudûsu, varlığını kaçınılmaz kılan dışsal bir nedenin sonucu anlamına gelmektedir. Onlar bu tarz bir hudûsu, *hudûs zâtî* olarak adlandırır; bu tür hudûs, zamanda hudûs olan hudûs-u zamânî'nin aksine özsel/aslı bir hudûs'tur. İbn Teymiye, hiçbir Arap dilcisinin, Peygamberin ve takipçilerinin, büyük ulusların ve meşhur toplulukların, hudûs kelimesinin bu tarz bir anlamına muttali olmadıklarını söylemektedir. Bunun tek istisnası Aristo'nun felsefesinden etkilenen bir grup filozoftur.<sup>45</sup> İbn Teymiye başka bir yerde de hudûs kelimesinin genel Arapça'da kelâmî terminolojide kendisine yüklenen anlamla örtüşmediğine işaret etmektedir; zira Araplar yeni olan şeylere *hâdis* derken herhangi bir şeyden önce olan şeye de kadim derler; her ne kadar o şey yokken var olsa da.<sup>46</sup>

İbn Teymiye kelamcı ve filozoflar tarafından kullanılan ve müphem oldukları için insanları yanıltan başka terimleri de ele alarak dilin yanlış kullanımını göstermeye çalışır: Örneğin akıl, madde, suret, cevher, âraz, tahayyüz, cihet, terkiib, cüz, illet ve malul.<sup>47</sup> Burada tevhid kelimesi özel olarak ele alınmaktadır: İbn Teymiye tevhidi, uluhiyyetin yalnızca Allah'a tahsis edilmesi olarak tanımlamaktadır ki, bu da yalnızca O'nun ilah olduğuna şahadet etmek, yalnızca O'na ibadet etmek, yalnızca O'na güvenmek, yalnızca O'nu Mevla edinmek, yalnızca O'nun için sevmek-nefret etmek ve yalnızca O'nun için çalışmak anlamına gelmektedir.<sup>48</sup> Oysa kelamcılar tevhidin üç anlamı olduğunu iddia etmişlerdir: 1. Tanrı atomlarına bölünmeyen bir özdür. 2. Tanrı sıfatlarında benzeri olmayandır. 3. Tanrı eylemlerinde şeriki olmayandır. İbn Teymiye de bu tarz tevhid anlayışında doğruluk payının olduğunu kabul etmesine rağmen bu yaklaşımını doğru olmadığı kanaatinde; çünkü bu yaklaşım, Kuran ve sünnet tarafından öne sürülen unsurlardan yoksundur ki, bu

42 O ancak akılla kavranabilen bir özdür; onun gerçek bir varlığı yoktur.

43 age, 11.13-15

44 H. A. Davidson, *Proofs*, 95 vd. , 107, 117-127

45 *Der'*, I. 125 vd.

46 age, 374

47 age, 223 vd.

48 age, 224, II, 3-5



unsurların başında yalnızca Allah'ın insanın ibadetine layık olduğuna ilişkin husus gelmektedir.<sup>49</sup>

İbn Teymiyye'nin kutsal metinlere bağlılığı, onun Hariciler ve Cehmiyye'ye karşı yaklaşımında bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Her iki grup da sapkındır; fakat Cehmiyye Haricilerden daha çok kınanmaktadır; çünkü Cehmilerin sapkınlığı, kutsal metinlerde var olmayan (kendilerinin ortaya koyduğu-çev.) doktrin ve terimlerden kaynaklanırken Haricilerin hatası, kutsal metinlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye Haricilerin doktrinlerini sadece kutsal metinler üzerine kurmaları konusunda onlarla hemfikiridir; onları kutsal metinleri yanlış yorumlamalarından dolayı kınamaktadır sadece.<sup>50</sup> Aynı şekilde *ta'til*<sup>51</sup> yaklaşımı da *teşbih* yaklaşımından daha kötüdür<sup>52</sup>; çünkü müşebbihe dinî metinlerde yazılı olanı kabul ederken muattıla metinlerde var olana ters düşmektedir. Üstelik İbn Teymiyye'ye göre teşbih bir bidat değildir; çünkü bidat dinî metinlerde var olana ters olan şeydir.<sup>53</sup>

Bu son nokta bizi İbn Teymiyye'nin dini metinleri yorumlama tarzına götürmektedir. O, Kuran'ın Kuran ile yorumlanması taraftarıdır; ona göre Peygamberin, sözleriyle neyi kastettiğini açıklamaması söz konusu olamaz. İbn Teymiyye şunları söyler: "*Lafzı zahirinden uzaklaştıracak (sarf el-lafz an zahirihi) bir açıklama gerektirdiği söylenen her kelimeyi Peygamber, onunla neyi kastettiğini başka bir kelimeyle açıklamış olmalıdır. Peygamberin, anlamı yanlış olan kelimeler sarf ettiği ve kelimelerin doğru anlamlarını söylemediğini iddia etmek doğru değildir. (Aynı şekilde) onun insanlardan kendi sözlerini, kastemediği bir şekilde anlamlarını istediği de doğru değildir... Çünkü o, doğruyu ifade konusunda insanların en yeteneklisidir.*"<sup>54</sup> İbn Teymiyye burada sıfatlar doktrininde kullanıldığı bilinen kelâmî bir argümanı<sup>55</sup> kullanmaktadır; şöyle ki kâdir'den çıkan şey (*makdur*) mükemmel olmalıdır. Mademki Peygamber doğruyu en iyi bilendir, saf Arapçayı en iyi kullananıdır, insanları doğru yola sevk etme konusunda en istekli kişidir, mademki Allah onu insanları doğru yola sevk etmek için göndermiştir, o halde onun mesajı tüm diğer mesajlardan daha mükemmel olmalıdır. Sonuç olarak da onun doğruyu açıklamamış olması imkânsızdır.<sup>56</sup>

49 age, 225 vd.

50 age, 243, 276

51 eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmî'l-Kelam*, A. Guillaume ed. Oxford 1931, 127-130

52 Teşbih için bk. Abrahamow, *al-Kasim*, 25 vd, dp. 156

53 *Der'*, I. 248 vd.

54 age, 22 vd.

55 Krş. Mankdim, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Abdulkerim Osman ed. (kendisi bu kitabı Kadı Abdulcabbar'a atfeder) Kahire 1965, 151 vd. Kayda değer bir husus şu ki İbn Teymiyye başka bir yol kalmadığında karşı çıkmaya çalıştığı kişilere karşı dilin kullanılmasını salık vermektedir. *Der'*, I, 231. O, kelama karşı çıkmasına rağmen bidatçı kelam (*kelam bid'î*) ile geleneksel kelam (*kelam sünnî*) arasında ayırım yapmaktadır. Birinci grubun temsilcileri Şia'dır ve bu bakımdan da daha çok eleştiriyeye layıktır, ikinci grubun temsilcileri ise Eş'arilerdir. Laoust, "*L'influence*", 18

56 *Der'*, I. 23 vd.

İbn Teymiye, konuşmacının kastettiği anlamı gösteren doğru yorum (*te'vil makbul*) ile konuşmacının kastetmediği bilinen yorum arasında ayırım yapmaktadır. Karamita ve Batıniyye'nin yorumlarının Peygamberin ifadelerine ters olduğu kaçınılmaz olarak bilinmektedir. Bunu kanıtlamak için ayrıca kanıtı ihtiyaç yoktur. Bu tarz yorumlar metinlerin tahrifi ve dolayısıyla sapkın yorum anlamına gelmektedir ve kastın yorumu ya da açıklaması değildir. İbn Teymiye, Kuran'ın bilgisinin yalnızca Allah'a bırakılması anlamındaki tefvîd'e de referansta bulunmaktadır. İbn Teymiye bu ilkeyi reddederek Allah'ın insanlardan Kuran üzerinde düşünmelerini ve onu anlamalarını emretmiş olması dolayısıyla insanlardan Kuran'ı anlama işinden vazgeçmelerini istemiş olmasının kabul edilemez olduğunu söylemektedir.<sup>57</sup> İbn Teymiye bu doktrinin savunucularından bir gruba göre Peygamberin müteşabih metinlerdeki anlamı bilmesine rağmen tartışmalara son verecek şekilde o metinlerdeki kastı açıkça söylememiş olduğu görüşünü savunduklarını söyler. Onlardan diğer bir gruba göre ise müteşabih metinlerin anlamlarını yalnızca Allah bilmektedir; bu yüzden de onlar zâhir anlamlarına göre yorumlanmamalıdır. İbn Teymiye bu son görüşü tamamen reddederek bu tarz bir görüşün kabulünün, Allah'ın Kuran'da kendini nitelediği sıfatları Peygamberin bilmediğini ima ettiğini, bu bakımdan da onun hem Kuran'a hem de Peygamber'e saldırı anlamına geldiğini söylemektedir. Bu tarz bir görüş Allah'ın Kuran'ın bir rehber ve açıklama olduğu şeklindeki ifadesiyle de tezat teşkil etmektedir.<sup>58</sup>

Kuran'ın üçüncü suresinin altıncı ayeti olan "Onun yorumunu yalnızca Allah bilir."<sup>59</sup>), görünüşe bakılırsa İbn Teymiye'nin bu keskin görüşünü biraz hafifletmiş ve karşıtlarının görüşlerini temellendirmiş; zira bu ayet Peygamberin bu metinlerin yorumunu bilmediğini, dolayısıyla onların yorumlanmaması gerektiğini ima etmektedir. İbn Teymiye buna cevap olarak selefî tevîl kelimesiyle müteahhirin kimi kalamcı ve fakihlerin kullandığı teknik terimi kastetmediklerini söylemektedir.<sup>60</sup> İbn Teymiye'ye göre Kuran'da iki tür mesaj vardır: 1. İnsanın bir şeyler yapmasını isteyen mesaj. Bunun yorumu emir veya nehiydir. Yani insanın yapması ya da yapmaması gereken şeyler.

57 age, 201. Tafvid ile ilgili olarak bk. Laoust, *Contribution*, 56, dp.2

58 age, 204 vd.

59 Ayetin tümü şu şekildedir: "Sana kitabı indiren O'dur. Onda kitabın aslını oluşturan muhkem ayetler vardır; diğerleri ise müteşabih ayetlerdir. Kalpleri doğru yoldan sapmaya meyilli olanlara gelince onlar fitne çıkarmayı istedikleri ve (kendi görüşlerine uygun olarak) yorumlamayı diledikleri içindir ki, ondaki müteşabih olanlarına yönelirler. Oysa onların yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde derinleşmiş olanlar ise "Biz ona inandık; hepsi de Rabbimizin katındandır" derler." Abrahamow, *al-Kasım*, 27, dp. 163. "Yalnızca Allah" ifadesiyle başlayan kısım, İbn Teymiye'nin kitabında da görüldüğü üzere "Onun yorumunu yalnızca Allah bilir ve ilimde derinleşmiş olanlar der ki..." şeklinde de çevrilebilir. İlk çeviri metindeki soruya cevap teşkil etmektedir. Muhkem ve müteşabih terimleri için bk. L. Kinberg, "Muhkammat and Mutashabihat (Our'an 3/7): Implication of a Qur'anic Pair of Terms in Medieval Exegesis", *Arabica*, 35 (1988), 143-172

60 Genel olarak tevîl kelimesi Hanbelî gelenekte kişisel ve mecazî yorum ifade etmektedir, bk. Laoust, *La Profession*, 23, dp.1

2. Allah'ın, kendisi ya da ahiret hakkında verdiği bilgiler. İnsan bunların lâfzî anlamını ve onların doğruyu ifade ettiğini bilir; fakat onların gerçekte nasıl olduklarını bilemez. "Allah'ın arş üzerinde oturduğu malumdur; fakat bunu nasıl olduğu bilinemez (*el-istiva malum ve'l-keyf mechul*.)<sup>61</sup> Dolayısıyla sıfatlarının ve ahiret gününün yorumunu yalnızca Allah bilir. İnsan tüm Kuran'ın tefsirini yapabilir; fakat tüm Kuran'ın tevlini yapamaz.<sup>62</sup>

İbn Teymiyye Kuran'ın bazı ayetlerini yorumlarken metindeki anahtar kelimelerin yorumuyla ve Kuranî pasajların bağlamıyla desteklenen basit akli deliller kullanmaktadır.<sup>63</sup> Aşağıda iki örnek verilmektedir: 1. "İbn Abbas insanlara Allah'ın ahirette görüleceğine ilişkin açıklamalarda bulunurken birisi ona "Gözler O'nu göremez" (6/103) ayetiyle<sup>64</sup> karşı çıkınca o, şöyle cevap verir: 'Gökyüzünü görmüyor musun?' diye sordu. O da, 'evet görüyorum' dedi. Bunu üzerine İbn Abbas ona (ahirette Allah'ın görülmesini) anlayamamanın (idrak), O'nun görüleceğini reddetmeyi gerektirmeyeceğini söyledi."<sup>65</sup> Bu pasaja göre idrak, bir şeyi tümüyle görmek anlamına gelmektedir, öte yandan öylesine bir görme ise, bir şeyin ancak bir kısmı için söz konusudur. 2. Allah'ın arş üzerinde oturması konusu Müslüman keliminde ilk örnekten daha az tartışmalı bir husus değildir. Bu husus Kuran'ın 57. suresi 4. ayetinde geçmektedir: "Gökleri ve yeri altı günde yaratan sonra da arşa istiva eden O'dur. O, yere gireni ve ondan çıkanı; gökten ineni ve oraya yükseleni bilir. O, siz nerede olursanız olun hep sizinle birlikte dir. Allah gerçekten de yapmakta olduklarınızı çok iyi görendir." İbn Teymiyye "O, siz nerede olursanız olun hep sizinle birlikte dir..." ayeti üzerinde yorum yapar. O, burada Allah'ın bilgisinin iki kez zikredilmesi dolayısıyla O'nun insanların üstünde olmasına rağmen onları bildiği sonucunu çıkarmaktadır.<sup>66</sup> Buradaki istiva'nın teşbih ifade ettiği hususu, öncelikle yukarıda zikredilen deliller ile reddedilir; yani selefin bilmediği terimlerin kullanılmasının reddi ve muhaliflerin doğru-yanlış karışık delilleri ile.<sup>67</sup>

Ayrıca tevil konusunda genel geçer bir yöntem de söz konusu değildir.<sup>68</sup> İbn Teymiyye muhaliflerine, yorumladıkları ve bu şekilde lâfzî anlamını kaybeden ayetler ile, olduğu gibi kabul ettikleri ayetler arasındaki farkın ne olduğunu sorar. Şayet onlar kesin bir akli delille (*akli kat'i*) çatışan ayetleri yorumlayıp,

61 *Der'*, I, 206 vd.

62 age, 707 vd. burada tefsir, metnin gerçek anlamını değil, kelime ve bağlamın açıklamasını ifade etmektedir.

63 Krş. Abrahamow, *al-Kasim*, 35 vd.

64 Bu ayetin geleneksel bir yorumu örneği için bk. el-Eş'arî, *el-İbâne*, Kahire, Dairetu't-Tıba'a el-Muniriyye, tarihsiz, 17 vd.

65 *Der'*, I, 237

66 age, 237 vd.

67 age, 238 vd. İbn Teymiyye teşbih doktrinini tartışırken genel olarak Eş'arî bilâ-keyf doktrinine bağlı kalırken Hanbeli alim İbnü'l-Cevzî (ö. 1200) teşbihle suçladığı üç Hanbeli alime reddiyesinde Kuran'ın bazı teşbihi ayetlerine ilişkin olarak Mutezili bazı mecazi yorumları kabul etmektedir. İbnü'l-Cevzî, *Def'u Şühbeti't-Teşbih ve'r-Red ale'l-Muceccime*, Şam 1926, 5 vd.

68 *Der'*, V, 344, 380

bu şekilde çatışmayan ayetleri ise olduğu gibi kabul ettiklerini söylüyorsalar, onlara şöyle cevap verilebilir: Sizler tüm ayetlerin tevilini reddedemezsiniz, yani onların tümü tevil edilmelidir. Çünkü onlar tüm muhtemel akli içeriği reddedemezler. Yine de ne Müslümanlar içinde ne de diğer inançlar arasında hiç kimse kutsal metinlerin tümünü tevil edemez.<sup>69</sup> İbn Teymiye onların uygulayabileceği genel geçer bir tevil kanunu olmadığını vurgulayarak bu yöntemi gayri meşru yapmakta<sup>70</sup> ve bu şekilde de muhaliflerinin metinleri yorumlamada kullandıkları temel enstrümanlardan birisini ellerinden almaktadır.

5. Bizzat temel mefhumları tek tek ele almaya ilişkin bu yaklaşımı İbn Teymiye akli delillerin kendilerine kadar götürmektedir. Ona göre akli delil olarak belirtilen tüm deliller aslında hiç de öyle değildir.<sup>71</sup> Akıl, vahye karşı gösterilen sözde akli bir delili pekâlâ yanlış bir delil olarak mahkûm edebilir. Ehl-i Hak, bir tür olarak akli delilleri reddetmediği gibi doğrulukları akılla bilinen akli delilleri de reddetmemişlerdir; bilakis muhaliflerinin Kuran ve sünnetle tezat teşkil ettiğini iddia ettiği akli delilleri reddetmişlerdir. İbn Teymiye'nin burada yalnızca vahye ters akli delilleri reddettiği hususu, şu görüşünde temellenmektedir: Ona göre vahiy unsuru şeyler, hem sem'î hem de akli olabilir. Nakli delil vahyin kabul ettiği ya da meşru kıldığı şey anlamına gelir. Birinci durumda delil, akıl yoluyla da bilinebilir.<sup>72</sup> Kuran'daki meseller, Allah'ın birliği ve elçisinin doğruluğunu gösteren kanıtlar böyledir. Nakli bir delil ancak Kuran ve sünnet ile bilindiğinde (*el-haber es-sadık*), vahyî ya da nakli bir delil olarak adlandırılır. Bu bakımdan akliyyât, Kuran ve sünnetten çıkarılamayacak şeyler değildir: Kuran'ın kendisi de akli delillere dikkat çekmekte, onları açıklamaktadır, her ne kadar bazı akli deliller gözlem yoluyla bilinse de.<sup>73</sup> (Akli) bir kanıt olarak kullanma konusunda Şari'nin ortaya koyduğu yasaklar noktasında üç neden verilmektedir: 1. Öncüllerinden birisinin yanlışlığı dolayısıyla yanlış olur. 2. Onu ifade edenin bilgisi olmayabilir. 3. Çok daha önceden zaten bilinen bir hakikati tartışabilir.<sup>74</sup> "Sonuç olarak vahiy mahsulü olmayan bir delilin vahye dayalı bir delile karşıt olması ya da ona tercih edilmesi makul değildir."<sup>75</sup> Bu bakımdan eğer akıl doğru bir şekilde ortaya kullanılırsa, vahiy ile tezat teşkil etmeyecektir.<sup>76</sup> Pür akli delile zat bir nakil, ya uydurmadır ya da zayıf bir delildir, bunların hiçbirisi de delil olarak iş görmez. Elçiler insanlara saçma şeyler öğretmezler, bilakis tavsiye edilebilir şeyler öğretirler; onlar

69 age, 343

70 Gazali ve İbn Rüşd'ün de bu tarz kuralları koymaya çalışması kayda değerdir, *Fasl*, 16, 27. Hourani, *Averroes*, 24, 27, Bello, 53 vd. 66 vd.

71 *Der'*, I, 192

72 age, 198

73 age, 199. Gazali *el-Kıstâsu'l-Mustakim* (V. Shelhot ed. Beyrut 1959) adlı eserinde Kuran'da, üç Aristocu tasım sanatının ve iki Stoacı bağlayıcı ve ayırıcı tasım sanatının bulunduğunu göstermektedir. İbn Teymiye'nin Gazzali'nin malzemesi kullanmış olması ihtimal dâhilindedir.

74 *Der'*, I, 199 vd.

75 age, 200

76 age, 147

insanlara akıllarının bilemeyeceği şeyler öğretebilirler akıllarının reddedeceği şeyler değil. Özetle vahyin kendisi akli deliller içermektedir, bu bakımdan da ilke olarak akıl ile nakil arasında bir çatışma olamaz.

III. İbn Teymiyye Peygamberin daima haklı olduğu<sup>77</sup>, tüm peygamberlerin sadık olduğu<sup>78</sup>, kutsal metinlerin dinin ilkeleriyle ilgilendiği ve vahye zıt olan şeylerin pür akli delil olamayacağı<sup>79</sup> mefhumları ile kelamcılara ve filozoflara karşı çıkar.<sup>80</sup> Daha önce de belirttiğimiz üzere bu makalenin amacı, İbn Teymiyye'nin kelam ve İslam felsefesine karşı detaylı kanıtlarını ele almak olmayıp, onun akıl ile vahiy/nakil arasındaki ilişkiye dair prensipleridir. İbn Teymiyye'nin epeyce bir yapıtı Allah'ın sıfatlarına tahsis edilmiştir. Kelamcılarının sıfatların reddi kabulünü çıkarttıkları ayetlerden birisi 11/42. ayetidir: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." Allah eğer hiçbir şeye benzemiyorsa insana özgü hiçbir sığfa da sahip değil demektir. İbn Teymiyye bunu reddederek Kuran'ın diline göre iki şey, üç boyutu paylaşır da yine de aynı olmaz demektir. *Misâl* kelimesi eşya arasındaki total benzerliği ifade etmez, bilakis kimi açılardan benzerliği ifade eder. Allah'ın hiçbir şeye benzememesi, kemâl sıfatlarına sahip olmadığı anlamına gelmez. Bu bakımdan Allah, sıfatlara sahip olma konusunda insan gibidir; fakat kemâl sıfatlara sahip olma konusunda insandan farklıdır.<sup>81</sup>

İbn Teymiyye'nin tartıştığı diğere bir konu da *mürekkkeb* konusudur. Akliyyûn, şunu savunur: "Şayet Allah her ne kadar yüce olursa olsun yaratılmışlardan farklı şekilde bir bilgi, kudret ve diğere sıfatlara sahipse, bu sefer O, zat ve sıfatlardan oluşan bir varlık olacaktır ve diğere varlıklarla vücudu ve başka şeyleri paylaşmış olacaktır... vücud ve mahiyetten oluşmuş olacak, atomlardan, maddeden ve şekilden oluşan bir vücud olacaktır; oysa bir mürekkebe varlık, parçalarına muhtaçtır, parçalarına muhtaç olan da bizâtihi var olan bir varlık olamaz."<sup>82</sup> İbn Teymiyye bu argümanı, çoğu zaman yaptığı gibi Arapçadaki ve diğere dillerdeki *mürekkkeb* kelimesine referansta bulunarak<sup>83</sup>

77 age, 71, 138

78 *Der'*, V, 717

79 *Der'*, I, 26 vd., 36-58. krş. İbn Teymiyye, *Kitab Ma'aricu'l-Vusul ila ma'rifetin enne Usule'd-Din ve Furû'ahû kad Beyyenahâ er-Rasul*, Bedruddin en-Na'sani ed. Kahire 1323, 2. Laoust, Contribution, 9

80 krş. İbn Teymiyye, *Kitab Buğyetu'l-Murted fi'r-Red ale'l-Mutefelsife ve'l-Karâmita ve'l-Batniyye*, Kahire 1329. İbn Teymiyye, *Kitabu's-Safediyye*, Muhammed Reşad Salim ed. Kahire 1406. M. E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna Theory of God's Knowledge of Particulars", *JAOS*, 82 (1962), 303, dp. 34. Kelamı eleştiren diğere Hanbeli âlimler için bk. Laost, *La Profession*, 32 Arapça metin. İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, G. Maqdisi neşri ve çevirisi, Londra 1962 XVII. İbnu'l-Cevzi, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulema ev Telbisu İblis*, Kahire tarihsiz, 80 vd.

81 *Der'*, I, 115-118. Bu pasaj, muhtemelen teşbihden kaçınmak için örneğin Şii alim Hişam İbnu'l-Hakem gibi Müslüman alimlerin kullandığı "cisimler gibi olmayan cism" (*cism lâ ka'l-acsâm*) formülünü hatırlatmaktadır., Abrahamow, *al-Kasım*, 30, dp. 189. Krş. İbnu'l-Vezir el-Yamanî, *İ'sâru'l-Hak ale'l-Halk*, Kahire tarihsiz, 190

82 *Der'*, I, 280. krş. 299

83 Bu pasaj İbn Sina'nın argümanını yansıtmaktadır. Davidson, *Proofs*, 293-298

cevap vermektedir; başkası tarafından oluşturulan veya bir elbisenin parçaları gibi önceden ayrı iken sonradan bir araya gelen anlamında ya da parçalara ayrılabilen anlamında bir mürekkebe anlamından Allah münezzehtir.<sup>84</sup> Üstelik onların "O parçalarına muhtaçtır" ifadesi de bir aldatmacadır. Çünkü bir şey kendisinden ayrılamaz parçalar ile niteli ise, bu durumda onun parçalarını terk etmesi veya parçaların onu terk etmesi imkânsızdır. Böyle bir şey, sıfatlara sahip bir öz dışında söz konusu değildir; dolayısıyla böyle bir gerçekliğin başka bir şeye muhtaç olduğu da söylenemez.<sup>85</sup>

İbn Teymiyye mutezili Ebu'l-Huzeyl'in (ö. 840 ile 850 arasında) Allah'ın zâtıyla aynı olan bir bilgiyle bildiği düşüncesine de karşı çıkar; Ebu'l-Huzeyl, bu durumun diğer zâtî sıfatlar için de geçerli olduğu kanaatindedir.<sup>86</sup> İbn Teymiyye'nin bu doktrine cevabı, *ilzam* formu şeklindedir<sup>87</sup>; yani madem Allah'ın bilgisi zâtıyla aynıdır ve bu durum diğer sıfatlar için de söz konusudur, öyleyse tüm sıfatlar da birbiriyle özdeş demektir. İbn Teymiyye Allah'ın tüm sıfatlarının farklı gerçekliklere sahip olduğunu ve bu bakımdan da bu teorinin kaçınılmaz olarak yanlış olduğunu söylemektedir.

Belirtmek istediğim diğer bir örnek ise İbn Teymiyye'nin atom ve ârazlar teorisine karşı reddiyesidir. Örneğin o *ekvân* konusuna değinir; varlık modları, sükûn, hareket, ictimâ ve iftirâk'tır; kelimacılara göre bunlar özlerde içkindir.<sup>88</sup> İbn Teymiyye hareket ve sükûn'u reddetmezken ictimâ ve iftirâk'ın varlığı konusunda şüpheler izhar eder. Bu iki ekvân'a ilişkin bilgi, tartışma konusu olan atomun varlığına dayalıdır: "Her kim atomları inkar ederse, ne beden atomlardan oluştuğunu ne de atomların önceden ayrıken sonradan birleştiğini söylemez."<sup>89</sup> Atomların varlığını kabul edenler de atomların önceden ayrıken sonradan birleştiklerini yakın akıl algısı (*bedîha*) dışında ispat edemezler ki, İbn Teymiyye'ye göre bu algı çoğu Müslüman âlim tarafından reddedilmiştir.<sup>90</sup> Bu şekilde İbn Teymiyye atom ve âraz doktrinini, kelimacıların âlemin hudûsu'nu ispat etme yöntemine dayalı olarak temelsizleştirmektedir. Kısacası kelam ve felsefenin ilk bakışta mantıklı gözükken argümanları da akli eleştiriye açıktırlar ve bu da onları gayrı meşru kıldığı gibi nakil ile çelişme konusunda da uygunsuz yapmaktadır.<sup>91</sup>

84 *Der'*, I, 281

85 *age*, 281

86 el-Eş'ari, *Makalât*, H. Ritter ed., Wiesbaden 1963, 484. R. M: Frank, "Divine Attributes according to Teaching of Abu el-Hudhayl al-Allaf, *Le Museon* 82 (1969), 451-506

87 Bu kelam yöntemi, sanal karşıtı saçma ya da sapkın olan bir görüşü kabul etmeye zorlama (*ilzam*) anlamındadır. Bu yöntem, karşıtın görüşlerinden sonuçlar çıkararak uygulanır. J. van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum, Wiesbaden 1970, 25. Bu argüman önceden Eş'ari tarafından kullanılmıştır, a.y.

88 J.F. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden 1976, 128 vd ve indeks.

89 *Der'*, II, 191

90 a.y.

91 Hanbeli âlimlerin Eş'ari kelamında karşılaştığımız argümanları kullanmaları kayda değer bir husustur. Örneğin Bk. Abdulkadir Cilani, *el-Gunye li-Talibi Tariki'l-Hak*, Kahire 1956, 60

IV. İbn Teymiyye sadece nakli ve akli delillerin yapısıyla uğraşmaz; bilakis aklın vahye öncelendiği durumların tahmini sonuçlarını da ele alır. Nebevi türünler olmayan kelâm, tasavvuf ya da felsefi metinlerin nebevi metinlere öncelenmesi görüşü, Allah'ın ve Peygamberin ifadelerinden hiçbir şey öğrenilemeyeceği anlamına gelir ki, bu da sapıklık ve inançsızlığa neden olacaktır.<sup>92</sup>

*“Vahye akılla karşı çıkan ve kendi reylerini Peygamberin mesajına önceleyenlerin ‘akıl vahyin temelidir, biz eğer vahyi akla öncelersek böylece vahyin temelini de sarsmış oluruz’ diyenlerin sözleri, eğer kendileri vahyi, karşıtı (akıl) olmaksızın kabul ediyorlarsa, doğrudur. Bu durum, ancak Elçi'nin mesajının kabul edilmesi yoluyla ve onun sözlerini kendisinin kastettiği anlama göre ifade ettiğini kabulle (mümkün olacaktır).”<sup>93</sup>*

Vahyin yalnızca bir kısmına inanmanın bir yolu yoktur. Vahyiden bir noktada sapış, total bir sapışa neden olacaktır.<sup>94</sup> Dahası aklın öncelenmesi, kelamcıların ve filozofların peygamberlere tercih edilmesine<sup>95</sup> ve kaçınılmaz olarak peygamberlerin insanları yanılttığı kanaatine yol açacaktır.<sup>96</sup> Bu durumun akabinde de aklın savunucuları insanları dinleri konusunda şüphede bırakacaktır.<sup>97</sup> İbn Teymiyye'nin vahyi/nakli savunmaya yönelik mücadelesi, sırf nazari bir durum değildir; bilakis akli vahyin kılavuzluğu olmaksızın kullanma tehlikesinde kendini gösteren muazzam tehlikeye karşı İslam'ı savunma gibi tümüyle pratik bir çabadır da.<sup>98</sup>

### Sonuç Değerlendirmeleri

Bilebildiğim kadarıyla İbn Teymiyye'nin bu yapıtı, akıl ile vahiy ilişkisini bu kadar detaylı olarak ele alan yegâne Hanbeli âlimin kitabıdır. Gördüğümüz gibi o gerçekten bu yapıtında tartıştığı çoğu meselede Hanbeli geleneği takip etmektedir.<sup>99</sup> Yine de onun çoğu argümanına Hanbeli literatürde rastlamamaktayız. İbn Teymiyye kelamcılar ve filozoflara reddiyesinde el-Kindi tarafından ifade edilen *“Felsefeye karşı çıkmak için felsefeyi kullanmalısın.”* ifadesini kabul etmektedir.<sup>100</sup> Nitekim İbn Teymiyye kendi tavrını ortaya koymak ve karşıtlarınınkini reddetmek için akli delilleri ve genellikle tanıdık

92 *Der'*, V, 320-322. Krş. Naqd, 54 vd. F. Rosenthal, 205 vd.

93 *Der'*, V, 340 vd.

94 *Der'*, I, 135, 177, V, 3. Krş. *Tabakât*, II, 30 (Bu, Hanbeli âlim Berbehari'nin görüşüdür)

95 *Der'*, V, 359-367

96 *Der'*, V, 365

97 Görünüşe bakılırsa İbn Rüşd bu iddiayı bilmektedir ki, bu iddiaya, bazı insanların felsefeyle yoldan çıkmasının bu bilgi türünü tümüyle güvenilirmez kılacağı şeklinde cevap vermektedir. Ona göre yapısı gereği yararlı olan bir şey, arzı olarak kendisinden bir zarar çıktı diye kınanmaz, İbn Rüşd, *Fasl*, 11 vd. Hourani, *Averroes*, 48 vd.

98 Bu kavram konusunda o, Berbehari'yi takip etmektedir, Laoust, *La Profession*, XXX

99 Bu konuların en dikkat çekenleri, ilmin (kelam, felsefe) dışsal branşlarını dini konularda bir kaynak olarak kullanmaya karşı çıkması, Arap dilinin uygunsuz kullanımı ve Allah'ın sıfatları problemi üzerinde yoğunlaşmak.

100 Tritton, 622

kelami delilleri kullanmaktadır.<sup>101</sup> O, doğru bir akıl yürütmenin, farklı ve çelişkili fikirler ortaya çıkarmayacağına inandığından dolayı açık akli delil ile karışık akli delili birbirinden ayırmaktadır. Hakikat tektir ve o da vahiyde bulunmaktadır. Mademki vahiy doğrudur ve hem nakli hem de akli deliller ile ifade edilmiştir, o halde ona pür bir akilla karşı çıkılamaz. Akıl ile vahyin çatıştığı durumlarda ya nakil zayıftır veya uydurmadır ya da akli delil yanlışır.<sup>102</sup> İbn Teymiye'nin bakış açısı paradoksal bir şekilde ilk bakışta İbn Rüşd'ün din ile felsefenin doğru olduğu ve iki doğrunun birbiriyle çatışmayacağı düşüncesiyle uyumlu gibi gözükmektedir.<sup>103</sup> Ne var ki İbn Teymiye her türlü akli dışsal doktrini ya da terimi reddetmekte olup akıl yürütme sürecini, kendinin anladığı vahyin içeriği ve yöntemleriyle sınırlandırmaktadır. Ona göre akıl, İbn Rüşd'de olduğu gibi müstakil bir statüye sahip değildir. Onun genel çizgisine göre, aklın temeli vahiydir ve bu bakımdan da bu iki unsur arasında bir çelişki olamaz.

#### KAYNAKLAR

- Abrahamow, B., *al-Kasim b. Ibrahim on the Proof of God's Existence-Kitab al-Dalil al-Kabir*, (Leiden 1990)
- Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, London 1957
- Bello, I. A., *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy-Ijma and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*, Leiden 1989
- Davidson, H. A., *Proofs of Eternity, Creation and the existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford 1987
- EL2, *The Encyclopdia of Islam*, New Edition London 1960'dan bu yana.
- Frank, R. M., *Reason and Revealed Law: A Sample of Paralels and Divergences in Kalam and Falsafa, Recherches D'Islamologie-Recuil d'articles offert a George C. Anawati et Louis Gardet par leur collegues anda amis*, Louvain 1978
- Hourani, G. F., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1970
- İbn Ebi Ya'la, Ebu Huseyin Muhammed, *Tabakat el-Hanâbile*, Muhammed Hamid el-Fıki neşri, Kahire 1957
- İbn Rushd, *Faslu'l-Makal*, G.F. Hourani ed., Leiden 1959
- İbn Teymiye, *Nakdu'l-Mantık*, Muhammed Hamid el-Fıki neşri, Kahire 1951
- İbn Teymiye, *Der' Tearuzu'l-Akl ve'n-Nakl*, Muhammed Reşad Salim neşri, Riyad 1979 (10 cilt)
- Kraemer, J.L., *Philosophy in the Renaissance of Islam-Abu Sulayman al-Sijistani and His Circle*, Leiden 1986

101 Bilinmektedir ki, belirli bir metoda veya doktrine karşı çıkan herkes mutlaka ondan etkilenmektedir. Rosenthal, 206. Maqdisi, "Hanbalite Islam", 241. Benim bu makalede amacım, İbn Teymiye'nin akıl-nakil çatışmasına yönelik tavrını ele almak olduğu için onun müstakil bir inceleme konusu olan argümanlarının karakteristiklerinin detaylarına girmedim.

102 Felsefe veya onun aygıtı mantığın, sahibi sadece filozoflar olan evrensel bir kanun olduğu görüşü için bk. Kraemer, 141. İbn Teymiye yalnızca tek tip akıl yürütme var derken benzer bir düşüncüyü ifade etmektedir.

103 İbn Rüşd, *Fasl*, 13. Hourani, *Averroes*, 50.



- Laoust, H., *Contribution une etude de la methodologie canonique de Taki-D-Din ahmad Ibn Taimiya*, Kahire 1939
- Laoust, H., *L'influence d'Ibn Taimiya, Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburg 1979, 15-33
- Laoust, H., *La Profession de Foi d'Ibn Batta*, Şam 1958
- Maqdisi, G., Hanbalite Islam, İngilizceye "L'Islam Hanbalisant"tan çeviri: REI 42 (1974), s. 211-44, 43 (1975), s. 44-76) va M. L. Swartz ed., *Studies in Islam*, Oxford 1981, 216-274
- Pessagno, J.M., "Intellect and Religious Assent-The View of Abu Mansur al-Maturidi", *MW* 69 (1979), 18-27
- Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant-The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970
- Tritton, A.S., "Reason and Revelation", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, G. Makdisi neşri, Leiden 1965, 619-639.

## İSLAM KELAMINDA MUVÂFÂT NAZARİYELERİ\*

Yazan: Etan KOHLBERG\*\*

Çeviren: Kadir GÖMBEYAZ\*\*\*

Bu çalışma, görünüşte pek dikkat çekmeyen, hakkındaki malumatın yetersiz ve karışık olduğu bir kavram üzerindeki zihin meşguliyetinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Nihai kertede, *muwâfât* araştırılmaya fazlasıyla değer bir konudur, zira o, Müslümanların her zaman ehemmiyet üzerinde durduğu meselelerle ilgilidir.

Kelime ıstılahi olmayan anlamı bakımından yeterince açıktır: o, ya kişinin yükümlü olduğu şeylere karşı bağlılığını (*vefâ*) onları tam anlamıyla yerine getirerek göstermesini ya da kişinin varacağı yere ulaşmasını ifade eder.<sup>2</sup> İleride de işaret edileceği üzere, *muwâfât* ilişkili olması söz konusu olan nazariyeler için özellikle uygun bir başlık haline getiren şey, onun tam da bu manalarıdır. Bu çalışmanın amacı, bu nazariyeleri ele almak ve onların yaygınlığını ve anlamını tespit etmektir.

\* "Muwâfât Doctrines in Muslim Theology", *Studia Islamica* 57 (1983), 47-65.

\*\* 1943 Tel Aviv doğumlu Prof. Dr. Etan Kohlberg, Ortaçağ İslam düşünceci özellikle de Şia üzerine kaleme aldığı ve bir kısmı Türkçe dahil olmak üzere çeşitli dillere aktarılan nitelikli çalışmalarıyla tanınan bir araştırmacıdır. 1993 yılından beri görev yaptığı Hebrew University of Jerusalem'den (Faculty of Humanities, Department of Arabic Language and Literatures) 2006 yılında emekli olmuştur.

\*\*\* Araş. Gör., Uludağ Ü. İlahiyat F. İslam Mez. Tar., kgombeyaz@uludag.edu.tr. Bu makalenin önemi ve Türkçe'ye kazandırılmasının gerekliliği hususunda dikkatimi çeken sayın hocam Doç. Dr. Tefvik Yücedoğru'ya teşekkürlerimi sunmak isterim.

1 İslam hakkındaki standart başvuru kaynaklarının hiçbirinde *muwâfâta* dair herhangi bir kayıt bulunmadığı gibi, (kelamî bir kavram olarak) klasik sözlüklerde, hatta Teknik Terimler Sözlüğü'nde [*Keşşâfu ıstılahâtî'l-fünûn*] bile yer almamaktadır. *Kelamla* ilgili çalışmalarda, *muwâfât* ya tamamen ihmal edilmiş (tıpkı W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londra, 1948'de veya L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967'de olduğu gibi) ya da en iyi ihtimalle bir veya iki cümlede tanımlama girişimleri yapılmıştır. (A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London, 1947, index; L. Gardet ve M. -M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, 149 vd, 486; H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damascus, 1958, 81, n.2; bunun aksi bir durum için bkz. T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo, 1965, 198-202). Bu tanımlamalar pek az kaynağa (veya yalnızca tek bir kaynağa) dayandıkları için terimin anlamının tüm kapsamını kuşatmakta başarısızdırlar. *Muwâfât* kelimesini içeren metinlerin tercüme edildiği yerlerde konu çeşitli etkileyici üslup biçimleriyle sunulmakta fakat yine de ilgili olan tüm hususları yakalayabilen herhangi bir fikir bulunmamaktadır (örnek olarak bkz. eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, thk. W. Cureton, Londra, I, 1842, 51, 99=Th. Haarbrücker, *Abu'l-Fath Muhammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850-1, I., 76, 150; İbn Hazm, *el-Fisâl*, IV, Kahire, 1321, s.58= Miguel Asin Palacios, *Abenhâzam de Córdoba y su Crítica de las Ideas Religiosas*, Madrid, 1927-32, IV, s.214; el-Müfid, *Evâ'ilu'l-makâlât*, thk. Fazlullah ez-Zencânî, Tebriz, 1371, s. 58=D. Sourdel, *REI*, XL/2, 1972, s. 288). İmâmî Şii bir perspektiften *Muwâfât* hakkında yapılmış en iyi inceleme M. J. McDermott'a aittir: *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (6. 413/1022), Beyrut, 1978, 161, 239-242.

2 Bu anlamlar veya onların çeşitli varyantlar, aynı zamanda *vfy* kökünün diğer kalıpları için de geçerlidir. Bu kök, üçüncü bapta [mufâ'ale babı=Muvâfât ç.n.] kullanılmamakla birlikte bizzat Kur'an'da geçmektedir.

## I

İslam'ın kişinin bu dünyadaki imanî statüsü (yani mümin olup olmadığı) ile sonrasındaki akibeti arasında sıkı bir ilişkiyi öngördüğü genel kabul görmüş bir husustur. Ancak Müslümanlar arasındaki fikir birliği, kişinin yaşamının sonunda kazandığı imanî statüye yüklenen göreceli ağırlığa göre bozulmaktadır. İşte bu noktada, *muwâfât*, ıstilahi bir terim olarak, konuyla bağlantılı hale gelmektedir: yani o, ölünceye dek belli bir konumda kalmayı (veya belli bir eylemi devam ettirmeyi) ifade eder. (Bu terimin Müslüman okuyucular tarafından çok iyi bilinmediği, yazarların çoğu zaman kendilerini onu açıklamak zorunda hissetmelerinden anlaşılmaktadır.)<sup>3</sup> *Muwâfât* daha sonraları kişinin yaşamı boyunca sahip olduğu imanî statüsünün onun son imanî statüsüyle aynı olduğunu öne süren bir nazariyeye ad olarak kullanılır olmuştur. Diğer bir ifadeyle, kişi varacağı son noktaya (ki bu durumda o ölümdür (*vefât*))<sup>4</sup> yolculuğa başladığı anda ulaşmaktadır, yoldayken meydana gelmiş görünen çeşitli değişiklikler ise yanılığdan ibarettir.

*Muwâfât* benimseyen ilk gruplar, büyük ihtimalle bazı Hâricî fırkalarıdır. Örneğin Mükremiyye'nin<sup>5</sup> mensuplarının bunu benimsedikleri hususen zikredilir. el-Eş'arî (ö. 324/935-6)'ye göre<sup>6</sup>, onlar *muwâfât*'ı Allah'ın kullarına karşı herhangi bir zamanda işledikleri amellerine (*a'mâluhum elletî hüm fihâ*) göre değil, son andaki imanî statülerine uygun olarak onları desteklediği (*yetevellâ*) veya onlara hasım olduğu (*yu'âdî*) anlamında yorumlamışlardır. Bu formülasyonun temelleri, (diğer erken dönem Hâricî fırkaları tarafından da paylaşılan) amellerin imanın bir parçasını oluşturduğu ve Allah'ın desteğinin ve düşmanlığının onun ilahî zatının sıfatları olup buna bağlı olarak değişmez olduğu şeklindeki nazariyeleridir.<sup>7</sup> İşte *muwâfât*ın içeriğiyle özellikle ilintili olan bu son nazariyedir.

3 Örnek olarak bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. H. Ritter, İstanbul, 1929-33, 100; İbn Hazm, a.y.; Ebu Ya'lâ b. el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Wadi Z. Haddad, Beyrut, 1974, 290; eş-Şehristânî, *age*, I, 51; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-îmân*, Şam, 1381/1961, s. 372; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, Kum, 1376, V, 332; M. Hüseyin et-Tabâtabâi, *el-Mizân*, II, Tahran, (137-), s.188. Bunun aksine *Kâdî Abdülcebbar* (ö. 415/1025) okuyucularının *tevâfâ* (!) *bi'l-küfr* ifadesine aşına olduklarına farzeder. (*Mugnî*, XI, Kahire, 1385/1965, 271, 273, 276, 282). *Muwâfât* kavramının (çok farklı bir anlamda da olsa) *divânu'l-harâc* ile ilgili olarak kullanıldığı da görülür: bkz. el-Ezherî, *Tehzibü'l-Lüga*, thk. İbrahim el-Ebyârî, XV, Kahire, 1967, 582 (naklen *Lisânu'l-arab*, vfy maddesi).

4 Fakat *muwâfât* ile *vefât*'ı basit bir şekilde aynı kabul etmek D. Sourdel (bkz. yukarıdaki 47, 1 nolu dipnot) kusura bakmasın ama bariz bir şekilde yanlıcıdır.

5 Yani Ebü Mükrem'in (el-Eş'arî, a.y.: el-İsferâyîni, *et-Tebîr fi'd-dîn*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire & Bağdad, 1374/1955, 56) veya Mükrem b. Abdullah el-İclî'nin takipçileri (eş-Şehristânî, *age*, I, 99). Onlardan Se'âlibe'nin beşinci (el-Eş'arî, a.y.) veya üçüncü (el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1367/1948, 61) fırkası olarak bahsedilmektedir.

6 *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, a.y.; ayrıca bkz. eş-Şehristânî, *age*, I, 99 vd.

7 M. M. Moreno, "Note di teologia ibâdita", *AIUON*, N.S., III, 1949, 303; W. Madelung, "The Shiite and Khârijiite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm", *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morrewedge, Albany, 1979, 126, ve özellikle 137, n. 54.

Mükremiyye'nin, kendisini son anda küfrün takip ettiği hâl-i hazırda görünüşte imanın hakiki olmadığı görüşünü benimseyip benimsemediği açık değildir. Bununla birlikte bu anlama gelen açık beyanlar sonraki dönem İbâzî kaynaklarda muhafaza edilmiştir. İbâzî alim Yûsuf b. İbrâhîm el-Verclânî (570/1174)'nin *Kitabu'd-Delîl*'inde, terimin bizzat kendisi açıkça yer almamış ve yerine *el-âkibe ve'l-me'âl* (son-durum) ifadesi kullanılmış olsa da *muwâfât* nazariyesi desteklenmiştir.<sup>8</sup> Bu kaynağa göre, isimlerin (*esmâ'*) nesnelileriyle (*müsemmeyât*) ilintileri iki şekildedir: Birincisi, kendilerinden ziyade başka bir şeye bağlı (*mukayyed*) ve koşullu olan geçici durumları ifade eden *esmâ'u'l-ef'âl*'dir. Bunların zıddı da, sabit (*mutlak*) ve değişmez son-durumları (*me'âl*) ifade eden *esmâ'u'l-ebdân*'dır. *Kâfir* olarak ölen bir kişinin *mü'min* olarak doğduğu veya hayatının çoğunu öyle geçirdiği söylendiğinde, birinci terim *müsemmânın* gerçek anlamını (*ma'nen*) yansıtan bir *isim beden* olarak yorumlanırken, ikinci terim kişinin diğerleri tarafından algılanan ve *müsemmânın* yalnızca şekli anlamını (*lafzen*) yansıtan belli bir zamandaki durumunu gösteren bir *isim fiil* olarak görülmüştür. Nihai duruma ulaşıldığında önceki tüm durumların gerçekten var olmuş oldukları asla düşünülmez.<sup>9</sup> Bazı İbâzîler şöyle bir görüş ileri sürmüşlerdir: Şayet Allah bize bir kişinin ölüm anındaki durumu hakkında bilgi vermiş olsaydı, biz o kişiyi hayatı boyunca *isim beden* ile adlandırmaya ahlaken zorunda kalacaktık, velev ki onun dışı yansıyan davranışları, onu bu şekilde adlandırmamıza hiçbir imkan tanımasa bile. Diğer İbâzîler ise bunun zıddı olan görüşe sahiptirler.<sup>10</sup>

*Muvâfât* nazariyesinin taraftarları İbn Küllâb Abdullâh b. Sa'îd el-Kattân (ö. 240/854 civ.)'in takipçileri olan Küllâbiyye'nin içinde de bulunmaktadır. Onlara göre, Allah belli kişilerin mümin olarak öleceğini her daim bilmektedir. Bundan dolayı onları ödüllendirmek istemiş (*erâde*) ve onlara olan sevgisi onun bu isteğiyle örtüşmüştür. Fakat bu, Allah'ın iradesinin sevgisinden önce geldiği anlamına gelmez. Zira (erken dönem Hâriciler ve Zeydî Süleyman b. Cerîr'de olduğu gibi) Küllâbiyye'ye göre de, Allah'ın memnuniyeti, teveccühü ve sevgisi (ve bunların zıtları gazabı ve husumeti), tıpkı iradesi gibi ezeli sıfatlardır. Pek çok Küllâbînin, şayet bir kişi Allah'ın sevgisinin muhatabı ise onun yalnızca ödüllendirilmesinin değil bunun yanında bir mümin olarak yaşama ve ölmesinin de takdir edildiğine inandığı görünmektedir (tabi ki, Allah'ın nefretinin muhatabı olan kişi için de bunun aksi söz konusudur).<sup>11</sup>

8 el-Verclânî, *Kitabu'd-Delîl li ehlî'l-'ukûl*, Kahire, 1306, III, 21, 103.

9 a.y., III, 20 vd., 105.

10 a.y., III, 105, 139. Bu yaklaşımın doğasına dair meselelerde açığa çıkan temel ilgi noktası muhtemelen İbâzîlerin *velâye* ve *berâe* (yani inananlarla dost olmak, inanmayanlarla bağları koparmak) nazariyesi ile yakından bağlantılıdır. krş. Kâsım b. Sa'îd eş-Şemmâhî, *Risâletü'l-kavlî'l-metîn fi'r-redd ale'l-muhâlifîn*, Kahire, 1324, 71 vd., 74 vd.; *Serdü'l-Hucce*, İskenderiye, 1309, 8-12; 'Amr K. Ennâmi (=en-Nâmi), *Studies in Ibâdîsm*, Beyrut, 1392/1972, 193-225.

11 İbn Teymiyye, *age*, 367 vd., 376 vd.; İbn Ebi'l-İzz (?), *Şerhu't-Tahaviyye*, thk. Ahmed Şâkir, Kahire, (196-), 254. Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhu'l-ekber*, Kahire, 1375/1955, 140'daki ifadedden (*el-îmânu ellezî ya'kubuhu'l-küfr fe yemütü sâhibuhu küfren leyse bi îmân*); Tritton, *age*, 108.

Küllâbiyye pek çok yönden Eş'arilerin habercileri oldukları için *muwâfât* nazariyesinin Eş'arî ulema tarafından savunulduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Mesela el-Bâkılânî (ö. 403/1013) Allah'ın sevgi ve nefretinin değişmez oluşunu vurgular: Allah belirli bir şahsı her daim sevmiş veya ondan nefret etmiştir; bu kişinin Allah nezdindeki gerçek durumu, onun son andaki durumuyla (*me'âl*) özdeştir, dolayısıyla hâl-i hazırdaki görünen durumuyla (*hâl*) değil.<sup>12</sup> İbn Fûrek (ö. 406/1015)<sup>13</sup> ve diğer Eş'arîlere göre, tek gerçek iman (*el-mu'teber*) kişinin yaşamının sonuna dek süren bitiş imanı [belief of completion] (*imânu'l-muwâfât*)'dır.<sup>14</sup> Bizzat el-Eş'arî'nin "ameller neticelerine göre (karşılığını alır)" (*inneme'l-a'mâl bi'l-havâtim*) şeklindeki hadise<sup>15</sup> göndermede bulunan "*el-ibra bi'l-hatm*" (esas dikkate alınacak olan neticedir) tarzında bir söylem geliştirdiği söylenmiştir.<sup>16</sup> *Muwâfât* nazariyesi bazı Eş'arîler tarafından görünürde kafir olan bir kişiye lanet edilmesinin önüne geçmek için bir gerekçe olarak dillendirilmiştir (zira o kişi, sonunda bir mümin olabilir).<sup>17</sup>

*Muwâfât* nazariyesinin savunucuları tarafından ulaşılan bir sonuç da, imanın ikrarından sonra "istisna ibaresi"nin (*istisnâ*) söylenmesinin zorunlu olduğuydu, diğer bir deyişle, "inşallah" şeklindeki temkin ifadesinin "ben müminim" beyanına eklenmesi gerekliydi.<sup>18</sup> Ancak bu, *istisnâ*'yı bu şekilde kullanan herkesin aynı zamanda *muwâfât* da kabul ettiğini göstermez. Bu ikisinin birbirleriyle zorunlu bir şekilde ilintili olmadıklarını İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Kitabu'l-İmân*'ının hâtime bölümünde ziyadesiyle açıklığa kavuşturmuştur. İbn Teymiyye'nin bizzat kendisi *istisnâ*'yı kabul ederken *muwâfât* nazariyesini reddeder ve bu tavrı benimserken İbn Hanbel'in ayak izlerini takip ettiğini belirtir. Hanbeliliğin kurucusu ile diğer dindar ulemanın *istisnâ*'yı benimsemele-  
rin tek sebebi, bunun Müslümanların derin saygı duyduğu ilk neslinin (*seleff*)

12 el-Bâkılânî, *İnsâf*, thk. M. Zâhid el-Kevserî ve İzzet el-Attâr el-Hüseynî, (Kahire), 1369/1950, 40 (naklen N.J. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, 1979, 57, 63); krş. el-Âcurrî, *Şerî'a*, thk. M. Hâmid el-Fıkî, Kahire, 1369/1950, 151.

13 İbn Teymiyye, *age*, 375.

14 el-Kârî, *age*, s. 141; krş. el-Bağdâdî, *age*, s. 95; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. A. Guillaume, Londra, 1934, 472, 477.

15 el-Buhârî, *Sahîh*, Kahire, tsz. *Kader*, VIII, 155; bkz. A. J. Wensick, *The Muslim Creed*, Londra, 1932, 55 vd.; Watt, *age*, s. 18; J. van Ess, *Zwischen Hadît und Theologie*, Beyrut & New York, 1975, 16, 27, 33, 115. –Eş'arîlere ve Hanbelîlere göre, Hz. Peygamber bir kişiye cenneti va'dettiğinde (tıpkı *el-aşeretü'l-mübeşşere* örneğinde olduğu gibi (krş. *El<sup>2</sup>*, agm), bu kişi henüz yaşarken çağdaşları tarafından gerçek bir mümin olarak telakki edilmiştir. (İbnü'l-Ferrâ, *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, thk. M. Hâmid el-Fıkî, Kahire, 1371/1952, I, 26; sözde-Mâtürîdî, *Şerhu'l-fikhu'l-ekber*, Haydarabad, 1321, 15; İbn Teymiyye, *age*, 372.

16 el-Kârî, *age*, 141. Fakat aşağıdaki IV. bölümle krş.

17 Muhammed el-Kerderî, *Menâkıbu'l-imâmî'l-a'zam*, Haydarabad, 1321, I, 139. Eş'arîlerden azınlık bir grubun kişinin görünürdeki imanı statüsünün, onun hakkında hüküm vermeyi mümkün kılan tek husus olmasına dayanarak lanet etmeye izin verdikleri söylenmiştir (a.y). Bu görüş aşağıda tartışılacaktır.

18 *İstisnâ* konusuna dair daha geniş bir değerlendirme için bkz. *El<sup>2</sup>*, "In Shâ' Allâh" maddesi (L. Gardet) ve orada verilen bibliyografya; Izutsu, *age*, 194-203; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'holme*, 388-390; W. Madelung, "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the *Kitâb al-imân* of Abû 'Ubayd al-Qâsim b. Sallâm (ö. 224/839)", *SI*, XXXII, 1970, 238-244.

bir uygulaması olduğu(na inanmaları)dur.<sup>19</sup> İbn Teymiyye, Eş'arî alim Ebu'l-Kasım el-Ensârî (ö. 512/1118-9)'nin (Cüveynî (ö. 478/1085)'nin *İrşâd*'ına yaptığı şerhinden), *istisnâ*'nın *selef* tarafından *muvâfâta* dair herhangi bir inanç sebebiyle değil de bir tevazu eylemi olarak yapıldığı anlamına gelen ifadelerini tasvipkâr bir şekilde nakleder: zira onlara göre iman amelleri içermektedir, onlar tüm dinî yükümlülükleri yerine getirdikleri ve böylece Allah'ın makbul göreceği ve ödüllendireceği türden bir imanı başardıklarını iddia edemeyeceklerini göstermek istemişlerdir; çünkü böyle bir iddia ilahî bir hitap (Kur'an 53:32) tarafından açıkça yasaklanan bir tür kendi kendini övmeye (*tezkiye*) eşdeğer olacaktır.<sup>20</sup> İbn Teymiyye'ye göre, sonraki kelamcılar, gerçek anlamını kavramakta başarısız oldukları için *istisnâ* uygulamasını yanlış yorumlamışlardır: onlar *selef*'ten gelen rivayetle onu aldıklarında, istisnanın, imanın kişinin öldüğündeki yani Allah'a ulaştığındaki durumu (*mâ yuwâfi bihi'l-abdu rabbehu*) olarak algılandığında sadece anlam ifade ettiğini zannetmişlerdir. Bu yüzden onlar *muvâfât* nazariyesini bizzat benimsedikleri gibi, bir yandan da onu *selefe* nispet etmişlerdir.<sup>21</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin *muvâfât*'ı reddetmesi, onun hem *selefin* uygulamaları ve inançları olarak gördüğü şeylere olan sarsılmaz bağlılığının hem de sonradan ortaya çıkan kötü yeniliklere (*bida'*) karşı nefretinin tipik bir örneğidir.

## II

Önceki anlatılanlardan, *muvâfât* nazariyesine yönelik, şu ana kadar tasvir edildiği üzere, birbirini tamamlayan iki tür yaklaşımın olduğu görülebilir: İlahî sıfatlar açısından ele alınan yaklaşım, Allah'ın sevgisi, rızası, düşmanlığı ve gazabının ezeli ve değişmez bir doğaya sahip olduğu inancından kaynaklanır; insan perspektifinden bakan yaklaşım ise, yalnızca kişinin Allah'ın sırlarına ortak olamayacağı inancını değil, daha özelde kişinin yaşamı boyunca Allah nezdindeki konumundan emin olamayacağı kanaatini yansıtır.

Ancak resim daha karmaşıktır: zira kaynaklar üzerine yapılacak dikkatli bir okuma, genel kelamî bakışları yukarıda tasvir edildiği üzere *muvâfât* nazariyesi ile açık bir karşıtlık içinde olan kişi ve grupların, buna rağmen kendilerini "muvâfât nazariyesi"nin destekçileri olarak gördüklerini ortaya koy-

19 İbn Teymiyye, *age*, 369.

20 a.y., 374; ayrıca bkz. el-Âcurrî, *age*, 136; İbn Ebi'l-İzz (?), *age*, 254; es-Sübki, *Fetâvâ*, I, Kahire, 1356, 65, 72. Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778)'ye nispet edilen görüş ile krş. Buna göre, biz gerçekten mümin olduğumuzu ümit ederiz. Ancak ne bunun Allah nezdindeki durumumuz olup olmadığını ne de eğer öyleyse bunun ölümümüze dek böyle sürüp sürmeyeceğini bilemeyiz. Bkz. el-Âcurrî, *age*, 138; H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, 81 (=arapça metinde s. 49); H.-P. Raddatz, *Die Stellung und Bedeutung des Süfjân at-Daurî*, Bonn, 1967, 179.

21 İbn Teymiyye, *age*, 371 vd., Genel anlamda Izutsu, *age*, ss. 198-202. İbn Teymiyye'nin *selefe* bağlılığının bir başka örneği için bkz. W. Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica*, Leiden, I, 1974, 512 vd.

maktadır. Kanaatimce, bunun açıklaması, *muwâfâtın*, ıstılahi bir terim olarak, genel anlamda üzerinde uzlaşmış bir anlama sahip olmakla birlikte, onun bir inanç olarak benimsenmesinde birden fazla *muwâfât* nazariyesinden bahsetmemizi haklı kılabilecek yeterince çarpıcı farklılığın olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Karışıklığı önlemek için önceki bölümde betimlenen nazariye, bundan böyle *muwâfât* II ve diğerlerinden farklı olarak, birinci *muwâfât* nazariyesi (veya *muwâfât* I) şeklinde gösterilecektir. Bu adlandırmalar, nazariyelerin tarihsel sıralanmasına dair bir yargıya işaret etmeye matuf değildir; zira hâl-i hazırda mevcut bilgilerle böyle bir hükme varmanın erken olacağı aşikardır.

Şimdi *muwâfât* nazariyesinin kendisi için ne anlama geldiğinin veciz bir tanımını bize veren ünlü İmâmî Şii kalamcı Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022)'e dönebiliriz: "Her kim yaşamı boyunca herhangi bir zamanda Allah'ı bilir ve kendisine tahsis edilen süre zarfında O'na iman ederse O'na *iman* etmiş bir durumda ölür. Her kim Yüce Allah'a inanmayan bir durumda ölürse, O'na asla iman etmemiştir."<sup>22</sup>

İlk bakışta el-Müfid'in sanki *Muwâfât* I'e işaret ettiği anlaşılabilir. Ancak bu nazariyenin kabulü hem el-Müfid'in özgür iradeye vurgu yapan öğretilere bağlılığı ile hem de Allah'ın rıza ve gazabının değişebilir olduğu şeklindeki İmâmî Şii inanç ile çelişecektir;<sup>23</sup> ve gerçekten hemen yukarıda zikredilen pasajın daha yakından ele alınması göstermektedir ki, el-Müfid bir müminin kafir olmayacağı önermesini kabul etmesine rağmen, bir kafirin mümin olabileceğine izin vermekle *muwâfât* I'den ayrılmaktadır. el-Müfid'in bu duruşunun altında yatan mantığın şu olduğu görülmektedir: İman, bir kez elde edildiğinde, geri çevrilemeyecek olan değiştirilemez hakikatlerin bilgisini içerir. İşte bu, bir kez mümin olan kişinin daima mümin olduğunun gerekçesidir.<sup>24</sup> Bir kafirin niçin yaşamının herhangi bir anında bu hakikatleri idrak etmemesi gerektiğinin ise hiçbir sebebi yoktur; bu nedenle bir kez kafir olanın daima kafir olacağını ileri sürmekte yanlış bir çıkarım vardır. Bu düşünce çizgisini sürdüren el-Müfid, bir kafirin mümin olduğunda Allah'ın ona karşı olan düşmanlığının ('*adâve*) dostluğa (*velâye*) dönüşeceğini ve mükafatının teminat altına alınmış olduğunu; Allah'ın dostluğunun da, bir kez ihsan edildiğinde, düşmanlığa dönüşmeyeceğini iddia eder.<sup>25</sup>

el-Müfid (benim *muwâfât* II olarak bahsedeceğim) bu nazariyeyi Mürchie'ye isnad eder;<sup>26</sup> bu anlamlıdır, çünkü Mürchie'ye göre iman (reddedilemeyecek türden bir) bilgi ve ikrardır ve amelleri içermez. *Muwâfât* II ayrıca Büveyhiler zamanındaki İmâmî Şiiliğin diğer önde gelen iki temsilcisi eş-Şerif el-Murtazâ

22 el-Müfid, *age*, 58; McDermott, *age*, 240.

23 W. Madelung, "İmâmism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme Imâmite*, Paris, 1970, 23-25; ve özellikle McDermott, *age*, 155 vd.

24 el-Müfid, *age*, 58, n. 1. ve McDermott'taki tartışmaya bkz. *age*, 241 vd.

25 el-Müfid, *age*, 96.

26 el-Müfid, *age*, 58, 96.

(ö. 436/1044)<sup>27</sup> ve Ebu Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)<sup>28</sup> ile Ebu İshak İbrahim b. Nevbaht (5/11. yy)<sup>29</sup> tarafından (her ne kadar bu nazariyeyi ele alırken *muvâfât* terimini zikretmese de) kabul edilmiştir.<sup>30</sup>

### III

*Muvâfât* I ve II, imandan sonra küfrün gelemeyeceğini iddia ettikleri için her iki nazariyenin dinden dönme (*ridde*) mefhumuna karşı aynı bakışı sergilemeleri oldukça doğaldır: bir anlamı olabilmesi için, o, yalnızca "İslam'dan görünür şekilde bir ayrılma" manasını ifade edebilir. Bunu farklı bir şekilde ortaya koymak gerekirse: *ridde*, bir kafirin önceki küfrünün ve imanı sadece dil ile ifade eden (*el-îmânü'l-lisânî*, *îmân-ı zebânî*) bir *münâfik* olarak kendini ifşa etmesinin üzerindeki perdenin kalkmasını gerekli kılar.<sup>31</sup> Bu, aynı zamanda *muvâfât* I ve II nazariyelerini kendilerine zıt olduğu görünen Kur'anî ifadelerle uzlaştırmada kullanılan açıklamadır. Bu tür ifadelerden biri de: "İman eden, daha sonra küfreden, daha sonra iman eden ve daha sonra yine küfreden ve nihayet küfründe ilerleyenler" (Nisâ 4/137) ayetidir.<sup>32</sup> Kur'an ayrıca (özellikle Şü müfessirler tarafından) sırasıyla daimi ve geçici iman anlamına gelmek üzere yorumlanan *müstekarr* ve *müstevda'* kelimelerini zikreder (En'am 6/98); *Müstevda'* tipi imana sahip kişiler *mu'ârûn*, yani "imanın kendilerine bir emanet ('âriyye) olarak verildiği kimseler"<sup>33</sup> şeklinde bilinirler. Bu yüzden onların

27 eş-Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi'î'l-İmâme*, Tahran, 1884, 103, 218, 262; Abdülcelil el-Kazvîni, *Kitabu'n-nakd*, thk. Celâlüddin Hüseyinî Urmevî, Tahran, 1952, 315; el-Meclisî, *Hakku'l-yakîn*, Tahran, 1332, 633 vd.; *Mir'atu'l-ukûl*, Tahran, 1321-5, II, 400; *Bihâr*, LXIX, 215 vd.; McDermott, *age*, 388 vd.

28 bkz. Ebu Ca'fer et-Tûsî, *Tibyân*, thk. Ahmed Şevki el-Emin ve Ahmed Habib Kesir, II, Necef, 1356/1957, 551 (Â-i İmrân 3/106 ile ilgili); krş. *age*, II, 208 (Bakara 2/217 ile ilgili).

29 Ebu İshak'ın kimliği meselesine dair bkz. Madelung, *age*, 15.

30 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), *Ervâru'l-melekût fi şerhi'l-yâkût*, thk. M. Necmî Zencânî, Tahran, 1379, 179. Ebu İshak'ın bu nazariyeyi savunması, şârihi el-Hillî tarafından yapılan izaha göre, (aşağıda 5. bölümde üzerinde daha fazla durulacak olan) ceza ve mükafat mefhumları üzerine kuruludur: Mümin, imanı sebebiyle daimi mükafata ve kafir de küfrü sebebiyle daimi cezaya müstehak olur. Çünkü iyi ve kötü amellerin birbirini geçersiz kılması (*ihbât*) diye bir şey olamaz (bu, pek çok İmâmî kelamcı tarafından kabul edilen ve Mu'tezililerin çoğunluğu tarafından karşı çıkan bir durumdur) bkz. *age*, 172-173; krş. Madelung, *age*, 15, n. 1, McDermott, *age*, index. "Cancellation (*ihbât*)" maddesi, daimi mükafat bir kez kazanıldı mı geri çekilemez. Ancak bunun aksi uygulanmaz: çünkü bir kâfir mümin olduğunda Allah cömertliğiyle (*tafad-du*), yeni mümin olan kişinin aksî takdirde tabi olacağı daimi cezayı iptal eder. (el-Hillî, *a.y.*)

31 el-Meclisî, *Hakku'l-yakîn*, 634; *Mir'atu'l-ukûl*, a.y.; *Bihâr*, LXIX, 215. ayrıca bkz. Murtazâ İbn Dâi, *Tebviratu'l-Avam*, Tahran, 1304, 77.

32 Örneğin bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, Tahran, 1369, I, 112.

33 Ebu'l-Abbâs el-Himyerî, *Kurbu'l-İsnâd*, Necef, 1369/1950, 202, 226, 231; el-Ayyâşî, *Tefsîr*, thk. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî, I, Kum, 1380, 371-373; el-Kulîni, *Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran, 1375-7, II, 417-420 (hepsi el-Meclisî, *Bihâr*, LXIX, 220 vd'nden iktibas edilmiştir); Muhammed Bâkır ed-Dâmâd, *er-Revâşihu's-semâviyye*, Tahran, 1311, 36 vd. Cemal Savaşı'nda Hz. Ali'nin aleyhine dönmüş olsa da, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onu destekleyen ez-Zübeyr b. el-Avvâm'ın böyle bir *mu'âr* olduğu söylenmiştir (el-Ayyâşî, *age*, I, 371, el-Meclisî, *age*, LXIX, 223); krş. Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîr*, thk. Tayyib el-Müsevî el-Cezâiri, Necef, 1386-7, I, 271), iddia edildiği üzere Hattâbiyye fırkasının kurucusu Ebu'l-Hattâb (el-Himyerî, *age*, 193; el-Kişşî, *Ricâl*, Necef, ts., 251) ve hatta Zûrâre b. Ayân'nın da böyle olduğu söylenmiştir (daha fazla bilgi aşağıda) (el-Kişşî, *age*, 141).



inancı mutlak kesinliğe (*yakîn*) dayanmayan *imân-ı lîsânî*den başka bir şey değildir.<sup>34</sup>

Ancak (yukarıda sunulan anlamıyla) irtidatın bizatihi bir yanlığı olmadığından ve herşey bir yana gelecekteki herhangi bir anda *mürtedin* iyi bir Müslüman olup çıkmayacağından nasıl emin olunabilir? Bu soruya iki farklı yaklaşımın olduğu fark edilebilir: buna kelamî düzlemden bakan eş-Şerîf el-Murtazâ bir kişinin ölümünden kısa bir süre önce de olsa irtidatından pişman olmuş ve bir mümin olarak ölmüş ise bunun, onun daima (muhtemelen apaçık irtidat dönemleri boyunca da) bir mümin olduğu anlamına geldiğini iddia eder.<sup>35</sup> Ancak böyle bir çözüm *şerî'at*'ın burada ve şimdi tatbik edilmesi söz konusu olduğunda neredeyse hiç uygulanabilir değildir. Bu, bir hukukçu bakış açısını temsil eden Şâfiî'nin (ö. 204/820) niçin kişinin irtidatının samimi olup olmadığı konusunu merak etmenin bizim işimiz olmadığını ileri sürmesinin sebebidir: Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen idareciler, kendileri için açık tek hukuki seçenek olması sebebiyle *zâhire* göre hüküm vermişlerdir.<sup>36</sup> Bundan dolayı eş-Şâfiî (ile öncesindeki ve sonrasındaki hukukçular) İslâm'a yeniden giren *mürted* hakkında enine boyuna düşünme ve böyle bir kişinin irtidat süresi boyunca kaçırıldığı tüm ibadetlerini kaza etmesinin gerekli olduğunu söylemekte anormal bir şey görmemektedir.<sup>37</sup> Keza Allah nazarında bir mümin olarak kalsa bile, *mürtedin* (gerektiğinde ölümü de kapsayacak şekilde) cezalandırılması için *şerî'atı* muhafaza etme hususunda da.<sup>38</sup>

*Muwâfât* II nazariyesinin radikal İmâmî Şii bağluları açısından irtidat konusuyla alaka oluşu son derece yerindedir: Onların hemen hemen tüm Sahâbe'nin (Peygamber'in arkadaşları) dinden çıktıklarına dair inançları,

34 Bkz. eş-Şehidü's-Sâni Zeynüddin b. Ali (966/1558)'nin *Risâletü hakâiki'l-imân*'ında Meclisî'nin *Mir'atu'l-ukûl*'ünden II, ss. 400 vd. ve *-Risale*'nin ismini vermeksizin- *Bihâr*'dan (LXIX, 214 vd.) iktibas ettiği tartışma. Az çok farklı bir görüş, Mirzâ Ebu'l-Hasan eş-Şarâni tarafından ifade edilmiştir: O, *muârünun* isimla ilgili mutlak bir kesinliğe zihnen ulaşmış ancak tabiatlarında bulunan irrasyonel unsur sebebiyle *yakîn*lerine uygun hareket etmeleri engellenmiş kişiler olduğunu ileri sürer. Onlar bir cesedin cansız ve zararsız olduğuna tam anlamıyla emin olan ancak buna rağmen onu görür görmez kaçıp giden kişilere benzer. Bkz. Şarâni'nin, Muhammed Sâlih el-Mâzenderâni'nin *Şerh*'ine dair (ki o da el-Kulîni'nin *Kâfi*'si üzerine bir şerhtir) yorumları (*ta'âlik*), Ali Ekber el-Gaffârî, X, Tahran, 1387, 133.

35 eş-Şerîf el-Murtazâ, *age*, 218.

36 eş-Şâfiî, *Kitabu'l-Ümm*, I, Kahire, 1321, 230. Genel anlamda bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 125, 284.

37 eş-Şâfiî, *age*, I, 61. Bütün hukukçular bu görüşü kabul etmemiştir; krş. El-Cezîrî, *Kitabu'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, I, Beyrut, 1972, 488. (Bu makalenin kapsamının dışında kalan) *riddenin* çeşitli hukuki yönleri için bkz. Abdürrezzak es-Samarrâi, *Ahkâmu'l-mürted fi şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1387/1968. *-Ridde* terimi otomatik olarak "dinden dönme" [apostasy] anlamına alınmaz: [Hz.] Muhammed'in vefatından sonra *ridde* hareketlerinde bulunduğu ifade edilen bazı kabilelerin yalnızca Ebu Bekr'e (onu yeni idareci olarak tanımayı reddettikleri için) zekat vermeyi kestikleri görülmektedir ve bundan dolayı onlar *bâgûn* (adil bir idareciye karşı isyan edenler) olarak görülmüştür, bunların dışında kalan diğerleri ise İslâm'ı asla kabul etmemişlerdi. Bkz. E. Shoufany, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, Toronto, 1972, birçok yerde; M. J. Kister, "...illâ bi hakkihî... A Study of an Early hadîth", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (yakında çıkacak).

38 el-Meclisî, *Hakku'l-yakîn*, 634.

*muwâfât* II ile birlikte düşünüldüğünde, onları bu Sahâbilerin asla gerçek mümin olmadıkları sonucuna götürmüş olmalıdır. (elbette *Muwâfât* I de aynı neticeye ulaştırabilirdi, ancak asla İmâmî Şî'iler tarafından savunulmamıştır.) Sahâbeyi Peygamber'in ölümünden sonra dinden çıkmış olmakla vafeden rivayetler, onların gerçek renklerini ortaya çıkarmak için bu özel zamanı seçtiklerine basitçe işaret etmektedir.<sup>39</sup>

Fakat *Muwâfât* (I veya II) sahâbeyi kötüleme ameliyesini yerine getirmek için kullanılabilirdi gibi, *muwâfât* I de daha ziyade onları göklere çıkarmaya hizmet edebilmiştir. Sahabeye büyük bir hayranlık duyan Sünniler için *muwâfât* I, yaşamlarının çeşitli anlarında açıkça İslam'a sarılan Sahâbe (bir başka deyişle sahâbenin tümü)nin kafir olarak eylemde buldukları zamanlarda bile Allah tarafından sevildiğini göstermektedir.<sup>40</sup>

Sünniler *muwâfât* I, Şî'iler de *muwâfât* II'den Sahâbe konusunda birbirine zıt yargılara ulaşmak için istifade ederken, bazen de her ikisi için de ortak bir düşman (İblis) hakkında "*muwâfât* mantığı" şeklinde adlandırılacak bir yaklaşımı paylaşarak kullanmışlardır: İblis, bize anlatıldığına göre, meleklerle birlikte saf tutuyorken bile Allah tarafından bir düşman olarak görülmekteydi.<sup>41</sup> Doğrusunu söylemek gerekirse *muwâfât*ın (herşeye rağmen diri ve çoğu zaman iyi durumda olan) İblis'e uygulanamaz olmasına rağmen bunun altında yatan fikir açıktır: İblis'in sonraki konumu, önceki melekî konumunun bir düzmece olduğunu açığa vurmaktadır.<sup>42</sup>

#### IV

*Muwâfât* I, Allah'ın kişiye yönelik tavrının değişmez olduğu görüşünden, yani bir kişinin imanî statüsünün değişmez olduğu fikrine ve böylece *muwâfâta* kolayca götüren bir nazariyeden neş'et etmiştir. Buna karşın *muwâfât* II,

39 Daha geniş tartışma için benim çalışmama bkz. "Some Imâmî Shi'i Views on the Sahâba", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (yakında yayınlanacak). eş-Şerif el-Murtazâ'nın, *muwâfât* doktrinini, daha ılımlı görüşleriyle aynı doğrultuda bir neticeye ulaşmak için zikrettiği nakledilir: [Hz.] Muhammed'in takipçilerinin tümünün yaşamları boyunca gizli bir şekilde tamamen inancsız olmaları imkansız olacağından bu tarz ithamların onlara isnat edilemeyeceği anlaşılmış olacaktır. (el-Kazvîni, *age*, a.y.) Ona göre, el-Bâkîllânî (*İnsâf*, 40) Allah'ın kendisine hâlâ ibadet ediyor olsalar bile Bel'am ve Bersisâ'ya (krş. *El<sup>2</sup>* ilgili madde başlıkları) kızgın olduğunu savunmak için bizzat *muwâfâta* dayanır.

40 Yanlışlıkla-Mâturidî, *age*, 12 (Ebu Bekr ve Ömer); İbn Teymiyye, *age*, s. 367; İbn Ebi'l-İzz (?), *age*, 254. krş. Süfyan es-Sevrî'nin bir kişinin Allah'ın kulu olduğu halde putlara tapabildiği şeklindeki açıklaması (Dârimî, *Redd*, thk. M. Hâmid el-Fîkî, Kahire, 1358/1939, 201'de.) -*Muwâfât* I doktrininin teorik olarak (Hz.) Muhammed'in bir *mümin* olarak doğduğu şeklindeki inancın kaynağı olduğu söylenebilir. Ancak aslına bakılırsa bu inanç Nur-u İllâhî ve tüm peygamberlerin masumiyeti kavramlarıyla ilgilidir. (U. Rubin, "Pre-existence and Light" *Israel Oriental Studies*, V, 62-119; *El<sup>2</sup>* "İsma" [İsmet] maddesi (W Madelung).

41 el-Bâkîllânî, *age*, a.y, İbn Ebi'l-İzz (?), *age*, a.y, el-Kârî'den, *age*, 140; İbn Teymiyye, *age*, 367.

42 İblis'in bir melek veya şeytan olarak konumu meselesi, doğal olarak ateşli şekilde tartışılan bir konudur. Örneğin bkz. el-Müfid, *age*, 110; Bedrüddin eş-Şibli, *Âkânu'l-Mercân*, Kahire, 1356, 153 vd.; *El<sup>2</sup>*, "İblis" maddesi (A. J. Wensick ve L. Gardet).

bir kimsenin imandan küfre geçemeyeceği şeklindeki imanın doğasına yönelik belli bir bakıştan hareket etmektedir ve işte imanî statünün bu değişmezliği yeniden *muwâfâta* götürmektedir. Aynı zamanda, *muwâfât* II küfürden imana geçişe izin vermekte ve imanî statünün bu değişebilirliği doğal bir şekilde Allah'ın kişiye yönelik tavrının değişebilir olduğu nazariyesiyle buluşmaktadır.

Hanbelî *Kâdî* Ebu Ya'lâ b. el-Ferrâ' (ö. 458/1066), *Kitabu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn* adlı eserinde, *muwâfât* hakkında, nazariyenin tıpkı *muwâfât* I'de olduğu gibi, Allah'ın kişiye yönelik tavrının değişmez olduğu şeklindeki aynı önerme üzerine temellendirildiği bir bölüm açar. Fakat Ebu Ya'lâ aynı zamanda kişinin hem imandan küfre, hem de küfürden imana geçebileceğini yani imanî statünün tamamıyla değişebilir olduğunu ileri sürmüştür. O, birbiriyle uyusmaz görünen bu iki teoriyi, *muwâfât* III olarak adlandıracağım teori vasıtasıyla birleştirmiştir: Allah'ın kişiye yönelik (değişmez) tavrı, kişinin önceki imanî statüsü (statüleri) ne olursa olsun öldüğündeki imanî statüsüyle uyumludur. Bundan dolayı, örneğin bir zamanlar mümin olan ancak kafir olarak ölen (*yuwâfi bi'l-küfr*) bir kişi, mümin olduğu zamanlarda bile Allah tarafından sevilmemiştir. Bir zamanlar kafir olan ancak mümin olarak ölen (*yuwâfi bi'l-imân*) bir kişi ise kafir olduğu zamanlarda bile Allah tarafından sevilmiştir.<sup>43</sup> Bu yüzden Allah, Ebu Bekr ve Ömer'i putlara tapıyor oldukları zamanlarda bile sevmiş ve İblis'i ise Allah'a tapıyor olduğu zamanlarda bile sevmemiştir.<sup>44</sup>

Ebu Ya'lâ *muwâfât* III'ü benimseyen ilk kişi değildir: Onun, kişinin imanî statüsünü Allah'ın değişmez sıfatlarını herhangi bir şekilde etkilemeksizin değiştirebildiğini ve kişinin daima Allah'ın kendisine yönelik tavrıyla uyumlu bir imanî statüde öleceğini iddia eden Ebu İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027) gibi bazı Eş'arî kelamcılarını takip ettiği anlaşılmaktadır.<sup>45</sup>

*Muwâfât* I ve III aynı önermeye dayandıkları için bazen hangisinin söz konusu edildiğini kesin bir şekilde söylemek imkansızdır. Bu, özellikle (Mükremiyye'de olduğu gibi) verilen bilginin yetersiz veya farklı yorumlara açık olduğu yerlerde olur: mesela Hâricilerden Hâzîmiyye'nin bir kolunun Allah'ın insanlara yönelik değişmez tavrının onların nihai durumları ile uyumlu olduğunu ve bundan dolayı Allah'ın yaşamlarının çoğunluğunda (*fi ekseri ahvâlihîm*) mümin olsalar bile kâfir olarak ölenlere daima kızgın olduğunu iddia ettikleri söylenmiştir.<sup>46</sup> Şimdi buradaki mümin olan kişiler, ya (Hâzîmiyye'nin *muwâfât* III'ü benimse-

43 Ebu Ya'lâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 190 vd., 345.

44 Ebu Ya'lâ, *age*, 191.

45 İbn Teymiyye, *age*, 375 vd. İbn Küllâb'ın (J. van Ess, "Ibn Kullab und die Mihna", *Oriens*, XVIII-XIX/1965-6, 120 vd.) ve Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 418/1027)'nin de (İbn Teymiyye, *age*, a.y) bu görüşü benimsedikleri görülür. Bu nazariye, Ezeliye fırkasının mensupları tarafından da kabul edilmiştir. (İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, thk. M. Cevâd Meşkûr, Beyrut, 1399/1979, 120; Ezeliye isimlendirmesinin kaynağı için krş. el-Eş'arî, *age*, 489).

46 el-Eş'arî, *age*, 96.

mesi durumunda) gerçek müminlere ya da (Hâzımiyye'nin *muwâfât* 'i kabul etmesi halinde) mümin olarak eylemde bulunanlara işaret etmiş olabilir.

Ebu Ya'lâ gibi aynı kuşakta yazan sivri dilli Zâhirî münekkid Kurtuba'lı İbn Hazm (ö. 456/1064), *Fisâl*'inde, *muwâfâta* bir reddiye olmak üzere oldukça uzun bir pasaj ayırır.<sup>47</sup> İbn Hazm, bu nazariyeyi, eğer bir kişi itaatkâr bir mümin olur ancak daha sonra değişir ve bir kafir olarak ölürse, bu, Allah'ın o kişiden mümin iken dahi hoşnut olmadığı anlamına gelir iddiasında olduğu şeklinde tanımlar. Bu, aslında *muwâfât* III'tür ve İbn Hazm'ın onu, bildiği tek *muwâfât* doktrini olduğu için mi yoksa (Allah'ın kişiye yönelik tavrı ile o kişinin hakiki imanî statüsü arasındaki bağı kopardığı hususuna binaen) saldırıya daha açık olduğu için mi reddetmek üzere seçip seçmediği tartışmaya açık bir konudur. İbn Hazm bu nazariyeyi Eş'ariyye'ye ve ayrıca Hişâm b. el-Fuâtî'ye<sup>48</sup> nispet eder. (O, yalnızca ilkiyle ilgili olarak kısmen isabetli, aşağıda gösterileceği gibi sonrakiyle ilgili olarak da muhtemelen hatalıdır.)

İbn Hazm'ın hücumu, Allah'ın rıza ve gazabının değişmeye konu olduğu mefhumuna dayanır, ancak böyle bir değişim, Allah'ın âlim-i mutlak oluşunu etkilemesinin aksine, sadece onun bilgisine konu olan nesnelere (ma'lûmât) bir değişime işaret eder. İbn Hazm, bizzat Kur'an ayetlerine dayanarak bir kişinin dinden çıkmadan önce gerçek bir mümin olabileceğini iddia eder. Allah, bu gerçek müminin İslam'ı terk edeceğini bilir ve aynı zamanda o kişinin imanına olan hoşnutluğunun, dinden çıkma gerçekleştiğinde gazaba dönüşeceğini de bilir. Aynı şekilde Allah, küfründe ısrar ettiği sürece, kafirin fiilleri yüzünden kızacağını ta başından bilir, fakat aynı zamanda o kişinin ileride İslam'a döneceğini bildiği için daha sonra ondan hoşnut olacağını da ta başından bilir.

İbn Hazm görüşünü destekleme hususunda daha başka örnekler de zikreder: nitekim o, Allah'ın ilk zamanlarda Müslümanların şarap içmelerinden, namaz kılmamalarından ve Ramazan orucu tutmamalarından razı olduğunu; ancak namaz, şarap ve Ramazanı düzenleyen hükümlerin vahyedilmesinden sonra, onlara uymayanlara kızgın olduğunu iddia etmektedir. Bunun yanında Allah'ın önceki kafirlerin fiillerinden kötülükler (*seyyiât*) diye bahsetmesi, bu fiillerin, işlendiği zamanda, O'nun için gerçekten çirkin olduğu anlamına gelir. İbn Hazm *muwâfât* nazariyesini (yani *muwâfât* III'ü) benimseyenleri, Tevrat'ın Kur'an ile neshedildiği fikrine karşı Yahudiler tarafından kullanılan argümanı kabul etmekle itham eder: zira her iki grup da ilahî hükümlerde bir değişikliğin olabirliğini kabullenmeyi reddetmektedir.<sup>49</sup>

47 İbn Hazm, *age*, IV, 58-60.

48 İbn Hazm, *age*, IV, 58, 219. krş. Triton, *age*, 114 vd.

49 İbn Hazm, *age*, IV, 58-60.

## V

Aşağıdaki tablo *muvâfât* nazariyelerinin durumlarını özetlemektedir:

	Allah'ın Rızası vs.	İman →Küfür	Küfür→ İman
Muvâfât I	Değişmez	Hayır	Hayır
Muvâfât II	Değişebilir	Hayır	Evet
Muvâfât III	Değişmez	Evet	Evet

Tüm bu nazariyelerin temel niteliği bir paradokstur: Bir kişinin öldüğündeki durumu (mümin veya kafir, Allah'ın razı olduğu veya olmadığı), onun aynı zamanda geçmiş yaşamının tümü veya en azından bir bölümündeki durumudur, isterse tüm kanıtlar o anda bunun aksini gösteriyor gibi görünsün de.

Şimdi söz konusu edilen bu üç nazariyeye ilaveten *muvâfât* nazariyelerinin bu özelliğini göstermeyen ve aslında kaynaklarda *muvâfât* nazariyeleri olarak bahsedilmeyen ancak kemal [completion] mefhumunun çeşitli yönleriyle ilgili oldukları için sık sık *muvâfât* teriminden bahsederken burada kısa bir bahis açmayı hak eden diğer başka nazariyeler de mevcuttur. Bunlardan kemal nazariyeleri olarak bahsedeceğim.

Bu nazariyelerden birisi *el-maktû' ve'l-mevsûl* ("kesintiye uğramış ve tamamlanmış") olarak bilinen ve el-Müfid tarafından *Evâilu'l-makâlât*'ında tasvipkâr mahiyette sunulan nazariyedir.<sup>50</sup> Bu da Allah'ın insana yapmasını emrettiği bir ibadet eyleminin, sonuna kadar gelmedikçe (*kemâl*) yarıda kesip bırakılamayacağıdır. Kişi bir ibadetle bir kez mükellef oldu mu, kural olarak onu kendi isteğiyle yarıda kesemez; şayet bunu yaparsa, bu, doğal olarak onu tamamlamayı istemediği için olmuş olacaktır, bu durumda da onun, ibadeti yarıda kesmeye hakkı olmayacaktır.

Bu nazariye, el-Müfid tarafından ilk temsilcileri olarak Zürâre b. A'yân (ö. 150/767)<sup>51</sup> ve (Hamza b.) Muhammed et-Tayyâr'ın<sup>52</sup> zikredildiği özellikle İmâmî Şii kelimciler tarafından savunulmuştur. Nazariyenin bir başka savunucusu da Mu'tezilî kelamcı Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833'den önce)'dir. Onun durumu dikkat çekicidir, zira o, Mu'tezilîler içerisinde hem *el-maktû' ve'l-mevsûlû* hem de bir *muvâfât* nazariyesini (ilahî rıza ve gazap sıfatlarının değişebilirliği hususundaki ısrarına bakılırsa muhtemelen *muvâfât* II'yi) destekleyen

50 s. 69, bkz. McDermott, *age*, 160-162.

51 Hakkında bkz. el-Kişî, *age*, ss. 121-143; T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn, 1975, index.

52 Metinde verildiği şekliyle bu ismin (Muhammed b. et-Tayyâr) hatalı olduğu görünmektedir. Bahis konusu edilen ya Muhammed et-Tayyâr ya da oğlu Hamza'dır; her ikisi de Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdik'in talebeleridir. bkz. Muhammed el-Esterâbâdi, *Menhecü'l-makâl*, Tahran, 1306, 125, 301 (el-Kişî ve diğer ricâl kitaplarını zikreder); ayrıca krş. *Evâilu'l-makâlât*'ın 70. sayfasındaki muhakkikin notu.

tek kişidir.<sup>53</sup> el-Fuvatî'nin her iki nazariyeyi birden savunması, onlar arasında bir bağlantının mevcut olduğuna dair bir kanaate sahip olduğunu pekala yansıtabilir. Böyle bir bağlantının varlığı el-Müfid tarafından açıkça ortaya konmuştur, ancak o, bunun tam olarak mahiyeti hususunda oldukça muğlaktır (*ve hâza'l-bâbu lâhukun bi bâbi'l-muvâfât fi ma'nâhu*).<sup>54</sup> Onun zihninde olması muhtemel düşünce bir benzerliktir: İyi bir amel, mükafatı hakketmek için sonuna dek sürdürülmelidir ve benzer şekilde iman da iman olarak kabul görmesi için sonuna dek devam ettirilmelidir.<sup>55</sup>

O halde *el-maktû' ve'l-mevsûl* nazariyesi bir ibadetin mükafatı hak etmesi için karşılanması gereken şartlarla ilgilidir. Burada bu mükafata iki türlü bakış söz konusudur: Ya mükafatı alacak kişinin diğer herhangi bir eylemine bakılmaksızın belli fiili sebebiyle otomatik olarak Allah'ın takdirini kazanması yönüyle mükafatın anında geçerliliğe sahip olduğu, ya da failin yalnızca, diğer başka şartların da yerine getirilmesine bağlı olarak mükafatlandırılması bakımından mükafatın koşullu olarak geçerli olduğu şeklinde bakılabilir. Ben bu şartların yerine getirilmesinden mükafatın geçerli olmasını kastediyorum. Nitekim ikinci bir kemal nazariyesi, tevbenin kabul edilmesi (yani iyi ameller için mükafatın geçerli kılınması ve günahlar için cezanın kaldırılması) için günahkâr müminin tevbesini yaşamı boyunca devam ettirmesinin gerekli olduğunu iddia eder. Bu devamlılıktan *muwâfâtu'l-mevt bi't-tevbe* "tevbe hali içerisinde ölüm anına ulaşma" kastedilir.<sup>56</sup> Bu, tabiatı itibarıyla eş zamanlı olan birincisinin aksine art zamanlı bir kemal doktrini olarak isimlendirilebilir.

53 eş-Şehristânî, *Milel*, I, s. 51. Önemli bir kaynak da, Fuad Seyyid tarafından *Fazlu'l-i'tizâl*'in (Tunus, 1393/1974) içerisinde bir kısmı tahkik edilerek yayınlanan Fuvatî'nin Mu'tezili yoldaşı Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*'idir; fakat ondaki bilgi ümitleri boşa çıkacak derecede yetersizdir: el-Ka'bî, el-Fuvatî'nin hem *el-maktû' ve'l-mevsûl* ve hem de *muwâfât* konusundaki kabulünden bahseder ve onu diğer Mu'tezililerden ayrı bir yere koyar (*ellezî teferrede bihî*) (*age*, 71). el-Ka'bî, eserinin daha önceki bir yerinde el-Fuvatî'nin durumunu açıkladığını söyler, fakat bu açıklama Fuad Seyyid tarafından yayımlanan kısımda görünmemektedir.

54 el-Müfid, *age*, a.y; McDermott, *age*, 161.

55 Küllâbiyye'den *muwâfât* l'i benimseyenler, daha sonradan kâfir olan ve küfür hali üzere ölen mümini, belli bir ibadete başlayıp da tamamlamayan veya orucunu güneşin batışından önce bozan kişiyle mukayese etmişlerdir (İbn Ebî'l-İzz (?), *age*, 254). el-Fuvatî'ye göre, bir ibadeti tamamlamayan kişi yalnızca onu değersiz saymakla kalmaz, ayrıca bir itaatsizlik eylemi de sergilemiş olur. (el-Eş'arî, *age*, 449 vd; el-Bağdadi, *age*, 98 vd.) el-Eş'arî ise buna karşın (*age*, s. 450) kısmen yerine getirilmiş yükümlülüklerin kısmi bir mükafat alacağını bizzat ifade etmektedir.

56 Mânakdîm, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1384/1965, 798. Bu nazariye, Bağdat Mu'tezilesinden Bişr b. el-Mu'temir'e nispet edilir (a.y; el-İsferâyîni, *age*, 71; eş-Şehristânî, *age*, I, 45) fakat Mânakdîm tarafından reddedilir. Bişr'in savunduğu iddia edilen görüş, kişinin hem önceki hem de sonraki günahları için tevbe halindeyken ölmek zorunda olduğu; şayet sonraki bir günahı için tevbe fırsatı bulamadan ölürsa önceki günahı için yaptığı tevbenin de geçersiz sayılacağıdır (el-Bağdadi, *age*, s. 95; el-İsferâyîni, *age*, a.y; eş-Şehristânî, *age*, a.y). es-Suyûrî'ye göre (*el-Kıtabu'n-Nâfi'*, Bombay, 1319, 63) ölünceye dek tevbe küçük günahlar (*sagâir*) için gerekli değildir ve büyük günahlar (*kebâir*) için ise herkes bunu gerekli görmemektedir (es-Suyûrî'nin kendisi gerekli saymamıştır). Ayrıca bkz. İbn Ebî Cumhür el-Ahsâi, *Keşfü'l-berâhîn*, yazma nüsha, Indian Office, Arab., I, 471, vr. 314 a (*ve lev lem yuvâfi yazılı yer ve lem yuvâfi* olarak okunmalı); el-Meclisî, *Bihâr*, V, s. 334. Tevbe etmeksizin ölen günahkârın ebedi cezaya maruz kalacağı iddiası, Mu'tezili *Va'idiyye*'ye isnad edilir ve İmâmîye tarafından reddedilir. Bkz. W. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", 28.

Kemal aynı zamanda art zamanlı ve eş zamanlı oluşu bir araya getiren bir anlamda da kullanılabilir: Üçüncü bir kemal nazariyesi mükafatın geçerliliğinin bir şartı olarak olarak imanın eksiksiz olması gerektiğini şart koştuğunda, kastedilen sadece iman hali içerisindeyken ölmek değil (art zamanlı), aynı zamanda imanı oluşturan tüm unsurların hazır bulunmasıdır (eş zamanlı). Örneğin, meşhur İmâmî kalamcı Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) *Tecridü'l-tikâd* adlı eserinde kemalin (*muwâfât*) mükafatı hak etmenin bir şartı olduğunu söyler.<sup>57</sup> Açıkça görünmektedir ki, onun zihninde olan şey, bir kimsenin mükafata layık olması için imanın tüm unsurlarının hazır bulunduğu bir halde ölmesinin gerekli olduğu düşüncesidir; zira, onun söylediği gibi, bu şart yerine getirilmeksizin “yalnızca (*hassâten*)<sup>58</sup> Allah'ı tasdik eden (fakat imanın diğer unsurlarından herhangi birini kabul etmeyen) kişi, buna rağmen mükafata nail olmuş olacaktır”.<sup>59</sup> Bu tavır İmâmî el-Mikdâd b. Abdillâh es-Suyûrî (ö. 826/1423) tarafından da tekrarlanmıştır: o şöyle der, şayet istihkak tamamlanmış olmaya bağlı olmazsa (*meşrût bi'l-muwâfât*), o halde Allah'ı tasdik eden, ancak Peygamber'den habersiz olan bir kimsenin de mükafata nail olacağı gibi saçma bir durum hasıl olacaktır.<sup>60</sup>

Böylece hem *muwâfât* nazariyeleri, hem de üçüncü kemal nazariyesi son andaki imanî statüyle ilgilidir, ancak yine de bu konuda söyledikleri farklı şeyler vardır: Öncekilere göre imanın var olduğu yerde (ve hatta *muwâfât* III sözkonusu olduğunda, geçici bir küfrün bulunduğu yerde bile) mükafat derhal gerçekleşir ve daimi geçerlidir; ötekine göre ise böyle bir geçerlilik imanın ölünceye dek sürdürülmesine bağlıdır.

## VI

Kelamî spekülasyonların üzerinde ve ötesinde, dindar müslümanlar için gönülden hissedilen bir gerçek olarak ortada duran husus, dünyadaki son anların son derece önemli olduğudur. Bu noktayı ispatlamak için delil gösterilen pek çok *hadisten* biri, bunun tipik örneğidir: Allah bir kimse için hayır dilerse, mümkün olan en iyi durum içerisinde ölünceye dek ona yol gösteren bir meleği onun yanına katar; bir kimse için de şer dilerse mümkün olan en kötü durumda ölünceye dek onu baştan çıkararak bir şeytanı yanına katar.<sup>61</sup> Şüp-

57 Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-tikâd*, Necef, 1381/1961, 394.

58 krş. Dozy, *Supplément*, I, 376, agm.

59 et-Tûsî, a.y.

60 es-Suyûrî, *age*, 62. krş. es-Suyûrî, *İrşâdü't-tâlibîn*, yazma nüsha, Indian Office, Arab., I, 471, vr. 158 a; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Teslikü'n-nefs ilâ hazîretî'l-kuds*, yazma nüsha, British Museum, Or., 10, 971, vr. 78 vd. el-Hillî (*Menâhicü'l-yakîn*, yazma nüsha, Indian Office, Arab., I, 471, vr. 104 a) mükafatı hak etmenin şartının tek başına kemal (*muwâfât*) olmayıp kulluk amellerinde sebatın olduğu; *muwâfât* da bu sebatın kanıtı olduğu noktası üzerinde durur. Daha genel inceleme için bkz. el-Meclisî, *Mir'âtu'l-ukûl*, II, 97-99.

61 el-Âcurrî, *age*, 246.

he veya küfür içerisindeki ölüm *sû'ü'l-hâtîme* olarak bilinir;<sup>62</sup> böyle bedbaht bir sonun önüne geçmek için Peygamber'in müminleri *telkîn*in faydaları hususunda teşvik ettiği söylenir: "İçinizden ölüm anında olanlarınıza 'Allah'tan başka ilah yoktur' [La ilahe illallah] deyip arkanızdan bunu onlara tekrar ettirin (*lekkînü mevtekûm*); çünkü bu, tüm geçmiş günahları siler."<sup>63</sup>

62 Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî, *Kitabu'l-Erba'in*, Tebriz, 1378, 237; Ahmed b. Ebi Hecele et-Tilimsânî, *Kitabu Civâri'l-akÿâr fî dâri'l-karâr*, yazma nüsha, Princeton, Yahuda, 2535, varaksız, 12. bölüm. Bunun zıddı olarak, *Muvâfât* bazen *hüsnü'l-hâtîme*'nin bir muadili olarak kullanılmıştır (Muhammed el-Kazvîni, *Lisânu'l-havâs*, yazma nüsha, Princeton, N.S., 1294, vr. 64 a (kendi varak tasnifime göre).

63 el-Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, Beyrut, tsz., 465 vd. (Huzeyfe b. el-Yemân'in rivayeti). Hadisin birkaç varyantı vardır: örneğin bkz. el-Külîni, *age*, III, 121-125 (*bâbu telkîni'l-meyyit*); Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Muhtasaru Tezkireti'l-Kurtûbî*, Kahire, 1354, 11 ve genel anlamda bkz. A. J. Wensick ve J. P. Mensing, *Concordance*, VI, Leiden, 1967, 138, *L.k.n.* maddesi; ayrıca krş. el-Elbânî, *Ahkâmü'l-cenâ'iz*, Beyrut, 1388/1969, 10, 34. –Bu çalışmayı özenli bir şekilde irdelemesi, değerli ve yerinde yorumları için Dr. Frank Stewart'a minnettarım; ayrıca teşekkürlerim yararlı önerileri için Profesör Michael Schwarz'a.



## KİTAP TANITIMI

*NIETZSCHE AND ISLAM*

Roy Jackson

Routledge, 2007 New York , 194 ss.

ISBN13: 978-0-203-02883-4

ISNBN10: 0203-02883-X

Nietzsche, birçok eseri dilimize çevrilmiş olan bir Alman filozofudur. Kendisi yaşarken, esasında en azından çağımızda olduğu kadar tanınan bir filozof değildi. Böyle olmakla beraber eserleri ve düşünceleri aracılığıyla birçok filozofu, vaazi, yazarı, sanatçıyı, ressamı, psikolog ve sosyologu ve devrimciyi etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Ancak Nietzsche hakkında belki de en yaygın olan bilgi türü mitolojik bir karaktere sahip olanıdır. Eserlerinin çevrilmesinin zorluğu bir yana, düşünceleri konusunda yapılan yorumlar, onu adeta birbirine karşıt düşünceleri savunan bir filozof konumuna getirmiştir. Ancak bu yorumların bir kısmının onun yanlış anlaşılmasından, cümleleri kullanmış olduğu bağlamı dışına çıkartılmasından kaynaklandığını belirtelim. Gerçekte Nietzsche'yi eserlerinden tanıyanlar göreceklendir ki düşünce tarihinde belli bir duruşu olan, insan, yaşam, din, sanat gibi alanlarda kendisine özgün düşünceleri olan bir filozoftur.

Nietzsche hakkında en yaygın bilgi biçiminin mit olduğunu söylesek bile ondan naklen söylenen bazı ifadelerin de doğru olduğunu bilmemiz gerekir. Nietzsche, özellikle de Hristiyanlık bağlamındaki Tanrı kavramına karşı çıkarak "Tanrı öldü" ifadesini kullanmıştır. Nietzsche, dolayısıyla bir ateisttir. Yakalandığı hastalık sebebiyle akıl hastanesine konulmuştur. Kadınların çok olduğu bir ortamda yetiştiği için kadınlarla ilgili olumsuz denilebilecek belli bir tutum benimsemiş, evlenmediği gibi hayatında ciddi sayılabilecek bir aşk da yaşamamıştır. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* "Gerçek adam iki şey ister : Tehlike ve oyun. Bu sebeptendir ki gerçek adam, en tehlikeli oyuncak olarak kadını ister" demektedir. Yine *Anti-Christ* adlı eserinde "*Kadın Tanrı'nın ikinci hatasıydı*" demekte, ancak *Gay Science*'da "*evet hayat bir kadındır.*" ifadesine yer vermektedir.

Babası Lutherci bir Papaz olan Nietzsche'nin yine Protestanların idare ettiği bir okulda liseyi tamamladığını görüyoruz. Bir süre üniversitede öğretim üyesi olarak çalıştı. Nietzsche gibi bir kişiliğe sahip olan birinin Akademik hayattan hoşlanacağını düşünmek zordur. Gerçekten de, 1879 yılında üniversite-deki pozisyonundan istifa eder ve *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* akademik hayatı

eleştirerek şöyle der: *“Ben onlar gibi, adeta bilgiyi bir tür fındıkkırma işi olarak kabul edecek bir kişilik olarak eğitilmedim. Bunlar adeta saat gibi çalışan kimselerdir. Fakat onları doğru bir şekilde kurma konusunda dikkat sarfet! Sonra bunlar hiç şaşırmadan zamanı doğru olarak gösterecekler ve mütevazı bir ses çıkaracaklardır. Bunlar değirmen gibi ve mühür gibi çalışırlar. Mısır tanelerinizi onlara atın bunlar bu taneleri nasıl öğütüp beyaz toz haline getireceklerini iyi bilirler.”*

Roy Jackson’un “Nietzsche ve İslam” adını taşıyan bu kitabı aşağıdaki bölümlerden oluşmaktadır: Medeniyetler Çatışması, Tarihsel olan-tarih ötesi olana karşı, Nietzsche’nin Dindarlığı, Metin olarak Ruh: Kuranî Paradigma, Cahiliyye Ruhü, Peygamber zamanda Hulefâ-ı Râşidîn döneminde Ruh, Gerçek Tehdit: Liberalizm maskesiyle ortaya çıkan İslami Platonizm

Yazar Nietzsche’nin İslam dinine gönderme yaptığı yerlerin azlığına ve genel olarak monoteizmi, rasyonalizmi ve eşitlikçilik anlayışını (egalitarianizmi) eleştirmiş olmasına rağmen, bu az sayısındaki göndermelerinde İslamla ilgili övgülerinde cömert olduğunu söylemektedir. Ancak böyle bir adı taşıyan eserde Nietzsche’nin bu konudaki yorumlarının yer almaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Esasında bu eserde tam olarak kurulamamış olan Nietzsche ve İslam ilgisi daha başka makalelerde ele alınarak belki daha somut örneklerle kurulmuştur. Bunlardan birisi Boğaziçi Üniversitesi Batı Dilleri Bölümünde görev yapan İan Almond’un “Nietzsche’nin İslam’la Barışı: Düşmanın Düşmanı Benim Dostumdur” adını taşımaktadır.

Kitapta Nietzsche ile ilgili yeni bir şey yoktur; ancak yazar kitabında Nietzsche’yi bir platforma olarak kullanılarak günümüzde genel olarak insanların özelde müslümanların zihinlerini meşgul eden bazı konuları tartışmaya açmaktadır ve Nietzsche’nin Hristiyanlıkla ilgili eleştirilerini dikkate alarak, sekülerizmin etkileriyle karşılaşan müslümanların durumunu ele almaktadır. Ancak yazarın burada gerçek anlamda Nietzsche ve İslam ilişkisi ortaya koymaktan ziyade, İslam’ın Nietzsche yardımıyla nasıl “modernize edilebileceği” sorusunu ele aldığını görüyoruz. Jackson buna örnek olarak Muhammed İkbâl’in düşüncelerini oluştururken Nietzsche’ye referans vermesini örnek olarak verir. Jackson haklıdır : Hem Arap dünyasında hem de ülkemizde muhtemelen Nietzsche’nin okunduğu her yerde Nietzsche bir yandan Tanrı, din ve eşitlik düşüncesine karşı bir filozof olarak yorumlanmış diğer yandan da onun eleştirdiği dinin, mutlak anlamda din olmadığı belirli bir din ve Tanrı anlayışları olduğu söylenmiştir.

Roy Jackson kitabının **“Tarihsel Olan-Tarih Ötesi Olana Karşı”** başlığını taşıyan ikinci bölümünde, Müslüman olmanın anlamını sorgulayarak başlıyor ve bu konuda araştırma yapan bir kimsenin asıl yoldan çıkarak tali yollara götürücü cevaplarla karşılaşabileceğine dikkat çekiyor. Yazara göre müslü-

man olmanın anlamını araştıran bir kimsenin üzerinde yürüdüğü yolu kaybetmeden sürdürebilmesi için İslamın çağların içinden akıp gelen ruhunun, özünün (yazar buna *psyche* diyor) bulunması gerekir. Bu rafta hazır bulunan ve alınıp okunması gereken bir kitap değildir. Yazar Nietzsche'yi bu bağlamda seçmesinin nedenlerini tartışıyor. Nietzsche'nin bireysel ruh anlayışına karşı olduğunu hatırlatan yazar öte yandan Nietzsche'nin, aslında bizatihi ruha karşı olmadığını aksine onun yeni ve rafine bir ruh hipotezi arayışında olduğunu belirtmektedir: “Ölümlü ruh”, “**sujelerin çokluğu olarak ruh**”, “**duyguların ve dürtülerin sosyal kuruluşu olarak ruh**” ifadelerinde bunu açıkça görebiliriz.

Jackson burada Nietzsche'nin doğal bir ruh arayışı içinde olduğunu ve ruhun anlamını ortaya koymak için bilimsel ve filozofik çalışmalara gereksinim duyulduğunu söylemektedir. Ona göre “güç istenci” bir bütün olarak doğanın esas süreci iken, psikoloji, sürecin insan türünde aldığı evrimci söyleyişleri ele alır. Şu halde ruh üzerine çalışma, güç istencinin morfolojisi ve evrimci teorisi dir.” (Nietzsche and İslam , s. 16). Nietzsche sadece bir filozof değil aynı zamanda bir psikolog ve filologtur. Onun psikolojik yaklaşımları bizi “insan olmanın” anlamının temellerine götürürken filolojik yaklaşımları dilin ve yorumun önemini vurgulamaktadır. Onun her iki disiplinde yapmış olduğu çalışmalar Nietzsche'yi metafiziksel inançların gündelik hayatla, müslüman ruhu ile ve yoğunluklu olarak “dünyayı yorumlama biçimi” olarak metne dayanan bir inançla olan ilişkisi konusundaki tartışmalara çok değerli katkılar sağlayan bir düşünür haline getirmiştir.

Roy Jackson kitabında ayrıca Farabi, Seyyid Kutup ve Mevdudi, Muhammed Arkoun, Muhammed Talbi, Fazlurrahman ve Türkiye'den Ali Bulaç gibi Nietzsche'nin düşünceleriyle ilişkilendirilebilecek kişilere atıfta bulunur. Jackson Batı'da İslam hakkındaki olumsuz ve yanlış bilgilere de işaret ederek bunun kökenlerine dikkat çekmektedir. Nietzsche'nin dindarlığını da sorgulayan Roy Jackson, Nietzsche'nin ne standart bir ateist ne de yaratıcı bireylerle ilgilenecek toplumun geneline karşı dışlayıcı bir tavır takınan bir kimse olarak görülemeyeceğine dikkat çeker. O, Nietzsche'nin Hıristiyanlık tarihindeki sembolleri filoloji yoluyla yıkışı ile onun, bugünkü nihilist hareketlerin temelinde yatan derin dini özleyişleri arasındaki diyalektik ilişkiye vurgu yapar.

Roy Jackson'ın kitabında nihilizmi *câhiliyyeye* benzetmesi ilginçtir. Roy Jackson bunu yaparken İbn Haldun'un *asabiyye* ve *mülk* ayrımına ve her ikisi arasındaki diyalektik ilişkiye atıfta bulunur ki bu güç- tutarlılık ile dağılımdüşüş arasındaki sürekli bir salınım durumuna tekabül eder. Mülkün hâkim olduğu dönemlerde, her zaman cahiliyye barbarlığına dönme tehlikesi başgösterir. Aslında aynı anlayış ona göre Nietzsche'de de vardır. Protestan reformu ve mevcut teknolojik gelişmeler Hıristiyan politik düzen için düşüş anlamına gelmektedir. Jackson, müslüman toplumların Post-kolonyalizme uyarlanma

safhası olarak gördüğü mevcut durumun “reformcu nabız atışları ve çabaları” olarak görülebileceğini dile getirir ve bu kitabında reformcu canlanmaya katkıda bulunma arzusunu dile getirir.

Reformcu dönüşüm dönemlerinde dini sembollerin doğru yorumlanması gerekir. Aksi takdirde yukarıda sözü edilen cahiliyyeye dönüş tehlikesi belirir. İslam’la ilgili olarak peygamber, Kur’an ve Medine Toplumu ve Hulefa-i Raşidun kavramlarının yeniden inşa edilmesi ile bu tehlikenin bertaraf edilebileceğini söyleyen yazar müslümanların Raşit Halifelerden sonra *cahiliyye* durumuna geri döndüklerini iddia eder. Sonraki kaynakların ve sembollerin ihmal edilmesinin sebebi budur.

Bazı eksikliklerine rağmen kitabın İslam dünyasındaki gelişmeleri Nietzsche bağlamında değerlendirmesi bakımından faydalı olduğu kanaatindeyim.

Yrd. Doç. Dr. Şamil ÖCAL  
Çankırı Karatekin Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

*TANRI YANILGISI*  
 Richard DAWKİNS  
 Çeviren: Tunç Tuncay Bilgin  
 Kuzey Yayınları 2008

Uluslararası en çok satan kitaplar listesinde yer alan “The God Delusion” adlı kitap dilimize “Tanrı Yanılgısı” olarak çevrilmiştir. Bu kitabın yazarı daha önceden “Kör Saatçi” ve “Gen Bencildir” isimli eserleri ile tanıdığımız Richard Dawkins’tir.

Kitabın ana temasını, ateist düşüncenin bilimsel verilere dayanılarak kanıtlanması olarak özetleyebiliriz. Yazara göre, evreni ve evrende olup biten her şeyi açıklamanın en iyi yolu doğal seleksiyon düşüncesidir. Ona göre Tanrı’ya iman büyük bir yanılgıdır, en doğru düşünce biçimi Darwinizm’in kabulüdür.

Yazar, kitabın asıl amacı olan Tanrı’nın olmadığı iddiasının ispatını on bölümde ele almaktadır. Kitabın bölüm başlıkları şöyledir: “İçten İnanan Bir İnançsız”, “Tanrı Hipotezi”, “Tanrının Varlığı Yönünde Kanıtlar”, “Tanrı Neredeyse Kesin Olarak Neden Yoktur”, “Dinin Kökeni”, “Ahlakın Kökeni: Neden İyiyiz?”, “ İyi Kitap ve Değişen Ahlak”, “Dinin Sakıncası Nedir?”, “Çocukluk, İstismar ve Dinden Kaçış” ve “Çok Gerekli bir Boşluk Mu?”.

Yazar, kitabında ateizmin savunuculuğunu yaparak, Tanrı’yla ve bütün dinlerle savaşmayı, onlara saldırmayı amaç edinmiştir. Yazarın sözünü ettiği bu amaç insanı özgürleştirmektedir. Çünkü ona göre Tanrı düşüncesi, insanın özgürlüğünü tehdit eden en büyük tehlikedir.

Dawkins, kendi ifadeleriyle kitabının amacını şu şekilde belirtmektedir: “Herhangi bir şey tasarlamaya yeter karmaşıklıkta bir yaratıcı zekâ, yalnızca kademeli evrimin uzun bir sürecinin son ürünü olarak ortaya çıkabilir. Evrim geçirmiş yaratıcı zekâlar muhakkak kâinata en geç katılanlardır ve bu sebepten ötürü, evrenin tasarımından sorumlu olamazlar. Tanrı, bu tanıma göre bir yanılgıdır.”<sup>1</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere yazarın düşünce sistemindeki belirleyici argüman, “TANRI” olgusunu evrimin karşısında konumlandırmasıdır. Aynı zamanda yazar, evrim düşüncesinden hareketle Tanrı, din ve dinin temel kavramlarını yargılamakta ve inkâr etmektedir. Oysa eğer Tanrı bir hipotezse evrim de öyledir, iki eşit hipotez arasındaki tercih bir diğerini kesin olarak yok edemez. Yazarın bu tavrı konuya ne kadar dogmatik bir tarzda yaklaştığının göstergesidir.

1 Richard Dawkins, Tanrı Yanılgısı, çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yay. 2008, s. 36

Yazar, kitabın genelinde Tanrı'ya inanmayı ve bu inancı merkez alarak yaşanan hayatı bütünüyle bir yanlışlık olarak değerlendirmektedir. Dawkins, Dinin tanımı olarak *Robert M. Pirsig*'in yaptığı "yanılığdan bir kişi acı çekiyorsa, buna delilik denir. Yanılığdan birçok kişi acı çekiyorsa buna din adı verilir"<sup>2</sup> tanımını kabul etmektedir. Bu tanımın gayr-ı ciddi olduğu ortadadır. Bu anlayıştan hareket eden yazar, ortaya koyduğu kanıtlarla dindar insanları doğru yol olan ateizm yoluna döndüreceği umudunu taşımaktadır.

Ayrıca yazar, Tanrı fikrinin çocukluk döneminde oluşturulan hayali bir kavram olduğunu ve bu hayali kavramın yetişkinlikte de devam ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bir hastalıktır ve bu hastalığın adı *Pedamorfoz*dur.<sup>3</sup> Yazara göre, Tanrı'ya inanmak psikolojik bir rahatsızlıktır. Yazarın bu bağlamda daha çok Freudçu teorilerden hareketle ifade ettiği söz konusu görüşleri bütünüyle tartışmalı ve yüzeyseldir.

Dawkins'e göre, en tutarlı davranış tarzı *agnostisizmdir*.<sup>4</sup> Yazar, bu ifadesinden hareketle Tanrı'nın inkârına değil, O'nun var olup olmadığının bilinemeyeceğine dair bir hükme varmış olması gerekirdi. Çünkü bu ifadelerine göre Dawkins'in, Tanrı hakkında bilinemezci bir tavır sergilemesi gerekirken, tek hedef olarak kabul ettiği Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamaya çalışmakta ve bu çalışmanın sonucunda Tanrı'nın olmadığı fikrinde karar kılmaktadır. Fakat yazar bununla da kalmayıp Kitabın bölümlerinden birine "Tanrı Neredeyse Kesin Olarak Neden Yoktur" adını vermiştir.

Yazar, imanın bir "tedbir" meselesi olarak görülmesini eleştirmektedir. O, Bu eleştirisinde haklıdır. İman, teslimiyet ve samimiyet gerektirir. İman konusunda "Ya" "Ya da" ihtimalini devreye soktuğunuz anda ne samimiyet ne de teslimiyetten bahsedebiliriz. İman bilinçli olmayı gerektirir. İnsanın bütün hayatına rengini verir. Her ne kadar yazar *Pascal*<sup>5</sup> örneğini verse de buna benzer bir anlayış Müslüman kültüründe de mevcuttur. Fakat yazarın buradaki yanlışlığı iman, iradi bir tutum olarak kabul etmemesidir. İman iradi ve kararlı bir onay olduğu için ihtimale dayanmayı reddeder.

Yazarın eleştirisini haklı bulduğumuz bir diğer nokta ise, Tanrı'nın varlığına kişisel deneyim yoluyla kanıt getirmektir. Bu delillendirme tarzı belki de din ile ilgili en problemleri alandır. Bu tür kanıtlar öznel olmaları sebebiyle kanıt olamazlar ve çoğunlukla dinin temel tezleri ile de uyumsuzlar. Konu ile ilgili olarak yazarın verdiği örnekler bu tür kanıtların nelere mal olabileceğini göstermesi açısından oldukça dikkate değerdir.<sup>6</sup>

2 Dawkins, s.13

3 Dawkins, s. 324

4 Dawkins, s. 72

5 Dawkins, s. 102-103

6 Dawkins, s. 92

“Tanrı neredeyse kesin olarak neden yoktur” başlıklı bölümde Dawkins rastlantısallığın tek seçeneğinin tasarım olmadığını savunur. Yazara göre doğal seçim daha iyi bir alternatiftir. Tasarım, çözdüğü sorundan daha büyük bir sorun çıkarır ki bu sorun yazara göre “Tasarımcıyı kim tasarladı?” sorusudur.<sup>7</sup> Ancak böyle bir soru oldukça saçmadır. Tasarım fikri zaten baştan tasarlanmayan bir tasarımcıyı kabul etmektedir. Ayrıca yazarın tercihi de aynı sorunu ortaya çıkarmaktadır. Zira doğal seleksiyonun da sonsuzca geriye uzanması gerekir. Tıpkı tasarımcıyı kim tasarladı? sorusu gibi doğal seleksiyonun kendisi de aynı soruya açıktır.

Yazar özellikle on dokuzuncu yüzyılın bilim anlayışının etkisinden kurtulamamış görünmektedir. O dönemde sadece pozitif bilimler bilim olarak kabul edilmekteydi. Ayrıca bu dönemde pozitif bilimlerle ilgilenen bilim adamları açıklayamadıkları noktalarda Tanrı fikrini yardıma çağırırmaktaydılar. Bu ihtiyaç ortadan kalktığında Tanrı'ya olan ihtiyaçları da sona ermekteydi. Bu anlayışta Tanrı bir “dolgu malzemesi” olarak işlev görmekteydi. Bu eleştiri, teizmin zayıflığını değil bilimsel mevcut düşüncelerin yetersizliğini göstermektedir. Oysa yapının aksine Tanrı fikri bir sistemin, hayat görüşünün vazgeçilmez temel taşıdır.

Bu bağlamda ele alınması gereken bir diğer konu ise; yazarın din ile bilimi birbirine karşıt olarak konumlandırmasıdır. Bilimin var olduğu yerde dine yer yok, dinin olduğu yerde de bilime yaşama alanı yoktur. Yazar ünlü bilim adamlarının ateist olmalarından hareketle görüşünü delillendirmeye çalışmaktadır. Yazar yine daha önce ifade ettiğimiz görüşlerinden hareketle dinin araştırmayı, incelemeyi engelleyerek bilimin düzenini bozduğu için kişinin idrak kabiliyetini baltaladığını ifade etmektedir. Yazarın, dinin araştırmayı ve incelemeyi engellediğine dair delil olarak verdiği örneklerin hepsi Hıristiyanlığın anlayışıdır. Örneğin, “İnancın sahip olduğu en büyük düşman mantıktır; dini konuların yardımına asla koşmaz ancak ilahi lakırdılarla eninde sonunda savaşıyor ve Tanrı'dan doğan her şeye küçümseyen bir tavırla yaklaşır. “Her kim bir Hıristiyan olmak isterse, aklının gözlerini oymalıdır.”<sup>8</sup> Bu bağlamda din araştırma ve incelemenin dolayısıyla da bilimin düşmanıdır. Yazara göre din ve bilim birbirinin alternatifidir.<sup>9</sup> Bu nedenle, bilim yol kat ettikçe dine ve dinin avuntularına ihtiyaç kalmayacaktır.

Dawkins, önemli bir tespiti teizm, deizm ve panteizm hakkında yaptığı açıklamalarda dile getirmektedir: “Bir teist, ilk işi olan evreni yaratmasının yanında, hala ortalıkta ilk yarattıklarının sonraki kaderini etkileyen ve gözleyen doğaüstü bir zekâyâ inanır. Tanrıya inanan birçok inanç sisteminde, Tanrı insani meselelerle çok yakın ilişkidedir. Dua edenlere cevap verir; günahları

7 Dawkins, s. 118

8 Dawkins, s. 1

9 Dawkins, s. 322

affeder ya da cezalandırır; mucizeler yaratarak dünyaya müdahale eder; iyi ve kötü eylemlerimizin hesabını tutar ve bunları ne zaman yaptığımızı bilir. Bir deist de doğaüstü bir zekâyâ inanır ancak bu zekânın eylemleri öncelikle kâinata hükmeden kanunları düzenlemekle sınırlıdır. Deist Tanrı asla daha sonra müdahale etmez ve insan meselelerine özel bir ilgi duymadığı kesindir. Panteistler doğaüstü bir Tanrı'ya hiç inanmazlar ancak Tanrı kelimesini doğanın ya da Kâinatın ya da işleyişe hükmeden kanunların doğaüstü olmayan eşanlam-lısı olarak kullanırlar. Ancak bu eşanlamlılık doğaüstücülüğü içermez. Deistlerin tanrısı duacılar cevap vermez, günahlarla ya da günah çıkarmalarla ilgilenmez, düşüncelerimizi okumaz ve kaprisli mucizelerle müdahale etmez ve dolayısıyla deistler teistlerden bu noktada ayrılır. Panteizm uyarılmış bir ateizmdir. Deizm sulandırılmış bir teizmdir.”<sup>10</sup> Yazarın panteizmle ilgili olarak yapmış olduğu bu tespit çok dikkate değerdir. Çünkü panteistlerin teistlerinki gibi bir Tanrı'sı yoktur. Onlar varlığın içinde Tanrıyı eritmektedirler. Bununla ilgili olarak da panteistleri de ateist olarak nitelendirmek mümkündür.

Yazar, genelde yanlış din algılarından hareket ederek din olgusunu değerlendirmektedir. Örneğin Dawkins, Dinin alışlageldik psikolojik eğilimlerin bir yan ürünü olduğunu savunurken aynı zamanda dinlerin alaycı papazlar ya da hükümdarlar tarafından kasten tasarlanıp tasarlanmadığının araştırılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>11</sup>

Yazara göre, dinin kendisi için de belli başlı birçok zararı vardır, fakat sırf ahlaksızlık ve özenle işlenen bölücülük özellikleriyle bile dünyaya kötülük satmakta etkin bir güç olabilir.<sup>12</sup> Ancak burada yazarın dikkate almadığı ya da almak istemediği önemli bir nokta bulunmaktadır ki bu, “Etkin güç olabilme” sıfatını sadece dine vermesidir. Ancak sadece din değil vatan, bayrak, milli duygular hatta bilimin kendisi bile, ideoloji olarak savunulan her şey gibi etkin bir güç olarak kullanılabilir. Dolayısıyla böyle bir ihtimali sadece Tanrı ve din aleyhine bir delil olarak algılamamızın tutarlı olduğu söylenemez.

Tarihsel süreç boyunca siyasi ve maddi çıkarlar elde etmek için insanlar, Tanrı da dâhil olmak üzere birçok “değer”i kullanmaktan uzak durmamışlardır ve gelecekte de uzak durmayacaklardır. Ancak bu durum dinin doğasındaki yanlışlıktan değil ona tâbi olduğunu söyleyenlerin hatalı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla tarihsel süreçte geleceğe dönüşen bu hatalı davranışlar dinin özü gibi algılanmaktadır. Yazar da dini algılama konusunda yaygın olarak yapılan bu yanlış düşümedir.

Yazarın kitapta Tanrı ve din olgusunun zararına dikkat çekmek amacıyla verdiği örnek, ailenin çocuğun eğitimindeki rolünü anlamak açısından üze-

10 Dawkins, s. 24-25

11 Dawkins, s. 170

12 Dawkins, s. 246



rinde düşünülmesi gereken bir noktadır. Yazarın ifadesiyle “İngiliz çocukların yaşantısını inceleyen sosyologlar, incelemeye aldıkları çocuklardan yalnızca on iki de birinin ailelerinin dinini reddettiklerini ortaya çıkarmıştır.”<sup>13</sup> Buradan hareketle yazara göre aileler, özgür olmaları adına çocuklarına din eğitimi vermemelidirler.

Dawkins, öğretmen ve papazı birbirine karşıt konumlandırmaktadır. Bu bölümde verilen örneklerde din eğitimi veren kişilerin yeterlilikleri büyük önem taşımaktadır. Din alanında eğitim verenlerin tavırları çocukların bütün dini yaşamlarını etkilemektedir.<sup>14</sup> Aynı zamanda yazar, ailelerin din konusundaki baskıcı tavırlarının yanlışlığına dikkat çekmektedir. Dolaylı yoldan da olsa burada dinin bireysel boyutuna vurgu yapılmaktadır.<sup>15</sup>

Yazarın ateistliğinin altında Hıristiyanlık düşmanlığı yatmaktadır. Bu düşmanlık zamanla Yahudiliği ve İslam’ı da içine alacak şekilde genişlemiştir. Dawkins’in Tanrı ve din karşıtlığına getirdiği deliller Hıristiyanlığa has olan problemlerdir. Bunlardan biri asli günah meselesi, diğeri “inancın sahip olduğu en büyük düşmanın mantık olduğu”<sup>16</sup> anlayışdır. Görüldüğü gibi yazarın en büyük hatası Hıristiyanlığa duyduğu öfkeyi Tanrı ve Din karşıtlığı ile özdeşleştirmesidir.

Dawkins’e göre, “Yaratılışçılar fosil kayıtlarındaki ‘boşluklara’ bayılırlar, tıpkı genel anlamda boşluklara bayıldıkları gibi.”<sup>17</sup> Bu ifade ve düşünce tarzı oldukça sıkıntılıdır. Çünkü Tanrı fikri, bir sistem fikridir ve var olan her şeyle ilgilidir. İnanan ve inancını akıl yoluyla açıklayıp temellendiren insanların alternatif düşünce sistemlerinin boşluklarına, zaaflarına ihtiyaçları yoktur.

Sonuç olarak Dawkins’in kitabı dogmatik bir ateistin, ateizm savunuculuğundan ibarettir. Yazar, ateşli bir şekilde savunuculuğunu yaptığı düşüncelerini, yanlış ve çarpıtılmış delillere dayandırmaktadır. Aslında yazar tam bir Hıristiyanlık düşmanıdır ancak bu düşmanlığını bütün dinlerle özdeşleştirmiştir. Tanrının olmadığına, dinlerin insanların hayatlarını tutsaklığa ittiğine dair düşüncesinin temelinde Hıristiyanlık bulunmaktadır. Aslında genel bir değerlendirme yapıldığında, yazarın Tanrı ve din ile ilgili düşünceleri kafasının karışık olduğunu da göstermektedir. O, Tanrıyı inkâr ettiği zaman Tanrı’nın ve dinin varlığına bağladığı olumsuzlukların ortadan kalkacağını düşünmektedir. Yazarın güncel olaylardan hareketle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın algılanması ve yorumlanması bağlamında yönelttiği eleştiriler de üzerinde düşünülmesi gereken noktaları içermektedir. Bununla birlikte yazarın, Tanrı’yı ve dini eleştirmek için kullandığı bazı örnekler ve dikkat çektiği önemli nokta-

13 Dawkins, s. 101

14 Dawkins, s. 301

15 Dawkins, s. 306

16 Dawkins, s. 181

17 Dawkins, s. 123

lar da kitaba renk katmaktadır. Kitap, çağdaş bir ateistin Tanrı'nın yokluğuna dair delillerinin görülmesi ve dinle ilgili düşünce tarzının anlaşılması açısından okunması gereken bir çalışmadır.

Arş. Gör. Rabiye ÇETİN  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**ŞİA'DA GAYBET İNANCI VE GAİB ON İKİNCİ İMAM**

Dr. Cemil HAKYEMEZ

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi  
Yayınları (İSAM), İstanbul, 2009, 248 ss.

*Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam* adlı eser, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Dr. Cemil HAKYEMEZ'in Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Gaybet İnancı ve Şiilik'teki Yeri" adlı doktora tezinin yayımlanmış şeklidir.

Kitap 248 sayfadan oluşmakta olup; İçindekiler, Önsöz, Giriş, Gaybet Fikrinin Tarihi Arka Planı ve İlk Tezahürleri, Şia'da Gaybetle ilgili Gelişmeler, Gaybetin İmamiyye ile Birlikte Bir İnanç Esası Hâline Gelmesi ve Şia Açısından Önemi olmak üzere üç bölüm, Sonuç, Bibliyografya ve Dizinden oluşmaktadır.

Giriş kısmında metot ve kaynaklar konusunda bilgi verilmiş daha sonra da "gaybet" ve "rec'a" terimleri, tarihi perspektifiyle ele alınmıştır. Çalışmada; tarafsız ve önyargılardan uzak, rivayetlerin kronolojik sıraya göre okunması, fikir-hadise irtibatı, eldeki nakillerden en makulünü benimsemiş olan "menkulde makulü arama gibi temel esaslara riayet" edilmiştir.

Gaybet konusunda damgasını vuran Kuleynî'nin *el-Kâfî'si*, Numanî'nin *Kitabu'l Gaybe'si*, İbn-i Babeveyh'in *Kemâlüd-din'i* ve Ebu Cafer et-Tusî'nin *Kitabu'l-Gaybe'si* dışında Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ'nın eserleri öncelikli kaynaklar arasındadır. Ayrıca makalât ve fırak türü eserler ile dönemin tarih kitaplarından faydalanılmıştır. Şiiliği anlatan nesir ve şiir kaynakları, hadis kitapları ile konuyla ilgili Batılı araştırmacıların çalışmaları da bu kaynaklar arasında yer almıştır.

Giriş kısmında Gaybet ve rec'a kavram tahlilleri şu şekilde yapılmıştır: Gaybet, kişinin duyularla algılanamayacak şekilde gizlenmesi, rec'at ise ölen bir liderin tekrar geri döneceği düşüncesidir. Bu fikirlerin ilk defa ortaya atıldığı Keysaniyye ve Muğiriyye adlı aşırı Şii fırkaların tarihi süreç içerisindeki yeri işlenmiştir. Gaybet ve rec'at düşüncesine etki eden eski inançlarla konuyla ilgili gündeme gelen Hz. Peygamber'in hadisleri üzerinde durularak aslında bu fikrin, Şia'nın Emeviler ve onların soyundan intikam alma duygusundan kaynaklanan bir düşünce şekli olduğu belirtilmiştir.

***Gaybet Fikrinin Tarihi Arka Planı ve İlk Tezahürleri*** adlı I. Bölümde; Gaybetin oluşumuna etki eden nedenler, Şia'da gaybet fikrinin gelişim süreci, Abbasiler dönemindeki gaybet iddiaları, Abbasilerle Ali oğulları ilişkisine genel bir bakış ve gaybeti iddia edilen bazı kişilerden bahsedilmiştir.

Gaybetin oluşumuna etki eden faktörler şu başlıklar altında incelenmiştir: Sosyo-kültürel yapı; Kûfe'de daha önce yaşayan Hıristiyan Yahudi halkları ile İran'ın kadim dinlerinin İslâmî kılıfa büründürülüp gaybet inancını şekillendirmesiyle; Din ve kutsal kitapların etkisi, Hz. Musa'nın kavminden 40 gün uzaklaşması, Hz. İsa'nın göğe yükselişi, Hz. İdris ve Hz. İlyas'ın göğe çıkmaları inançlarıyla; efsanevi boyutu ise Hitit efsanelerinde Tanrı ve Kral'ın ölmediği fikriyle temellendirilmiştir.

Şia'da gaybet fikrinin oluşum süreci; ilk gaybet fikrinin Hz. Ali'nin ölmediği ve öldürülmediği iddiasını ileri süren "Sebeiyye" ile başlatılmış olup, gaybete giren şahısların odak noktasına ise Muhammed Hanefiyye konmuştur. Hicri I. asrın sonlarına doğru, onun yerini oğlu Ebu Haşim Abdullah'ın aldığı ifade edilmiş ve bu şekilde gaybet inancının, her liderin ölümünden sonra meydana gelen krizin ancak gaybet fikriyle önlenmeye çalışıldığı ispatlanmaya çalışılmıştır.

"Abbasiiler Döneminde Gaybet İddiaları" konusuna, Abbasi-Alioğulları ilişkisi üzerinde genel bir değerlendirmeye başlanmıştır. Sonra da Abbasi-Alioğulları arasındaki ittifakın bozulduğu, Harun Reşit döneminde Musa Kâzım dâhil bazı Şii liderlerin hapsedildiği, Me'mun döneminde uzlaşma sağlandığı, Mütevekkil döneminde ise Alioğullarına karşı aşırı tepki oluştuğu konuları, tarihi süreç içerisinde ele alınmıştır.

Gaybeti iddia edilen bazı kişilerden Nefsüz-Zekiye, Cafer-i Sadık, Muhammed b. İsmail b. Cafer, Musa Kâzım Yahya b. Ömer gibi kişiler üzerinde durulmuştur.

**Şia'da Gaybetle İlgili Gelişmeler** adlı İkinci Bölümde; Hasan el-Askeri öncesi siyasi durum, Zenc isyanları, Karmatiler, Hasan el-Askeri ile başlayan liderlik tartışmaları, Şii'lerin yaşadığı kararsızlık dönemi ve bu çerçevede gündeme gelen imamet iddiaları, Onikinci İmam Muhammed el-Mehdi'nin varlığı, Hasan el-Askeri sonrası vekillik iddiaları, Onikinci İmam adına sefirlik, dört sefir, gaybete giden süreçte etkili bazı aile ve şahıslar üzerinde durulmuştur.

Bu bölümde öncelikle Abbasiiler ile Alioğulları arasındaki ilişkiler ve İmamiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askeri'nin vefatıyla oluşan kargaşa üzerinde durulmuştur. Hasan el-Askeri ile başlayan liderlik tartışmaları, daha çok Hasan el-Askeri'nin gizli oğlunun oğlunu iddia edenlerle kardeşi Cafer b. Ali'nin imametini ileri sürenler arasında yaşanan rekabeti yansıtır. Başta Hasan el-Askeri'nin oğlu olduğunu ileri süren İmamiyye, fazla taraftar bulamamış ancak daha sonra içerisinde buldukları çıkmazı ancak bu şekilde aşacağını düşünen Kat'iyye Şiası ileri gelenleri, bu görüşün propagandasını yaparak çoğunluğun İmamiyye etrafında birleşmesini sağlamışlardır.

Şia'mı içerisinde bulunduğu bu şaşkınlık döneminde, başta on ikinci imam hakkında çok çelişkili ifadeler ortaya atılmış, ilk İmamî âlimler, gaybet süre-

siyle ilgili görüş belirtmekten kaçınmış ancak Şii tabanın bu konuda baskı yapmasından ötürü değişik tarihler verilmiştir. En sonunda da imamın kıyamette yakın ortaya çıkacağı görüşü hâkim olmuştur.

Yine bu bölüm içerisinde, büyük bir kitlenin benimsediği İmâmiyye inancının oluşmasında vekillerin oynadığı rol üzerinde durulmuştur. Gaib imamın kısa gaybetinde onunla sürekli temas halinde olan sefirlerin önemi, konu bütünlüğü içinde yer almıştır. Bu sefirlerin, İmam'ın gaybetinden itibaren yaklaşık yetmiş yıl boyunca ardı ardına görev yaptıkları ve onun adına para toplayarak bu şekilde Şii toplumun idaresini ellerinde bulundurdukları ifade edilmiştir. Birinci Gaybet'in sona erip İkinci Gaybet'in başladığının tek izah yolunun da sefirlik olduğu ortaya konmuştur.

Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahti, Hasan b. Musa en-Nevbâhti, İbn Kibbe er-Razî gaybet doktrininin geçerliliğini savunan kişiler olarak yer verilir. Rasyonel tarzda başlayan bu tarz savunmanın İbn Babeveyh ve sonra da Şeyh Müfid, Şerif el-Murtazâ ile devam ettirildiği ifade edilir.

Bu bölümde ayrıca Şiilere destek veren Furat ailesi ve "gaib imam" inancı etrafında kuvvetlenen Büveyhilerin katkısı ele alınmıştır.

### **3. Bölüm; Gaybetin İmamiyye İle birlikte Bir İnanç Haline Gelmesi ve Şia açısından Önemi** şu başlıklar halinde yer almıştır:

Gaybetin İmametın Temel Ögesi olması, Gaybetle İlgili Metinler, İmâmiyye Gaybet Doktrinin Ortaya Çıkışı, Gaybetin Sebepleri, Gaybetin Süresi, İki Gaybet Görüşü, Gaybetin Tabiatı, Gaybetin Kelâmi Temelleri, On İkinci İmamın Mehdiliği, On iki İmam Şiasının Teşekkülü, on iki imam, İmâmiyye, İsnâaşeriyye, Gaybet inancının Şii imamet nazariyesine etkisi, Takıyye İnançının Gaib İmam'ı Bekleme Düşüncesiyle Birleşmesi ve Fakihlerin Rolünün artması.

Yazar kitabında, Şii imamet teorisi'nin Hicri 2. asrın ortalarında Hişam b. el-Hakem ile birlikte belli bir şekil aldığı, Hasan el-Askeri'nin ölümüne kadar ise bu konuda fazla bir değişiklik olmadığı, ancak Hicri IV. asrın ortalarına doğru imamların sayısının on ikiye sabitlenerek, son ve on ikinci imamın Muhammed el-Mehdi olduğu inancının benimsendiği ifade edilmiştir.

"Gaybetle İlgili İlk Metinler" başlığı içerisinde, İmamî âlimlerin, "on ikinci imamın gaybetiyle ilgili rivayetleri Hz. Peygamber ve önceki imamlardan aldıklarını, ancak bu eserlerin günümüze kadar ulaşmadığını" iddia etmelerinin gerçekliği üzerinde durulmuştur. Ayrıca burada, Kuleynî, Ali b. Hüseyin el-Kummî ve Numanî başta olmak üzere Şii âlimlerin, kaybolan söz konusu eserleri kendilerine göre değiştirdikleri gerçeği vurgulanmıştır.

"İmamiyye Gaybet Doktrininin Ortaya Çıkışı" isimli başlıkta; on birinci imam Hasan el-Askeri'nin ölümünün Şia'da tam bir kargaşa oluşturmasını

yansıtan ve bir çıkış buma yönünde İbn Kibbe er-Razî ve Nevbahtî gibi âlimlerin konuyla ilgili düşüncelerine yer verilmiştir.

Yazara göre İmâmiyye'ye göre imamların sayısının on iki olduğuna ilk yer veren eser, Ali b. İbrahim el-Kummi'nin tefsiridir. Ayrıca bu ve diğer birkaç eserde gördüğümüz ve Hicri III. asrın sonunda gündeme gelen gaybet rivayetleri, ilk olarak Kuleynî'nin *el-Kâfî*'sinde bir araya toplanmıştır. Gaybetin değişmez bir İmamî inanç olarak benimsenmeye başlaması ise İmâmiyye'nin diğer Şiir gruplardan farklılaşması neticesinde oluşmuştur. İki gaybet yorumunu yapan Numanî'den sonra İbn Babeveyh, gaybetin değişmez bir İmamî inanç esası olarak kayda geçirilmesini sağlamıştır. Daha sonra ise bu düşüncüyü Şeyh Müfid, Şerif el Murtazâ ve Tûsi gibi âlimler de benimsemiş ve bu fikirlerini destekleyecek argümanlar ortaya koymuşlardır.

İmâmiyye, gaybetin sebeplerini, öldürülme korkusu ve Şia'nın inanması tezlerine dayandırmıştır. Gaybetin süresi ise, ilk olarak Numanî'nin eseriyle gündeme gelmiş ve daha sonra diğer İmamî âlimler tarafından geliştirilmiştir. On ikinci imamın gaybetinin süresi her geçen gün daha da uzatılmış ve nihayet kıyametin kopmasına endekslenmiştir. Gaybetin uzun sürmesi ise Allah'ın âlim ve kadirliğine bağlanmış, buna delil olarak da peygamberlerden Hızır ve İlyas'ın gaybetleri örnek verilmiştir.

İki gaybet görüşüne gelince: İlk İmamî âlimler iki gaybet meselesine değinmemişlerdi. Fakat daha sonra bu konuda birçok rivayetin olduğu bilgisi ve rilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte gaybetin ne zaman başlayıp ne zaman biteceği muallâkta olduğundan, İmamî âlimlerden Numani; birinci gaybetin Kısa Gaybet olup sefîrlüğün bitimiyle sona erdiği ve ardından uzun süre devam edecek Uzun Gaybetin başladığı şeklinde bir yoruma gitmiştir. Numanî'nin bu tezi kabul görmüş birinci gaybetin, 260/873 yılında başlayıp dördüncü sefirin ölümüne kadar devam ettiği ve sonra da kıyamet gününe kadar sürecek tam gaybetin başladığı belirtilmiştir. Onikinci İmam'ın mehdiliğinin de sonradan gündeme gelen bir konu olduğu belirtilmiştir.

Gaybetin kelâmî delilleri, İmâmiyye Bağdat Ekolünün en önemli temsilcileri olan Ebu Sehl en-Nevbahtî ve İbn Kibbe gibi bilginler sayesinde atılmıştır. Fakat onların öne sürdükleri deliller, rivayet eksenli kum ekolünün hâkimiyeti gölgesinde kalmıştı. Fakat Hicri 4. asırda İbn Babeveyh'in devreye girmesi ve sonra da Mutezili yöntemlerden etkilenen öğrencisi Şeyh Müfid sayesinde yeni bir çığır açılmıştır. Gaybet fikri, Şerif el Murtazâ ve Tusi tarafından da sürdürülen çalışmalar sayesinde tekrar akli delillerle desteklenmeye çalışılmıştır. Onlar bu konuda, normal insanın ömründen çok daha fazla yaşayan insanlardan örnekler vererek bu şekilde iddialarını ispatlama gayreti içerisine girmişlerdir.

Yine bu bölümde, on iki imam anlayışındaki on iki rakamının eski inançlarla da bağlantılı olup bunu Şiilerin kendi görüşlerine göre uyarladıkları ör-

neklerle anlatılmıştır. Bu konuda on iki havari, on iki İsrail kabilesi benzetmelerine yer verilmiştir.

Kitabın kaynakça kısmında konuyla ilgili ilk dönem kaynakları ve araştırmada kullanılan yerli yabancı eserler ve makalelerin listesi verilmiş, kitabın sonunda da çalışmada ismi geçen şahıs yer ve fıkralar ile önemli bazı kavramları gösteren bir dizin eklenmiştir.

Cemil Hakyemez'in buraya kadar tanıtmaya gayret ettiğimiz bu çalışması, Şii gaybet inancının tarihsel sürecinin ele alınması bakımından çok önemli bir boşluğu doldurmuştur. Gaybet inancı üzerinde her ne kadar belli âlimler tarafından önemli bazı çalışmalar yapıldıysa da, söz konusu düşüncenin değişim ve dönüşüm süreçlerini bu şekilde kapsamlı olarak ortaya koyan böyle bir araştırma yapılmamıştı. Konunun İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisine uygun bir yaklaşımla ele alınması, kitabın özgünlüğünü daha da artırmıştır. İslam düşüncesiyle ilgili çalışma yapanların, bu eseri baştan sona okumaları tavsiye edilir. Bunlarla ilgili de benzer çalışmaların yapılması ihtiyaç arz etmektedir. Konuyu derinlikli, sistematik ve güzel bir üslupla takdim eden araştırmacıya yeni çalışmalarında başarılar dilerim.

Gülşen ŞAHİN

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Yüksek Lisans Öğrencisi.

*İLÂHÎ KELÂMİN YAPISI*Sinan ÖGE<sup>1</sup>

İnsan Yayınları

İstanbul 2008, 285 sayfa.

İslâm düşünce tarihinde önemli tartışma konularından birisi olan ilâhî kelâmın mahiyeti problemi günümüzde de halen gündemdeki yerini korumakta olup eserimizin konusunu teşkil etmektedir. İlahî kelim konusunun İslâm düşünce tarihinde teolojik ve siyasi düzeyde önemli bir yer işgal etmesi, ilâhî kelim anlayışlarının güncel pek çok tartışma için temel olma özelliğine sahip olması ve kutsallık iddiasında olan diğer metinlerle Kur'an'ın karşılaştırmalı olarak ele alınıp ilâhîlik değerlerinin ortaya konulması amacı eserde bu konunun seçilmesinin nedenleri arasında sayılabilir.

Çalışmada, ilâhî kelâm hakkında tarih boyunca ortaya konulan görüşler sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Herhangi bir şahıs ya da dönem ayırımı yapılmaksızın konuyla ilgili tüm verilerin değerlendirilmesine gayret gösterilmiştir. Ayrıca yazar, eserde ilâhî kelâm konusunun Kelâm İlmi'ni ilgilendiren boyutunu göz önünde tutarak meselenin metafizik yönü üzerinde durmakta olup Kur'an'ın nazım özellikleri ve bunlarla alakalı teorilere ve problemlere yer vermemektedir.

Bir giriş, iki ana bölüm ve bir ek bölümden oluşan eserin giriş bölümünde konunun fikri ve siyasi arka planı incelenmiş, bu husustaki klasik ve modern görüşler eleştirel olarak tetkik edilmiştir. Bu bağlamda İlahî kelim ve hususen Halku'l-Kur'an tartışmalarının tarihi seyri öncelikli olarak ele alınmıştır. İlgili tartışmaların ortaya çıkışı ve ileri sürülen teorilerin menşeiyle ilgili klasik ve güncel iddialar ele alınarak değerlendirilmiştir. Özellikle Hıristiyan inancındaki Logos anlayışının tesiri iddiasının yoğunluğuna işaret edilmiş ve söz konusu etkileşimin problemin ortaya çıkışında olabirliği ifade edilirken; buna karşın, İslam düşüncesinde teşekkül eden ilâhî kelim anlayışlarının özgünlüğüne dikkat çekilmiştir. Öte yandan Halku'l-Kur'an tartışmalarının Mihne süreci merkezli olmak üzere siyasiliğine dikkat çekilerek, oluşun gerilimin salt teolojik bir farklılaşmadan değil, iktidar mensuplarının tavırlarından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Yazar'a göre Halku'l-Kur'an tartışmalarının siyasi yönü bu nazariyenin mahiyetinde değil, bizzat siyasal bir argüman olarak kullanılmasında aranmalıdır. Yapı itibariyle siyasetle alakalı olmayan bir konu, günümüzde de müşahede ettiğimiz gibi her dönemde siyasi bir grubun savunucuları ya da bu oluşumun karşıtları tarafından bir simge haline getirilebilmekte ve de siyasi mücadelenin aracı yapılabilmektedir. Dolayısıyla Mihne sürecinin sorumluluğu, ilgili dönem-

1 Yrd. Doç. Dr. Sinan ÖGE, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, sinanoge@hotmail.com



de Mu'tezile'nin öncü isimlerinin müdahil olmayışı gerçeğinden de hareketle, tamamen Mu'tezile ekolüne mal edilemez.

Giriş bölümünde vurgulanan diğer önemli bir husus ise, "Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrinin, onun ilâhî oluşuna gölge düşürme kastı taşıdığı" şeklindeki değerlendirmelerin gerçeği yansıtmadığıdır. Aynı şekilde yazara göre, Kur'an'ın mahlûk ya da gayr-ı mahlûk olduğu kabullerinin devlet erkinin ya da ulemanın otoritesini destekleyecek bir argüman oluşu iddiaları da kabul edilebilir değildir.

Yazar, eserinin, "İslâm Düşüncesinde İlâhî Kelâm Anlayışı" adlı birinci bölümünde konuyu salt teolojik içeriğiyle ele almakta ve konu ile ilgili tartışmaların ana eksenini oluşturan Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin ilâhî kelâm algılamalarını, sistematik ve mukayeseli bir tarzda sunmaktadır. Eserde de belirtildiği üzere İslâm dünyasının bu iki düşünce ekolü, ilâhî kelâmı anlamak ve de anlamlandırmak için öncelikle mutlak anlamda bir "kelâm" felsefesi geliştirmiş ve müşahede âlemi ile gayb âlemi arasında bir ilişki kurarak ilâhî kelâmı alakalı görüşlerini bu temel üzerine bina etmişlerdir. Her iki ekolde konu çerçevesindeki tartışmalarıyla İslâm düşünce tarihine teolojik ve dilbilimsel içeriğiyle oldukça özgün ve zengin bir miras bırakmışlardır.

İslâm düşünce tarihine baktığımızda, Ehl-i Sünnet kelimcileri meselenin odak noktasını teşkil eden "kelâm"ı ezeli bir sıfat olarak kabul ederken buna karşın Mu'tezile kelimcilerinin "kelâm"ı bir fiil olarak algılayıp hâdis kabul ettiklerini görmekteyiz. Sistemlerini kurmaya bu şekilde başlayan her iki ekolün de Kur'an anlayışlarının ister istemez bu doğrultuda şekillendiğini anlamaktayız. "Kelâm"ı Allah'ın bir fiili olarak gören Mu'tezile, bu anlayışının bir sonucu olarak Kur'an'ı da mahlûk olarak kabul etmekte iken Ehl-i Sünnet kelimcilerinin "kelâm"ı ezeli bir sıfat olarak kabul etmeleri sonucu hâdis özellikleri bünyesinde barındıran Kur'an hakkında açıklama yapmakta bir takım sıkıntılar yaşadıklarını ve bu problemi kelâmın, lafzî ve nefsi olarak çift doğallı bir yapıya sahip olduğu tarzındaki bir teori geliştirerek aşmaya çalıştıklarını görmekteyiz.

Genelde metafizik unsurlar özelde de Allah hakkında konuşmanın imkânının sınırlı oluşu, ilâhî kelâm gibi bir konuda fikir yürütmeyi zorlaştırmış olmasına rağmen, tarihi süreçte ekoller tarafından bu imkânın sınırlarının zorlandığı ve mezhebî tartışmaların etkisiyle, Allah'ın mutlak aşkınlığını kabullerine rağmen, ortaya koydukları teorilerin salt birer hakikat olduğunu iddia ettikleri görülmektedir. Şöyle ki; Ehl-i Sünnet ekolü, bir taraftan mükemmel Tanrı anlayışını ezeli niteliklemlerle sağlamaya çalışırken diğer taraftan ezeli boyutun bilinemezliğini zorlamaktayken; Mu'tezile ise müşahede âlemi ile metafizik âlemin durumunu karşılaştırmada somutlaştırma noktasında ileri gitmesi sebebiyle aşkın bir Tanrı tasavvurunu hemen hemen imkânsız kılacak bir rasyonalite sergilemiştir. Ancak ister ezeli ister hâdis kabul edilsin, Kur'an'ın vahyi ile alakalı bilgiler ve bunların tetkiki şunu göstermektedir ki; bütün bu anlayış farklılıkları Kur'an'ın ilâhiliğini ortaya koyma açısından hiçbir sorun taşımamaktadır.

Eserin ikinci bölümü olan “İlâhî Kelâmın Fizik Âlemine Geçiş Keyfiyeti” başlığı altında yazar, ilâhî kelâmın insanlara ulaşımı olan vahiy olgusunu kelâm ile ilişkili olarak ele almaktadır. Çünkü Allah’ın konuşmasının somut ve ulaşılabilir bir göstergesi olan ilâhî kitapların söz olarak Allah’a nispeti ve bu sözün beşer idrakine aktarım süreci olan vahiy olgusu, hem İslâm düşüncesinde hem de diğer inançlarda ciddi bir zihinsel aktivite ve teolojik bir söylemi beraberinde getirmiştir. İslâm inancında genel bir kabul olarak vahiy, lafız ve mana açısından tamamen Allah’ın inşası olan Kur’ân’ın, hiçbir müdahale yetkisi bulunmayan elçiler vasıtasıyla insanlığa ulaşımı olarak algılanmıştır. Öte yandan Allah-insan iletişiminin aracı olarak ilk sırada söz (kelâm) vardır ve bu kelâm olmaksızın vahyin anlaşılması mümkün değildir. Vahiy, Allah’ın konuşması ve kendi irâdesini dilediği herhangi bir dil aracılığı ile bildirmesidir. İlâhî irâdenin ne olduğunun anlaşılabilmesi için kullanılan dilin, insan tarafından anlaşılabilir bir formatta olması gerekir. Öncelikle bir iletişim sisteminde, iki unsur arasında müşterek bir iletişimin olabilmesinin ön şartı, o iki unsur arasında ontolojik bir eşitliğin bulunmasıdır. Allah ile insan arasındaki mutlak ontolojik farklılıktan dolayı bir iletişim aracı olan kelâmın da onu ileten bir iletişime ve ileticiye ihtiyacı vardır. Bu bakış açısıyla yazar vahiy, ilâhî kelâmın, metafizik âlemden fizik âleme geçiş serüveni olarak tanımlamaktadır. Eserde vahiy-kelâm ilişkisi kısaca şu şekilde kurulmaktadır: Vahiy; vahyeden, kendisine vahyedilen ve vahyolunan hususlar olmak üzere üçlü bir yapıya sahip olmakla birlikte asıl olarak vahyolunana işaret eder. Vahiyle birlikte ilk düşünülmesi gereken Allah’ın mütekellim oluşu değil, mütekellim olan Allah’ın kelâmıdır. Dolayısıyla akla ilâhî boyut değil, insanî boyut diyebileceğimiz, kelâmın anlamı ve anlaşılması gelir. Kelâm tanınmadan kelâmın sahibi hakkında fikir yürütmek mümkün değildir. Kelâmı anlamlandırmadan vahiy, vahiy anlamlandırmadan da kelâmı anlamlı kılmak mümkün değildir. Zira vahiy bir anlamda Allah’ın insan diliyle kelâmıdır.

Yazar konuyu işlerken vahyin terminolojisi hakkında bilgi verdikten sonra vahyin geliş yollarını, genel olarak “Perde arkası” ve “Elçi gönderme” şeklinde iki başlıkta ele almıştır. Daha sonra Allah, şeytanlar, melek/Cibril ve insan/Hz. Zekeriyâ başlıkları altında Kur’ân’da vahyediciler olarak belirtilen varlıklardan bahsetmektedir. Ardından vahyin nesnelere olarak; insan (peygamberler, havâriiler, Hz. Musa’nın annesi), melekler, arı, yer ve gök başlıkları altında vahye muhatap olan varlıklar ele alınmaktadır. Daha sonra ilâhî kelâmın indiriliş aşamaları başlığı altında “Levh-i Mahfûz” ve “Peygamber’in Kalbi” konularına yer verilmektedir.

İkinci bölümün nihayetinde, son derece önemli bir mesele olan Kur’ân lafızlarının aidiyeti konusu ele alınarak; lafzın Allah’a, Peygambere ve Cibril’e ait oluşu şeklindeki üç temel görüşe yer verilmiştir. Yazarın ifade ettiği üzere, hem Mu’tezile’nin hem de Ehl-i Sünnet’in ilâhî kelâm ve vahiy anlayışlarına baktığımızda Kur’ân lafızlarının Allah’tan başkasına nispeti düşünülemez.

Zira lafzın Allah'tan başkasına nispeti, özellikle Mu'tezile'nin ilâhî kelam teorisi esas alındığında Allah'ı mütekellim olmaktan çıkaracaktır. Ehl-i Sünnet'in çift doğallı kelâm anlayışı belirtilen teolojik ve dilsel gerekçeler nedeniyle bu durumun da imkânsız olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesindeki ilâhî kelâm ve vahiy teorileri diğer dinlerde bağlamında manayı Allah'a, lafızları ise bir başkasına nisbet etmek bir olasılık olarak ele alınsa bile eserde olandan son derece farklı ve otantiktir.

Sayın Öge, eserinin ek bölümünde, Hıristiyanlık ve Yahudilikteki ilâhî kelâm anlayışını ele almakta ve inananları tarafından ilâhî olduğu iddia edilen mevcut İncil ve Tevrat'ın, ilâhî söz olma vasfını taşıyıp taşımadıkları konusunda görüşlerini ortaya koymaktadır. Ona göre, İslâm inancındaki vahiy telakisi diğer dinlerdeki anlayışlardan köklü farklılıklarla ayrılmaktadır. Ekolleri arasında anlayış farkları bulunmasına rağmen İslâm toplumu, Allah ile olan ilişkisini tamamen ilâhî olan bir kaynağa bağlamayı teorik ve pratik bir düzeyde sağlayabilmiştir. İslâm inanç ve düşüncesinde ilâhî kelâm, inşa açısından arada peygamberin dahi yer almadığı bir korunmuşluğa sahiptir. İlahî irâdenin doğrudan temsili olan Kur'an; hakkındaki tüm yorumların beşerî ve izâfî kabul edildiği, lafız ve manasında Allah dışında ikinci bir varlığın etkisinin olmadığı ana kaynaktır.

Hıristiyanlık, vahiy elçisi olan peygamberi bizzat vahyin kendisi kabul edip tarihsel ve ideolojik bir takım gerekçelerle Hz. İsa'yı Tanrı yaparak Allah ile olan iletişimini temelde sarsmış ve bu bozuk temel üzerinde inşaya devam etmiştir. Bu durumun ötesinde daha vahim olanı ise otantik bir metnin korunamaması sebebiyle ilâhî irâdenin Kilisenin eline geçmesidir. Böylece tarihi süreçte Kilise, ilâhî irâdenin yegâne temsilcisi ve sorgulanamaz bir otorite haline gelmiştir. Aynı durum Yahudilik içinde söz konusudur. Şöyle ki, ilâhî irâdeyi ifade ve temsil eden Tevrat korunamamış, onun yerini Sözlü Tevrat ve Talmud almıştır. Dolayısıyla ilâhî irâdeyi temsil yetkisi tıpkı Kilisede olduğu gibi, bunları yorumlamada tek yetki sahibi olan rabbilere geçmiştir. Dolayısıyla her iki inanç sisteminde beşerilik boyutu ilâhîlik tarafını öncelemiş böylelikle ilâhî irâde saf dışı bırakılmıştır. Her iki kitap külliyyatının bizim için teolojik değerine gelince bu ancak Yahudî ve Hıristiyan toplumlarının tarihsel ve güncel inanç dünyasını tanıtacak tarihsel veriler olması kadariyladır.

Sonuç olarak Allah'ın irâdesinin bizlere ulaşımı olan ilâhî kelâm olarak geriye, lafzı ve manası itibarıyla beşerî herhangi bir müdahale ve tahrife uğramamış yegâne bir gerçeklik kalmaktadır ki o da; Kur'an'dır.

Arş. Gör. Muhammet KOÇAK  
Atatürk Üniversitesi  
Sosyol Bilimler Enstitüsü

*SADRUŞŞERİ'A'DA VARLIK**Ta'dilu'l-'ulum Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*

Dr. Mahmut AY

İlahiyat Yay. Ankara 2006

Var olan her şeyin ortak adı olarak tanımlanan varlık, hem kelam hem de felsefenin ortak çalışma konusudur. Aslında, kelam ile felsefeyi birbirinden ayıran temel noktalardan biri de her iki disiplinin varlığı algılama ve yorumlama biçimleridir. Çünkü varlık konusunu ele almak aynı zamanda Allah, Allah'ın bilgisi, iradesi, kudreti ve yaratması gibi sıfatları ve bu sıfatların âlemle olan ilişkisini ele almayı gerektirmektedir.

Varlık konusu incelenirken, varlığı Allah'tan ayıran boyutların da ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konuların başında varlık-mahiyet ilişkisi, mahiyetlerin yaratılmış olup olmaması, varlık kavramı ile bağlantılı olarak madumun mahiyeti, varlık aşamaları, kıdem-hudus meselesi ve akli hükümler gelmektedir.

Filozoflar varlığı salt varlık olarak ele almaktadırlar. Kelamcıların filozoflarda olduğu gibi müstakil varlık teorileri yoktur. Onlar varlıktan hareket ederek, bir takım felsefi ve kültürel akımların tehdit edici düşünceleri karşısında Allah merkezli bir dünya anlayışı geliştirmeye çalışmaktadırlar. Varlığın Kelam ilmi açısından en önemli yönü varlığın Allah'a işaret ediyor olmasıdır. Kelamî ekollerini tümü tarafından ısrarla üzerinde durulan tevhid ve tenzih anlayışının temelinde de bu ekollerin varlığı nasıl algıladıkları yatmaktadır. Çünkü bu anlayıştan hareketle varlığı, tevhid ve tenzih teorileriyle uyumlu bir şekilde anlamaya çalışmışlardır.

Yazar, varlık konusunu ve bu konunun ilgili olduğu diğer konuları Kelam ve Usulu'l-Fıkh'ın önde gelen âlimlerinden biri olan Sadruşşeri'a'nın görüşlerini temel alarak tartışmaktadır. Yazarın bu seçiminin temel nedeni Sadruşşeri'a'nın müteahhirun döneminin önde gelen, çok yönlü bir âlimi olmasıdır. Sadruşşeri'a hakkında dikkate değer bir çalışmanın bulunmayışı kitabı önemli kılan noktalardan birdir.

Kitapta, Sadruşşeri'a'nın kelam ve usulu'l-fıkh alanlarında kaleme almış olduğu eserleri ve bu eserlerin içerikleri hakkında geniş bilgi sunulmaktadır. Ancak çalışmanın asıl konusu olan varlık hakkında Ta'dilu'l-'ulum adlı eser temel alınmış ve bu eser çerçevesinde varlık hakkında ortaya koyulan düşünceler felsefi süreçte dile getirilen düşüncelerle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Yazarın özellikle Sadruşşeri'a'nın bu elyazması eserini temel alarak çalışmasının nedeni, müellifin bu eserini ilimleri düzenleyip sıraya koyma, gereksiz ayrıntılardan arındırma ve onlar arasında denge kurma amacıyla yazmış olmasıdır.

Kitap, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümde Sadruşşeri'a'nın Kelam ilmindeki yeri ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir.

İlk bölümde varlık-mahiyet ilişkisi, kelamî ve felsefî tarzda ele alınıp ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. Bu bölüm, varlık kelimesinin etimolojik tahlili ile başlamaktadır. Bu bağlamda üzerinde durulan konulardan biri de Kelamın felsefe ile karşılaşmasından önce varlık kavramı yerine kullanılan cisim ve şey kavramlarının üzerinde durulmasıdır. Kelamcılar arasında cisim ve şey kavramları ile ilgili temel tartışma konusu, cisim kelimesinin Allah için kullanılıp kullanılmayacağıdır. Onlar cisim kavramının Allah için kullanılmayacağını kabul ederlerken bunun yerine şey kavramının kullanılabileceğini belirtmişlerdir. Genel anlamda hem felsefî hem de kelamî düşünce tarihinde varlığın tanımı hakkında büyük görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Varlığa verilen anlama göre yapılan tanım da farklılık göstermektedir. Sadruşşeri'a ise varlığı, bir şeyin dış dünyadaki özel bir gerçeklik olması şeklinde tanımlamaktadır. Onun varlık ile ilgili olarak üzerinde durduğu en önemli nokta varlığın dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmasıdır.

İkinci bölümde ise mahiyetlerin yaratılmışlığı ve madumun şeyliği konuları ele alınmıştır. Bu konu başlığı altında mahiyetin neliği üzerinde durulmuş, mahiyetin türleri ve yaratılmış olup olmaması, yokluk ve yokluğun şeyliği konuları ele alınmıştır.

Mahiyet konusu ele alınırken konunun dilsel, mantıksal ve felsefî-kelamî boyutları olabildiğince ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Sadruşşeri'a, filozofların ve bazı kelamcılarının görüşlerinin aksine varlık ve mahiyet arasında bir ayırım yapılmasını kabul etmemektedir. Onun bu konuyu ele alırken üzerinde ısrarla durduğu konu, mahiyetlerin yaratılmış olduğunu ve maduma "şey" demenin mümkün olmadığını kanıtlamaktır.

"Yok" kavramı ve bu kavram hakkındaki düşünceler, kelamî tartışmalar da büyük önem taşımaktadır. Çünkü varlığın söz konusu olduğu her alanda zorunlu olarak yokluk da söz konusu olmaktadır. Yokluk kavramı ilk olarak Antik Yunan filozofu Heraklit tarafından dile getirilmiş olsa da Müslüman Kelamında bu konu hakkında ilk defa Mutezili âlimler görüş bildirmişlerdir. Yokluk kavramı, ilk çağlardan itibaren ontolojik, epistemolojik, mantıksal, dilsel ve psikolojik düzlemde ele alınarak tartışılmıştır. Yokluğun tanımlanması veya anlamlandırılması konusunda ortaya çıkan farklı yaklaşımların temelinde, kavramın hangi düzlemde ele alındığı büyük önem arz etmektedir. Kelamcılarının "yokluk"u ele alışlarının temel nedeni, felsefeye karşıt olarak evrenin sonradan yaratıldığını ve tek ezeli varlığın Allah olduğunu temellendirme düşüncesidir. Bu bağlamda kelamcılar "yokluğu" mantıksal, dilsel ve psikolojik düzlemde değil ontolojik ve epistemolojik düzlemde ele almışlardır. Ancak kelamcılar da kendi aralarında "yok"un tanımı ve şeyliği

konusunda aynı görüşü paylaşmamaktadırlar. Genel olarak yok konusunda filozoflar, Ehl-i Sünnet ve Mutezili kelamcılar arasındaki temel tartışma “yok”un tanımından ziyade “yok”un şey olup olmadığı ve bilinip bilinemeyeceği konularındadır.

Üçüncü bölümde varlık alanları konu edilmiştir. Bu bölümde varlığın ne olduğunu anlamaya yönelik olarak genelde filozofların özelde ise İslam filozoflarının varlık hakkındaki görüşleri kelamî bir bakış açısıyla karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu konuda varlığın nasıl sınıflandığı konusuna değinilmektedir. Filozoflar varlığı mutlak, zihinsel ve gerçeklik olarak sınıflandırırken Sadruşşeri’ a varlığı, kavram olarak dışa özgü bir gerçeklik olduğu kabulünden hareketle tanımlamaktadır. Ayrıca varlığı filozofların iddia ettiklerinin aksine, dışsal ve zihinsel şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmamaktadır. Bu tanımdan hareketle Sadruşşeri’ a’nın dış dünyada gerçekliği bulunan varlık olarak tanımlanabileceğini, bunun dışındaki düzlemlerde varlığın gerçekliğinden bahsedilemeyeceğini kabul etmektedir. Bu görüşü de onun varlık konusunda, realist bir bakış açısına sahip olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda o diğer var olma düzeyleri olarak kabul edilen zihinsel varlığın da, dış dünyada varlığı bulunan varlık olmaksızın olamayacağı görüşünü zihinsel varlığın dış gerçekliğin yansıması olduğu kabulünden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Sadruşşeri’ a varlık-mahiyet ayrımını kabul etmediği için varlığı olmayan bir şeyin mahiyetinin de olmayacağını belirtmektedir. Varlığın belirginleşmesi “Taayyün” bölümünün son konusunu oluşturmaktadır.

Dördüncü bölümde ise “Kıdem Hudus Sorunu; “Tanrı Alem İlişkisi” ele alınmıştır. Bu konu altında ezililik ve nedensellik konuları kelamî bakış açısıyla eleştirel bir tarzda ele alınmıştır. Bu konuyu ele alırken temel hareket noktası olarak Allah’ın irade ve kudreti ile varlıkları yoktan yarattığı görüşü sistemli bir şekilde işlenmiştir. Filozofların aksine Sadruşşeri’ a, kozal bir nedenselliği şiddetle reddetmektedir. Ayrıca alemin yaratılması konusunda ise yoktan yaratmayı kabul ederek filozofların iddia ettiği gibi alemin ezeli bir maddeden yaratıldığı iddiasını kabul etmemektedir.

Son bölüm olan beşinci bölümde ise “Varlık Tarzları/Akli Hükümler” konu edilmiştir. Başlangıçta mantık ve epistemolojinin kavramları olarak kabul edilen akli yargılar daha sonra varlık biliminde varlık tarzları, varlık hükümleri adıyla ele alınmıştır. Aklin varlıklar hakkında ulaştığı sonuçları ifade eden akli hükümler klasik İslam kaynaklarının da önemli bir konusu olarak ele alınmıştır. Varlık tarzları olarak ifade edilen bu hükümler; zorunluluk, imkân ve muhal kavramlarıdır. Sadruşşeri’ a’nın bu kavramları ele alışı ve değerlendirmesi İslam filozoflarının görüşlerine yönelttiği eleştiriler bağlamında değerlendirilmektedir. Özellikle madumun iadesi konusu, ahirette yeniden diriliş Allah’ın yaratması bağlamında ele alınmıştır.

Sadruşşeri'a, felsefe tarafından ortaya koyulan varlık anlayışını, dinin temel ilkeleri ile çatıştığı kabulünden hareketle reddetmiştir. Felsefenin varlık bilim anlayışına alternatif olarak vahye merkezli Allah-alem ilişkisine dayanan bir varlık bilim anlayışı önermektedir. Kendi sistemini temellendirmeye çalışırken karşısına aldığı veya yer yer eleştirdiği grup sadece felsefeciler değil Mutezili ve Eş'ari âlimlerdir.

Doç. Dr. Mahmut Ay tarafından hazırlanmış olan bu kitap, varlıkla ilgili olarak Kelam alanında son dönemde yapılmış dikkate değer çalışmalardan biri olarak değerlendirilebilir. Kitap varlık konusunda özelde Sadruşşeri'a'nın anlayışını temel alsa da, varlık konusu ile ilgili olarak hem felsefe hem de kelam tarihinin kronolojik bilgisini vermesi açısından büyük önem taşımaktadır. Varlık kavramı ve konu ile ilişkili diğer kavramlar ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Varlık felsefi olarak ele alınırken, konunun Yunan Felsefesindeki köklerine kadar inilmiş ardından Yunan felsefesinin Müslüman takipçileri ve yorumcuları olan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün varlık konusu ile ilgili görüşleri ele alınıp incelenmiştir. Konunun kelamî boyutu ele alınırken ise Kelam ilminin kurucuları olan Mutezili âlimlerden başlayarak Eş'ari ve Maturidi âlimlerin görüşlerine yer verilmiş ve ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Kitapta sadece Kelamcılarının görüşlerinin ele alınması ile yetinilmemesinin temel sebebi, Sadruşşeri'a'nın, temel alınan eseri olan Ta'dilu'l-'ulum'da varlık konusunu işlerken İslam filozoflarının varlık hakkındaki görüşlerinden hareket etmesi ve bu görüşlere getirdiği eleştirilerdir. Aynı geniş perspektif varlığın felsefede ele alınış tarzı için de söz konusudur. Varlık konusu ele alınırken felsefe tarihi boyunca varlık kavramı ile ilişkilendirilen bütün konuların geniş bir şekilde ele alınması kitabın diğer dikkate değer yönünü oluşturmaktadır. Çalışmanın bir diğer önemli yönü ise özellikle fıkıh alanındaki çalışmaları ile anılan ve otorite olarak kabul edilen Sadruşşeri'a'nın kelamî yönünün ön plana çıkarılması ve mümkün olduğunca ayrıntılı bilgi verilmeye çalışılmasıdır.

Arş. Gör. Rabiye ÇETİN  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**BEKTÂŞÎ ERKÂNNÂMELERİNDE MEZHEBÎ UNSURLAR**

Ömer Faruk TEBER

Aktif Yayıncılık, Ankara, 2008, 193 ss.

Gerek Türklerin İslamlaşması sürecinde gerekse bundan sonraki dönemde İslam'ın engin hoşgörüsünün ortaya konulmasında Bektâşiliğin olumlu yön-  
deki katkıları yadsınmaz. Bektâşiliğin mahiyeti, tarihsel serüveni ve fikri yapısı gibi konuları ancak Hacı Bektâş-ı Veli'nin ve ondan sonra kayda geçirilen öğretilerinin incelenip anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Hacı Bektâş-ı Veli'ye nisbet edilen eserlerin dışında onun öğretilerine en güzel ve geniş anlamda yer veren kaynaklar Erkânnâmelerdir.

Ömer Faruk TEBER'in kaleme aldığı ve *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar* ismini taşıyan bu eser, gerek Bektâşiliğin anlaşılmasında gerekse Bektâşiliğin beslendiği kaynaklar ve Bektâşiliği etkileyen unsurların anlaşılmasında önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

Eser, Giriş, iki ana Bölüm ve Sonuçtan oluşmaktadır.

Yazar, Kaynaklar ve Bektâşilikte Erkânnâme Geleneği ismini taşıyan Giriş'te Bektâşiliğin kaynaklarından ve Bektâşilikteki Erkânnâme geleneğinden söz etmektedir. Kaynaklar bölümünde, Erkânnâme geleneğinin Bektâşiliğin hayatiyetini sürdürmesindeki öneminden bahsetmekte, bunları Yazma Erkânnâmeler ve Basılı Erkânnâmeler şeklinde ikiye ayırarak sözü edilen eserleri tanıtmaktadır. Bu bölümdeki yöntem başlığı altında mezhep kelimesi üzerinde duran ve fırka, fıkıh mezhepleri, ve sûfi tarikatlar gibi kavramların tanımına yer veren yazar, bu oluşumların incelenmesinde takip edilmesi gereken yolu da açıklamaktadır. Bu bölümde son olarak, Bektâşilikte Erkânnâme Geleneği, altı ana başlık altında değerlendirilmekte, Erkânnâmelerde, tarikat mensuplarının değişen zaman ve mekan şartlarına göre giyim-kuşamları, sosyal alandaki her türlü hal, hareket, davranışları ve sembolleşen dua ve ritüellerin ayrıntılı bir şekilde kayıt altına alınarak sistematik hale getirildiği belirtilmektedir. Bu ritüeller aynı zamanda müridin amaçladığı hedefe ulaşmasının olmazsa olmaz şartlarıdır. Bektâşî Erkânnâmelerinin çıkışını Balım Sultan'a bağlayan yazar, Balım Sultan'ın Bektâşiliğe ait kuralları derleyip dergahta bir düzen içinde yaşanmasını sağladığını ve sözel olan Bektâşî geleneğini düzenleyerek kayda geçirilmesini sağlayarak Bektâşiliğe önemli katkıda bulunduğunu belirtmektedir. Erkânnâmelerin, Anadolu ve Balkanlarda Osmanlı himayesindeki Bektâşî Tekkelerinde yazıldığını, bunların yazılış amacının ise "insan-ı kâmil" tipini diğer bir ifadeyle "kâmil insan, fâzıl toplum" oluşturmak olduğunu belirten yazar, Bektâşî Erkânnâmelerinin, özellikle II. Bayezid'in Safevî propagandasına karşı, Bektâşileri desteklemesinin sonucunda, Balım



Sultan'ın da etkisiyle yazıldığını belirtmektedir. Bu noktada II. Bayezid, Şii-Safevî propagandaya karşı Bektâşîliği destekleyerek onun Anadolu'daki etkisini kırmak istemiştir. Yazar, Fütüvvetnâme-Erkânnâme İlişkisi, Makâlât'ın Erkânnâmelerdeki Yansımaları, Vilayatnâme-Erkânnâme İlişkisi gibi temel alt konularda Erkânnâmelerin kaynaklarını zikretmiştir. Bu bölümün sonunda, Erkânnâme-Buyruk ayrımı yapılmıştır. Yazar, Buyrukların Kızılbaş-Alevî kesimlere hitap ettiğini, Safevî devletinin Anadoludaki Türkmen kesimi kontrol altında tutmak için bunları kaleme aldığını, ancak Erkânnâmelerin daha çok Bektâşî zümreye hitap ettiğini ve bu kesimin Kızılbaş-Alevîlere göre daha kurumsal bir yapıya sahip olduklarını belirtmektedir.

Birinci Bölüm, Bektâşî Erkânnâmelerinin Genel Muhtevâsı adını taşımaktadır. Erkânnâmeler, Bektâşîliğin temel yapısını oluşturmaktadır. Bunlar da, Kur'an, Sünnet ile bu iki temel kaynağa ters düşmeyen ve Bektâşî değerlerin temelini oluşturan Dört Kapı Kırk Makam ilkesi esasında ele alınmıştır. Bu bölüm, Erkânnâmelerde İtikadî Boyut, Erkânnâmelerde Amelî Boyut, Erkânnâmelerde Tasavvufî Boyut ve Tercümânlar, Gülbanklar, Tekbir başlıkları altında incelenmiştir.

**Erkânnâmelerde İtikadî Boyut:** Erkânnâmelerin genel Sünnî itikadıyla bir uyum arzettiği, bunlarda "şeriat, tarikat, marifet, hakikat" gibi anlam kategorilerinin çatı kavramları oluşturduğu ve temel İslam esaslarını oluşturan Tevhit, Nübüvvet ve Ahiret kavramlarının Sünnî perspektife uygun bir şekilde çeşitli vesilelerle ele alındığı belirtilmektedir. Tevhit başlığı altında Allah'ın Zâtî ve Sübûtî sıfatları kısa ve öz bir şekilde ele alınmış, zaman zaman bu sıfatlar Allah'ın doksan dokuz ismiyle harmanlanarak okuyucuya sunulmuştur.

Nübüvvet bahsi çerçevesinde, Erkânnâmelerde peygamberlerin sıfatları zikredilmiştir. Ancak burada dikkat çeken husus, Adalet sıfatına yer verilmiş olmasıdır. Bunun dışında, peygamberimizin diğer peygamberlerden üstün özellikleri, soy şeceresi ve Kur'an'da ismi geçen peygamberlerin isimlerinin bilinmesinin vücûbiyeti, kendisine kitap ve suhuf gönderilen peygamberler gibi konulara da değinilmiştir.

Dünya-ahiret dengesinin kurulmasının gerekliliği, insanın dünyadayken yapması gerekenleri yapmaması durumunda ahirette karşılaşacağı manzara, Kur'an'dan bazı ayetlerin de tasviriyile Erkânnâmelerde yer almaktadır. Ayrıca sorgu meleklerinin sorularına verilecek cevaplar da on iki madde şeklinde Erkânnâmelerde geçmektedir.

**Erkânnâmelerde Amelî Boyut:** Erkânnâmelerde, temel itikad konularının yanı sıra, ibadetler de yer almaktadır. Özellikle namaz ve çeşitleri, uygulanışı teferruatıyla anlatılır. Namaz, İslam binasının temel taşlarından biri olarak görülmekte, otuz iki farz içerisinde namaz ve namazla ilgili abdest, gusül ve teyemmüm gibi diğer ibadetlere de yer verilmektedir. Ayrıca namazın farzları

ve şartları, namaz çeşitleri, vakitleri, namazın nasıl kılınacağı gibi hususlara da yer verilmektedir. Bu bağlamda, Erkânnâmelerde namazla ilgili dikkat çeken hususlardan biri, üç rekatlık vitir namazının ilk rekatının farz, ikincisinin sünnet, üçüncüsünün de vacip olduğunun belirtilmesidir. Erkânnâmelerde namazın dışındaki diğer ibadetler ve ifa şekillerine de kısaca değinilmiştir. Yazar, Erkânnâmelerin bu yönüyle bir ilmihal kitabı hükmünde olduğunu belirtmektedir.

**Erkânnâmelerde Tasavvufî Boyut:** Erkânnâmelerde, Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet'ten oluşan Dört Kapı Kırk Makam vurgusu yapılmaktadır. Yazar Erkânnâmelerdeki Dört Kapı Kırk Makam vurgusunun Hacı Bektâş-ı Veli'nin eserleriyle bir paralellik arz ettiğini, ayrıca farklı ilişkilendirmeler kurularak söz konusu kavramın açıklandığını belirtmektedir.

Tasavvufun temel taşını oluşturan Ahlâkî Unsurlar, Mürşid-Mürîd İlişkisi, Sosyal Tekâmül, Bektâşîliğe giriş merasimi olarak kabul edilen İkrar Âyini ve duaları, Dâr-ı Mansûr (oto/manevi kontrol), Tâc, Hırka, Post, Teslim Taşı, Tığ Bend, Mengüş gibi semboller ile ilgili ayinler de Erkânnâmelerde yer almaktadır.

**Tercümânlar, Gülbanklar, Tekbîrler:** Bektâşilikte, diğer tarikatlardaki seyr-i sülûk, ezkâr ve evrâd gibi temel unsurların yerine, bunları da içeren Tercümânlar ve Gülbanklar vardır. Tercüman, gerek cem ayini gerekse diğer hizmet ve ayinlerde, bir iş yapılırken söylenen, çoğu manzum olarak düzenlenmiş övgü dualarıdır. Gülbank ise, Bektâşî ayinlerinde bazı hizmet ve erkan törenlerinde, çoğunlukla mürşid tarafından okunan uzun dualardır.

Bektâşilikte bütün ritüeller için Tercümânlar ve Gülbanklar okunmaktadır. Aslında derviş olmayanlar için "sıradan iş" olarak nitelendirilebilecek hal ve davranışlar dahi Bektâşî dervişi tarafından "seyr ü sülûk"un, yani girmiş olduğu yolun bir merhalesi olarak algılanır. Çünkü, onun için her şey kutsaldır. Bu kutsal evrendeki her davranış da, kutsal bir metne dayanır. Bu kutsal metinlerin ilki Kur'ân, ikincisi Hadis, üçüncüsü de Bektâşî ulularının sözleridir. Bu nedenle, Bektâşilikte hemen her durum için ayrı Tercüman ve Gülbanklar vardır.

Tercümân-ı Tâc-ı Şerif, Tercümân-ı Hırka, Tercümân-ı Tığ-ı Bend, Tercümân-ı Elifnemed, Tercümân-ı Kanberkiye, Tercümân-ı Pâlhenk, Tercümân-ı Kemer, Tercümân-ı Teslim, Tercümân-ı Mengüş, Tercümân-ı Tennûre, Tercümân-ı Fenâyî, Tercümân-ı Palhenk, Tercümân-ı Teber, Tercümân-ı Çerâğ, Tercümân-ı Sancak, Tercümân-ı Post, Tercümân-ı Selâm, Tercümân-ı Özrü Günâh, Tercümân-ı Niyâz, Tercümân-ı Tıraş, Tercümân-ı Gusl, Tercümân-ı Abdest, Tercümân-ı Câme Şevâ, Tercümân-ı Ziyâret, Tercümân-ı Meydâncılık, Tercümân-ı Câr, Tercümân-ı Ayakçılık, Tercümân-ı Nân Yapmak, Tercümân-ı Ferrâş, Tercümân-ı İbrik ve Leğen, Tercümân-ı Şerbet-i Mey, Tercümân-ı Şer-

bet, Tercümân-ı Sâkî, Tercümân-ı Meclis Dağılırken, Tercümân-ı Gusl-ı Tarikat, Diğer Tercümân-ı Gusl, Tercümân-ı Vudû-ı Tarikat, Tercümân-ı Libâs, Tercümân-ı Milhâfe, Tercümân-ı Vahdet, Tercümân-ı Sabah Abdest Alırken, Tercümân-ı Su İçerken, Tercümân-ı Yola Giderken, Tercümân-ı Vedâ', Hâzâ Tercümân-ı Sefer, Tercümân-ı Cümcüme (Baş kasesi), Tercümân-ı Nefir, Tercümân-ı Keşkûl, Tercümân-ı Tolak, Tercümân-ı Bergüzâr, Tercümân-ı Haklı Hayırlı, Tercümân-ı Ocak, Tercümân-ı Vahdet... bunlardan bazılarıdır.

Tercümânlarda olduğu gibi, neredeyse her durum için ayrı Gülbanklar ve Tekbîrler de bulunmaktadır. Gülbank-ı Akşâm Çerâğî, Gülbank-ı Münâcâ'at, Gülbank-ı Sofra Kable't-ta'âm, Gülbank-ı Sofra Ba'de't-ta'âm; Tekbîr-i Tâc-ı Şerîf, Tekbîr-i Hırka-i Şerîf, Tekbîr-i Kemer, Tekbîr-i Teslîm, Tekbîr-i Mengüş, Tekbîr-i Teber, Tekbîr-i Çerâğ, Tekbîr-i Sancak... gibi.

Eserin asıl bölümünü oluşturan İkinci Bölüm, Erkânnâmelerde Mezhebî Unsurlar ismini taşımaktadır. Bu bölüm, Sünnî Unsurlar ve Sünnilik Dışı Unsurlar şeklinde iki temel alt başlık altında ele alınmıştır.

Yazar, gerek Makâlât bağlamında Hacı Bektâş-ı Veli'nin fikirlerine ve gerekse Erkânnâmelere bakıldığında, İslam'ın bir çatı kavram olarak ele alındığını ve geleneksel Sünnî anlayışın bunlarda hakim olduğunu belirtmektedir. Buna delil olarak, İslam hukukunun dört temel kaynağı olan Kur'an, Hadis, İcma, Kıyas'ın Erkânnâmelerde "edile-i erbaa" şeklinde ele alınışı ve Sünnilikte olduğu gibi dört hak mezhebin varlığı savunularak, itikâdî bakımdan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın; fikhî mezhep olarak da Hanefiliğin seçilmiş olması bunun kanıtı olarak gösterilmektedir. Ayrıca Hanefilik için mezhep üstadları silsilesinin de Erkânnâmelerde verilmiş olması dikkate değer bulunmaktadır.

Erkânnâmeler, içerisindeki Sünnî Unsurlar bağlamında incelendiğinde, bunların genellikle Mâtürîdî-Hanefî izler taşıdığı görülmektedir. Erkânnâmelerde mezhep olarak Hanefiliğin seçildiğinin belirtilmesi de buna bir delil teşkil etmektedir. Bu bağlamda Yazar da, Erkânnâmelerde Mâtürîdilikle İlgili Unsurlar, Erkânnâmelerde Hanefilikle İlgili Unsurlar ve Erkânnâmelerde Eş'ârilikle İlgili Unsurlar şeklinde üç alt başlık altında bu konuyu incelemiştir.

**Erkânnâmelerde Mâtürîdilikle İlgili Unsurlar:** Erkânnâmelerdeki Sünnilik algısı büyük ölçüde Mâtürîdilikten beslenmiştir. İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin itikatta imâm ve rehber olarak kabul edilmiş olması, bu hususun en somut tezahürü olarak kabul edilebilir. Bu noktada, Erkânnâmelerde dinin öğrenilmesinde Akıl ve Naklin önemi vurgulanarak akla hakim bir rol verilmesi, imanın tanımında iman- amel ayrımının yapılmış olması, din-şeriat ayrımına dikkat çekilmesi, Mâtürîdilikle Eş'ârilik arasındaki en bariz farklardan biri olan Tekvin sıfatının kabul edilmiş olması gibi hususlar Mâtürîdî etkisinin göstergelerindedir.

**Erkännâmelerde Hanefilikle İlgili Unsurlar:** Erkännâmeler, itikadi çerçevede Mâtürîdilik'ten belirgin izler taşıdığı gibi, fikhî ve amelî konularda da Hanefilik'ten izler taşımaktadır. Bu durum, özellikle abdest, namaz, teyemmüm, oruç, zekât ve hac gibi ibâdetlerin tasnifi ve yerine getiriliş biçimlerinde kendisini göstermektedir. Bu ibadetler arasında, daha önce de değinildiği gibi, üzerinde en çok durulan ibadet namazdır. Bu nedenle özellikle namaz ibadeti incelendiğinde Hanefiliğin etkisi açıkça görülmektedir. Abdestin farzlarının dört olması ve başın dörtte birinin mesh edilmesi gerekliliğinin vurgulanması, vitrin vacip olduğunun belirtilmesi, cuma, bayram, teravîh ve cenaze namazlarının hükümleri ve eda ediliş şekilleri Hanefî etkisinin en açık belirtilerindedir.

**Erkännâmelerde Eş'ârilikle İlgili Unsurlar:** Erkännâmeler Mâtürîdi-Hanefî çizgiye göre şekillendiğinden, bunlarda Eş'ârilikle ilgili izlere rastlanmaz. Bu durumun tek istisnası idarecilere (ulu'l-emr) itaat konusudur. Bu konuda, Erkännâmelerde Eş'ârî görüşün hakim olduğu ve idarecilere her halükarda itaatin gerekliliği vurgusuna dikkat çekilmektedir. Yazar, bu davranış şeklinin tam bir sūfiyane tutum olduğunu, söz konusu tutumun muhtemelen Bektâşîliğin Tasavvufî bir ekol olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.

Erkännâmelerdeki Sünnîlik Dışı Unsurlar, Erkännâmelerde Şii-İmâmî Unsurlar, Erkännâmelerde Şii-Ca'ferî Unsurlar ve Hurufî Unsurlar şeklinde üç temel başlık altında incelenmiştir.

Yazar, Erkännâmelerin Sünnî din anlayışının hâkim olduğu metinler olmakla birlikte, bunlarda Şii, Ca'ferî ve Hurufî etkileri bulmanın da mümkün olduğunu belirtmektedir. Şii unsurların metinlere çeşitli şekillerde ve aynı olmayan tonlarda sokulduğunun yalın bir okumayla bile anlaşılacağı, ancak Erkännâmelerde Şiiliğe ilişkin etkilerin, siyasi Şiilikten çok tasavvufî Şiilik olduğu vurgulanmaktadır. Bu noktada, Allah-Muhammed-Ali üçlemesi, Ehl-i Beyt ve Oniki İmam İnancı ve vurgusu, Ondört Masumamı Pak, On Yedi Kemberbest, Tevellâ ve Teberrânın (Ali'yi sevmek ve onu sevmeyenleri sevmek) metinlerde sık sık geçmesi, Şiiliğin etkileri arasında sayılmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken ilginç bir husus, Erkännâmelerin bir kısmında Tevellâ'nın Allahın emirlerine uymak; Teberrânın ise Allahın yasaklarından kaçınmak olarak açıklanmasıdır. Aynı şekilde, Oniki İmâm inancı, Tevellâ, Teberrâ ve Kerbelâ Matemî vb. unsurların Erkännâmelerde esaslı bir karşılıklarının olmadığını belirtmek gerekir. Bunlar, daha çok âyinlerin, törenlerin ve kimi ritüellerin uygulanmasında görülen, duygusal yönü ağır basan yüzeysel yansımalarıdır.

İkrar ve Musahiplik tercümanlarında, nikah ve telkin dualarında Ca'ferî mezhebine vurgu yapılması, "Mezhebim İmam Cafer es-Sadık" ve "Mezhebim Hakk Ca'ferîdir" şeklindeki ibareler olmasına rağmen, Erkännâmelerde

Ca'feriliğin etkileri çok yüzeysel ve şeklidir. Mesela, Ca'feriliğin önemli göstergelerinden biri olan muta nikâhının cevazı, namazların birleştirilmesi, abdestte ayakların meshi gibi hususların Erkânnâmelerde yer almadığı belirtilmektedir.

Fazlullah-ı Hurûfî tarafından ortaya atılan ve harflere verilen sayısal değerlerle Batını yorumları içeren anlayış, Erkânnâmelerde çeşitli yerlerde geçmektedir. Erkânnâmelerde Hurûfî unsurlar, genellikle "Vücûd name der İlm-i Murtaza Ali ve Kesfi Hünkâr el-Hâc Bektâş-ı Velî" başlığıyla verilen bölümlerde görülmektedir. Bu bölümlerde insan vücudu ile kozmos arasında bir paralellik kurulmaktadır. Ayrıca Ondört Masumanı Pak'in ve bütün peygamberlerin Hz. Adem'in şahsında müstetir olduğuna dair bir iddia da otuz iki harf ekseninde somutlaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu anlayışa göre otuz iki harfin karşılıklarını bilmek mürşid olmanın zorunlu şartlardandır.

Sonuç olarak bu çalışma, Bektâşiliğin, onun temel kaynaklarından olan Erkânnâmelerin ve bu eserlerin Bektâşilik üzerindeki etkilerinin anlaşılmasında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Özellikle grup/mezhep fikirlerinin zaman içinde değişmesi gerçeğinden yola çıkarak, mezhebi metinlerin okunuşunda bu noktanın dikkate alınması bilimsel bir zorunluluktur. Bu çalışmada, Bektâşi Erkânnâmelerinin, sözü edilen husus göz önünde tutularak okunduğu ve zaman zaman bu noktaya dikkat çekildiği görülmektedir. Bektâşiliğin temel kaynaklarından olan Erkânnâmelerin bu şekilde bir okumayla tahlil edilip bilim dünyasına sunulması takdir edilmesi gereken bir husustur.

Araş. Gör. Muhyettin İĞDE  
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

*KELAM'DA TE'VİL SORUNU*

Dr. Sabri YILMAZ

Araştırma Yayınları, Ankara 2009, 151 s.

Kelam'da Te'vil Sorunu, Dr. Sabri Yılmaz'ın DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2004 yılında tamamladığı "*Kadı Abdulcebbar ve Gazalî'de Te'vil Problemi*" başlıklı doktora tezinin gözden geçirilerek 13,5x21 cm ebadında yayınlanmış halidir. Eserde önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç, kaynakça ve dizin yer almaktadır.

Hermeneutik ya da yorumbilim terimlerini, felsefi bağlamda ya da sosyal bilimler bağlamında çokça duymuşuzdur. Bununla birlikte, hermeneutik öncelikle (Hıristiyan vb.) kutsal dini metinleri anlama bağlamında ortaya çıkmıştır. Bunun İslam dini açısından karşılığını te'vil ve tefsir gibi terimler ve disiplinler oluşturmaktadır, demek, eksik olsa bile, sanırım yanlış olmaz.

Te'vil ve tefsir, her ikisi de, yorum kelimesinin kapsamına dâhildir. Ancak yorum kelimesi, hiç sınırı ve şartı olmayan kişisel görüş belirtmekten, belli sınırları ve şartları olan görüş belirtmeye kadar yelpazesi geniş bir anlam alanını kapsamaktadır. Bu yüzden te'vil için 'belli bir tür yorum' diyebiliriz, ancak her tür yorumun te'vil olduğunu söyleyemeyiz.

Kitabın başlığı birkaç açıdan dikkat çekici. Kelamda te'vil, Allah'ın kelamında te'vil anlamına da gelebilir ki, yazarın böyle bir maksadı da var. Yine, Kelamda te'vil, Kelam disiplininde te'vil olarak kitapta işlenmektedir. Te'vilin, bir tefsir problemi olarak değil de, bir kelam problemi olarak ele alınması bir diğer nokta. Aslında biz te'vili bir tefsir problemi olarak biliriz. Ancak bununla ilgili bilgilerin tefsir usulü kitaplarında çok az yer tuttuğunu da fark etmişizdir. Te'vilin bir tefsir problemi olduğunu fark etmememizin nedeni, belki de, bu kelimenin yerine tefsir kelimesinin yaygınlık kazanmış olmasıdır. Nitekim ilk devir tefsirlerinin isimlerinde, te'vil kelimesinin geçtiğini gözlemliyoruz.

Neyse, Te'vili bir Kelam problemi olarak ele alan vukufu bir doktora çalışması, kitaba dönüştürülmüş olarak karşımızda.

Te'vil sorunu çözülmezse, te'vil gerçekleşemez, diyebiliriz. Başka deyişle, tefsirdeki yaklaşımlar te'vil sorununa yaklaşımlarla karakterize olmuştur. Te'vil, tefsirin akidesel zeminiyle ilgili bir meseledir. Bu yüzden te'vilin Kelam disiplininin bir problem alanı olması normal. İkinci gerekçe daha tarihsel: Allah'ın, kendisinden ontik olarak farklı olan, insanlar tarafından anlaşılabilmesi için Kitap'ta kullanılan antropomorfik ifadelerin nasıl anlaşılacağı meselesi te'vilin merkezi sorunudur.

İslam düşüncesinde, aklın ilkeleri ile vahyin ifadeleri arasındaki ilişkiler, te'vil yoluyla kurulmaya çalışılmıştır. Bu ilişkilere yönelik yaklaşımlar farklılıkları itikadi ekollerin oluşumunda da etkili olmuştur.

Te'vil, müteşabih ayetleri, muhkem kabul edilen ayetler zemininde yorumlama meselesidir ve teknik terim anlamını H. IV. asırdan itibaren kazanmaya başlamıştır. Kur'an'da 23 yerde, değişik şekillerde, geçen bu kelimeye yönelik iki yaklaşımdan söz edilmektedir. Bunlardan birincisi, kelimenin tefsir anlamına da geldiğini, terim anlamında kullanılmadığını ve "âkıbet ve hakikat" demek olduğunu savunurken; ikincisi, kelimenin "asla dönme ve açıklama" anlamına geldiğini savunmaktadır.

Muhkem ve müteşabih ayetler arasındaki ilişki çerçevesinde cereyan eden te'vil, siyasi fırkalarca da kullanılınca, Kadı Abdülcabbar (Mu'tezile) ve Gazali (Ehl-i Sünnet) bu konuda kurallar koyup sınır çizme ihtiyacı hissetmişlerdir.

İlk bölüm Kadı Abdülcabbar'ın te'vil kuramına ayrılmıştır. Onun, te'vilde aklın rolüne vurgu yapması, dini anlamada akli zemin aldığını göstermektedir. Kadı Abdülcabbar'ın bu konudaki görüşleri iki ana konu çerçevesinde, lafız-mana (kelime-anlam) ilişkisi ve muhkem-müteşabih dengesi bağlamında ele alınmaktadır.

Herhangi bir lafız, söz ya da kelimenin doğru anlaşılması yöntemi (s. 23-24) olan te'vil, dilin orijini (menşei), dilin konvansiyonel (muvadaaya dayalı) olup olmaması, hakikat-mecaz ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktadır. Mu'tezilenin te'vil etkinliğinde başvurduğu temel araç mecazdır. Bir kelime temel/hakiki anlamının (denotation) dışında kullanıldığında, söz konusu olan mecazi/yan anlam (connotation), bu bağlamda mecazi anlam olmaktan çıkmış olur ve hakiki anlam konumuna geçer.

Aklı, dini anlamada bir zemin kabul ettiği anlaşılan Kadı, Allah'ın kelamının, yalnız kendi vasıtasıyla bilinmesi mümkün olan şeye delalet ettiğini, O'nun kelamının örneğin tevhid ve adalet gibi aklen bilinmesi gereken hususlara delalet etmediğini, çünkü kelamın delaletinin geçerliğini bilmenin kendisini önceleyen tevhid ve adalet esaslarını bilmeyi gerektirdiğini savunmaktadır. (s. 36).

Muhkem-müteşabih dengesi bölümünde, Kur'an'daki muhkem ve müteşabih ayetlerin varlığının bir takım hikmetleri olduğu, ancak bu meseleyi tartışmadan önce Allah'ın hakîm olup, kötü (kabih) fiil işlemeyeceğinin kabul edilmesi gerektiği belirtilmektedir (s. 38). Burada, İslam'ın ulûhiyet anlayışının başka ulûhiyet anlayışlarından farklılığı bağlamında, Kur'an'ın hedeflerinin göz önünde tutulduğunu görmekteyiz. Müteşabih ayetlerin hikmetleri, aklın ilkeleri çerçevesinde düşünme, nazar ve tefekkür merkezinde maddelendirilmektedir.

Dolayısıyla, bir ifadenin muhkem mi yoksa müteşabih mi olduğu aklın esaslarına göre belirlenecektir (s. 41). Muhkem, müteşabihe göre, delalet açısından daha üstündür. Anlamına doğrudan ulaşılır. Zira muhkem ayetler Kitab'ın aslıdır (ümmü'l-kitabtır). Bununla birlikte, müteşabihlik lafız yönündendir, mana yönünden Kuran'daki hiçbir ifadenin müteşabih olması söz konusu değildir (s. 43). Dolayısıyla insanlar, Kuran'daki ifadeleri, anlam düzeylerindeki farklılıkları dikkate almak şartıyla, anlayabilirler.

Kadı'ya göre, te'vil akli bir etkinlik olduğu için, akli zemin almaktadır. Bu zeminin, te'vil edecek kişinin sahip olması gereken özelliklerden ayrı olarak, üç ayağını dil, muhkem ayetler ve nazar -istidlal oluşturmaktadır.

Gazali'nin te'vil kuramının incelendiği ikinci bölüm, Gazali'nin yaşadığı dönemi bu bakımdan betimleyerek başlamaktadır. Söz konusu dönem, hiçbir sınırağı tanımadan te'vile başvuranlar; te'vili dinden çıkma olarak görenler; kendi görüşüne Kuran'dan delil gösterme yolunda te'vile başvuranlar şeklinde çok farklı grupların ve dolayısıyla olguların sahne aldığı bunalımlı yılları içermektedir. Te'vile başvurmayan nerdeyse yok gibidir. Te'vile uzak durduğu iddia edilen Hanbeliler dahi te'vile başvurmak zorunda kalmışlardır. Gazali, buna örnek olarak, Ahmed b. Hanbel'in, te'vil etmekten uzak kalamadığı üç hadisi zikretmektedir. Yine Gazali'nin ifadesiyle, te'vile başvuran ekollerden Eş'ariler (bazıları istisna olmakla birlikte), Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili her şeyi te'vil ederken, eskatolojik ifadeleri te'vilden kaçınmışlardır. Mu'tezile ve filozoflar, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili ifadelerin yanı sıra, eskatolojik ifadeleri de te'vil etmişlerdir. Bâtıniler ise, zahiri ifadeleri bâtını anlamların remizleri olarak görmekle, te'vilde hiçbir sınırağı tanımadıklarını ortaya koymuşlardır.

Gazali, akıl ile nakil arasındaki ilişkiye yönelik yaklaşımları; sadece nakli esas alanlar, sadece akli esas alanlar, orta yolu tutanlar şeklinde gruplandırmakta; orta yolu tutanları da; nakle ağırlık verenler, akla ağırlık verenler ve ikisini aynı seviyede görenler şeklinde alt gruplara ayırmaktadır.

Gazali'ye göre, müteşabih, manası anlaşılmayan lafızdır. Müteşabihâtı anlamanın yolu, te'vile başvurmaktır. Bunun zorunluluğu, dilsel (lügavi), akli ve dini gerekliliklerden kaynaklanır. (ss: 70-71). Ancak te'vil herkesin yapabileceği bir iş değildir. Burada, sıradan insanlar (avam) ile âlimler (ulema) ayırımı söz konusu olmaktadır. Siz sanırsınız ki, Gazali sıradan insanların te'vil yapmasını dinen yasak (haram) görürken, âlimlerin bu işi yapmasını istemektedir. Ne yazık ki, hayır. Dil hakkında uzman olmak, akli melekeleri yerinde olmak ve keskin görüşe sahip olmak, Gazali'nin hem te'vile ön şart koyduğu hem de âlimlerin özellikleri olarak ifade ettiği esaslardır. Ancak Gazali, başka bir tasnifinde, edebiyatçı, nahivci, muhaddis, müfessir, fakih ve mütekellimini âlimler kapsamında değil bilakis sıradan insanlar kategorisinde zikretmektedir (s. 77). Belki de bu, Gazali'nin, te'vilden uzak durulmasını arzu etmiş olmasının



dan kaynaklanmış olabilir. Çünkü Gazali, te'vil konusunda, "te'vil ihtimalleri çoğalarak aralarında çelişkiler ortaya çıktığı zaman ihtimallerden birini tercih etmekten kaçınmak gerekir" diye tavsiyede bulunmaktadır (s. 84).

Üçüncü bölümde, Kadı ve Gazali'nin te'vil anlayışları (yed, ayn, vech, istiva, nüzul gibi) haberi sıfatlar ve ru'yetullah meselesi çerçevesinde incelenmektedir. Naslarda Allah'a izafetle kullanılan, görünen anlamıyla alındığında Allah'a antropomorfik nitelikler yüklenmesine yol açan haberi sıfatların te'vil edilmesini her iki mütekellim de gerekli görmektedir. Bunları te'vil ederken Şûrâ suresi 11. ayetin ve İhlâs suresinin daima göz önünde bulundurulmasını istemektedirler. Kadı ayetlerdeki antropomorfik ifadeleri, Gazali ise daha çok, hadislerdeki konuyla ilgili ifadeleri te'vile tabi tutmuşlardır (s. 109). Bununla birlikte her iki mütekellimin ispat-tenzih dengesini gözettiğini söyleyebiliriz. (Gerçi kitabın yazarı bu dengeyi Kadı'nın tutumu olarak yansıtmaktadır. (s.87)). Dolayısıyla antropomorfik ifadeler, yani Allah'ın cismani olarak anlaşılmasına ilk bakışta sebep olabilecek ifadeler, yukarıda belirtilen ayet ve sure çerçevesinde bir dengeye oturtulmaktadır. Kadı'ya göre, örneğin istiva kelimesi, istila, iktidar, düzelme, iyileşme, düzene girme, parçaları bir araya getirme ve bütünlüğü sağlama gibi anlamlara gelmektedir. Daha sonra, nüzul, meci', vech, ayn, yed, yemin, kabza, cenb, sâk, isbeayn kelimelerinin nasıl te'vil edildiği açıklanır.

Ru'yetullah (Allah'ın görülmesi) meselesinde, Kadı bunun akıl ve din yönünden imkânsız olduğunu savunurken Gazali tam zıttını savunmaktadır. Yazar her iki mütekellimin aynı ayetleri (zıt görüşler için) delil gösterdiğini bir tespit olarak zikretmektedir. (s. 128-129). Bu durumun onların yöntemleri konusunda bize ipucu verdiği söylenebilir.

Yazara göre, her iki mütekellimin te'vil yöntemleri ve sonuçları bazı farklarla birlikte, birbirine benzerdir. Her ikisinde de akli temellendirme söz konusudur. Kadı'nın kuramının hareket noktaları daha belirgin ve ilkeleri daha genel geçerdir. Oysa Gazali te'vilden mümkün olduğu ölçüde uzak durmayı seçmiş ve tavsiye etmiştir. Yine her iki mütekellim kuramlarını edebi yönden temellendirmiştir. Yazara göre, Kadı, Gazali'nin aksine, ayrıca filolojik temellendirmeye de yer vermiştir.

Yazarın, Gazali'nin te'vil problemiyle ilmi açıdan değil siyasi açıdan ilgilenmek zorunda kaldığı şeklindeki görüşüne kısmen katılmıyoruz. Çünkü, motivasyonun ya da talebin siyasilerden gelmiş olması, problemle ilmi açıdan ilgilenilmediği anlamına gelmez. Ayrıca yazarın nakli temellendirmeden söz etmemesi bir eksiklik olarak kaydedilebilir.

Son olarak kitabın baskısıyla ilgili birkaç eleştiride bulunalım: Emek mahsulü olduğu gözlenen söz konusu eserin dizgi ile baskısının daha titiz ve dikkatlice yapılarak okuyucuya sunulması beklenirdi. Ne yazık ki dizgi ve bas-

kısında bazı sorunların bulunduğu göze çarpmaktadır. Özellikle seçilen yazı karakteri ile puntosu, mahiyeti itibariyle dikkat gerektiren bu tür eserlerin okunmasını sıkıcı değil, sürükleyici kılması gerekirken hem yazı puntosunun daha küçük seçilmesi hem de satır aralıklarının son derece azaltılarak sıkıştırılması kitap için bir nakısa olarak ortadadır. Ayrıca paragraflar arasında yeterli aralıklar bırakılmadığı için bazı paragrafların üst üste binmesi (*bkz. 45 ve 100. sayfalar*) ve sayfa sonlarına rastlayan bazı satırların (*bkz. 11 ve 12. sayfalar*) takip eden sayfada tekrarlanmasına yol açmıştır.

Doç. Dr. Mehmet TÜRKERİ  
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü öğretim üyesi.

---

*İSLAM'IN DOĞUŞUNDA TOPLUMSAL REALİTE  
HUKUKİ AYETLER VE İÇTİHADİ KAYNAKLAR*

Zahid AKSU

1. Baskı, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005

Zahid Aksu'nun kaleme aldığı İslam'ın doğuşunda toplumsal realite hukuki ayetler ve içtihadî kaynaklar isimli eserde; İslam hukuk metodolojisinde yeni bir metod geliştirmek yerine, problemlere değişik metodlarla yaklaşmanın önemine vurgu yapılmaktadır. Mesela nassdan hüküm istinbat ederken sadece dil ve mantık kurallarına dayanılarak yapılan hukuki yorumların yanında nassın daha iyi anlaşılmasında ve illetlerin tespitinde, nass ve sosyal realite ilişkisinin hukuki yorumlarda yerinin araştırılması gerektiği söylenmektedir.

Aksu fûru ile ilgili içtihadî hükümlerin çoğunun, içtihadî kaynaklara dayalı hükümler olduğunu, nass ile içtihat alanlarını kesin çizgilerle ayırmanın mümkün olmadığını ancak; ana hatlarıyla belirlemenin bir ölçüde mümkün olduğunu dile getirmektedir.

Bu kitabın amacı nass alanının temel kaynağı Kitab'ın hukuki çerçevesini ortaya koyarak içtihadî kaynaklar alanını bir ölçüde tanıtmaktır. Kitapta ilk olarak, Kuran'ın geldiği toplumsal realite tespit edilmektedir. "Bunu tespit ederken başvurulan kaynaklar, İslami araştırmalarda en çok müracaat edilen ilk el kaynaklar olmuştur. Taberi ve benzer tarihçilerin eserlerinden yararlanılarak Arap toplumunun sosyal ve kültürel realitesi ortaya konulmaktadır.

Kitapta; nass ve icthad alanları tespit edilirken, daha çok hukuki ayetlerin çerçevesi çizilmekte ve toplumsal gelişme içindeki tekâmüllerini göstermek için de, ayetler kronolojik sıraya göre tasnif edilmektedir. Tefsirciler ve hukukçuların yorumlarına yer verilmeden hukuki ayetlerin sosyal ortam içinde geçirdikleri tekâmülü dikkate alınarak deskriptif metodun kurallarına uyulmaktadır.

Zahid Aksu'nun da belirttiği gibi bu eser "İslam hukuk sosyolojisi" üzerine bir denemedir.

İslam'ın doğuşunda toplumsal realite hukuki ayetler ve icthadî kaynaklar isimli eser giriş, birinci bölüm, ikinci bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Bu kısımlar hakkında kısaca bilgi verelim:

**Giriş bölümünde;** Batı'da ve İslam'da hukuk başlığı altında (ss. 11- 25) yazarımız hukuk nedir? Kavramını ele almakta onun bugüne kadar çok çeşitli tanımlarının yapıldığını bunun sebebinin de hukukun bir yönüyle fizik ve sosyo-ekonomik faktörlerin etkisiyle, sürekli bir değişim halinde olmasından

kaynaklandığını vurgulamakta ayrıca İslam'ın bugünkü anlamıyla bir hukuk sistemi olma iddiasıyla gelmediğini söylemektedir.

**Birinci bölüm,**( İslam öncesi çöl toplumunda sosyo-ekonomik ve kültürel ortam ss. 27- 80) “çöl toplumunun merkezi: “Allah evi” ve “İslam'ın ışığında sosyo- ekonomik, politik ve kültürel ortam” olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır. Çöl toplumunun merkezi:“Allah evi” başlığı altında, cahiliye Arap toplumunun sosyo- ekonomik, dini ve politik yapısı üzerinde yapılacak bir araştırmanın hareket noktasının Kâbe olması gerektiği, çünkü Arap tarihinin ve kültürünün Kabe damgası taşıdığını ve Kabe ile Mekke'nin birbirinden ayrı değerlendirilemeyeceği söylenmektedir (s. 31).

Daha sonra Kabe'nin tarihi hakkında bilgi verilmektedir. Kısaca buna yer verelim: Kabe'nin inşası Hz İbrahim ve oğlu İsmail'in ona yardımıyla gerçekleştiği, Hz İbrahim'in Allah'ın emri ile insanlar için bir mabed inşa ettiği, fakat bu mabette nasıl ibadet edileceğini bilmediği, Cebrail'in, Hz İbrahim'e nasıl ibadet edileceğini öğrettiği, o günden beri Hz İbrahim'in hac ibadeti için insanları çağırdığı, Hz İbrahim'in çağrısını duyan insanların akın akın Mekke'ye gelmeye başladığı, Kabe'nin kuruluşundan itibaren Mekke'nin giderek dini ve sosyo- ekonomik hayatın mihranı olduğu, Hz İsmail'den sonra Kabe'nin idaresini ele geçiren, toplumun mutlak lideri olduğu, bu yüzden kabileler arası veya kabile içi çekişmelerin sürüp gittiği, İslam'dan sonra Kabe'nin manevi değerinin korunduğu, ancak idarecilerinin sosyal itibarı ve hukuki statüsünün eski önemini kaybettiği üzerinde durulmaktadır. ( ss. 32- 36)

Kâbe ile ilgili birtakım görevlerin bulunduğu, bu görev ve yetkilerin sosyo-ekonomik hayata hakim unsurlar olduğu, bu görevlerden hicabet, Kabe'nin perdedarlığı; sikayet, hacılara su verme; liva, bir yere asker göndermek istenildiğinde savaşçı gideceklerin toplanmalarını sağlayan bayrak dikme; sefaret, kabileler arası veya kabile içi anlaşmazlık veya çatışmaları halletmek için yapılan hakemlik; nezaret, yapılan nakillere ruhsat verme yetkisi; kıyade, askere kumandanlık etme; rıfade, sosyal yardımlaşmayı yürütme ve fakirlere para, yiyecek dağıtma; olduğu anlatılmaktadır.(s. 38)

“İslam'ın ışığında sosyo- ekonomik, politik ve kültürel ortam” başlığı altında; hukukun kaynağının sosyal ihtiyaçlardan beslendiği ve böylece kanunların, toplumların sosyo- ekonomik ve kültürel realitesini en iyi yansıtan hassas bir objektif olduğu belirtilmektedir. Toplum- hukuk ilişkisinin, bütün hukuk sistemlerinin ortak özelliğini oluşturduğunu, İslam hukukunda da bu ilişkiyi iyi anlayabilmenin şartlarından birisinin, hukuki nasları, sosyal realite ile birlikte değerlendirmenin gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda, kitabın bu kısmında “çölde sosyal çevrenin özellikleri ve kabile dayanışmasına dayalı adalet anlayışı”, ahlaki ve hukuki fiilleri tayin eden prensip: şeref duygusu”, “Mekke Site- Devleti'nde bir çeşit aristokrasi ve Danıştay evi”, “putpe-

restlikte inanç ve ibadetlerin psiko-sosyolojik özellikleri”, “çeşitli inançlar, dini dejenerasyon ve entelektüel şaşkınlık”, “günlük hayat, gelenekler ve hukuk” konularında bilgiler verilmektedir.(s. 39)

Yazarımız İslam öncesi Arap toplumunun sosyo-ekonomik ve hukuki karakterini şu ana başlıklar altında çizmektedir: “Bedevinin tabiat kanunlarından başka engel tanımayan hür ruhunun çöl iklimi kadar sert ve acımasız bir özellik taşıdığı; Arap toplumunun sosyal çevresinin kan bağıyla bağlı bulunduğu dar kabile çevresi olduğu anlatılmaktadır. İnançlarında oldukça toleranslı, atalara ve geleneklere sıkı sıkıya bağlı tipik bir toplum olmakla birlikte günlük hayatlarına yön veren unsurların inançları ve gelenekleri olduğu üzerinde durulmaktadır. Muntazam ve sistemli bir devlet otoritesinin ve de adaletin hükümlerini yürütecek herhangi bir icra organının bulunmadığı; son söz ve hakkın kuvvetlide olduğu bir yapının bulunduğu bahsedilmektedir. Cahiliye Araplarının ümmi bir yapıya sahip cahil bir toplum oldukları belirtilmektedir.(s. 80)

**İkinci bölüm,** (İlahi Tebliğ ve Hukukun Kaynakları ss. 81- 148) “İslam hukukunun kaynaklarına genel bakış” ve “Hukuki ayetler sahası ve bunların toplumsal gelişme içinde kronolojik tekâmülü” olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır.

“İslam hukukunun kaynaklarına genel bir bakış” başlığı altında, Hz. Peygamber devrinde hukukun kaynakları ile sahabe devrinde hukukun kaynakları ele alınmaktadır. İlk olarak, Hz. Peygamber devrinde hukukun kaynakları incelenmektedir.(ss. 81- 91)Bu konu ile ilgili kitapta yer alan bilgilerden bazıları şu şekildedir:

Hz Peygamber devrinde, Hz Muhammed (s.a.v), ya vahiy yoluyla gelen ayetlerin hükümlerini uygulamaktaydı ya da kendisi, gelen ayetler ışığında hüküm vermekteydi.(s. 81)

Gerek peygamberimizin devrinde gerekse diğer devirlerde İslam hukukunun iki temel kaynağı Kuran ve sünnetti. Bunlarla birlikte Hz Peygamber hem öğretmekte hem de etrafındakilerin görüşlerini almakta, onlarla istişare etmekteydi. Bazen de kendi huzurunda başkalarının hüküm vermesini dahi istemekteydi. Çoğunluğun görüşü kendi görüşüne aykırı dahi olsa çoğunluğun görüşünü uygulamaktaydı. (s.82- 83)Mesela; Bedir harbinde alınan esirler hakkında hüküm verilmeden önce, iki farklı görüş bulunmaktaydı. Birinci görüş, onların öldürülmesini; ikinci görüş ise fidye karşılığı bırakılmalarını teklif etmekteydi. Hz. Peygamber’de ikinci görüşü tercih etmiş fakat karardan sonra gelen bir ayette kararın isabetli olmadığı söylenmişti. Bu gibi durumlarda ilahi vahiy, verilen hükmü ya tasvip veya tashih etmekte veyahut ikaz ile kabul etmekteydi.(ss. 83- 84)

Aksu burada bir soru yöneltmektedir: "Hz Peygamber neden icihad yapıyor ve yaptırıyordu, hatta bazen bunlardan bazıları isabetli iken bazıları hatalı çıkıyor ve neden ilahi vahiy, sosyal hadiselerin önünde gitmiyor da onları takip ediyordu? soruya şu şekilde cevap vermekte:"Çünkü ilahi vahyin ve Hz Peygamberin bu tutumu ilahi tebliğin kendine özgü öğretim metodunun bir özelliğidir. İnsanı yaşanan hayatın akışı içinde, insani hürriyetini kanıtlamadan, iyice anlayabilmesi için, gerektiği anda akıl ve iradesini ikaz ederek, yön vererek eğitmektir.(s. 84)

İkinci olarak ise, sahabe devrinde hukukun kaynakları ele alınmaktadır. (ss. 91-96) Peygamberin vefatından sonra Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde İslam ülkesinin sınırlarının hızla genişlediği, Bizans ve Sasani imparatorlukları gibi büyük ve köklü medeniyetlerle aniden karşılaşıldığı ve bunların sonucunda bir takım idari, ictimai ve hukuki alanlarla ilgili problemlerin ortaya çıktığı, yeni ortaya çıkan problemlerin sonsuz, nassların ise sınırlı olduğu ve bunun karşısında sahabenin yeni nassların ışığı altında yeni metodlara başvurduğundan bahsedilmektedir (ss. 91- 93).

Burada Hz Ömer'in İslam hukuku tarihinde ayrı bir yeri olduğu ve hatta sahabe devrine damgasını vurduğu söylenmektedir. Hz Ömer'in, nassda geçen hükümlerin illetlerini iyi tesbit edebildiği ve hukukun gayesi doğrultusunda herkesten iyi değerlendirme yeteneğine sahip olduğu vurgulanmakta ve şu örnek verilmektedir: Hz Peygamber döneminde, Müellefe-i Kulub'a (kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenler) zekat vergisinden, belli aralıklarla para ödeniyordu. Bu paranın onlara ödenmesi ayetle sabitti. Hz Ömer bu kişilere ödenen paranın artık ödenmeyeceği hükmünü verdi. Çünkü; Hz Peygamber zamanında Müslümanlar az olduğu için Müslümanların güçlenmesi için bu para verilmekteydi. Müslümanların güçlenmesiyle artık zekatlar Müellefe-i Kulub'a verilmedi. "Hz Ömer'in bu hareketi kitap ve sünnete aykırı idi. Ancak hükmün bağlı olduğu illet kalkınca hükümde düşeceği için böyle bir çatışma söz konusu olmamaktaydı. Hükümlerin illetleri iyi tespit edilmiş ve hukukun gayesi yönünde hüküm verildiği görülmektedir (s. 94-96).

"Hukuki ayetler sahası ve bunların toplumsal gelişme içinde kronolojik tekâmülü" başlığı altında ahkâm ayetlerinin sosyal realite ile olan ilişkisine ve hukukçuların, kendilerinden hüküm çıkardıkları ayetler yanında, aynı konu ile ilgili diğer bazı ayetlere de yer verilmektedir.(ss. 96-148) Konuyla ilgili ayetler Mekke devrinden başlanarak kronolojik sıraya göre tasnif edilmekte, konuyla ilgili ayetlerin sosyal realiteyle iç içe nasıl geliştiğine dikkat çekilerek hükümlü ayetin iyi anlaşılması sağlanmaktadır.

Bu kısımda ele alınan konu başlıkları şu şekildedir:

1. Adalet ve usul ile ilgili bazı ayetlerin gelişimi(s. 98- 101)
2. Kamu hukuku:

- a) Sosyal dayanışma ve vergiler: -Zekat –Öşür –Ganimet (ss. 101- 107)
- b) Cihad (s. 107- 117)
- c) Ceza hukuku: Kısas ve diyet –Had cezaları (ss. 117- 129)

### 3. Özel Hukukla İlgili Ayetler:

- a) Aile hukuku: -Evliliğin sona ermesi ve boşanma -velayet (ss. 129- 142)
- b) Miras hukuku ve vasiyet (ss. 142- 146)
- c) Ticari akitler ve borçlanma (ss.146-148)

Hırsızlık ve yol kesme cezaları hakkında kitabımızda şu bilgiler verilmektedir. (ss. 128-129) Cahiliye devri Araplarının hırsızlık suçunun el kesme cezası ve yol kesmenin cezasının da ölüm cezası olduğuna yabancı olmadıklarını bu cezaların da zaman zaman uygulandığı söylenmektedir. Bu konu ile ilgili cezai müeyyide, hicri dördüncü yılda inen Maide Suresinde görülmektedir.

"Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olmak üzere, (sağ) ellerini kesin. Allah üstündür, hikmet sahibidir." "Kim yaptığı haksızlıktan sonra tevbe eder, halini düzeltirse, şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Çünkü Allah, bağışlayandır, merhamet edendir." (Maide, 5/36-39)

Yol kesme suçu ve cezası: "Allah ve elçisiyle savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapmaya çalışanların cezası: ya öldürmeleri, ya asılmaları yahut (sağ) elleriyle (sol) ayaklarının çaprazvari kesilmesi veya buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyada düşecekleri rüsvalktır. Ahirette ise onlara büyük bir azap vardır." "Ancak sizin kendilerini ele geçirmenizden önce tevbe edenler olursa, (bilin ki) Allah bağışlayandır, esirgeyendir."(Maide, 5/33-34)

"Eğer inananlardan iki gurup vuruşurlarsa hemen aralarını düzelterek barıştırın; şayet biri ötekine (Allah'ın hükmüne razı olmayarak) saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla vuruşun. (Allah'ın buyruğuna) dönerse artık adaletle onların arasını düzeltin ve (her hususta) adil olun. Allah, adalet(le hareket) edenleri sever."

Kitabın sonuç (ss. 149-150) kısmında Aksu, İslam'ın inanç olarak bütün peygamberlerin getirdikleri ortak inancı, asli safiyetine döndürmeyi amaçladığını, "Allah" inancına verilen değişik anlamları İslam'ın reddedip, yeni bir anlam verdiğini, İslam'ın kişisel mutlulukta "denge" ilkesini, toplumsal düzende ise "eşitlik" ilkesini, benimsediği, İslam'ın toplum ve hukuk anlayışına bu açıdan bakıldığında İslam'ın orijinal bir hukuk sistemi getirme gibi bir amacının olmadığı, İslam'ın amacının mevcut realiteyi ıslah etmek olduğunu bu nedenle, hukuki ayetleri toplumsal realitenin üstünde, tepeden inme bir takım emirler ve yasaklar mecmuası olarak görüp sadece metne dayalı hukuki yorumlar yapmanın, nassı gayesi doğrultusunda anlamayı güçleştireceğini,



bundan dolayı da hukuki yorum metodunun daha geniş kapsamlı yeni yaklaşım metotlarıyla desteklenmesi gerektiğini savunmaktadır.

Kitap, nassdan hüküm istinbat ederken sosyal realite ilişkisinin dikkate alınmasını söyleyerek okuyucuya farklı bir bakış açısı kazandırmakla birlikte gerek peygamber devrinde, gerekse sahabe devrindeki hukuki kaynaklar hakkında okuyucuya bilgi vermektedir. Bu bağlamda İslam'ın ilk dönemlerinde gelişen hukuk mantığının önceliklerini, işleyişini ve hedeflerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Esasında bu sorun temelde din- toplum ya da başka bir ifade ile nass-olgu arasındaki ilişkiyi temellendirmeye çalışan usulcülerinde temel problemi olmuştur. Kitap; günümüzde din-toplum ilişkisi üzerine kafa yoranlara konunun temel problematiğini gösteren ve hangi sorunların tartışılması gerektiğini hatırlatan yararlı bir metin özelliği taşımaktadır.

Merve ÇOBAN

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezunu

*BİR ÖZVERİ DAVRANIŞI OLARAK  
KU'RÂN'A GÖRE İNFAK*

Ayhan KAYA

Fecr Yayınları, Ankara 2009 240 sayfa.

Bir kavram incelemesi “Kur'an'a göre infak.” Yazarı infakı özveri olarak nitelendiriyor. Bir giriş ve iki bölümden oluşuyor çalışma. Kitap boyunca ilerleyelim ve bakalım eser bize neler anlatmaya çalışmakta.

Öncelikle Kur'an'ı niçin anlamalıyız? Anlamak zorunda mıyız? sorularına cevap aranıyor. O, Kutsal bir kitap, insanlığa haykıran son vahiy. Geçmişte olduğu gibi hala insanlığa rehberlik iddiasında... Ve bu, dünya döndükçe devam edecek bir iddia. Ancak kendisini anlayan gösterdiği yolu bulabilecek. Anlayan yaşayacak ve sadece yaşayan anlayabilecek.

Peki O'nu doğru anlayabilmek için ne yapmak gerekir. Var mı bunun bir metodu. Evet diyor yazar. Kur'an ilk muhataplarına kendi dilleriyle seslendi. O apaçık Arapça bir Kur'an'dır. Dilsel bir eser olması bazı ön kazanımları gerektirmektedir. İştikak, lügat, nahiv, meâni, beyan, bedî, kıraat, âsar ve haber bilgisi, hadis, usul-i fıkıh, ahlak bilgisi, kelim bilgisi ve sanırım verilmeyenin ne olduğunu bilemeyeceği ilm-i mevhibe. Bunlar “Kur'an'ın Arapça olması sebebiyle öncelikli olarak dille yani Arapçayla ilgili bilinmesi gereken ilimlerdir.” Yazar bunun dışında Kur'an'ın anlaşılması için şunların da bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir.

“Ayetleri siyak-sıbak çerçevesinde yorumlamak” gerekir. Bu “Kur'an ayetleri her ne kadar yirmi üç yılda parça parça inmişse de dikkatlice incelendiğinde sanki bütün ayet ve sürelerin bir bütün olarak inmişçesine aralarında müthiş bir bağ olduğu” gerçeğinin zorunlu bir neticesidir.

“Kur'an'ı bir bütün olarak okumak” gerekir. Çünkü şayet “her ayet bir başına değerlendirilirse onun bütünü içerisinde vermek istediği mesaj yanlış anlaşılabilir.”

“Kur'an'ı peşin fikirlerden uzak olarak okumak” gerekir. Aksine takdirde biz bizi okumuş oluruz, O'nu değil.

“Kur'an'daki anahtar kavramların vahiy dönemindeki anlamlarını tespit etmek” de önemlidir. Bu hem bu kavramların içeriğinin iyi kavranmasına vesile olacaktır hem de muhatap milletin elinde bulundurduğu bu kavramlara yüklediği anlamla Kur'an'ın getirdiği yeni içeriği karşılaştırma imkanı oluşacak böylece O'nun, insanlığı nereden alıp nereye götürmek istediği de daha kolay anlaşılacaktır. “Hayvan veya insan herhangi bir canlı varlığın dışarıdan gelebilecek yıkıcı bir tehlikeye karşı kendisini savunma davranışı gibi tamamen

dünyevî olan bir anlam dünyasına sahip 'takva' kavramının ceza gününde insanı azaba sürükleyecek davranışlardan dünyadayken uzak durması gibi farklı bir anlam boyutu kazanması bunu güzel bir örneğidir.

Ayetlerin nüzûlüne vesile olan olayların bilinmesi de ayetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Ancak yazar tam bu noktada önemli bir uyarıda da bulunmaktadır. "Ayetleri sadece inişlerine sebep olan olaylarla sınırlı görmek doğru değildir." Bu, çağlar ötesine seslenen bir çağrıyı tarihin kısa bir kesitine hapsetmek olur ki 'şüphesiz bu büyük bir zülümdür.'

"Yorumları geçmiştekilerle sınırlamamak" gerekir. "Her tefsir yazıldığı çağın ilmi ve kültürel yapısını yansıtmaktadır... Günümüz insanlarına o asrın tefsir ve te'villeriyle Kurân'ı anlatmaya çalışmak on altıncı yüzyılın tekniğiyle yirmi birinci yüzyılda ameliyat yapmak gibidir." Bununla beraber çok uzun süreli bir tecrübeyi görmezlikten gelmek de bedbahtlık olur.

Acaba Kur'an nazil olmadan önce Araplar infak kavramından haberdar mıydı? Eğer biliyorlarsa bununla neyi ifade ediyorlardı? Kur'an az önce örnek verilen "takva" kavramında olduğu gibi "infak" kavram ve eyleminin mahiyetine de dokunmuş mu? Hep beraber öğrenelim. "Cahiliye toplumunun en yüksek ahlak idealine 'mürüvve' denilmektedir. Araplar misafirperver bir millettir. Misafire ikram etmeyi sever ve bununla övünmeyi de ihmal etmezlerdi. Misafire kötü davranmayı ve kendilerine sığınanları himaye etmemeyi ise alçaklık olarak telakki ederlerdi. Övülmek, hürmet görmek, asalet ve cesaretleriyle toplum içinde meşhur olmak onların en büyük idealiydi." Bu ideali elde edebilmek için "bütün varını yoğunu sarf ederek nesi var nesi yok hepsini saçıp savurarak" ertesi gün perişan bir vaziyette sabahlamayı dahi göze alabilmekteydiler. İslam israf derecesine varan bu davranış tarzına bir takım düzenlemeler getirmiştir. "Allah'ın kulları infak ettiklerinde ne israf ederler ne de cimrilik ederler bu ikisi arasında dengeli olurlar." (Furkan 25/67) ayeti bunun göstergesidir. "Cömertlik, ikram etmek, yardımda bulunmak bir erdemdir. Ancak caka satmak, servetini sömürü aracı olarak kullanmak için yapılırsa bu erdem hiçbir değeri kalmaz, üstelik böyle davrananlar kâfir olarak isimlendirilirler."

Birinci bölümde yazar infak kavramının filolojik incelemesini yaptıktan sonra Kur'an'da infak kavramıyla beraber kullanılan türevlerini, bunun yanında infakla aynı paraleldeki kavramları incelemektedir. Ayrıca bir şeyin ne olduğunu bilmek ne olmadığını bilmeyi de gerektirir. Yazar bu imkanı da sunuyor. Aynı bölüm içerisinde infakla zıt anlamlı kavramları da tanıtır.

Yazar tüm tahlillerden sonra infakı şöyle tanıtmaktadır. "İnfak Allah'a itaat ve ibadet, iyilik niyeti ile yapılan, kişinin kendisine, ailesine, akrabalarına, eşine dostuna ve ihtiyaç sahiplerine kısacası İslam'a ve Müslümanlara, hatta bütün insanlığa faydası olan mal, mülk, ikram ve ağırlama, kalp iradesi hatta

saygı sevgi ve selam gibi maddi- manevi her türlü hayrı, yardımı, harcamayı ve davranışı içine alan; gerek sorunlu infak gerekse gönüllü infak gibi ibadet ve davranışları içine alan dinî ve ahlakî bir davranış biçimidir.”

Kur'an'da geçen infak kelimesinin türevleri başlığı altında ise; nafak, nafa-ka, nifak, münafık ve münfik gibi kavramları incelemektedir.

İnfak düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için yazar Kur'an'da bu kavramla benzer içeriğe sahip olan diğer kavramları da incelemektedir. Bu bağlamda, iyilik yapma anlamında **ih̄san** kavramıyla, “helalden mal kazanıp yine helal yere harcama gibi bütün salih amelleri içine alan” **hayr** kavramıyla, yine infakı kapsamı dahiline alması itibariyle **salih amel** kavramıyla, salih amel kavramı gibi “her türlü iyilik ve her türlü hayrı kapsamına alan **birr** kavramıyla, başkasını kendine tercih etme anlamında **isar** kavramıyla infak kavramı arasında irtibat vardır. Bunların dışında yine sabır, takva, salat, rızık, fî sebîlillah, îta, it'âm, sadak, olumlu anlamda farklı yönlerden infak düşüncesiyle irtibatlı olan Kur'ân kavramlarıdır.

Bunların dışında yine Kur'an'da geçen ancak infakla zıt anlam taşıyan bazı kavramlar da söz konusudur. Bunlar infakın ne olmadığı ya da ne olamayacağını bilmememiz açısından önemlidir. Bu bağlamda cimrilik anlamındaki **buhl**, buhldan bir adım sonrası olan **katr**, “adet haline getirilmiş ve hırsla yapılan cimrilik anlamında **suhh**, harcamalarda aşırı gitmek, sınırı aşmak anlamındaki **israf**, “malî düşüncesizce saçıp savurmak ve gerektiği yere harcamamak” anlamında **tebzîr** kavramları infak düşüncesinin örtüşmediği kavramlardır. Yine zulüm, münker ve şerr de infakla örtüşmeyen kavramlardandır.

İkinci bölümde yazar daha çok infak kavramının ahlakî yönüyle ilgilenmektedir. Öncelikle şunun bilinmesi gerekmektedir ki iman olmadan yapılan harcamalar asla infak olarak değerlendirilemez. Eğer ukbaya yönelik bir gaye söz konusu değilse yapılan harcamalarda mutlaka mahlûktan bir beklenti söz konusudur. Dolayısıyla “fî sebîlillah” yapılmayan bir harcamanın Kur'an'ın infakıyla bir irtibatı olamaz.

İnfak her kime yapılıyorsa yapılsın, ana babaya ister akrabaya ya da yeti-me, yolda kalmışa, yoksula yapılsın infak, eğer ötelere irtibatlı değilse gaye ya gösteriş vardır altında ya da sonrasında başa kakma. Bunlar ise yazara göre infakın ahlakî esaslarına terstir. Yine infak, infak edenden bile gizli kalmalı mümkünse. Sağ elin verdiğiinden sol elin haberi olmamalı diye ifade edilirdi bu bizim kültürümüzde. Yine hiç kimse eğer sevdiği şeylerden vermiyorsa bunu infak sanmamalı. Ve şayet gönülden veriyorsa kişi karşılığında bir şey beklememeli. Hepsinden zoru yapabiliyorsa eğer nasıl imkânlar tüm yönlerden kendisine geliverdiği dönemlerde veriyorsa darlıkta da verebilmeli. En zoru da bu ya...

İnsanlığın ekonomik krizle yine buhranlar yaşadığı son dönemlerde bir kez daha hatırlatıyor eser bize Allah'ın kitabında her zaman derde deva çarelerin olduğunu. Ama yaşanmadıkça anlayamayan tek kitap varsa yeryüzünde işte O Kur'an'dır.

Son olarak ilim dünyasına bu çalışmasıyla giriş yapan yazara bundan sonraki çalışmalarında da başarılar diliyoruz. Ve tabi ki teşekkür ediyoruz.

Araş. Gör. İbrahim EKİCİ  
Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı

*İ'TİKADNÂME*

ABDURRAHMAN el-CÂMÎ (ö. 898/ 1492)

vrk sayısı: 89–95

yer: Belirtilmemiş

tarih: 1148

İ'tikadname, Eş'ari kelim ekolünün esaslarını benimseyen Abdurrahman el-Cami (ö. 898/ 1492) tarafından yazılmış kelim ilmiyle ilgili bir eserdir. Eserde, İslam dini inanç esasları sırasıyla ele alınmakta ve Ehl-i sünnet mezhebinin bu konulardaki görüşleri savunulmaktadır. Eserin dili Farsça'dır. Süleymaniye'de bulunan ve Öziçeli Muslihuddin tarafından yapılan İ'tikadnâme tercümesinde tarih ve yer belirtilmemiştir.

Asıl adı, Nureddin Abdurrahman b. Nizameddin Ahmed b. Muhammed el-Cami Nureddin Abdurrahman el-Cami'dir. 817/ 1414 yılında Horasan'ın Câm şehrine bağlı Harcird kasabasında doğmuştur. Lakabı İmâduddin, meşhur olanı da Nureddin'dir Soy şeceresi müçtehit İmam Muhammed'e varır. İlk tahsiline çok küçük yaşta babasının yanında başlamıştır. Babasının da müderris olduğu Herat'taki Nizamiye Medresesi'nde ve daha sonra da Semerkant'taki Uluğ Bey Medresesi'nde öğrenimine devam etmiştir. Bu esnada Mevlana Cüneyd-i Usûlî, Ali es-Semerkandî, Bursalı Kadızade er-Rûmî gibi devrinin meşhur âlimlerinden dersler almıştır. Çalışkanlığı, kuvvetli zekâsı, ilmi meseleleri anlatma gücü ve görüşünü çok açık olarak ortaya koyabilme yeteneği sayesinde herkesin hayranlığını kazanmıştır.

Abdurrahman el-Cami eserine bir girişle başlamaktadır. Allah'a hamd ve Peygamberine tazimle söze başlar. Anlattıklarının tam bir kabulle dinlenilmesi gerektiğini söyler. Allahu Teala'nın, Hz. Âdem'i ve bütün zerrelere yokluktan varlık âlemine getirdiğinden bahseder. Allah'ın birliği ve bu hususun kesinliği hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra iman etmenin gerekliliği üzerinde durur. İnsanın bu konuyu anlamaya ve araştırmaya çalışması gerektiğini belirtir. İ'tikadname'de konular arası geçişler, kırmızı harflerle yazılan başlıklarla belirtilerek sağlanmıştır. Eserde yer alan konular şunlardır:

1. Allah'ın varlığı
2. Allah'ın birliği
3. Allah'ın sıfatları
4. Allah'ın hayat sıfatı
5. Allah'ın ilim sıfatı
6. Allah'ın irade etmesi
7. Allah'ın kudreti

8. Allah'ın sem'i ve basar sıfatları
9. Allah'ın kelim sıfatı
10. Allah'ın fiilleri (Hayrın ve şerrin yaratılması)
11. Meleklerin varlığı
12. Allah'ın peygamberlerine iman
13. Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere üstünlüğü
14. Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu
15. Hz. Muhammed'in şeriatı
16. Hz. Muhammed'in miraca çıkması
17. Peygamberlerin mucizeleri
18. Allah'ın gönderdiği kitaplar
19. Kelamullah'ın kadim olması: Kulların kelamının mahlûk ve bu yüzden hadis olduğunu, Allah'ın kelamının ise mahlûk olmayıp böylece kadim olduğunu belirtir.
20. Hz. Muhammed'in ümmetinin fazileti, âl ve ashabının şerefi: el-Cami Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu gibi ümmetinin de diğer ümmetlerden üstün olduğunu savunmuştur. Daha sonra Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi Peygamberimin ashabı olan zatlardan ve onların faziletlerinden bahseder.
21. Ehl-i kiblenin tekfirinin caiz olmayışı
22. Kabir azabı ve Münker ve Nekir'in sorgulaması
23. Nefhateyn (Sura iki kez üflenmesi)
24. Tetayur-i suhuf (amel defterlerinin dağıtılması)
25. Sırat hususu
26. Arasat'ın yeri konusu
27. Kâfirlerin cehennemde ebedi kalmaları ve bazı isyankârların şefaitle azaptan kurtulmaları
28. Kevser
29. Cennet mertebeleri ve ebediliği; Ruyetullah (Allah'ın görülmesi)

İ'tikadnâme'nin birkaç yazma nüshası bulunmaktadır. Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 4162/3, vr. 150-158; 4171/29, vr. 129-134; 4176/24, vr. 69-73; 4177/2, vr. 37-39 numaralarıyla kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Reşid Efendi Bölümü, nr.1034, vr. 88-95; Serez Bölümü nr. 3823, vr. 14-24 bulunmaktadır. İ'tikadnâme'nin Özçeli Muslihuddin tarafından yapılmış bir tercümesi de yine Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Tekkesi Bölümü 44 nr.'da kayıtlıdır.

Tanıtım: Dr. İclal ARSLAN  
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dal

## TEZ TANITIMI

MAHMUD B. ZEYD el-LÂMİŞİ'NİN KELÂM ANLAYIŞI  
İsmail ŞİK (Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2009.

İsmail ŞİK tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Ahmet AKBULUT danışmanlığında hazırlanan “*Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin Kelâm Anlayışı*” adlı doktora çalışması, hem Lâmişî gibi pek fazla bilinmeyen bir din âlimini tanıtmak da hem de Mâtürîdilik ve gelişim süreciyle alakalı detaylı bilgiler içermektedir. Bilindiği gibi Hanefi-Mâtürîdi gelenek içerisinde yer almış ancak çeşitli sebeplerle hakkında bilgi sahibi olmadığımız birçok din bilgini vardır. Lâmişî, hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz bu bilginlerden sadece biridir.

Çalışma, Mâtürîdilik ile ilgili ayrıntılı bilgilerin sunulduğu bir giriş kısmı ile İlahiyat, Nübüvvet ve Mead, Tanrı ve İnsan ilişkisi isimli üç ana bölümden oluşmaktadır. Yapılan bu doktora tezinde bu konular alt başlıklarıyla ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir.

Giriş kısmında, Hanefilik, Mâtürîdilik, mâtürîdiliğin oluşum ve gelişim sürecinden bahsedilmektedir. Bu konularla ilgili detaylı bilgiler verilirken mâtürîdi kelâm sistemi, mâtürîdiliğin Mâveraunnehir bölgesinde nasıl yayıldığı, Türklerin müslüman olurken aynı zamanda neden ve nasıl Hanefi-Mâtürîdi oldukları konusu işlenmektedir. Bu iki ekolün düşünsel planda birliğini kabul eden yazar; “*Bir düşünce disiplinin doğuşu ve gelişimi buna katkı sağlayan düşünürlerin serüvenlerinden bağımsız değildir. Bu bağlamda Mâtürîdilik, Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin düşünceleri etrafında gruplaşan Semerkandı Hanefîlerin genel fikirleri, fıkıh ve kelâm anlayışlarını içerir. Hanefîliğin yayılmasında büyük katkıya sahip olan Mâtürîdik, itikadi ve fıkıhi temel prensiplerini Hanefîlikten almış ve ciddi olarak onun etkisinde kalmıştır. Bu yüzden bu iki mezhebi birbirinden ayırmak ya da tamamen birbirinden farklı iki mezhep gibi telakki etmek mümkün değildir.*” fikrini benimsemiştir.

Giriş bölümünün ikinci kısmı, Kelâm-Usulu'l-Fıkıh ilimlerinin ilişkisi üzerine kurulmuştur. Bu kısımda her iki ilim dalının bir birleri ile olan ilişkisi ayrıntılarıyla sunulmaya çalışılmıştır. Bu iki ilim dalının, birbirinden ayrılmazdan önce “Usulî'd-Din” adı altında bir arada oldukları konusu irdelenmiştir. Giriş bölümünün son kısmında ise Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî hakkında bilgi verilip, bu Hanefi Mâtürîdi âlim eserleri tanıtılmaktadır.

Çalışmanın ilk bölümü olan “İlahiyat”, varlık, bilgi ile zât ve sıfat konularının işlendiği kısımlarından oluşur. Ancak söz edilen bu meselelere sadece



Lâmişî merkezinde bakılmaz. Onun bu konudaki düşünceleri tanıtılırken aynı zamanda tartışılan konularla ilgili detaylı bilgiler verilmekte, farklı görüşler irdelenmektedir. Varlık, tartışılan bu konulardan biridir. Çalışmada hem genel anlamda varlık konusu ele alınıp işlenmiş hem de Lâmişî'nin konuya bakışı aktarılmıştır. İkinci kısım olan bilgi de ise, Lâmişî'nin bilgi anlayışı ile ilgili ayrıntılı malumat sunulmakta, onun görüşleri diğer âlimlerin anlayışlarıyla kıyaslanmaktadır. Bilginin kaynakları, değeri ve işlevselliği bu konulardan bazılarıdır. İlk bölümün son kısmı zât ve sıfatlarda ise, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili tartışılan kelimelerin büyük kısmı detaylı bir şekilde işlenmiştir.

İkinci bölüm "Nübüvvet ve Mead", nübüvvet ait konuların işlendiği birinci kısım ve ahiretle ilgili konuların işlendiği ikinci kısım olmak üzere ikiye ayrılır. İlk kısımda nübüvvetin imkânı, ispatı ve gerekliliği konularını yanında, mucize, imamet gibi meseleler irdelenmiştir. İkinci kısımda ise ahiretle ilgili konular ele alınmış olup, ecel başta olmak üzere kabir hayatı, şefaet, Allah'ın ahirette görülmesi gibi konular işlenmiştir.

Bu doktora çalışmasının üçüncü ve son bölümü "Tanrı-İnsan İlişkisi" adını taşır. Bu bölüm "insan fiilleri" ve "iman" adı altında iki kısma ayrılmıştır. İlk kısımda insan fiilleri konusu işlenmekte olup, fiillerin yaratılması, istitaa, tekvin-mükevven ayrımı, rızık, kaza- kader, hidayet ve dalâlet, mütevellid fiiller gibi konular işlenmektedir. Bu bölümün ikinci kısmında ise iman konu ele alınmıştır. İman kavramı, iman amel ilişkisi, imanın artıp eksilmesi, imanda istisna, mukallidin imanı gibi konular değerlendirilmiştir.

Çalışma, Lâmişî'nin görüşleri merkezinde Kelâm-Usûlü'l-Fıkh diyalogu ve Hanefi-Mâturidî geleneğin Usûlü'd-Din anlayışını ortaya koyma gayretindedir. Ona göre bu bütüncül ve akli yaklaşım İslam düşüncesinin sorunsallarının çözümünde doğru sonuca götürebilecektir. Çünkü geçmişte olduğu gibi günümüzde de Usûlü'd-Din bakış açısıyla teorik ve pratik bilgiyi birleştirilerek, teoriden eyleme uzanan serüveni bütün olarak değerlendirmenin yararlı olacağı aşîkârdır. Çalışmaya göre bu açıdan Kelâm-Usûlü'l-Fıkh diyalogunu iyi anlamamız, İslam düşüncesinde tartışılan sorunların daha iyi kavramamızı sağlayacaktır.

İsmail ŞİK tarafından Prof Dr. Ahmet AKBULUT danışmanlığında yapılan bu doktora çalışması, Kelam alanına katkı sağlayacak, Hanefi-Mâturidîliğin daha iyi anlaşılmasında faydalı olacaktır.

Dr. İbrahim KAPLAN  
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## KÖK HÜCRE ÇALIŞMALARININ ORTAYA ÇIKARDIĞI TEOLOJİK TARTIŞMALAR

Doktora Tezi

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Hazırlayan: Gülay Bayraktar BİLGİN

Tez danışmanı: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Tezin başlama tarihi: 2007

Kök Hücre çalışmaları, tüm dünyanın kabul ettiği, üzerinde hummalı çalışmalar sürdürdüğü önemli bir konudur. Bir insanın yaşama attığı ilk adım olan ve embriyo evresinde ortaya çıkan “kök hücreler”, son yıllarda genetik biliminin ve tıbbın gözdesi haline gelmiştir. Kök hücreler hayatın temel taşları ve insan vücudunu oluşturan ana hücrelerdir. Aynı zamanda bu hücreler sınırsız bölünme ve her türlü vücut hücresine dönüşebilme özelliğine de sahiptir. Bu sebeple kök hücre çalışmaları günümüzün en önemli ve en tartışmalı konusudur.

Kök Hücrelerin elde edilmiş kaynakları bakımından farklılaştığını görmekteyiz. Bu konu üzerindeki etik tartışmalar da elde edilmiş kaynaklarına göre farklılaşmaktadır. Kök hücre araştırmalarının değerlendirilmesinde iki ana başlıktan birincisi embriyonik kök hücre kaynaklı araştırmalar, ikincisi yetişkin kök hücre kaynaklı araştırmalardır. Etik tartışmaların embriyonik kök hücreler üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Bazı ülkelerdeki araştırmalar etik gerekçelerle yasaklanmıştır.

Embriyonik kök hücreler sınırsız bölünme, her türlü vücut hücresine dönüşebilme ve yeni görevler üstlenme özelliğine sahiptir. Araştırmalarda embriyonik kök hücrelerin tercih edilme sebebi, onların kök hücre kaynağı açısından daha elverişli olmasıdır. Kök hücre üzerindeki çalışmalar henüz araştırma safhasındadır. Ancak bu araştırmalara yönelik dünyanın farklı ülkelerinde farklı bakış açıları mevcuttur. Örneğin Amerika gibi ülkelerde bu konu üzerinde farklı tartışmalar söz konusudur. Yürütülen tartışmalar embriyonun insan olup olmadığı ve hayatın başlangıcı kabul edilip edilmeyeceğidir. Etik tartışmalar “embriyo bir birey midir, bir hücre demeti midir?” sorusu üzerinde odaklanmaktadır. Avrupa ve Amerika’da embriyo kullanımına dini açılardan yapılan itirazlar sebebiyle araştırmalar engellenmeye çalışılmaktadır. Çünkü kök hücreleri alabilmek için embriyonun parçalanması gerekmektedir. Helsinki Deklarasyonu ve Biyotıp Sözleşmesi’ne imza atan pek çok ülkede bu sebeple çalışmalar yasaklanmıştır. Bu sözleşmeyi imzalayan Türkiye’de Sağlık Bakanlığının 2005 yayınladığı genelge ile embriyonik kök hücre çalışmaları engellenmiştir.

Bu çalışmanın amacı, kök hücre araştırmalarından kaynaklanan tartışmaların ortaya çıkardığı ahlaki ve etik sorunları ortaya koyarak konuyu incelemektir. Bu konu üzerinde özellikle hristiyan dünyasında ciddi tartışmalar yürütülmektedir. Çalışmaları destekleyenler ve desteklemeyenler de kendi gerekçeleriyle kamuoyunu yönlendirmeye çalışmaktadırlar. Kök hücre çalışmalarının yetişkin kök hücreler üzerinde yapılması ve bunun desteklenmesi gerektiği üzerinde genel bir kanaat mevcuttur. Ancak embriyonik kök hücre araştırmaları pek çok tartışmayı da beraberinde getirmektedir.

Bu konuda ülkemizde de tartışmaların var olduğunu görmekteyiz. Konuyla ilgili tartışmalara Diyanet İşleri Başkanlığının da bir yorum getirdiğini görmekteyiz. 28- 29 Nisan 2006 tarihinde İstanbul'da yapılan 2. Uluslararası Tüp Bebek Tedavilerinde Bilimsel ve Etik Yaklaşımlar Konferansında sunulan tebliğde "İslam Dini, hasta ve sakat da olsa, insanın yaşama hakkı olduğunu savunmakta, onun başlangıcından itibaren herhangi bir şekilde ve herhangi bir gerekçeyle sona erdirilmesine olumlu bakmamaktadır. Bu yüzden PGD ve benzeri yöntemler, embriyonun zarar görmesine veya itlaf edilmesine yol açmamak kaydıyla, bilimsel araştırmalar dışında, tıbbi lüzum ve gerekçe sınırlı olmak üzere kullanılabilir. Ancak kötü maksatlıları, moral ve etik değerler açısından tolere edilemeyecek uygulamaları önlemek için yasal ve idari tedbirler de alınmalıdır."<sup>1</sup> Bu görüşle Diyanetin de belli kurallar konularak araştırmaların yapılabileceği ifade edilmektedir. Burada da belirttiği gibi esas sorun insan olmanın başlangıcı meselesidir. Embriyonun itlafı meselesine bu yorumlarda görüldüğü üzere olumlu bakılmamaktadır. Ancak insanlığın yararına olacak olan tedaviler engellenmemek için bir takım tedbirler koyma gerekliliği de ifade edilmektedir.

Kök hücre çalışmalarının ortaya çıkardığı teolojik tartışmalardan biri insan onuru meselesidir. İnsanın onurlu bir varlık olduğu tüm etik ve dini görüşlerde kabul edilen bir gerçektir. Avrupa Konseyi Parlamenter Asamblesi Ekim 2003 tarihinde aldığı kararda, İnsan Hakları ve Biyotıp sözleşmesini hatırlatarak, araştırma amaçlı embriyo ortaya çıkarmanın yasaklandığını belirtmektedir. Bununla beraber araştırma amaçlı insanın yok edilmesinin yaşam hakkı ve insan onuruna uygun olmadığını vurgulanmıştır. İnsanın araç gibi görülmesi insan onuru çerçevesinde değerlendirilmiş, çeşitli ülkelerde farklı yaptırımlarla kök hücre çalışmaları sınırlandırılmıştır

Kompleks ahlaki tartışmaların temel konuları; insan onuru, insanın yaşam kalitesinin artırılması çerçevesinde değerlendirilmektedir. Tezde konunun bu yönleri yanında insan ömrünün uzaması ve ecel kavramı üzerinde de durulacaktır. Ecel ve Ömür kavramları değerlendirilmeden, Kur'an'ın bu kav-

1 Yeprem, Prof. Dr. Saim, Türkiye Klinikleri, Cerrahi Tıp Bilimleri Kalp Damar Cerrahisi, Kök Hücre Özel Sayısı, "İslam'ın Kök Hücreye Bakışı" adlı makalesi, 87

ramları işleyişi belirlenmeden, insan yaşamının başlangıç aşamasına yönelik araştırmaların değerlendirilmesi de mümkün olmayacaktır.

Kök Hücre çalışmaları pek çok kronik hastalığın (Parkinson, Alzhemir vb) tedavisi için umut vaad etmektedir. Bu tür hastalıklar hem hasta hem de hasta yakınları için maddi ve manevi zorlukları beraberinde getirmektedir. Bunun için çalışmanın ilk aşaması Kök Hücre çalışmalarının tarihi seyri ve tıbbi süreci içerecektir. Tezde şüphesiz üzerinde durulacak konu Teolojik ve Etik tartışmalar olacaktır. Teolojik tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı konulardan biri de İnsanın sahip olduğu beş temel haktan biri olan yaşam hakkıdır. Bu konunun da iki yönü vardır: İlki yaşamını sürdürmekte olan insan açısından ikincisi de yaşamın başlangıç aşaması olan embriyonun yaşam hakkı bakımındandır.

Aynı probleme kürtaj tartışmalarında da rastlamaktayız. Anne karnındaki ceninin hayatı anne için risk oluşturduğunda hamileliğin belli şartlar altında sonlandırılması genel kabul gören görüşlerdendir. Kök Hücre çalışmaları dolayısıyla araştırmalarda kullanılan embriyonun statüsü ise Türk Hukuk doktrininde bu güne kadar ele alınmamıştır. Ancak hayatın başlangıç meselesi bağlamında ve tüpte dölleme tedavisi dolayısıyla embriyo hakkında açıklanmış görüşler mevcuttur. Bu görüşlere bakılacak olursa, embriyonun hak sujesi olma anını rahim dışında oluşan embriyonun meydana gelme anına taşıma taraftarları olduğu kadar, hayat hakkının ana rahmine düşme ile başlayacağını savunanlarda vardır.<sup>2</sup> Bu hukuki tartışmalar dine göre de ele alınmalıdır.

Tezde konu işlenirken bu tartışmalar da ele alınacak ve Kur'an perspektifinden değerlendirilecektir. Kur'an da yaratma kavramı ve yaratmanın oluş şekli de kök hücre çalışmalarında üzerinde durulması gereken konulardandır. Bu noktada yaratma kavramının nasıl tanımlandığı büyük önem arz etmektedir. Yaratmayı bir oluş olarak kabul etmekle tedrici bir süreç olarak görmek açısından da farklar vardır. Özellikle bu konu kök hücre çalışmaları açısından mutlaka değerlendirilmelidir. Yaratmayı sadece Tanrıya havale etmek, bu tür çalışmalara yasaklama getirmek sonucunu doğurabilmektedir. Oysa yaratmanın bir süreç ve Kur'an'da da karşılığı olan başka yaratmaların olduğu görüşleri, bu araştırmalara olan desteği artırabilmektedir. Kök Hücre çalışmalarının ortaya çıkardığı teolojik problemler üzerinde yapılacak olan tartışmalar ortaya konmadan bu tür çalışmalara yönelik kaygılar şüphesiz devam edecektir. Konuyla ilgili Hıristiyan dünyasında ciddi çalışmaların olduğunu görmekteyiz. Bunun sebeplerinden ilki, şüphesiz bu teknolojinin kaynağının batı olmasıdır. Ancak Kök Hücre çalışmalarının artık Türkiye'de de olduğunu

2 Oğuzman, M. Kemal Selici; Özer, Oktay Saibe, *Kişiler Hukuku*, 7. baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2002, 13

görmekteyiz. Bu konuyla ilgili Sağlık Bakanlığının yayınladığı genelge, artık konunun bizim gündemimizde olduğunu göstermektedir. Bu durum konunun etik boyutunun da mutlak surette tartışılıp açıklığa kavuşturulması gerektiğini doğurmaktadır. Konunun tüm boyutlarıyla ortaya konması gerektiği için yapılacak çalışmalar büyük bir boşluğu da dolduracaktır. Konu bir yönüyle tıbbi ilgilendirirken diğer yönüyle de hayatın her alanında olduğu gibi dini perspektiften de bakmayı zorunlu kılmaktadır.

Kök Hücre çalışmaları insanlığın geleceği ve insanın yaşam kalitesini artırması yönüyle insanlık için büyük gelişmeler vaad etmektedir. Ancak hiç şüphesiz dini kaygıları olan insanlar için ahlaki ve etik yönü de önemlidir. İnsanın başlangıç aşaması olan embriyo üzerindeki uygulamalar, insan ırkının korunması açısından da çok önemlidir. İnsan ırkının bozulması endişesi bu çalışmalara yönelik kaygıları artıran sebeplerdendir. Bu nedenle yürütülen çalışmalara getirilecek sınırlamalar çok önemlidir. Dolayısıyla bu konuyla ilgili çok sayıda araştırmaya ihtiyaç vardır. Konuyla ilgili problemler ve bunun ortaya çıkardığı tartışmalar, Kalam ilmi perspektifinden değerlendirildiğinde konunun çok daha iyi anlaşılacağına şüphe yoktur.

Gülay BAYRAKTAR BİLGİN  
Kahraman Maraş İl Müftülüğü

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ XIV.  
KELÂM ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI VE  
“KELÂMCILARA GÖRE KUR’ÂN'DAKİ DİĞER DİNLER” SEMPOZYUMU  
29-30 HAZİRAN – 1 TEMMUZ 2009  
SAMSUN

Farklı dinlere mensup kişilerin aynı ortamlarda bir arada bulunması, beraber yaşaması günümüzde kaçınılmaz bir durum haline gelmiştir. Bu durumda diğer din mensuplarıyla olan ilişkilerimizde nasıl bir tavır takınmamız gerektiği bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bizleri farklı ümmetler halinde yaratan, her birimiz için ayrı birer şeriat belirleyen Yüce Allah, birbirimizle olan ilişkilerimizde nasıl davranacağımız konusunda yol göstermektedir.

Diğer din mensuplarıyla iletişimi doğru kurabilmenin ilk adımı, şüphesiz, onlara ilişkin doğru bilgi elde etmektir. Bu konuda temel kaynağımız olan Kur'an-ı Kerim'de diğer din mensuplarından nasıl bahsettiğine, neleri eleştirdiğine, neleri tasdik ettiğine dikkate ederek bir davranış modeli geliştirmek mümkündür.

İslam tarihinde Müslümanların diğer din mensuplarıyla diyalogları Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Peygamberimiz; en önemli görevi olan tebliği yapabilmek için zorunlu olan diyalogu kullanmış, ötekilerle ya bizzat veya mektupları ve ashabı vasıtasıyla temas kurmuş, onları önce İslam'a, bu olmazsa sulha ve antlaşmaya, bazı konularda işbirliğine davet etmiş, gerektiği zaman temsilcilerle tartışmıştır.<sup>1</sup> Peygamberimizden sonra da bu diyalog süreci devam etmiş, diğer din mensuplarıyla sürekli birlikte olma, onların dinlerine karşı İslam'ı savunma ve onların İslam'a yönelik eleştirilerine karşı akli deliller getirme sonucu Kelam ilmi doğmuş, bu diyalog süreci Kelamcılarının faaliyetleriyle farklı bir düzleme taşınmıştır. Abbasiler döneminde yabancı ülkelere gönderilen elçilerin Kelamcılardan seçilmesi de diyalog sürecinin daha çok Kelamcılar tarafından yürütüldüğünün bir kanıtıdır.

Günümüzde de “dinler arası diyalog” konusu problem olma özelliğini korumaktadır. Karşımızda duran bu problemi ele almak ve tartışmak için “XIV. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Kelamcılara Göre Kur'an'daki Diğer Dinler” adıyla bu yılki sempozyum 29-30 Haziran – 1 Temmuz 2009 tarihleri arasında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliği ile Samsun'da gerçekleştirilmiştir. 29-30 Haziran-1 Temmuz 2009 tarihleri arasında Samsun/ Tepe Otel Konferans Salonunda gerçekleştirilen sempozyuma bu yıl, çeşitli ilahiyat fakültelerinden Kelâm Ana Bilim Dalı mensupla-

1 Karaman, Hayretin, “Dinler Arası Diyalog”, www.hayretinkaraman.net

rıyla birlikte değişik disiplinlere mensup çok sayıda akademisyen, araştırmacı, öğrenci ve din görevlisi katıldı.

Aşağıda üç gün boyunca takip etme imkanı bulduğumuz sempozyumun programına bir göz gezdirip, konu başlıkları ve izlenimlerle birlikte tebliğlerle ilgili kısa bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

### **Sempozyumda Sunulan Tebliğlerin Konu Başlıkları:**

- Dini Anlamada Yöntem Sorunu: Hasan Hanefi Örneği
- Kadı Abdulcebbar ve Gazzalî'nin Kur'ân ve Din Anlayışlarına Mukayeseli Bir Yaklaşım
- Maturîdî'nin Kur'ân ve Din Anlayışı
- Sâbiiler Meselesi
- İbrahîmî Dinler Projesinin Çöküşü
- Erken Dönem Müslüman- Hıristiyan Polemik Geleneği
- Manîcî Dualizm ve Kelâmcıların Savunusunun Teolojik Temelleri
- Hadîsçilerin ve Kelâmcıların Din Anlayışları ve Çağdaş Kelâm
- Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi
- Lisans ve Lisans Üstü Derslerin Yeniden Gözden Geçirilmesi
- Genel Değerlendirme ve XV. Kelâm Anabilim Dalları ve Koordinasyon Toplantısının Yapılacağı Yerin ve Sempozyum Konusunun Tespiti

### **29 HAZİRAN 2009 PAZARTESİ**

Sempozyumun açılış konuşmasında ev sahibi ve sempozyum tertip heyeti başkanı Prof.Dr. İsa Doğan, ev sahipliği yapmanın vermiş olduğu onur ve mutluluktan söz ettikten sonra bu toplantıların kelâm dünyası için çok önemli katkıları olduğundan, faydalarının ilerleyen zamanlarda daha net bir şekilde görüleceğinden bahsetti. Ayrıca kelâm ilminin İslam dünyasındaki önemini, İslam bilim dünyasının eski parlak zamanlarının tekrar kelâmcılar sayesinde geri geleceğini ve bunun için öncelikle biz kelâmcıların çok çalışmak zorunda olduğumuzu belirtti. Daha sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı Prof. Dr. Nihat Dalgın bu tür bilimsel toplantıların bütün ilahiyat camiası için çok faydalı olduğunu belirtti

Sayın Dekan Yardımcısından sonra kürsüye çıkan ve açılış konuşmasını yapan saygıdeğer hocamız Prof. Dr. Hüseyin Atay ayrıntılı konuşmasında çok

yararlı bilgiler verdi. Prof. Dr. Hüseyin Atay 1400 yıllık İslam tarihini 6 döneme ayırdığını belirterek bunları şöyle sıraladı: İslam'ın doğuş dönemi, gelişme ve yükseliş dönemleri, duraklama dönemi, gerileme dönemi, yıkılış dönemi ve yeni bir doğuş başlangıcı dönemi. Konuşmasının devamında bu dönemleri tek tek değerlendiren Prof. Dr. Hüseyin Atay, özellikle Kur'an'ın akla ve bilime dayandığını sıklıkla vurguladı. Peygamber ve O'ndan sonra İslam'ın ikinci döneminde bilginin kaynağının akıl ve Kur'an olduğunu, Emeviler ve Abbasilerin ilk dönemlerinde ictihada ve Kur'an'a dayanıldığını da belirtti.

Ehlü'd-Diraye – Ehlü'l-Rivaye ayrımı yani akılcılar – lafızcular ayrımından bahseden Prof. Dr. Hüseyin Atay, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığının bu iki grubun en önemli tartışma konusu olduğunu söyledi. Halife Mütevekkil'in Mu'tezile'yi yasaklamasından sonra akılcılık döneminin kapandığını söyleyen saygıdeğer hocamız, Gazzali ile birlikte akıldan tamamen uzaklaşıldığını belirtti. Daha sonra Ehlü'r-Rivaye döneminin özelliklerine değinen Prof. Dr. Hüseyin Atay, bu dönemde aklın kullanılmadığını eleştirerek, hadis uydurma faaliyetlerinin de bu dönemde başladığını belirtti. Konuşmasının devamında Kuran'ın akli öncelediğini, aklın yanılmaz olduğunu, onun herkese verilmiş Hidayet-i Amme, Kuran'ın ise Hidayet-i Hasse olduğunu belirtti. "Hadisçiler Kuran'ı ihmal etmişlerdir" diyen hocamız, daha sonra da bunu tasavvufçuların devam ettirdiğini belirtti. Konuşmasının devamında üçüncü asrı değerlendirmeye geçen Prof. Dr. Hüseyin Atay, Maturidi'nin aklın zorunlu hükümlerine zıt ve ters bir vahyin gelmeyeceğini belirttiği düşüncesini dile getirdi. Vacip, muhal, mümkün ayrımı üzerinde duran saygıdeğer hocamız, Maturidi'nin yaptığı bu ayrımın öneminden bahsetti. Son olarak bir hikaye aktaran Prof. Dr. Hüseyin Atay, bütün Müslümanların sözde aklı övdüğünü ancak akli kullanmaktan kaçındıklarını belirtti. Aklın şişenin içine hapsedildiğini, artık oradan çıkarılması gerektiğini vurgulayarak konuşmasına son verdi.

3 gün devam eden sempozyumun ilk oturumunun başkanlığını Prof. Dr. Ahmet Akbulut yaptı. Prof. Dr. Ahmet Akbulut girişte iman konusu üzerinde durdu. İmanın ancak bilinç düzeyi yükseltilerek olgunlaştırılabileceğini, imanın hareket verebileceğini ama cevap veremeyeceğini, cevabın bilgi tarafından verilebileceğini belirtti. Din anlayışında temelde 3 hatanın yapıldığını, bu hataların tevhid anlayışında, peygamberlik anlayışında ve siyaset anlayışında olduğunu belirtti.

Oturumun devamında tebliğ sahibi Prof. Dr. Ramazan Altıntaş "Dini Anlamada Yöntem Sorunu: Hasan Hanefi Örneği" adlı tebliğini sundu. Tebliğinde Hasan Hanefi'nin dini anlamada kullandığı yöntemi ele alan Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, Hasan Hanefi'ye göre dinin anlaşılmasında tek, sabit bir yöntem olamayacağını, dinî ilimlerin sosyal ilimler gibi farklı, kendilerine özgü yöntemlerinin olduğunu belirtti. "Din yönü tek olan bir fenomen değildir. Aksine yönleri, yöntemleri, yorumları ve neticeleri çoktur ve yöntemlerin çok-



luğu mükemmelliğe götürür.”diyen Prof. Dr. Ramazan Altıntaş , daha sonra dini anlamada tek yöntem uygulamanın açmazlarına değindi. Bunları yorum tekelciliği, dini otoritenin siyasallaştırılması, geleneğin dinleştirilmesi, dini metinleri literal açıdan yorumlama başlıkları altında değerlendirdi. Sonuç kısmında Hasan Hanefi'nin görüşlerini değerlendirdikten sonra Prof. Dr. Ramazan Altıntaş sunumunu bitirdi. Daha sonra Prof. Dr. Erkan Yar ve Doç. Dr. Mahmut Ay tarafından tebliğin müzakeresi yapıldı.

Prof. Dr. Adil Bebek'in oturma başkanlığını yaptığı ikinci bölümde Doç. Dr. Metin Özdemir, “Kadı Abdulcebbar ve Gazzali'nin Kur'an ve Din Anlayışlarına Mukayeseli Bir Yaklaşım” adlı tebliğini sundu. Doç. Dr. Metin Özdemir tebliğinde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ekollerinin iki önemli temsilcisi olan Kadı Abdulcebbar ve Gazzali'yi ele alıp, onların Kur'an ve din anlayışları çerçevesinde ortak noktalarına ve ayrıldıkları noktalara dikkat çekti. İki alimin Kur'an anlayışlarını ele aldıktan sonra , bu konuda özellikle Kur'an'ın mahluk olup olmadığı ile ilgili görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer verdi. Kadı Abdulcebbar'da Kur'an'ın yaratılmış ve muhdes olan vahiy şeklinde ele alındığını, Gazzali'de ise Kur'an'ın diğer bütün eşyanın olduğu gibi 4 farklı ontolojik mertebesi olduğunu, bunların a'yan varlığı, zihindeki varlığı, dildeki varlığı ve boş sahifelere yazılmış varlığı olarak sıralandığını belirtti. Bunlara tek tek değinen Doç. Dr. Metin Özdemir konuşmasının devamında Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin tartışmalara yer verdi. Bu konuda Kadı Abdulcebbar'ın muvâzâ kavramı üzerinde önemle durduğunu ifade etti. Kur'an'ın icazına ilişkin tartışmaları da ele alan Doç. Dr. Metin Özdemir bu konuda iki alimin hem fikir olduklarını belirtti. Daha sonra iki alimin din anlayışlarını ele almaya başlayan Doç. Dr. Metin Özdemir özellikle onların din ile akıl arasındaki ilişki ve ikisinin birbirlerine nispetle konuları konusundaki görüşlerine yer verdi. Gazzali'de din ile aklın birbirini tamamlayıcı olduğunu ancak dinin asıllarını ispat konusunda aklın olmazsa olmaz bir şey olmadığını, Kadı Abdulcebbar'da ise Allah'ı bilmenin akılla mümkün olduğunu, akıl ile naklin çelişmeyeceğini görüşlerini aktardıktan sonra konuşmasına son verdi. Tebliğin müzakeresini Doç. Dr. Kamil Güneş, Doç. Dr. Hulusi Arslan, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Akgüç yaptı.

### **30 HAZİRAN 2009 SALI**

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Süleyman Toprak'ın yaptığı sempozyumun ikinci gününün ilk oturumunda Doç. Dr. Selim Özarlan “Maturidi'nin Kur'an ve Din Anlayışı” adlı tebliğini sundu. Doç. Dr. Selim Özarlan konuşmasının girişinde Maturidi'nin doğduğu ve yetiştiği ortamdan, eserlerinden bahsettikten sonra din kavramının üzerinde durdu. Daha sonra Maturidi'nin din anlayışı hakkındaki görüşlerini ele alıp, Maturidi'nin din ve şariat ayırımına

gittiğini, akılla din arasında, şeraitle vahiy arasında ilişki kurduğunu belirtti. Maturidi'ye göre dinin değişmediğini ancak şeriatın değiştiğine vurgu yapan Doç. Dr. Selim Özarslan Maturidi'nin Kur'an anlayışını ele aldı. Maturidi'nin nefsi kelimeler lafzî kelimeler ayrımına değinip nefsi kelimelerin yaratılmamış, lafzî kelimelerin ise yaratılmış olduğu görüşünü belirtip, Maturidi'nin bu görüşünün Ebu Hanife'ye dayandığını ifade etti. Sonuç kısmında Maturidi'nin akla verdiği önemi vurgulayarak konuşmasına son verdi. Tebliğin müzakeresini Doç. Dr. Hülya Alper yaptı.

Başkanlığını Prof. Dr. Metin Yurdağür'ün yaptığı oturumunun ikinci bölümünde Doç. Dr. Cağfer Karadaş "Sabiler Meselesi" adlı tebliğini sundu. Konuşmasının giriş bölümünde sabî kelimesinin fiil kökünden hareketle dinden çıkıp başka bir dine girme anlamına geldiğini, Peygamberimiz döneminde de bu anlamda kullanıldığını belirtti. Tefsir literatüründe Sabilere yer verildiğini ifade ettikten sonra, özellikle Taberi'nin bu konuya geniş verdiğine değindi. Diğer dini literatürlerde Sabîlerden sabî sıfatı olarak değil, bir dinin müntesibi olan Sabî olarak bahsedildiğine değinen Doç. Dr. Cağfer Karadaş, genel anlamda İslam müelliflerinin "Sabîi" kavramını puta ya da yıldızlara tapanların ortak adı olarak kullandıklarını belirtti. Konuşmasının devamında Sabîi denilen bir topluluk ile Müslümanların temasına değinen Doç. Dr. Cağfer Karadaş Hz. Peygamber döneminde böyle bir topluluğun bilinmediğini, Müslümanların uzun süre Sabîilerin bir kavmin ismi mi olduğu yoksa dinden çıkıp yeni bir dine girenlere verilen bir isim mi olduğu konusunda tereddütte kaldıklarını ifade etti. Sonuç kısmında bu kelimenin bir kavmi ifade etmediğini ve Kur'an'da da bu anlamda kullanılmadığını belirten Doç. Dr. Cağfer Karadaş, din değiştirenlere verilen bir isim olduğunu belirterek ve Sabîi kelimesinin geçtiği ayetlerle ilgili yeni meal önerilerinde bulunarak sunumuna son verdi. Doç. Dr. Cağfer Karadaş'ın tebliğinin müzakeresini Doç. Dr. Hasan Hüseyin Tunçbilek ve Doç. Dr. Salih Sabri Yavuz yaptı.

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Şerafettin Gölcük'ün yaptığı üçüncü oturumunun birinci bölümünde Doç. Dr. Özcan Taşçı, "İbrahimî Dinler Projesinin Çöküşü" adlı tebliğini sundu. Tebliğinde öncelikle "İbrahimî Dinler" kavramının ortaya çıkışının üzerinde duran Doç. Dr. Özcan Taşçı, "İbrahimî Dinler" projesinin/ kavramının II. Vatikan Konsilinde ortaya çıktığından bahsetti. Ancak bu kavramın içine ilk planda sadece Yahudilerin dahil edildiğini, sonuçta Hıristiyanlığında Yahudi temelli olduğunu ifade ettikten sonra, Hıristiyanların Müslümanlarla diyaloga zorunluluk sonucu başladıklarını belirtti. Bu üç dinin teolojik bir zeminde buluşmalarının mümkün görünmediğini belirten Doç. Dr. Özcan Taşçı, Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerden ve Hıristiyanlardan bahseden ayetlere konuşmasında yer verdi. Bu iki din mensupları için Kur'an'da müşrik tabirinin kullanıldığına değindikten sonra, sanıldığı aksine Yahudilerin tek tanrı inancına sahip olmadıklarını, Tanrının yanında başka tanrılar ka-

bul ettiklerini ifade etti. Konuşmasının devamında İbrahimî Dinler projesinin en önemli figürünün hiç şüphesiz İbrahim olduğuna değinen Doç. Dr. Özcan Taşçı , aslında Yahudi- Hıristiyan ve Müslüman geleneğinde bu figürün uzlaştırıcı olmaktan uzak olduğunu ifade etti ve bu konuda Alman Der Spiegel dergisinden bir alıntı yaptıktan sonra bu gelenekler arasındaki temel farkın tevhid anlayışında olduğunu ve bunun önemli bir ayırım noktası olduğunu belirtti. Hıristiyan- Yahudi dünyasında İslam'ın terörle bir arada düşünülüp-ğünü ve bu düşünceyle diyalog kurmanın bir mantığının olmadığını belirterek konuşmasına son verdi. Tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Mahmut Aydın ve Doç. Dr. Mustafa Alıcı yaptı.

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz'un yaptığı üçüncü oturumun ikinci bölümünde Dr. İbrahim Kaplan " Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği" adlı tebliğini sundu. Konuşmasının girişinde bu konunun son zamanlarda tartışılan dinler arası diyalog konusunun bir parçası olduğunu belirttikten sonra, konunun Müslüman- Hıristiyan boyutunu ele alan Dr. İbrahim Kaplan öncelikle Hıristiyanlığa ilginin tarihi ve teolojik arka planından , neden ve nasıl polemik geleneğinin oluşturulduğundan bahsetti. İlk dönemde Hıristiyanlığa olan ilginin oldukça sınırlı kaldığını belirten Dr. İbrahim Kaplan, Irak, Suriye ve Mısır gibi çok dinli ve çok kültürlü bölgelerin fethedilmesiyle durumun değişmeye başladığını ifade etti. Tercüme hareketlerinin başlamasının da buna etkisi olduğunu açıkladı. Konuşmasının devamında ilk dönem Müslüman – Hıristiyan polemığının karakteristik yapısını ele alan Dr. İbrahim Kaplan, tartışmaların temel noktasının İsa'nın tabiatı üzerinde yoğunlaştığını belirtti. Önceleri karşılıklı dini tartışmalar şeklinde başlayan Müslüman- Hıristiyan teolojik ilişkilerinin daha sonra mektuplaşmalar ve nihayet reddiyelerle günümüze kadar ulaştığını ifade etti. Tebliğinin diğer bölümünde özellikle üzerinde polemiklerin yoğunlaştığı konuları açıklayan Dr. İbrahim Kaplan son olarak polemik geleneğinde kullanılan yöntemlerden bahsederek konuşmasını tamamladı. Tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün ve Arş.Gör. Fikret Soysal yaptı.

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Emrullah Yüksel'in yaptığı üçüncü bölümde, Doç. Dr. Hilmi Demir " Manici Dualizm ve Kelamcılarının Savunusunun Teolojik Temelleri" adlı tebliğini sundu. Doç. Dr. Hilmi Demir tebliğinin başında Manihaizm'in doğuşundan ve bundan kaynaklanan tehdit algısından , Manihaizm'in tarihçesinden, yayıldığı bölgelerden , İslam ve Hıristiyanlık üzerindeki etkilerinden bahsetti. Konuşmasının ikinci bölümünde Manici DUALİZMİ ele aldı ve dUALİZMİN tanımını yaptıktan sonra dUALİSTLERE göre bütün varlık sisteminin iki ezeli – ebedi varlığın ( iyilik – kötülük) bitmek bilmeyen mücadelesinin alanı olduğunu ifade etti. Konuşmasında kozmik dUALİZM konusuna da yer veren Doç. Dr. Hilmi Demir Manihaizm'e göre evrenin oluşumundan söz etti. Dikometik ÜNİVERSALİZM kavramının üzerinde durduktan sonra, Mani'nin

yapmış olduğu misyonerlik faaliyetlerinden , Maniciliğin siyasi karakter arz eden bir yapısı olduğundan bahsetti. Konuşmasının devamında düalizme karşı tevhid savunusu ve teolojik temellere değinen Doç. Dr. Hilmi Demir, kelimelerin gnostik dinlere karşı savunusu Tevhid ve Hudus kavramları üzerinde temellendirdiğini anlattı. Manilerin iddia ettiği gibi kötülüğün Tanrıdan bağımsız bir gerçeklik olarak ele alınıp alınamayacağına dair kelimelerin delillerini ele aldıktan sonra özellikle Kadı Abdulcebbar ve Maturidi'nin Manihaizme karşı yönelttikleri eleştirilere yer veren Doç. Dr. Hilmi Demir, kelimelerin düalistlere karşı savunularının ortak bir akıldan hareketle oluşturulduğunu ve başarıyı da bunun sağladığını belirterek sunumunu bitirdi.

### **1 TEMMUZ 2009 ÇARŞAMBA**

Sempozyumun üçüncü gününde oturum başkanlığını Prof. Dr. Cihat Tunç'un yaptığı ilk oturumda Doç. Dr. H.Sabri Erdem "Hadisçilerin ve Kelâmcıların Din Anlayışları ve Çağdaş Kelâm" adlı tebliğini sundu. Tebliğinin girişinde din ile imanın Ashabul Hadis'te aynı anlamda olduğunu söyledikten sonra, Ashabul Hadis'ten Halimi ve İbn Teymiyye'den yola çıkarak onların iman anlayışlarını ortaya koydu. Onlara göre imanın söz ve amel olduğunu, sözün , kalbin sözü (tasdik) ve dilin sözü (ikrar) , amelin ise kalbin ameli ve organların ameli olduğunu belirtti. Konuşmasının devamında kelimelerin din anlayışlarının soyut karakterli, hadisçilerin anlayışlarının ise somut karakterli olduğunu vurguladı. Kelâmcıların iman tanımının hadisçilerinkinden oldukça farklı olduğunu ifade ettikten sonra, kelimelere göre imanın sadece kalp ile tasdikten ibaret olduğunu, amellerin imana dahil olmadığını belirtti. Konuşmasının sonunda din anlayışlarının yorumlardan ibaret olduğunu, çağdaş kelâm açısından dinin anlamının Kur'an'a göre ortaya konulması gerektiğini vurgulayan Doç. Dr. H.Sabri Erdem, din ve yorum birbirine karışırsa yorumun da din olarak kabul görebileceği tehlikesine işaret ederek sunumunu tamamladı. Tebliğin müzakeresini Doç. Dr. Hüseyin Aydın ve Doç. Dr. Mehmet Evkuran yaptı.

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Muhittin Bağçeci'nin yaptığı ikinci bölümde Dr. Zübeyir Bulut " Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi" adlı tebliğini sundu. Tebliğinde yeni ilköğretim DKAB dersi öğretim programını ve İmam Hatip Lisesi Karşılaştırmalı Dinler Tarihi dersi programını ele alan Dr. Zübeyir Bulut ,ortaöğretim programlarında ve ders kitaplarında dinsel çoğulculuk bağlamında İslam dışı dinlerin öğretimini değerlendirdi. Diğer dinlerin öğretiminde üç temel yaklaşım olduğuna değindi ve bunları şöyle sıraladı : Savunmacı veya Tarafı Din Öğretimi Yaklaşımı, Objektif Din Öğretimi Yaklaşımı ve Savunmacı Olmayan Din Öğretimi Yaklaşımı. Bunları açıkladıktan sonra ders kitaplarının önemi üzerinde durdu.

İlköğretim DKAB dersi programında ve Ortaöğretim programında eskiye nazaran çoğulculuk anlayışı, öğrenen merkezlik vd. 'ne daha çok yer verildiğini ifade etti. Dr. Zübeyir Bulut konuşmasının devamında Ortaöğretim DKAB dersi programında diğer dinlerin öğretimi konusunu ele alıp, programlarda din öğretiminin gerekliliği konusuna 6 temelde yer verildiğini belirtti ve bunları Antropolojik, Toplumsal, Kültürel, Evrensel, Felsefi ve Hukukî Temeller olarak sıraladı. Bunların içinde en çok Toplumsal ve Evrensel Temel bağlamında diğer dinlerin öğretiminin ele alındığını ifade eden Dr. Zübeyir Bulut daha sonra eski program ve yeni programları karşılaştırdı. Eski DKAB ortaöğretim programında diğer dinlerin savunmacı bir yaklaşımla öğretildiğini, yeni programda ise din hakkında öğrenme yaklaşımının öncelendiğini belirtti. Eski programda dinler arasındaki farklı noktalar ön plan çıkarılırken ,yeni programda ortak noktaların öne çıkarıldığından söz etti. Yeni ortaöğretim DKAB programında diğer dinlere yer verilen öğrenme alanlarını ve bunlara nasıl yer verildiğini, diğer dinlerin öğretimiyle ilgili kazanımları ve ünite açıklamalarını anlatan Dr. Zübeyir Bulut , tebliğinin son bölümünde çoğulculuğa önem veren, dinbilimsel yaklaşımı önceleyen yeni modelin dersin adına daha uygun olduğunu, bu model sayesinde " din kültürü" olma yönünde önemli bir mesafe kat edildiğini belirtti ve konuşmasını bitirdi. Tebliğin müzakeresini Doç. Dr. Halil İbrahim Bulut ve Doç. Dr. Mehmet Kubat yaptı.

Oturum başkanlığını Prof. M. Saim Yeprem'in yaptığı üçüncü bölümde " Lisans ve Lisans Üstü Derslerin Yeniden Gözden Geçirilmesi " adlı tebliğde Prof. Dr. Süleyman Toprak, Prof. İlyas Çelebi, Prof. Dr. Ömer Aydın ve Prof. Dr. İsa Yüceer, ilahiyat fakültelerinde lisans düzeyinde okutulan kelimelerini ve yüksek lisans, doktora programını değerlendirdiler. Prof. Dr. Süleyman Toprak, sürekli değiştirilen programlara, ders saatlerinin bazen azaltılıp bazen çoğaltılmasına değindikten sonra bunların çok önemli olmadığını önemli olanın dersin içeriğinin doğru belirlenmesi olduğunu ifade etti. İlahiyat fakültesinden mezun olmuş bir öğrencinin temel kelimelere bilgisine sahip olarak mezun olması gerektiğini belirtti. Dersin içeriği ve nasıl işlenebileceğine dair kendine ait bazı öneriler sundu. Prof. İlyas Çelebi doktora programını ele aldı. Doktora ders dönemi, yeterliliğe hazırlanma ve yeterlilik sınavı, danışmanlık hizmetleri ve tez izleme faaliyetleri, doktora tezinin sonuçlandırılması ve tez savunması başlıkları altında programı değerlendirdi. Doktora programının önemini vurguladı. Prof. Dr. Ömer Aydın ve Prof. Dr. İsa Yüceer de yüksek lisans ve doktora programlarıyla ilgili genel değerlendirmeler yaptılar ve önerilerini aktardılar. Tebliğlerin ardından genel bir müzakere yapıldı.

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın yaptığı genel değerlendirme bölümünde Prof. Dr. İlhami Güler ve Prof. Dr. Osman Karadeniz sempozyuma ilişkin görüşlerini aktardılar. Bazı tebliğlerin konu başlıklarıyla uyumlu olmadığını ancak genel manada bilgilendirici tebliğlerin sunulduğunu belirttiler.

Ayrıca genel müzakerelerin yapıldığı bölümlerin daha verimli geçtiği konusunda fikir beyan ettiler. Ardından XV. Kelam Koordinasyon Toplantısı'nın yeri ve sempozyum konusunun belirlenmesine geçildi. Farklı birkaç öneriden sonra "Hz. İbrahim" ana tema olarak belirlendi. Daha önce ev sahipliği yapma arzusunu belirten Şanlı Urfa, XV. Kelam Koordinasyon toplantısının ev sahibi olarak seçildi. Önümüzdeki sene Şanlı Urfa'da buluşabilmek dileğiyle toplantıya son verildi.

Arş. Gör. Ayşe Nur YAZICI  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kelam Anabilim Dalı  
[yazici.aysenur@gmail.com](mailto:yazici.aysenur@gmail.com)