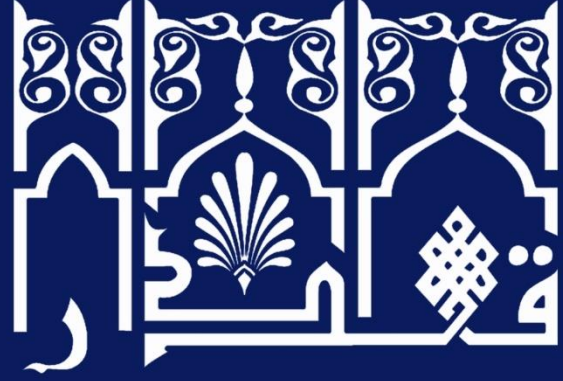


e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Türkiye

Cilt | Volume : 22

Sayı | Issue : 2

Aralık | December : 2024

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



Kader

e-ISSN: 2602-2710
Cilt | Volume: 22
Sayı | Issue: 2
Aralık | December 2024

Kuruluş Tarihi | Founded in: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:
KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN: 1309-2030

Eski Adla Yayınlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title:

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

Sahibi / Owner

Mehmet BULGEN

Editörler / Editors

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

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com
Karabük University Faculty of Islamic Sciences - Karabük/Türkiye

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

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

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

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

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eylu1980@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

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

Dr. Bilal KIR / bilal_086@hotmail.com
Marmara University - İstanbul/Türkiye

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

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

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

Dr. Mustafa BORSBUĞA / mustafa.borsbuqa@asbu.edu.tr
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity - Ankara/Türkiye

Dr. Mustafa KARATAY / mustafakarayat1988@gmail.com
İğdir University Faculty of Theology - İğdir/Türkiye

Dr. Recep ERKMEN / recep.erkmen@nyu.edu
Erzincan University Faculty of Theology - Erzincan/Türkiye

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

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

Dr. Tarık TANRIBİLİR / tariktanribilir@osmaniye.edu.tr
Osmaniye Korkut Ata U. Faculty of Theology - Osmaniye/Türkiye

Arş. Gör. A. İskender SARICA / iskendersarica@gmail.com
Niğde Ömer Halisdemir U. Faculty of Islamic Studies - Niğde/Turkey

Arş. Gör. Abdullah YILDIZ / abdullahyildiz111@gmail.com
Selcuk University Faculty of Islamic Sciences - Konya/Türkiye

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

Arş. Gör. Harun ASLAN / harunlahiyat04@gmail.com
Kırşehir Ahi Evran U. Faculty of Islamic Sciences - Kırşehir/Türkiye

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

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

Arş. Gör. Metin Civek / metincivek@gmail.com
Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology - Kilis/Türkiye

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

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

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

Fatıma AKKAYA ÖĞE (Doktora Öğr.) / fatmaakkayaoge@gmail.com
29 Mayıs University - İstanbul/Türkiye

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Prof. Dr. Mehmet BULGEN / mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / s.mutekellim@gmail.com
Counsellor for Religious-Social Affairs of the Embassy of the Republic of Türkiye in Ottawa/Canada

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



Prof. Dr. Ali ÇETİN / alictin@kku.edu.tr
Kırıkkale University Faculty of Islamic Studies - Kırıkkale/Türkiye

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Doç. Dr. Enis DOKO / enisdoko@gmail.com
İbn Haldun University Humanities and Social Sciences School - Istanbul/Türkiye

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

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

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

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

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

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

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

*Editörler ve alan editörleri yayın kurulunun doğal üyesidir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ / ckaradas@uludag.edu.tr
Uludağ University - Bursa/Türkiye

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

Editör İletişim / Editorial Contact

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



Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

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



EBSCO Academic Search Complete
(Başlangıç | Indexing Start: 01/08/2010)
EBSCO The Belt and Road Initiative Reference
Source
(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Religion & Philosophy Collection
(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Arab World Research Source: Al
Masdar
(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Central & Eastern European Academic
Source Database
(Başlangıç | Indexing Start: 17/10/2023)



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



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



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

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



Veri Sağlayıcı Platformlar

SOBİAD Sosyal Bilimler Atıf Dizini
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (350-400 kelime), muadili İngilizce özet, anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve isnad stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Dergimizde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Kader'in normal sayılarının yayın dili Türkçe ve İngilizce, Aralık ayında yayımlanan özel sayısının dili ise yalnızca İngilizce'dir. Yazıların yayınlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Yazarlar, Kader'de yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) lisansı ile lisanslanmıştır. Bu lisans, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına izin verir.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

XIII Editörden
Editorial

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 250-270 Dr. Öğr. Ü. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ
Kādī Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti
Qāḍī 'Abd al-Jabbār On the Nature of Knowing God
- 271-292 Doç. Dr. Aykut Alper YILMAZ
Kötü-Tanrı İtirazı
The Evil-God Challenge
- 293-311 Kübra Sümeyye BAHÇİ
Seyfeddin Âmidî'ye Hatalı İsnat: Kadîm Eser Muhtâr Fâile Dayanır mı?
Clarifying Sayf al-Dîn al- 'Âmidî's Position: Can a Free-Choosing Agent Cause an Eternal Effect?
- 312-333 Ayşe KOCABAŞ – Doç. Dr. Ahmet ÇELİK
Gazzâlî'nin Mücizeye Yaklaşımının Tehâfütü'l-Felâsife Bağlamında Kuantum Kuramı Açısından Değerlendirilmesi
Evaluation of Ghazâlî's Approach to Miracles in Terms of Quantum Theory within the Context of Tahâfut al-Falâsifah
- 334-361 Dr. Öğr. Ü. Mehmet TAŞDELEN
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye Göre Rü'yetullah
Ru'yat Allâh According to Abū al-Hasan al-Ash'arī
- 362-379 Mohammad MAKDOD
Mâtürîdî'de Ahlaki Mükellefiyet ve Tabîi Hukuk
Moral Obligation and Natural Law in al-Mâtürîdî
- 380-405 Dr. Öğr. Ü. Kamil Ruhi ALBAYRAK
İbâdiyye'ye Nispeti Tartışmalı Olan Fırkalar
The Controversial Sects Belonging to the Ibâdiyya
- 406-434 Nebiye AYDIN
Cumhuriyet Dönemi İbâzîlik Çalışmalarının İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi
The Evaluation of Ibâdiyyah Studies in The Republican Period of Turkey within Scope of the History of Islamic Sects



Tercüme - Translation

- 435-464 Hakan TURAN
The Kalām-based Continous Re-creation Approach of Basil Altaie Compared to Quantum Divine Action Models from Christian Contexts

Olgu Sunumu - Case Report

- 465-475 Oğuz BOZOĞLU - Mustafa ERDEMLİ
Uluslararası Kādî Abdülcebbar Sempozyumu
01-03 Kasım 2024, Karabük Üniversitesi / Karabük
- 476-494 Yayın Esasları
Publishing Policy



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli *Kader* okuyucuları,

Dünyamız son dört yüz yıldır Aydınlanma, modernlik, sekülerlik gibi üst-anlatıların yönettiği bir süreçten geçmektedir. Bu süreç insanlık adına elde edilen kazanımların yanı sıra sömürgeleştirmelere, iç savaşlara, dünya savaşlarına, katliamlara, soykırımlara kısaca hayalleri zorlayacak dramalara şahitlik etti. “Herkesin herkese karşı savaşı” (T. Hobbes); “Tarihin mezbahası” (F. Hegel) gibi adlar verilen bu süreç bugün postmodernizm, postsekülerizm, postkolonyalizm adları altında yarattığı hayal kırıklıklarıyla eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu süreçte dini sosyo-ekonomik geri kalmışlık ve aydınlanamamanın önündeki engel, dindarlığı da bizzat ekonomik geri kalmışlığın yarattığı bir sığınma mahzeni olarak görenler kadar (Holbach, Helvetius, Diderot), sosyo-ekonomik geri kalmışlıkla din arasında doğrudan bir ilişki kurmanın yanlışlığını savunanlar da (Alexis de Tocquevelli) oldu.

Bütün bu olup bitenler, bilgi ve güç biriktirme konusunda çok mahir olan insanlığın bilgelik/hikmet konusunda aynı mahareti gösteremediğinin kanıtıdır. “Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardımcı olmuş mudur?” sorusuyla Dijon Akademisi’nin açtığı yarışmaya *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* (1750) adlı eseriyle katılan ve birincilik kazanan Jean-Jacques Rousseau, bilim ve sanatın gelişmesinin insanı ahlaken daha iyiye götürmediğini, insan ruhunu bozduğunu savunmuştu. Neden? Rousseau’ya göre, “...bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar”¹

Günümüzde bir başka yazar, “Ahlaki kodları çok iyi bir şekilde tespit ederek, bunlar hakkında psikolojik, felsefi ve teolojik argümantasyonlarda bulunarak ve insanlara anlatarak iyi ve anlamlı bir yaşam kuramazsınız” yargısını yinelemektedir.² İki yazarın şikâyetlerindeki ortak nokta, hepimizin ortak kanaati haline gelmiş durumda: Bunca bilimsel gelişme, ahlaki ve dini öğretisi, insanlığı daha ahlaklı yapmadı.

Hem modern dönemdeki tartışmaları hem de bugünkü yönelimleri dikkate aldığımızda dini ön alan/açan, yönlendiren, inşa eden kavramlarıyla yeniden konumlandırmanın

¹ Detay için bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.

² Detay için bkz. Susan Wolf, *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton Üni. Press, 2010.

imkânı var mıdır? sorusu kaçınılmaz olarak önümüze gelmektedir. Aşağıdaki sorular cevaplandığında, bu sorunun karşılığını bulabileceğiz:

1. İnsanların anlam, aşkınlık, kolektif dayanışma, mutluluk ve kişisel özerklik ve özgürlük özleminin bir ifadesi olarak dünya dinleri özelde de İslam, daha uzlaşmacı bir küresel toplum için teorik ve/veya pratik bir güç olabilir mi? Yoksa dine, modern toplumun mevcut dehşetini meşrulaştırmanın gerici, karşı-devrimci rolü mü yüklenmektedir?
2. Din, insana verdiği umut, hoşgörü ve çoğulculuk mesajıyla, hem kişisel özerkliğin hem de evrensel dayanışmanın hüküm sürdüğü daha uzlaşmacı, adil, insancıl, eşitlikçi ve barışçıl bir toplum vadini gerçekleştirebilecek kabiliyete sahip midir?
3. İnsan özerkliğinin ve onurunun her platformda seslendirildiği, toplumsal dayanışmanın yüceltildiği *aydınlanmış* toplumda insanlığın büyük bir kısmı neden, 'savaş', 'hastalık', 'açlık' gibi sürekli 'acil durum' veya 'olağanüstü hal' zamanlarının esareti altında yaşamaktadır? İnsanların büyük bir kısmının içinde yaşadığı bu trajediyi önümüze getiren sürece etkisi bağlamında din nerede durmaktadır?
4. Yaşanan bu tarihsel-toplumsal gerçeklikler karşısında din ne önerebilir? Yoksulların, ezilenlerin, sömürülenlerin, haklarından mahrum bırakılanların, sesi duyulmayanların, acı çekenlerin inşisine kaynaklık ettikleri vahiy, bugünün dünyasına hangi insani gerekçelere bağlı olarak yeniden inebilir/hitap edebilir?
5. Irka dayalı siyasetin aşırı sağ, ırkçılığı, yabancı düşmanlığını körüklediği ülkelerde din nasıl bir işlev görmektedir? Din, siyasetin yapıp-ettiğini meşrulaştıran ve halkı buna ikna eden kullanışlı bir araç olarak mı iş görmektedir yoksa temel hak ve özgürlükleri insan onurunun ayrılmaz parçası dokunulmaz haklar olarak görüp, ırkçılığı ve yabancı düşmanlığını mahkûm eden çoğulcu bir dünya çağrısında mı bulunmaktadır.

Daha nice sorularla büyütülebilecek bu listenin sorular, Kelamcıların araştırma listesine eklendiğinde eminim klasik olanın modern olanla buluşmasıyla bir füzyon meydana gelecektir.

Bu vesileyle *Kader*'in yeni sayısına nitelikli yazılarıyla katkıda bulunan bütün yazarlarımızı tebrik ediyorum. Zihinlerine sağlık. Yazıların kabulünden yayınlanmasına kadar süreci ciddiyetle ve özveriyle takip eden editörler ekibime de müteşekkirim.

Bir sonraki sayımızda sağlıklı görüşmek dileğiyle...

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Editör



Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti

Qāḍī 'Abd al-Jabbār On the Nature of Knowing God

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Assistant Professor, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkiye
hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1155-0916 | ror.org/02kswqa67

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Eylül 2024	15 September 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
22 Aralık 2024	22 December 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

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

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

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hayrettin Nebi Güdekli).

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 250-270. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1550705>”

Öz

Bu makalede Basra Mu'tezilesi kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr'ın "Tanrı'yı bilmeye götüren nazar vâcipdir" önermesine ilişkin sunduğu epistemolojik çerçeve ele alınacaktır. Kādî Abdülcebbâr'ı bu sorunu tartışmaya iten şey, bir taraftan Tanrı'yı bilmenin bütün dinî hükümlerin dayanağı olması ve bu nedenle kelâmın kurucu ilkesi olması, öte yandan *ashâbü'l-ma'ârif* olarak bilinen Câhız, Ali el-Esvârî, Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezile kelâm geleneğine bağlı bazı düşünürlerin Tanrı'yı bilme tarzımızın zorunlu olduğunu ileri sürmeleri ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'nin Tanrı'nın bu dünyada olduğu gibi ahirette de istidlâlî olarak bilineceğini iddia etmesidir. Kādî Abdülcebbâr *el-Muğni* külliyatının on ikinci cildi olan *en-Nazar ve'l-me'ârif*'i bu soruna ayırmış, buradaki düşünceleri öğrencisi Mankdîm tarafından *Talik alâ Şerhi'l-Uşûl'l-hamse*'nin giriş bölümünde yeniden sunulmuştur. Kādî Abdülcebbâr Allah'ın kişiye yüklediği ilk sorumluluğun O'nu bilmeye götüren akıl yürütme olduğunu yazar. Bu önerme iki hususu içermektedir: Birincisi akıl yürütmenin gerekliliği, ikincisi ise Tanrı'yı bilme tarzımızın nazarî oluşu. Kādî Abdülcebbâr ilk olarak Tanrı'yı bilmenin neden gerekli olduğunu temellendirmeye girişir ve bunun için öncelikle *vâcibi* tanımlar ve kısımlarını açıklar. Ona göre akıl yürütmenin gerekliliği, Tanrı'yı bilmenin akıl yürütme dışında başka bir yolu olmamasından kaynaklanmaktadır. Gerçekte kişinin bilmesi gereken ilk şey Tanrı'dır. Dolayısıyla *asl* olan Tanrı'yı bilmektir. Bunun nedeni Tanrı'yı bilmenin dışında kalan konuların, Tanrı'yı bilmeye dayanmasıdır. Kādî Abdülcebbâr bunu, söz ve fiil türünden bütün dinî hükümlerin (*şerâi'*), ancak Tanrı'yı bildikten sonra *hasen* olacağını dile getirerek izah eder. Tanrı'yı bilmek, kendisini ihlal etmenin caiz olmadığı vâciplerdendir. Çünkü Tanrı'yı bilmeyi terk etmek kötüdür. Kötü olan şeylerden sakınmanın gerekliliği aklen sabittir. O hâlde Tanrı'yı bilmeyi terk etme kötülüğünden sakınmak, Tanrı'yı bilmekle mümkün olacağı için Tanrı'yı bilmek gereklidir. Tanrı'yı bilmek akıl yürütmeyle gerçekleştiği için de akıl yürütme, Tanrı'nın bilinmesi gereken ilk şey olduğundan bir pay alarak ilk konuma yükselmektedir. Buradan çıkan ilk sonuç, kişinin mükellef olduğu ilk şeyin Tanrı'yı bilmeye götüren akıl yürütme olduğudur. Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'ya ilişkin bilginin nazarîliğini ise Tanrı'nın ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinmeyeceğini göstererek temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda o bilginin neliğini ve türlerini tartışmaya açar. Kādî Abdülcebbâr'ın farklı kelâm eserlerinde yaptığı bilgi tanımlarında ortak olan şey, bilginin "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklindeki tanımıdır. Bilginin inanç türünden olduğunu düşünen Kādî Abdülcebbâr, aynı zamanda bu inancın doğru olması gerektiğini ve kişinin bu inancına yönelik nefsinin sâkin olması gerektiğini ifade eder. Ardından zorunlu bilgi ve zorunlu bilginin türlerini ele alan Kādî Abdülcebbâr, burada insanın bilme imkanlarıyla uyumlu olarak onun bilme tarzları üzerinden Tanrı'yı bilmenin neden nazarla mümkün olduğunu, bilgilerimizin bütün türlerini ya da bilme tarzlarımızın tamamını söz konusu ederek Tanrı'yı bilmenin bunlardan hangisine dâhil olacağını soruşturur. Zorunlu bilginin ardından müşahede bilgisine yer veren Kādî Abdülcebbâr'a göre Tanrı'ya ilişkin bilgi ne zorunlu bilgiler türüne ne de müşahedeye dayalı bilgiler türüne girmemektedir. Kādî Abdülcebbâr son olarak Tanrı'nın nasıl bilineceği ya da Tanrı'ya ilişkin bilginin hangi bilgi türüne dahil edileceği meselesinin kelâmcılar arasında tartışmalı bir konu olduğunu ve Tanrı'nın teklif devam ederken bu dünyada zarurî olarak bilinmeyeceğini ifade eder. Ancak bu hususta Mu'tezile içerisinde biri Câhız ve Ali el-Esvârî gibi *ashâbü'l-ma'ârifin*, diğeri Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'nin muhalefetine yer vererek her iki yaklaşımı sırasıyla hem Tanrı'ya ilişkin bilginin neden zorunlu olamayacağını hem de Tanrı'nın ahirette neden istidlâlî olarak bilinmeyeceğini göstererek yanıtlar. İşte bu makalede Kādî Abdülcebbâr'ın Tanrı'yı bilme tarzımızın epistemolojik statüsüne ilişkin söz konusu görüşlerini analiz ederek, onun Tanrı'ya ilişkin bilginin çıkarımsallığı görüşünün dayandığı epistemolojik temeli ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Kādî Abdülcebbâr, Tanrı, Bilgi, Nazar.

Abstract

This article examines the epistemological framework presented by Qādî 'Abd al-Jabbār, a prominent theologian of the Basran Mu'tazilite school, regarding the proposition that "reflection (*nazar*) leading to the knowledge of God is obligatory." Qādî 'Abd al-Jabbār was compelled to address this issue for two main reasons. First, he underlines that the knowledge of God is the basis for all religious obligations, thus serving as the foundational principle upon which kalām is constructed. Second, he engages with differing views within the Mu'tazilite tradition: on the one hand, figures such as al-Jāhiz, 'Alī al-Aswārī, and Thumāma b. Ashras, known as the *aṣḥāb al-ma'ārif*, claim that knowledge of God is necessary; on the other hand, Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bi argues that just as in this world, God will be known through inference (*istidlāl*) in the afterlife. Qādî 'Abd al-Jabbār devoted the twelfth volume of his *al-Mughnī* corpus, titled *al-Nazar wa-l-ma'ārif*, to this issue, and his thoughts on the subject were later presented by his student Mankdīm in the introduction to *Ta'liq 'alā Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*. Qādî 'Abd al-Jabbār writes that the first responsibility is the reasoning that leads to the knowledge of God. This

proposition includes two key points: first, the necessity of reasoning, and second, the theoretical nature of knowledge of God. Qādī ‘Abd al-Jabbār begins by justifying why knowing God is obligatory, and to do so, he first defines and explains the concept of obligation (*wājib*). According to him, the necessity of reasoning arises from the fact that there is no alternative means of coming to know God apart from reasoning. The first thing a person must know is God. Therefore, knowing God is the primary duty, as all other topics depend on the knowledge of God. He explains this by stating that all religious rulings (*sharā’i*) in speech and action are only praiseworthy (*hasan*) after knowing God. Knowing God is one of the obligations that cannot be violated, as neglecting it is evil. The necessity of avoiding evil is established by reason. Therefore, avoiding the evil of neglecting the knowledge of God requires knowing God, making the knowledge of God obligatory. Since knowing God is achieved through reasoning, reasoning gains a primary status, as it plays a crucial role in fulfilling the fundamental duty of knowing God. The first conclusion drawn from this is that the initial obligation of an individual is the reasoning that leads to the knowledge of God. Qādī ‘Abd al-Jabbār attempts to ground the theoretical nature of knowledge of God by arguing that God cannot be known either necessarily or through direct senses. In this context, he opens a discussion about the nature and types of knowledge. A common definition of knowledge across Qādī ‘Abd al-Jabbār’s various theological works is that knowledge is a “justified true belief.” Believing that knowledge belongs to the category of belief, Qādī ‘Abd al-Jabbār also emphasizes that such belief must be true and that the individual’s soul must be at peace with this belief. After examining necessary knowledge and its types, Qādī ‘Abd al-Jabbār investigates why knowledge of God can only be achieved through reasoning, in line with human cognitive capabilities. He questions which type of knowledge or mode of cognition is involved in coming to know God by considering all types of knowledge and modes of cognition. Following his discussion on necessary knowledge, Qādī ‘Abd al-Jabbār also addresses knowledge gained through direct senses. According to him, knowledge of God does not fall under either the category of necessary knowledge or that of sensible knowledge. Finally, Qādī ‘Abd al-Jabbār addresses the debated issue among theologians regarding how God can be known or to which category of knowledge of God belongs. He states that God cannot be known necessarily in this world while religious responsibility is still ongoing. However, in this regard, he references two opposing views within the Mu’tazilite tradition: one represented by figures such as al-Jāhīz and ‘Alī al-Aswārī, known as the *aṣḥāb al-ma’ārif*, and the other by Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka’bī. He responds to both positions, explaining why knowledge of God cannot be necessary and why God will not be known through inference (*istidlālī*) in the afterlife respectively. In this article, we will analyze Qādī ‘Abd al-Jabbār’s views on the epistemological status of knowledge of God, aiming to uncover the epistemological foundation of his argument that knowledge of God is inferential.

Keywords: Kalām, Mu’tazila, Qādī ‘Abd al-Jabbār, God, Knowledge, Reflection.

Giriş

Tanrı’nın bilinmesi sorunu müslüman bilginlerin diğer dinî ve felsefi görüşlere mensup kişilerle Tanrı’nın varlığına ilişkin bilginin nasıl elde edileceğine yönelik yaptıkları tartışmalarla gündeme gelmişti. Bu bağlamda Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) Sümeniyye ile yaptığı “İnsanın sahip olduğu bilgilerin beş duyu dışında bir kaynağı olup olmadığı” tartışmasında Tanrı’yı beş duyunun konusu olmadığı için nasıl bilebileceğimiz sorusu gündeme gelmişti.¹ Burada şeylerin farklı varlık tarzına sahip oluşunun onları biliş tarzımızın da farklı olmasını doğuracağı düşüncesi üzerinden Tanrı’ya ilişkin bilginin akıl veya delil ile elde edilmesinin gerekliliği açık bir biçimde ifade edilmişti. Tanrı’nın varlığına ilişkin bilginin delil ile elde edilmesi gerektiği yaklaşımı, kelâmın en temel ilkesi hâline gelmiş; bu ilke doğrultusunda söz konusu bilginin nasıl elde edileceği, kelâmcıların başlıca uğraşı olmuştu. Bu bağlamda erken dönem kelâmında Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Ebü’l-Hüzeyl’in (ö. 235/849-50 [?]) çabalarıyla geliştirilen âlemin sonradanlığı (*hudûs*) fikri üzerine yürütülen nazar veya istidlâl fikri, Tanrı’ya ilişkin bilginin nasıl elde edileceğinin geleneksel yolu hâline gelmişti. Böylece “Tanrı’ya ilişkin bilgi nasıl elde edilir?”

¹ İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve’l-emel*, thk. İsamüddin Muhammed Ali (İskenderiye: Dârü’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, 1985), 37.

sorusu, bütün bir kelâmı inşa etmeyi mümkün kılacak bir soru olarak işlev gördü. Nitekim kelâmcılar da eserlerine kişiye gereken şeylerin ilkinin ne olduğu sorusuyla başlayarak bunun “Tanrı'yı bilmeye götüren nazar” olduğunu dile getirdiler. Bunun sonucunda “Tanrı'yı bilmeye götüren nazar vâciptir” (*en-nazarü'l-müeddî ilâ ma'rifetillâhi teâlâ*) önermesi kelâm kitaplarının mukaddime bölümünde dile getirilen bir ilke hâline geldi.²

“Tanrı'yı bilmeye götüren nazar vâciptir” önermesi, bir taraftan Tanrı'yı bilmenin çıkarımsal (*nazarî*) oluşunu, diğer taraftan Tanrı'yı bilme yolunda yapılacak çıkarımsal faaliyetin gerekliliğini (*vücûb*) ifade ettiği için iki farklı önermeyi içermektedir. Kelâm ekollerinin neredeyse tamamının her iki önermenin doğruluğunda ittifak ettiğini söyleyebiliriz. Zira bilindiği üzere kelâmcılar Tanrı'yı bilmeye götüren nazarın gerekliliği hususunda ittifak etmekle birlikte söz konusu gerekliliğin aklî mi yoksa şer'î mi olduğu hususunda ayrılmışlardır. Bu nedenle Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları arasındaki farklılık, Tanrı'ya ilişkin bilginin çıkarımsal oluşu ve bunun gerekliliğinde değil; bu tür bir bilginin gerekliliğinin aklî mi yoksa sem'î mi olduğuyla ilgilidir.³ Bunun yanı sıra Mu'tezile içerisinde bir grup kelâmcı, bu türden bir bilginin insandan doğal yolla meydana geldiğini ileri sürerek onun çıkarımsal değil, zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu makalede Tanrı'yı bilmenin gerekliliğinin aklî mi yoksa sem'î mi olduğu tartışması dışarıda bırakılacak, Tanrı'yı bilmenin çıkarımsal mı yoksa doğal veya zorunlu mu olduğu tartışmasına ise kısaca temas edilecektir. Bu çerçevede makalenin temel hedefi Tanrı'yı biliş tarzımızın mahiyetini, Kādî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) düşünceleri çerçevesinde ele almak olacaktır. Bu amaçla makalede öncelikle Kādî Abdülcebbar'ın “Tanrı'ya ilişkin bilgiye ulaştırıcı nazar vâciptir” önermesinde geçen “vücûb”, “nazar” ve “ma'rifet” terimlerine ilişkin analizlerine yer vereceğiz. Kādî Abdülcebbar'da bilgi ve bilmenin mahiyeti sorununu ele aldıktan sonra söz konusu epistemolojik çerçeveden hareketle Kādî Abdülcebbar'ın Tanrı'yı bilmenin epistemolojik statüsü bağlamındaki yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.⁴

1. Tanrı'yı Bilmenin Vücûbû

Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'nin mukaddime bölümünde ve *el-Muğnî* külliyatının on ikinci cildi *en-Nazar ve'l-me'ârif*'te Tanrı'ya ilişkin bilginin çıkarımsal oluşuna yönelik kapsamlı bir anlatı sunar. Öğrencisi Mankdîm Şeşdîv'in (ö. 425/1034) talikleriyle günümüze ulaşan *Şerh* şöyle başlar:

“Kādu'l-kudât Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Şerh'e “beş esas” (*el-usûlü'l-hamse*) sorusuyla başladı ve şöyle dedi: Eğer biri sana “Allah'ın sana vâcip kıldığı ilk şey nedir?” diye sorarsa, ona

² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/64-65. Ayrıca bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-îtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 3.

³ Kelâm ekollerinin konuyla ilgili görüşlerinin detaylı bir sunumu için bk. Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018, 173-238.

⁴ Kelâmda Tanrı'ya ilişkin bilginin nazari mi yoksa zarurî mi olduğu tartışmasıyla ilgili olarak bk. Recep Ardoğan, “Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah”, *Marife* 5/1 (2005), 175-196; Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı bilmenin mahiyeti sorununa yönelik olarak bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 219-222; Mehmet Şaşa, “Kādî Abdülcebbar'ın Marifetullah Teorisi”, *Kader* 17/1 (2019), 153-184. Ayrıca bk. Mehmet Bulgen, “Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kādî Abdülcebbar Örneği”, *Marifetname* 9/1 (2022), 13-53.

“Allah Teâlâ’yı bilmeye götüren nazardır” diye cevap ver. Çünkü Allah Teâlâ ne zorunlu olarak ne de müşahede ile bilinemez. Öyleyse O’nu tefekkür ve nazar ile bilmen gerekir.”⁵

Kādî Abdülcebbar Tanrı’yı bilme yolundaki akıl yürütmenin vâciblerin ilki olduğunu temellendirmek için öncelikle vâcibin tanımını ve hakikatini ele alır. Vâcip, kendisine güç yetirenin yapmadığı takdirde bazı durumlarda kınanmayı hak edeceği şeydir. O, buradaki “bazı durumlar” kaydını, üç kefâret gibi yerine getirmede tercihin söz konusu olduğu muhayyer vâcibleri tanımının dışında tutmak için getirir.⁶ Söz gelimi yemin kefâretinde on fakiri doyurmak veya giydirmek, bir köleyi âzat etmek yahut üç gün oruç tutmak şeklinde üç seçenek söz konusudur. Burada vâcip seçenekli olarak belirlenerek mükellefin bunlardan birini yerine getirmesi istenmiştir. Mükellef bunlardan birini yerine getirip diğerlerini yerine getirmediğinde, her ne kadar bir vâcibi yerine getirmemiş olsa da yerilmeyi hak etmemektedir. Kādî Abdülcebbar vâcibi kendisinde muhayyerlik bulunan müvessa^c vâcip ve böyle olmayan müdeyyak vâcip olmak üzere iki kısma ayırır. Muhayyer vâcip, kendisine güç yetiren kişinin onu veya onun yerine geçen şeyi yapmadığında yerilmeyi hak ettiği şeydir. Mudayyak vâcip ise kendisine güç yetiren kişinin onun bizatihi kendisini yapmadığında yerilmeyi hak ettiği şeydir. İşte marifetullah yerine getirilmemesi asla mümkün olmayan mudayyak vâciblerdendir. Dolayısıyla söz gelimi marifet dışında zan gibi bir şey onun yerine geçemez.⁷

Kādî Abdülcebbar, Tanrı’nın kişiye yüklediği ilk sorumluluğun Tanrı’yı bilmeye götüren akıl yürütme olduğunu söylemekle birlikte, buradaki gerekliliğin, mutlak anlamda “akıl yürütmenin gerekliliği” olmayıp “Tanrı’yı bilmeye götüren akıl yürütme”nin gerekliliği olduğunu belirtir. Buna göre akıl yürütmenin gerekliliği, Tanrı’yı bilmeye götüren yegâne şeyin o olmasından kaynaklanmaktadır. Akıl yürütme olmadan Tanrı’yı bilme imkânı olsaydı o zaman akıl yürütme gerekli olmayacaktı.⁸ Başka bir deyişle kişinin sorumlu olduğu ilk şeyin Tanrı’yı bilmeye götüren akıl yürütme olmasının sebebi, sadece akıl yürütmenin, kişiyi Tanrı’yı bilmeye götürmesidir. Gerçekte kişinin bilmesi gereken ilk şey Tanrı’dır. Tanrı’nın, bilinmesi gereken ilk şey oluşu ise söz ve eylem türünden bütün dinî hükümlerin (şerâi^c) ancak Tanrı’yı bildikten sonra anlamlı (hasen) olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda Tanrı’yı bilmek sadece akıl yürütmeyle gerçekleşeceği için akıl yürütme, Tanrı’nın bilinmesi gereken ilk şey oluşundan bir pay alarak ilksel bir konuma yükselmektedir.

Kādî Abdülcebbar’a göre Tanrı’yı bilmek terki kötü olan şeylerdendir. Akılda ise kötüden (kabih) sakınmanın vâcip olduğu bilgisi yerleşik olarak bulunmaktadır. İşte bu tür bir kabihden sakınmak ancak marifet ile mümkün oluyor ise o zaman onun gerekliliğine hükmetmek gerekir.⁹ Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar’ın Tanrı’yı bilmenin gerekliliğini temellendirmek için yaptığı akıl yürütme şu şekildedir:

1. Tanrı’ya ilişkin bilgiyi terk etmek, kötüdür.
2. Kötü olan şeylerden sakınmanın vâcip olduğu aklen sabittir.

⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/64-65.

⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/64-65.

⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/66-67.

⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/110-111.

⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/70-71.

3. Kötü olan şeylerden sakınmak Tanrı'yı bilmek ile mümkündür.
4. Öyleyse Tanrı'yı bilmek vâciptir.

Mânkdîm Şeşdîv Kādî'nın bu ifadesinin Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) "Marifetullahın vâcip oluşunun gerekçesi, terkinin kötü oluşudur" sözüne işaret ettiğini yazar.¹⁰ Peki Tanrı'yı bilmemek neden kötüdür? Kādî Abdülcebbar'a göre insan hem dinî hem dünyevî olarak kendisini bekleyen "tehlike"den emin olmalıdır. Bu yüzden kişi Tanrı'nın varlığı ve sıfatları üzerinde düşünmelidir. Birçok din, inanç ve düşünce mensupları kendi din, inanç ve düşüncelerinin hak, diğerlerinin ise gerçek dışı olduğunu iddia etmektedirler. Bu nedenle insanın benimsediği din, inanç ve düşüncenin gerçek olup olmadığını bilmesi gerekmektedir. Bu ise ancak Tanrı hakkında düşünmekle olur.¹¹

2. Tanrı'yı Bilmenin Nazarlığı

Tanrı'yı bilmenin akıl yürütme dışında bir yolu olmayışını, Kādî Abdülcebbar "bir şeye ilişkin bilgi elde etmenin idrakten daha açık bir yolu (*tarik*) olmadığını; eğer idrak bir şeyi kuşatmışsa artık delile ihtiyaç kalmayacağını söyleyerek temellendirir.¹² Buna göre bir şey hakkında bilgi elde etmenin iki yolu vardır: Birinci yol söz konusu şeyin idrak edilmesidir. Ancak varlıkların tamamı idrake konu (*müdreke*) değildir. İşte bir şey idrak edilemediği durumda onu bilmenin yolu delil olacaktır. Bu ilke Kādî Abdülcebbar tarafından, "Başkasını bilmek (*enne'l-ilme bi'l-ğayr*) zarurî olarak gerçekleşmediği zaman o şeyi bilmenin yolu delâlet veya delildir" şeklinde de ifade edilir. Delâlet veya delil ise akıl yürüten kişinin (*nâzır*) bir şeyde nazar yaptığı zaman, bu nazarının onu başkasını bilmeye götürmesi anlamına gelir. Öte yandan kişinin hakkında nazar yaptığı şeyi vazedenin (*vâzir*), onu sadece o şey için koymuş olması gerekmektedir. Kādî Abdülcebbar nazarın işletilmesine yönelik bu iki şartın mutlaka bulunması gerektiğini söyler. Birinci şart, kişinin bir şey hakkında nazar yaptığı zaman bu nazarının, onu bilmediği bir şeye götürmesidir. Sözelimi karın vaktinde yağması Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetine götürmez. Bu sebeple karın vaktinde yağmasının, onun nübüvvetine delil olduğunu söyleyemeyiz. İkinci şart ise kişinin hakkında nazar yaptığı şeyi vazedenin, onu sadece o şey için vazetmesi gerekmektedir. Buna göre hırsızın izinin ona delâlet ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü her ne kadar bu izle, o izi yapana istidlâl mümkün olsa da hırsız bu izi kendisine delâlet etmesi maksadıyla koymadığı için aksine o

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/70-71.

¹¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/110-113. Kādî Abdülcebbar'da insanın dinî ve dünyevî anlamda korkudan emin olmak için akıl yürütmeye yönelmesi hakkında bk. İbrahim Arslan, "Kadı Abdülcebbar'da ve Kierkegaard'da Korkunun Teolojisi", *Felsefe Dünyası* 51 (2010), 186-211.

¹² Kādî Abdülcebbar bu ilkeyi şöyle ifade eder: "İspat açısından idrak edilenlerden daha açık hiçbir şey yoktur" (*ve-lâ şey'e ezharu fi'l-isbâti mine'l-müdrekat*). Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tevlîd*, thk. Tefik Tavil-Saîd Zayid (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 9/53; "Bil ki bir şeyi bilmenin idrakten daha açık bir yolu yoktur (*lâ-tarika li'l-ilmi bi's-şey'i evdaha mine'l-idrak*). İdrak bir şeyi kuşattığı zaman artık onu ispat için delile ihtiyaç kalmaz. Çünkü bir şeyin ispat etmek için istidlâl yapan kişinin varabileceği nihai nokta, onu idrak edilene geri döndürmektir. Bir şey müdreke olarak hasil olduğu zaman onun ispatında gerekli olan şey onun asıl olması ve delilden müstağni olmasıdır. İşte bu nedenle siyahlığın ispatında delile ihtiyaç duyulmaz, her ne kadar onun mahalden başka bir şey oluşunda bir tür teemmüle ihtiyacımız olsa da." Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lutf*, thk. Ebü'l-A'lâ Afifi (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 13/229-230.

kendisini gizlemek için elinden gelen bütün çabayı sarfettiği için hırsızın ardında bıraktığı izin, ona delâlet ettiğini söyleyemeyiz.¹³

Kādî Abdülcebbâr'a göre zarurî olarak bilinmeyen şeyi bilmenin yolu olan delil yahut delâletin dört türü bulunmaktadır. Bunlar aklın hücceti, Kitâb, Sünnet ve icmâ'dır. Delillerin dört ile sınırlandırılmasının sebebi, "delilin, kendisinde nazar yapan kişiyi başka şeyi bilmeye ulaştıran şey" olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Bu durumda sadece zikredilen bu dört delil kişiyi başkasını bilmeye götürebilir. Fark edileceği üzere Kādî Abdülcebbâr, deliller hiyerarşisinde aklın hüccetine ilk sırada yer vermiştir. Bunun nedeni aklın, aslın yani Tanrı'yı bilmenin (*ma'rifetullâh*) yegâne aracı olmasıdır. O yüzden *ma'rifetullâh*a sadece aklın hüccetiyle ulaşılabilir. Kelâm metodolojisinin en temel ilkesi olan bu düşünceye göre Tanrı'yı akıl dışında bir yolla, sözgelimi diğer delil türlerinden Kitâb, Sünnet veya icmâ'dan biriyle bilmek döngüsellığe sebep olacaktır. Çünkü Tanrı'nın bilinmesinin dışında kalan konular, aslında Tanrı'nın bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle Tanrı'nın bilinmesinin dışında kalan konulardan biriyle Tanrı'nın bilinmesine istidlâlde bulunduğumuz zaman, esas itibarıyla bir şeyin *fer'i* ile *asl* üzerine istidlâlde bulunmuş oluruz ki bu yöntemsel olarak hatalıdır. Kādî Abdülcebbâr bu ilkeyi şöyle detaylandırır:

"Kitâb'ın hüccet olması için, öncelikle onun adl, hakîm, yalan barındırmayan ve kendisine yalan bitişmesi mümkün olmayan bir söz oluşunun temellendirilmesi gerekmektedir. Bu da Tanrı'yı bilmenin *fer'i*dir, yani ona dayanmaktadır. Aynı şey Sünnet için de geçerlidir. Zira Sünnet'in hüccet olması için öncelikle onun adl ve hakîm bir elçinin sünneti oluşunun temellendirilmesi gerekmektedir. İcmâ'da da durum aynıdır, çünkü icmâ' da hüccet olmak bakımından ya Kitâb'a ya da Sünnet'e dayanır. Bunlar da Tanrı'nın bilinmesinin *fer'leridir*."¹⁵

Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr'a göre Tanrı'nın bilinmesi gerçekleşmeden ne Kitâb'ın ne Sünnet'in ne de icmâ'nın sübutundan bahsedilemez. Şu hâlde bölümlene gereği Tanrı'yı bilmeye sadece aklın delâleti ile ulaşılabilir.¹⁶

Tanrı'ya ilişkin bilgiyi elde etme yöntemi olan nazar birçok anlam arasında müşterek bir lafızdır. Kādî Abdülcebbâr nazarın, görmek için sağlam gözbebeğini görülecek şeye doğru yöneltmek; beklemek (*intizar*); şefkat ve merhamet etmek; karşı karşıya olmak (*mukabele*) ve kalp ile düşünmek (*tefekür bi'l-kalb*) şeklinde farklı anlamları olduğunu belirtir. Nazarın buradaki anlamları ancak ona bitişen karineler ve şahitlerle ayırt edilir. Buna göre nazar görme duyusu ile kayıtlandığında burada sağlam göz bebeğini görülecek şeye yöneltmek anlaşılır, tıpkı kalp ile birlikte kullanıldığında sadece düşünmenin (*tefkîr*) anlaşıldığı gibi. Kalp ile nazarın *tefkîr*, *bahs*, *teemmül*, *tedebbür*, *rü'yet* gibi başka isimleri de bulunmaktadır.¹⁷ Fikir, kişiyi mütefekkir yapan manadır. İçimizden biri bu sıfatı kendinden (*yecidü min nefsihi*) yani içsel tecrübesiyle bilir ve mütefekkir olma ile mütefekkir olmama hallerini ayırır. Şeylerin en açık olanı da insanın kendinden bildiği şeydir.¹⁸

¹³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/144-145.

¹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/146-147.

¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/146-147.

¹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/146-147.

¹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/72-73, 74-75.

¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/76-77.

Öte yandan nazar iki kısımdır: Birincisi dünya işlerindeki nazar, ikincisi din işlerindeki nazardır. Din ile ilgili konulardaki nazar da çözmek için şüpheler hakkında nazar ve kendisiyle bilgiye ulaşmak için deliller hakkında nazar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kādî Abdülcebbar'a göre, burada kastedilen nazar bu ikincisi, yani deliller hakkında nazardır.¹⁹ Dolayısıyla o, Tanrı'nın bilinmesine götüren *nazar* derken deliller hakkında *nazarı* kastetmektedir.

"Marifetullaha götüren nazar vâciptir" önermesinde geçen vücup ve nazar terimlerini inceledikten sonra Kādî Abdülcebbar'ın *ma'rifet* terimine, yani bilgi ve bilmenin doğasına ilişkin analizine geçebiliriz.

3. Bilgi ve Bilmenin Doğası

Burada öncelikle Kādî Abdülcebbar'ın, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse, en-Nazar ve'l-me'ârif ve el-Muhît* isimli eserlerinde geçen bilgi tanımlarına yer vereceğiz. Kādî Abdülcebbar *Şerh'te* "marifet", "dirâyet" ve "ilm" in eş anlamlı kelimeler olduğunu söyleyerek bilgiyi "*nefsin sükûnunu, gönlün rahatlığını ve kalbin itminanı gerektiren bir şey*" olarak tanımlar.²⁰ *Şerh'te* Kādî'nin *el-Umed* isimli kitabında yaptığı bir başka bilgi tanımı daha yer alır: "*Bilgi, kişinin itikat ettiği şeyin, itikat ettiği gibi olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikattir.*"²¹

Kādî Abdülcebbar, *en-Nazar ve'l-me'ârifte* ise yukarıdaki bilgi tanımına benzer bir şekilde bilginin bilenin karşılaştığı şey hakkında nefsinin sükûnunu gerektiren bir mana olarak tanımını yapar (*enne'l-ilme hüve'l-ma'nâ ellezî yektadî sükûne nefsi'l-âlimi ilâ mâ tenâvelehu*), ancak bu mananın söz konusu hükümle, yani bilgi olmakla nitelenebilmesi için bilginin, itikat olmasını şart koşar. Bunun yanı sıra itikat edilen şeyin (*mu'tekad*) de nesnesine nasılsa o şekilde uyması gerektiğini belirtir (*mu'tekadehu 'alâ mâ hüve bihi*).²² Kādî Abdülcebbar'a göre bu iki nitelik, yani itikat ve *mu'tekadın* itikadın nesnesine nasılsa o şekilde uygun olması, söz konusu mana için geçerli olmazsa bu durumda bilgi gerçekleşmez ve bilginin dışında kalan şeylerin de kendisine ortak olması mümkün olur.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/74-75.

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/76-77.

²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/76-77. Mankdîm'e göre, *Şerh'teki* tanım, *el-Umed'deki* tanımdan daha doğrudur. Çünkü, *el-Umed'de* yer alan bilgi tanımı, bilgiyi, bilginin dışındaki şeylerden ayıramadığı için doğru bir tanım değildir. İlk olarak bu tanımda "itikat" sözcüğü geçmekte, ancak bilgi, bilgi olmayan şeylerden sırf itikat olduğu için ayrılmamaktadır. Çünkü itikat niteliğine sahip ancak bilgi olmayan şeyler vardır, mesela *tebhît* ve *taklîd* gibi. İkinci olarak burada *mu'tekad* lafzı geçmektedir. Ancak öyle bilgiler vardır ki bunların *mu'tekad* yoktur. Mesela Tanrı ile beraber ikinci bir ilâhın olmadığı ve bekâ arazının yokluğu gibi bilgiler böyledir. Üçüncü olarak tanımı bilen birinin, tanımlananı da bilmesi gerekir. Çünkü bu ikisi yani tanım ve tanımlanan tek bir manaya gelen iki ibaredir. O ikisinden birinden anlaşılan şeyin diğerinden de anlaşılan şey olması bir zorunluluktur. Bu durumda söz konusu iki şeyden birini bilen diğerini de bilmesi gerekir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl ve takipçileri gibi bilgiyi itikat şeklinde bilmeyip de bilgi olarak bilen insanların var olduğu malumdur. Bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/76-77.

²² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, thk. İbrahim Mezkûr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 12/13. "Bilgi bir şeye olduğu hâl üzere taalluk eder". Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Îrâde*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6/2, 19, 124. "Bilgi *sükûnu'n-nefsi* ancak bir şeye olduğu hal üzere iliştiği zaman iktiza eder." İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009), 2/654.

Kādî Abdülcebbar, *el-Muhit*'te ise bilginin genel hükümlerinden bahseder: Bu hükümler bilginin itikat, hâdis ve hâl olmasıdır. Bilginin eğer bir mu'tekadı, yani nesnesi varsa bilginin ona nasılsa o şekilde uyması gerekir. Bilginin bir mu'tekadı varsa denilmesinin sebebi Basra Mu'tezilesi'ne göre malumu, yani nesnesi olmayan bilgilerin varlığından kaynaklanmaktadır. Buna göre "Tanrı'nın yanında ikinci bir ilahın olmadığı"na ilişkin bilginin malumu, yani nesnesi yoktur. Ancak eğer bilginin nesnesi varsa o zaman onun 'alâ mâ hüve bihi olması, yani nesnesine nasılsa o şekilde uygun olması gerekir. Bunun yanı sıra kişinin taklitten ayrılması için de nefsinin o şeyde sükûn bulması gerekir. Çünkü bir şeye bilgi olmaksızın sözgelimi taklit olarak da 'alâ mâ hüve bihi inanılabilir. Öyleyse bir önermenin bilgi değeri taşıyabilmesi için bu vasıfların bir araya gelmesi gerekir. Bu açıklamalardan sonra Kādî, bilgiyi *Şerh*'teki gibi şöyle tanımlar: Bilgi, nefsin sükûnunu ve kalbin itminanı (*tume'nînetü'l-kalb*) gerektiren şeydir.²³

Kādî Abdülcebbar'ın bilgi tanımlarında, bilginin kişide itikat olan, *sükûnu'n-nefsi* gerektiren ve nesnesine (*mu'tekad*) nasılsa o şekilde uyan bir mana olduğu zikredilmektedir. Bu tanımlar çerçevesinde bilgiye dair söylenecek ilk şey, bilen öznenin aynı zamanda **mu'tekid** yani inanan olması durumudur. Peki, bilgi, neden itikat olmalıdır? Bir bilgiye sahip olduğumu düşündüğümüz kişi, aynı zamanda o şeye itikat etmektedir. İtikat zan, nazar, irade ve kerâhet ile birlikte beş zihinsel fiilden (*ef'âlü'l-kulûb*) biridir. Bu nedenle "Bilgi itikat cinsindedir" (*enne'l-ilm min cinsi'l-îtikâd*).²⁴ Ayrıca itikat bir cins olup içinde "bilgi", "bilgisizlik" ve "taklîd" türlerini barındırır. Kādî Abdülcebbar, bilginin itikat cinsinden oluşunu, kişinin zorunlu bir şekilde bildiğini söyler. Çünkü bilen kişi kendisini, bildiği şeye inanan/mu'tekid olarak bulur; tıpkı mukallidin de taklid ettiği şeyde kendisini mu'tekid olarak bulması gibi.²⁵ Ona göre eğer bilgi itikattan başka bir mana olsaydı o zaman bilginin itikada muhalif olması gerekirdi. Bununla beraber bilgi itikat cinsinden ise o zaman onun itikat olması gerekecektir. Bilginin itikada zıt olması mümkün değildir. Ona göre eğer bilgi ile itikat iki ayrı cins olsa ve aralarında bir ilişki olmasa, o zaman o ikisinden birinin diğerinden ayrılması mümkün olurdu. Bu ise içimizden birinin bir şeye mu'tekid olmadan sükûnu'n-nefs ile bilmesini veya sükûnu'n-nefsle birlikte mu'tekid olup, bilen olmamasını mümkün kılacaktır. Şu hâlde bilgi ile itikadın biri diğerinden ayrılması imkânsız şeyler olması onların aynı cinsten olduğuna delâlet eder. Tıpkı hareket ve sükûnun kevnler cinsinden; muhabbet ve meşietin de irade cinsinden olması gibi.²⁶ Dolayısıyla bir şeyi bilmenin ilk koşulu bilmeye konu olan şeye inanmaktır. Kişi inanmadığı bir şeyi bildiğini iddia edemez. Bu nedenle bir önermenin bilgi değerini taşıması için birinci koşulun itikat olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu koşul gerekli olsa da yeterli değildir. Çünkü itikat, bilgiyi, bilgi olmayan manalardan, sözgelimi

²³ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, thk. Jan Peters (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 3/205. Ancak *el-Muhit*'i bir araya getiren öğrencisi İbn Metteveyh'e göre Kādî, *tume'nîne* lafzını tekid olarak zikretmiştir, yoksa bununla *sükûnu'n-nefsin* dışında ikinci bir anlam kastedilmemiştir. Yine de ona göre birincisiyle yetinmek daha doğrudur.

²⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/25. Basra Mu'tezilesi'nde bilginin itikat cinsinden oluşu tartışmalı bir konudur. Sözgelimi Ebü'l-Hüzeyl, bilginin itikat olması gerektiği görüşüne muhalefet etmiştir. Kādî Abdülcebbar, Ebû Ali'nin iki görüşten birini kesin bir şekilde ileri sürmediğini kaydeder. Ancak o, Ebû Abdullah el-Basrî'nin de içinde bulunduğu hocalarının bilginin itikat cinsinden olduğu görüşünü benimsediklerini söyler. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 13/25-29; 34-35; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/302-307.

²⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/26.

²⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 3/205-206.

zandan ayırmamaktadır. Bu sebeple Kādî Abdülcebbar bilgi için doğruluk ve *sükûnu'n-nefs* koşullarının da gerektiğini düşünür. O bunu şöyle ifade eder:

“Hocalarımızın bilgi hakkında söyledikleri şey şudur: Bilgi itikat cinsindedir. O, bir şeye olduğu hâl üzere taalluk ettiği ve *sükûnu'n-nefsi* gerektirecek şekilde meydana geldiği zaman bilgi olur. O, bir şeye olduğu hâlden başka bir şekilde taalluk ettiği zaman ise bu bilgisizlik (*cehl*) olur. O, bir şeye olduğu hâl üzere taalluk ettiğinde ve *sükûnu'n-nefsi* gerektirmedeğinde ne bilgi ne de bilgisizlik olur.”²⁷

Dikkat edileceği üzere bu pasajda Kādî Abdülcebbar bilginin itikat olmasının dışındaki iki koşulu yani doğruluk ve *sükûnu'n-nefsi* şart koşturmaktadır. Bilginin nesnesine uygunluğunu ifade eden **doğruluk** bir şeyi bilmek için gerekli olan ikinci koşuldur. Buna göre bir şeyi bildiğimizi söyleyebilmemiz için o şeyin doğru olması da gerekmektedir. Doğruluk ise inancın gerçekliğe mutabık olmasıdır. Şu halde inanç eğer bir nesnesi (*mu'tekad*) varsa, ona nasılsa o şekilde uygun olmalıdır. Aksi takdirde bilgiyi, bilgisizlikten ayırmak mümkün olmayacaktır. Ne var ki bilginin koşullarından ikincisi olan doğruluk da bir şeyi bilmek için yeterli değildir. Bilmek için inancın aynı zamanda *sükûnu'n-nefsi* de içermesi gerekmektedir. Kādî Abdülcebbar'ın ifadesiyle bilgi *sükûnu'n-nefsi* gerektirmelidir.²⁸

Bir şeyi bilmenin üçüncü ve son koşulu olan *sükûnu'n-nefs* Kādî Abdülcebbar'a göre gönül ferahlığı ya da kalbin itminanı anlamlarına gelir. Buna göre *sükûnu'n-nefs*, söz gelimi içimizden birinin kendisine yöneldiğinde, Zeyd'in evde olduğuna müşahede sebebiyle inanmasıyla, insanlardan birinin haber vermesiyle inanması arasında kendi nefsinde bulunduğu bir ayrımdır. Kişi bu iki hâlden birinde, onları başka bir hâlde iken bulmadığı bir meziyet ve hâl bulur. İşte bu meziyet ve hâl kendisinden *sükûnu'n-nefs* diye tabir edilen şeydir.²⁹ Bir şeyi müşahede yoluyla bilmek ile bir haber vasıtasıyla bilmek arasında bilginin kesinliği bakımından bir fark bulunmaktadır. Birincisinde bu kesinliği ifade eden şey *sükûnu'n-nefs*tir, yani kişinin nefsinin bilgi konusu olan şeyde *sükûn* bulması, mutmain olmasıdır. Bu yönüyle *sükûnu'n-nefs*, inanca eşlik eden bir gerekçeyle onun kuşkudan uzak oluşu anlamına gelmektedir. Kādî Abdülcebbar'a göre teklif altına giren inançların tamamının böyle olması gerekir.³⁰ Kādî Abdülcebbar bilginin *sıhhati* ve bilginin doğruluğunu ifade eden *emârenin* ne olabileceğini tartıştığı yerde de buna dikkat çeker. Burada o, “Bilgi mümkündür” sözünün anlamını, bilen nefsinin bildiği şey hakkında *sükûn* bulması, bildiği şeylerde şüpheye düşmesinin mümkün olmaması ve zannedic ve *mubahhit* (talihli) için söz konusu olan şeylerin bilen için söz konusu olmaması şeklinde açıklamaktadır.³¹ Kādî Abdülcebbar epistemolojisinde *sükûnu'n-nefs* bilginin gerekçelendirilmiş olma koşuluna tekabül eder.

²⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/25. “Bilgi bir şeye olduğu hâl üzere taalluk ettiğinde ve *sükûnu'n-nefsi* gerektirmedeğinde ne bilgi ne de bilgisizlik olur” cümlesindeki “olduğu hal üzere” ifadesi metnin neşrinde ‘*alâ mâ yakvîhi*’ şeklinde geçmektedir. Peters’in da ifade ettiği üzere bu ifade ‘*alâ mâ hüve bihi*’ şeklinde okunmalıdır. Bk. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Qudât Abū'l-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamadānî* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 43 (21 numaralı dipnot).

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/30-33.

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/77. *Sükûn* kelimesinin nefis ile bir arada kullanılmasıyla ilgili eleştiriler için bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/77-79.

³⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 3/205.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/36.

Sükûnu'n-nefsin bilginin koşulları arasında sayılması Mu'tezile kelamcıları arasında bazı tartışmalara sebep olmuş gözüküyor. Nitekim Kādî Abdülcebbâr Câhız'ın (ö. 255/869) "Bilgisiz kişi (*câhil*) de inandığı şeyde sükûn bulabilir" ve Ebû Ali'nin "Bilginin alâmeti ve bilgisizlikten ayrılmasını sağlayan şey *sükûnu'n-nefs* değildir" sözlerine yer vererek onları kritik eder. Kādî Abdülcebbâr şöyle yazar:

"Deliller bilgiye delâlet eden şeye muhalif olan her sözün geçersizliği sonucunu doğurur. Çünkü müdrük, âkil ise ve karışıklık (*lübs*) sebepleri ve illetleri ortadan kalkmışsa, kişi kendini idrak ettiği şeye, nefsi sâkin bir şekilde inanan olarak bulur. Bu sebeple kişi bildiği şeylerden meydana gelen itikadı gerektiren bir sebebe (*vech*) döner. Sözelimi ateşi gördüğü zaman ondan korunur, su gördüğü zaman üzerinde yürümekten kaçınır, karayı gördüğünde üzerinde yürür, yırtıcı bir hayvan gördüğünde onun yanında durmaktan sakınır. Bu da ondan hep aynı şekilde gerçekleşir. İşte bu kişinin hâli, zanneden ve *mubahhitin* hâlinden farklıdır. Çünkü o ikisinin hâlleri eyleme geçme bakımından farklıdır. Zanneden ve *mubahhit* kendilerini, *sükûnu'n-nefs* konusunda bizim ifade ettiğimiz tanımda bulmazlar. İşte bilgi bu şekilde mümkün olur (*yesihhu*)."³²

Bu pasajdan hareketle Kādî Abdülcebbâr'a göre bilginin imkanının ölçütünün, bilginin diğer inançları değil de *sükûnu'n-nefsi* gerektirmesi olduğunu söyleyebiliriz. Câhız'ın "Bilgisizin nefsi de sükûn bulur" şeklindeki iddiasına gelince, Kādî Abdülcebbâr'a göre aslında bu, bilgisiz kişi hakkında sadece bir varsayımdır, yoksa bilgisiz kişi gerçekte *sâkinü'n-nefs* değildir. Zira bilen hâli böyle değildir. Çünkü bilen kişi, bildiği şeyde nefsinin sâkin olduğunu kendinden bilmektedir. Öyleyse bilgisiz için *sükûnu'n-nefsin* söz konusu olduğunu söyleyen kişi ile serabı su, küçüğü büyük şeklinde müşahede eden kişinin nefsinin sâkin olduğunu söyleyen kişi arasında bir fark yoktur.³³

Bütün bu açıklamalardan hareketle Kādî Abdülcebbâr'ın, *sükûnu'n-nefs* ifadesiyle, kişinin sahip olduğu şeyde sarsılmaz inancından daha fazlasını, yani gerekçelendirmeye karşılık gelebilecek bir anlamı kastettiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple o, Câhız'ın *câhilin* de (buna *mubahhit*, *zanneden* ve *mukallid* de dahildir) *sükûnu'n-nefsi* bulunduğu iddiasını kabul etmez. Kādî Abdülcebbâr'a göre *câhil* ve diğerleri için *sükûnu'n-nefsin* bulunmamasının sebebi, onların dile getirdikleri önermesel tutumların herhangi bir gerekçelendirmeye dayanmamasıdır. Bu nedenle kişinin karşılaştığı şey hakkında inancı var; bu inanç doğru ancak kişinin bu inanca yönelik *sükûnu'n-nefsi* yoksa, o zaman bu, bilgi olmaktan çıkıp *zan* veya *taklîd* olacaktır. Dolayısıyla bir şeyi bilmek için itikat, doğruluk ve *sükûnu'n-nefs* şeklinde üç koşulun bir arada bulunması gerekmektedir. İnanç var, ancak doğru değilse, bu *cehl*; inanç var ve bu inanç doğru, ancak *sükûnu'n-nefs* yoksa bu da *zan*, *taklîd* ve *tebhît* olacaktır. Buna göre doğruluk, inancı bilgisizlikten; *sükûnu'n-nefs* ise *zan*, *taklîd* ve *tebhît*ten ayırmaktadır.³⁴ Sonuç olarak bir şeyi bilmenin ne olduğuna yönelik Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiği

³² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/36-37.

³³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/37.

³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *en-Nazar ve'l-Me'ârif*'in birçok yerinde *tebhît* ve *mubahhit* sözcüklerini kullanır. O bir yerde *tebhîti zan* ve *taklîd* ile birlikte *itikad* arasında sayar (s. 43); yine insanın bir şeye *tebhît* şeklinde (*tebhîten*) inanmasından bahseder (s. 124, 126); bir yerde *nazar* esnasında bilginin *tebhît* ve *ittifakla* gerçekleştiği düşüncesini eleştirir; yine bazı kelâmcıların bilginin *ittifak* ve *tebhît* yoluyla gerçekleşmesini mümkün gördüklerinden bahseder (s. 231); bir yerde *tebhîti hads* ile birlikte kullanarak (s. 325) bilginin *hads* ve *tebhît* yerine geçen (*tarikati'l-hads ve't-tebhîti*) bir şeyle meydana gelmeyeceğinden bahseder (s. 326); son olarak bir kişi için Allah hakkında *adl* ve *tevhîd* ile ilgili bir konuda *zan*, *hads*, *tebhît*, *taklîd*, *tevehhüm* ve *tasavvur* şeklinde inanmasının *hasen* olmayacağını yazar. Kādî Abdülcebbâr, bu ifadeyi *mubahhit* şeklinde ism-i fâil formunda da kullanır. Bazılarının bilgiyi "i'tikâdü'ş-şey 'alâ mâ hüve bihi" diye tanımladıklarını, ancak bu görüşün doğruluktan uzak olduğunu, çünkü *mubahhit* ve *mukallidin* de bir şeye 'alâ mâ

söz konusu şartlardan bilginin itikat olması, nesnesine nasılsa o şekilde uyması ve *sükûnu'n-nefsi* gerektirmesi koşulları, “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki Platon'dan beri kabul edilegelen bilginin geleneksel tanımıyla büyük ölçüde benzerlik arz eder. Bu anlamda tanımda geçen itikat inanca; bilginin nesnesine nasılsa o şekilde uygun olması doğruluğa ve *sükûnu'n-nefsi* gerekçelendirmeye karşılık gelmektedir.³⁵

4. Bilginin Türleri veya Bilgi Tazları

Kādî Abdülcebbar yukarıda “Marifetullah nazar ile elde edilir. Çünkü Tanrı ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinemez; aksine O, tefekkür ve nazar ile bilinebilir”³⁶ diyerek Tanrı'yı bilmenin nazarî olduğunu daha başından ifade etmiş, onun akıl yürütme ile elde edilen bir bilgi türü olduğunu dile getirmişti. O, tam bu noktada bu türden bir bilginin neden nazarî olması gerektiğini, onun zarurî olamayacağını göstererek temellendirmeye girişir. Böylece o Tanrı'yı bilmenin akıl yürütme ile gerçekleşeceği iddiasını, insanın bilme imkanları çerçevesinde ele alır. Kādî Abdülcebbar burada Tanrı'ya ilişkin bilginin aklen muhtemel durumlarına yönelik zaruret, müşahede ve nazar seçeneklerini belirler. Bu üç seçenek bilginin nihai anlamdaki kısımları olan zarurî bilgi ve nazarî bilgiye irca edilmekle birlikte genel olarak bilginin üç farklı tarzına işaret etmektedir. Şu hâlde Tanrı'ya ilişkin bilginin nasıl elde edileceği sorusu, aynı zamanda böyle bir bilginin hangi bilgi tarzına dâhil edilebileceği sorusu anlamına gelmektedir.

Kādî Abdülcebbar Tanrı'ya ilişkin bilginin neden zarurî olmadığını “zaruret” kavramını soruşturarak açıklamaya çalışır. Ona göre zaruret kök anlamı itibariyle “ilca”, yani “mecbur

hüve bihi inandığını, ancak onların bilen olmadıklarını, onların kendi hallerini zanneden ve şek eden kişinin hali gibi bulduklarını söyler (s. 17). Bir başka yerde *mubahhiti* zanneden ile birlikte kullanır (s. 21); bir başka yerde ise *mubahhit*, zanneden ve *mukallidi* birlikte kullanır. Bilen öznenin, bir şey hakkında *mu'tekid* ve *sâkinü'n-nefs* oluşu şeklindeki hali ile *mubahhit*, zanneden ve *mukallid* olma hali arasını ayırdığını söyler (s. 23). Bazen zanneden ve *mubahhiti* bir arada kullanır (s. 36), bazen de *mubahhiti* zanneden kişinin sıfatı olarak kullanır (*ez-zânn el-mubahhit*) (s. 43); bazen de *mubahhit* kişiyi şek eden (*el-mubahhit eş-şakk*) olarak (s. 247); bazen de *câhil* (*el-mubahhit el-câhil*) olarak niteler (s. 526). Gerek *tebhît* gerek *mubahhitin* söz konusu bağlamlardaki kullanımına baktığımızda bu sözcüklerin kişinin inancının rastlantısallığını ima ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla *tebhît* bilgideki gerekçe koşulunun şans ve rastlantısal olarak gerçekleştiği durumları ifade etmektedir. Buna göre *mubahhitin* itikadı doğru da yanlış da olabilir. Bu itikadın doğru olması durumunda bilgi olarak nitelenemeyişi, onun itikadına *sükûnu'n-nefsin* eşlik etmemesinden, yani gerekçenin bulunmayışından; bu itikadın yanlış olması durumunda bilgi olarak nitelenemeyişi ise onun itikadının *‘alâ mâ hüve bihi* olmamasından, yani gerçekliğe uygun olmamasından kaynaklanmaktadır.

³⁵ *Sükûnu'n-nefs* kavramı ile gerekçelendirme arasındaki ilişkiye dair bir değerlendirme için bk. Murat Memiş, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 101-117; Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 66-68; Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 16. Bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki tanımının yeterli olmadığına yönelik en ciddi eleştiri Edmund Gettier tarafından yapılmıştır. Gettier rastlantısal durumlardan hareket ederek gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına yönelik olarak ileri sürülen söz konusu şartların bilgi için yeterli olmayacağı eleştirisini yapmıştır. Gettier'in gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına yönelttiği itirazlar için bk. Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, çev. Nur Küçük (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 19-20. Kādî Abdülcebbar'ın bilgiyi tanımlarken talih ve baht gibi rastlantısal durumların dışarıda bırakılması gerektiğini belirtmesi, gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki bilgi tanımının bilginin koşullarını sağlamadaki yetersizliğine yönelik söz konusu itirazlara bir yanıt olarak düşünülebilir. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/36.

³⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/64-65.

olmak” anlamına gelmektedir. O, zaruretin, ilca/mecbur olma anlamına geldiğini Kur’an’da geçen *illâ ma’d-turirtum ileyh* (el-En‘âm 6/119) ifadesinin *mâ ülci’tüm ileyh* demek olduğunu söyleyerek örnekler. Ona göre her iki ifade de “mecbur kaldığınız durum hariç” anlamına gelmektedir.³⁷ Örfte ise zaruret, “cinsi, güç yetirdiğimiz şeylerin altına girme koşuluyla bizim dışımızda bir sebeple bizde meydana gelen şeyler” için kullanılmaktadır. Bu yüzden mesela “zarurî hareket” denilir. Çünkü hareket cins itibariyle güç yetirebildiğimiz şeyler sınıfına girmektedir. Ancak “zarurî renk” denilmez. Çünkü renk cinsi, güç yetirebildiğimiz şeyler sınıfına girmemektedir. Bu, zaruretin mutlak anlamıdır.³⁸ Şu hâlde bir şeyin zaruret ile nitelenmesinin imkânı o şeyin bizim gücümüzün nesnesi olmasından kaynaklanmaktadır. Neyin gücümüzün sınırları içerisinde olup neyin olmadığını Kādî Abdülcebbar, Tanrı’yı bilmenin nasıl gerçekleşeceğini ele alırken başvurduğu fiiller taksiminde yer verir. Buna göre nazarın üzerinde gerçekleştirileceği fiiller yani kısaca âlem (zira bu düşünceye göre âlem fiiller toplamıdır) sadece “Tanrı’nın gücünün nesnesi olan” ve “Tanrı ile insanın gücünün nesnesi olan” şeklinde iki kısma ayrılır: Birinci grupta on üç fiil söz konusudur. Bunlar cevherler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, hayat, kudret, şehvet, nefret ve fenâ arazlarıdır. İkinci grupta ise on fiil bulunmaktadır. Bunların beşi kevnler, itimatlar, telifler, sesler ve elemeler şeklinde organların fiilleri (*ef‘âlü’l-cevârih*); diğer beşi de itikatlar, iradeler, kerahetler, zanlar ve nazarlar şeklinde kalplerin fiilleridir (*ef‘âlü’l-kulûb*).³⁹ Bilgi bu listede açıkça yer almasa da onun itikat cinsi içerisinde yer aldığını yukarıda ifade etmiştik. Buradan hareketle bilginin en temelde bir fiil olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bilginin kelâmcılar tarafından zarurî/iktisabî şeklinde ayrılmasının temelinde de bilginin esas itibariyle bir fiil olduğu düşüncesi yatmaktadır. Erken dönem Mu‘tezile âlimlerinin bilgiyi ızdırarî-ihtiyarî şeklindeki taksim etmeleri bunun açık bir örneğidir.⁴⁰

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere bir fiilin zarurî olmasının ilk koşulu, o fiilin cinsinin bizim gücümüzün nesnesi olmasıdır. Diğer bir koşulu ise bizim o fiile mecbur (*mülce*) olmamız, yani fiili işlememeye yönelik gücümüzün bulunmaması ve dolayısıyla fiilin bizim müdahalemiz olmadan gerçekleşmesidir. İşte Kādî Abdülcebbar’a göre zaruret kelimesi bilgiye izafe edilip “zarurî bilgi” denildiğinde, bununla “bizim dışımızda bir sebeple bizde meydana gelen ve nefislerimizden çıkarıp atılması (*nefy*) hiçbir şekilde mümkün olmayan bilgi” kastedilmektedir.⁴¹

³⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/78-79.

³⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/78-79.

³⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/148-149.

⁴⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfü’l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 393.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/80-81. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*’ye talik yazan Mankdîm, Kādî Abdülcebbar’ın yaptığı “zarurî bilgi, bizde meydana gelen ancak kaynağının biz olmadığımız, yani bizim dışımızda biri tarafından bizde meydana getirilen bilgi” şeklindeki tanımında gereksiz bir tekrarın bulunduğunu düşünür. Ona göre bizde, ancak bizim tarafımızdan gerçekleşmeden meydana gelen bilgi, zaten hiçbir şekilde nefsimizden çıkarılıp atılması mümkün olmayan bir bilgidir. Benzer şekilde nefsimizden hiçbir şekilde çıkarılıp atılması mümkün olmayan bilgi de bizde, ancak bizim tarafımızdan meydana gelmeyen bilgidir. Dolayısıyla tanımın tekrar veya gereksiz söz veya ikinci bir tanımlamadan sakınmak için bu iki şıktan biriyle yetinmemiz gerekecektir. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/80-81. Ancak Kādî Abdülcebbar’ın, zarurî bilginin tanımında geçen “bizim dışımızda bir sebeple bizde meydana gelen” ifadesiyle bilginin kökenini; “kişinin nefsinden çıkarılıp atılması (*nefy*) hiçbir şekilde mümkün olmayan” ifadesiyle bilginin kesinliğine işaret ettiği söylenebilir.

Şerh'te zorunlu bilgiye ilişkin şu tanım da zikredilir: Tek başına bulunduğu şek ve şüphe sebebiyle bilen nefsinden çıkarılıp atılması mümkün olmayan bilgidir.⁴² Mankdîm'in aktardığına göre bir kısım kelâmcılar bu tanıma doğru bulmuş, diğerleri ise buna itiraz etmişlerdir. Tanımda geçen "tek başına bulunduğu" (*in inferede*) sözü müktesep bilgiyi dışarıda tutmak için getirilmiştir. Zira zarurî bilgi kendisine bitiştiği zaman müktesep bilginin de kişinin nefsinden çıkarılıp atılması mümkün olmayan bir bilgi olması, onu zorunlu bilgi hükmünde kılacaktır. Çünkü bu durumda müktesep bilginin de şek ve şüphe dolayısı ile kişinin nefsinden ayrılması mümkün değildir. Bu nedenle müktesep bilgiyi tanımın fertlerinin dışında tutmak gerekmektedir.⁴³ Sonuç olarak Kādî Abdülcebbâr'ın zarurî bilgiyi "bilen öznenin, hiçbir şekilde nefsinden olumsuzlaması mümkün olmayan bilgi" şeklinde tanımladığını söyleyebiliriz.⁴⁴

Kādî Abdülcebbâr'a göre zorunlu bilginin esas itibarıyla üç türü vardır: Birincisi **(a)** *mübtede*' bilgilerdir. Bunlar bizde *mübtede*'en, yani sebepsiz (vasıtasız/aracısız) bir şekilde meydana gelen bilgilerdir. Sözelimi bizim *mürîd*, *kârih*, *müştehî*, *nâfir*, *zânn*, *mu'tekid* olmamız gibi nefislerimizin hâllerine ait bilgiler bu sınıfa girer.⁴⁵ Buna göre biz bir şeyi irade ettiğimizi, etmediğimizi, arzuladığımızı, sevmediğimizi, zannettiğimizi ve ona inandığımızı herhangi bir sebebe dayanmaksızın biliriz. Bu tür bilgiler '*ulûm mübtede*', yani ilk bilgiler kavramı altına düşmektedir. Burada *mübtede*', *mütevellid* teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır, dolayısıyla bunlar sebepsiz, yani doğrudan elde edilen bilgilerdir. Bu bilgilerin bizde vasıtasız bir şekilde meydana gelmesi, onların Tanrı tarafından yaratıldığı anlamına gelmektedir.

Kādî Abdülcebbâr bizde *mübtede*'en meydana gelen zorunlu bilgileri ise iki kısma ayırır: **(a1)** aklın yetkinliği (*kemâlî'l-akl*) içinde sayılan bilgiler ve **(a2)** aklın yetkinliği içinde sayılmayan bilgiler. **(a1)** Aklın yetkinliği içinde sayılmayan bilgiler, mesela Zeyd'in daha önce müşahede ettiğimiz kişi olduğunu bilmek gibidir. Bu bilgi, Tanrı tarafından yaratılan *mübtede*' bilgidir. Sonra bu bilgi aklın kemalinden sayılmaz. Bu yüzden akıl sahiplerinin durumları bu konuda farklılık arz eder. Zeyd'i müşahede ettiği zaman onu ispat eden ve etmeyen vardır.⁴⁶ **(a2)** Aklın yetkinliği içinde bilinen (*ma'rûf*) şeylere gelince, bunlar da **(a2.1)** bir tür habere dayananlar ve **(a2.2)** buna dayanmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. **(a2.1)** Habere dayanmayan bilgi, zatın ya mevcut ya madum olacağını; mevcudun da ya kadim ya hâdis olacağını bilmek gibidir. **(a2.2)** Habere dayananlar ise fiilin failine taallukunu bilmek ve fiilin hüsün, kubuh ve bu ikisi dışında hükümleriyle ilgili olan şeylerdir.⁴⁷

Zorunlu bilgilerin ikinci türü **(b)** bir yolla (*mâ yahsulü finâ 'an tarikin*) meydana gelen bilgilerdir. Bizde bir yolla meydana gelen bilgiler *müdreka*ta ilişkin bilgilerdir. Çünkü idrak bunların yoludur. Zorunlu bilgilerin üçüncü türü ise **(c)** bir yola benzeyen şeyle (*mâ yecrî mecra't-tarik*) meydana gelen bilgilerdir. Bizde yol yerine geçen şeyle meydana gelen bilgiler zati bilmekle beraber zatın hâlini bilmek gibidir. Çünkü zati bilmek zatın hâlini bilmenin aslıdır, yani hâli bilmek, zati bilmeye

⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/80-81.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/80-81.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83. Kādî Abdülcebbâr'ın zorunlu bilgi görüşüyle ilgili olarak bk. Mohd Radhi Ibrahim. "Immediate Knowledge According to Al-Qādî 'Abd al-Jabbâr", *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 101-115.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83.

⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85.

dayanmaktadır. İşte bu nedenle zâtı bilmek, hâli bilmenin yolu yerine geçmektedir.⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr'a göre bizde bir yolla meydana gelen bilgiler ile bir yol yerine geçen şeyle meydana gelen bilgiler arasındaki fark şudur: Bir yolla meydana gelen bilgiler, bu bilgilere ulaştırılan yol yok olsa bile baki kalmaya devam eder. Ancak bir yol yerine geçen şeyle meydana gelen bilgiler böyle değildir. İşte bu nedenle Tanrı'nın idrak olmaksızın bizde müdrekâta ilişkin bilgiyi yaratması mümkün; ancak zata ilişkin bilgi olmaksızın hâle ilişkin bilgiyi yaratması asla mümkün değildir. Çünkü zata ilişkin bilgi, hâle ilişkin bilginin aslıdır ve hâle ilişkin bilginin yolu yerine geçmektedir.⁴⁹

Zaruret kavramını ve zarurî bilgiyi açıkladıktan sonra, Kādî Abdülcebbâr *müşâhadenin* anlamını soruşturmaya geçer. Çünkü o, Tanrı'nın tıpkı zaruret yoluyla bilinmeyeceği gibi müşahede yoluyla da bilinmeyeceğini düşünmektedir. Kādî Abdülcebbâr, müşahadenin aslında duyular vasıtasıyla idrak etmek olduğunu, ancak bunun çoğu zaman görme duyusuyla idrak etmek anlamında kullanıldığını söyler. Bu mutlak olarak kullanıldığında böyledir. Dolayısıyla söz konusu kelime mutlak olarak kullanıldığında görme idraki anlamına gelmektedir. Ancak bu kelimeye "ilim" izafe edilerek *'ilmu'l-müşâhede* denildiği zaman bununla, duyular vasıtasıyla idrak edilen bilgi kastedilir, fakat bu ifade de genellikle görme duyusuyla idrak edilen bilgi için kullanılmaktadır.⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr Tanrı'nın müşahede yoluyla bilinmesinin mümkün olmadığı hususunun tartışıldığı yerin rü'yetin nefyi konusu olduğunu yazar. Ona göre buraya özgü olan şey Tanrı'nın zorunlu olarak bilinmesinin mümkün olmadığı ilkesidir.⁵¹

5. Tanrı'yı Bilmenin Epistemolojik Statüsü

Bilgi türleri ya da şeyleri biliş tarzlarımıza ilişkin Kādî Abdülcebbâr'ın söz konusu analizlerinin sonucunda Tanrı'nın ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinemediği açığa çıkmaktadır. Geriye sadece O'nun başlangıçta ifade edildiği üzere nazar ve istidlâl ile bilinmesi kalmaktadır. Öncelikle Tanrı'ya ilişkin bilginin tarzı zorunlu olamaz. Çünkü bu bilgi hem zorunlu bilginin tanımıyla örtüşmemekte hem de zorunlu bilginin söz konusu kısımlarından hiçbirine girememektedir.

Birinci olarak Kādî Abdülcebbâr'ın Tanrı'ya ilişkin bilginin zarurî bilgi olmadığı düşüncesini zarurî bilginin tanımında karşımıza çıkan iki noktaya işaretle ele alabiliriz. Bu türden bir bilginin zarurî olduğunu söylemek, öncelikle onun bizde bizim çabamız olmadan meydana getirildiğini; ikinci olarak da nefsimizden çıkarıp atılması mümkün olmayan bir bilgi olduğunu söylemek demektir. Tanrı'ya ilişkin bilginin bizim çabamız olmadan meydana gelen bir bilgi olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu bilgi akıl yürütme gibi insanın çabası neticesinde meydana gelen bir bilgidir. Benzer şekilde Tanrı'ya ilişkin bilginin hiçbir şekilde nefsimizden çıkarıp atamayacağımız bir bilgi olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü bunu doğru kabul ettiğimizde tüm insanların Tanrı'ya ilişkin bilgiye sahip olduğunu söylemek durumunda kalırız ki durum böyle değildir. Öyleyse zarurî bilginin tanımında geçen söz konusu iki husus Tanrı'ya ilişkin bilginin tarzının neden zarurî

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83.

⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85.

⁵¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85.

olmadığını göstermektedir. Öte yandan bu tür bir bilgi müşahede bilgisi de olamaz. Çünkü Tanrı hiçbir şekilde müşahedenin konusu olamaz.

İkinci olarak Tanrı'ya ilişkin bilginin zarurî bilginin türleri içerisinde yer aldığını da söyleyemeyiz. Zira insan zarurî bilgiyi en temelde vasıtalı veya vasıtasız olmak üzere iki şekilde elde etmekteydi. İnsanın vasıtalı olarak elde ettiği zarurî bilgiler, idraklerdir, yani duyular vasıtasıyla elde ettiğimiz nesnelere dünyasına ilişkin bilgilerdir. Bunun dışında bir de vasıtasız, yani doğrudan elde edilen zarurî bilgilerimiz vardı. Bunlara Kādî Abdülcebbar 'ulûm mübtede' adını vermişti. 'Ulûm mübtede', akıl yürütme ve düşünme olmaksızın sahip olduğumuz zorunlu bilgileri ifade etmekteydi.

Bu bilgilerin dışında gerek duyularımızın sahasına girmeyen gerek ilk bilgiler şeklinde bize verilmeyen, kısaca zarurî olmayan pek çok bilgi daha bulunmaktadır. Bu tür bilgiler müktesep bilgiler olup sadece delil ve nazarla, yani bilinenden bilinmeyene ulaşma yoluyla elde edilir. Sonuç olarak bir şey hakkında bilgiyi elde etmenin söz konusu iki yolu, Kādî Abdülcebbar'ın sisteminde bilginin türleri tartışmasının anlam sahasını da belirler. Buna göre iki tür bilgimiz vardır: Biri, zarurî bilgi; diğeri de zarurî olmayan, müktesep bilgidir. İşte Kādî Abdülcebbar'a göre Tanrı hakkındaki bilgi böyle bir bilgidir.

Ne var ki bu anlayış kelâmın hâkim ve yaygın anlayışı olsa da Mu'tezile içerisinde bu konuda önemli tartışmaların yaşandığını görüyoruz. Nitekim Kādî Abdülcebbar teklif devam ederken dünyada Tanrı'nın zorunlu olarak bilinmeyeceğinin Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışmalı bir husus olduğunu kaydederek bu görüşe yönelik iki muhalefeti zikreder: Bunlardan biri, Câhız, Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi kelâmcıların oluşturduğu *ashâbü'l-maârifin*; diğeri ise Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) muhalefeti.⁵²

Tanrı'nın nazarî olarak bilineceği düşüncesine muhalefet eden Câhız'a göre mükellef akıl yürütmesinin kendisini bilgiye götüreceği doğru bir akıl yürütme olduğunu bilmediği takdirde onun sorumluluk altına girmemesi gerekir, çünkü onun böyle bir şeye yönelmesi mutlak bilinmeyene (*el-cehlü'l-mutlak*) yönelmesi gibidir.⁵³ Şu halde kendisine akıl yürüterek ulaşacağımız şeyi henüz bilmiyorken, bizi o şeye götüreceği olan akıl yürütmekle mükellef/sorumlu olduğumuzu nasıl söyleyebiliriz? Bu nedenle Tanrı'ya ilişkin bilgi insanda akıl yürütmeyle değil, doğal olarak meydana gelen bir bilgi olup zorunlu olmalıdır. Kādî Abdülcebbar kişinin Tanrı hakkında nazar yapmasını mümkün kılacak ölçüde bir bilgiye sahip olduğunu söyleyerek bu argümanı yanıtlar. Üstelik Tanrı'ya ilişkin bilginin insandan doğal yolla meydana geldiğini ve zorunlu olduğunu söylemek, bu türden bir bilginin insanın kendi çabasıyla ortaya çıkmadığını, dolayısıyla onun insanın sorumluluğunun dışında olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Halbuki Kādî Abdülcebbar'a göre Tanrı'ya ilişkin bilgi insanın mükellef olduğu bir bilgidir ve bunun koşulu onun insanın gücü kapsamında yer almasıdır.⁵⁴

Öte yandan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin muhalefeti Tanrı'nın bu dünyada nazari olarak bilineceğine yönelik değildir. Zira o da tıpkı diğer Mu'tezilî kelâmcılar gibi Tanrı'nın bu dünyada istidlâl olarak bilindiğini düşünmektedir. Ancak o, "Tanrı dünyada nasıl biliniyorsa âhirette de

⁵² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85.

⁵³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93.

⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93.

öylece bilinecektir” de demektedir. Ka‘bî yaklaşımını, istidlâli olarak bilinenin istidlâlî, zarurî olarak bilinenin zarurî olarak bilinmesi gerekeceği ilkesi üzerine dayandırmaktadır. Bu ilkeyi Tanrı’yı bilmeye uyguladığımızda “Tanrı bu dünyada istidlâli olarak bilindiği gibi, ahirette de istidlâli olarak bilinecektir” şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. İşte Kādî Abdülcebbâr açısından Ka‘bî’nin görüşünün eleştiriye açık olan tarafı burasıdır. Kādî Abdülcebbâr, hem genel olarak böyle bir ilkenin hem özel olarak Tanrı’nın ahirette istidlâli olarak bilindiği görüşünün doğru olmadığını düşünmektedir.⁵⁵

Esasında buraya kadar anlatılanlar Tanrı’nın dünyada neden zarurî olarak bilinmeyeceğini göstermektedir. Ancak Kādî Abdülcebbâr bu türden bir düşüncenin neden doğru olmayacağına yönelik özel argümanlar da sıralar. Onun Tanrı’ya ilişkin bilginin zarurî olmadığına yönelik argümanları arasında teklif kavramı önemli bir yer tutar. Zira o, teklif devam ettiği sürece bu dünyada Tanrı’nın zarurî olarak bilinmesinin mümkün olmayacağını dile getirir. Ona göre ancak ölmek üzere olan kişiler veya ahiret ehli Tanrı’yı zarurî olarak bilebilirler. Burada o, “teklif devam ederken bu dünyada” şeklindeki kaydını, ölmek üzere olan kişiyi ve ahiret ehlini tanımın dışında tutmak için getirdiğini belirtir. Zira söz konusu kişiler Tanrı’yı zarurî olarak bilmektedirler. Şu hâlde Kādî Abdülcebbâr’ın teklif ortadan kalktığı zaman Tanrı’nın zarurî olarak bilinebileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Öte yandan *Şerh*’te “Müteahhir bazı âlimlerden anlatıldığına göre -ki bu zatın el-Müeyyed billah olabileceği kaydedilmektedir- nebiler, veliler ve salihler gibi Allah Teâlâ’yı teklif devam ederken dünya hayatında zarurî olarak bilen mükelleflerin olması caizdir” şeklinde bir bilgi yer alır. Burada bazı müteahhir âlimlere nispet edilerek “teklif devam etmekle birlikte bu dünyada nebiler, veliler ve salihlerin Tanrı’yı zarurî olarak bilme imkanına sahip oldukları”nın aktarılması Kādî Abdülcebbâr’ın bunu mümkün gördüğünü akla getirebilir. Bunun hakkında kesin bir şey söylemek mümkün görünmese de burada dikkatimizi çeken soru şudur: Gerek ölmek üzere olan kişilerin ve ahiret ehlinin gerek nebiler, veliler ve salihlerin Tanrı’yı zorunlu olarak bilmeleri Kādî Abdülcebbâr açısından nasıl anlaşılmalıdır? Söz konusu durumlarda Tanrı’yı bilmenin zorunlu olduğunun söylenmesi, bu türden bir bilginin zorunlu bilgilerin hangi alt türüne girdiğini soruşturmayı ilgi çekici hâlde getirmektedir. Kādî Abdülcebbâr açısından zarurî bilgilerin en temelde *mürîd*, *kârih*, *müştehî* gibi nefsanî hâllerimize ilişkin bilgiler gibi ilk bilgiler (*‘ulûm mübtede*) ve duyuşal bilgiler şeklinde türleri olduğunu biliyoruz. Şu hâlde Tanrı’yı zarurî olarak bilmek ya kişinin nefsanî hâllerine ilişkin ilk bilgiler yahut da duyuların idrakiyle elde edilen bilgiler sınıfına girecektir. Kādî Abdülcebbâr Tanrı’nın görülmesini kabul etmediği için Tanrı’yı bilmenin zarurî bilgi türlerinden duyuşal bilgiler sınıfı içerisine dahil etmeyeceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tanrı’yı bilmenin duyuşal bir idrak olmadığı aşikârdır. Öyleyse zorunlu bilginin türleri arasında geriye sadece kişinin kendine ilişkin hâllerinin bilgisi gibi ilk bilgiler ihtimali kalmaktadır. Peki Kādî Abdülcebbâr’a göre Tanrı’yı bilmek, Tanrı’nın insanda yarattığı ilk bilgiler gibi söz gelimi insanın içsel tecrübesiyle elde ettiği şeyler türünden bir bilgi mi olacaktır? Tanrı’yı zarurî olarak bilmenin söz konusu bilgi sınıfına dâhil olacağını düşünmek makul görünüyor. Söz konusu durum dışarıda bırakıldığında Kādî Abdülcebbâr’ın sisteminde teklif devam ederken bu dünyada Tanrı’yı bilmenin duyularla veya ilk bilgiler şeklinde vasıtasız olarak

⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/94-99.

elde edilemeyeceğini, dolayısıyla zorunlu olamayacağını, aksine bu tür bilginin sadece nazar yoluyla elde edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Mu'tezile kelâmında Tanrı'yı biliş tarzımızın mahiyetine ilişkin bir ayrışma olsa da hâkim düşünce Tanrı'yı bilmenin nazarî olduğu şeklindedir. Kādî Abdülcebâr da söz konusu kelâmcılar arasındadır. Kādî Abdülcebâr problemi Tanrı'nın insana vâcip kıldığı ilk şeyin ne olduğu sorusuyla başlamış ve bu sorunun cevabının "Tanrı'yı bilmeye götüren nazar" olduğunu söylemiştir. Kelâmcılarca ifade edilen "Allah'ın insana vâcip kıldığı ilk şey, marifetullahı götüren nazardır" önermesi, kelâm disiplininin inşasını hazırlaması bakımından oldukça önemlidir. Bu önerme iki hususu içermektedir: Birincisi nazarın vâcip oluşu, ikincisi ise marifetullahın nazarî oluşudur. Tanrı'yı bilmek sadece nazar ile elde edileceğinden ötürü nazarın vâciplerin ilki olması gerekmektedir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmek vâciplerin ilkidir. Burada bütün din hükümlerin Tanrı'yı bilmeye dayandığı için Tanrı'yı bilmenin vâciplerin ilki olduğu düşüncesi akla gelebilir, kuşkusuz bu doğrudur, ancak dikkat edileceği üzere burada söz konusu olan şey, Tanrı'yı bilmeye ulaştıracak olan akıl yürütmenin vâciplerin ilki olduğudur. Bunun sebebi ise açıktır. Çünkü bizi Tanrı'yı bilmeye götürmede akıl yürütmeden başka bir yol bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmenin aslılığı ve ilkselliği, kişiyi O'nun bilinmesine ulaştıracak olan nazarı da aslı ve ilksel bir konuma çıkarmaktadır.

Kādî Abdülcebâr marifetullahı akıl yürütme ile ulaşılacağını insanın bilme imkanları çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede o problemi ele almaya "Allah Teâlâ'yı bilmek nazar ile elde edilir. Çünkü Allah Teâlâ ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinemez; aksine O, tefekkür ve nazar ile bilinebilir" cümlesiyle başlamıştır. Burada Kādî Abdülcebâr bir şeye ilişkin bilginin tarzlarına yönelik zaruret, müşahede ve nazar şeklinde üç seçenek belirlemiştir. Bunlar bilginin temel kısımları olan zarurî ve nazari bilgiye irca edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin bilginin Kādî Abdülcebâr'ın epistemolojisinde nerede durduğunu tespit etmek, bu türden bir bilginin hangi bilgi tarzına dâhil edilebileceğini soruşturmaktan geçmektedir.

Farklı bilgi tanımlarına yer veren Kādî Abdülcebâr bilgiyi nihai olarak "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak tanımlamıştır. Onun epistemolojisi, Tanrı'yı bilmenin bilginin söz konusu koşullarını nasıl yerine getirdiğini örnekler. Kādî Abdülcebâr, gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak bilginin Tanrı'ya ilişkin bilgilerimiz için yerine getirilen koşullar olduğunu düşünür. Buna göre söz gelimi "Tanrı vardır" önermesinin bilgi özelliği elde edebilmesi için kişinin bu önermeye inanması, ardından bu önermenin gerçekliğe mutabık olması, yani doğru olması ve nihayet söz konusu doğru inanca yönelik kişinin nefsinin *sâkin olması* gerekmektedir.

Bilgi tanımının ardından bilginin türlerini soruşturan Kādî Abdülcebâr'a göre zarurî bilgi vasıtasız bilgi, vasıtalı bilgi ve vasıta yerine geçen şeyle elde edilen bilgi olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Vasıtasız bilgi, bizde *mübtede'en*, yani aracısız yahut dolaysız var olan bilgidir. Bunlar da aklın yetkinliği (*kemâlü'l-akl*) içinde yer alan ve aklın yetkinliği içinde yer almayan olmak üzere iki kısımdır. Aklın yetkinliği içinde yer alan bilgiler hakkında herhangi bir tartışma ve şüphe söz konusu değildir. Kādî Abdülcebâr'a göre bunlar aynı zamanda kişiyi akıl sahibi yapan bilgiler

olup habere dayanan ve habere dayanmayan şekilde iki türdür. Vasitasız bilginin ikinci türü aklın yetkinliği içinde yer almayan bilgilerdir. Zorunlu bilginin ikinci türü ise vasita ile meydana gelen bilgilerdir. Beş duyu ile elde edilen bilgiler vasıtalı bilgilerdir. Kādî Abdülcebbâr'a göre bu bilgiler vasitasız meydana gelebilir. Çünkü Tanrı bizde idrak olmaksızın idrak edilebilir şeyleri yaratabilir. Zorunlu bilginin üçüncü türü ise vasita yerine geçen şeyle elde edilen bilgilerdir. Buna kişinin bir şeyin hâlini ancak onun zatını bildikten sonra bilmesi örnek verilebilir. Zat bilinmeden zatın hâli bilinmeyeceği için burada zatın bilinmesi, hâlin bilinmesi için vasita yerine geçer. Kādî Abdülcebbâr'a göre vasita yerine geçen şey olmadan söz konusu bilgiye erişmek mümkün değildir. Tanrı'nın zata ilişkin bilgi olmaksızın hâle ilişkin bilgi yaratması mümkün değildir. Çünkü zat hâl için asıldır ve o hâle ilişkin bilgiyi elde etme yoluna benzer.

Kādî Abdülcebbâr zorunlu bilginin türlerini tek tek belirledikten sonra Tanrı'ya ilişkin bilginin söz konusu zorunlu bilgi türlerinden hiçbirine giremeyeceğini göstermiş olur. Şu hâlde Tanrı'ya ilişkin bilginin tarzı zorunlu bilgi olamaz. Çünkü bu bilgi zorunlu bilginin söz konusu kısımlarından hiçbirine girememektedir. Öte yandan Kādî Abdülcebbâr Tanrı'yı bilmenin nazarîliğini temellendirirken O'nun müşahede ile bilinmesinin mümkün olmadığı şeklindeki asla da dayanmaktadır. Tanrı hakkındaki bilginin, duyularla veya ilk bilgiler şeklinde vasitasız olarak elde edilemeyeceği için ki böylece zarurî olmamaktadır, geriye bu tür bilginin sadece nazar yoluyla elde edilmesi kalmaktadır.

Tanrı'nın nasıl bilineceği ya da Tanrı'ya ilişkin bilginin hangi bilgi türüne dahil edileceği meselesinin Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışmalı bir konu olduğunu ve Allah Teâlâ'nın teklif devam ederken bu dünyada zarurî olarak bilinmediğini ifade eden Kādî Abdülcebbâr, bu hususta kendilerine Câhız ve Ali el-Esvârî gibi *ashâbü'l-maârifin* ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin muhalefet ettiğini belirtmiştir. O, hem Tanrı'ya ilişkin bilginin insandan doğal yolla meydana geldiğini, bu nedenle zorunlu olması gerektiğini düşünen *ashâbü'l-maârif* hem de Tanrı'nın dünyada istidlâl (*delâlet*) yoluyla bilindiği gibi ahirette de böyle bilinmesi gerektiğini düşünen Ka'bi'ye eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre *ashâbü'l-maârif* Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu olduğunu söylemekle bu bilgiyi insanın gücü kapsamında çıkarmakta, böylece insanın bu bilgiyle mükellef olma imkanını ortadan kaldırmaktadır. Ka'bi ise her ne kadar Tanrı'nın istidlâlî olarak bilindiğini kabul etse de bunun ahirette de geçerli olduğunu düşünmekte, dahası bu görüşünü zarurî olarak bilinenin ancak zarurî olarak bilenebileceği gibi istidlâl yoluyla bilinenin ancak istidlâl yoluyla bilenebileceği şeklinde bir ilke üzerine kurmaktadır. Kādî Abdülcebbâr'a göre hem Câhız'ın Tanrı'nın bu dünyada zaruri olarak bilindiği hem de Ka'bi'nin Tanrı'nın ahirette istidlâlî olarak bileneceği görüşleri hatalıdır. Mu'tezile içerisindeki muhalefeti bu şekilde yanıtlayan Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinmeyeceğini; O'nu bilmenin nazar ve istidlâl yoluyla gerçekleşeceğini temellendirmektedir.

Kaynakça

- Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife* 5/1 (2005), 175-196.
- Arslan, İbrahim. "Kadı Abdülcebbar'da ve Kierkegaard'da Korkunun Teolojisi", *Felsefe Dünyası* 51 (2010), 186-211.
- Bulgen, Mehmet. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kādî Abdülcebbar Örneği", *Marifetname* 9/1 (2022), 13-53.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-î'tikâd*. nşr. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlatü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Ibrahim, Mohd Radhi. "Immediate Knowledge According to Al-Qādî 'Abd al-Jabbār", *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 101-115.
- İbn Metteveyh. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. Jan Peters. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.
- İbnü'l-Murtaza. *el-Münye ve'l-emel*. thk. İsamüddin Muhammed Ali. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.
- Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İrâde*. thk. Mahmûd Muhammed Kasım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lutf*. thk. Ebü'l-A'îlâ Afifi. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ad: en-Nazar ve'l-me'ârif*. thk. İbrahim Mezkûr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tevlîd*. thk. Tefvik Tavi'l-Sâid Zayid. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*. nşr. ve çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Memiş, Murat. "Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 101-117.
- Memiş, Murat. *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Musgrave, Alan. *Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*. çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qādî l-Qudāt Abū'l-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamadānî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.

Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

Şaşa, Mehmet. "Kâdî Abdülcebâr'ın Marifetullah Teorisi", *Kader* 17/1 (2019), 153-184.

Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.



Kötü-Tanrı İtirazı

The Evil-God Challenge

Aykut Alper YILMAZ

Doç.Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
Assoc. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
alper.yilmaz@asbu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3905-018X | ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
04 Eylül 2024	04 September 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
26 Kasım 2024	26 November 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

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

Etik Beyan Ethical Statement

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

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

Atıf | Cite As

“ Yılmaz, Aykut Alper. “Kötü-Tanrı İtirazı”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 271-292.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1543298>

”

Öz

Muhtemelen her teist, Tanrı'nın iyi bir varlık olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak kimilerine göre, Tanrı'nın iyi olduğu iddiası delilsiz bir varsayımdan ibarettir. Ne Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar ne de başka gerekçeler, Tanrı varsa bile O'nun iyi olduğu sonucuna rasyonel bir yolla ulaşmak için yeterli değildir. Hatta bazı ateistlere göre, kötü bir tanrıya inanmak da iyi bir tanrıya inanmak kadar makuldür. Stephen Law, bu noktadan hareketle teizme karşı bir argüman geliştirir. İyi veya kötü tanrıya inanmak aynı oranda makulse, bunlardan birinin saçma olması durumunda diğeri de saçma olmalıdır. Çünkü her iki tanrı anlayışı da aynı ya da benzer argümanlarla desteklenebilir. Örneğin, kozmolojik argüman veya tasarım kanıtı, iyi bir tanrının varlığını kanıtlamak için kullanılabileceği gibi, kötü bir tanrının varlığına delil olarak da kullanılabilir. Benzer şekilde, eğer dünyadaki iyiliklerden hareketle Tanrı'nın kötü olamayacağı iddia edilirse, dünyadaki kötülüklerden yola çıkarak O'nun iyi olamayacağı da iddia edilebilir. Kötülük probleminin hâlâ tartışılmalı olduğu göz önünde bulundurulursa, evrenden hareketle Tanrı'nın iyi olduğu henüz ikna edici bir biçimde gösterilememiştir. Kısacası, iyi tanrı için geçerli olan argümanlar benzer şekilde kötü tanrı için de kurgulanabilir. Law, benzer argümanlarla desteklenen iki tezin aynı ölçüde rasyonel olması gerektiği iddiasını "simetri tezi" olarak adlandırır. O, kötü tanrı fikrini kimsenin makul bulmayacağını, bir diğer ifadeyle bu fikrin saçma olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, onun simetriği olan ve benzer argümanlardan beslenen iyi tanrı fikri de makul görülemez. Bu argüman, Law'un isimlendirmesiyle, kötü tanrı itirazı (the evil-god challenge) olarak bilinir. Law'dan sonra da birçok düşünür tarafından geliştirilerek teizme karşı kullanılan bu itiraz, özellikle son on beş yılda din felsefesinin önemli meselelerinden biri hâline gelmiştir. Bu çalışmada, kötü tanrı itirazına karşı geliştirilen çeşitli çözümleri değerlendireceğim ve onun teizm açısından kayda değer bir sorun teşkil etmediğini öne süreceğim. Kötü tanrı itirazına yönelik burada ele alınacak çözüm önerilerini ana hatlarıyla sıralarsam; öncelikle iyi ve kötü tanrı inançlarının simetrik olduğu iddiasını tartışmaya açarak, dünyadaki düzenin kötü bir tanrıya işaret etmediğini öne süreceğim. Ardından, bir simetriden bahsedilecek olsa bile kötü-tanrı fikrinin saçma olmadığını, dolayısıyla simetriği olan iyi-tanrı anlayışının da bir çırpıda reddedilemeyeceğini iddia edeceğim. Son olarak, iyi-tanrı fikrinin temel inanç (*basic belief*) olabileceğini, ancak kötü-tanrı inancı için aynı durumun geçerli olmadığını savunacağım.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Kötü-Tanrı itirazı, Tanrı, Teizm, ilahi sıfatlar.

Abstract

Most theists agree that God is good. However, some argue that this claim is an unfounded assumption. Neither arguments for God's existence nor other justifications are sufficient to rationally conclude that God, if He exists, is good. Some atheists even contend that believing in an evil-god is as reasonable as believing in a good-god. Stephen Law develops an argument against theism based on this premise. If belief in a good-god or evil-god is equally rational, then if one belief is absurd, the other must be as well. Both conceptions of god can be supported by similar arguments. For instance, the cosmological argument or the design argument can be used to prove the existence of either a good-god or an evil-god. Similarly, if the goodness in the world is used to argue that God cannot be evil, the existence of evil can be used to argue that God cannot be good. Given the ongoing debate over the problem of evil, it has not yet been convincingly demonstrated that God is good based on the universe. Thus, arguments valid for a good-god can similarly be constructed for an evil-god. Law refers to the claim that two theses supported by similar arguments must be equally rational as the "symmetry thesis." He argues that the idea of an evil-god is absurd, and therefore, the idea of a good-god, which is its symmetry, cannot be considered reasonable either. This argument is known as the "evil-god challenge." Over the past fifteen years, this objection has been developed and used against theism by many, becoming a significant issue in the philosophy of religion. In this study, I will evaluate various solutions to the evil-god challenge and argue that it does not pose a significant problem for theism. I will first challenge the claim that beliefs in a good-god and evil-god are symmetrical, arguing that the order in the world does not indicate an evil-god. Then, I will argue that even if there is symmetry, the idea of an evil-god is not as absurd as suggested, and therefore, the concept of a good-god cannot be dismissed outright. Finally, I will argue that the idea of a good-god can be a basic belief, but this is not valid for the belief in an evil-god.

Keywords: Philosophy of religion, The Evil-God challenge, God, Theism, Divine attributes.

Giriş*

Felsefeci Quentin Smith (1952-2020), “Eğer evreni bir ruh yarattıysa, o iyi değil, kötü niyetlidir.”¹ der. Peki, tanım gereği en yüce olan Tanrı'nın iyi olmaması anlaşılabilir mi? Yakın zamanda teizme karşı geliştirilen itirazlardan biri, kötü-tanrı fikrinin de en az iyi-tanrı inancı kadar makul olduğunu öne sürer. Çünkü iyi-tanrı lehine kullanılan argümanların çoğu, benzer şekilde kötü bir tanrı için de kurgulanabilir. Bu itirazda bulunanların niyeti, bizi kötü bir tanrının varlığına inandırmak değildir. Zira kötü-tanrı inancının makul olmadığı konusunda hemen herkes hemfikirdir. Dolayısıyla söz konusu itiraz, teistlerin inandığı iyi-tanrı inancının kötü bir tanrıya inanmak kadar irrasyonel olduğunu göstermeyi hedefler. Bir başka deyişle, teistik bir tanrı inancı, kötü bir tanrıya inanmaktan daha akıllıca değildir.

Teizm aleyhine geliştirilen bu argüman, Stephen Law'un isimlendirmesiyle kötü-tanrı itirazı olarak bilinir.² Kötü-tanrı itirazı özellikle son on yılda hem ateistler hem de teistler tarafından oldukça ilgi görmüş ve bu konuda önemli bir literatür oluşmaya başlamıştır. John M. Collins ve Asha Lancaster-Thomas gibi bazı ateistler bu argümanı güncelleyerek savunurken birçok teist ise bu soruna çeşitli çözüm önerilerinde bulunmuştur.

Law, evreni yaratan yüce bir güç varsaysak bile onun iyi ya da kötü olduğunu söylemek için rasyonel dayanaklarımız olmadığını öne sürer. Çünkü Tanrı'ya dair argümanlarımız, genellikle, O'nun varlığıyla ilgilidir ve ahlaki karakterine dair bir şey söylemez. Örneğin kozmolojik argüman veya tasarım kanıtından hareketle bir yaratıcının olduğu kabul edildiğinde dahi bu onun iyi olduğunu göstermez. Bir kimse bu noktada evrendeki iyilik ve kötülüklerden hareketle Yaratıcı'ya dair bazı çıkarımlarda bulunmak isteyebilir. Örneğin kötülük problemi, evrende kötülüğün varlığından hareketle mutlak iyi, güçlü ve her şeyi bilen Tanrı'nın olmadığını öne sürer. Benzer bir akıl yürütmeye, evrendeki iyiliklerden hareket ederek kötü-tanrının var olmadığını öne süren bir “iyilik problemi” ortaya konabilir. Fakat bu problem karşısında kötü-tanrı itirazcıları, kötü-tanrının iyiliğe izin vermek için iyi nedenleri olabileceği şeklinde tersinden teodiseler öne sürer. Örneğin kötü-tanrı, insanların özgürce kötülük yapmalarını istediği için iyiliğe izin veriyor olabilir. Yani tersinden bir özgür-irade teodisesi kurgulamak mümkündür. Aslında iyi-tanrı ile kötü-tanrı fikri arasındaki benzerliğin belirginleştiği nokta da bu argümanlardır. Kötülük problemine karşı öne sürülen argümanların çoğu, tersinden bir kurguyla iyilik problemine karşı da kurgulanabilmektedir. Dolayısıyla kötü-tanrı itirazına göre, iyi ve kötü tanrı anlayışları benzer güçte argümanlarla desteklenmektedir ve bu nedenle her ikisi de benzer bir makuliyete sahiptir. Law bunu simetri tezi olarak isimlendirmektedir.³

İyi ve kötü tanrı inançlarının rasyonel düzeylerinin benzer olduğu (simetri tezi) kabul edilirse, onların herhangi birinin makuliyet seviyesini tespit etmek her ikisinin ne kadar makul olduğunu anlamak için yeterli olacaktır. Kötü-tanrı itirazında bulunanlar, kötü-tanrı fikrinin makul olmadığını öne sürer. Şu hâlde, iyi ve kötü tanrı inançlarının rasyonel seviyeleri aynı olduğundan,

* Çalışmamı okuyup katkı sunan kıymetli hocalarım Fahrullah Terkan'a ve Zikri Yavuz'a teşekkür ederim.

¹ Smith'in bu cümleyi kötü-tanrı itirazını savunmak için kurmadığını belirtmeliyim. Quentin Smith, “The Anthropic Coincidences, Evil and the Disconfirmation of Theism”, *Religious Studies* 28/93 (1992), 350.

² Stephen Law, “The Evil-God Challenge”, *Religious Studies* 46/1 (2010), 353–373.

³ Stephen Law, “The Evil-God Challenge”, 359.

teizmin iyi-tanrı inancı da makul olmamalıdır. Law'un ifadesiyle: "Kötü bir tanrıya inanmak makul değilse iyi-tanrıya inanmak neden kayda değer ölçüde daha makul olsun?"⁴

Kötü-tanrı itirazı özellikle son yıllarda din felsefesinin oldukça dikkat çekici bir meselesi hâline gelmiştir. Ancak bu meseleye ilişkin Türkçe literatürde pek bir bilginin bulunmadığı gözlemlenmektedir. Bu gerekçeyle, kötü-tanrı itirazıyla ilgili mevcut tartışmaların incelenmesi bu çalışmanın önceliği olacaktır. Ardından söz konusu itiraza ilişkin bazı eleştirilerde bulunacağım. Kötü-tanrı itirazına yapılan eleştirilerden bir kısmı, bu itirazın önemli bir iddiası olan simetri tezine yöneliktir. Yani buna göre, iyi-tanrı lehinde veya aleyhinde kurgulanan argümanların önemli bir kısmı, simetrik bir şekilde kötü-tanrı için geçerli değildir. Özellikle kötülük problemi bağlamında bu itirazı daha detaylı bir şekilde göreceğiz. Diğer bir itiraz ise iyi-tanrı inancının güvenilirliğiyle alakalıdır. Reformcu epistemoloji gibi bazı epistemolojik yaklaşımlara göre, Tanrı inancı doğuştan gelen ve aksi ispatlanmadıkça güvenilir olan bir inançtır. Kötü-tanrı inancı ne doğuştandır ne de güvenilirdir. Dolayısıyla bu tür bir epistemoloji kabul edildiğinde, iyi-tanrı inancı çok daha makul olacaktır. Son olarak, kötü bir tanrıdan bahsedebilmek için iyi ve kötüye ilişkin ölçütlerimiz sorgulanacaktır. Tanrı'nın iyi ya da kötü olduğunu söyleyebilmek için bunu değerlendirebileceğimiz nesnel bir ölçüte ihtiyaç vardır. Aksi takdirde Tanrı'nın iyiliğinden veya kötülüğünden nesnel bir şekilde bahsetmek mümkün olmayacaktır. Nesnel iyi varsa, kimi teistlere göre, bunun kaynağı Tanrı'dır. Hatta iyinin kaynağının Tanrı olmadığı düşünülse dahi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın iyi olacağı öne sürülebilir. Çünkü iyi olanı bilen mükemmel bir varlığın kötüyü yapması tutarlı görünmemektedir. Bu nedenle, iyiliğin kaynağı olan veya en azından neyin iyi olduğunu bilen mükemmel bir varlık da iyi olmalıdır.

1. Kötü-Tanrı İtirazı

Kötü-tanrı fikri zaman zaman antiteizm, anti-tanrı, şeytancılık (*demonism*) veya kötücülük (*evilism*) gibi farklı isimlerle anılmıştır.⁵ Buna göre Tanrı, klasik teizmin Tanrı'ya atfettiği sıfatlardan "iyilik" haricindekileri paylaşmakla birlikte kötüdür. Bir diğer ifadeyle, kötü-tanrı, her şeyi bilme ve her şeye gücü yetme gibi ilahi sıfatlara sahip ama klasik teizmin "mutlak iyi" tanrısının aksine "mutlak kötü" olan varlıktır. İslam geleneğindeki saf iyi/hayr kavramı bağlamında ise kötü-tanrının sadece kötü/şer yani şerr-i mahz olduğu söylenebilir.

Teizme karşı kötü-tanrı itirazında bulunanlar, Tanrı kanıtlarının kötü-tanrı için de kullanılabileceğini öne sürer. Law'un ifadesiyle: "... Tanrı'nın varlığı için en popüler argümanların çoğu, evrenin ardında bir çeşit doğüstü akıl varsaymak için zemin sağlasa bile onun ahlaki karakterine dair ipucu verememektedir."⁶ Bu nedenle, kozmolojik argüman veya tasarım kanıtından hareketle evrenin arka planında bir yaratıcı veya tasarımcı olduğu sonucuna ulaşsak bile onun iyi veya kötü oluşu hakkında bir şey söyleyemeyiz. Dolayısıyla bu argümanlar, iyi-tanrı için kullanıldığı gibi kötü bir tanrının varlığını kanıtlamak için de kullanılabilir.

⁴ Stephen Law, "Introduction to the Evil God Challenge", *Think* 18/51 (2018), 9.

⁵ Asha Lancaster-Thomas, "The Evil-God Challenge Part I: History and Recent Developments", *Philosophy Compass* 13/7 (2018), 2; Peter Forrest, "Replying to the Anti-God Challenge: a God without Moral Character Acts Well", *Religious Studies* 48/1 (2012), 35-43.

⁶ Stephen Law, "The Evil-God Challenge", 353.

Bazı argümanların kötü-tanrıya uygulanabilmesiyle ilgili tartışmalar olsa da Law burada genel bir simetrisinin (*broad symmetry*) olduğunu ifade eder. O, popüler argümanların çoğunun hem iyi-tanrı hem de kötü-tanrı için birbirine yakın güçte kurgulanabildiğini savunur.⁷ Bu simetri veya paralelliklerin tam anlamıyla benzer olduğunu öne sürenler vardır, ancak Law tam bir örtüşmenin gerekmediğini yani kusursuz bir simetri yerine genel bir simetrisinin yeterli olduğunu düşünür. Law bunu açıklamak için terazi benzetmesinde bulunur. Eğer iyi-tanrı ve kötü-tanrı için ortaya konan argümanların gücünü ölçebilecek bir terazimiz olsaydı, ona göre, bu teraziye her iki tanrı için yerleştirilen rasyonel argümanların neredeyse eş değer bir ağırlığa sahip olduğunu, en azından aralarında kayda değer bir fark bulunmadığını görecektik. Bir başka ifadeyle, her iki tanrı için de ortaya konan argümanların ağırlığı yaklaşık aynı olacaktı.⁸ Böyle bir tartma işlemi sonucunda argümanların kötü-tanrı lehine ağır basacağını iddia edenler de bulunur.⁹ Her hâlükârda burada teistlere karşı bir meydan okuma vardır. Law'un ifadeleriyle, "eğer kötü-tanrıya inanmak büyük oranda akla aykırıysa, iyi-tanrıya inanmanın neden kayda değer ölçüde daha makul olduğunu" bir teistin açıklayabilmesi gerekir.¹⁰ Bir başka deyişle, bu itiraza göre, "kötü-tanrıya inanmak ve iyi-tanrıya inanmak aynı ölçüde abestir."¹¹

Daha basit ifade etmek gerekirse, kötü-tanrı itirazı şunu söylüyor gibidir: Eğer aynı ölçüde rasyonel ve benzer argümanlara dayanan iki hipotez varsa, bunlar birbirine eş değer makuliyettedir. Bu bağlamda iyi-tanrı ile kötü-tanrı hipotezi lehine olan argümanlar büyük ölçüde simetrik. Dolayısıyla, eğer kötü-tanrı hipotezini makul bulmuyorsak, diğerini de bulmamamız gerekir. Kötü-tanrı itirazını şöyle formüle edebiliriz:¹²

- 1- İyi-tanrı ile kötü-tanrı hipotezleri arasında genel bir epistemik simetri bulunur.
- 2- Eğer iki tez, epistemik anlamda simetri taşıyorsa, onların makuliyet dereceleri de benzerdir.
- 3- Öyleyse iyi-tanrı ve kötü-tanrı tezlerinin makuliyet oranları benzerdir.
- 4- Kötü-tanrı tezi makul değildir.
- 5- O hâlde iyi-tanrı tezi de makul değildir.

Buradaki kritik varsayımın simetri hipotezi olduğu söylenebilir. Buna göre, eğer iki argüman arasında simetri varsa, yani her ikisini de destekleyen argümanlar hemen hemen aynıysa veya eşit güçteyse, onlar aynı ölçüde rasyoneldir. Law'un simetri hipotezi, iyi ve kötü tanrı inançlarının simetrik olduğunu öne sürer. Fakat kimse kötü-tanrı inancını makul bulmaz. Şu hâlde onun simetriği olan iyi-tanrı inancı da makul bulunmamalıdır.

Ben Page ve Max Baker-Hytch burada kötü-tanrı hipoteziyle ilgili üç temel simetriden söz edebileceğini söyler. Bunlar (1) doğal teoloji (2) teodise ve (3) içkinlik (*intrinsicness*)

⁷ Stephen Law, "The Evil-God Challenge", 359.

⁸ Stephen Law, "The Evil-God Challenge", 359.

⁹ Lancaster-Thomas, "The Evil-God Challenge Part I: History and Recent Developments", 5.

¹⁰ Stephen Law, "The Evil-God Challenge", 360.

¹¹ Asha Lancaster-Thomas, "Truth, Consequences, and the Evil-God Challenge: a Response to Anastasia Scrutton", *Religious Studies* 56/3 (2020), 451.

¹² Benzer bir formülasyon için bk. Ben Page - Max Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", *Pacific Philosophical Quarterly* 3/101 (2020), 489-490.

simetrileridir.¹³ Adından da anlaşılacağı üzere doğal teoloji simetrisi, Tanrı'nın kanıtlarına ilişkin simetridir. Teodise simetrisi de kötülük problemine karşı Tanrı'nın iyiliğini savunan iddiaların yani teodiselerin simetrisidir. İçkinliğe ilişkin simetri ise iyi ve kötü tanrı kavramlarının iç tutarlılığı ve makuliyetiyle ilgilidir. Yani içkinlik simetrisi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi-tanrı kavramının, ilk iki niteliğe sahip ama mutlak anlamda kötü bir tanrı kavramıyla aynı oranda içkin bir makuliyet ve tutarlılık seviyelerinin benzerliğini sorgular.¹⁴ Fakat burada üçüncü simetri için ayrı bir başlık açmak faydalı olmayacaktır. Zira kötü-tanrı itirazını savunanlar, kötü-tanrı kavramının tutarsız olsa bile farazi olarak doğru kabul edilerek teizme karşı kullanılabileceğini düşünür. Law'un ifadeleriyle:

Herhangi bir X nedeniyle kötü bir tanrının imkânsız olduğu varsayılsa dahi yine de şu şartlı soruyu sorabiliriz: Kötü bir tanrının imkânsızlığını gösteren olguları bir kenara bırakırsak, böyle bir tanrıya inanmak ne derece makul olurdu? Eğer cevap (iyilik problemi sebebiyle) 'makul değil' ise, kötü-tanrı itirazı hâlâ işlemeye devam edebilir. Eğer kötü-tanrı hipotezini makul bulmadıkları için reddedeceklerse, neden iyi-tanrı hipotezi hakkında da aynı düşünmediklerini teistlere sormaya devam edebiliriz.¹⁵

Dolayısıyla, kötü-tanrı fikrinin tutarsız olmadığını ve mümkün olduğunu varsaydığımızda dahi onu makul bulmuyorsak, benzer argümanlarla desteklenen iyi-tanrı inancının nasıl daha rasyonel olduğunu açıklamak gerekir. Bu sebeple kötü-tanrının çelişkili bir kavram olduğu eleştirisi, söz konusu itirazı savuşturmak için yeterli değildir. Çünkü önemli olan, onun tutarsızlığından ziyade mümkün olduğu varsayıldığında dahi makul bulunmamasıdır. İçkinlik simetrisiyle ilgili sorgulama, kötü-tanrının çelişkili bir kavram olduğundan fazlasını göstermelidir. Bu da bizi, iyi ve kötü tanrı kavramlarının içkin makuliyetlik seviyelerini anlamak için diğer simetrileri sorgulamaya götürecektir.

Bir diğer seçenek olarak, kimi teistler, simetri hipotezini eleştirmek yerine, kötü-tanrı fikrinin makul olmadığı öncülüne (4)¹⁶ itiraz eder. Yani onlara göre, kötü-tanrı hipotezine inanmak saçma değildir. Çoğu insanın iyi bir tanrıya inanmış ve inaniyor olması, kötü-tanrı düşüncesinin makul olmadığı anlamına gelmez. Böylelikle, arada simetri olsa bile, kötü-tanrı varsayımı makul ise, iyi-tanrı fikri de öyle olmalıdır.¹⁷ Fakat kötü-tanrı fikrini benimsemek için ilave gerekçelerimiz de olabilir (dördüncü bölümde bunlardan bahsedilecektir).

Kötü-tanrı itirazını savunanların öne sürdükleri doğal teoloji ve kötü-tanrı simetrilerini daha yakından incelemek, söz konusu itirazın temel iddialarını görmek açısından önemlidir. Bunlara verilen bazı cevapları ise daha sonraki bölümlerde inceleyeceğiz.

¹³ Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 490.

¹⁴ Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 490.

¹⁵ Stephen Law, "The Evil-God Challenge", 372.

¹⁶ Bir önceki sayfada formüle edilen argümanın 4. öncülü.

¹⁷ Perry Hendricks, "Sceptical Theism and the Evil-God Challenge", *Religious Studies* 54/4 (2018), 549-561; Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 505-506.

1.1. Doğal Teoloji Simetrisi

Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanların niçin O'nun ahlaki karakteri hakkında pek bir şey söylemediği iddiasını anlamak zor değildir. Daha önce de ifade edildiği üzere, kozmolojik veya teleolojik argümanları savunanlar, evrenin varlığa gelişinin, varlıktaki sürekliliğinin, kontenjanlığının veya ince-ayarlanmış olmasının ardında doğaüstü bir sebep bulunduğunu ve bunun da Tanrı olduğunu öne sürer. Ancak bu argümanlar, söz konusu yaratıcının veya tasarımcının iyi veya kötü olduğuna ilişkin bir sonuç barındırmaz. Dolayısıyla aynı argümanlardan hareketle kötü bir yaratıcının veya tasarımcının varlığı sonucuna ulaşmak da mümkün görünür.

Kötü-tanrı itirazcılarına göre, ontolojik argüman dahi kötü-tanrı için yeniden tasarlanabilir. En basit hâliyle ontolojik argüman, kendisinden daha yücesi, büyüğü düşünilemeyen bir varlık yani Tanrı fikrinin hepimizin zihninde bulunduğu öncülüyle başlar. Fakat argümana göre bir varlığın hem zihinde hem dış dünyada var olması sadece zihinde bulunmasından daha iyidir. Başka bir deyişle, sadece zihinde bulunan varlık, aynı zamanda dış dünyada da bulunan o varlık kadar yüce değildir. Dolayısıyla, eğer en yüce varlık varsa, o dış dünyada da olmalıdır. En azından ontolojik argümanın iddiası böyledir. Bu argümanı kötü-tanrıya da uygulayabiliriz. Olası en kötü varlık herkesin zihninde mevcuttur. Yalnızca zihinde olan kötücül varlık hem zihinde hem de dış dünyada bulunan bir varlık kadar kötü değildir. O hâlde en kötü varlık yani kötü-tanrı dış dünyada da olmalıdır. Bu da ontolojik argümanın, kötü-tanrı için kurgulanmış hâlidir.¹⁸

1.2. İyilik Problemi ve Teodise Simetrisi

Teistik dinler, Tanrı'nın kötülükten münezzeh, mutlak iyi bir varlık olduğu inancını içerir. O en merhametli, en cömert, karşılıksız veren ve affedendir. Tanrı hakkında yalnızca tenzihî (olumsuzlayıcı) dil kullanılabileceğini öne sürenler açısından bile O'nun iyiliğinden bahsetmek, aslında kötü olmadığını ima etmektir. Bu bağlamda İslam felsefecileri, Tanrı'nın saf iyi (hayr-ı mahz) olduğunu ifade etmişlerdir. Tanrı'nın iyiliğinin nasıl yorumlanacağı konusunda çeşitli görüşlerden bahsedilebilse dahi her hâlükârda Tanrı'nın sebepsiz yere kötülüklere veya gereksiz acılara neden olması hikmetine aykırı görüldüğünden, kötü işler O'na yakıştırılmaz. Teizme karşı önemli itirazlardan olan kötülük probleminin çıkış noktası da burasıdır. Mutlak iyi, kudret sahibi ve her şeyi bilen Tanrı'nın varlığı ile evrende kötülüğün varlığı çelişkili görünür. Tanrı varsa depremler, savaşlar, hastalıklar, pandemiler, kısaca bunca acı neden vardır? Tanrı varsa, en azından gereksiz yere, kötülüğe izin vermemelidir. Bu nedenle teistler, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin haklı gerekçeleri olduğunu, kötülüğün boş yere ortaya çıkmadığını savunurlar. Tanrı'nın iyi olmadığı veya sebepsiz yere kötülükte bulunabileceği şeklinde bir cevabı uygun görmezler.

İyi Tanrı'nın varlığına karşı önemli itirazlardan biri kötülük problemdir. Diğer taraftan kötü bir tanrı hipotezi ise iyiliklerin nereden geldiği sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Bir başka deyişle,

¹⁸ Elbette burada, kendisinden daha yücesi düşünilemeyen varlığın nasıl kötü olabildiği şeklinde bir itiraz akla gelebilir. Ancak şimdilik yalnızca kötü-tanrı itirazını anlamaya çalışacağımız için bu tür eleştirilere girmeyeceğim. Üstelik ontolojik argüman teistler arasında dahi tartışmalı bir mevzu olduğu için kötü-tanrı itirazı her argümanın başarılı bir kurgusuna ihtiyaç duymamaktadır. Ontolojik argümanın kötü-tanrı için kurgulanmasına ilişkin bir tartışma için bk. Yujin Nagasawa, *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism* (New York: Oxford University Press, 2017), 160–179.

mutlak kudret ve ilim sahibi kötü-tanrı, neden iyiliğin olduğu bir evren yaratmıştır? Hiç iyiliğin olmadığı, kötülükle dolu bir dünya yaratamaz mıydı? Epikür'ün kötülük problemini ortaya koyan meşhur ifadelerini iyilik problemine uyarlayan Cahn şunları söyler: “Şeytan [kötü-tanrı], iyiliği engellemek istiyor da yapamıyor mu? O zaman güçsüzdür. Yapabiliyor ama istemiyor mu? O hâlde iyilikseverdir. Hem yapabiliyor hem de istiyor mu? O hâlde iyilik nereden geliyor?”¹⁹

Eğer mevcut iyilikler kötü-tanrının yokluğu için bir kanıt sunuyorsa, mevcut kötülükler de iyi-tanrının olmadığını gösterir. Fakat teistlerin iddia ettiği gibi, kötülüklerin varlığı iyi bir Tanrının olmadığını göstermekte başarısızsa, kötü-tanrı itirazında bulunanlar da mevcut iyiliklerin kötü-tanrının varlığıyla çelişmediğini öne sürer. Bu noktada teistler, Tanrı'nın kötülüklere izin vermesini makul kılan gerekçeler öne sürer. Kötü-tanrı savunucuları ise bu teodiseleri tersten kurgulayarak kötü-tanrıya uygular. Law, 2010'da kaleme aldığı çalışmasında özgür irade savunusu, ruh-inşa etme teodisesi ve üst-düzyey iyiliklerin kötülüğü gerekli kıldığı teodiselerine odaklanarak bunları kötü-tanrı lehine tersten kurgular. John M. Collins bunlara yoksunluk teodisesi (kötülük iyiliğin yokluğudur) ve diğer bazılarını ekledi. Ters teodiselerin bir amacı da iyi-tanrı için ortaya konan teodiselerin başarısızlığını göstermektir. Zira ters teodiseler kötü-tanrının iyiliğe izin vermesini haklı çıkaramıyorsa, bunun tersi de doğrudur. Yani teodiseler, Tanrı'nın kötülüğe izin verişini haklı çıkaramamaktadır.

Burada yalnızca iki ters teodisenin başarısız olduğu öne sürülecek olmasına rağmen kötü-tanrı itirazını daha iyi anlayabilmek için diğer ters teodise örneklerini de göreceğiz. Şimdi bu ters teodiselerden bazılarını inceleyelim.

1.2.1. Özgür İrade Savunusunu Tersten Kurgulamak

Kötülük yapma seçeneğimiz olmasaydı yine de özgür olabilir miydik? Kötülük problemine karşı geliştirilen meşhur cevaplardan biri özgür irade savunusudur. Alvin Plantinga'nın öncülük ettiği bu savunu, kötülüğün varlığının özgür irade için gerekli olduğunu öne sürer. Zira hem çok sayıda özgür fail yaratmak hem de onların hiçbir zaman kötülüğe bulaşmamasını sağlamak mümkün değildir. Tanrı, insanları kötülük yapmaktan alıkoyabilir ve onların her zaman iyi eylemler yapmalarına neden olabilir. Fakat bu insanların özgürlüğünü elinden almak anlamına gelir. Tanrı ise insanların özgürce ve kendi iradeleriyle iyiyi seçmesini dilediğinden evrende kötülüğe izin vermektedir. Çünkü failin kendi isteğiyle, seçerek ve özgürce gerçekleştirdiği iyi eylemler, iyilik yapmaya programlanmış ve başka seçeneği olmayan bir robotun sergileyeceği iyi davranışlardan değerlidir. Dolayısıyla iyi-tanrı, özgür ve ahlaken sorumlu varlıklar yaratabilmek adına kötülüğü mümkün kılmakta, bir başka deyişle kötülüğe izin vermektedir.²⁰

Peki, kötü-tanrının iyiliğe izin vermek için benzer gerekçeleri olabilir mi? Yani o da insanların mekanik bir biçimde kötü eylemlerde bulunmak yerine özgürce kötüyü seçmelerine değer verdiği için onlara iyilik yapma imkânı tanımış olabilir mi? Kötü-tanrı itirazında bulunanların iddiası bunun olabileceği şeklindedir. Law'un ifadeleriyle:

¹⁹ Steven M. Cahn, “Cacodaemony”, *Analysis* 37/2 (1977), 70.

²⁰ Özgür irade savunusu hakkında daha geniş bilgi için bk. Alvin Plantinga, *Tanrı, Kötülük ve Özgürlük*, çev. Musa Yanık (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 48–53.

[K]ötü-tanrı bize özgür irade vermiştir. Özgür irade sahibi olmak demek zaman zaman iyilikler de yapabilmemiz anlamına gelir ki kötü-tanrı bundan nefret eder. Elbette o, daima kötülük yapan kuklalarla donattığı bir evren de yaratabilirdi. Fakat bu kuklaların davranışları, onları en ahlaksız ve alçak eylemler kılan ahlaki sorumluluk boyutundan yoksun olurdu. Kötü bir tanrı, azami kötülük için canı ve bencil eylemlerimizi kendi irademizle sergilememizi ister.²¹

Dolayısıyla, itiraza göre, özgür irade savunusu hem iyi-tanrı için hem de kötü-tanrı için simetrik olarak savunulabilmektedir.

1.2.2. Ruh-Yıkma Teodisesi: Karakter Yıkımı için İyilikler Gereklidir

Günümüzde John Hick'in öncülük ettiği ruh-yapma veya ruh-geliştirme teodisesine (*soul-making theodicy*) göre, kötülükler, insan ruhunun/karakterinin/kişiliğinin gelişiminde kritik rol oynar. Bu nedenle Tanrı, insanların karakter sahibi, erdemli bireyler olabilmeleri için kötülüklerin de mevcut olduğu bir dünya yaratmaktadır. Kendi seçimleri sayesinde iyi karakter geliştiren insan bu yolda acı çekmek mecburiyetindedir. Önemli olan, her türlü hazı yaşadığımız bir evrenden ziyade, acılara göğüs gererek, şükretmeyi bilerek, cesaret göstererek ve bunun gibi erdemli davranışlarla karakterimizi inşa etmektir. Bu da haz dolu bir dünyadan ziyade acıları göze alabildiğimiz bir dünyada mümkün olmaktadır. Dolayısıyla acılar, karakter gelişimi için gereklidir.²²

Ruh-yapma teodisesinin tersine çevrilmiş hâli olan ruh-yıkma teodisesine göre Tanrı, insanların karakterlerini çökertmek için iyiliklere izin vermektedir. Zira onlara önce iyilik ve güzellikleri tattırmak, sonrasında da bunları ellerinden almak insan karakterinin çöküşü için gereklidir. Evrende her güzel şeyin sonu vardır. Ayrıca bu kötülükler, insan karakterinin çöküşü için oldukça önemlidir. Nice iyi karakterli insan, başına gelen kötülüklerle dayanamayıp Tanrı'ya veya iyiliğe olan inancını yitirmiş, kötü yola düşmüş veya karakter olarak yıkılmıştır. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı kötülük, karakter yıkmak için gereklidir.²³ Law, bu durumu, kurgulamış olduğu kötü-tanrı savunucusunun ağzından şöyle aktarır:

Görüyorsun ki bir şeyi verir vermez geri alan kötü yaratıcı, böylelikle hiç vermeyerek çektireceğinden daha çok acı çekmemizi sağlıyor. ... Elbette Tanrı bazı kimselere saçıp savurabilecekleri şekilde bolluk, sağlık ve alabildiğine başarı bahşedecekti. Onların mutlulukları, geri kalanımızın acılarını şiddetlendirmek için tasarlandı. Kıskançlık, haset ve başarısızlık duygularıyla yerle bir olmamız için! Kim çok daha fazlasına sahip olabilecekken aza kanaat eder ki! ... Görmüyor musun? Evren açıkça yaşamı ve bizim gibi bilinçli varlıkları var etmek için tasarlanmış. Neden? Bu sayede onun tasarımcısı bize işkence edebilsin diye. Dünya, bizi fiziksel ve psikolojik olarak çökertmek, sonunda da yaşamın anlamsızlığıyla ezilip ümitsizliğe teslim olmamız için tasarlandı.²⁴

²¹ Stephen Law, "The Evil-God Challenge", 357.

²² Daha geniş bilgi için bk. John Hick, "Ruh-Oluşturma Teodisesi", çev. Osman Baş, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael L. Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 423-435.

²³ Stephen Law, "The Evil-God Challenge", 358.

²⁴ Stephen Law, "The God of Eth", *Think* 3/9 (2005), 22.

Eğer bu ifadeler mantıksız veya inanılması güç görünüyorsa, itiraza göre, bunun tersi olan ruh-yapma teodisesinin kendisi de öyledir. Yani ters teodise geçersizse, ters çevrilmemiş hâli de aynı şekilde geçersiz sayılmalıdır.

1.2.3. Üst-Düzye Kötülükler Teodisesi

Kimi teistler, kötülük olmasaydı iyinin bilinemeyeceğini bu nedenle de kötülüğün aslında iyiliğe hizmet ettiğini öne sürer. Eğer kötü kavramımız olmasaydı, iyiliği yeterince anlayamaz ve gerçek anlamda takdir edemezdik. John Steinbeck'in ifade ettiği gibi: "İnsan daimî yeşilde rengi ne anlar, tadına tat katan soğuk olmadan sıcaklığın ne anlamı var?"²⁵ Bir diğer argüman ise iyiliğe dair üst-düzye kavramlar oluşturabilmemiz için kötülüklerin gerekli olduğu şeklindedir. Örneğin acı ve korku olmalıdır ki biz bunlara direnerek cesaret yahut sabır gibi daha önemli erdemlere sahip olabilelim. Aksi takdirde bu tür üst-düzye iyiliklerin varlığı bile söz konusu olamaz.

Bu teodisenin tersini tasavvur etmek de pek zor değildir. Kötülüğü ve acıyı daha iyi anlamak ve takdir etmek için iyilik var olmalıdır. Üst düzey kötülükler, hazların varlığını gerektirir. Üstelik bir şeyden yoksun olmanın acısına varabilmek için ona sahip olmanın da ne anlama geldiğini bilmek önemlidir. Hiç tatmadığımız bir lezzetten mahrum olmaktansa önce tadıp daha sonra ona özlem duymamıza rağmen elde edememek daha büyük bir acıdır. Örneğin yaşam ve gençlik, bir daha dönmek üzere geçer ve geride yalnızca güzel anılar bırakır. Bunların hiç tadılmamış olmasındansa önce bir tadılıp sonra ondan yoksun bırakılması daha büyük bir kötülüktür. Yine Steinbeck'in edebî bir cümlesine başvurursak: "Bir ışık söndüğü zaman, ortalık, hiç yanmadığı zamankinden daha karanlık oluyor."²⁶ Law'un kurgusal karakteri olan kötü-tanrı savunucusunun bu konudaki ifadeleri ise şöyledir:

"Elbette bazı doğal güzellikler olmalıydı. Eğer her şey eşit şekilde çirkin olsaydı, bu, güzellikle bezenmiş çirkinliğe göre, yarısı kadar bile bize acı vermezdi. Yaşam alanımızın korkunçluğunu hakıyla takdir edebilmemiz için şeylerin başka türlü de olabileceğinin bize arada bir hatırlatılması gerekir. Tanrı, gündelik yaşamın çirkinlik ve korkunçluğunu daha iyi takdir edebilelim diye dünyaya doğal güzellikleri yerleştirdi."²⁷

Kısaca üst-düzye iyilikler teodisesinin ters kurgusu, kötülükleri daha iyi takdir edebilelim ve üst-düzye kötülükler yapabilelim diye iyiliklerin var edildiğini öne sürer.

1.2.4. Şüpheci Teizmin Tersten Kurgusu

Kötülükler karşısında şüpheci teistler evrenin büyüklüğü, karmaşıklığı gibi hususları ön plana çıkarır ve bizim birçok şeye dair bilgisizliğimizin altını çizer. Onlara göre, biz, bilgisel ve akli sınırlılıklarımız nedeniyle her şeyi bilemeyiz. Çevremizde olup bitenlerin iyi veya kötülüğüne ilişkin hızlıca yargıda bulunsak bile, evrene dair çok sınırlı bir alan hakkında bilgi sahibi olduğumuz için yanılmamız hayli mümkündür. Tanrı'nın bakış açısıyla evrene bakmamız ve her şeyin hikmetini anlamamız imkansızdır. Ancak evrene dair büyük resmi görebilseydik, her şeyin

²⁵ John Steinbeck, *Köpeğim Charley ile Amerika Yollarında*, çev. Aslı Biçen (İstanbul: Sel Yayınları, 2013), 38.

²⁶ John Steinbeck, *Mutsuzluğumuzun Kışı*, çev. F. Çiğdem Öztep (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1984), 291; Chris Byron, "Why God is Most Assuredly Evil: Challenging The Evil God Challenge", *Think* 18/51 (2018), 25.

²⁷ Stephen Law, "The God of Eth", 22.

aslında daha büyük bir iyiye hizmet ettiğini ve kötü olduğuna karar verdiğimiz şeylerin de aslında daha büyük iyilikler için gerekli olduğunu görebilirdik.²⁸

Şüpheli teizm stratejisinin tersi, her şeyin daha büyük bir kötüye hizmet ettiği şeklindedir. Evrende çok sayıda iyilik varmış gibi gözükse bile aslında her şeyi bilseydik ve hesaplayabilseydik şu hâlde bu iyiliklerin de aslında daha büyük bir kötüye hizmet ettiğini görebilirdik. Fakat tanrının zihnini okumak mümkün olmadığı için çoğu zaman mevcut iyiliklerin amacını anlamakta güçlük çekmemiz oldukça doğaldır.²⁹

1.2.5. Ters Yoksunluk Teodisesi: İyilik Kötülüğün Yokluğudur

Augustine'e atfedilen ve İbn Sînâ gibi önemli İslam filozoflarını da etkilemiş bir teodiseye göre, kötülük, kendi başına var olan bir şey değil, iyiliğin yokluğudur.³⁰ Yani varlık aslında iyiliktir. Kötülük dediğimiz şey ise varlığın, varoluş amacını gerçekleştirebilecek doğal işlevlerinden yoksun kalmasıdır.

John M. Collins, 2018'de kaleme aldığı "Kötü-Tanrı İtirazı: Genişletilmiş Savunma" makalesinde kötü-tanrı itirazını genişleterek yoksunluk teodisesine de uyarlamıştır.³¹ Bu teodisenin ters döndürülmüş hali, varlığın kötü olduğunu öne sürer. Kötü-tanrı bize varlığı iyi gibi göstermekte, böylelikle var olmanın getirdiği kötülükten kaçmamızı engellemektedir. Dolayısıyla asıl iyilik yokluktur.³²

2. Kötü-Tanrı İtirazına Eleştiriler

Kötü-tanrıyla ilgili olarak akla gelen ilk meselelerden biri muhtemelen onun çelişkili bir kavram olduğu şeklindedir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, onun çelişkinsini göstermek kötü-tanrı itirazında bulunanlara göre yeterli değildir. Kötü-tanrı kavramı imkânsızlık içeriyor olsa dahi, Law'un da ifade ettiği gibi, mümkün olduğu varsayımıyla hareket ederek onun makuliyetini sorgulayabiliriz. Eğer bu varsayımına rağmen kötü-tanrı inancı makul değilse, iddiaya göre, iyi-tanrı inancının makuliyetinden de şüphe etmemiz gerekir. Şimdi bunlara yöneltilen eleştirileri ele alabiliriz.

2.1. Doğal Teoloji Simetrisine Eleştiriler

Doğal teoloji, Tanrı'nın varlığı lehine üretilen rasyonel argümanları ifade etmektedir. Öne çıkan argümanlar arasında kozmolojik, ontolojik ve teleolojik argüman sayılabilir.

Pek çok çeşidi olan kozmolojik argümanların temel iddiası evrenin meydana gelişinin, varlıkta kalışının veya olumsuzluğunun (*contingency*) nihâî bir sebebi olması gerektiğidir. Ancak bu argümanlar, nihâî sebebin ahlakî karakteri hakkında sessiz kalmaktadır. Bununla beraber,

²⁸ Şüpheli teizmin önde gelen isimlerinden biri Stephen Wykstra'dır. Bk. Timothy Perrine - Stephen Wykstra, "Skeptical Theism", *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. Chad V. Meister - Paul K. Moser (New York: Cambridge University Press, 2017), 85–107.

²⁹ Stephen Law, "The God of Eth", 23–24.

³⁰ Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ömert Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 101, 161–168.

³¹ John M. Collins, "The Evil-God Challenge: Extended and Defended", *Religious Studies* 55/1 (2019), 87–89.

³² Asha Lancaster-Thomas, *An Exploration of the Evil-God Challenge* (University of Birmingham, 2020), 88.

Tanrı'nın ahlaki karakteriyle ilişkilendirilen ontolojik argüman ve teleolojik delillere (tasarım ve ince ayar gibi) burada değinmek yerinde olacaktır.

2.1.1. Ontolojik Argüman

Daha önce de ifade edildiği üzere, ontolojik argümanı savunanlar, çeşitli versiyonları olmakla beraber, en yüce varlığın zorunlu olarak var olması gerektiğini öne sürer. Plantinga'nın ifadesiyle, "azamî (*maximal*) mükemmellik, mutlak kudreti, mutlak ilmi ve ahlâkî mükemmelliği gerektirir."³³ Mükemmel iyiliğin bir yücelik olduğu düşünüldüğünde de en yüce kötü varlık kavramı çelişkili olacaktır.

Ontolojik argümana yöneltilen eleştirilerden biri, kötü-tanrı veya şeytan parodisidir. Bu parodi, ontolojik argümanla aynı mantığı kullanarak, azamî kötü bir varlığın da temellendirilebileceğini öne sürer. Kötü tanrı için tersinden kurgulanan ontolojik argümanlar, en yüce ve en iyi varlıktan bahsetmez. Ontolojik argümanın tersten kurgusu, olası en kötü varlığın, yalnızca zihinde değil, gerçekte de var olması gerektiğini öne sürer. Zira yalnızca zihinde bulunan kötü bir varlık, gerçekte olan kadar kötü olmayacaktır. Eğer ontolojik argüman geçerliyse, kendisinden daha kötüsü düşünilemeyen kötü-tanrının da var olması gerekir.

Ters ontolojik argümanla ilgili tartışma, varlığın nasıl bir değer olduğu (çünkü daha yüce kılması bir değer kattığına işaret eder) ve yüceliğe verilen anlam noktalarında düğümlenmektedir. Bu konularda önemli çalışmaları olan Yujin Nagasawa mutlak kudret ve bilgi gibi sayılabilecek tüm yüce sıfatların sahibi olan varlığın kötü olduğunu söylemenin, yapısal olarak ontolojik argümana simetrik bir parodi oluşturmadığını öne sürer.³⁴

Tersinden bir ontolojik argümanın imkânı tartışmalı olmakla birlikte, belirtmek gerekir ki bu argüman, teistler arasında dahi oldukça tartışmalıdır. Pek çok teist, belki de teist felsefecilerin çoğu,³⁵ bu argümanın Tanrı'nın varlığını kanıtlamadaki başarısına şüpheyle yaklaşır. Bir argümanın popülerliği ile doğruluğu arasında doğrudan bir ilişki olmamakla birlikte; ontolojik argümanı makul bulmayan bir teistin, onun asimetric oluşuyla ilgili bir itirazda bulunması makul olmayacaktır.³⁶

2.1.2. Teleolojik Argümanlar

Bazı teistler, Tanrı'nın varlığına dair argümanların hepsinin onun ahlaki karakterine ilişkin bir şey söylemediğine katılmazlar. Örneğin Ben Page ve Max Baker-Hytch, evreni bilinçli varlıkların ortaya çıkacağı bir yer olarak tasarlayan Tanrı'nın iyi olması gerektiğini öne sürer.³⁷ Buna göre bilinçli varlıklar yaratarak, içinde kötülük barındırmasına rağmen onlara varlık bahşeden bir tanrı büyük ihtimalle kötü değil, iyidir. Azami ölçüde kötü bir tanrı bunu dahi yarattıklarına çok görecektir.

³³ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (New York: Clarendon Press, 1974), 214.

³⁴ Nagasawa'nın yanıtları hakkında daha geniş bilgi için bk. Nagasawa, *Maximal God*, 163-169.

³⁵ Stephen Law, "The Evil-God Challenge", 370; Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 501.

³⁶ Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 501-502.

³⁷ Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 502-504.

Tanrı'nın evreni niçin yarattığı meselesi oldukça tartışmalıdır. Tanrı'nın mükemmelliği, cömertliği veya iyiliği gibi sebeplerden evreni yarattığı şeklindeki iddialar söz konusu olsa dahi, kimi teistler bunların Tanrı için bağlayıcı olduğunu düşünür. Örneğin Tanrı'nın cömertliğinden yarattığını ifade ettiğimizde, yaratmaması durumunda cömert olmayacağı ve yaratmak zorunda olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Her teistin bunu bir problem olarak görmese dahi bunun Tanrı için bir kısıtlama olup olmadığı oldukça tartışmalıdır. Kimi teistler, "Tanrı dileyseydi hiçbir şey yaratmazdı." önermesini doğru kabul eder.

Tanrı'nın yaratmaması da imkân dahilinde görüldüğünde ise evreni neden yarattığı meselesi bir muamma hâline gelir. Bu durum bir anlamda seçimin doğasından da kaynaklanır. Bizler, bir olayın nedenini anlamaya çalışırken önceki olayları sorgularız. Tanrı'nın bir şey olmadığı gibi O'nu bir şeye zorlayacak hiçbir dış sebep de bulunmamaktadır. O'nun bir şeyi arzuladığını bu nedenle de bir şeyler var ettiğini söylemek de doğru olmayacaktır, çünkü başka bir şeye duyulan bir arzu, aslında o şeye duyulan ihtiyacın da bir göstergesidir. Yani ancak arzu duyulan şey var olduğu takdirde bu arzu tatmin bulur ki bu da arzu duyulan şeye ihtiyaç anlamına gelir. Oysa Tanrı, tanımı gereği her türlü eksiklikten münezzehtir. Bu ve bunun gibi nedenler, Tanrı'nın yaratmasının niçin gerçekleştiğini anlamamızı engeller. Bu noktada çeşitli cevaplardan bahsedilebilse de klasik çözüm önerilerinden biri, Tanrı'nın ihtiyaç duymamasına rağmen yarattığı, dolayısıyla bunun bir lütuf olduğu şeklindedir. Bu bağlamda âlem, Tanrı'nın en yüce oluşunun ve hiçbir karşılık beklemezsizin başlayan olmasının bir sonucu olarak var olmuştur. Bu, Tanrı'nın neden evreni yarattığı veya bu şekilde tasarladığı sorularına tam bir cevap değildir. Ancak zaten bu konudaki cevaplar, Tanrı'nın zihnini okumanın imkânsızlığına binaen, kapsamlı bir açıklama sunma iddiası taşımaz.

Görüldüğü üzere, Tanrı'nın evreni yaratmasının nedenleri noktasında teistler birbirinden ayrılrsa dahi bir şekilde bu yaratışı O'nun yüce özellikleriyle bağdaştırır. Buradan hareketle kimi teistler, âlemin lütufkâr ve iyi bir Tanrı tarafından var edilmesinin, kötü-tanrıya nazaran daha muhtemel olduğunu savunur.³⁸

Diğer yandan kötü-tanrının neden bir evren yaratmış olabileceğini sorguladığımızda da benzer cevaplar vermek mümkündür. Örneğin o, kötülük yapabilmek adına bilinçli varlıklar yaratmış olabilir. Belki de kötülüğünün bir gereği olarak, acı çekebilecek bilinçli canlılar yaratmak istiyordur. Bu durumda da kötü-tanrının yaratmak zorunda olup olmadığı gibi sorular ortaya çıkacaktır. Kötü-tanrının da yaratıp yaratmama arasında özgürce tercihte bulunduğu söylendiğinde ise durumlar biraz karışacaktır. Kötü-tanrının, ihtiyacı olmamasına rağmen acı çekebilecek bilinçli canlıları bir lütuf olarak var ettiğini söylemek makul durmaz. Hiç değilse iyi-tanrının yaratması kadar anlaşılır bir durum olmayacaktır. Yine de bu noktanın doğal teoloji simetrisini bozabilecek güçte olup olmadığı tartışılabilir.

2.2. Ters Teodiselerin Simetrik Olmadığı İtirazı

Pek çok teodisenin tersinden kurgulanarak kötü bir tanrı lehine kullanılabilirdiğinden bahsetmiştik. Law, bazı ters teodiseleri ele aldıktan sonra onlar hakkında şöyle der: "Bu üç ters teodise ne kadar ikna edicidir? Sezgisel olarak hiç. Onlar, genellikle ciddiye alınmaktan ziyade

³⁸ Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 502-505.

teistleri ve teist-olmayanları eğlendirir.”³⁹ Pekâlâ, kötü-tanrının varlığını göstermiyorsa ters teodiselerin amacı nedir? Onlar, aslında iyi-tanrı için ortaya konan teodiselerin veya kötülük probleminde karşı yapılan savunuların aslında bir işe yaramadığını göstermeyi hedefler. Zira aynı argümanlar, tam tersine kötü bir tanrıyı savunmak için de kullanılabilir, bu onların başarısızlığına işarettir. Eğer Tanrı'nın kötülüğe izin vermedeki gerekçelerini başarılı bir biçimde gösterebilirlerdi, kötü bir tanrının varlığı için de benzer bir makuliyet seviyesinde kurgulanamazlardı. Fakat kötü-tanrı itirazında bulunanların iddiasına göre, ters teodiseler de benzer ölçüde makuldür. Şu hâlde hem teodiseler başarısızdır hem de iyi-tanrı anlayışı makul değildir.

Kötü-tanrı itirazıyla ilgili tartışmaların yoğunlaştığı nokta simetri meselesidir. Bu itiraza karşı çıkan teistlerden bir kısmı, ters teodiselerden bazılarının simetrik olmadığını öne sürmektedir. Burada yalnızca özgür irade ve yoksunluk teodiselerinin ters çevrilmiş hâllerinin simetrisi üzerinde durulacaktır. Zira bir veya birkaç önemli teodisenin dahi asimmetrik olmadığı gösterilirse, bu, kötü-tanrı itirazına önemli bir eleştiri olacaktır.

2.2.1. Ters Özgür İrade Savunusu

Özgür irade savunusunun tersten kurgulanmış hâlini hatırlayacak olursak, buna göre, kötü-tanrı, insanların özgürce kötülüklerde bulunabilmeleri için iyiliğe izin veriyordu. Bazı teistler bu noktada, kötü bir tanrının özgür eylemleri umursamayacağını savunur. Bu iddiaya göre, iyi-tanrının özgür failer yaratarak onları davranışlarından sorumlu tutması makul olmasına rağmen, kötü bir tanrının insanlara özgürlük vermek adına iyiliklere izin vermesi mantıklı değildir. Kötü-tanrının yapması beklenen şey, maksimum düzeyde acı dolu bir evren yaratmak ve herkese olabildiğince yoğun acılar tattırmaktır. Mutlak kötü bir tanrının, insanlara özgürlük bahşetmesi, onları herhangi bir şeyle test etmesi ve buna göre onları cennet veya cehenneme koyması makul olmayacaktır. Örneğin kötü-tanrının kötü kullarını cennete koyması saçma olacaktır, çünkü o herkesi cehenneme atmak isteyecektir. Zira adil olmak, kötü-tanrıya uygun bir davranış biçimi değildir. Dolayısıyla böyle bir tanrının hak edene hak ettiğini vermek yerine her canlıya en kötü acıları tattırması daha makul görünmektedir. Ancak adil bir yaratıcı sorumlu varlıklar yaratarak onlara kötülük yapabilme imkânı tanıyabilir. Adil olmayan bir yaratıcının ise insanların özgür iradelerine değer vermesi beklenemez. Eğer yapılması gereken iyiliklerden bahsedemiyorsak sorumluluk veya özgürlük vermenin anlamı nedir? Kötü-tanrının, özgürlüğün olmadığı ve canlıların sürekli acı çektiği bir evren tasarlaması, iyiliklerin ve özgürlüğün olduğu bir dünya yaratmasına kıyasla çok daha makul görünmektedir.

Page ve Baker-Hytch, bilinçli varlıkların özgürlükleri ve mutluluklarıyla ilgili üç çeşit evrenden bahsedebileceğini ifade eder. Bunların ikisi, insanların özgür olmadığı ama her daim azami mutluluk ve huzur içinde oldukları ya da sonsuz bir elem ve acı içinde oldukları dünyalardır. Bunları mutluluk ve işkence dünyaları olarak isimlendirebiliriz. Bir de bunların arasında acı ve mutluluğun bir arada bulunduğu mümkün evrenler vardır. Elbette iyi-tanrının, insanlara özgürlük vermemesine rağmen onların sonsuz acı çekecekleri işkence dünyasını yaratması beklenemez. Dolayısıyla O, bir evren yaratacaksa, mutluluk evreni veya mutluluk ve acının bir

³⁹ Stephen Law, “The Evil-God Challenge”, 359.

arada bulunduğu evrenlerden birini yaratmayı tercih edecektir. Bu noktada ortaya çıkan kritik soru, kötü bir tanrının salt acı dolu bir dünya yaratması anlaşılır olsa dahi acıyla birlikte mutluluğun da olduğu bir dünya yaratmasının makul olup olmadığıdır. Page ve Baker-Hytch burada şu soruyu sorar: Bu üç çeşit dünyadan hangisinde yaşamak isterdik? Muhtemelen hiç kimse, salt acıların olduğu işkence dünyasını seçmezdi, çünkü bu en kötü seçim olurdu. Diğer taraftan, mutluluk ve hazzın son raddede yaşandığı mutluluk dünyası oldukça cazip görünse bile, özgür seçimlere dayanmayan iyi deneyimlerin pasif bir deneyimleyicisi olma fikri hevesimizi kırar. Bu nedenle, acı ve kötülükleri mümkün kılan bir özgürlüğe sahip olduğumuz dünya cazip ya da en azından çeldirici bir seçenek olarak durur. Nihayetinde salt mutluluk dünyasını seçecek olsak dahi diğer seçeneğin (mutluluk ve acının birlikte bulunduğu özgürlük evreninin) hiçbir cazibesinin olmadığını söylemek doğru olmazdı. Bu durum, özgür-irade teodisesinin simetrikliğini sorgulanır hâle getirir. Çünkü salt acılarla dolu işkence dünyası açıkça özgürlük ve acının birlikte bulunduğu dünyadan şüphesiz daha kötüdür ve bu iki seçenek arasında kalan bir kimse hangisinde yaşamak isteyeceği noktasında en ufak bir tereddüt yaşamaz. Bu, kötü-tanrının işkence dünyasını yaratmasının daha makul olduğuna işaret eder.⁴⁰

Özgürlüğün klasik teizm açısından diğer bir anlamı da Tanrı ile gerçek bir ilişki içinde olmaktır. Yani Tanrı, insanların kendi özgür iradeleriyle yaptığı eylemlere değer vermekte ve onların özgürce kendisine ve iyiliğe yönelmesini beklemektedir. Zira bu, Tanrı için mekanik bir ilişkiden daha değerlidir. Söz konusu kötü-tanrı olduğunda ise böyle bir varlığın, kötülüklerini istediği insanlarla gerçek bir ilişki içinde olması anlamsızdır. Zira Tanrı'yla otonom bir ilişkinin kendisi insanlara bahsedilebilecek iyi bir şey olurdu. Oysa kötü bir tanrının, diğer varlıkların kötülük dahi yapıyor olsalar otonom bir şekilde davranmalarını umursamasını beklemek makul görünmez.⁴¹

Eğer bu doğruysa, özgür irade savunusunun ters kurgusu başarısızdır. En azından özgür irade savunusunun simetrik alternatifi olamamaktadır. Kötü-tanrı itirazının kritik öncülünün simetri olduğu göz önünde bulundurulduğunda ise itiraz, özgür irade savunusu bağlamında başarısızdır. Çünkü bu savunu, kötü bir tanrı için tersten kurgulandığında beklenen simetriyi sağlayamamaktadır.⁴²

2.2.2. Ters Yoksunluk Teodisesi

Yoksunluk teodisenin ters döndürülmüş hâlini görmüştük. Bu noktada bazı teistler, söz konusu ters döndürmenin başarısız olduğunu, çünkü 'iyi' tanımıyla çeliştiğini iddia eder. Onlara göre iyi, bir şeyin bağlı olduğu türe göre değişim göstermektedir. Yani bir şeyin iyi olması, onun türsel yetkinliklere sahip olmasıdır. Bir meşe tohumunun türsel yetkinliği gelişip ağaç olmaktır ve onun ağaç hâline gelmesi de onun için iyidir. Kyle Keltz'in ifadeleriyle: "Aristo'nun 'her şey tarafından arzulan' olarak tanımladığı 'iyi' kavramını kullanan Aquinas şunu söyler: Şeyler kendi mükemmelliğine arzu duyduğundan (ya da yöneldiğinden) ve bir şey ancak türünün ideal bir örneği olarak var oldukça mükemmel olduğundan, varlık (*being*) ve iyilik birbirinin yerine kullanılabilir (yani aynı anlamdadır).⁴³ İyi denen şey, varlığın ait olduğu türün yetkinliklerine

⁴⁰ Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 509.

⁴¹ Carlo Alvaro, "The Incoherence of an Evil God", *Religions* 13/54 (2022), 8.

⁴² Page - Baker-Hytch, "Meeting the Evil God challenge", 509.

⁴³ B. Kyle Keltz, "A Thomistic Answer to the Evil-God Challenge", *The Heythrop Journal* 60/1 (2019), 691.

sahip olması ise Tanrı, Tanrı olmanın tüm yetkinliklerine sahip ve zorunlu varlık olması bakımından, onda hiçbir eksiklik bulunmaz. Bu nedenle onun kötü olmasından bahsedilemez. Her tür yetkinleşmeyi yani türünün mükemmel bir örneğini oluşturmayı arzular veya buna yönelir. Tanrı için böyle bir yetkinleşme söz konusu olmadığından O'nun arzularından bahsedilemez. Zira bu, O'nun için kendisinde olmayan bir yetkinliğe doğru yönelmeyi gerektirirdi ki böyle bir varlık klasik teizme göre Tanrı olamazdı.

Buraya kadarki argümanlar eğer doğruysa, mevcut teodiselerin en önemlilerinden bazıları kötü-tanrı lehine kullanılamıyor demektir. Dolayısıyla kötü ve iyi-tanrı inançları arasında iddia edilen simetri mevcut değildir. Bu da kötü-tanrı itirazının başarısızlığı anlamına gelir.

Bu noktada kötü-tanrı itirazcıları, kötü bir tanrının ne yapıp ne yapmayacağına ilişkin yorumlarını ve açıklamalarını genişleterek ters teodiselerin başarılı olduğunu gösterme girişiminde bulunabilirler. Böyle bir girişim yeni tartışmalara kapı aralayacaktır. Teodiselere dair simetri meselesini burada bırakarak kötü-tanrı anlayışının neden makul görünmediğine ilişkin diğer bazı argümanlara değinelim.

3. Tanrı'nın İyi Olduğunu Düşünmek için Argümana Gerek Var mı?

Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlık varsa onun iyi olması, en azından gereksiz yere acılara neden olmaması gerektiği konusunda muhtemelen hemen herkes hemfikirdir. Kötü-tanrı itirazında bulunanlar ise bu varsayımın rasyonel değil, duygusal bir eğilim olduğunu ifade eder. Yani kötü bir tanrı anlayışına ihtimal vermiyor oluşumuz akli gerekçelere dayanmaz.⁴⁴ Fakat kimileri bu durumun iyi-tanrı inancını irrasyonel yapmadığını öne sürer. Örneğin Alvin Plantinga'nın reformcu epistemolojisi açısından bir inancın rasyonel olması için akli argümanlarla temellendirilmiş olması gerekmez. Yirmi metre ileride bir ağaç görüyor ve orada gerçekten de bir ağaç olduğuna inanıyorsam bunun için ayrıca akli argümanlar oluşturulmama ihtiyaç yoktur. Bunlar temel inançtır ve diğer inançlar da bunlar üzerine temellendirilir. Benzer şekilde göz kamaştırıcı güzellikte bir manzaraya baktığımda onun ardında yüce bir güç olabileceği hissine kapılıyorsam, buna inanmam da irrasyonel değildir. Fakat günün birinde kötülük problemiyle veya başka argümanlarla karşılaşp bu inancın rasyonel olmadığına ikna olursam, bu durumda da Tanrı'ya inanmam makuliyetini yitirebilir (tabii önümde ikna edici teodiseler yoksa). Bu açıdan bakıldığında, bir tanrı varsa onun iyi olması gerektiği inancı, kötü olduğu inancına göre hem temel hem de daha makuldür. Kötü-tanrı inancı ise temel inanç olabilecek bir makuliyete sahip değildir.⁴⁵

Kötü bir tanrı inancını irrasyonel kılan tek epistemolojik yaklaşım da bu değildir. Anastasia P. Scrutton, yeni epistemolojik görüşler arasında faydalı olana inanmanın daha iyi olduğunu öne süren faydacı epistemolojilerin de kötü-tanrı inancını irrasyonel kıldığını ifade eder.⁴⁶ Bu bağlamda Michael Bergmann ve Jeffrey Brower'a göre de Tanrı'nın iyiliği için fazladan argümana

⁴⁴ Lancaster-Thomas, "The Evil-God Challenge Part I: History and Recent Developments", 2.

⁴⁵ Perry Hendricks, "The Proper Basicity of Belief in God and the Evil-God Challenge", *Religious Studies* 59/1 (2023), 55-62.

⁴⁶ Anastasia Philippa Scrutton, "Why not Believe in an Evil God? Pragmatic Encroachment and Some Implications for Philosophy of Religion", *Religious Studies* 52/3 (2016), 345-360.

ihtiyaç duyduğumuz iddiası, “çağdaş epistemolojide (veya bilgi teorilerinde) ve din felsefesinde yaşanan en önemli gelişmelerin bazılarını göz ardı etmektedir. Tecrübeye ve tanıklığa dayalı pek çok inancın, argüman eksikliğinde bile rasyonel olabileceği çağdaş epistemologlar tarafından yaygın olarak kabul edilmektedir.”⁴⁷

4. İyilik ve Tanrı İlişkisi Bağlamında Kötü-Tanrı İtirazı

Kötü-tanrı itirazının akla getirdiği ilk soru, Tanrı’ya iyi ya da kötü demenin ne anlama geldiğidir. Tanrı’nın iyi veya kötü oluşunu değerlendirebileceğimiz, O’ndan bağımsız nesnel kriterler var mıdır? Bu soru, Platon’un meşhur Euthyphron ikilemini gündeme getirir: Tanrı, iyi olduğu için mi bir şeyi emreder, yoksa o şey Tanrı emrettiği için mi iyidir? Bir başka deyişle, iyiyi-tanrı mı belirler, yoksa O, yalnızca, kendi varlığından bağımsız olan iyiliklere uygun mu davranmaktadır? Platon’un ifadesiyle: “Tanrılar dine uygun olanı, dine uygun olduğundan dolayı mı severler, yoksa sevdikleri için mi dine uygun bulurlar?”⁴⁸ Bu ikilem açısından, her iki iddia da problemlidir. Eğer Tanrı emrettiği için bir şeyler iyi oluyorsa, bu durum keyfiliğe yol açabilir. Örneğin, Tanrı komşulara işkence etmeyi emretseydi bu iyi bir şey olur muydu? Böyle olacağını söylemek pek çok kişiye makul görünmemektedir. Diğer taraftan Tanrı’nın bir şeyi iyi olduğu için emrettiğini söylersek, iyilikler Tanrı’dan bağımsız bir hâle gelecektir. Sanki Tanrı’nın eylemlerini sınırlayan kendisinden bağımsız birtakım şeyler vardır. Bu problem karşısında pek çok teist, üçüncü bir seçenek olarak, iyiliği Tanrı’nın değişmez tabiatına dayandırır. Yani iyiliğin kaynağı Tanrı’dır. O, iyi olduğu için iyi şeyler emreder. Böylelikle iyilik ne Tanrı’dan bağımsızdır ne de keyfidir.

Burada her üç seçenek açısından da kötü-tanrı itirazının zayıf bir meydan okumada bulunduğunu öne süreceğim. Öncelikle, iyinin Tanrı’nın emirleri olduğu şeklindeki ilk iddiayı varsayarak başlayalım. Problemlerine rağmen böyle bir görüş benimsendiği takdirde iyilik Tanrı’ya bağlı olacağı için O’nun kötülüğünden bahsetmenin imkânı sorgulanır hâle gelir. Çünkü Tanrı’nın kötü olduğunu söyleyebileceğimiz O’ndan bağımsız bir kriter olmayacaktı. İyi dediğimiz şeyin ölçütü Tanrı’nın yapıp ettikleri ve emrettikleri olduğundan, O’nun kötü olduğunu söyleyemezdik. Bu gerekçeyle Tanrı’nın iyiliğinden veya kötülüğünden bahsetmek için nesnel iyiliğin olması gerektiği ifade edilebilir. Ancak nesnel iyi ve kötü kriterlerimiz olduğu takdirde, onları baz alarak Tanrı’nın iyi veya kötü olduğu şeklinde değerlendirmelerde bulunmak mümkün hâle gelir. Şu hâlde iyi ve kötünün Tanrı’ya bağlı olduğunu savunan düşünce bağlamında kötü-tanrı itirazı ortaya çıkmamaktadır.

Peki ya insanların öznel fikirlerinden hatta Tanrı’dan dahi bağımsız iyilik ve kötülük mevcutsa kötü-tanrı itirazı hakkında ne denebilir? Öyle görünüyor ki Tanrı’nın kötü olduğunu öne sürmek için bu tür kriterlerimizin olması gerekir. Dolayısıyla bu varsayımda bulunduğumuz takdirde kötü-tanrı itirazının daha güçlü bir biçimde kendini gösterdiği söylenebilir. Zira artık Tanrı’nın iyiliğini ölçebilecek farklı bir referans alanımız mevcuttur. Fakat böyle düşünülse bile kötü-tanrı itirazına karşı çıkılabilir. Yani iyilik ve kötülük nesnel ve zihinlerden bağımsız olsa dahi Tanrı’nın iyi olmasının daha rasyonel olduğunu iddia etmeyi sağlayacak dayanaklar mevcuttur. Mükemmel bir varlıktan bahsettiğimizde onun güçsüz veya cahil olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi (aksi

⁴⁷ Michael Bergmann - Jeffrey E. Brower, “The God of Eth and the God of Earth”, *Think* 5/14 (2007), 35.

⁴⁸ Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 53.

takdirde mükemmel olmazdı), belki de böyle bir varlığın kötü olduğunu da söylemek makul değildir. Bu bağlamda, mutlak bilgi ve kudret sahibi bir varlığın kötü olamayacağı şeklindeki düşüncenin kökleri Platon'a kadar uzanmaktadır. Gorgias diyalogunda Platon, iyinin doğasını ve ne için elde edilmesi gerektiğini sorgular. Ardından iyinin kendisi için istenen olduğunu, bu nedenle de her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın iyiyi yapmaktan geri durmayacağını öne sürer. Eğer iyi, gerçekten de bilindiğinde istenen bir şeyse, şu hâlde her şeyi bilen bir varlık da iyi olmalıdır. Anselm'in tanımıyla, "daha yücesi düşünülemeyen" varlık olan Tanrı'nın kötü olması düşünülemez. Üstelik O'nun insan gibi zaafı ve yaptığından çıkarına olacak kötülükler bulunmadığından, iyi olmaması için hiçbir sebep bulunmamaktadır.⁴⁹

"İyi" ve "kötü" kavramlarına yakından baktığımızda, Platon'un öne sürdüğü şeyi anlamak kolaylaşmaktadır. Bir şeyin ahlaken iyi veya kötü olduğunu söylediğimizde yalnızca bir olguyu belirtmekle kalmayız. Aynı zamanda o şeyin yapılmasının övgüye layık olduğunu, onun yapılmasının yapılmamasından daha yüce olduğunu ifade ederiz. Bir anlamda onu yapmanın gerekliliğini vurgularız. Her erdemli davranış sonucunda övülmesek ve hatta tam tersine kendi çıkarımızdan fedakârlıkta bulunmamız gerekse dahi onu yapmanın kendi başına iyi olduğunu düşünürüz. Bununla birlikte bazı durumlarda, şahsi çıkarlarımızı veya anlık hazlarımızı göz önünde bulundurarak iyi olmayan davranışlar sergileyebiliriz. Fakat Tanrı'nın hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık olduğunu düşündüğümüzde, O'nun kötü olmasını anlamlandırmak oldukça zordur.

Bu bölümün başında da belirtildiği üzere Euthyphron ikilemine teistler tarafından sunulan üçüncü bir cevap daha bulunmaktadır. Bu cevaba göre, ikilemin iki seçeneği de hatalıdır. Yani iyi ne Tanrı'nın emirleriyle aynı şeydir ne de O'ndan tamamen bağımsızdır. Buna göre iyi, Tanrı'nın değişmez doğasına aittir. Tıpkı Tanrı'nın mutlak bilgi ve kudretinin, değişmez doğasına ait olması gibi iyiliği de öyledir. Nesnel iyinin ölçütü ve bizim ahlaki sezgilerimizin kaynağı da O'dur. İyinin Tanrı'nın doğasından kaynaklandığı düşünüldüğünde, O'nun kötülüğünden de bahsetmek mantıksız olacaktır.

Son olarak iyiliği Tanrı'nın varlığıyla özdeşleştiren bir düşünceye daha yer verebiliriz. İslam geleneğinde İbn Sînâ'ya atfedilen bu fikre göre, varlığın kendisi iyiliktir ve kaynağı da Tanrı'dır. Tanrı'nın en iyi olduğunu söylemek, O'nun en mükemmel varlık olmasını ifade eder. O, var olmak için başka hiçbir varlığa muhtaç değildir. Bu noktada varlığın iyi değil de kötü olduğu, dolayısıyla Tanrı'nın da kötü olduğu şeklinde bir itiraz, yalnızca dilsel bir fark oluşturur. Varlığa ister iyi ister kötü diyelim o varlıktır. Aynı şeye yalnızca farklı isimlerle seslenmemiz bir şey değiştirmeyecektir. Dolayısıyla kötü-tanrı itirazı, bu teoriye karşı da bir şey söyleyememektedir.

Sonuç

Bir bebeğin canını acıtmanın veya hiçbir zararı olmayan bir canlıya sebepsizce işkence etmenin kötü bir davranış olduğu konusunda hemen hepimiz hemfikiriz. Ahlak anlayışlarımız farklı bile olsa, bu tür olaylara şahit olduğumuzda yaşadığımız öfke ortaktır. Çoğu zaman hislerimiz ve sezgilerimiz, ahlaki yargularımıza öncülük eder. Ahlaki sezgilerimiz iyinin ve kötünün ne olduğu

⁴⁹ Charles B. Daniels, "God, Demon, Good, Evil", *The Journal of Value Inquiry* 31/1 (1997), 177-181; Keith Ward, "The Evil-God Challenge - A Response", *Think* 14/40 (2015), 43-49.

konusunda bize ışık tutar. Her olayda doğrunun ve yanlışın ne olduğunu bir bakışta anlayamasa dahi ahlaki sezgilerimizin yol gösterici önemi yadsınamaz. Eğer bir Tanrı varsa, O'nun iyi olması gerektiğini düşünürüz. Yüce bir varlık, öfke duyduğumuz, küçümsediğimiz davranışlarda bulunmaz. Ayrıca tüm yüce özelliklere sahip bir varlığa kötü bir özelliği yakıştıramayız. Tüm bunlar, Tanrı'nın kötü olduğu şeklindeki inancı zayıflatır.

Buna karşın, kötü-tanrı varsayımıyla hareket edildiğinde de ahlaki sezgilerimizin neden böyle olduğuna dair bir açıklama bulunabilir. Belki de kötü-tanrı, insanların kafalarını karıştırmakta, iyi ve kötüyü ayırt ederek gerçeği anlamalarına engel olmaktadır. Yani bizim, kötü-tanrıya inanmakta zorlanışımız veya onu makul bulmayışımız, onun arzuladığı bir şeydir. Ne kadar karışık görünse de bu tür açıklamalarla kötü-tanrı inancının rasyonel zeminde pek de akla aykırı olmadığı söylenebilir. Böyle bir iddia neyin iyi neyin kötü olduğuna dair pek çok kafa karışıklığına yol açacağından anlaşılması güç bir zemine bizi sürükler. Yine de bir şeyin zor anlaşılmasıyla yanlış olması birbirinden farklıdır.

Güçlü bir kötücül bir varlığın sistematik bir biçimde bizi aldattığını düşünmek mümkün olmakla birlikte, yalnızca böyle bir tahayyülden hareketle, kötü-tanrı inancının da iyi-tanrı kadar makul olduğu sonucuna varmak güçtür. Üstelik kötü-tanrı fikrini anlamadaki zorluğun onu iyi-tanrı inancı karşısında daha zayıf bir konuma yerleştirdiği söylenebilir. İyinin ve doğrunun ne olduğuna dair güçlü sezgilerimiz, evreni iradesiyle yaratan bilinçli bir varlık varsa, onun iyi olduğuna inanmaya sevk etmektedir. Bunun aksine, Descartes'ın kötü cini gibi bizleri sürekli yanıltan bir varlığın evreni kötü bir amaç uğruna var ettiğini düşünmek içinse fazladan kanıtlara ihtiyaç bulunmaktadır. Söz konusu kanıtların yokluğunda sezgilerimize uygun düşen inancın daha makul olduğunu düşünebiliriz. Zira ne ahlaki sezgilerimize olan güven ne de iyi-tanrı inancı böyle bir kurgusal senaryo sebebiyle vazgeçebileceğimiz bir şey değildir. Aksi hâlde, kötücül bir varlığın bizi doğru ve yanlışla dair sezgilerimizde de kandırdığını, bu nedenle ahlaki yargılarımızın da irrasyonel olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir sanrıya kapılmak içinse iyi gerekçelerimiz bulunmaz.

Law, kötü-tanrı fikrinin saçma olduğu, bu nedenle de simetriği olan iyi-tanrı düşüncesinin de öyle olması gerektiğini öne sürerken, kötü-tanrının neden makul olmadığına dair bir açıklama yapmamaktadır. Yalnızca, iyilik problemine işaret ederek bunun kötü-tanrı inancını irrasyonel kıldığını öne sürmektedir. Buna göre, evrendeki iyilikler, kötü bir tanrının varlığına karşı delil oluşturur. Ancak bu durum yanlış bir karşılaştırmaya dayanmaktadır. Law'un iddiası, kötü-tanrı inancını ciddiye alınması gereken bir seçenek olarak karşımıza çıkarmaz. Zira kötü-tanrıya inanmamak için farklı gerekçelerimiz olabilir. Örneğin kötü-tanrı kavramının kendi içinde çelişkili oluşu gibi. Tüm yüce niteliklere sahip olmakla birlikte kötü ahlak sahibi bir varlık düşüncesi makul görünmemektedir. Evreni yaratan kötü bir tanrı anlayışı, genellikle üzerinde ciddiyetle düşüneneğimiz bir fikir değildir. Ancak onun cazip görünmeysi, gerçekten hiçbir makuliyet taşımadığı anlamına gelmez. Law'un ifade ettiği şekilde, kötü-tanrının mümkün olduğunu düşünsek dahi onun rasyonelliğinden bahsedilemeyeceği iddiası, yeterince temellendirilmiş değildir. Dolayısıyla onun simetriği olan iyi-tanrı inancının da makul olmadığını göstermek için öncelikle kötü-tanrı inancının neden saçma olduğunu baştan varsaymaktan fazlası gereklidir.

Bu çalışmada kötü-tanrı itirazında bulunanların varsaydığı simetri tezinin geçerliliğine dair bazı sorgulamalarda bulundum. İyi-tanrı için ortaya konan argümanların kötü-tanrı fikrine aynı şekilde uygulanabildiğine dair bazı şüphelerden bahsettim. Ek olarak, ahlakın Tanrı'ya dayanıp dayanmadığına ilişkin iddiaların da kötü-tanrı itirazını etkileyebileceğine dair argümanları ele aldım. Eğer bu endişeler haklıysa ve simetri tezi yanlışsa, kötü-tanrı itirazı geçersizdir. Bununla birlikte, simetri tezinin doğru olduğu düşünülürken dahi bu itirazın iyi-tanrı fikrinden vazgeçmeyi gerektirip gerektirmediği sorgulanabilir. Simetri tezi doğruysa, Tanrı'nın varlığına dair deliller, O'nun iyi mi yoksa kötü mü olduğunu göstermekte yetersizdir. Fakat bu iyi-tanrı inancının irrasyonel olduğunu veya kötü-tanrıya inanmaktan daha makul olmadığını göstermez. Zira Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaştıktan sonra O'nun ahlaki karakterine ilişkin çıkarımlarda bulunmak için başka argümanlar geliştirmeye ihtiyaç duyabiliriz. Yahut Tanrı'nın iyi olduğunu argümansız bir şekilde kabul edebiliriz. Kötü-tanrı itirazında bulunan bazı düşünürler, argümansız böyle bir kabulün irrasyonel olduğunu düşünmektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, bir şeyin argümana dayanmıyor oluşu, zorunlu olarak onun irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Hatta hiçbir argümanımız olmasa dahi iyi-tanrıya inanmak, kötü-tanrıya inanmaktan daha makuldür. Bu bağlamda kötü-tanrı itirazı, iyi-tanrı inancının makul olmadığını göstermekte başarısızdır.

Kaynakça

- Alvaro, Carlo. "The Incoherence of an Evil God". *Religions* 13/54 (2022), 1–14.
- Bergmann, Michael - Brower, Jeffrey E. "The God of Eth and the God of Earth". *Think* 5/14 (2007), 33–38.
- Byron, Chris. "Why God is Most Assuredly Evil: Challenging The Evil God Challenge". *Think* 18/51 (2018), 25–35.
- Cahn, Steven M. "Cacodaemony". *Analysis* 37/2 (1977), 69–73.
- Collins, John M. "The Evil-God Challenge: Extended and Defended". *Religious Studies* 55/1 (2019), 85–109.
- Daniels, Charles B. "God, Demon, Good, Evil". *The Journal of Value Inquiry* 31/1 (1997), 177–181.
- Forrest, Peter. "Replying to the Anti-God Challenge: a God without Moral Character Acts Well". *Religious Studies* 48/1 (2012), 35–43.
- Hendricks, Perry. "Sceptical Theism and the Evil-God Challenge". *Religious Studies* 54/4 (2018), 549–561.
- Hendricks, Perry. "The Proper Basicity of Belief in God and the Evil-God Challenge". *Religious Studies* 59/1 (2023), 55–62. <https://doi.org/10.1017/s0034412522000026>
- Hick, John. "Ruh-Oluşturma Teodisesi". çev. Osman Baş. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael L. Peterson vd. 423–435. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ömert Türker - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Keltz, B. Kyle. "A Thomistic Answer to the Evil-God Challenge". *The Heythrop Journal* 60/1 (2019), 689–698.
- Lancaster-Thomas, Asha. *An Exploration of the Evil-God Challenge*. University of Birmingham, 2020. <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/11367/7/Lancaster-Thomas2021PhD.pdf>
- Lancaster-Thomas, Asha. "The Evil-God Challenge Part I: History and Recent Developments". *Philosophy Compass* 13/7 (2018), 1–8.
- Lancaster-Thomas, Asha. "Truth, Consequences, and the Evil-God Challenge: a Response to Anastasia Scrutton". *Religious Studies* 56/3 (2020), 447–454.
- Nagasawa, Yujin. *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Page, Ben - Baker-Hytch, Max. "Meeting the Evil God challenge". *Pacific Philosophical Quarterly* 3/101 (2020), 489–514.
- Perrine, Timothy - Wykstra, Stephen. "Skeptical Theism". *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. ed. Chad V. Meister - Paul K. Moser. 85–107. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı, Kötülük ve Özgürlük*. çev. Musa Yanık. Ankara: Fol Yayınları, 2022.

Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. New York: Clarendon Press, 1974.

Platon. *Euthyphron*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Scrutton, Anastasia Philippa. "Why not Believe in an Evil God? Pragmatic Encroachment and Some Implications for Philosophy of Religion". *Religious Studies* 52/3 (2016), 345–360. <https://doi.org/10.1017/S0034412515000360>

Smith, Quentin. "The Anthropic Coincidences, Evil and the Disconfirmation of Theism". *Religious Studies* 28/93 (1992), 347–350.

Steinbeck, John. *Köpeğim Charley ile Amerika Yollarında*. çev. Aslı Biçen. İstanbul: Sel Yayınları, 2013.

Steinbeck, John. *Mutsuzluğumuzun Kışı*. çev. F. Çiğdem Öztep. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1984.

Stephen Law. "Introduction to the Evil God Challenge". *Think* 18/51 (2018), 5–9.

Stephen Law. "The Evil-God Challenge". *Religious Studies* 46/1 (2010), 353–373.

Stephen Law. "The God of Eth". *Think* 3/9 (2005), 13–26.

Ward, Keith. "The Evil-God Challenge - A Response". *Think* 14/40 (2015), 43–49.



Seyfeddin Âmidî'ye Hatalı İsnat: Kadîm Eser Muhtâr Fâile Dayanır mı?

Clarifying Sayf al-Dîn al-Âmidî's Position: Can a Free-Choosing Agent Cause an Eternal Effect?

Kübra Sümeyye BAHÇI

Doktor Adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
Ph.D. Candidate, İstanbul Medeniyet University, Institute of Graduate Studies, İstanbul/Türkiye
kubrasumeyye.camur@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4492-0488 | ror.org/05j1qpr59

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
06 Eylül 2024	06 September 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
29 Kasım 2024	29 November 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

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

Etik Beyan Ethical Statement

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

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

Atıf | Cite As

“Bahçi, Kübra Sümeyye. “Seyfeddin Âmidî'ye Hatalı İsnat: Kadîm Eser, Muhtâr Fâile Dayanır mı?”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 293-311. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1544490>”

Öz

Bu makale, Adudüddin İcî'nin *Kitâbü'l-Mevâkıf* adlı eserinde Seyfeddin Âmidî'ye hatalı bir şekilde isnat ettiği, kadîm eserin muhtâr fâile dayanabileceği görüşünü ele almaktadır. İcî, kelâmcılar ile Meşşâî filozoflar arasında, mücib bi'z-zât tanrı düşüncesinin zorunlu olarak âlemin kıdemini, fâil-i muhtâr tanrı düşüncesinin ise zorunlu olarak âlemin hudûsunu gerektirdiği konusunda fikir birliği olduğunu iddia eder. Ancak İcî, Âmidî'nin bu konuda aykırı bir görüş savunduğunu ve kadîm âlemin muhtâr bir Tanrı'ya dayanabileceğini ileri sürdüğünü belirtir. Makale, İcî'nin bu iddiasının yanlış olduğunu, Âmidî'nin böyle bir görüş savunmadığını ve fakat bu hatalı isnadın sonraki şerhlerde aktarıldığını göstermektedir. İcî, Âmidî'nin kasıtlı yaratmada eserin müessiri öncelikle zamansal değil, icâb yoluyla yaratmadaki gibi zâtî öncelik tarzında olabileceğini düşündüğünü iddia etmektedir. Yaratıcı ile eser arasında zâtî öncelik-sonralık ilişkisi ise, kadîm bir eserin kasıtlı yaratan bir müessirin eseri olabileceğini vurgulamaktadır. Âmidî'nin böyle bir görüşü savunup savunmadığını tespit etmek amacıyla, onun kasıtlı yaratma ile icâb yoluyla yaratma arasındaki temel farklardan biri olan, kastın vuku bulması için maksûdun yokluğunun şart olduğu ilkesini sürdürüp sürdürmediği soruşturuldu. Nitekim, maksûdun yokluğunun kastın bir şartı olduğu ilkesine göre, kasıtlı yaratan bir fâilin kastettiği eserin, sadece zâtî değil, zamansal olarak da öncelik-sonralık ilişkisi içinde bulunması gerekir. Ancak Adudüddin İcî'ye göre, Âmidî tam da bunun aksini mümkün görmüştür. Makale, Âmidî'nin bu ilkeyi koruduğunun gösterilmesi halinde, böyle bir görüşle itham edilemeyeceğini savunur. Bununla birlikte, İcî'nin isnadına dayanak olabilecek bir başka noktaya işaret edilmektedir. Âmidî, âlemin yaratılmadan önceki yokluğunun ezelf bir maksûd olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu çalışma, bu meselenin gündeme getirildiği pasaja dair bir yorum sunarak, İcî'nin hatalı bir isnatta bulunduğuna dair gerekçeler sunmaktadır. Ayrıca makale, bu hatalı isnadın müteahhir dönem kelâm-felsefe ilişkisi bağlamındaki serencamını takip etmektedir. Burada temsil gücü yüksek müteahhir dönem kelâm eserlerinden verilen örneklerde, Âmidî'ye isnadın temelde İcî'nin *Kitâbü'l-Mevâkıf* adlı eserindeki ifadelerinin aktarılması ve yorumlanmasından ibaret olduğu görülebilir. Bu çalışmada, Cürçânî'nin, Âmidî'nin pseudo-görüşünü destekleyen kişilerin bulunduğuna işaret ederken, aslında ön plana çıkması gereken kişinin Âmidî değil, muhtâr ve mücibi uzlaştıran Nasîrüddin Tûsî olması gerektiği iddia edilmektedir. Tûsî, İbn Sînâ'nın bazı ifadelerinden esinlenip mücib bi'z-zât kavramını genişleterek, Zorunlu Varlık'ın "dilemeseydi, yapmazdı" anlamında muhtâr olduğunu ama dilemediği bir durumun gerçekleşmediği için eserinin kadîm olduğunu savunmuştur. Bu uzlaştırmacı yaklaşıma, İbn Kemâlpaşa gibi düşünürler tarafından mücib nazariyesine dinî meşruiyet kazandırmak suretiyle atıfta bulunulmuştur. Pseudo-Âmidî ve Tûsî'nin uzlaştırmacı müdahalelerinin bir izdüşümü de Molla Câmî'nin *ed-Durretü'l-fâhire*'sinde nazarî tasavvufun yaratma teorisi olarak formüle edilmesidir. Molla Câmî, sûfîlerin Pseudo-Âmidî'ye dayanarak muhtâr olup da eseri kadîm olan bir yaratma nazariyesini benimsediklerini iddia eder.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Seyfeddin Âmidî, Adudüddin İcî, Fâil-i muhtâr, Nasîrüddin Tûsî, İbn Kemâlpaşa, Molla Câmî.

Abstract

This article deals with 'Adud al-Din al-Ijî's erroneous attribution to Sayf al-Din al-Âmidî in his *Kitâb al-Mawâqif* that the eternal creation can be caused by a free-choosing agent (*al-fâ'il al-mukhtâr*). Al-Ijî affirms a consensus between the Kalâm-philosophers and Falsafa-philosophers that the eternal world can only be created by a necessarily-emanating agent (*al-müjib bi adh-dhât*). However, al-Ijî argues that al-Âmidî holds a contrary view on this issue, claiming that the eternal world can be created by a free-choosing agent. The article shows that al-Ijî's ascription is false and that al-Âmidî did not hold such a view. In his analysis, al-Ijî asserts that al-Âmidî holds the view that intentional (*qaşd*) creation is the same as necessarily emanating creation with respect to the priority and posteriority of cause and effect. The possibility of an essential priority (*al-taqaddum bi'dh-dhât*) between cause and effect suggests that an eternal effect can be caused by a free-choosing creator. To evaluate whether al-Âmidî indeed upholds this position, this article examines whether he maintains the principle that the absence of the intended effect is necessary for the possibility of intention. The article argues that as long as al-Âmidî adheres to this principle, he cannot be accused of holding the position attributed to him by al-Ijî. This article traces the development of this misattribution in the post-classical period, showing that it largely arises from the transmission and interpretation of al-Ijî's statements in *Kitâb al-Mawâqif*. Al-Jurjânî points out that some people support al-Âmidî's pseudo-opinion, conciliating the mukhtâr – müjib theories. This study argues that the person who should come to the fore is not al-Âmidî but Naşîr al-Din al-Tûsî, who reconciles mukhtâr and müjib theories. Extending the concept of müjib bi adh-dhât, al-Tûsî argued that the Necessary Being is mukhtâr in the sense that "if God had not willed it, God

would not have created”, but God’s effect is eternal because the antecedent, as that which God does not will cannot come to existence. This conciliatory approach was used by philosophers such as Ibn Kamālpaşa to provide religious legitimacy to the theory of müjib. Âmidî’s so-called view and al-Ṭūsî’s reconciliation are reflected in Mullā Jāmî’s *al-Durrat al-fâkhira* as a projection of philosophical tasawwuf formulated as a theory of creation. Mullā Jāmî argues that the Sufis adopted a theory of creation that is in some ways based on Âmidî’s so-called view, according to which a free-choosing God creates eternally, and the effect is eternal.

Keywords: Islamic Philosophy, Sayf al-Dîn al-Âmidî, Adud al-Dîn al-Îjî, Eternal creation, Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî, Ibn Kamālpaşa, Mullā Jāmî.

Giriş

Adudüddin İcî *Kitābü’l-Mevākıf* adlı eserinde, kelâmcılar ile Meşşâî filozoflar arasında mücib bi’z-zât tanrı düşüncesinin zorunlu olarak âlemin kıdemini, fâil-i muhtâr tanrı düşüncesinin de zorunlu olarak âlemin hudûsunu gerektirdiği konusunda bir fikir birliği olduğunu iddia eder. Ancak İcî, Âmidî’nin bu konuda aykırı bir görüş savunduğunu ve kadîm âlemin muhtâr bir Tanrı’ya dayanabileceğini ileri sürdüğünü belirtir. Bu makalede, öncelikle Âmidî’nin böyle bir görüşü savunup savunmadığını tespit etmek amacıyla, onun kasıtlı yaratma ile icbâ yoluyla yaratma arasındaki temel farklardan biri olan, kastın vuku bulması için maksûdun yokluğunun şart olduğu ilkesini savunmayı sürdürüp sürdürmediği soruşturulacaktır. İlk kısımda, Âmidî’nin eserlerine başvurarak konuyla irtibat kurulabilecek pasajlara dair bir yorum sunulacak ve İcî’nin hatalı bir isnatta bulunduğu dair gerekçeler ortaya konulacaktır. Daha sonra, bu hatalı isnadın müteahhir dönem kelâm-felsefe ilişkisi bağlamındaki serencamı takip edilecektir. İkinci olarak, Ṭūsî’nin, İbn Sînâ’nın bazı ifadelerinden esinlenerek mücib bi’z-zât kavramını genişletmesi ve uzlaştırmacı yorumu tahlil edilecektir. Daha sonra, Ṭūsî’nin uzlaştırmacı yaklaşımına İbn Kemâlpaşa tarafından mücib nazariyesine dinî meşruiyet kazandırmak suretiyle atıfta bulunulması ele alınacaktır. Son olarak, pseudo-Âmidî ve Ṭūsî’nin uzlaştırmacı müdahalelerinin bir izdüşümünün Molla Câmî’nin *ed-Durretü’l-fâhire*’inde nazarî tasavvufun yaratma teorisi olarak formüle edildiğine işaret edilecektir. İcî’nin Âmidî’ye yönelik bu isnadı hakkında müstakil bir çalışma yapılmamış olsa da, Hamza el-Bekrî, İbn Kemâlpaşa’nın *Risâle fi tahkîk murâdi’l-kâilîn bi enne’l-vâcib teâlâ mücibun bi’z-zât*¹ adlı risalesinde, Âmidî’ye yapılan atıfla ilgili bir dipnotta, bu isnadın hasmın şüphesi olarak zikredildiğini belirtir. Burada, Hamza el-Bekrî’nin bu değerli notu, *Ebkâru’l-efkâr*’dan yapılan alıntılarla bir risalenin tahkiki çerçevesinde sınırlı kalmaktadır. Bu meseleye atıfta bulunan bir diğer çalışma ise Laura Hassan’ın “Ash’arism Encounters Avicennism: Sayf al-Dîn al-Âmidî on Creation” adlı eseridir.² Âmidî’nin hayatı ve özellikle Fahreddin er-Râzî ile fikrî münasebeti üzerine yoğunlaşan Hassan, İcî’nin Âmidî’ye yönelik bu isnadını yüzeysel bir Âmidî okuması olarak değerlendirir. Bu makalenin birincil hedefi, Âmidî’nin eserlerine yoğunlaşarak isnadın doğruluğunu ölçmeye çalışmaktır. İkinci hedefi ise, meselenin İslam düşünce tarihindeki serencamı, Ṭūsî, İbn Kemâlpaşa ve hatta nazarî tasavvuftaki izdüşümleri ve dönüşümlerini göstermektir.³

¹ İbn Kemâlpaşa, “Risâle fi tahkîk murâdi’l-kâilîn bi enne’l-vâcib teâlâ mücibun bi’z-zât”, *Mecmû‘u resâilî’l-‘allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî, (İstanbul: Dâru’l-lübâb, 2018/1439), 7/27.

² Laura Hassan, *Ash’arism encounters Avicennism: Sayf al-Dîn al-Âmidî on Creation*, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2020), 253-254.

³ Makalenin yazım aşamasında değerli katkıları için Kader dergisinin anonim hakemlerine teşekkürlerimi sunarım.

1. Turnusol Kağıdı: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi'z-zât Nazariyeleri

Müteahhir kelâmın Meşşâî felsefe ile münasebeti, farklı meseleleri merkeze alarak yorumlanabilir. Bununla birlikte, söz konusu edilebilen birçok meselenin temelinde, Zorunlu Varlık'ın fâil-i muhtâr mı yoksa mûcib bi'z-zât mı olduğu tartışması yatmaktadır. İlk bakışta Allah'ın sıfatları ve yaratılış teorileriyle sınırlı kaldığı düşünülse de bu sorunun cevabının uluhiyet meselelerinde etkisi olduğu gibi, doğa felsefesi, zihin felsefesi, bilgi teorisi gibi birçok alanda iz düşümleri takip edilebilir. Bu minvalde, mûcib veya muhtâr, doğa felsefesi bağlamında illet veya âdet teorisi şeklinde yansımaktadır. Aynı şekilde, bilgi teorisi tartışmalarında bilginin oluşumunun bir hazırlık (teheyü)⁴ yoluyla mı gerçekleştiği veya bilginin, Allah'ın insanda o bilgiyi yaratması ve âdetsel birtakım şartların öncelenmesiyle mi tahakkuk ettiği⁵ belirlenmektedir. Adudüddin İcî'nin (ö. 680/1281), *Kitâbü'l-Mevâkıf* adlı eserinden fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât nazariyelerinin diğer disiplinlerdeki tazammunları takip edilebilir. “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesi mûcib nazariyesinin bir uzanımı iken, fâil-i muhtâr nazariyesine göre bir müessirden birçok ma'lûl meydana gelebileceğinden söz konusu ilke reddedilmektedir.⁶ Benzer yansımalar nefis teorisinde⁷ ve güneşin konumu ve hareketi⁸, cisimlerin türdeşliği⁹ gibi doğa felsefesi konularında da takip edilebilir. Muhtâr ve mûcib nazariyeleri günümüz bakış açısından¹⁰ bir filozofun Meşşâî veya kelâmî çizgiye isnat edilmesine temel teşkil edebildiği gibi, öncesinde de bu meselenin bir turnusol kağıdı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. *Eş-Şahâ'ifü'l-İlâhiyye* müellifi Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303), bu iki zümrenin birçok ihtilaf noktalarının fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât nazariyelerine ircâ edilebildiğini şu şekilde ifade eder: “Zira [bu ilke], hakikat binası ve şeriatın farklılığının temelidir ve bu ilkeyle filozoflar ve din ehli (milliyyîn) birbirinden ayrışır.”¹¹ Bunun ötesinde İbn Kemâlpaşa (ö. 940/1534), kendini kelâmî geleneğe ait gören kişinin muhtâr nazariyesini kabul etmesi, Meşşâî geleneğe ait görenin ise mûcib nazariyesini benimsemesi gerektiğini söyler. “Aksi takdirde, hikmetten isim, felsefeden ise resim hâricinde bir şey almamıştır.”¹² Peki, muhtâr ve mûcib nazariyeleri neyi içermektedir?

Mûcib bi'z-zât nazariyesine göre, Zorunlu Varlık'ın varlığı zorunlu olduğu gibi, varlık vermesi, yani âlemi yaratması da zorunlulukla gerçekleşmektedir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın zâtının varlığı, varlık vermeyi zorunlu kıldığı gibi, bununla âlemin varlığını da zorunlu kılmaktadır. Modalite yönünden, bu yaratılış teorisi imkân-ı âmm tarzında olmaktadır. İmkân-ı âmm, modalitelerden sadece imkânsızlığı olumsuzlayan hem zorunluluğu hem de mümkünü içeren bir cihettir. Bunun temelinde, varlık vermenin bir sığata değil, zâta irca edilmesi yatmaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık basîttir ve var kılması bir sığata dayanmamaktadır. Bu nedenle O'nun salt varlığı, varlık vermeyi

⁴ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 41.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 1/328.

⁶ Adudüddin İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 1/432.

⁷ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 2/756.

⁸ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 2/277.

⁹ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 2/470.

¹⁰ Eşref Altaş, “Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirün Kelâmında Mezç ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mayha Yayıncılık, 2019), 35-54.

¹¹ Şemseddin Semerkandî, *Eş-Şahâ'ifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 319.

¹² İbn Kemâlpaşa, *Mecmû'ü resâilü'l-'allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekri (İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018), 7/51.

gerektirmektedir. O'nun bilgisi, iradesi ve yaratması zâtı ile aynıdır. Zorunlu Varlık, âlemi zâtı ile gerektirdiğinden, yaratmama ancak imkân-ı âmm tarzında, yaratmanın zorunluluğunu içerecek şekilde doğru olabilir. Ayrıca illet-malül ilişkisinde varlıkta birliğin zorunlu olduğu düşünüldüğünde, Zorunlu Varlık'ın âlemi zâtının varlığından gecikmeli yaratmasının mümkün olmadığı ve bunun âlemin kademini gerektirdiği sonucuna varılır.¹³

Mûcib olan fâilin zıddı ise muhtâr fâil olarak görülmektedir. Muhtâr nazariyesine göre, âlem imkân-ı hass tarzında var kılınmıştır. İmkân-ı hâss anlamındaki imkân, zorunluluğu hem yokluk hem de varlık tarafında nefyeder. Öyle ki, yaratması mümkün olduğu gibi yaratmaması da mümkündür. Buna binaen fâil-i muhtâr dilediğinde yapan, dilediğinde yapmayan ihtiyar sahibi bir fâildir. Hiçbir şeyin var olmaması mümkün iken fâil-i muhtâr yaratmayı tercih ettiğinden âlem var olmuştur. Bu açıdan âlem Zorunlu Varlık'ın zâtı ile kâim kudret ve irade sıfatlarına dayanmaktadır ve bu nedenle zâtının bir gereği değildir. Zorunlu Varlık'ın zâtı ile âlem arasında bir icâb ilişkisi bulunmadığından, âlem zâtî olduğu gibi zamansal olarak da hâdistir.

İllet-malül ilişkisinde varlıkta birliğin zorunlu olduğu ilkesi, malülün var olma açısından tam illetinden sonra olamayacağını içerir. Mûcib bi'z-zât nazariyesinde zâtın basitliği ve yaratmanın zâta dayandırılması sebebiyle âlemin kâdem zorunlu bir sonuç olmaktadır. Bunun mukabilinde, fâil-i muhtâr bir tercih ve kasıtlı yaratıldığından âlemin hâdis olması gerekir. Çünkü tahsil-i hâsil imkânsızdır. Bu sebeple kastın gerçekleşmesinin şartı maksûdun yokluğudur, bir diğer ifadeyle kasıtlı yaratmanın şartı âlemin yaratılmadan önce yok olmasıdır. Sonuç itibarıyla muhtâr nazariyesi âlemin hudusunu gerektirirken, mûcib nazariyesi âlemin kademini gerektirmektedir. Adudiddin İcî, Meşşâî filozoflar ve kelâmcılar arasında hâdis âlemin muhtâr tanrı anlayışına, kadîm âlemin mûcib tanrı anlayışına dayandırılması konusunda ittifak oluştuğunu söylemektedir. Bu ittifakın aksine, Seyfeddin Âmidî'nin¹⁴ (ö. 551/1156) kadîm âlemin muhtâr fâile dayandırılmasını mümkün gördüğünü iddia etmektedir. Şimdi İcî'nin bu görüşü Âmidî'ye isnadını tahlil edebiliriz.

2. İcî'nin Hatalı İsnadı: Âmidî Kadîmin Muhtâr'a Dayanabileceğini mi Düşündü?

Adudiddin İcî, *Mevâkıf*'ta muhtâr-hudus ve mûcib-kâdem nazariyeleri arasındaki mülazemet hakkında kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar arasında ittifakın bulunduğunu lâkin Âmidî'nin bu konuda şaz görüşe sahip olduğunu iddia eder. Bu isnadı tahlil etmek için İcî'nin açıklaması detaylıca incelenmelidir:

¹³ İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu mûcib bi'z-zât nazariyesi, yaratmanın zorunluluğu açısından kendisinden önceki Meşşâî felsefe geleneğiyle bağlantılıdır. Bununla birlikte, aralarında temel farklar olduğu belirtilmelidir. Aristo'nun hareket ettirici ilk muharriki, nesnelere gâî sebebi olmasıyla; Plotin'de ise yaratmanın zorunluluğunun akıl, âkil ve makûlun birliğinden taşan varlıkla temellendirildiği görülür. İbn Sînâ ise varlık-mahiyet ayrımına dayanan, zâtıyla zorunlu ve mümkün varlık ayrımını geliştirerek bunu sistematik bir şekilde felsefesine uygulamış ve kadîm, fakat mümkün olduğu için Zorunlu Varlık'a muhtaç bir âlem ve yaratma nazariyesi geliştirmiştir. Mûcib bi'z-zât teorisi ve temel tezleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Yasin Ramazan Başaran, "Mûcib Bizzat Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik*, ed. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe, 2018).

¹⁴ Seyfeddin Âmidî'nin düşünsel serüveni ve farklı mezheplere dair nispeti hakkında bkz. Abdullah Ömer Yavuz, "Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2022): 161-166.

“Kadîmin Muhtâr'a dayanmasını Âmidî mümkün görerek şöyle demiştir: Bir kasıtlı var etmenin [ma'lûlün varlığından] önce gelmesi, zorunlulukla var etmenin önce gelmesi gibidir. Nasıl ki zorunluluk yoluyla var etmenin önceliği zaman bakımından değil de zât bakımından öncelik ise benzer durum burada da mümkündür. [Yani kasıtlı var etme, zaman bakımından kastedilenin varlığıyla birlikte ama zât bakımından ondan önce olabilir.]”¹⁵

Söz konusu mülazemetin dayandığı ilke, muhtâr bir yaratıcının kastı ancak maksûdun yokluğunda doğru olabileceğidir. İcî'ye göre, Âmidî bu ilkeyi reddeder ve ezeli bir kastın maksûdunu zamansal değil, sadece zâtî olarak önceleyebileceğini düşünür. Bu nedenle fâil, muhtâr olmasına rağmen âlem fâilin zâtıyla eşzamanlı olmak suretiyle kadîm olabilir. Buna göre, nasıl ki mûcib fâil, âlemi zâtı gereği var ettiğinde âlemi zamansal değil, zâtî olarak önceler; benzer şekilde muhtâr fâilin kastının da âlemi zamansal değil, zâtî olarak öncelemesi mümkündür. İcî sonrası bu isnadın *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâşid* ve *Şerhu'l-Akâid* gibi temel eserler ve onlara yazılan haşiyelerde ve İbn Kemâlpaşa örneğinde olduğu gibi müstakil risalelerde de aktarıldığını tespit edebiliriz. Makale sınırları içerisinde tespit edilen kaynaklarda sadece Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) bu isnadı hatalı görmeye teferriid ettiği sonucuna varabiliriz.

İcî'nin bu görüşü Âmidî'ye hatalı bir şekilde isnad ettiğini Teftâzânî *Şerhu'l-Makâşid*'de ifade etmektedir. Burada referansta bulunulan mesele *Mevâkıf*'taki gibi icâb yoluyla yaratmada olduğu gibi bir kasıtlı yaratmada da fâilin eserini öncelemesinin zâtî olabileceğidir. Teftâzânî böyle bir görüşün *Ebkârü'l-efkâr*'da bulunmadığını söyler. Bunun yerine meseleyi âlemin kadîm olmasının mümkün olup fâili ile zamansal bir önceliğin bulunmamasının imkânını tartıştığı bir bağlama oturtur. Buna göre Âmidî itiraz kabilinden ezeli âlemin zorunlu varlığa dayandırılmasının imkânsız olduğuna karşı bir delil getirir. Bu durumda, elin hareketinin yüzüğün hareketine nispeti gibi, varlıkta beraberlik, zâtta ise öncelik olur. Teftâzânî'ye göre, İcî'nin böyle bir isnatta bulunmasının nedeni Âmidî'nin şüpheye dair cevabını kısa tutması olabilir. Orada Âmidî, parmağın hareketinin yüzüğün hareketine isnat edilmediğini, aksine ikisinin de hâricî bir illetin iki ayrı malülü olduğunu söyler.¹⁶ Bu cevap kısa olmasına rağmen, delilde kullanılan el-yüzük hareketi örneğini meneder. Bu, Teftâzânî için yeterlidir.¹⁷ İcî'nin bu görüşü isnat ederken hangi pasajlara dayandığı belirsizdir. Sonraki temel kelâm eserlerine yazılan haşiyelerde, Âmidî'ye yapılan bu isnadın İcî'nin yorumuyla sınırlı kaldığı ve yalnızca Teftâzânî'nin bu görüşün Âmidî'nin eserlerinde gerçekten yer alıp almadığını tahkik ettiği görülmektedir. Nitekim, aşağıda aktarılacak pasajlarda da görüleceği üzere, Âmidî'ye atfedilen bu görüş İcî'nin ifadelerinin aynen aktarılmasına dayanmaktadır ve herhangi bir birincil metinle ilişkilendirilmemiştir. Bu durum, İcî'nin isnadının sonraki eserlerde sorgulanmadan yerleştiğini ve ileri bir tahlil yapılmaksızın benimsendiğini göstermektedir.

Şerhu'l-Mevâkıf'a yazdığı hâşiyede Hasan Çelebi (ö. 891/1486), yukarıda alıntılıdığımız pasajla ilgili öncelikle Teftâzânî'nin görüşünü aktarmaktadır. Burada da isnat edilen görüşe getirilen gerekçe

¹⁵ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 1/365. Köşeli parantez içerisindeki ifadeler metnin şârihi Seyyid Şerif Cürçânî'ye aittir.

¹⁶ Âmidî el-yüzük hareketi örneğine dair aynı cevabı *Ğayetu'l-merâm*'da da sunar, bkz: Seyfeddin Âmidî, *Ğayetu'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmîyye, 2004), 82-5.

¹⁷ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998/1419), 2/10.

bir kasıtle yaratma ile îcâb yoluyla yaratmanın eseri önceleme açısından aynı olabileceği düşüncesine dayanır. Bu dahi tartışmanın İcî-Teftâzânî ekseninden çıkmadığını, tartışma içerisinde Âmidî'nin metinlerine referansta bulunulmadığını gösterir. Hasan Çelebî, *Şerhu'l-Makâşid'dan* Teftâzânî'nin görüşünü aktardıktan sonra, sonuçta İcî'nin haklı olduğunu düşünür. Buna dair getirdiği gerekçe ise şöyledir: Âmidî'nin bir kasıtle yaratan ile îcâb yoluyla yaratanın eserini öncelemesinin zâtî olabileceği görüşünü bir itiraz olarak getirmesi onu tecvîz ettiği anlamına gelir. Eğer Âmidî bunu mümkün görmeseydi, bir gerekçe olarak öne sürmeyecekti. Ayrıca Çelebî'ye göre, Âmidî'nin cevabı kısa tutması da bu itirazı güçlü bulduğuna işaret eder. İlaveten Çelebî, Teftâzânî'nin işaret ettiği el-yüzük hareketinin ikisinin de Allah'ın yaratmasıyla iki ayrı malül oldukları cevabını, konu dışında bir cevap olarak görür. Nitekim mesele iki hareketin illeti değil, ikisinin zamansal birlikteliğidir: "Elin ve yüzüğün hareketi illetin zat bakımından (bi'z-zât) öncelemesi ile ilgilidir, îcâbla ilgili değildir."¹⁸

Âmidî'ye isnat edilen görüşün *Şerhu'l-Akâid* haşiyelerinde de yer edindiğini görebiliriz. Örneğin Ramazan Efendi (ö. 979/1571) haşiyesinde İcî'nin isnadının doğruluğunu tartışmadan benimser. Hatta Âmidî'ye isnat edilen kasıtle yaratma ile îcâb yoluyla yaratmanın önceleme açısından aynı olduğunu eleştirmekle beraber, isnat edilen görüşün kendisini destekler mahiyette ilave bir açıklama sunar. Ona göre, sıfatın taalluku hâdis olabileceği gibi kadîm de olabilir. "Sonuç itibariyle Âmidî'nin sözünde (haklı) bir yön vardır."¹⁹

Yine *Şerhu'l-Akâid*'in Nibras şerhinde Ferhârî, kasıtle yaratma ile îcâb yoluyla yaratmanın öncelemede aynı olabileceği görüşünü Âmidî'ye isnat eder. Yani Ferhârî, İcî'nin bu görüşü Âmidî'ye isnat etmesine yönelik bir eleştiride bulunmaz. Bununla birlikte Ferhârî, İcî tarafından kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar arasında ittifakın bulunduğu ifade edilen mülazemetin, hem Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) hem de Seyfeddin Âmidî tarafından reddedildiğini belirtir. Ferhârî'ye göre, Fahreddin er-Râzî yukarıda işaret ettiğimiz kelâmcılar ve Meşşâî filozofların ittifak ettikleri kıdem-mûcib, hudus-muhtâr mülazemetinden birincisini kabul etmeyip kadîm mûcib bir illete dayanabileceğini reddetmektedir. Bunun gerekçesi ise şudur: Mûcib fâilin kadîm olan malüldeki tesiri [i] ya malülün bekası esnasında [ii] ya da yokluğu veya hudusu esnasında gerçekleşir. Birinci ihtimal var olan bir şeyin tekrar var kılınmasını gerektirdiği için imkânsızdır. İkinci ihtimal ise kadîm farz edilen malülün hâdis olmasını gerektirir ki bu çelişkidir. Âmidî ise yukarıda kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar arasında ittifak edildiği söylenen mülazemetin ikincisini, yani muhtâr-hudûs mülazemetini reddeder. Burada Âmidî, muhtârın eserinin zorunlu olarak hâdis olması gerektiği görüşünü eleştirerek îcâb yoluyla yaratmada illetin malülünden zamansal değil zâtî olarak önce olması gibi, kasıtle yaratmada dahi illetin malülünden zamansal değil zâtî olarak önce olabileceğini savunur.²⁰

Benzer bir bakış açısını Siyâlkûtî'de (ö. 1067/1657) de takip edebiliyoruz. *Şerhu'l-Mevâkıf* haşiyesinde Siyâlkûtî, kadîmin muhtâra dayandırılabilmesi görüşünün Âmidî'yle ilişkisini

¹⁸ Hasan Çelebî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî (Matbaatu's-sa'ade, 1907/1325), 3/183.

¹⁹ Ramazan Efendi, *el-Mecmu' es-süniyye 'ala şerhi'l-Akâid en-Nesefiyye*, nşr. Mor'i Hasan es-Reşid, (Lübnan: Nursabah, 2012), 1/197-198.

²⁰ Ferhârî, en-Nibrâs, Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, (Karaçi: Mektebetu'l-büşra, 1430h), 95.

yorumlamaz. Bununla birlikte Siyâlkûtî, Ferhârî gibi kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar arasında kıdem-mûcib, hudus-muhtâr mülazemeti hakkında bir ittifakın bulunduğu iddiasını sınırlandırmak gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre, ancak illete ihtiyacın illetinin hudûs değil imkân olduğunu düşünen kelâmcılar kadîmin herhangi bir illete -muhtâr veya mûcib olduğu tartışması bir kenara- dayandığını savunabilirler.²¹ Bununla birlikte, İcî'nin görüş isnadında göndermede bulunduğu içeriği Âmidî'nin imkândan hudûsa çıkarım delili²² bağlamında, her hâdisin mümkün olduğu önermesini ele alırken tartıştığını düşünürsek Âmidî'nin bu hatalı isnada konu olan ifadelerini daha doğru bir çerçevede okuyabiliriz. Bu anlamda Âmidî'nin asıl itibarıyla hem kelâmcılar hem Meşşâî filozofların bir ittifakına karşı çıkarak neredeyse zarureti reddeder şekilde itham edilmesi isabetli gözükmemektedir. Aksine Âmidî'nin bu tahlilleri, mütekaddim kelâmında baskın olan hudûs delilinin imkân deliline karşı güçlü yönlerini ele alır.²³ Zira Âmidî'ye göre, Şehristânî (ö. 548/1153) ile başlayıp "müteahhir" kelâmcıların benimsediği imkân delilinin birçok zayıf noktası vardır. Bunlardan biri, zâtî imkândan zamansal hudûsun çıkarımıdır. Bu bağlamda zamansal hudûs yeni bir öncelik-sonralık kavramıyla açıklanmaktadır. Zamanın parçaları, bir meta-zaman olmaksızın birbirini öncelediği gibi, âlemin yokluğu da ezeli bir meta-zaman kabulünü gerektirmeksizin âlemin varlığını önceleyebilir. Âmidî, bu düşünceye karşı hasmın getirebileceği birçok eleştiri sunar ve sonuçta, âlemin varlığında başkasına muhtaç olmasından -yani imkânından- onun hâdis olduğunu çıkarmayacağımızı öne sürer. Bu eleştirilerden biri de el ile yüzüğün hareketinin eşzamanlılığı örneğidir. Âmidî, hasmın dilinden bu örneği imkân deliline karşı getirir.²⁴

Şimdiye kadar sunulan bilgiler ışığında, İcî'nin Âmidî'ye isnat ettiği görüşün temel eserlerde yer edindiği, ancak Teftâzânî dışında diğer müelliflerin İcî'nin sunumuyla yetindiği tespit edilmiştir. Şimdi Âmidî'ye göre, müessirin eseri öncelemesi açısından bir kasıtlı yaratma ile icâb yoluyla yaratmanın hakikatte aynı olup olmadığı ve Âmidî'nin kasıtlı yaratmanın şartının maksûdun

²¹ Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî, (Matba'atu's-sa'ade, 1907/1325), 3/181.

Ferhârî'den farklı olarak Siyâlkûtî burada kelâmcıların görüşünü zikrederken bir isme atıfta bulunmaz. Onun bahse konu ettiği kelâmcının Fahreddin er-Râzî olup olmadığı müstakil bir araştırmayı hak eder. Bu makalenin çerçevesi Fahreddin er-Râzî'nin imkân delili ve ihtiyacın illetinin ne olduğu ile alakalı tartışmalarına değinmeye imkân sağlamadığı için meseleyi Âmidî üzerinden takip etmek daha doğru olacaktır. Bu meselenin temel isimlere atıfla detaylıca tartışması için bkz. İbn Kemâlpaşa, "Risâla fi ennehu hel yestenid el-ğadîm el-mumkin ilâ'l-müessir", *Mecmû'ü resâilil-'allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî, (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018/1439), 7/ 8-32.

²² Burada Âmidî, âlemin imkânından hâdis olduğuna getirilen istidlali ele almaktadır. (i) Âlem zâtıyla mümkündür. (ii) Zâtî olarak mümkün olan her şey hâdisdir. → O halde âlem hâdistir. Bkz. Âmidî, *Ebkârul-efkâr*, 3/309.

²³ Nitekim Laura Hassan, Âmidî'nin bu görüşle ön plana çıkmasının arka planında Fahreddin er-Râzî ile tartışmasını görür. Âmidî Râzîci hudus-kıdem sunumuna eleştiriler getirir ve fâil-i muhtârın eserinin zorunlu olarak hâdis olduğunu vurgular. Bu tartışmanın Râzî'yle beraber kelâm düşüncesinde imkân delilinin hudus delili karşısına bir alternatif olarak koyulması ve Âmidî'nin hudus delilini daha güçlü bulduğu çerçevesine yerleştirilmesi anlamlı gözüküyor. Bkz. Laura Hassan, *Ash'arism encounters Avicennism: Sayf al-Dîn al-Âmidî on Creation*, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2020). Âmidî'nin özellikle *Keşfü't-temvihat* bağlamında Fahreddin er-Râzî'ye getirdiği eleştiriler hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Hakan Çoşar, "İşârât geleneği içinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013).

²⁴ Âmidî, *Ğāyetul-merām*, 229-30. Pasajın tamamının farklı cihetlerden hudus-imkân delilinde kullanılan önermelerin zayıflığını göstermeyi hedeflediği açıktır. Âmidî'nin ezeli sükunun kudret ve iradeye dayandırılabilmesine dair cümlesini de hasmın muhtemel bir eleştirisi olarak okumak faslın bütünlüğüne uygun olacaktır.

yokluğu olduğu ilkesini kabul edip etmediği tartışılacaktır. Böylece bu görüşün hakikatte Âmidî tarafından savunulup savunulmadığı açığa çıkarılacaktır.

2.1. Maksûdun Yokluğu Kastın Şartıdır İlkesi

Kasıtla gerçekleşen her eserin zamansal olarak illetten sonra gelmesi gerekir. Çünkü fâil, bir şey var iken onu yaratmaya kastederse, tahsil-i hâsıl olur ki bu imkânsızdır. Bu nedenle maksûdun yokluğu kasıtla yaratmanın şartıdır. Buna binaen, Zorunlu Varlık fâil-i muhtâr ise, zorunlu olarak âlemin hâdis, yani yokluğunun varlığını önceleme gerektirdiği anlaşılır. Bunun sonucunda Zorunlu Varlık dışındaki tüm mümkün varlıkların aynı zamanda hâdis olması gerekir. Mümkün kadîmin varlığından bahsetmek anlamlı değildir. İcî'nin Âmidî'ye isnat ettiği görüşe göre, maksûdun yokluğunun kastın şartı olduğu ilkesi reddedilmektedir. Öyle ki malûl kadîm iken illet ona kastederek onu var kılabilir. Âmidî'nin temel kelâm eseri olan *Ebkâru'l-efkâr'a* dikkatlice baktığımızda Âmidî'nin bir noktada bu ilke hakkında şüpheyi gerektirecek bir tahlile yer verdiğini görebiliyoruz. Ancak Âmidî'nin meseleyi ele aldığı siyak ve sibaka bakıldığında, bu meselenin münazara sırasında hasmın öne sürebileceği bir delil olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Şimdi ilkeyle ilgili serdedilen o şüpheyi tahlil edebiliriz:

“Kudret ve ihtiyar ile yarattığını kabul etsek dahi, hudusun gerekliliğini kabul etmiyoruz. Takrir olarak zikrettikleri tüm kısımlar tüketilseydi bu gerekirdi. Ama başka bir kısmı savunmaya engel nedir? Onun kastı kadîm olmakla beraber, varlığına mukarin olabilir. Bu kısmın iptal edilmesi gerekir, ki hudusa delalet doğru olsun. Oysa ona karşı bir şey getirmediler. Bununla mümkünün bir müreccihe muhtaç olmasının ancak mümkünün hudusunda veya yokluğunda gerçekleştiği görüşü iptal edilmiş olur. Başka bir kısım olarak zikrettiğimiz şeyin imkânına, âlemin hudûsundan önceki yokluğunun ezeli ve kadîm olması delalet etmektedir.”²⁵

Âmidî bu pasajda Zorunlu Varlık'ın muhtâr olduğu düşüncesinden âlemin hâdis olduğunun çıkarılamayacağını tartışır. Burada tartışma içerisinde gözetilmemiş olan bir meseleyi dahil eder. Bu da âlemin hudûsundan önceki yokluğunun ezeli ve kadîm olmasıdır. Aksi takdirde âlem yokluğundan önce de var olurdu. Yokluğundan önce var olsaydı, o yokluk hakkında kadîm veya hudûs sorgulamasını yapardık. Bu durumda yokluğun ezeli olması gerektiği sonucuna varırız. Bu kısım, Âmidî için imkândan hudusa geçişin sorunlu olduğunu gösterir. Çünkü âlemin hudûsundan önceki ezeli yokluğu ya kendinde zorunlu ya da kendinde mümkündür. Yokluğun zorunlu olduğu doğru olamaz, çünkü o zaman yokluğun ortadan kalkması tasavvur edilemezdi, çünkü kendinde zorunlu asla ortadan kalkmaz. Şu hâlde mümkün olmalıdır. Mümkün ise müreccihe muhtaçtır. Bu noktada müreccih muhtâr olsun veya mûcib olsun fark etmeksizin, her mümkünün hâdis olduğu ilkesi yanlış olmuş olur, çünkü ezeli yokluk hâdis değildir. Böylece âlemin varlığından önceki yokluk mümkün olup muhtârı dayandığı halde kadîm olmuş olur. Devamında Âmidî, böyle bir sorunun cevabı olmadığını söyler (وهذا مما لا جواب عنه).²⁶

²⁵ Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdi, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004/1424), 3/314.

²⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/314.

Âmidî'nin burada hasım ile münazara içerisinde bir delil geliştirdiğini farklı yönlerden tespit edebiliriz. Öncelikle yukarıda takrir edilen delil ancak terkin bir fiil olarak görülmesi durumunda geçerli olabilir. Çünkü aksi takdirde âlemin öncesindeki yokluk mutlak anlamda bir fâile dayanmayacağından, kadîm yokluğun fâilinin muhtâr mı mücib mi olduğu sorusunun anlamı kalmamaktadır. Bu konuda ise Âmidî yokluğun eser olmadığını düşünmektedir. Buna dair sunduğu delil şu şekilde özetlenebilir: “Etki etmedi” (ما أثر) ve “Yoklukla etki etti” (أثر عدما) cümleleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır, çünkü iki durumda da eser tahakkuk etmez. “Sonuç itibariyle yokluk eser olamaz.”²⁷ Bu delilin açıklaması ise şu şekildedir: Eser, eserin yokluğunun çelişigidir. Eserin yokluğu ise mahza yokluktur. Çünkü imkânsız, yoklukla nitelenebilir. Bu sebeple eser ancak var olandır. O hâlde, varlığı olmayan bir şey eser olamaz. Bu durumda âlemin yokluğu eser olmadığından bir müessire dayanmaz. Dolayısıyla, müessir hakkında muhtâr-mücib araştırması yapmak bu bağlamda anlamlı değildir. Nitekim Âmidî bu sonucu diğer tartışma ve konularda da benimseyip uygulamaktadır: “Âlemin ezeldaki yokluğu Allah’a isnat edilemez çünkü ezelde yaratma makdûr değildir.”²⁸ Sonuç itibariyle, *Ebkâru'l-efkâr*'dan alıntıladığımız ve Âmidî'ye söz konusu görüşün isnat edilmesine gerekçe sunulması mümkün olan bir pasajın Âmidî'nin kendi görüşünü yansıtmadığını, hasım ile tartışma içerisinde bir delil olarak sunulduğunu saptayabiliriz.

Îcî'nin isnat ettiği görüşe geri döndüğümüzde, Âmidî'nin temelde herhangi bir bağlamda maksûdun yokluğunun kastın şartı olduğu ilkesini kabul edip etmediğini sorgulayabiliriz. Öncelikle Âmidî, fâil-i muhtârın kasıtlı fiilini icra ettiğini ve bir şeyi yaratmaya kastetmenin ancak onun hudus ve yokluğu halinde olabileceğini ifade etmektedir.²⁹ Bu durumda ilkece Âmidî kastın ancak yok olana yönelik olabileceğini kabul etmektedir. Ayrıca yukarıda alıntıladığımız pasajın hemen devamında, tartışmadaki faydayı çoğaltmak için her müreccihe muhtaç olanın, yani mümkünün, hâdis olduğu ilkesine karşı çıkarların delillerini ve o delillerin eleştirilerini de işleyeceğini ifade eder. Burada atıfta bulunduğu ilk delil, kastın maksûdun bekâsı halinde taalluk edemeyeceğidir; yani bâkî olan bir malûlün illete dayanamayacağı görüşüdür. Hasımın delillerini takrir ettikten sonra, ilk delile karşı Âmidî söz konusu ilkeyi işletir: “Bizden biri bir şeyin bekâsını irade edebilir.” sözüne gelince, bekânın kendisi kastediliyorsa bu, tahsil-i hâsılın iradesi [bağlamında söylenenler] sebebiyle reddedilir.”³⁰ Sonuç itibariyle, Îcî'nin iddia ettiği gibi Âmidî'nin kastedenden ile kastedilenin eşzamanlı olabileceği düşüncesini benimsediği doğru değildir. Âmidî kasdın şartının maksûdun yokluğu olduğu ilkesini zedelememektedir.

Âmidî'nin, kadîm âlemin muhtâra dayandırılabilirliği görüşünü savunmadığını gösteren bir diğer ipucu ise, kudretin kadîm olmasının makdûrun da kadîm olmasını gerektirmediğidir. Çünkü kudretin tanımı “makdûru gerektiren” değildir. Âmidî'ye göre kudretin tanımı “kendisiyle makdûrun tahakkuk ettiği”³¹ Bundan dolayı, kudret makdûru zorunlu olarak gerektirmez ama kudret kendisiyle makdûrun tahakkuk ettiği bir sıfat olarak algılanmaktadır.

²⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/172.

²⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2/381.

²⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/329.

³⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/317.

³¹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/289.

Son olarak pasajda örnek verilen ve Teftâzânî'nin atıf yaptığı el-yüzük hareketinin mukareneti hakkında Âmidî'nin açıklamalarının bağlamını aktararak bu tartışmanın da Teftâzânî'nin işaret ettiği gibi hasmın görüşü olarak okunması gerektiğini söyleyebiliriz. Burada Âmidî'nin hasım ile tartıştığı mesele âlemin yaratılmış olabilmesi için mümkün olması gerektiği ile ilgilidir. Buradan hasım, âlemin imkânının ezeli olmasından âlemin kendisinin ezeli olmasının da mümkün olduğu sonucuna varmak ister. Bu bağlamda hasmın açıklaması olarak Âmidî; İcî ve Teftâzânî'nin atıf yaptığı el-yüzük hareketi örneğine yer verir:

“Sonra onun varlığının ezelde Zorunlu Varlık ile beraber zorunlu olması imkânsız değildir. Elin hareketinin yüzüğün hareketini incelemesi gibi, zât bakımından inceleme ve sonralamada farklı olsalar da varlıkta ikisi de [Zorunlu Varlık ve âlem] beraber olurlar.”³²

İcî bu pasajdan yola çıkarak, Âmidî'nin bu durumu gerçekte olumladığını düşünürken, Teftâzânî bu ifadeleri hasmın bir açıklaması şeklinde okur. Metnin devamına baktığımızda Teftâzânî'nin haklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü *Ebkâru'l-efkâr*'dan alıntıladığımız bu pasajın bağlamında âlemin ezelde varlığının imkânının âlemin imkânının ezeli oluşundan farklı olup olmadığı sorusu yatmaktadır. Bu konuda da Âmidî açık bir şekilde kelâmî pozisyonu korur.

Âmidî, bu itiraza verdiği cevapta âlemin imkanının ezeli olmasının âlemin ezeliyetinin mümkün olduğu anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Âlemin zâtı dikkate alındığında ezelde imkân ile vasıflandığı açıktır. Çünkü mümkün olmayan makdûr olamaz. Aksi takdirde âlem var olmadan önce ya zorunlu ya da imkânsız olurdu ki bu, âlem yaratıldığında ya zorunlunun ya da imkânsızın imkâna dönüştüğü sonucunu vermektedir. Bunun devamında Âmidî, âlemin imkânından bahsederken vucudî bir şeyden bahsediyormuşuz vehmine kapılmamak gerektiğini vurgular. Çünkü âlemin imkânı itibârî ve zihnî bir kavramdır. Bu ezeli imkân kabul edilirken, âlemin ezeli olmasının mümkün oluşu reddedilir. Buna dair gerekçelendirme âlemin hâdis olduğu ispat edilirken serdedilmektedir. Ayrıca bir şeyin zâtına nispetle mümkün olması ile illetine nispetle mümkün olması farklıdır. Örneğin, âlemin ezelde var olmamasının sebebi hâricî bir imkânsızlık olabilir. Âlem ezelde zâtı itibarıyla mümkün olabilir; ancak ezeliyeti, illetine nispetle imkânsız olabilir. Bu iki cümle ise birbirini nefyettirmektedir.³³ Sonuç itibarıyla bu tahlil de, Âmidî'nin âlemin ezeliyetini mümkün gördüğü iddiasını çürütmektedir.³⁴

³² Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/282.

³³ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/288.

³⁴ Bu meselenin Âmidî'den önce de ele alındığını ve farklı açılardan yanıtlar verildiğini belirtmek gerekir. İcî'nin ifadelerinin vehmettiğinin aksine, bu durum Âmidî'nin kelâm geleneği içinde bir sürekliliğin parçası olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Zira Râzî de benzer bir itirazı ele alarak şu şekilde tahlil etmektedir: Muhtâr fâilin yarattığı nesnenin hâdis olması zorunlu değildir, şeklinde bir eleştiri getirilebilir. Çünkü âlemin kendisi ve âlemin var kılınma imkânı ezeldir. Aksi halde, âlemin imkânsız iken mümkününe dönüştüğünün iddia edilmesi gerekirdi ki bu, imkânsızdır. Dolayısıyla, âlemin ezelde var olması mümkündür ve bu imkân, muhtâr fâilin varlığı ile âlemin ezeli olmasını birlikte düşünmeyi olanaklı kılmaktadır. Râzî ise bu olası itiraza şu cevabı verir: Âlemin hudûsunun mümkün olmasının bir başlangıcı olmamakla beraber, bu durum âlemin ezeli olabileceğini kanıtlamaz. Zira bir şeyin varlık sahnesine çıkması, bir yokluktan sonra gerçekleşebilir ve bu durumda, var olma imkânının bir başlangıcı olmayabilir. Ancak bu durum, o şeyin ezeli olduğu anlamına gelmez. Ezeliyet ile zaman açısından yoklukla öncelenme bir arada bulunamaz. Sonuç olarak, Râzî'ye göre âlemin hudûsu ezelde mümkün olmakla birlikte, âlemin ezeliyeti mümkün değildir. (Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalu efkârî'l-müteḳaddimin ve'l-*

Tüm bu veriler dikkate alındığında İcî'nin Âmidî'ye hatalı bir isnatta bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat ilginç bir şekilde, Âmidî sonrasında Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) kadîm bir malûlün bir tür muhtâr olan bir illete dayanmasını mümkün kılan bir mûcib yorumunu savunduğu görülmektedir. Nitekim Cürçânî (ö. 816/1413), İcî'nin Âmidî'ye yaptığı bu hatalı isnadı aktarırken bu pozisyonu destekleyen başka kişilerden de bahsetmektedir:

“Bazılarının naklettiği şu açıklama Âmidî'nin sözünü desteklemektedir: Filozoflar, Allah'ın “dilerse yapar, dilerse yapmaz” anlamında muhtâr fâil olduğunda müttefikler. Şartlı önermenin doğruluğu, öncüllerinin ne gerçekleşmesini ne de gerçekleşmemesini gerektirir.”³⁵

İcî, Âmidî'ye hatalı bir isnatta bulunurken, Cürçânî isim vermese de doğru bir şekilde, muhtâra yaklaştıran bir mûcib yorumunun âlemin kîdemi ile bağdaştırılabileceğini ve hatta İbn Sînâ'nın tam da bu anlamda “muhtâr” olan Zorunlu Varlık anlayışını savunduğunu iddia eden yeni bir gruptan bahseder. Öyle ki, İbn Kemalpaşa örneğinde görüldüğü üzere bu yeni³⁶ “mûcib” yorumu benimsenmiş ve Meşşâî filozofların küfürle itham edilmekten korunmasını sağlamıştır.

2.2. Uzlaştırmacı Mûcib bi'z-zât Yorumu ve Tûsî'nin Müdahalesi

Yukarıda mûcib ve muhtâr nazariyelerinin birbirine zıt pozisyonlar olarak görüldüğüne işaret edilmişti. Lakin müteahhir dönemde mûcib ve muhtâr nazariyelerini uzlaştırmaya çalışan bir pozisyonun bulunduğunu Semerkandî ifade etmektedir. Bu uzlaştırmacı pozisyona göre, mûcib olan Zorunlu Varlık “Fiili yapmamayı dilerse, yapmaz” (إن شاء أن لا يفعل لا يفعل) anlamında muhtârdır. Çünkü bu cümlenin doğruluğu için, fiili yapmamayı dilemesinin doğru olması gerekmemektedir. Nitekim şartlı kıyasın doğru olması için önbitişenin (mukaddem) doğru olması zorunlu değildir.³⁷ *El-Me'ârif fi şerhi's-Şahâ'ife* isim verilmemekle birlikte tevfiik yaklaşımı İslam filozoflarına (hükemâi'l-İslâm) atfedilmektedir.³⁸ Sonuç olarak Allah'ın zâtı gereği icâb yoluyla yarattığı düşünülmeyle beraber, muhtâr tanrı anlayışını savunan bir teze ulaşılmaktadır.

Cürçânî, Semerkandî'nin bahsettiği şartlı kıyas delilini aynı şekilde ele alır ve bunun Âmidî'nin pseudo-görüşünü destekler nitelikte olduğunu düşünür. Çünkü her iki meselede de benzer sonuçlara ulaşılmaktadır. Şartlı kıyas deliline dayanan mûcib yorumu, bu delilin içerdiği anlamda muhtâr bir fâile kadîm bir âlemin isnat edilmesine zemin hazırlar. “İsterse yapar” şeklindeki şartlı

müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn. nşr. Taha Abdurrauf Sa'd. (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.) 125. Râzî, birçok eserinde muhtâr fâil olan Tanrı'nın fiilinin muhdes olması gerektiğini açıkça dile getirir. Bu nedenle, Râzî'nin muhtâr fâil olan tanrı anlayışını savunduğu sonucuna ulaşıldıktan sonra, onun âlemin hudûsunu savunduğu da kesinleşir: “Fâil-i muhtârın fiili muhdes olmalıdır”. (فكل ما كان فعلا لفاعل المختار فهو محدث). Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l- 'uqûl fi dirâyeti'l-'uşûl I-IV*. nşr. Said Abdullatif Fude, (Beirut: Dâruz-Zehâir, 1436/2015), 1/227.

³⁵ Cürçânî, *Şerhul Mevâkıf*, 1/732.

³⁶ Aşağıda görüleceği üzere Tûsî'nin mûcib yorumu tamamen İbn Sînâ'dan kopuk “yeni” bir mûcib yorumu değildir. Bununla beraber, mûcib bi'z-zât nazariyesini Tûsî'nin vazettiği gibi sunmanın mûcib-muhtâr farkını zayıflatmakla beraber bu iki nazariyenin tazammunlarını da flulaştıracağı söylenebilir. İbn Sînâ felsefesi içerisinde bu mûcib yorumunun güçlü bir dayanağı olup olmadığı veya nasıl yorumlanması gerektiği daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir.

³⁷ Semerkandî, *eş-Şahâ'ifu'l- 'ilâhiyye* 328. Bu argümanın formel yapısı: p→q /~p /sonuç: q.

³⁸ Semerkandî, *el-Me'ârif fi şerhi's-Şahâ'if*, (İstanbul: Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Ktp, Nr. 827), 93b-94a.

önermenin doğruluğu, “yapar” şeklindeki art bitişenin doğruluğuna bağlı değildir. Çünkü şart edatıyla ifade edilen bileşik önerme yalnızca art bitişen yanlış olduğunda yanlıştır; diğer durumların tümünde doğrudur.³⁹ “İstemezse yapmaz” şeklindeki şartlı önerme için de aynı mantık geçerlidir. Akıl yürütmeyi şartlı kıyas olarak formüle edebiliriz: “Allah isterse yaratır. Ancak Allah yaratır. O halde Allah istemiştir.” Bu kıyas dilemenin gerçekleştiği şıkkı ele aldığından bir sorun teşkil etmemektedir. Lakin “İstemezse yapmaz” şartlı önermesini açtığımızda şöyle bir kıyas ortaya çıkar: “Allah istemezse yaratmaz. Ancak Allah yaratmaz değildir. O halde Allah istemeyen değildir.” Vakıada Allah’ın istememesi gibi bir durum tahakkuk etmediğinden O’nun mürid olması, daima yaratmasıyla gerçekleşir. Sonuçta, Zorunlu Varlık’ın muhtâr olması, “irade etmeme” durumundan bağımsız bir doğruluk zemini kazanır. Çünkü, “istememe” ön koşulu hiçbir zaman gerçekleşmese dahi, “İstemezse yapmaz” önermesi doğruluğunu muhafaza eder. Cürcânî tevfiik yaklaşımının Âmidî’ye isnat edilen kadîm âlemin muhtâr fâile dayanabileceği görüşünü desteklediğini söylemektedir.⁴⁰ Âmidî hakkındaki değerlendirmenin hatalı olduğunu makalenin ilk kısmında gösterdik. Bunun ötesinde hem Cürcânî hem de Semerkandî’nin uzlaştırıcı olarak gördüğü görüşün Tûsî’nin görüşü olduğunu saptayabiliriz.

Tûsî, uzlaştırıcı yaklaşımını metinlerinde “filozofların görüşü” olarak sunmaktadır. Bu bağlamda referans aldığı kaynak, İbn Sînâ’nın kelâmcıların muhtâr nazariyesine yönelik eleştirileridir.⁴¹ Şartlı kıyasın önbitişenin doğru olması gerekeceğinden, Zorunlu Varlık’ın yapmayı istemediğinde yapmadığının ispat edilmesi mümkün değildir. Bu açıdan, Zorunlu Varlık’ın fâil olarak nitelenmesi ancak fiili tahakkuk ettiğinde mümkündür. Bundan dolayı, Zorunlu Varlık’ın bir irade ile yaratmasının farklı olduğu söylenemez.⁴²

Tûsî’ye göre filozoflar, her fâilin bir irade ile fiil gerçekleştirdiğini savunmaktadır. Bu nedenle, Zorunlu Varlık muhtârdır ve O’nun muhtâr olması, fiilin varlığının O’nun varlığıyla eşzamanlı olup olmamasından bağımsızdır. *Şerhu’l-İşârât* metninde bu durum şu şekilde ifade edilmektedir:

“Filozoflara gelince, onlar ezeli olan bir mevcudun, muhtâr fâilin fiili olmasını imkânsız görmezler. Aksine, fâiliyeti tâm olan ezeli bir fâilin fiilinin ezeli olmamasını imkânsız bulurlar. İlaveten filozoflar, fâilin kâdir ve muhtâr olmadığını iddia etmezler. Ancak onlar Allah’ın zatında çokluğu kabul etmezler. Allah’ın fâil olması canlıların fâillikinde seçenler (müritlet) gibi değildir. Aynı zamanda cismânî olanların tabiatındaki seçim gibi de değildir.”⁴³

Bu yaklaşımıyla Tûsî, muhtâr ve mücib meselesini âlemin kıdemi ve hudusu meselesinden ayırmaktadır. Tûsî, tartışmayı Eş’arî kelâmcılar ile Meşşâi filozoflar arasındaki “mücib” veya “muhtâr” meselesinden, Mu’tezile kelâmcıları ile filozoflar arasındaki “dâ’î” kavramına yönlendirir. Tûsî’ye göre, İbn Sînâ ile Mu’tezilî kelâmcılar arasındaki esas ayırım, “dâ’î”

³⁹ “Dilerse yapar” p=>q önermesinin doğruluk tablosu 1 1=1; 1 0=0; 0 1=1; 0 0=1 şeklindedir.

⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/733.

⁴¹ Nasîrüddîn Tûsî’nin bir cihetten kendisinin sunduğu şekilde filozofların uluhiyet nazariyesini Mu’tezilî salah-aslah nazariyesiyle bağdaştırarak savunduğunu söyleyebiliriz. Tûsî’nin uluhiyet anlayışı hakkında detaylı bir çalışma için bkz: Agil Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012).

⁴² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Razi’nin İbn Sina yorumu ve eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 464.

⁴³ Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. Kerim Feyda, (Kum: Müesseset Matbuât Dînî, 1383), 3/99.

kavramında yatmaktadır. Âlemin kadîm ya da hâdis oluşu meselesi, Allah'ın muhtâr veya mûcib olmasıyla doğrudan bağlantılı olmaktan çok, Allah için dâî kavramının kabul edilip edilmemesiyle ilişkilidir. Tûsî, İbn Sînâ'nın Allah'ın muhtâr olması hususunda kelâmcılarla aynı görüşte olduğunu ve âlemin kadîm veya hâdis oluşunun, dâî kavramının kabulü veya reddiyle bağlantılı olduğunu savunur. Sonuç olarak, Tûsî'ye göre kelâmî düşünce itibariyle, Allah ile âlemin yaratılması arasında bir vasıta bulunmalıdır. Buna mukâbil sudur teorisine göre, Zorunlu Varlık ile âlemin suduru arasında herhangi bir vasıta bulunmaz. Böylece üzerinde ittifak edildiği söylenen mülazemeti Tûsî, yeni bir mûcib yorumuyla kırmaktadır. Çünkü bu anlamda mûcib bi'z-zât dilemediğinde yapmayan anlamında muhtâr olmasına rağmen, dilememe şıkkı hiçbir zaman gerçekleşmediğinden ezeli bir şekilde varlık veren fâildir. Bu yorumun hakikatte anlamlı bir "muhtâr" mefhumuna mutabık olup olmadığı konusu müstakil bir makalede ele alınacaktır. Bu nedenle bu tartışmaya bu yazıda değinilmedi. Tekrar Âmidî'ye döndüğümüzde, Cürçânî tarafından ilişkilendirilen tevfiik görüşünün Âmidî ile doğrudan bir bağlantısı olmadığını söyleyebiliriz. Aksine Âmidî, kelâm geleneği çerçevesinde muhtâr anlayışını savunmaktadır. Ancak kullanılan terimlerdeki farklılıklar, yüzeysel bir okumada bu tür bir yanlış anlamaya yol açabilir. Buna karşın, titiz bir inceleme, Âmidî'nin özünde muhtâr nazariyesinden farklı bir görüş öne sürmediğini ortaya koyar. Bu terimsel farklılıklardan biri Âmidî'nin "mûcib bi'l- kudre" ifadesidir. Âmidî kudret ve irade sıfatlarının taallukundan sonra nesnenin yokluğunun imkânsız olduğunu söyler. Bundan dolayı Zorunlu Varlık zâtıyla gerektiren (*mûcib bi'z-zât*) değil ama kudretiyle ve iradesiyle gerektiren (*mûcib bi'l- kudre ve'l-ihtiyâr*) olmaktadır.⁴⁴ Bu açıdan Âmidî daha önce Râzî'nin *el-Muḥaṣṣal*'da yaptığı gibi zorunluluğu kudret ve irade sıfatlarının taallukundan sonrasına yüklemektedir. Belki bu terkip, Âmidî'nin Meşşâî filozoflar gibi âlemin zorunluluk yoluyla var kılındığını savunduğu izlenimini verebilir. İlaveten, mûcib bi'z-zât ile mûcib bi'l- kudre ve'l-ihtiyâr arasındaki tek fark, mûcib bi'z-zât için terk ihtimalinin tasavvur edilmesinin imkânsız olması, buna karşın mûcib bi'l- kudre ve'l-ihtiyâr için terk ihtimalinin tasavvur edilebilmesidir. İlk bakışta bu ifadeden yola çıkarak yukarıda Tûsî'nin görüşleri bağlamında ele aldığımız şartlı-kıyas delilini Âmidî'nin de savunabileceği iddia edilebilir. Zira terk edilmenin mümkün olması, gerçekte zorunluluğun olmadığı anlamına gelmez. Ancak Âmidî, Tûsî'nin aksine filozofların böyle bir düşünceye sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre, mûcibin mûcib olmaması tasavvur edilemez. Aynı ifadeyi Semerkandî şartlı-kıyas deliline getirdiği eleştiride sarf etmektedir: "Mûcib'in yapmamayı istediğinde yapmamasının mümkün olduğu doğru değildir."⁴⁵ Ayrıca Âmidî bu ifadelerinde yalnız değildir. Lekânî (ö. 1041/1632) iradenin taallukundan sonra fiilin zorunlu olduğunu ifade ederken "*el-vucub bi'l-ihtiyâr*" kavramını kullanmaktadır ve bu durumda ihtiyarın gerçekleştiğini belirtir.⁴⁶ Sonuç olarak, Âmidî'nin *mûcib bi'l-kudre* kavramsallaştırmasından hareketle onun mûcib ile muhtâr arasında birleştirici bir yaklaşım sergilediği söylenemez. Bu kavramsallaştırmadan hareketle bu iddiayı ileri sürmek, Eş'arî geleneğinde savunulan kudret ve fiilin taallukundan sonra fiilin zorunlu olarak meydana geldiği kanaatini göz ardı etmek olur. Yukarıdaki gerekçeler ışığında, Âmidî'nin ne Tûsî gibi

⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/288, 290.

⁴⁵ Semerkandî, *eş-Şaḥâ'ifü'l- 'ilâhiyye*, 329.

⁴⁶ Lekânî, *Şerhü'n-nâzım 'ale'l-Cevhere: Hidâyetü'l-murîd li Cevhereti't-tevhîd*, nşr. Hüseyin Abdüssalihin el-Becaci (Kahire: Darü'l-Besair, 2009/1430), 1/ 436.

uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilediği ne de İcî'nin ona nispet ettiği gibi âlemin ezeliyetini muhtâr fâil ile uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir.

3. Hatalı İsnadın Bir Meşşâî Felsefe Yorumuna ve Bir Ekberî Nazariyeye Dönüşmesi

Âmidî'ye hatalı bir şekilde isnat edilen görüşün sonraki serüveni ilginç bir noktaya varmaktadır. Bir yandan Tûsî'nin kaynaklık ettiğini söyleyebileceğimiz muhtâr ve mûcib nazariyelerinin tevfiik yorumunun izdüşümleri İbn Kemâlpaşa'da takip edilebilir. Bu tevfiik yorumunun İbn Kemâlpaşa tarafından Meşşâî filozofların dinî yönden meşruiyet kazanmasını sağlayacak şekilde kullanıldığını görebiliriz. Diğer yandan Molla Câmî, *ed-Durretü'l-fâhire'sinde* Âmidî'ye atıfta bulunarak İcî'nin Âmidî'ye isnat ettiği görüşün geç dönem sufiyye tarafından savunulan bir nazariyeye dönüştüğünü ifade eder.

Esasında, İbn Sînâ'nın *Şifa-Metafizik'de*⁴⁷ ifade ettiği şartlı kıyas açıklamasını Tûsî, Meşşâî filozoflar adına yeni bir mûcib yorumu geliştirerek, muhtâr ile kâdim âlem düşüncesini birleştirmiştir. Bu süreçte Âmidî ve Tûsî'nin metinsel tartışma içerisinde oldukları Râzî'nin felsefesini temelden belirleyen ve birbirine zıt iki kavram olarak vazedilen muhtâr – mûcib kavramları çelişik olmaktan çıkarılmaktadır. Râzî, mûcibin tesirini adeta bir tabîi kuvvet gibi düşünerek ateşin zâtî olarak zorunlulukla yakmasına benzetmektedir. O, îcâb yoluyla tesiri açıklamak için ateşin eşit uzaklıkta bulunan ve yanmaya elverişli iki cismi aynı anda yakması örneğini verir. Râzî bu durumda, ateşin yanıcı maddeleri aynı derecede ısıtmasının, seçim yapabilen bir muhtârın fiilinden açıkça farklı olduğunu belirtir. Muhtâr fâilin “doğası gereği bir şeye sebep olandan” ayrıştırılması bedihîdir.⁴⁸ Asıl itibarıyla Râzî, şartlı kıyas deliline dayanarak mûcib fâil nazariyesinde imkân-ı âmm bağlamında bir ihtiyar iddiasının farkındadır. Bu açıklamayı Râzî *Meşâlib'de* uzunca ele alır.⁴⁹ Buna rağmen, muhtâr ile mûcib arasındaki keskin ayrım ve çelişkidenden taviz vermez. Bu katı çelişkiyi Tûsî yumuşatır ve hatta mûcib ile muhtâr arasında asıl itibarıyla bir fark olmadığı sonucuna ulaşır. Böylece, terk etmenin mümkün olduğu ancak hiçbir zaman gerçekleşmediği bir muhtâr kavramına varılır.

İbn Kemâl'in elinde ise bu yeni mûcib yorumu, Meşşâî felsefeye dinî meşruiyet sağlamanın zemini haline getirilir. İbn Kemâlpaşa, mûcib bi'z-zât olan fâilin iki şekilde yorumlanabileceğini söyler. Biri hatalı ve küfrü gerektiren, diğeri ise küfrü gerektirmeyen ve asıl itibarıyla hikmetli bir yaratıcıyla aynı görülebilen bir yorumdur. İlki, âlemin müessirini ateşin yakması gibi tabîi bir kuvvet görerek bu anlamda îcâb yoluyla yaratmayı savunur. İbn Kemâlpaşa'ya göre bu Zorunlu Varlık'a noksanlık atfetmekle sonuçlanacağından küfre götürür. İkinci yorumda ise fiil fâilden ayrılmaz, zâtî fiili gerektirir; ancak bu, doğanın zorlamasıyla değil, hikmetin gereği olarak olur. Bu şekilde anlaşıldığında, îcâbın bir noksanlık içerdiği ve bu görüşü savunmanın küfrü gerektirdiği söylenemez.⁵⁰ İbn Kemâlpaşa bu iki yorumu sunarken Tûsî'nin tahlillerine dayanır ve şartlı-kıyas deliline yer verir. Bu yaklaşım, istediğinde yapan ve istediğinde yapmayan şeklindeki muhtâr

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/155-6.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l- 'ukûl fi dirâyeti'l-'uşûl*, 1/452.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Meşâlibü'l- 'âliyye*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1987), 4/122-124.

⁵⁰ İbn Kemâlpaşa, “Risâle fi tahkîk murâdî'l- 'kâilîn bi enne'l- 'vâcib teâlâ mûcibun bi'z-zât”, *Mecmû'ü resâilü'l- 'allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî, (İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2018/1439), 7/54 vd.

fâilin kâdim bir ma'lûlû olabileceği görüşüne alan açmaktadır. Lakin bu tartışmanın sonucu Âmidî'ye isnat edilen kâdimin muhtara dayandırılmasının mümkün olduğu görüşüne irca edilemez. Çünkü bu yorum çizgisi Âmidî'nin muhtâr mefhumuna uymadığı gibi, muhtâr ve mûcib arasındaki zıtlıkla da uyuşmaz. Sonuç itibariyle İcî, *Mevâkıf*'ta Âmidî'nin Râzî bağlamında tartışılan "her mümkün muhdestir." ilkesi etrafında yürüttüğü itirazlardan yola çıkarak hatalı bir isnatta bulunurken, Cürcânî sahneye Tûsî'yi de ekleyerek bir mûcib bi'z-zât yorumunun yaygınlaşmasına sebep olmuştur.

Hatalı isnadın etkisi yalnızca Meşşâî felsefe adına yeni bir mûcib yorumunun gelişmesine yol açmakla kalmamış, aynı zamanda muhtârın kadîm bir malûlû olabileceği fikriyle nazarî tasavvufun yaratma nazariyesi bağlamında Âmidî'ye atıf yapılmasına da neden olmuştur. Molla Câmî (ö. 898/1492), sûfilerin Zorunlu Varlık'ı fâil-i muhtâr olarak kabul ettiklerini, ancak eserinin kadîm olduğu inancına sahip olduklarını ifade eder. Açık bir şekilde Âmidî'ye atıfta bulunarak, sûfilerin, Âmidî'ye hatalı bir şekilde isnat edilen kasıtlı yaratma ile îcâb yoluyla yaratma arasında eseri önceleme anlamında bir fark olmadığını benimsediklerini ifade eder:

"Sûfiler kadîm eserin fâil-i muhtâra dayandırılmasını mümkün gördüler. İhtiyârı kabul etmek ile kadîm eserin varlığını kabul etme görüşlerini birleştirdiler. (...) Sanki bu konuda onlar Âmidî'nin kasıtlı var kılmadaki önceleme îcâb yoluyla var kılmadaki önceleme gibidir, îcâbla yaratmadaki önceleme zamansal değil zâtî öncelemedir, sözüne tutundular."⁵¹

Sonuç

Bu çalışmada, Adudüddin İcî'nin Seyfeddin Âmidî'ye yönelttiği hatalı isnat ve bu isnadın sonraki kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneği üzerindeki etkileri ele alınmıştır. İlk olarak, İcî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinde Âmidî'ye, kadîm âlemin fâil-i muhtâr bir Tanrı'ya dayanabileceği yönünde bir görüşün isnadı incelendi. Ancak, Âmidî'nin kasıtlı yaratmada illetin öncelemesi ile îcâb yoluyla yaratmada illetin öncelemesinin aynı olduğunu düşünmediği ortaya konulmuştur. İcî'nin isnadıyla ilişkilendirilebilecek metinleri, Âmidî'nin hasmının görüşünü özetleme amacıyla sunduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, Âmidî'nin yokluğun kastedilebilir olup olmadığını sorgulaması ve kendisinden önceki Eş'ârî âlimlerin bazı gerekçe ve açıklamalarını tahkik etmesi, Âmidî'nin özgün düşünceler ortaya koyduğunu göstermektedir.⁵² İkinci olarak, *Mevâkıf*'in şârihi Cürcânî'nin pseudo-Âmidî'yi destekleyen bir gruptan bahsettiği ve bunun aslında mûcib-muhtâr uzlaşmasını savunan Nasîrüddin Tûsî olduğu ortaya kondu. Tûsî, İbn Sînâ'ya da atıfta bulunarak, mûcib olan Zorunlu Varlık'ın, âlemi zorunlu olarak yaratmakla birlikte yine de ihtiyarla yarattığı fikrini ortaya koymuştur. Bu makalede, bu uzlaştırıcı yorumun İbn Kemâlpaşa tarafından benimsenip Meşşâî filozoflara dinî meşruiyet sağlamak amacıyla kullanıldığı gösterilmiştir. Son olarak, bu makale, hatalı isnadın yalnızca kelâm-Meşşâî felsefe tartışmaları bağlamında değil, aynı zamanda tasavvuf çevrelerinde de etkili olduğunu ve yeni bir yaratma nazariyesi geliştirilmesinde atıfta bulunulan bir kaynak teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Molla Câmî sūfilerin, Zorunlu Varlık'ın

⁵¹ Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b Ahmed b Muhammed Cami, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkik mezhebi's-şüfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemai 'l-mütekaddimin*, (Tahran:Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980), 28-29.

⁵² İbrahim Çoşkun, "Seyfeddin El-Âmidî'nin Allah Tasavvuru", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 19-34.

fâil-i muhtâr olduğunu kabul ederken, kadîm âlemin bu yaratıcıya dayanabileceğini savunduklarını ifade etmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, İcî'nin Âmidî'ye yönelik hatalı isnadının sonraki dönemlerde nasıl yayıldığını ve felsefî, kelâmî ve tasavvufî düşünce içinde nasıl yeni anlamlar kazandığını ortaya koymuştur.

Kaynakça

Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004/1424.

Âmidî, Seyfeddin. *Ġâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*. ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 2004.

Altaş, Eşref. *Fahredden er-Razi'nin İbn Sina yorumu ve eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Altaş, Eşref. “Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mayha Yayıncılık, 2019.

Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b Ahmed b Muhammed. *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkîk mezhebi's-süfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemai 'l-mütekaddimin*. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.

Cürcânî, Seyyif Şerif. *Şerhu'l- Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Çelebî, Hasan. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l- Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî. Matbaatu's-sa'ade, 1907/1325.

Çoşar, Hakan. “İşârât geleneği içinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği”. *İslam Düşüncenin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Coşkun, İbrahim. “Seyfeddin El-Âmidî'nin Allah Tasavvuru”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 19-34.

er-Râzî, Fahreddin. *el-Meṭālibu'l- 'āliyye*. nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1987.

er-Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣalu'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahḥirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. nşr. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.

er-Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l- 'ukûl fi dirâyeti'l- 'uşul I-IV*. nşr. Said Abdullatif Fude. Beyrut: Dâruz-Zehâir, 1436/2015.

Ferharî. en-Nibrâs. İçinde: Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aḳâid en-nesefiyye*. Karaçi: Mektebetü'l-büşra. 1430h.

Hassan, Laura. *Ash'arism encounters Avicennism: Sayf al-Dîn al-Âmidî on Creation*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2020.

İbn Kemâlpaşa, Ahmed Şemseddin. “Risâle fi ennehu hel yestenid el-ḳadîm el-mumkin ilâ'l-müessir”. *Mecmû'ü resâilil- 'allâme İbn Kemâlpâşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018/1439.

İbn Kemâlpaşa, Ahmed Şemseddin. “Risâle fi tahkîk murâdi'l-ḳâilîn bi enne'l-vâcib teâlâ mücibun bi'z-zât”. *Mecmû'ü resâilil- 'allâme İbn Kemâlpâşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018/1439.

- İbn Sînâ. *Kitâbu's-şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Îcî, Adudüddin. *Kitâbü'l- Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997.
- Lekânî, İbrahim b. İbrahim. *Şerhü'n-nâzum 'ale'l-Cevhere: Hidâyetü'l-murîd li Cevhereti't-tevhîd, II*. nşr. Hüseyin Abdüssalihin el-Becaci. Kahire: Darü'l-Besair, 2009/1430.
- Ramazan Efendi. *el-Mecmu' es-süniyye 'ala şerhi'l-'Akâid en-nesefiyye*. nşr. Mor'i Hasan es-Reşid. Lübnan: Nursabah, 2012.
- Başaran, Yasin Ramazan. "Mûcib Bizzat Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe, 2018.
- Semerkandî, Şemseddin. *el-Me'arîf fi şerhi's-Şahâ'if*. İstanbul: Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Ktp. Nr. 827.
- Semerkandî, Şemseddin. *eş-Şahâ'ifü'l-'ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Siyâlkûtî, Abdulhakîm. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l- Mevâkıf*. nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî. Matbaatu's-s'âde, 1907/1325.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Teftâzânî , Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998/1419.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu'l-'İşârât ve't-tenbihât*. nşr. Kerim Fayda. Kum: Müesseset Matbuât Dînî, 1383.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2022): 157-192.



Gazzâlî'nin Mûcizeye Yaklaşımının Tehâfütü'l-Felâsife Bağlamında Kuantum Kuramı Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of Ghazâlî's Approach to Miracles in Terms of Quantum Theory
within the Context of Tahâfut al-Falâsifah

Ayşe KOCABAŞ **Ahmet ÇELİK**

Doktor Adayı, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Sivas/Türkiye
Ph.D. Candidate, Sivas Cumhuriyet University, Institute
of Social Sciences, Sivas/Türkiye
20219331002@cumhuriyet.edu.tr | orcid.org/0009-0000-9285-3702 | ror.org/04f81fm77
Katkı Oranı: %60

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Sivas/Türkiye
Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University,
Faculty of Theology, Sivas/Türkiye
ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr | [http://orcid.org/0000-0002-8072-5364](https://orcid.org/0000-0002-8072-5364) | ror.org/04f81fm77
Katkı Oranı: %40

Makale Bilgisi

Makale Türü
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi
20 Temmuz 2024
Kabul Tarihi
04 Aralık 2024
Yayın Tarihi
31 Aralık 2024

İntihal

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

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik
ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların
kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ayşe Kocabaş
– Ahmet Çelik).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type
Research Article
Date Received
20 July 2024
Date Accepted
04 December 2024
Date Published
31 December 2024

Plagiarism

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

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and writing
this study and that all the sources used have been
properly cited (Ayşe Kocabaş – Ahmet Çelik).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Kocabaş, Ayşe – Çelik, Ahmet. “Gazzâlî'nin Mûcizeye Yaklaşımının
Tehâfütü'l-Felâsife Bağlamında Kuantum Kuramı Açısından
Değerlendirilmesi”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 312-333.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1519364>”

Öz

Klasik fizik anlayışını değiştiren kuantum kuramı, bilimsel sahada ilk defa ortaya çıkan indeterminizm olması bakımından felsefe ve teoloji alanlarında da büyük etkiler meydana getirmiştir. Evrene yönelik yeni bir bakış açısı sunan bu kuram, tarihte çığır açarak yepyeni bir dönemi başlatmıştır. Devrim niteliğindeki kuantum kuramı, yirminci yüzyılın en önemli entelektüel başarılarından biridir. Atom ve atom altı sistemleri inceleyen kuantum kuramı Max Planck'ın kuantum hipoteziyle başlamış, kuramın temel prensipleri yine onun tarafından ortaya konulmuştur. Kuantum kuramı; hiçbir kesinliğin olmadığı, nesnelerin ölçüm yapılmaya kadar hiçbir özelliğinin bulunmadığı sıradışı bir dünyayı betimlemektedir. Kuantum dünyası; parçacıkların uzaya sürekli şekilde bir var olup bir yok olduğu, bir nesnenin aynı anda evrenin her yerinde bulunabildiği ve bir duvarın içinden rahatlıkla geçebildiği, iki cismin galaksiler arası uzaklıkta bile ışık hızından çok daha hızlı ve anlık bir iletişim hâlinde olabildiği tuhaflıklarla doludur. Bütün bunlar tamamen bilimsel olup gerçek sonuçları ve uygulamaları hem mikrodünyada hem de makro dünyada mevcuttur. Kuantum yasaları hiçbir yasanın edilmediği kadar test edilmiş ve bunlardan istisnasız geçmiştir. İslam düşüncesinde önemli bir yeri olan Gazzâlî, mûcizeyi nedensellik bağlamında tartışmıştır. Mûcizeyi âdetullah teorisi üzerine temellendirerek zorunlu nedenselliği reddetmiştir. Ona göre varlıklar özsel niteliklere sahip değildir, onları da aralarındaki ilişkileri de yaratan hakîki fail olan Allah'tır. Dolayısıyla onların aralarında gerçekleşen neden-sonuç ilişkisi zorunlu değildir. Bu ilişkideki kuralları koyan da değiştirebilecek olan da Allah'tır. Neden-sonuç ilişkisindeki genel kurallar âdetullah, kurallardaki istisnâî değişiklikler ise mûcizelerdir. Gündelik yaşamdaki genel geçer kurallar (âdetullah) işlemekte olup bilim vs. bu kurallara göre yapılır. Mûcizenin gerçekleşmesi ise düşük bir ihtimal olarak her zaman vardır. Gazzâlî'nin, zorunlu nedenselliğin geçersizliğini ispat bağlamında getirdiği ateşin pamuğu yakması örneğinde ateş ile yanma arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Başka bir deyişle ateşin özsel bir yakma özelliği bulunmamaktadır. Ona göre bunların kaynağı tamamen Allah'tır ve esasen âdetullah dışında -zıtların bir arada bulunması gibi muhaller hariç- her türlü ihtimal mevcuttur. Gazzâlî'nin bu görüşleri, günümüz kuantum kuramının neden-sonuç ilişkisine dair verileriyle uyum içindedir. Kuantum kuramına göre de maddenin en küçük yapı birimi olan temel parçacıkların farklı özsel nitelikleri bulunmamaktadır. Onların dünyasında dolayısıyla tüm evrende belirsizlik hakimdir. Her parçacık her an evrenin her yerindedir. Bu belirsizlikler ancak gözlemci etkisiyle/ölçümle belirlenir, böylece varlıklar ve olaylar oluşur. Bu oluşta her türlü ihtimal mevcutken gözlemci etkisi/ölçüm, bunu tek ihtimale düşürür. Kuantum kuramına göre gündelik yaşantıdaki yani makro âlemdeki alışlagelen klasik fizik kurallarının işleme sebebi, olasılıklarının çok yüksek olmasıdır. Fakat çok düşük ihtimalle de olsa sıra dışı ya da tabiat dışı olayların meydana gelmesi mümkündür. Bu ise mûcizelerin imkanını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mûcize, Nedensellik, Kuantum, Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife.

Abstract

The quantum theory, which has transformed the classical understanding of physics, has also significantly impacted the fields of philosophy and theology due to its introduction of indeterminism for the first time in the scientific realm. This theory, which offers a new perspective on the universe, has marked a revolutionary turning point in history. The revolutionary quantum theory is one of the most important intellectual achievements of the twentieth century. Quantum theory, which examines atomic and subatomic systems, started with Max Planck's quantum hypothesis, and the basic principles of the theory were also put forward by him. Quantum theory describes an extraordinary world where nothing is certain, and objects have no specific properties until they are measured. The quantum world is filled with peculiarities such as particles continuously appearing and disappearing in space; an object being present everywhere in the universe simultaneously; passing through walls effortlessly; and two objects communicating instantaneously and faster than the speed of light even at intergalactic distances. All these phenomena are entirely scientific and have real-world implications and applications in both the micro and macro realms. Quantum laws have been tested more rigorously than any other laws and have passed these tests without exception. Ghazâlî, who has an important place in Islamic thought, discussed the miracle in the context of causality. By grounding the concept of miracles on the theory of the 'God's custom' (âdat Allah), he rejected necessary causality. He rejected necessary causality by basing the miracle on the theory of God's custom. According to him, entities do not possess intrinsic properties; both all the entities and the relationships between them are created by the true agent, who is Allah. Therefore, the relationship between them is not a necessary cause-effect relationship. It is Allah who sets the rules in this relationship and can change them. The general prevailing rules (âdat Allah) operate in daily life, and scientific research are based on these foundations. However, the occurrence of a miracle is always a possibility, albeit a low one. In the context of proving the invalidity of necessary causation, Ghazâlî's example

of fire burning cotton illustrates that there is no necessary connection between fire and burning. In other words, fire does not have the property of self-combustion. According to him, the source of these phenomena is entirely Allah, and essentially every possibility exists outside of ādat Allah—except for the coexistence of opposites, which is impossible. Ghazālī's views align with the contemporary quantum theory's data on cause-and-effect relationships. According to quantum theory, the fundamental particles, which are the smallest building blocks of matter, do not have distinct intrinsic properties. Uncertainty dominates their world, and thus the entire universe. Each particle is everywhere in the universe at any moment. These uncertainties are determined only through the observer effect and measurement; thus, entities and events come into existence. While there are all kinds of possibilities in this occurrence, the observer effect and measurement reduce it to a single possibility. According to quantum theory, the reason why the conventional classical physics laws operate in daily life, that is, in the macro world, is that their probabilities are very high. However, even if the probability is very low, it is still possible for extraordinary or supernatural events to occur. This demonstrates the possibility of miracles.

Keywords: Kalām, Miracle, Causality, Quantum, Ghazālī, Tahāfut al-Falāsifah.

Giriş*

20. asrın başlarında ortaya çıkan ve klasik fiziğin temellerini sarsan kuantum kuramının keşfi, bilimsel sahada ilk defa ortaya çıkan indeterminizm olması yönüyle felsefe, teoloji ve birçok bilim alanında büyük etkilere neden olmuştur. Yepyeni bir dönemi başlatarak çığır açan bu kuram, evrene ilişkin farklı bakış açıları sunmuştur. Kuantum kuramı, 20. yüzyılın entelektüel başarılarının en önemlilerinden biri olup devrim niteliğindedir.¹

Kuantum dönemi öncesinde birçok bilim dalı nedensellik zemini üzerine oturtulmuşken kuantum kuramı ile birlikte değişen nedensellik anlayışı sebebiyle bu bilimlerin yeniden gözden geçirilme ihtiyacı doğmuştur. Geçmişte bilim insanları genelde nesnelerin davranışlarına ilişkin çalışmaları analizle yetiniyorlardı. Kuantum kuramı ise onları bilim metafiziğine ilişkin sorunları ele almaya itmiştir. Kuramın kabulüyle birlikte birçok bilim insanında, bilimsel girişimlerin altında yatan düşünceleri tekrar inceleme fikri doğmuştur.²

Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemdaki nedensellik bağlamında incelenen mûcize konusu, İslam kelâmında nübüvvet konusu içerisinde peygamberlere iman başlığı altında ele alınmıştır. Bunun sebebi, nübüvvetin ispatında ve vahyin doğrulanmasında en çok kullanılan delil olması hasebiyle mûcizenin büyük bir öneme sahip olmasıdır. Mûcize konusu da nedensellikle direkt bağlantılı olduğundan kuantum kuramının belkemiğini oluşturan belirsizlik ilkesiyle birlikte değişen nedensellik anlayışı kelâm ilmini de yakından ilgilendirmektedir. Çünkü belirsizlik ilkesi, doğa olaylarının katı ve değişmez bir nedensellik zincirine bağlı olmadığı, olayların belirli bir kesinlikten ziyade olasılık temelinde gerçekleşebileceğini ifade etmesi bakımından mûcizeye imkan tanımakta ve onu daha anlaşılır kılmaktadır.

* Bu çalışma Doç. Dr. Ahmet Çelik danışmanlığında devam eden “İslam Kelamı Bağlamında Kuantum Kuramı ve Kur'an Mucizeleri” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024).

¹ Ian Marshall - Danah Zohar, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden* (İstanbul: Gelenek, 2002), 236-239; Telhat Özdoğan vd., *Modern Fiziğe Giriş* (Ankara: Pegem, 2009), 34.

² Karen Harding, “Dünden Bugüne Nedensellik: Gazzâlî ve Kuantum Teorisi”, çev. Ahmet Mekin Kandemir, *Kader* 16/2 (31 Aralık 2018), 525.

İslam düşünce tarihinde ve kelâm ilminde önemli bir yere sahip olan Gazzâlî, mûcize konusuna önemli bir açılım getirmiştir. Mûcizeyi, en geniş şekilde felsefecilere reddiye olarak yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinde ele almasıyla mûcize konusunu daha felsefi bir hâle dönüştürmüş, bu da kelâm-felsefe etkileşimine ve ilişkisine katkı sağlamıştır. Mûcizeyi felsefi bir problem olarak doğa felsefesi içinde nedensellik bağlamında tartışma konusu yaparak detaylı biçimde analiz eden Gazzâlî'nin asırlar öncesinde mûcizeyi açıklarken ve temellendirirken kullandığı neden-sonuç ilişkisine dair ifadelerinin ve yaklaşımlarının, bugün deneylerle kanıtlanmış olan kuantum verileriyle ve yorumlarıyla benzerlik göstermesi dikkat çekicidir.

Bu makalenin amacı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eseri bağlamında mûcizeye yaklaşımının kuantum kuramı açısından değerlendirilmesidir. Bu konuya dair herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Makalede ilk olarak kuantum kuramı hakkında konuyla ilgisi ve ihtiyaç nispetinde bilgi verilecek, ardından İslam kelâmcılarının ve Gazzâlî'nin mûcize anlayışı ele alınacak, son olarak ise Gazzâlî'nin mûcize anlayışının kuantuma göre değerlendirilmesi yapılacaktır.

Bu çalışmada Gazzâlî'nin mûcize konusuna yaklaşımı kuantum kuramı açısından değerlendirilirken kullanılan bilimsel açıklama ve yorumların, son bir iki asırdır kimilerince Kur'an'ı, çağa ve bilime uydurma adına yapılan te'vil ve sözde bilimsel açıklamalarla karıştırılmaması gerektiğini belirtmek isteriz. Kanaatimize göre söz konusu açıklama ve zorlama yorumlar mûcizeleri mahiyetlerinden çıkarmakta, dolayısıyla geçersiz kılmakta ve normal olaylara indirgemektedir. Bu çalışmamızdaki yaklaşımımız ise tam aksine mûcizelerin, hiçbir te'vil yapmaksızın olduğu gibi alındığında da bilimsel olarak rahatlıkla açıklanabileceği yönündedir.

1. Kuantum Kuramı

Latince bir kelime olan kuantum; “ne kadar”, “işlem paketçisi” ve “miktar” mânâlarına gelen “quantity” kelimesinden türetilmiş olup çoğulu “quanta”dır.³ Kuantum kelimesini bilimsel olarak ilk defa, ışığın enerji paketçikleri olduğunu bulan Alman bilim insanı Max Planck⁴ kullanmıştır. Atom ve atom altı mikroskobik sistemleri inceleyen kuantum kuramı⁵, 1900'de Max Planck'in “kuantum hipotezi” ile başlamıştır.⁶

Klasik fizikçiler bazı cisimler üzerinde ısı ve ışıkla ilgili yaptıkları deneylerde birçok cismi ısıtarak gözlemliyor ve elde ettikleri verilerle grafikler oluşturuyorlardı. Siyah cisim⁷ için de oluşturdukları ısıma spektrumu (tayfi) grafiğinde uzun dalga boyuna doğru sıcaklığın azaldığı,

³ Latince-Türkçe Sözlük, “quantum”md, [https://www.academia.edu/37664584/Latince Türkçe Sözlük PDF](https://www.academia.edu/37664584/Latince_Türkçe_Sözlük_PDF) (Erişim: 30.03.2024); Art Hobson, *Kuantum Öyküleri* (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 38; Kenneth W. Ford, *101 Soruda Kuantum* (İstanbul: Alfa Bilim, 2022), 17.

⁴ Max Planck (1858-1947). Alman fizikçi Max Planck, kuantum kuramının kurucusudur. 1900 yılında, kara cisim ışınması problemini çözmek için “kuantum hipotezi”ni ortaya atmıştır. Kuantum hipoteziyle enerji miktarlarının sürekli değil, belirli paketler (kuantumlar) halinde yayıldığı ileri sürmüştür. Bu hipotez, modern fiziğin temel taşlarından biri olmuştur. Cemal Yıldırım, “Bilimin Öncüleri: Max Planck”, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, (Ağustos 1993), 579-580.

⁵ Özdoğan vd., *Modern Fiziğe Giriş*, 34.

⁶ Gökhan Budak - Abdulhalik Karabulut, *Kuantum Fiziği -I-* (Ankara: Nobel, ts.), 1.

⁷ Siyah cisim gerçekte olmayan, ideal bir soğurucunun yani kendisine çarpan radyasyonun (ışınların) yüzde yüzünü soğuran varsayımsal bir cismin teknik adıdır. Leon Lederman, *Tanrı Parçacığı* (İstanbul: Evrim, 2001), 17.

kısa dalga boyuna doğru ise sıcaklığın artacağı öngörüsünde bulunmuşlardı.⁸ Siyah cismin ışık spektrumunun deneysel grafiği, uzun dalga boylarında deneysel sonuçlarla uyumlu iken kısa dalga boylarında uyumsuzluk gösterdi. Bu varsayım ile deneysel veriler arasındaki uyumsuzluk “mor ötesi felaket” olarak adlandırıldı. Bu soruna kafa yoran ve termal radyasyon üzerinde çalışan Max Planck’a göre elektromanyetik dalga kesintisiz yayılıyor olsaydı, bir sobanın ateşinin yaydığı ışının sobanın iç yüzeylerinden devamlı geri yansiyarak ateşin alevini artırır ve bu artma devam ederek korkunç bir radyasyon felaketi oluştururdu. Gerçekte böyle bir olay olmadığı ve hiç görülmediği için Planck, bu durumu elektromanyetik dalganın kesintisiz bir biçimde değil de “kuanta” adını verdiği kesikli enerji paketçikleri hâlinde yayıldığı şeklinde açıklayarak problemi çözmüş ve “kuantum hipotezini” ortaya atmış oldu. Temel prensiplerini Max Planck’ın ortaya koyduğu kuantum kuramının matematiksel gelişim ve yorumlarını ise Einstein,⁹ Bohr,¹⁰ Schrödinger,¹¹ de Broglie,¹² Heisenberg,¹³ Born¹⁴ ve Dirac¹⁵ gibi önemli bilim insanları yaptı.¹⁶

Kuantum, bölünemeyen en küçük parça olup evrende bulunan her şey kuantumlardan oluşmuştur. Atomun alt yapı birimleri olan temel parçacıklar (fermiyonlar ve bozonlar), kuvvetler, ışığı oluşturan fotonlar ve enerji birer kuantumdur.¹⁷ Daha başka parçacıklardan oluştuğu bilinmeyen parçacıklara “temel parçacık” adı verilir. Daha küçük parçalara bölünemeyen temel parçacıkların fiziksel bir hacme sahip olduğu söylenemez ve uzay-zaman

⁸ Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* (İstanbul: Spartaküs, 1996), 148.

⁹ Albert Einstein (1879-1955). Almanya doğumlu teorik fizikçi ve bilim insanıdır. Tüm zamanların en iyi fizikçilerinden birisi olarak kabul edilen Einstein, en çok görelilik teorisini geliştirmesiyle tanınır. Aynı zamanda kuantum mekaniğinin gelişimine önemli ölçüde katkılarda bulunmuştur. Fizik ve matematik alanına sağladığı katkılardan dolayı ve fotoelektrik etki yasasının keşfi sebebiyle 1921 yılında Nobel Fizik Ödülü'ne layık görüldü. 1999 yılında *Time* dergisi tarafından yüzyılın en önemli kişisi seçilmiştir. Enis Yazıcı, “Albert Einstein’ın Hayatı ve Bilime Katkıları”, *Bilim ve Teknik Dergisi*, (Aralık 2015).

¹⁰ Danimarkalı ünlü fizikçi Niels Bohr (1885-1962), atomun yapısını açıklayan "Bohr Atom Modeli"ni geliştiren ve kuantum mekaniğinin yorumlanmasında Kopenhag yorumu adıyla bilinen yaklaşıma öncülük eden önemli bir bilim insanıdır. Cemal Yıldırım, “Bilimin Öncüleri: Niels Bohr”, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* 318 (Mayıs 1994).

¹¹ Erwin Schrödinger (1887-1961), Avusturyalı teorik fizikçidir ve kuantum mekaniğinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. 1933'te kuantum teorisine yaptığı katkılardan dolayı Nobel Fizik Ödülü'nü almıştır. Erdoğan Sakman, “Çağlar Boyu Bilim ve Teknik Adamları: Erwin Schrödinger”, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, (Ocak 1986), 38.

¹² Meşhur Fransız fizikçi Louis de Broglie (1892-1987), parçacıkların dalga özellikleri taşıdığını öne süren "dalga-parçacık ikiliği" kavramını geliştirmiştir. Bu çalışması kuantum mekaniği için kritik bir adımdır. 1929 Nobel Fizik Ödülü'yle ödüllendirilmiştir. Hikmet Bilir, “Vülgarizasyon’un (Popüler Bilimsel Yayın) Dört Büyük Ustası: Born, De Broglie, Gamow, Asımov”, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* 133 (Aralık 1978), 23.

¹³ Werner Heisenberg (1901-1976), Alman teorik fizikçidir. 1927'de geliştirdiği Belirsizlik İlkesi ile tanınır. Bu ilke, bir parçacığın konum ve hızının aynı anda kesin olarak ölçülemeyeceğini ifade eder. Kuantum mekaniğini matris formülasyonu ile temellendirmiştir. 1932'de Nobel Fizik Ödülü kazanmıştır. Harald Fritzsche, *Yanıyorsun Einstein* (İstanbul: Metis, 2020), 24-26.

¹⁴ Max Born (1882-1970), kuantum mekaniği alanındaki temel çalışmalarıyla tanınan Alman teorik fizikçidir. Dalga fonksiyonunun istatistiksel yorumunu geliştiren çalışmalarıyla 1954 Nobel Fizik Ödülü'nü kazanmıştır. Kuantum mekaniği üzerindeki çalışmaları, modern fiziğin temel taşlarından biri olmuştur. Bilir, “Vülgarizasyon’un (Popüler Bilimsel Yayın) Dört Büyük Ustası: Born, De Broglie, Gamow, Asımov”, 23.

¹⁵ İngiliz fizikçi Paul Dirac (1902-1984), kuantum mekaniği ve kuantum elektrodinamiğinin kurucularındandır. Ortaya koyduğu *Dirac denklemi* ile elektronların spin özelliklerini ve pozitronların varlığını tahmin etmiştir. 1933 yılında Nobel Fizik Ödülü'nü kazanmıştır. Kragh Helge, “Paul Dirac: Seeking beauty”, *Physics World* 8/15 (2002), 55-62.

¹⁶ Raymond A. Serway - Robert J. Beichner, *Fizik-3* (Ankara: Palme Yayıncılık, 2011), 1290.

¹⁷ Marcus Chown, *Biraz Kuantumdan Zarar Gelmez* (İstanbul: Alfa Bilim, 2022), 226; Kenneth, *101 Soruda Kuantum*, 18.

noktalarında etkileşime girmiyor gibi görünürler. Bilim insanları 23 tane temel parçacık tespit etmişlerdir. Bu 23 parçacığın içinde “karşıt parçacıklar”, kütle çekim kuvvetinin taşıyıcısı varsayılan “graviton” ve “higgs” parçacıkları yer almamaktadır.¹⁸

Maddenin en temel ve en küçük yapıtaşı olan parçacıklardan herbiri ya “fermion”dur ya da “bozon”dur.¹⁹ Her atom ve molekülün temel bileşenleri fermiyondur.²⁰ Fermiyonlar maddeleri oluşturan bütün parçacıkları içermektedir. Çevremizde gördüğümüz bitkiler, hayvanlar, kullandığımız eşyalar ve insanlar fermiyonlardan meydana gelmektedir. Bozonlar ise evrenin temel çekim kuvvetlerini oluşturan parçacıklardır. Yani bozonlar, fermiyonlar arasındaki etkileşimi gerçekleştiren kuvvetleri oluşturan parçacıklardır. Kuantum parçacıklarının hepsi ya bozon ya da madde parçacıkları olan fermiyonlardır.²¹ Temel parçacıklardan biri de fotondur. Fotonların varlığı deneysel olarak 1914-1916 yıllarında ortaya konmuş olup o zamandan bu tarafa birçok olay ve çalışmayla doğrulanmıştır. Fotonlar sıfır kütle ve sıfır elektrik yüküne sahip olan parçacıklardır ve ışık hızıyla hareket ederler. Bu nedenle atomların içinde bulunamazlar.²²

Atomlar; proton, nötron ve elektronlardan oluşmuştur. Elektron, “lepton” denilen ve şimdilik yarım düzine kadar olduğu bilinen parçacıklar topluluğunun yalnızca bir tanesidir. Proton ve nötron ise “hadron” adı verilen çok daha geniş parçacıklar grubunun iki üyesidir. Bu gruptan daha yüzlerce parçacık keşfedilmiştir. Günümüzde proton ve nötronun da içinde bulunduğu hadronların, kuark adı verilen daha alt yapı birimlerinden oluşan bileşenlerinin bulunduğu düşünülmektedir. Bu temel parçacıkların hepsi birer kuantumdur ve daha küçük parçalara bölünemezler.²³

Kuantum dünyasının kanunları, evrendeki her yerde ve her şeyde bulunmakta ve işlemektedir. Bu yüzden temelini kuantum fiziğinin oluşturduğu kuantum kuramı bugün birçok bilim dalında çalışılmaktadır ve büyük bir öneme sahiptir. “Kuantum biyoloji” ve “kuantum kimya” bunların önde gelenleridir. Bilinen birçok biyolojik ve kimyasal fenomenin bir kökeni bulunmaktadır.²⁴ Yine kuantum kuramında yer alan parçalı teoriler ve olasılıklar matematiksel olarak sistemleştirilmiştir. Günümüzde cep telefonu, bilgisayar, lazer, nanoteknoloji ve istihbarat gibi bir çok alanda kullanılan kuantum kuramı, bu pratik etkileri dışında fizikçilerin bile uğraşmak zorunda kaldığı felsefi konu ve problemlerde de yerini almıştır.

Kuantum kuramı, evrendeki cisimlere ve ona dair bilgilere sınırlar çizmiştir. Örneğin ölçüm yapma anlayışını değiştirmiş, gerçekliğin tabiatının en temelden ve yeni baştan tekrar düşünülmesini zorunlu kılmıştır.²⁵ 20. yüzyılda keşfedilmesiyle klasik fizik anlayışını değiştiren kuantum kuramı, bilimsel sahada ilk defa ortaya çıkan indeterminizm olması bakımından felsefe ve teoloji alanlarında da büyük etkiler meydana getirmiştir. Evrene yönelik yeni bir bakış açısı

¹⁸ Ford, *101 Soruda Kuantum*, 49.

¹⁹ Gribbin, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden?*, 159.

²⁰ Gribbin, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden?*, 102, 160, 161.

²¹ Gribbin, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden?*, 102.

²² Weinberg, *Atomaltı Parçacıklar*, 181-182.

²³ Steven Weinberg, *Atomaltı Parçacıklar*, çev. Zekeriyya Aydın (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2003), 181-182.

²⁴ Hobson, *Kuantum Öyküleri*, 259.

²⁵ Chad Orzel, *Köpeğinize Kuantum Fiziğini Nasıl Öğretirsiniz?* (İstanbul: Aylak Kitap, 2011), 5.

sunan kuantum kuramı tarihte bir çığır açarak yepyeni bir dönemi başlatmıştır. Devrim niteliğindeki kuantum kuramı 20.yüzyılın en önemli entelektüel başarılarından biridir.²⁶

Kuantum dünyasının birçok özelliği, önceleri bilim dünyasına hakim ortak kanıya ters görüldüğü için kimileri tarafından kuantum kuramı belirsiz olarak nitelendirilmiş, bazıları onu “Alis harikalar diyarında fiziği” olarak adlandırmıştır. Einstein, kuantum kuramının kendisinde “aşırı zekice bir paranoyanın yanlısamaları sistemi” izlenimi uyandırdığını söylemiştir. Nobel ödüllü meşhur fizikçi Richard Feynman ise “Kuantum kuramını anlamak mümkün değildir ve bunun için çabalamak da faydasızdır” demiştir. Aslında bu durum gittikçe değişmektedir. Kuantum kuramının doğruluğu ve işlerliği her geçen gün ortaya çıkmakta, deneylerle gösterilerek ispatlanmaktadır. Böylece kuantum kuramının üçüncü evresine geldiği günümüzde, başta fizik felsefecileri ve bilim insanları tarafından kuantum kuramının daha kapsamlı içerikleri anlaşılmasına başlanmıştır. Bilim insanları kuantum kuramının kaos teorisi ve karmaşıklık fiziğindeki gelişmelerle alakasının; yeni, bütüncül ve bilimsel bir paradigmaya nasıl katkı sağladığını fark etmeye başlamışlardır. Bilim insanı olmayan kimseler ise kuantum kuramının tanımladığı varlık kategorileriyle olan ilişki tarzlarının, insan psikolojisi ve ilişkilerinin anlaşılmasında anlamlı modeller oluşturduğunun gittikçe daha fazla farkına varmaktadır. Böylece de kuantum kuramı, yepyeni bir ortak kanı ile konumlandırılmaktadır.²⁷ Kuantum kuramının en tuhaf yanı, sağduyumuza meydan okumasıdır. Bu kuram gerçeklik kavramına dahi kafa tuttuğu gibi, uygulandığı her yerde ve her şeyde hatasız çıkacak, doğruluğu her defasında kanıtlanacak kadar da gerçektir.²⁸ Başlarda bütünüyle mikro âlem üzerinde yoğunlaşan kuantum kuramının, zamanla her düzeydeki fiziksel gerçekliği uygulanabileceği anlaşılmıştır. Kuantum araştırmalarında; maddenin temel yapı taşı olup evrendeki her şeyi oluşturan atom, molekül, nötron, elektron, kuark ve ışığın temel yapı birimi olan fotonlar gibi parçacıklarla çalışılır. Bu parçacıklar gözle görülemeyecek kadar küçük olup onların dünyası (kuantum dünyasında) olan mikro alemde, alışıksız ve bilinen tüm klasik fizik kanunları geçersiz hale gelmektedir. Kuantum dünyasında her şey enerjidir, parçacıklar dalgadır, dalgalar parçacıktır. Bu dünya; garipliklerle, kesin bir şekilde bilinmeyen şeylerle dolu olan, her şeyin sadece tesadüfler ve ihtimaller perdesi ardından görüldüğü bir dünyadır. Zira kuantum kuramında “belirsizlik ilkesi” hakimdir.²⁹ Bütün bunlar hakikaten sarsıcıdır, fakat Bohr’un dediği gibi “Kuantum kuramıyla sarsılmayan onu anlamamış demektir.”³⁰

Kuantum kuramı hiçbir kesinliğin bulunmadığı, nesnelerin ölçüm yapıncaya dek kesin hiçbir özelliğinin olmadığı, sıradışı bir dünyayı betimlemektedir. Bu dünya; parçacıkların uzayda devamlı olarak bir var olup bir yok olduğu, bir nesnenin aynı anda evrenin her yerinde bulunabildiği, bir cismin bir duvarın içinden geçebildiği, iki cismin galaksiler arası uzaklıktan birbirleriyle ışık hızından daha hızlı ve anlık bir iletişim hâlinde olabildiği tuhaflıklarla doludur. Bütün bu anlatılanlar insana fantezi-kurgu gibi gelse de aslında bilimin ta kendisidir ve bu dünya bizim de içinde yaşamakta olduğumuz dünyadır. Kuantum dünyasındaki bu garipliklerin hepsi gerçektir, gerçek sonuçları ve uygulamaları bulunmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki,

²⁶ Marshall - Zohar, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden*, 236-239; Özdoğan vd., *Modern Fiziğe Giriş*, 34.

²⁷ Marshall - Zohar, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden*, 238-239.

²⁸ Jed Brody, *Kuantum Dolanıklık* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2022), 15.

²⁹ Amr D. Aczel, *Dolanıklık* (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2018), 10.

³⁰ John Gribbin, *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde Kuantum Fiziği ve Gerçeklik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 19.

kuantum yasaları hiçbir yasanın olmadığı kadar test edilmiş ve istisnasız her seferinde bütün testlerden geçmiştir. “Kuantum kuramı inanılmaz düzeyde bir kesinlikle sınanmıştır. Bu da onu bilimsel kuramlar tarihinin en geçerli biçimde sınanmış kuramı haline getirmektedir.”³¹

Kuantum kuramının temel özellikleri şunlardır:

1. Enerji sürekli olmayıp kesiklidir.2. Temel parçacıklar hem parçacık hem de dalga gibi davranırlar.
2. Mikro parçacıklar rastgele hareket ettikleri için kuantum kuramında belirsizlik hakimdir. İhtimaller yalnızca istatistiksel olarak saptanabilir.
3. Bir parçacığın aynı anda hem konumunu hem de momentumunu/hızını belirlemek imkansızdır. Konum-momentum ve benzeri değişken çiftlerinden birinin ölçümündeki hassasiyet derecesi, diğerinin ölçümünde elde edilecek hassasiyet derecesini etkiler. Bu durum bilime şüphe götürmez bir belirsizlik fikri katmıştır.³²

Mikrodünya adı verilen atom altı âlemdeki her öge, bir top gibi dönmekte olup “bir zaman dilimi süresinde dönmesini durdurmak için gerekli olan belli bir enerji miktarına” yani açılal momentuma sahiptir. Bu yönüyle de kuantum bir açılal momentum ya da spin (dönüş) birimidir.

Kuantumlar dalgalanmakta olan bir dalga olarak da düşünülebilir. Çünkü kuantumlar maddenin dalga yapısıyla da ilgilidir. Atomun yörüngesindeki bir elektron da kuantumu temsil eder, bir dalga da kuantumu temsil eder.³³ Her kuantum hem dalga hem de parçacık olma özelliğini taşır. Bu özelliklerden hangisi baskın olursa olsun her kuantum, dalgalı bir süperpozisyon oluşturabilir.³⁴ Süperpozisyon hali bir kuantumun aynı anda iki veya daha çok kuantum durumunda bulunma halidir. Buna aynı anda birden çok yerde bulunan ya da aynı anda birden çok değişik yönde hareket eden veyahut aynı anda birkaç farklı enerji içeren bir kuantum örnek verilebilir. Foton, elektron, proton, atom ve molekül gibi kuantumlar bu ilkelere uymaktadır.³⁵

Meşhur çift yarık deneyinde de bu durum gözlenir. Bu deneyi ilk defa Thomas Young 1801 yılında o dönemde bilim dünyasında ışığın doğası hakkında süregelen tartışmalara cevap bulmak için yapmıştır. Young çift yarık deneyiyle ışığın dalgalı yapıda olduğunu ispatlamak istemiştir. Bu yüzden deneyi önce dalgalı yapıda olan su ile sonra ise ışıkla yapmıştır. Çift yarık deneyini kısaca anlatacak olursak; önce ortasında dar bir yarık bulunan bir levhaya bir ışık kaynağından düşürülen ışığın levhadan geçtikten sonra düşeceği bir ekran yerleştirilerek gözlemlendiğinde ekranda çizgi şeklinde aydınlık bir bölge belirmiştir. Aynı deney bu kez üzerinde iki yarık bulunan levhayla tekrarlandığında ekrana düşen iki aydınlık çizgi olması beklenirken bir karanlık bir aydınlık şeritlerden oluşan bir girişim deseni görülmüştür. Işığın en şiddetli olduğu tepe ve çukurların üst üste bindiği yerler aydınlık, bir çukur ve bir tepenin üst üste gelerek sönmüştüğü yerler ise karanlık olduğu için çizgili bir görüntü oluşmuştur. Bu da ışığın dalgalı yapıda olduğunu ortaya koymuştur. Fakat öte yandan o zamana kadar yapılan deneylerle ispatlanan

³¹ Orzel, *Köpeğinize Kuantum Fiziğini Nasıl Öğretirsiniz?*, 4-5.

³² Budak - Karabulut, *Kuantum Fiziği -I-*, 2.

³³ Marshall - Danah Zohar, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden*, 230-231.

³⁴ Marshall - Danah Zohar, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden*, 322.

³⁵ Hobson, *Kuantum Öyküleri*, 461.

ışığın tanecikli ve kesikli yapıya sahip olduğuna dair çalışma ve verilere de bir açıklama getirilememişti. Bu ikilem Max Planck'in kuantum hipoteziyle (ışığın tanecikli olduğunu gösteren) daha da çıkmaza girmişti.³⁶

Çift yarık deneyinin elektronlarla tekrarlanan başka bir versiyonunda sonuç ışıkla yapılan deneyinkiyle aynıydı. Aynı deney bu defa tek bir elektronla yapıldığında ise ekranda yine girişim deseni oluşmuştu. Bunun sebebini anlamak için deney, elektronu gözlemleyecek bir ölçüm cihazı kullanılarak tekrarlandığında elektronun ekranda bu defa tek bir çizgi oluşturduğu görüldü. Bu durumun açıklaması gözlemci etkisi ve ölçüm sorunuydu. Gözlemlenmeden önce dalgalı özellik gösteren elektron gözlemlendiğinde farklı davranarak parçacık özelliği göstermekteydi.³⁷ Bu problemi yaptığı çalışmalarla ışığın (fotonun) hem dalga hem de tanecik özelliğine sahip olduğunu ortaya koyan de Broglie çözdü. Elektronların bazen parçacık bazen de dalga gibi davrandıkları dikkat çekmişti. Dalgaların bir konum ve boyutu bulunmadığından bu çelişkili bir durumdu. Anlaşılan elektronun doğası gözlemcinin eylemlerine bağlıydı.³⁸ de Broglie'nin bu hipotezi elektron ve diğer parçacıklar için geçerliydi.

Kuantum dünyasında konum-momentum (momentum: kütle x hız) ve benzeri değişken çiftlerinden birinin ölçümündeki hassasiyet derecesi öbürünün ölçümünde elde edilecek olan hassasiyet derecesini etkilemektedir. Ölçüm yapılmadan önce bir cismin konum ve momentumu tanımlanmış değildir. Bir cismin konum ve momentuma sahip olması yalnızca ölçüldüğünde gerçekleşir ve o cismin ne olduğu bu yolla tanımlanır. Bunu belirleyen faktörler gözlem olayının gerçekleşmesini sağlayan bileşenlerdir. Örneğin bir deneyde kullanılan deney ekipmanları ve deneyin yapıldığı ortam gibi. Çift yarık deneyi üzerinden anlatacak olursak; kaynaktan gönderilen ve ekrana kadar yol alan bir elektronun konumu belirlenmek istendiğinde elektronu görüntülemek için üzerine ışık düşürülmesi gerekir. Elektron çok küçük olduğu için üzerine düşürülen bu ışığın şiddetinin de aynı oranda küçük olması gerekir ki elektrona çarptığında konumunu değiştirmesin ve konumu belirlenebilsin. Bunun için ışığın şiddeti düşürüldüğünde ışığın dalga boyu uzar ve ışık elektronun konumunu etkilemez. Fakat bu defa da elektron görüntülenemez. Dolayısıyla elektronun konumu hakkında bilgi edinilemez. Elektrona yüksek frekanslı yani şiddetli ışık gönderilerek elektronun konumu saptanabilir. Fakat bu sefer de ışığın dalga boyu kısalacağı için fotonlar elektronlara hızla çarparak elektronların hızını değiştireceğinden elektronların gerçek hızları ölçülememiş olur. Bütün bu elde edilen sonuçlar bizi Heisenberg belirsizlik ilkesine ulaştırır.³⁹

Heisenberg belirsizlik ilkesine göre bir parçacığın konumu ne kadar az biliniyorsa hızı o kadar çok bilinir; aynı şekilde bunun tersi olarak bir parçacığın konumu ne kadar çok (doğru) biliniyorsa hızı da o kadar az bilinir. Bu ikisi arasında ters orantı bulunmakta olup o yüzden bir parçacığın konumu ve hızı hakkındaki eş zamanlı bilgi elde etme imkanımız sınırlıdır. Konum ve hız ölçülmek istendiğinde ise her zaman deneysel belirsizlikler karışımımıza çıkar. Bu da büyük bir belirsizliktir.⁴⁰

³⁶ Robert Snedden, *Dönüm Noktalarıyla Fizik* (İstanbul: Ketebe, 2022), 57.

³⁷ Roger Penrose, *Fiziğin Gizemi* (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Yayınları, 1998), 106-107; Ford, *101 Soruda Kuantum*, 227-228.

³⁸ Louis de Broglie, *Madde ve Işık* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965), 138.

³⁹ Cengiz Yalçın, *Kuantum* (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2022), 105-107.

⁴⁰ Serway-Beichner, *Fizik -I-*, 1327; Ford, *101 Soruda Kuantum*, 240-241.

Bu ilke aynı zamanda zaman-enerji gibi başka ikil/eşlenik niceliklere de uygulanabilir.⁴¹ Heisenberg belirsizlik ilkesi, tüm parçacıklar için geçerlidir. Protonlar, moleküller ve hatta birçok parçacıktan oluşan top ve benzeri makroskobik cisimler için de geçerliliğini korur. Ancak, makroskobik ölçekte klasik fizik kurallarının gerçekleşme olasılığı son derece yüksektir; buna karşın, belirsizlikle ilişkilendirilen diğer olasılıklar oldukça düşüktür. Bu durum, makroskobik dünyada klasik fizik kurallarının baskın olmasını ve genel geçerliliğini korumasını sağlar. Bu yüzden, makroskobik dünyada klasik fizik kuralları genellikle işler ve pratikte kullanılabilir durumda kalır.⁴²

Kuantum kuramında elektron, bir dalga fonksiyonu ile açıklanır. Bu, matematiksel bir fonksiyon olup elektron ve benzeri parçacıkların konum-hız, zaman-enerji vb. özelliklerini tanımlar. Burada bir parçacığın, örneğin elektronun konumunun belirlenememesinin nedeni, onun enerji boyutunda (dalgalı durumda) olması ve ışık hızında ya da daha hızlı hareket etmesi sebebiyle evrenin her yerinde yayılmış halde bulunmasıdır. Yani dalga karakterindeki her bir parçacık aynı anda evrenin her yerindedir. Bu parçacığın konumunun saptanabilmesi için hızının düşmesi gerekir. Hızı düşünce de gerçek hızı ölçülemez olur. Özetle, bir parçacık gözlemleninceye (ölçüm yapıncaya) kadar aynı anda evrenin her yerindedir (süperpoze durumundadır). Ölçüldüğünde ise hızı düşmüş demektir ve artık bir yerdedir, bir konuma sahiptir. Işık hızında olmadığı için de dalgalı karakterden (enerji) maddesel karaktere (kütle) dönüşmüştür. İşte burada yapılan ölçüm bir gözlemci etkisidir. Bunun gibi bir insanın görme olayı, ölçümde kullanılan cihazlar, parçacıkların birbirleri arasındaki etkileşimi ve benzeri olayların her biri gözlemci etkisidir. Gözlemci büyük bir role sahiptir ve bir gözlemci gözlem yaptığında bütün olasılıklardan yalnızca birini gözlemler; dolayısıyla diğer olasılıklar elenir.⁴³

Bütün bunlar göstermektedir ki kuantum kuramına göre bir cisim etkileyen herhangi bir gözlemci etkisi yoksa o cismin bir varlığı da yoktur. Parçacıkların hepsi birbiriyle aynı olup kendilerine has özellikler taşımazlar. Örneğin bütün elektronlar aynı yapıdadır ve özdeştir. Evreni oluşturan her şey bu parçacıklardan oluşmuştur. Parçacıklar gözlemci etkisiyle birlikte gözlemcinin kendisiyle kurduğu etkileşime bağlı olarak bir takım özellikler kazanırlar. Böylece çok sayıda çeşit ve türde varlıklar oluşur.⁴⁴

Kuantum kuramı artık gerçekliğin temel açıklaması olarak görüldüğünden her yerde geçerli olmak durumundadır. Çünkü her ne kadar kuantum, atom altı parçacıkları konu edinse de gündelik dünyayı yani makro âlemi oluşturan yine mikro âlemdir. Günümüz fizikçileri de kuantumu evrensel bir kuram olarak görmekte-dirler. Bu durumda bir kuantum sistemi doğrudan değil, çevresinin onun üzerindeki etkileriyle birlikte gözlemlenebilir. Bu gözlem ise mesela bir ölçüm cihazı ya da bir insan gözü olabilir. Örneğin bir cisimden gelen ışık, gözün retina tabakasına çarparak burada bir görüntü meydana getirir.⁴⁵

⁴¹ Ford, *101 Soruda Kuantum*, 240-241.

⁴² Hobson, *Kuantum Öyküleri*, 207-208.

⁴³ Chown, *Biraz Kuantumdan Zarar Gelmez*, 89-92.

⁴⁴ Planck, *Modern Doğa Anlayışı*, 105; Ford, *101 Soruda Kuantum*, 240-241; Serway-Beichner, *Fizik -I-*, 1327.

⁴⁵ Chown, *Biraz Kuantumdan Zarar Gelmez*, 89-92.

Kuantum dünyasında, makro âlemde genelde rastlanmayan ilginç bir takım olaylar vardır. Süperpozisyon, tünelleme ve dolanıklık bunlardan bazılarıdır. *Süperpozisyon* daha önce geçtiği gibi bir kuantumun aynı anda iki veya daha çok kuantum durumunda bulunma hâlidir.⁴⁶ Başka bir deyişle bir cismin aynı anda bir ya da daha fazla yerde bulunmasıdır. *Tünelleme* de bir cismin klasik fiziğe göre aşılamaz olan bir engeli aşması ve geçirgen olmayan engellerin içinden geçmesini sağlayan olaydır. Buna, fırlatılan topun bir duvarın içinden geçmesini ve yalıtılmış bir kutuya konulan bir parçacığın bir anda kutunun dışında var olmasını örnek verebiliriz.⁴⁷ *Dolanıklık* ise iki ya da daha fazla bileşenden oluşan kuantal sistemin bileşenleri arasında gerçekleşen ve yerel olmayan ani iletişimdir.⁴⁸

Burada önemli bir soru akla gelebilir. Kuantum kuramı her yerde geçerli olduğuna göre günlük hayatımızda yani makro âlemde, imkan dahilinde olan dolanıklık, süperpozisyon ve tünelleme gibi olaylara neden şahit olmuyoruz? Bunun nedeni makro sistemlerde artan kütlelerin hızı düşürmesi ve parçacıklar arasındaki ilişkilerin makro sistemin bütününe etki etmemesidir. Bir makro sistemde bulunan bütün atom ve atom altı parçacıkların, aynı anda aynı olasılık dalgalarını oluşturup aynı girişim (dalgalardan birbirine geçmesi) ve aynı çökme (olasılıkların teke inmesi) durumunu yaşaması gerekir ki makro sistemde de süperpozisyon ve tünelleme gibi sıradışı olayları sıkça gözlemleyebilelim. Örneğin insanın duvardan geçmesi veya aynı anda iki yerde olması gibi sıradışı olaylar makro dünyada da gerçekleşebilir, sadece bunların olasılığı çok düşüktür.⁴⁹ İşte mucizeler bu düşük olasılıklar kapsamında gerçekleşen olaylardır ve bu durum bilimsel açıdan mucizelerin gerçekleşme imkanının bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

2. Kelâmcılara Göre Mûcize

Mûcize, sözlükte; a-c-z (ا ج ز) kökünden, if'al babından ism-i fail olup “âciz bırakan, karşı konulmaz” anlamlarına gelir.⁵⁰ Bir kelâm terimi olarak ise mûcize, genel olarak peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan harikulade olayı/durumu ifade eder.⁵¹

Eş'arilerden Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ile Mâtürîdîlerden Ebû Muîn Nesefî (ö. 508/1115) “kelâmcılar”a nispet ederek mûcizeyi şöyle tarif etmişlerdir: Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, doğruluğunu ortaya koymak için teklif yurdunda (dünyada) olağan dışı biçimde meydana gelen ve meydan okunulmanın da benzerini getiremediği olaydır. Bu tarife göre ilahlık iddiasında bulunan kimseden veya velilerden sadır olan olağanüstü olaylar/şeyler mûcize değildir. Aynı şekilde ahirette görülecek olağanüstü olaylar da mûcize sayılmaz.⁵²

⁴⁶ Hobson, *Kuantum Öyküleri*, 461.

⁴⁷ Chad Orzel, *Köpeğinize Kuantum Fiziğini Nasıl Öğretirsiniz?* (İstanbul: Aylak Kitap, 2011), 128; Ford, *101 Soruda Kuantum*, 229.

⁴⁸ Aczel, *Dolanıklık*, 11.

⁴⁹ Chown, *Biraz Kuantumdan Zarar Gelmez*, 89-92.

⁵⁰ Ebû Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1993), 5/369.

⁵¹ İbrahim Halil Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/348.

⁵² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-din* (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 138; Ebu'l-Muîn Nesefî, *et-Temhid li kavâidi't-tevhîd*, thk. Cibullah Ahmed (Kâhire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986), 236-238;

Şerif Cürcânî (ö. 740/1340) ise mûcizeyi şöyle tarif etmiştir: Peygamberlik iddiasıyla eşzamanlı olarak onun Allah tarafından gönderilen bir resul olduğu iddiasında doğruluğunu ortaya koymak maksadıyla iyilik ve mutluluğa vesile olan olağan dışı bir durumdur.⁵³

Ehl-i sünnete göre mûcizenin şartları ve özellikleri şunlardır:

1. Mûcize ilâhî bir fiil olmalıdır.
2. Harikulade, yani olağanüstü olmalı, varlık âlemindeki mutad/normal düzenin dışına çıkmalıdır.
3. Meydan okunanlar aynı türden bir şeyi, mûcizenin bir benzerini yapmaktan âciz kalmalıdır.
4. Peygamber'in, peygamberlik iddiasını tasdikleyici olarak yine Peygamber'in olduğu yerde/elinde gerçekleşmelidir.
5. Peygamber'in iddiasıyla uyumlu bir biçimde gerçekleşmelidir.
6. Peygamber'in iddiasını yalanlamamalıdır.
7. Peygamberlik iddiasından önce değil, sonra gerçekleşmelidir.⁵⁴

Kelâmcılara göre mûcize genel olarak hissî, haberî ve aklî olmak üzere üç çeşittir. Hissî mûcize; somut verilere dayanan, duyu organları ile müşahede edilen harikulade olaylardır. Bu mûcizeler sonrakilere âhad haberler yoluyla ulaşıya da bütün olarak tevâtür derecesine ulaşmaları hâlinde ispatta kullanılabilirler. Haberî mûcize, peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiylerle dayanarak, geleceğe dair verdikleri gaybi haberlerdir. Kur'ân'ın Bizanslılar'ın İranlılar'a galip geleceğini haber vermesi, Hz. Peygamber'in İslâm'ın çok geniş bir coğrafyaya yayılacağını haber vermesi ve bunların sonra birebir aynısıyla gerçekleşmesi haberî mûcize örneklerindedir. Bu haberlerin kaynağı vahiy, dolayısıyla nübüvvetin bir kanıtı olarak kabul edilir. Aklî mûcize ise insanların akıllarına hitap eden, akıl yürütmeyi esas alan muhataplarını rasyonel delillerle başbaşa bırakan sosyolojik, psikolojik ve tarihsel gerçeklerden oluşan unsurların tümüdür. Buna mânevî mûcize veya bilgi mûcizesi de denir. Diğer mûcizeler peygamberin sosyolojik ortamına dair iken aklî mûcize zaman ve mekânla sınırlı olmayan mûcizelerdir.

Kelâmcıların ittifakla benimsedikleri mûcize, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in en büyük aklî mûcizesi olduğu gerçeğidir. Hz. Peygamber'in ümmî oluşu, Kur'ân'ın nüzul dönemindeki sosyal ve kültürel şartlar dikkate alındığında, Kur'ân'ın lafız ve manasıyla benzeri meydana getirilemeyecek mu'ciz bir kitap olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Onun tüm zaman ve mekanlar için geçerliliği sabit, akla hitap eden bir mûcize olması, Kur'ân öğretisini tebliğ eden peygamberin nübüvvetinin ve evrenselliğinin en iyi göstergesidir.⁵⁵

3. Gazzâlî'nin Mûcize Görüşü

İslam düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olup fıkıh, kelim, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki çalışmalarıyla derin bir etki bırakan Hücetülislam Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî (1058-1111),

⁵³ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 219.

المعجزة: أمر خارق للعادة، داع إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله

⁵⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif* (Kum: Ofset Kum, 1325), 3/342-345.

⁵⁵ Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tebşiratu'l-edille fi usûliddîn* (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs - el-Cezire li'n-neşr, 2011), 1/690-703; Bulut, "Mûcize", 30/350-352.

meşhur *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde İslam filozoflarını yirmi meselede eleştirmiştir. Gazzâlî'nin bu eleştirileri, İslam düşüncesinde felsefe ve kelam arasındaki tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Bunlardan on yedinci mesele, nedensellik ve mucize konusunu ele almakta olup, çalışmamızla ilgili olan bölüm de burasıdır.

Gazzâlî, kelâmî görüşlerinde genel olarak Eş'arî'dir. O mucizeyi de diğer kelâmcılara benzer bir şekilde, “*Peygamberin doğruluğunun âlâmeti olarak meydan okuma şeklinde olan ve halkın karşılık vermekten, benzerini getirmekten âciz kaldıkları harikulade bir fiildir.*” şeklinde tarif etmiştir.⁵⁶

Bu tarife göre mucizenin gerçekleşmesi için şu şartları taşıması gerekir. 1.Peygambere gelmeli veya onun elinde gerçekleşmeli, 2.Peygamber'in doğruluğunu tasdik maksadı taşımalı, 3.Meydan okuma bulunmalı, 4.İnsanları, karşılık vermekten yani benzerini yapmaktan âciz bırakmalı, 5.Harikulade, yani olağanüstü olmalıdır.

Allah mucizeyi, göndermiş olduğu peygamberin nübüvvet iddiasında doğruluğunu tasdik etmek ve insanlara karşı bir hüccet olması için verir. Çünkü hiçbir beşerin güç yetiremeyeceği bir olay olan mucize, insanlar için hem peygamberin hem de getirdiği dinin ve mesajın Allah'tan olduğuna dair kat'î bir bilgi ifade eder.

Gazzâlî'ye göre mucizeler; hissi mucizeler, akli mucizeler ve hayali mucizeler olmak üzere üç çeşittir. Hissi mucizeler beş duyuda etki bırakan ve onlarla idrak edilebilen maddî mucizelerdir. Bunların, Allah'ın sınırsız gücüyle gerçekleştiği açıktır. Esasen, hayatın her alanında mucizeler vardır. Mesela, cansız meniden insan ve hayvan gibi şaheserlerin meydana gelmesi de birer mucizedir. Dolayısıyla peygamberlere, bunun benzeri ancak görünüşte olağan dışı olan bazı maddî mucizeler verilir. Bunlar, bir beşerin yapamayacağı fiiller olması bakımından peygamberin doğruluğunun göstergesidir.⁵⁷

Akli mucizeler, Allah'ın varlığı gibi hakikatlere akıl ile erişmeyi sağlayan durum ve olaylardır. Allah (c.c) “*Onu tesbih/tenzih etmeyen hiçbir şey yoktur*”⁵⁸ buyurmaktadır. Dolayısıyla yaratılmış her varlık yaradanının varlığına şahitlik yapmaktadır. Bunlar mucizevî varlıkları ve “*lisan-ı hâllerile*” Allah'ı tenzih etmekte, böylece Allah'ın ve peygamberinin varlığına kesin bir şekilde delalet etmektedirler. Bu, delilinin medlulüne, eserin eser sahibine delalet etmesi gibidir.⁵⁹

Hayali mucizeler ise peygamberlerin hayal güçleriyle, zihin dünyalarıyla alakalı mucizelerdir. İnsanlar rüyalarında hayvanlarla konuşur, bir anda uzak yerlerde olur ve konuşmadan anlaşılır. İşte insanların rüyadaki bu hallerini nebi ve rasuller uyanık halde yaşarlar.⁶⁰

Gazzâlî'ye göre mucizeler, insanlar tarafından yapılan sihir gibi olağanüstü görünümlü eylemlerden farklıdır, onlardan ayırt edilebilir. Bunlar her ne kadar olağan dışı olsalar da mucize derecesinde bir olağanüstülük özelliğine sahip değildir. Örneğin hiçbir akıl sahibi, büyüünün ölülere

⁵⁶ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 107.

⁵⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Madnûn bihi alâ ğayri ehlih* (Eryane: Dâru Kiranis, 2011), 2/33. Gazzâlî'nin inziva döneminde kaleme aldığı eserlerden biri olan *el-Madnûn*, melekler, mucizeler ve kabir azabı gibi inanca dair konuları ele alan bir kitaptır. Mustafa Çağrı, “Gazzâlî” (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/493.

⁵⁸ el-İsrâ 17/44.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Madnûn*, 2/35.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Madnûn*, 2/37.

dirilteceğini, asayı ejderhaya dönüştüreceğini, denizi yarıp geçme ve ayı yarma noktasına ulaşabileceğini iddia edemez, bunları asla yapamaz.⁶¹

Gazzâlî, mûcizeyi felsefî bir problem olarak nedensellik bağlamında tartışma konusu yapmış ve detaylı olarak analiz etmiştir.⁶² Onun bu konuda da üstadı, genel olarak zihnî yapısını oluşturan Eş'arî kelâmı ve hocası Cüveynîdir (ö. 478/1085). Ancak Gazzâlî'nin verdiği bilgiler daha sistematik ve ayrıntılıdır.⁶³ Gazzâlî'ye göre mûcize, Allah'ın, koymuş olduğu doğa yasalarını istisnai olarak iptal etmesinden ibarettir.

Gazzâlî, mûcizeyi âdetullah üzerine temellendirmiştir. Gazzâlî'de âdetullah, zorunlu nedenselliği iptal için kullanılır. Çünkü zorunlu nedensellik, mûcizenin imkanını ortadan kaldırdığı gibi Allah'ın mutlak kudret sahibi oluşuna da hâle getirir. Gazzâlî'nin mûcize konusunu açıklarken sebep-sonuç ilişkisini ve nedensellik meselesini ele almasındaki asıl maksadı, mûcize olgusuna getirdiği açıklamalara zemin oluşturmaktır. Bu nedenle mûcize konusunun nedensellik bağlamında değerlendirilmesi ve anlaşılması gereklidir. Zira bu iki konu yani nedensellik ile mûcize iç içedir.

Âdetullah esasen Allah'ın eşyaya koyduğu genel kuralları ifade eder. Gazzâlî'ye göre yaratılışın umumen değişmeyen genel bir karakteri vardır ve Allah âlemi belli kurallarla düzenler. Eşyada Allah'ın yaratmasıyla oluşan neden-sonuç ilişkisi vardır ve bunun kaynağı tamamiyle Allah'tır. Allah genelde bu düzene müdahale etmez, onu devam ettirir ve olayların akışının aynı tarzda süreceğine dair de bizde bilgi yaratır. Biz de bu bilgiye göre davranır ve yaşarız. Dolayısıyla gündelik yaşamımızda da bilimsel konularda da tam bir bilinmezlik yoktur. Sadece, imkansız ve muhaller hariç, her türlü ihtimal söz konusudur.⁶⁴

Eşyada gerçekleşen olaylar, nesnelere sahip oldukları özsel nitelikleri sebebiyle değildir. Bu özelliklerin kaynağı kendileri değildir. Dolayısıyla aralarında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi yoktur. Eşyada gözlemlediğimiz sebep-sonuç olgusuna ve sebeplerin sonuçları doğurmasına dayanarak sonucu doğurma özelliği sebebin kendisine, kendi özsel niteliklerine nispet edilemez. Çünkü her bir varlık Allah'ın yaratığıdır ve kendileri gibi özellikleri de Allah'ın onlarda yarattığı bilkuvve (potansiyel) özelliklerdir. Aksi takdirde Allah'ın dışında Allah'a rağmen oluşlardan bahsetmek gerekir. Oysa âlemde hakîkî fâil Allah'tır. Gazzâlî'nin oluşların ve sonuçların sebepleri ile (عندها) değil sebeplerin olduğu anda/yerde (عندها) vurgusu da bu yüzdendir.⁶⁵ Âdeta o, kelâmcıların Allah dışında hiçbir yaratıcıyı kabul etmeme hassasiyetiyle yaratmayı Allah'a, kesbi ise mahlukata nispet etmelerine⁶⁶ benzer bir şekilde, nedenin sonuç doğurmasını da gerçek fail sıfatıyla Allah'a nispet etmiş, mahlukatın rolünü ise kesb ile sınırlandırmıştır. Gerçi Gazzâlî, sonuçları

⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 105-106.

⁶² Metin Pay, "İslam Düşüncesinde Bazı Mûcize Telakkileri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (ts.), 160.

⁶³ Mehmet Dağ, "İmam El-Harameyn El-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Mart 1987), 42.

⁶⁴ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (Kâhire: Dâru'l-Mearif, 1431), 244.

⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 241.

⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/304-306.

gerçekleştirenin Allah veya melek olduğunu ifade etmektedir, fakat onun fiili meleklerle nispet etmesi de bu kâbildendir. Çünkü melekler burada yine vasıta olup nihâî fâil Allah'tır.⁶⁷

Gazzâlî'ye göre Allah'ın koymuş olduğu kuralları yine sadece kendisi kaldırabilir veya değiştirebilir. Mesela Allah sebeplerin sonuç etkilerini kaldırdığında sebep, sonucu doğurmaz. Bu durumda örneğin ateş pamuğu yakmaz, su insanı suya kandırmaz, yemek insanı doyurmaz. Ya da Allah sonucu sebepsiz yaratabilir. Örneğin pamuk ateş olmadan da yanabilir, insan su içmeden de suya kanabilir, yemeden de doyabilir. Dolayısıyla doğada ve tabiatta hakim olan tamamen Allah'ın kanunları, yani âdetullah'tır.⁶⁸ Allah koymuş olduğu bu kuralları, bildiğimiz ve gözlemlediğimiz kadarıyla istisnai olarak mûcize ve benzeri olaylarda iptal etmekte, geçersiz kılmaktadır. Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı halde yanmaması, Allah'ın ateş veya İbrahim'deki âdetini bozmasıyla/değiştirmesiyle gerçekleşmiştir. Âsânın ejderha olması Allah'ın âsânın özelliklerini normal âsânın özelliklerinden çıkartıp ejderha olma özelliğine sahip kılmasıyla gerçekleşmiştir. Gazzâlî, mûcizeyi âdetullah ile açıklamakla hem Allah'ın mutlak otoritesini sınırlandırma problemini aşmak hem de mûcizenin imkanını/makuliyetini ispat etmek istemiş, bununla birlikte gündelik yaşamda tam bir bilinmezlik doğuracağı, hatta bilim dahi yapılamayacağı yönünde bir itiraz geleceğini düşünerek buna baştan cevap vermiştir. Cevabı, Allah'ın normal şartlarda âdetini bozmadığı ve bu yönde de bizim zihinlerimizde bilgi yaratmış olduğudur.

4. Gazzâlî'nin Tehâfüt Bağlamında Mûcizeye Yaklaşımı ve Kuantum Kuramı

Gazzâlî'ye göre, tabiatta var olduğu kabul edilen neden-sonuç ilişkisi ontolojik olarak zorunlu değildir. Bu, sadece alışlagelen öğrenmeler sonucundaki kabullerdir. Neden-sonuç ikilisinden birinin kabulü veya reddi diğerinin kabul veya reddini gerektirmemektedir. Gazzâlî bu durumu şu örneklerle açıklar: Su içmek ile suya kanmak, yemek yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğması ile aydınlık, boynun kesilmesi ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müşil ile ishal olma arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Gazzâlî'ye göre bütün bunlar Allah'ın kudretiyle olur.⁶⁹ Bu durum bütün olaylarda böyledir. Neden ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez değildir. Bu ilişkinin kaynağı Allah'ın ezeli takdiriyle bunları birbiri ardınca yaratmasıdır. Gazzâlî bunu özellikle ateşin pamuğu yakması örneği üzerinden detaylı şekilde açıklamıştır.

Gazzâlî'ye göre yanma olayı ateşin pamuğa temas etmesinin zorunlu bir sonucu değildir. Ateşin pamuğu yakması imkan dahilindedir fakat kesin değildir. Ona göre bu örnekteki ateşin pamuğa teması sonucu gerçekleşen yanma olayındaki gibi her neden-sonuç ilişkisi zorunlu ve değişmez değildir. Sadece Allah'ın takdiriyle bu olaylar birbiri ardınca gelerek bir alışkanlık (âdetullah) oluşturmuştur. Allah ateşin pamuğu yakması ve benzeri olayların hep böyle gerçekleştiğine, diğer ihtimallerin ise gerçekleşmediğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır. Gazzâlî bu ihtimallerin hepsinin meydana gelmesinin zorunlu değil, mümkün olduğunu yani hem olabileceğini hem de olamayacağını söyler. İşte mûcize ihtimallerden alışlagelenin dışındaki bir ihtimalin Allah'ın seçim ve takdiriyle gerçekleşmesidir. Gazzâlî'ye göre ateş pamuğa dokunsa dahi pamuğun

⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 246.

⁶⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239.

⁶⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 239.

yanmaması mümkündür. Aynı şekilde ateş pamuğa değmediği halde pamuğun yanması, kararır kül olması da mümkündür. Eşyanın tabiatında bulunan özellikler Allah'ın dilemesiyle değişebilir ve zorunlu değildir.

Gazzâlî ateş-pamuk örneğini kullanarak Kur'ân'da geçen Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması mûcizesini de açıklamıştır. Ateş ile pamuğun yanması arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığı gibi Hz. İbrahim mûcizesinde de ateş ile Hz. İbrahim'in yanması arasında zorunlu bir ilişkisinin bulunmadığı ve Hz. İbrahim'in veya ateşin özelliklerinin değişmesi suretiyle Hz. İbrahim'in yanması olayının gerçekleşmemesinin mümkün olduğu sonucuna varmaktadır. O *Tehâfüt*'te bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Biz ateşe atılan bir peygamberin, ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. Buna göre yüce Allah veya melek ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki ateş özelliğini gösterdiği halde ısıyı o peygamberi etkilemez. Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durum bedeni et ve kemik özelliğinden ayırır. Nitekim kendisine talk denen bir madde sıvayarak yanan fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediğini görmekteyiz. Ancak böyle bir şeyi görmemiş olan kimse bunun olabileceğini kabul etmez.”⁷⁰

Kuantum kuramının neden-sonuç ilişkisine dair verileri, Gazzâlî'nin bu görüşleriyle uyum içerisindedir. Kuantuma göre makro âlemde alışlagelen klasik fizik kurallarının işleme olasılığı çok yüksek olup çok düşük ihtimalle de olsa sıradışı, tabiat dışı olayların oluşması başka bir deyişle her şeyin olabilme ihtimali mevcuttur. Bu durumda mûcizeler de gerçekleşme ihtimali çok düşük olan bu olaylardan olmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu düşük ihtimallerin ya da hangi ihtimalin gerçekleşeceğinin belirleyicisi, yani fâili Allah'tır. Kuantum kuramına göre ise belirsizlikleri belirleyen kim ya da ne olduğu bilinmemektedir. Bu, “kuantum boşlukları” olarak bilinir. Belirsizlikleri belirleyen, evrendeki kaotik gibi görünen sistem ve olaylara rağmen muazzam bir düzeni sağladığı da düşünülmektedir. Bununla birlikte gözlemci etkisi fâil olarak mantıklı görülebilir fakat kelâm terminolojisiyle biz, gözlemci etkisini kesbeden olarak adlandırabiliriz. Yani asıl fail, belirsizliklerin belirlenmesi için gerekli her şeyi yarattıktan ya da oluşturup bir araya getirdikten sonra gözlemci bu ihtimallerden birini gözlem (ölçüm) yoluyla kesbeder ve dalga fonksiyonu çökerek⁷¹ olay gerçekleşir. Birden fazla belki de sonsuz sayıda neden-sonuç ilişkisi yaratılmıştır ve gözlemci bunlardan birini kesbeder. Gazzâlî'ye göre ise bu neden-sonuç ilişkilerini Allah yaratmış ve yanyana (iktiran) getirmiştir. Neticede iki yaklaşım da olaylar arasındaki korelasyonun ve cisimlerin arasındaki düzensizliğin nedenselliği gerektirmediğini ve hiçbir olayın tam olarak öngörülemediğini söyler. Belirsizlik ilkesine göre bir parçacık hakkında bütün bilgilere sahip olmamız imkansız olduğundan ve evrendeki herşey bu parçacıklardan oluştuğundan olasılık tahminleri dışında ve kesin bir bilgi olarak hiçbir öngörüle bulunulamaz. Ünlü fizikçi Richard Feynman da klasik fizikteki, “Aynı şartların her zaman aynı sonuçları doğurması, bilimin var olması için şarttır” düşüncesinin artık geçerli olmadığını belirtmiştir.⁷² Bu

⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 246.

⁷¹ Dalga fonksiyonunun çökmesi: Olasılık dalgası maddenin en temel formundaki (kuantik boyuttaki) her türlü ihtimalin imkanını barındırır. Dalga fonksiyonunun çökmesi bu olasılık dalgasının gözlemci etkisiyle tek bir ihtimale inmesidir. Yani parçacıkların birbirleriyle etkileşimleri sonucu oluşan gözlemci etkisi (ölçüm) ile dalga fonksiyonu çöker (ihtimaller teke inerek belirlenir), sonuçta başka parçacıklar, moleküller ve nihayet varlıklar oluşur. Ian Marshall - Danah Zohar, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden* (İstanbul: Gelenek, 2002), 127-128.

⁷² Marcus Chown, *Biraz Kuantumdan Zarar Gelmez* (İstanbul: Alfa Bilim, 2022), 31.

nedenle kuantum kuramına göre evrende her an beklenmedik ve öngörülemeyen her şey olabilir. Gazzâlî'ye göre de kâdir-i mutlak olan Allah, her an her şeye hakim ve müdahil olduğu için onun dilemesiyle evrende beklenmedik ve öngörülemeyen her şey her an olabilir. İşte tam da bu sebepten ateş pamuğu her zaman yakmayabilir. Ateş doğası gereği yakıcı olup beklenen sonuç, yanmanın gerçekleşmesi olsa da durum böyledir. Aynı şekilde buğday tohumundan arpanın, arpa tohumundan buğdayın meydana gelmesi mümkündür. Evine kitabı bırakan kimsenin döndüğünde onun aklı yeten, iş gören bir gence dönüşmesi de mümkündür. Eve bıraktığımız çocuğun köpeğe dönüşmesi veya bıraktığımız külün güzel kokuya, taşın altına veya altının taşa dönüşmesi de mümkündür. Atın spermden ve ağacın tohumdan yaratılması bir zorunluluk değildir.⁷³

Hem Gazzâlî hem de kuantum kuramına göre ateş ve pamuk yanyana geldiğinde birçok neden-sonuç ilişkisi ihtimali mevcuttur ve bunlardan biri gerçekleşir. Bu ihtimallere kuantum açısından bazı örnekler verebiliriz. Bunlardan biri ateş temas etmeden pamuğun yanmasıdır. Örneğin, içerisine pamuk konulan cam bir tüpteki havanın sıkıştırılması sonucu yüksek hava basıncı oluşması ile enerji açığa çıkar ve bu enerji pamuğun alev alarak yanmasına neden olur. Burada pamuğa hiçbir ateş temas etmeden pamuk yanmıştır. Başka bir ihtimal olarak ateş-pamuk örneğindeki pamuğun etrafında bulunan bir dizi hava molekülü yanıcı olmayan bir gazın moleküllerine dönüşebilir ya da yanıcı olmayan bir gazın molekülleri süperpozisyon ile pamuğun etrafında yer alarak onu kuşatıp ısı yalıtımı sağladığından ve burada oksijen bulunmadığından yanma olayı gerçekleşmeyebilir. Çünkü yanma olayının gerçekleşmesi için bulunması gereken yanıcı madde, ısı ve oksijendir.⁷⁴ Bunlardan biri bulunmadığında yanma olayı gerçekleşmez. Hz. İbrahim ile ateş arasında da aynı durum gerçekleşmiş olabilir. Ya da Hz. İbrahim'in vücudu, yanıcı olmayan bir maddenin molekülleriyle kaplanmış olabilir. Başka bir ihtimal olarak da Hz. İbrahim'in hemen etrafını çevreleyen ateşin elektiriğe dönüşerek led ışıklardaki gibi yakmayan ancak odun ateşi görünümünde ve parlaklığında olan soğuk bir ateşe dönüşmüş olması mümkündür (ki alev/ateş zaten yanma sonucunda oluşan bir ışıktır).⁷⁵ Hz. İbrahim'in hemen etrafını saran ateşleri oluşturan atomlardaki elektronların elektrik akımına dönüşmesiyle bu olay gerçekleşmiş ve böylece mevcut yakıcı ateş soğuk bir ateşe dönüşmüş olabilir.⁷⁶ Böylece ateş, Hz. İbrahim'e ayette geçtiği gibi serin ve selamet olmuş olur.

Gazzâlî ve kuantum kuramına göre ağır bir taşın atıldığında yere düşmesi beklenirken düşmek yerine yukarı doğru yükselmesi de olasılıklardan biridir. Ateşin pamuğu yakması da taşın atıldığında yere düşmesi de âdetullah gereği Allah'ın dileyerek onlar arasındaki ilişkiyi böyle yaratmasıdır. Bu ilişki zorunlu değildir. Evrende gözlemlenen düzen ve istikrar Allah'ın nesnelere sürekli yaratmasıyla gerçekleşmekte olup âdetullahtan kaynaklanmaktadır. Bunu kuantum

⁷³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 243-244. Gazzâlî buradaki örnekleri felsefecilerin yöneltebileceği itiraz sadedinde anmış, cevabında bütün bunların mümkün olduğunu ifade etmiştir.

⁷⁴ Betül Kaya - Yunus Kaya, "Elektrik Kaynaklı Yanma ve Yangın", *Bayburt Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 2/1 (01 Temmuz 2019), 144-145.

⁷⁵ Elektrik, atomların içindeki yüklü parçacıkların, özellikle elektron ve protonların etkileşimiyle, örneğin elektronların bir noktadan başka bir noktaya akış hareketi yapmasıyla oluşmaktadır. Led ışıklar, elektrik akımının geçişi sonucunda ışığın en küçük yapı birimi olan fotonların açığa çıkmasıyla ışık vermektedir ve çok düşük sıcaklıklarda bile parlak bir ateş görünümünü almaktadır. *Sektorum Dergisi*, "Ampulden Lazer Teknolojisine Işık ve Aydınlatma Teknolojileri Tarihi" (Erişim 12 Temmuz 2024).

⁷⁶ Zeki Uğurata Kocabıykoğlu, *Temel Elektrik -1* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 21-22 .

açısından şöyle açıklayabiliriz: Taşı oluşturan parçacıklarla etkileşen her şey, gözlemci etkisi oluşturur. Yani havanın sürtünme kuvveti, fırlatanın itme kuvveti, izleyen kişi, taşın üzerine düşen ışık miktarı vb. taşla etkileşen her şey birer gözlemcidir. Bütün bu etkilerin sonucunda çöken olasılık dalgaları ise sebep-sonuç ilişkilerinin nihai neticesidir. Bu neticenin dışındaki bir çok olasılık ise elenmiştir. Atılan taşın yukarı doğru yükselme olasılığı olduğu gibi bir anda yok olma ya da aynı anda birden fazla yolu takip ederek yere düşme ya da yukarı yükselme veyahut duvarı delmeden doğrudan tünelleme ile geçme olasılığı da vardır. En ilginç olanı da kuantuma göre taşın kendisiyle hiçbir etkileşime girilmediğinde, enerji durumunda ve ışık hızında olup aynı anda evrenin her yerinde bulunması, ancak gözlemlendiği anda maddesel forma dönüşmesidir. Yani kuantuma göre bir cismin, bir gözlemcinin kendisiyle etkileşiminden bağımsız bir varlığı yoktur. Cismin barındırdığı özellikler gözlemcinin bu cisimle olan etkileşimine bağlıdır. Bütün bunları öngörmek sadece olasılıksal olarak mümkündür.

Gazzâlî'ye göre her şeyin yaratıcısı olan Allah, mahlukatın varlıklarının sürmesi için onları sürekli yaratmaktadır. Bu nesnelere arasındaki etkileşimleri de onlara ait özellikleri de anlık ve sürekli yaratan Allah'tır. Nesnelere tabii (kendinden) hiçbir özsel/içsel niteliğe sahip değildir. Özde hepsi aynıdır. Nesnelere ait her türlü bilgiyi insan zihninde oluşturan yani yaratan da O'dur. Örneğin bir taşın atıldığında yere düşmesi Allah'ın bir fiilidir. Bu taş, ağırlık ve benzeri özelliklere sahip olmayıp ağırlık taştan dolayı değildir. Tam tersine taşın yere düşmesi ve bunu gözlemleyen gözlemcinin zihninde ağırlık kavramının belirmesi Allah'ın bu bilgiyi zihinde yaratmasıyla olur. Bizim ağırlığa dair yorum ve tanımlamalarımızı yaratan da Allah'tır. Kuantum kuramında da benzer bir durum söz konusudur. "Atomaltı âlemde biz gerçek anlamda özdeşlikle karşılaşırız. Özdeş parçacıklardan herbiri birbirlerinin sadece benzeri değil mükemmel ve mutlak şekilde aynıdır. Tüm çeşitliliği ile maddi evren tam olarak birbirinin aynı olan kuantum parçacıklarından yapılmıştır. Her elektron [başka] bir elektronla her foton diğer bir fotonla ve diğer parçacıklar da birbirleriyle tıpatıp aynıdır."⁷⁷ Yani, kuantuma göre de nesnelere kuantik boyutta olup en küçük yapı birimlerinde (örneğin elektronlarda) özdeştir ve farklı hiçbir özelliğe sahip değildir. "Mikroskobik ölçekteki parçacıklar örneğin fotonlar, elektronlar birbirleriyle her açıdan özdeş olmakla birlikte aynı davranışı sergilemezler. Tek bir fotonun gerçekleştireceği eylemin görünürde hiçbir sebebi olmayıp önceden tahmin edilemez."⁷⁸ İşte bu özdeş parçacıklardan sayılamayacak türde ve çeşitlilikte varlıklar oluşmuştur. Su, hava, toprak, canlılar, gezegenler, kısacası evrendeki her şey bu temel parçacıklardan meydana gelmiştir. Bu da Gazzâlî'nin cisimlerin içkin özelliklere sahip olmadıkları fikriyle uyumaktadır. Bu varlıkların hangilerinin hangi özellikleri taşıyacaklarını ve hangi varlığı oluşturacaklarını belirleyen, Gazzâlî'ye göre iradesiyle ve kudretiyle her şeyi her an yaratan ve yaşatan Allah'tır.

Atom altı parçacıkların en alt yapı birimi yani en temel parçacığı olan bu temel parçacıklar evrende yayılmış alanlar olup bu sebeple onlara dair tam bir konum ve hız tespiti yapılamaz. Çünkü parçacıklar için uzayın herhangi bir yerinde bulunma ihtimali daima aynıdır. Mesela bir elektron hem hiçbir yerde değildir hem de aynı anda her yerdedir.⁷⁹

⁷⁷ Mehmet Bulgen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 385.

⁷⁸ Bulgen, *Kelam Atomculuğu*, 386.

⁷⁹ Ford, *101 Soruda Kuantum*, 240-241; de Broglie, *Yeni Fizik Kuvantumları*, 1873.

Bütün bu etkileşim ve oluşumlar ise neden-sonuç ilişkisinden bağımsızdır ve öngörülemez. Bütün bu olanların bir sebebi yoktur. Parçacıkların yalnızca potansiyelleri bulunup nitelikleri bulunmadığı için kendi kendilerine nedensel bir ilişki kurmaları imkansızdır. Bu ilişki ancak gözlemci etkisiyle kurulmaktadır. İşte parçacıkların sahip olduğu bu potansiyel durumun, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde imkan ve yetenek kavramlarıyla ifade ettiği bilkuvve-bilfiil ilişkisindeki bilkuvve olma durumuna karşılık geldiği söylenebilir. Ona göre suretler cisimde oluşan yeteneğe göre varlık kazanır. Bu yeteneklerin imkanı geniş olup Allah'ın bir cismi istediği surette yaratması bu yolla olmaktadır.⁸⁰

Gazzâlî tüm varlığı, her şeyi bilen, her an yaratan ve yaşatan Allah'a muhtaç ve O'nsuz varlığını sürdürmeyecek bir konuma yerleştirmiştir. Fakat Allah'ın bu derece müdahil olması ve nedensellik ilişkisinin zorunlu olmaması insanın gündelik hayatını sürdürmesi için gerekli olan bilgilerin güvenilir olmadığı ve her an alışılabilen dışında olaylarla karşılaşabileceği anlamına gelmez. Çünkü âdetullah dışındaki son derece istisnai olaylar, sadece olma ve olmama olasılığı bulunan mümkünler olup zorunlu veya doğal olarak gerçekleşen olaylar değildir. Âdetullaha olan aşinalıklarından dolayı insanlarda bu istisnai mümkünlerin olmayacağına, olayların yine alışılabilen şekilde devam edeceğine ilişkin daimi ve kuvvetli bir düşünce yer edinir veya bunu Allah zihinlerde yaratır. Böylece Gazzâlî Allah'ın fiillerinin ve iradesinin belli bir düzeninin (âdetullah) bulunduğunu, hârikulâde olayların, sürpriz ihtimallerin olağan ve yaygın olmaması sebebiyle insanların gündelik hayatlarını idame ettirme ve bilimsel faaliyetleri gerçekleştirmede kullanacakları bilgilerin güvencesi olduğunu belirtmektedir. Eğer alışılmış düzende bir değişiklik meydana gelecekse insandaki eski bilgiler yerine Allah'ın yeni düzenin bilgilerini onun zihninde yaratması ile mümkün görülmeyen olaylar da artık mümkün görünebilir. Bu da mucizeye imkan tanımaktadır.⁸¹

Kuantum kuramına göre de evrende bir düzen mevcuttur. Kuantum dünyasındaki olaylar kaotik bir görünüm arz etse de bunların hiçbiri evrende bir düzensizliğe neden olmamaktadır ve tuhaf olayların gerçekleşme ihtimali vardır. Ancak bu ihtimal ve belirsizlikler makro sistemlere doğru gidildikçe azalmaktadır. Dolayısıyla makro sistemlerde nedensel gibi görünen bir ilişki mevcuttur. Bunun sebebi ise alışılabilen ve sık gözlemlenen olayların gerçekleşme ihtimallerinin çok yüksek olmasıdır. Bu yönüyle de Gazzâlî ile kuantumun, makro âlemdeki gözlemlenen alışılabilmiş olaylara bakış açıları ve nedenselliği bu açıdan yorumlamaları benzerlik göstermektedir.⁸²

Sonuç

Asırlar önce yaşamış olan İmam Gazzâlî mucizeyi âdetullah ile temellendirmiş, zorunlu nedenselliği reddetmiştir. Bunu hem mucizenin önünü açmanın şartı hem de Allah'ın tek hakiki fail, yegane yaratıcı ve otorite sahibi olmasının da zorunlu bir sonucu olarak görmüştür. Buna göre eşyanın bildiğimiz özellikleri kendi özsel/içkin nitelikleri olmayıp onlardan sadır olan ve onlarda gerçekleşenler de gerçekte kendi fiilleri değildir. Sebep ile sonuç arasında Allah'ın koymuş olduğu bir bağlantı söz konusudur ve olaylar bu bağlantı sayesinde, Allah'ın –doğrudan

⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 241.

⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 244-245.

⁸² Chown, *Biraz Kuantumdan Zarar Gelmez*, 89-92.

kendisinin veya melekler yoluyla- fiiliyle gerçekleşir. Bu ilişkiyi Allah koyduğuna göre her an için değiştirmesi mümkündür. Bu ise eşyada ve olaylarda çok geniş bir olasılık alanı açar. Mûcize de bu olasılıklardan biri olarak Allah'ın dilemesiyle istisnaen gerçekleşen bir durumdur.

1900 yılında Max Planck'in ortaya attığı kuantum hipoteziyle başlayan ve o günden bugüne birçok araştırma ve deneyle geliştirilen kuantum fiziği dolanıklık, süperpozisyon, tünelleme, belirsizlik gibi birbirinden ilginç ve tuhaf ilkeleriyle evrende nedenselliğe dair düşünce ve kanaatleri alt üst etmiştir. Kuantum kuramı hiçbir kesinliğin bulunmadığı, nesnelerin ölçüm yapıncaya dek kesin hiçbir özelliğinin olmadığı sıradışı bir dünyayı betimlemektedir. Bu dünya; parçacıkların uzayda devamlı olarak bir var olup bir yok olduğu, bir nesnenin aynı anda evrenin her yerinde bulunabildiği, bir cismin bir duvarın içinden geçebildiği, iki cismin galaksiler arası uzaklıktan birbirleriyle ışık hızından daha hızlı ve anlık bir iletişim hâlinde olabildiği tuhaflıklarla doludur. Bütün bu anlatılanlar insana fantezi-kurgu gibi gelse de aslında bilimin ta kendisidir ve bu dünya bizim de içinde yaşamakta olduğumuz dünyadır. Kuantum dünyasındaki bu garipliklerin hepsi gerçektir, gerçek sonuçları ve uygulamaları bulunmaktadır.

Fizik biliminin geldiği son nokta olan kuantum kuramının mûcizeye bu denli imkan tanıması ve konuyu sadece dini yönden, Allah'ın mutlak kudret, irade ve otoritesi üzerinden anlatan Gazzâlî'nin görüşleriyle büyük paralellik göstermesi dikkate değer bir husustur. Bu durumun din-bilim ilişkisi tartışmalarında din ile bilimin çatıştığı söylemlerine karşı din-bilim uyumuna örnek teşkil etmesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Çalışmamızın, kuantum fiziğinin bir pozitif bilim olarak metafiziğe dair birçok olguyu açıklama, yaratılış, kulların fiilleri ve kader gibi kelamın temel meselelerine ışık tutma potansiyeline sahip olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu tür kelam konularının kuantum perspektifinden değerlendirilmesine yönelik daha kapsamlı bilimsel çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Aczel, Amr D. *Dolanıklık*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlu'd-din*. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.
- Bilir, Hikmet. "Vülgarizasyon'un (Popüler Bilimsel Yayın) Dört Büyük Ustası: Born, De Broglie, Gamow, Asımov". *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* 133 (Aralık 1978).
- Broglie, Louis de. *Madde ve Işık*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1965.
- Bulgen, Mehmet. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Bulut, İbrahim Halil. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/ 348-351. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Chown, Marcus. *Biraz Kuantumdan Zarar Gelmez*. İstanbul: Alfa Bilim, 9. Basım, 2022.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakif*. 3 Cilt. Kum: Ofset Kum, 1325.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dağ, Mehmet. "İmam El-Harameyn El-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Mart 1987), 35-54. <https://doi.org/10.17120/omuifd.22138>
- Ford, Kenneth W. *101 Soruda Kuantum*. İstanbul: Alfa Bilim, 7. Basım, 2022.
- Fritzsich, Harald. *Yanıyorsunuz Einstein*. İstanbul: Metis, 3. Basım, 2020.
- Gazzâlî, Muhammed Ebû Hamid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Gazzâlî, Muhammed Ebû Hâmid. *el-Madnûn bihî alâ ğayri ehlih (Mecmuatu Resail içinde)*. 2 Cilt. Eryane: Dâru Kiranis, 2011.
- Gazzâlî, Muhammed Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 6. Basım, 1431.
- Harding, Karen. "Dünden Bugüne Nedensellik: Gazzâlî ve Kuantum Teorisi". çev. Ahmet Mekin Kandemir. *Kader* 16/2 (31 Aralık 2018), 525-536.
- Helge, Kragh. "Paul Dirac: Seeking beauty". *Physics World* 8/15 (2002), 55-62.
- Hobson, Art. *Kuantum Öyküleri*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2023.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Kaya, Betül - Kaya, Yunus. "Elektrik Kaynaklı Yanma ve Yangın". *Bayburt Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 2/1 (01 Temmuz 2019), 143-148.
- Kocabıyıkdoğan, Zeki Uğurata. *Temel Elektrik -1*. Ankara: Seçkin, 2. Basım, 2018.
- Marshall, Ian - Zohar, Danah. *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden*. İstanbul: Gelenek, 2002.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhid li kavâidi't-tevhîd*. thk. Cibullah Ahmed. Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebssıratu'l-edille fi usûliddîn*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs - el-Cezire li'n-neşr, 2011.
- Orzel, Chad. *Köpeğimize Kuantum Fiziğini Nasıl Öğretirsiniz?* İstanbul: Aylak Kitap, 2011.
- Özdoğan, Telhat vd. *Modern Fiziğe Giriş*. Ankara: Pegem, 2. Basım, 2009.
- Penrose, Roger. *Fiziğin Gizemi*. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Yayınları, 1998.
- Sektörüm Dergisi. "Ampulden Lazer Teknolojisine Işık ve Aydınlatma Teknolojileri Tarihi". <https://www.sektorumdergisi.com/ampulden-lazer-teknolojisine-isk-ve-aydinlatma-teknolojileri-tarihi/> (Erişim 12 Temmuz 2024).
- Snedden, Robert. *Dönüm Noktalarıyla Fizik*. İstanbul: Ketebe, 2022.
- Weinberg, Steven. *Atomaltı Parçacıklar*. çev. Zekeriyya Aydın. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2003.
- Yalçın, Cengiz. *Kuantum*. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 4. Basım, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/ 304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazıcı, Enis. "Albert Einstein'ın Hayatı ve Bilime Katkıları". *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* (Aralık 2015).
- Yıldırım, Cemal. "Bilimin Öncüleri: Niels Bohr". *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* 318 (Mayıs 1994).
- Yıldırım, Cemal. "Bilimin Öncüleri: Max Planck". *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, (Ağustos 1993) 579-580.



Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye Göre Rü'yetullah

Ru'yat Allāh According to Abū al-Ḥasan al-Ash'arī

Mehmet TAŞDELEN

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep/Türkiye
Assistant Professor, Gaziantep Islamic Science and Technology Univ., Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep/Türkiye
mehmettasdelen02@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-3770-0847 | ror.org/04nvpvy675

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
14 Ekim 2024	14 October 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Aralık 2024	21 December 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

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

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

Etik Beyan Ethical Statement

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

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Taşdelen, Mehmet. “Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye Göre Rü'yetullah”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 334-361. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1567251> ”

Öz

Rü'yetullah, insanın fizyolojik gözüyle Allah'ı görmesi anlamına gelmektedir. Bu tartışmayı Kur'an'daki âyetlerden ve Hz. Peygamber'in sözlerinden hareketle erken döneme kadar götürmek mümkünse de asıl olarak Cehm b. Safvan'ın (ö. 128/745-46) rü'yetullahın mümkün olmayacağını ileri sürmesiyle gün yüzüne çıkmış, Mu'tezile'nin de bu görüşü desteleyerek Allah'ı tenzihten hareketle rü'yetullahın mümkün olmayacağını söylemesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Ehl-i sünnet kelâmını başlatanlardan ve Eş'arîliğin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de (ö. 324/935-36) Allah'ın baş gözüyle görüleceği üzerinde durmuştur. Allah'ın görülmesi meselesi Ehl-i sünnetin genelinde olduğu gibi Eş'arî'de de aklen caiz ve naklen vacip olan konular arasındadır. Eş'arî bu konuyu eserlerinde ele alırken öncelikle rü'yetullah ile ilgili âyetlerden hareket ederek kelimelere verilen çeşitli anlamları açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu anlamları tek tek ele alarak âyetlerde geçen görmeyi ifade eden kavramların gözle görme anlamına geldiğini ispat yoluna gitmiştir. Daha sonra da bu âyetlerin asıl anlamının Allah'ın görülmesine işaret ettiği, bu görmenin Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu hatırlatarak belki dünya cihetiyle değil de âhiret açısından Allah'ın görüleceği anlamına geldiğini belirtmiştir. Aynı zamanda bunu destekleyen hadisleri de ele alarak Hz. Peygamber'in buna işaret ettiğini bildirmiştir. Eş'arî'nin kelâm konularını ele almasında daha çok nakilci yaklaşımın ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Allah'ın görülmesi meselesinde naklî olmasının yanı sıra bunun akfî olduğunu belirtmesiyle farklı bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Bu açıklamalarında özellikle görenin hadis olması kadim olan görüleni etkilemeyeceğini açıklayarak öncelikle varlık açısından hâdis ve kadim ayırımına gitmektedir. Eş'arî'ye göre nasıl ki tatma, koklama ve dokunma birer duygu olup insan için kullanıldığında hâdistir. Aynı şekilde görme de insan için hâdis bir duygudur. Gören insanın ve görme duyusunun hâdis ama görülen olan Allah'ın ise hâdis olamayacağını belirtmektedir. Allah'ın gözle görülebileceğine dair ontolojik açıdan yaklaşımına bir başka kanıt ise O'nu görülmesi caiz olan bir varlık olduğunu belirtir. Çünkü olmayanı görmek caiz değildir. Oysa Allah mevcut, sabit olup kendisini görmemiz muhal olmadığına göre o görülecektir. Eş'arî'ye göre Allah'ın görülmesinin ispatında Onu yaratılmışlara benzetme ve hakikati ters yüz etme anlamına gelmeden şanına yakışacak bir şekilde görülmesinin aklen caiz olduğu yaklaşımı vardır. Çeşitli çalışmalarda farklı konular işlenirken Eş'arî'nin rü'yetullah ile ilgili görüşlerine arada değinildiği halde konuyla ilgili tüm görüşlerini bir araya getiren özel bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu makalede İmam Eş'arî'ye göre Allah'ın görülmesi konusunda ortaya koymuş olduğu hem naklî hem de akfî delilleri onun eserlerinden ve birinci elden hareketle ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Rü'yetullah, Eş'arî, Mu'tezile, Âhiret.

Abstract

Ru'yat Allāh means seeing Allah with one's physiological eye. Although it is possible to trace this issue back to the early period based on the verses in the Qur'an and the Prophet's words, it came to light when Jahm b. Şafwān (d. 128/745-46) argued that ru'yat Allāh would not be possible, and it gained a new dimension when the Mu'tazilites supported this view and said that ru'yat Allāh would not be possible due to God's transcendence. Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935-36), one of the initiators of Ahl al-sunnah theology and the eponym of Ash'arism, also emphasized that God could be seen with the head's eye. The issue of God's sight is among the issues that are intellectually permissible and scripturally obligatory for al-Ash'arī, as it is for the majority of the Ahl al-sunnah. While discussing this issue in his works, al-Ash'arī first analyzed the verses related to ru'yat Allāh in terms of the various meanings given to the words. By eliminating these meanings one by one, he tried to prove that the words that express vision in the verses mean seeing with the eye. He then stated that the real meaning of these verses is that they refer to the seeing of Allah, and that this seeing is within the power of Allah, and that perhaps it means that Allah will be seen in the hereafter, not in the worldly aspect. At the same time, he also discussed the hadiths supporting this and stated that the Prophet pointed to this. It is possible to say that al-Ash'arī's approach to theological issues is predominantly transmissionist. However, it was observed that he took a different approach to the issue of God's seeing by stating that it is rational as well as narrative scriptural. In these explanations, he firstly distinguishes between the temporal beings and the eternal beings, then asserts that the fact that the seer is hadith temporal does not affect what is seen, which is eternal. According to al-Ash'arī, sight is a created sense for human beings just as tasting, smelling, and touching are temporal senses when used for human beings. He states that the human seer and the sense of sight are temporal, but God, who is seen, cannot be temporal. Another proof for according to his ontological approach to ru'yat Allāh is that He is a being that can be seen. Because it is not permissible to see what is not. However, since God is present, fixed and it is not impossible for us to see him, he will be seen. According to al-Ash'arī, in the proof of God's being seen, there is an approach that suggests that it is intellectually permissible to see Him in a way

that befits His glory without likening Him to creatures and inverting the truth. Although al-Ash'ari's views on ru'yat Allāh are occasionally mentioned in various studies on different topics, there is no special study that brings together all of his views on the subject. In this article, it is aimed to reveal both the intellectual and rational evidences that İmām al-Ash'ari put forward about ru'yat Allāh from his own works.

Keywords: Kalām, Ru'yat Allāh, Ash'ari, Mu'tazila, Hereafter.

Giriş

Rü'yetullah, İslam inanç sisteminde haberi sıfatlar konusu içerisinde işlenmektedir. Allah'ın görülmesi veya görülebilmesi anlamındaki rü'yetullah meselesi dünya ve âhireti ilgilendirmektedir. Ancak daha çok tartışmaların merkezi âhirette rü'yetullahın olup olmayacağı çerçevesinde geliştiği görülmektedir.

Ehl-i sünnet kelâmının genel yaklaşımı rü'yetullahın naklen vacip aklen caiz olup âhret açısından kabulü noktasında birleşmektedir. Ancak rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair naslardan hareketle yorumlarda ve yaklaşımlarda farklılıklar bulunmaktadır. Rü'yetullah konusu özellikle Mu'tezile ve Ehl-i sünnet alimleri tarafından birçok yönüyle ele alınıp tartışması yapılmıştır.¹ Ancak konunun hacimce genişliği ve uzun bir zaman dilimini içermesinden dolayı bu makalede sadece Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) rü'yetullah hususundaki yaklaşımı irdelenerek ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Kelâma dair klasik eserlere bakıldığında genelde tevhid üst başlığı içerisinde esma ve sıfat konularından sonra rü'yetullahın işlendiği ve modern dönemde de bu meseleye yönelik birçok çalışmanın kaleme alındığı görülmektedir. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde çeşitli konular işlenirken farklı açılardan Eş'arî'nin rü'yetullah ile ilgili görüşlerine arada değinildiği halde ilgili tüm görüşlerini bir araya getiren özel bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Eş'arîliğin kurucusu ve Ehl-i sünnet kelâmının bir kolunun oluşumunu başlatan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin rü'yetullah konusuna dair düşüncelerini birinci elden öğrenmek üzere kelâm ile ilgili kendisine ait olup günümüze ulaşan *el-İbâne 'an usûlî'd-diyâne, el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida', Risâle*

¹ Klasik Dönem eserlerindeki rü'yetullahın işlenişine örnek için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabri b. Selame Şahin (Riyad: Dâru's-Sebat, 2003), 129-134; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları 2003), 120-134; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İnşâf*, thk. M. Zahid el-Kevserî (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000), 170-185; Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linnss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 77-88; Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Rü'yetu'l-Bâri)*, thk. M. Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefa Gânîmî. Kahire: ts.; Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, thk. Abdulkarim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 233-277. Modern çalışmalara örnek için bk. Metin Avcı, "Kitâbü't-Tevhîd ve Kitâbü't-Te'vîlât'ın Uyumu: Rü'yetullah Örneği", *e-makâlât* 16/2 (Güz 2023), 766-799; Osman Oral, "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Rü'yetullah Sorunu". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 71-98; Mehmet Özel, "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'nin Ru'yetullah Konusundaki Nakli Delilleri Yorumlama Yöntemleri", *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2021), 58-73; Mehmet Fatih Özerol, "Mutezile Kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi (Rü'yetullah)", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 11 (Haziran 2020), 172-194; Hasan Cansız, *Kelam Ve Bilim Rü'yetullah Tartışmalarında Görme Kuramları* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2023); Teyma Maaravi, *Mutezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2018).

ilâ ehli's-Şeğr ve Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserleri bu konudaki görüşlerini bir araya getirmek için müracaat edilecek temel kaynaklar olacaktır. Eş'arî'nin *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri rü'yetullah ile ilgili kendi görüşlerini vermektan çok bir mezhepler tarihi kitabı şeklinde olduğundan bu konudaki mezheplerin ve ileri gelenlerinin yaklaşımlarını özetle verdiği görülmektedir.² *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keḷâm (el-Ḥaş'ale'l-bahş)* adlı eseri de keḷâm ilmini ve bu ilmin kullandığı akḷî istidlâlleri kabul etmeyenlere cevap olarak yazdığı risâle olup rü'yetullah konusuna değinmemektedir.³ Eş'arî'nin görüşlerini bir araya getirip şerh eder mahiyette veren İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) yazdığı, "*Mücerredü Maḳālâti's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*" adlı eseri de müracaat edilen kaynaklardan olacaktır. Ayrıca yeri geldiğinde klasik dönem diğere temel kaynakların yanı sıra güncel çalışmalardan da istifade edilecektir. Bu çalışma Eş'arî'nin rü'yetullaha dair söylediklerini bir araya getirmeyi gaye edinme çabasıyla ele alınmıştır.

1. Rü'yetullah'ın Tanımı ve Tarihsel Süreci

Rü'yet kelimesi Arapça "rea" fiilinden mastar olup göz ve kalp ile bakmak⁵, göz ile görmek, inanmak, tedbir almak⁶, görenin idrak etmesi⁷ anlamlarına gelmektedir. Sözlüklerde rü'yetin kökeni olan rea kelimesinin Allah için olmamak şartıyla hissiyat (gözün görmesi), vehim ve tahayyül, tefekkür, akıl, ilim ve tenbih gibi birçok anlama geldiği belirtilmektedir.⁸ Rü'yetullah ise "rü'yet" ve "Allah" lafızlarının birleşimiyle oluşan bir terkip olup terim olarak "Allah'ın dünya ve âhirette mü'minler tarafından baş gözüyle görülmesi" anlamına gelmektedir.⁹

² Bk. Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Maḳābk.lätü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: 1980), 214-217. Ayrıca Eş'arî varlık konusundan hareketle duygularla hissedilebilenler konusundaki ihtilâflardan bahsederken dolaylı olarak rü'yetullah konusuna değindiğini söylemek mümkündür. Bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 382-387.

³ İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/447.

⁴ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbüri, *Mücerredü Maḳālâti's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimart (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1986). İbn Fûrek'in Eş'arî'nin keḷâma dair görüşlerine yer verdiği eseridir. Müellif, bu eserin girişinde Eş'arî'nin keḷâmî görüşlerinin esaslarını ve delillerini eserlerinden derlediğini, kitaplarında bulunan ifadeleri aynen aldığını, bulamadığı konularda ise onun yöntemini uygulayarak kendisine ait bazı görüşleri kaydettiğini belirtir. Eş'arî'nin yaklaşık otuz eserinden derlenen görüşlerini nakleden bu eseri Daniel Gimaret yayımlamıştır. (Yusuf Şevki Yavuz, "Mücerredü Maḳālât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 31/447-448 (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/447-448; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 19/495-498 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/497.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119), 1537.

⁶ İbrâhim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Mısır: Mektebetü's-Şurûku'd-Devliyye, 2004), 320.

⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Kahire: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhu, 1961), 209.

⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 209.

⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 109; Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/311; Selahattin Polat v.dğr., *İslami Kavramlar* (Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997), 613.

Rü'yetullahın İslâm düşünce tarihinde ne zaman bir problem haline geldiğini kesin olarak söylemek güçtür. Kur'an'da¹⁰ ve hadislerde¹¹ geçmesinden dolayı Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkünse de bu konudaki asıl tartışmaların hicrî birinci asrın ilk yarısından sonra¹² veya hicrî ikinci asırdan itibaren ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹³ Bazı kaynaklarda rü'yetullahın olmayacağını ilk ortaya atanın Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olduğu geçmektedir.¹⁴ Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) eserlerinden sayılan *el-Fıkhü'l-ekber*'inde Allah'ın âhirette mü'minler tarafından arada mesafe olmadan teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözüyle gerçekleşeceği şeklinde ifade edilmesi,¹⁵ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi tabiin¹⁶ ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi erken devir müfessirlerin¹⁷ rü'yetullah konusunda fikir beyanı ayrıca bu dönemde

¹⁰ Rü'yetullah ile ilgili âyetlerden bir kısmı şunlardır: "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parlayacaktır" (el-Kıyâmet 75/22-23); "Gözler onu idrak edemez, hâlbuki o gözleri idrak eder" (el-En'âm, 6/103); "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi" (el-A'râf 7/143).

¹¹ Rü'yetullahın olacağını söyleyenlerin delil olarak öne sürdükleri ve en çok kullanılan hadislerden bir kısmı şunlardır: Cerîr b. Abdullah (ö. 51/671) ile Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen hadislerde Hz. Peygamber: "Kıyâmet günü rabbinizi gökyüzünde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz" (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhyiddin el-Hatib (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400), "Mevâkîtü's-salât", 16 (No. 535); "Tevhîd", 24 (No. 7437); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Riyad: Dâru Taybe, 2006), "İman", 299-300) şeklinde buyurulmaktadır. Ayrıca rü'yetullah ile ilgili başka hadisler için bk. Buhârî, "Tevhîd", 24 (No. 7434-7440). Rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğini söyleyenlerin delil olarak öne sürdükleri en çok kullanılan hadislere örnek olarak şu verilebilir: Hz. Âişe'den (r.a.) (ö. 58/678) rivayet edilen hadiste ise, "Bir topluluğun Allah'ın görülür olduğunu söylediğini işittim, onlara söylediğiniz şeyden dolayı tüylerim diken diken oldu dedim". Hadisin devamında şu cümle de var: "Kim sana rabbini gördüğünü söylerse yalan söylemiştir." (Buhârî, "Tefsîr", 53/1 (No. 4855) diye cevaplamıştır Hz. Âişe; Ebû Zer'den gelen bir rivayette ise şöyle denilmektedir: "Hz. Peygamber'e 'Rabbini gördün mü?' diye sordum. O da: 'O bir nurdur, O'nu nasıl göreyim?', diğer bir rivayette de Hz. Peygamber'in "O nurdur" (Müslim, "İman", 291-292); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. İbtahim Atva Avz (Kahire: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladuhu, 1975), "Tefsir-Necm", (No. 3278) dediğini aktarmaktadır.

¹² Rü'yetullah ile ilgili tartışmaların hicri ilk asrın yarısından itibaren çıktığına dair görüşler için bk. Hasan Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 17-23.

¹³ Osman Demir, *Göz ve Tanrı Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 15; Yeşilyurt, "Rü'yetullah", 35/312.

¹⁴ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234; Yusuf Karatay, "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2017), 164; Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname* 28/1 (2015), 202-203; Yasir Kâdî, *Makâlatu Cehm ibn Safvân ve eseruha fi fıraki'l-İslâmiyye* (Riyad: Dâru Azvau's-Selef, 2005), 517.

¹⁵ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhü'l-ekber* (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dairetül-Maârifî'n-Nizamiyye, 1342), 10.

¹⁶ Hasan-ı Basrî'nin rü'yetullah ile ilgili görüşü için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/305.

¹⁷ Mukâtil b. Süleyman'ın rü'yetullah ile ilgili görüşü için bk. Muhammet Çiftçi, *Mukâtil b. Süleyman'ın Ulûhiyet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 59-61.

yaşamış olan Mâcişûn'a (ö. 164/780)¹⁸ ait rü'yetullaha dair bir risalesinin günümüze ulaşması¹⁹ tartışmanın erken dönemden itibaren gündemde olduğunu göstermektedir.

Mihne sürecinde ara sıra gündeme gelse de ancak halku'l-Kur'an meselesi gibi bir sorgulama haline gelmemekle beraber²⁰ Abbasî halifesi Mütevekkil (ö. 247/861) döneminden itibaren ise Mu'tezile'nin görüşlerine reddiye amaçlı rü'yetullah konusunun ele alınması, Eş'arî'den önce başlayan rü'yetullah tartışmalarının onun yaşadığı dönemde devam ettiğini göstermektedir.²¹ İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) rü'yetullahı mesâilu'l-İlahiyât içerisinde müstakil bir başlık altında ele alması²² İmam Eş'arî'nin de rü'yetullaha yönelik ileri sürülen çeşitli düşünceler aktarması da bu konunun o dönemde işlendiğini göstermektedir.²³

Rü'yetullah tarih boyunca özellikle Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında yoğunlaşan tartışmalı kelâmî bir problem olup ikisini birbirinden ayıran temel konular arasında yer almaktadır.²⁴ Rü'yetullah meselesinde hicrî ikinci asra vurgu yapılmasının temelinde Mu'tezile'nin tevhid anlayışına bağlı olarak bunu kabule yanaşmadığının yattığı ifade edilmektedir. Bu anlayışa göre Allah'ın sıfatlarının, beşerin ve cisimlerin sıfatlarına benzememesi gerekir.²⁵ Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın bu dünyada görülmesinde ihtilaf ederken, âhirette görülmesinde ise herhangi bir teşbih veya tecsim olmaksızın ittifak etmişlerdir.²⁶ Kerrâmiyye, Neccârîyye, Mücessime ve Müşebbihe (Mâtürîdîler, Eş'arîler ve Mu'tezile tarafından tenkit edilen teşbih ve tecsimle de olsa)

¹⁸ Abülazîz b. Abdillâh El-Mâcişûn: İsfahân'dan gelerek Medine'ye yerleşen bir aileye mensup, İmam Mâlik'in ashâbından ve ilk Muvatta müellifi olduğu hakkında rivayetler mevcuttur. (Bk. İbn Abdülber Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî v.dğr. (Tıtvân: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1976-92), 1/86; Halit Özkan, "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 1-2; Mansur Koçinkağ, Abdülazîz b. Abdullah b. Ebî Seleme el-Mâcişûn ve Kadere Dair İki Risalesi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 82-83).

¹⁹ Risale hakkında bilgi için bk. Mansur Koçinkağ, "Abülazîz b. Abdillâh El-Mâcişûn'un (ö. 164/780) Rü'yet Risâlesi, Tercümesi ve Değerlendirilmesi", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 568-575.

²⁰ Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 127-188.

²¹ Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*, 18-23.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120-134.

²³ Eş'arî, *Makâlât*, 213-217.

²⁴ Demir, *Göz ve Tanrı Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik*, 17, 19.

²⁵ Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşknlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu* (Malatya: Kubbe Yayıncılık, 2001), 224; Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 206; Karatay, "el-En'âm 6/103.Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi", 167.

²⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120-134; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Abdulkadir el-Arnâvûd (Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Beyan, 1981), 38, 41-42; Bâkillânî, *el-İnşâf*, 170; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 77-78; Ebü'l-Feth Tâciüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm* (Kahire: ts.), 356; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *et-Temhid*, thk. Abdulhay Kabil (Kahire: Dâru's-Sekafe, 1987), 38; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/508; Ebü Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2000), 92; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: 1998), 4/179, 181; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000), 74, 77; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/187-188.

Allah'ın görülebileceğini savunmaktadır. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin yanı sıra Şiâ²⁷, Hâriciyye, Mürcie'nin çoğunluğu ve Müslüman filozoflar rü'yetullahın hem bu dünyada hem de âhirette mümkün olmadığını belirtmektedirler.²⁸ Bu konudaki tartışma genelde Allah'ın âhirette görülmesinin imkânı, görmeyi mümkün kılan unsurlar ve zât-ı ilahiyi görmenin keyfiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır.²⁹

Rü'yetullahın ispatı veya nefyinde nakilden hareketle akli yorumların yapıldığını söylemek mümkündür. Mu'tezile bu konuda önceliği nakle vererek veya nakilden hareketle tevile başvurarak rü'yetullahı nefyetmektedir.³⁰ Mâtürîdîler naklin esas alınması gerektiğini vurgularken aklen de bu konuda yorumlarda bulunarak rü'yetullahın ispatına yönelik görüşlerini belirtmektedirler.³¹ İmam Eş'arî ve Eş'arîler de nakille beraber akli çıkarımlarda bulunarak rü'yetullahın imkânına dair yaklaşımları bulunmaktadır.³² Her üç mezhebin âlimleri rü'yetullah konusunu ele alırken, âyetleri kendi yaklaşım ve bakış açılarına uygun şekilde yorumladıkları; aynı zamanda karşıt görüşleri eleştirdikleri görülmektedir.³³

Rü'yetullah tartışmalarında hadisler de yerine göre delil olarak kullanılmaktadır. Ancak bu konuda hadislere dayanarak hüküm vermenin imkânı Mu'tezile tarafından âhâd haberler olduğu için kabul edilmezken rü'yetin olmayacağına yönelik hadislere de yeri geldiğinde müracaat ettiklerini belirtmek gerekir.³⁴ Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise rü'yetullah ile ilgili hadisleri delil olarak kullanmaktan çekinmemeleri³⁵ bu konuda hadislere de yer verildiğini göstermektedir.

²⁷ Bk. Ebû Câfer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Marifet, ts.), 119; Ali b. Fadl b. el-Hasan Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 4/323; Şiâ'nın rü'yetullah hakkındaki görüşleri için bk. Sevda Aktulga Gürbüz, "Şiâ ile Süflere Göre Rü'yetullah Meselesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (Aralık 2018), 136-144.

²⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 157, 216, 217; Bâkîlânî, *el-İnsâf*, 170, 175; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 78; Neseî, *et-Temhîd*, 38-39; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/508; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 181; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 92; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/139; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: 1974), 80-81.

²⁹ Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 202.

³⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûlü'l-hamse*, 233; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/144-165.

³¹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 141-148; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/508-526; Neseî, *et-Temhîd*, 217-223.

³² Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, ed. Hamudêh Gurabeh (Mısır: Mektebetü Mısıriyye, 1955), 61-63; İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 79; Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1928), 97-99; Fadıl Ayğın, "Eş'arî Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebü İshak El-İsferâyini", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2012), 19.

³³ Selim Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (Ocak 2001), 291; Ömer Pakiş, "Rü'yetullah ile ilişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001), 70, 79; Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 7-8; Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 204, 217. Bk. Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*, 26-29; Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 474-476.

³⁴ Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, 79; Avvad b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve usûluhumu'l-hamse ve mevkifu Ehli's-sünneti minha* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 128-138; Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*, 29-32.

³⁵ Bk. Eş'arî, *el-İbâne*, 39-42; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 83-84.

2. Eş'arî'nin Rü'yetullahın İspatına Yönelik Delil Olarak Öne Sürdüğü Âyetler

Yukarıda rü'yetullah ile ilgili genel bilgilendirmenin ardından İmam Eş'arî'nin bu konuyu nasıl anladığı üzerinde durulacaktır. Eş'arî'nin eserleri incelendiğinde rü'yetullahı detaylarıyla ele aldığı eserleri olarak *el-İbâne* ile *el-Lüma'*ın öne çıktığını diğer eserlerinde ise daha az bir yoğunlukta işlendiği görülmektedir. Bu eserlerine bakıldığında Eş'arî'nin, naklî olarak ele aldığı delilleri çeşitli anlamları yönüyle ele alıp detaylandırdıktan sonra kendi tercihi olanı delilleriyle vermektedir. Aklî delilleri işlerken öncelikle konuyu varlık açısından ele almakta ardından dilsel açıdan değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir.

Öncelikle Eş'arî'nin rü'yetullaha dair delil olarak getirdiği âyetlere sırasıyla aşağıda yer verilecektir.

2.1. İtibâr, Beklemek ve Taattufan Görmeye Nazar

Eş'arî'nin ele aldığı ve kendisi açısından konunun temelini oluşturan rü'yetullah ile ilgili ilk âyetler: “*وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ - إِلَىٰ رَجْمًا نَاطِرَةٌ*” Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak³⁶ şeklindedir.

Eş'arî bu âyetlere ilk önce bazı kelimeleri açıklamayla başlamaktadır. Burada geçen “*ناصرة: nâdira*” kelimesini “*مشرقة: müşrika/parlayan, ışık saçan*”, “*ناطرة: nâzira*” kelimesini de “*رائية/râiyetün/görme*” anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁷

Eş'arî getirdiği ilk yorumun ardından başka âyetlerden deliller getirerek “*نظر: nazar/bakma*” kelimesi üzerinde durduğu görülmektedir. Nazar kelimesinin çeşitli vecihlerinin olduğunu ifade ederek bunlardan ilkinin, “*Onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı*”³⁸ âyetinde geçen “*nazaryenzuru*” kelimesinde olduğu gibi Allah'ın “*nazaru'l-i'tibâr/itibarî nazar*” anlamına işaret ettiğini belirtmektedir. İkincisinin “*Onlar, besbelli ki, birbirleriyle uğraşırken kendilerini ansızın yakalayacak korkunç bir sesi bekliyorlar!*”³⁹ âyetinde geçen nazar kelimesi, “*nazaru'l-intizâr/bekleme nazarı*” anlamına işaret ettiğini açıklamaktadır. Üçüncüsünün, Allah'ın, “*...Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır...*”⁴⁰ âyetinde geçen nazara kelimesinin “*nazarı taattuf/acıma nazarını*” ve dördüncüsünün ise “*nazarı rü'yet/görme anlamındaki nazar*” anlamını kastettiğini ifade etmektedir.⁴¹

Eş'arî önce muhtasaran verdiği bu bilgilendirmeden sonra bu vecihlerin anlamını daha da geniş bir şekilde değerlendirmeye tabi tutarak kendi yaklaşımına göre hangisinin doğru olduğunu izah etmektedir. Bu değerlendirmelerine bakıldığında şunlar dikkati çekmektedir.

Eş'arî, Kıyâmet sûresi 23. âyette geçen “*nazara*” kelimesine, âhîret âlemi itibârî bir yer değildir. Buradaki “*nazar/bakma*” kelimesinin “*nazarı't-tefkîr ve itibâr/düşünme ve itibârî nazara*” işaret

³⁶ el-Kıyâmet 75/22-23.

³⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 31.

³⁸ el-Gâşîye 88/17.

³⁹ Yâsîn 36/49.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/77.

⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 31.

etmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.⁴² Bunu da, Gâşiye sûresi 17’de geçen “*Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?*” âyetinde yer alan yenzuruna kelimesinin i’tibar yani farz etme, ibret çıkarma gibi anlamları ifade edecek bir yorumdan hareketle âhiret âlemi içinde bunu düşünmenin doğru olmayacağını söylemektedir. Eş’arî’ye göre “*devenin yaratılışına bakmazlar mı?*” cümlesinde geçen nazar kelimesi dünyada ibret almak içindir. Ancak âhiret âlemi farz etme ve ibret alma yeri değildir. Bundan hareketle de buradaki nazar kelimesini nazarı itibâr ve tefkîr için kullanılmayacağını belirtmektedir.⁴³

Aynı şekilde “nazar” kelimesinin “intizar” ve “muntazır” şeklinde kullanılıp da kalbin nazarı anlamına da gelemeyeceği açıklamasında bulunur. Bunu şöyle bir delile dayandırır. Nazar kelimesi, yüz ile beraber zikredildiğinde yüzdeki iki gözün nazarı/bakışı anlamına geldiğini açıklar. Buna da örnek olarak lügatçilerin “nazaru’l-kalp/kalbin nazarını”, “şu işe kalbinle bir bak” dendiğinde burada “iki gözün nazarı/görmesi, bakması” anlamına gelmediğini açıklar. Bu nedenle yüzle beraber nazarin bir arada zikredilmesi, “kalp ile nazar etme” anlamına gelmemektedir. Eş’arî’ye göre nazar yüzle beraber kullanıldığında gözün görmesi anlamındadır.⁴⁴ Bu görüş için İbn Fûrek Eş’arî’den nakille şu açıklamalarda bulunmaktadır. Allah Teâlâ’nın basar ile görülmesi ile basar ile idrak edilmesi sözleri arasında fark olmadığını belirtir. Çünkü basar ile bir arada kullanılan idrak kelimesi ancak basarın (gözün) görmesi anlamına geleceğini belirtir. Mesela gözlerin nazarı ile ona bakıldı denilir. Ayrıca “ila” harf-i cerri ile izafeten bir arada kullanılan vech lugatta ancak basarın rü’yeti şeklinde olacağını aktarır. Buna örnek olarak da biri “basarımla gördüm”, “yüzümle baktım”, “basarımla idrak ettim”, “basarımla ünsiyet ettim” ve “başarımla hissettim” şeklindeki ifadelerin hepsinin sözlük açısından aynı şeyi ifade ettiğini vurgular.⁴⁵ Basar ile idrakın kastedilmesi durumunda bununda idrak edilenin ihatasını gerektireceğini söyler. Ancak Allah’ın basar ile görüleceğini yoksa onunla idrak edilemeyeceğini belirterek bu iddianın doğru bir yol olmadığını belirterek Eş’arî’nin görüşünü nakletmektedir.⁴⁶

İmam Eş’arî yukarıdaki görüşüne nazaru’l-intizârın cennette de olamayacağını eklemektedir. Çünkü ona göre intizarın anlam içeriğinde aynı zamanda üzüntü ve kederlendirme de bulunmaktadır. Ancak ehl-i cennet için “*ne göz görmüş ne de kulak işitmiş*”⁴⁷ hadisinde belirtildiği üzere selametli bir geçim ve daimî nimetler orada bulunmaktadır. Hâlbuki intizarın anlam içeriğinde bulunan üzüntü verme anlamından dolayı buradaki nazarin intizar anlamına gelmesinin de caiz olmadığını açıklamaktadır. Aynı şekilde “nazira” kelimesinin “munzirûn” anlamına da gelemeyeceğini çünkü onlar her ne zaman akıllarıyla bir şey için hata yaptıklarında o hatalarla karşı karşıya geleceklerdir ki bunun da cennet ehli için caiz olmayacağını ifade etmektedir.⁴⁸

⁴² Eş’arî, *el-İbâne*, 32.

⁴³ Eş’arî, *el-Lüma’*, 63.

⁴⁴ Eş’arî, *el-İbâne*, 32; *el-Lüma’*, 64.

⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 79.

⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 80.

⁴⁷ Eş’arî’nin eserinde zikrettiği bu hadisin kaynağı için bk. Buhârî, “Bed’ul-halk”, 8 (No. 3244); Müslim, “Cennet”, 2 (No. 2824).

⁴⁸ Eş’arî, *el-İbâne*, 32.

İmam Eş'arî Kıyâmet sûresinin 23. âyetinde geçen nazara kelimesinin şefkat-merhamet gibi anlamlara da gelebileceğini belirtir. Bunu açıklarken Âl-i İmrân 77. âyette geçen “*vela yenzuru ileyhim/Allah onlara bakmayacak*” âyetinde geçen nazar ifadesine atıfta bulunarak, burada onlara merhamet ve şefkat etmeyecek anlamının olduğunu oysa Kıyâmet sûresi 23. âyette geçen nazara ise bu anlama gelmeyeceğini açıklar. Buradan hareketle Allah'ın nazara kelimesinden “taattufu” yani şefkat ve merhameti irade ettiğini söylemek Eş'arî'ye göre caiz değildir.⁴⁹ O'na göre diğer bir açıdan da bu doğru değildir. O da mahlûkatın yaratana taattufta yani merhamette bulunmasının caiz olmamasıdır. Bunun için Kıyâmet sûresindeki “ilâ rabbihâ nâzira”daki nazara kelimesinin “Rabbine merhamet edecek” anlamına gelen taattuf/şefkat ve merhamet anlamına gelebileceğini belirterek bu açıdan da nazar kelimesinin kullanılmayacağını ifade etmektedir.⁵⁰ İlgili âyetteki “naziratün” kelimesinin “raiyetün/gören kişi” anlamı sahih diğer üç anlamı ise fasittir. Böylece Kıyâmet sûresi 23. âyetteki “nazar”ın üç anlamının doğru olmadığı ortaya çıkınca dördüncü anlamı olan “Rabbini görenler” anlamı sahih olmuştur, demekle âyetteki “nazara/bakan” kelimesini “görenler” anlamında kullandığı görülmektedir.⁵¹

Bu açıklamaların ardından daha sonraki “*وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ - تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ*” Bir kısım yüzler ise o gün insanın belini kırarak bir felâketi sezerek sararıp solacaktır”⁵² âyetinde geçen “zan” kelimesinden yola çıkarak zannın kalben olduğunu bu nedenle de önceki âyetteki nazar kelimesinin de kalben olduğu iddia edilse bile bunun ayrı bir anlam içerdiğini ifade etmektedir. Daha sonraki âyette zan kelimesinin bulunması, nazarın vecih ile kullanımına etki etmeyecektir.⁵³

İmam Eş'arî yukarıdaki açıklamalarının ardından dilsel olarak da şu eklemelerde bulunur. Nazara kelimesinin bekleme anlamına geldiğini söyleyenlere intizâr anlamına gelen nazar kelimesinin “ilâ” harf-i cerri ile mukarenet etmesi (bir arada gelmesi) Araplara göre caiz değildir. Çünkü eğer bu anlamda kullanılırsa o zaman Yâsîn sûresi 49. âyette geçen “mâ yenzurûna”daki “mâ” yerine “ilâ” harf-i cerrinin gelmesi gerekirdi ki intizar anlamına gelsin. Ancak böyle olmadığından Kıyâmet sûresi 23. âyette geçen “nâzira”nın “intizâr” anlamında kullanılması gerektiğini iddia eden Mu'tezile'nin görüşünün bâtil olduğunu belirtmektedir. Buradaki kastın “rü'yet nazarı (gözle görme)” anlamının kastedildiğini tekrar ifade ettiği görülmektedir.⁵⁴

Eş'arî'nin bu âyete diğer bir yaklaşımı da nazarı'r-rü'yet yerine nazaru'l-intizâr görüşü hususunda âyetin bir delile dayanmadan zahiri dışına tevîl edilemeyeceğini belirtir. Mu'tezile tarafından âyetin durduk yere zahiri dışına yorumlanmasının doğru olmayacağı yorumunda bulunarak kendi yaklaşımının doğruluğunu belirtmektedir.⁵⁵

⁴⁹ Eş'arî, *el-Lüma*°, 64.

⁵⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 32.

⁵¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 32; Eş'arî, *el-Lüma*°, 64.

⁵² *el-Kıyâmet* 75/24-25.

⁵³ Eş'arî, *el-Lüma*°, 64-65.

⁵⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, 33.

⁵⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 33-34.

Eş'arî'nin *el-İbâne* ve *el-Lüma'* eserlerinin ikisinde de Kıyâmet sûresi 23. âyetine istinaden sonuç olarak ortaya çıkmaktadır ki nazar ve vechin bir arada kullanımından dolayı buradaki anlamın ancak rü'yet yani baş gözüyle görme şeklinde yorumlanabileceğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶

2.2. Rü'yetten Nazara

İmam Eş'arî Allah'ın gözle görülmesine delil olarak kullandığı diğer âyet ise A'râf sûresi 143. âyetidir:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنَّكَ وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيَنِي فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Târ'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.

Eş'arî'ye göre bu âyette geçen "رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ: Rabbim! Bana görün; sana bakayım" ifadesinde Allah'tan muhal olmayan bir şeyin istenmesi aslında Rabbin görülmesinin caiz oluşunu bize öğretmektedir. Mu'tezile'nin iddiasına göre şayet Hz. Musa rü'yetin muhal oluşunu bilmeyip de öğrenmiş olsaydı o zaman Allah bunu Hz. Musa'dan öğrenecekti. Bunu ise hiçbir Müslümanın iddia edemeyeceğini belirtir. Böylelikle, Hz. Musa'nın muhal olan bir şeyi kendisinden isteyeceğini bilerek bunu söylediğini iddia etmenin yanlışlığına vurgu yapmaktadır.⁵⁷ Eş'arî bu âyeti açıklamasının devamında Allah'ın bilinmeyen bir şeyi önce peygamberlerine öğrettikten sonra bağlayıcılığı ifade eden emirlerin geldiğini belirtir. Bu nedenle Hz. Musa Allah'ın görülmesinin imkân dışı olma bilgisinin bağlayıcılığını bilmeyip de Mu'tezile'nin bunu bilmesi Hz. Musa'nın cahil oluşunu gerekli kılmaktadır. Eş'arî'ye göre Hz. Musa'nın bilmediğini bilme ve iddia etme ise Müslümanlıktan çıkma anlamına geldiğinden bu konuda da Mu'tezile'yi eleştirdiği görülmektedir.⁵⁸

İmam Eş'arî'nin Allah'ın gözler ile görülmesinin caiz oluşuna A'râf sûresi 143. âyette geçen "...eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin..." ifadesidir. Eğer Allah dağı yerinde tutmaya muktedir ise aynı şekilde Hz. Musa'ya da kendini görme imkânını vermeye muktedirdir. Bunun da aynı zamanda Allah'ın kullarına kendini gösterme ve rü'yetin cevazına delil olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

Eş'arî'nin bu açıklamalarının ardından muhtemel sorulara karşı da bir takım cevaplar verdiği görülmektedir. Mesela, mezkûr âyette geçen "...eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin..." kısmından maksat rü'yetin uzaklığını ifade etmek amacı taşıdığı iddiasında bulunan birine Eş'arî şöyle cevap vermektedir:

"Allah kendi kelâmında meydana gelmesi muhal olan bir şeyi zikretmesiyle rü'yetin olamayacağını irade etmiş olsaydı o zaman meydana gelmesi caiz olan şeyle bir arada zikredilmezdi. Ne zaman ki

⁵⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, 64-65.

⁵⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 35.

⁵⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 35-36.

⁵⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, 36.

dağın yerinde durması ile kelâm bir arada geldiyse -ki Allah'ın kudreti dâhilindedir- bu da Allah'ın görülebilmesine delildir.”⁶⁰

Ayrıca Eş'arî'ye göre Allah Araplara kendi dilleriyle hitap etmektedir. Bu nedenle bizlerinde Allah'ın kendi kelâmında ifade edilen mefhum ve hitabında anlaşılana göre hareket etmemizin uygun olacağını belirtir. Onun için Allah'ın âyetteki ifadelerine göre kelâmının, rü'yeti caiz olan güç yetirilebilecek bir işle bir arada gelmesi, gözler ile rü'yetullahın imkânsız değil de mümkün oluşunu öğrettiğini ifade etmektedir.⁶¹ Böylelikle bu âyeti de rü'yetullahın olacağına delil olarak kullandığı görülmektedir.

2.3. İdrakten Görmeye

Eş'arî, Mu'tezile'nin rü'yetullahın nefyine delil olarak getirdiği En'âm sûresi 103. âyeti ele alarak şu açıklamalarda bulunmaktadır:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.

İmam Eş'arî öncelikle âyetin ihtimal dâhilindeki anlamlarını vererek başlamaktadır. Bunlardan ilki, âyette ifade edilenin, dünyada gözlerin O'nu idrak edemeyeceği ancak âhirette idrak edeceği anlamının ihtimal dâhilinde olduğunu belirtir.⁶² Burada ifade edilen idrak edememe/görememe anlamının aslında vakti gelmediğinden dolayı âhiret için olmayıp dünya için geçerli olduğudur. Ancak Kıyâmet sûresi 22 ve 23'deki âyetlere istinaden de herhangi bir vakitte değil de zamanı geldiğinde belirli bir vakitte görüleceğini de not düşmektedir. Çünkü rü'yetullah, iki dünyadaki lezzetlerin en üstünüdür.⁶³

İbn Fûrek'de rü'yetullah lezzet ilişkisiyle ilgili Eş'arî'den nakille şu açıklamada bulunur. Kitabında kıyamet günü amelîne karşılık veya ikram olarak mü'minlerin gözleri ile rü'yetin olacağına dair kendisi ve ashabının farklı cevaplarının olduğunu ifade etmektedir. Eş'arî'nin bazı kitaplarında başlangıç ikramı olup mü'min kullarına olan en büyük ikramı bazen de bir karşılık olarak ifade edildiğini nakleder. İbn Fûrek'e göre bu farklı cevapların nedeninin de Eş'arî'ye “niçin dünyada görülüyor?” diye sorulan soruya “bazen rü'yet, cezadır (karşılıktır) oda ancak daru'l-cezada olur, bazen de o nimetlerin, lezzetlerin, hibelerin ve ikramların en üstünü olup o da ancak iki dünyanın en efdalinde olur” diye farklı (açılardan) verdiği cevaptan kaynaklandığını belirtir.⁶⁴

Rü'yetullah lezzet ilişkisinde İbn Fûrek şunu da eklemektedir. Bu hususta mezhebinin gerçek (cevabının) rü'yetin kendisinin bir lezzet olmayıp lakin lezzete dönüşmesi şeklindedir. Ancak lezzet olan rü'yetin lezzetlerin en büyüğü olması haber cihetiyedir (hadislerin bildirmesiyledir). Yoksa rü'yetin kendisi lezzet ve elemi gerektirmeyip bu ikisinden birini de vacip kılmayacağını belirtmektedir.⁶⁵

⁶⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 36.

⁶¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 37.

⁶² Eş'arî, *el-İbâne*, 38.

⁶³ Eş'arî, *el-Lüma'*, 65-66.

⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan*, 84-85.

⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan*, 85.

Eş'arî'ye göre âyette geçen “gözler O’nu idrak edemez...” kısmının muhtemel olan diğer bir anlamı ise mü'minlerin değil de yalancı kâfirlerin gözlerinin O’nu idrak edemeyeceği şeklindedir. Ona göre Allah’ın kitabının bir kısmı diğer kısmını tasdik etmektedir. Mesela, “*oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacak*”⁶⁶ ve “*gözler O’nu idrak edemez*”⁶⁷ âyetlerinin birbirini desteklediğini ifade ederek burada murad edilenin, kâfirlerin gözlerinin O’nu idrak edemeyeceği anlamı⁶⁸ olduğunu belirtmektedir. Böylelikle Eş'arî, Mu'tezile'nin rü'yetullahın nefyine dair öncelikli delil olarak ele aldığı En'âm sûresi 103. âyetin anlamının aslında onların anladığı tarzda olmadığı açıklamasında bulunmaktadır. Eş'arî'ye göre asıl rü'yetullah ile ilgili âyet ise Kıyâmet sûresinin 22 ve 23. âyetleri olduğu anlaşılmaktadır.

2.4. Hüsnâdan Ziyadeye Rü'yet

İmam Eş'arî yukarıda zikredilen âyetleri uzunca yorumladıktan sonra şu âyetleri de rü'yetullahın cevazına yönelik kısa bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Bunlardan ilki Yûnus sûresi 26. âyettir:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerinde ne toz toprak buluşığı olur ne de aşağılanmışlık izi. İşte bunlar cennetlik kullardır, kendileri orada sonsuza kadar kalıcıdırlar.

İmam Eş'arî bu âyette geçen “*güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır...*”⁶⁹ bölümünü şu şekilde yorumlamaktadır. “Ehl-i te'vile göre bu âyette kastedilen Allah’a bakmak anlamındadır. Allah ehl-i cennette kendisine bakmaları ve O’nu görmelerinden daha üstün bir nimet vermemiştir.”⁷⁰ “*Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır*” diye âyette ifade edilenin aslında âhirette cennet ehli için rü'yetullahın en büyük nimet olacağına dair görüşünü ifade ettiği görülmektedir. Eş'arî'nin bu âyeti açıklamasına İbn Fûrek şu izahatla destek vermektedir. Bu hususta Hz. Peygamber (sav) den gelen hadisler rivayet edilmiştir. Ehl-i cennetin nimetlerinin en efdali Allahu Teâlâ'yı görmeleridir. Enes (ra) dan Hz. Peygamber (sav)'den “lillezine ehşenul-hüsna ve ziyade” âyeti için “Allahu Teâlâya bakmaktır” şeklinde bir rivayete atıfta bulunur. Bununda cennet nimetlerinin fazlası anlamına geldiğini belirterek Hz. Peygamber'in “*vechinin celaline nazar lezzetini istiyorum*” diye “nazarın lezzetini” özel olarak istediğini belirterek cennet nimetlerinin ziyadesi rü'yetullah anlamına geldiği açıklamasında bulunmaktadır.⁷¹

Eş'arî'nin bu bağlamda zikrettiği diğer âyetler aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

1. el-Kâf 50/35: “هُمَّ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ” *Orada istedikleri her şey onlarındır, üstelik katımızda fazlası da vardır.*⁷² âyetinde geçen “mezid/fazlası” kelimesinin Allah’a bakmak anlamına geldiğini⁷³ ifade etmektedir.

⁶⁶ el-Kıyâmet 75/22-23.

⁶⁷ el-En'âm 6/103.

⁶⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 38.

⁶⁹ Yûnus 10/26.

⁷⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 37.

⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan*, 85.

⁷² Kâf 50/35.

⁷³ Eş'arî, *el-İbâne*, 37.

2. el-Ahzâb 33/44: “وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا” Kendisine kavuştukları gün onları esenlik dileyerek selâmlayacaktır ve onlar için değerli bir ödül hazırlamıştır” da geçen “yelkavne/kavuştukları” kelimesi mü'minlerin Allah'a kavuştuklarında O'nu görecekler anlamına geldiğini⁷⁴ açıklayarak bu âyeti de rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair görüşüne delil olarak getirmektedir.
3. el-Mutaffifin 83/15: “كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ” Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır.” âyetinde geçen “mehcûbûn/mahrum kalacaklar” kelimesinin küfür ehlinin Allah'ı görmekten mahrum kalacakları ancak mü'minlerin ise bundan mahrum kalmayacaklarını belirtmektedir.⁷⁵ En'âm sûresinin 103. âyetini açıklarken yukarıda ifade edilen ihtimal dâhilindeki anlamlarından olan kâfirlerin Allah'ı göremeyeceği ancak mü'minler için ise rü'yetin olacağı görüşünü bu âyeti açıklarken de tekraren ifade ettiği görülmektedir.

Yukarıda verilen âyetlere istinaden Eş'arî'ye göre rü'yetullah mü'minlere has bir mükâfat olarak âhirette insana ait gözlerle gerçekleşecektir.

3. Eş'arî'nin Rü'yetullaha Delil Olarak Getirdiği Hadisler

İmamı Eş'arî rü'yetullah bahsini ele alırken âyetlerin yanı sıra hadislerden de yararlandığı görülmektedir. Naklettiği hadislerden biri şöyle: “Siz, Rabbinizi Bedir gecesinde ayı gördüğünüz gibi açıkça göreceksiniz. Onu görmekte zorluk çekmeyeceksiniz.”⁷⁶

Eş'arî'ye göre bu rivayette geçen görmek fiili eğer mutlak anlamdaki gözlerin görmesine benzetilirse bununda gözle görmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayrıca bu rü'yet hadisinin çeşitli yollarla nakledildiğini, hatta nakledenlerin sayısının recm, varis için vasiyet yoktur, mest üzerine mesh ve teyze ile hala üzerine kadın nikâh edilmez hadislerinin ravilerinden daha çok olduğu açıklamasında bulunur. Bu nedenle ravisi daha az olan recm ve varis için vasiyet gibi hadisleri sünnet olarak kabul ederken haleften sefeye kadar ravilerinin ve nakilcilerinin çokluğundan dolayı Allah'ın görülmesi olayı daha evla bir sünnet olduğu halde rü'yet hakkındaki bu hadisi kabul etmediği için Mu'tezile'yi eleştirmektedir.⁷⁷

İmamı Eş'arî yukarıdaki hadise dair diğer bir eseri olan *Uşûlü Ehlî's-sünne ve'l-cemâ'a (Risâle ilâ ehli's-Şeğr)* da rü'yetullaha dair yaptığı diğer bir yorum da Hz. Peygamber'in rü'yeti, rü'yete benzettiğini ancak burada Allah'ı birebir kamere benzetme olmadığını belirtmektedir. Buna örnek olarak da Allah'ı gördüğümüzde, Onu, gördüğümüz şeylere benzetemeyeceğimizi ve bir şeye benzediğini öğrenmemizin gerekmeyeceği şeklinde ifade etmektedir.⁷⁸

Eş'arî'nin bu yorumuna göre rü'yetullah insandaki gözler ile olacaktır. Bu hadiste yer alan benzetmenin yanlış yorumlanmaması için bir açıklamada bulunur. Buradaki teşbih yani Allah'ı kamere benzetme başka bir şeye benzetme tarzında olmayıp görmenin kendisi benzetilmektedir.

⁷⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, 37.

⁷⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 38.

⁷⁶ Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 16 (No. 535); “Tevhîd”, 24 (No. 7437); Müslim, “İman”, 299-300.

⁷⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 39-40.

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Uşûlü Ehlî's-sünne ve'l-cemâ'a (Risâle ilâ ehli's-Şeğr)*, thk. Muhammed Seyyid el-Celyend (Kahire: 1987), 77.

Nasıl ki kamer açık olarak görülebiliyorsa Allah'da açık bir şekilde görülecektir. Bu görme, başka şeye benzetilmeden görülecek anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımıyla önceden de geçtiği üzere Eş'arî'ye göre Allah'ı görmenin Onu bir şeye benzeterek ve şanına yakışmayan şeylerle tavsif etme anlamına da gelmemelidir. Yani görmenin olması görülenin bir şeye benzetilmesi yoluyla değil de görmenin vuku bulacağı gerçekliği üzerinde durduğunu söylemek mümkündür.

İmam Eş'arî'nin delil olarak ele aldığı başka bir rivayette şudur: “*Biri, peygambere ‘Rabbini gördün mü?’ diye sorunca Hz. Peygamber de; (O) Nurdur, Onu (nasıl) göreyim? dedi.*”⁷⁹ Ona göre bu hadiste herhangi bir kanıt yoktur. Çünkü burada Hz. Peygamber'e sadece görmenin sorulduğunu belirttikten sonra şu açıklamalarda bulunur. Göz dünyada yaratılmışların nurlarını hakikatiyle kavrayamaz. Çünkü insan eğer bakışını güneşe sabitleştirirse gözdeki nurun çoğu gider. Ayrıca nasıl ki Allah, dünyada gözün güneşe bakamamasına hükmettiyse aynı şekilde Allah güç vermedikçe gözün dünyada Allah'ı görmesi de mümkün değildir. Allah'ın dünyada görülmesinde ihtilaf olsa da gözlerin Allah'ı âhirette göreceği rivayet edildiğini yoksa kimseden Allah'ın âhirette görülmeyeceği şeklinde bir rivayetin ise olmadığını ifade etmektedir. Dünyadaki rü'yette ihtilaf olsa da⁸⁰ âhiretteki rü'yet konusunda ise icmâ olduğunu belirterek bu hadisle Mu'tezile aleyhine kendi görüşünü pekiştirici yorumlarda bulunduğu görülmektedir.⁸¹

İbn Fûrek ise rü'yetullah ile ilgili hadisleri değerlendirme kısmında şunları söylemektedir. “Hz. Muhammed (sav)'in dünyada Rabbini görmesi ile ilgili farklı yaklaşımı ifade eden rivayetler olan İbn Abbas'ın Necm sûresi 11 ve 13. âyetlerinin zahir anlamları yardımıyla Hz. Peygamber'in dünyada Rabbini gördüğüne dair görüşünün Hz. Aişe'nin görüşünden daha evla olduğunu belirtmektedir. İbn Fûrek, Hz. Aişe'nin rü'yetin olmayacağına dair rivayetiyle “*gözler onu idrak edemez*” (En'âm 6/103) âyetini ictihaden ve nazaran te'vil etmekte ve umuma hamlettiğini ifade

⁷⁹ Bu hadisin Ebû Zer el-Gıfârî'nin sorusu üzerine verilen cevap olduğu anlaşılmaktadır. Bunun ile ilgili rivayetler şu şekildedir. “Ebû Zer: “Hz. Peygamber'e Rabbini gördün mü? diye sordum. Onu bir nur şeklinde gördüm, diye cevap verdi” cümlesini nakletmektedir. Abdullah b. Şakîk'ten gelen rivâyete göre Ebû Zer'e “Eğer Hz. Peygamber'i görseydim kesinlikle ona soracağım bir şey vardı” demiştir. Ebû Zer de ona: Nedir o? deyince “Rabbini görüp görmediğini” soracağımı söyler. Ebû Zer bunu ona sorduğunu, kendisine “O bir nurdur, nasıl göreyim”. (Müslîm, “İman”, 291) dediğini ifade etmiştir”. Lokman Bilgiç - Nurullah Agitoğlu, “Ebû Zer El-Gıfârî ve Hadis Rivayeti” *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 106; Murat Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 87.

⁸⁰ Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerine bakıldığında Allah'ın dünyada görülemeyeceğine dair görüşünü verirken uykuda görülmesi ile ilgili bir fikir tespit edilememiştir. Ancak İbn Fûrek Allah'ın uykuda görülmesi ile ilgili şunları nakletmektedir. “Özet olarak onun (Eş'arî'nin) uykuda iken Allah Teâlâ'nın görülmesine yönelik görüşü şudur: Genel anlamda iki vecihle muhal görmemektedir. Birincisi gerçek rü'yet, ikincisi ise hayal edilen ve zan edilendir. Birinci vecih çeşitli rivayetlerde Hz. Peygamber (sav): “Aziz ve celil olan Rabbimi uykuda gördüm.” sözüne istinadendir. Ancak tahayyül ve zanna gelince o tevehhümün çeşidindedir. Aynen yakaza âleminde örnekleri olmayıp uykusunda havada uçtuğunu veya suda yürüdüğünü tevehhüm eden gibi. Özellikle uykuda iken herhangi bir şey olduğunun hilafına tevehhüm edilir. Bununla görülen hakkında bilgi ve kendisinin ne olduğu bilinci ile beraber gerçeği gördüğüne dair hüküm verilmez. Bunların tümü hayalattır ve zann olup bu konuda gerçek olan ise zann edilenin hilafıdır.” (İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan*, 86). İbn Fûrek devamında İbn Sirin gibi tabircilerden nakille Allah'ı rüyada gördüğünü söyleyenin caiz olmayacak bir nitelemeyle Allah'ı hayal edeceğinden dolayı bunun gerçek bir rü'yet olmayacağını belirterek (İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan*, 86-87) rüyadaki görmenin hakikat olarak anlaşılması yaklaşımıyla rüyada Allah'ın görülmesine olumlu bakmadığı anlaşılmaktadır.

⁸¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 41-42.

etmektedir. İbn Fûrek'e göre burada hiçbir şekilde Allah'ın görülmesinin muhal olduğuna değil, dünyada görülmesinin kabul edilmediğine işaret vardır. İbn Fûrek, kıyamet günü mü'minler tarafından Allah'ın görülmesinin vücubiyeti ise haberle yani nakil ile sabit olduğunu ifade eder. Ayrıca sahabelerin, tabiinden ileri gelenlerin ve daha sonrakilerin de bunda ittifak ettiklerini ve onlardan hiçbirisinin ahirette mü'minler açısından rü'yeti inkâr etmediklerine yönelik Eş'arî'nin görüşlerini teyid edici açıklamalarda bulunmaktadır.⁸²

İmam Eş'arî'nin rü'yetullahın olacağına dair çıkardığı delillerden bir diğeri de yukarıdaki hadiste geçen “*Rabbini göreceksiniz*” sözünün “*zorunlu olarak Rabbini bileceksiniz*” şeklinde rü'yetin ilim anlamına geldiğini biri söylerse ona şöyle denir: Resûlullah bu sözü ashabına Allah'ı gördüğünüzde nasıl olursunuz anlamında müjde amacıyla söylemiş olduğunu belirtir. Buradaki “*Rabbini göreceksiniz*” cümlesinden maksadın hem göz hem de kalp ile görmeyi kapsadığı yorumunda bulunarak rü'yetullahın olacağına dair görüşünü tekrar ederken görmenin gözle olmasının yanında kalp ile de olacağını eklemektedir.⁸³

4. Eş'arî'de Rü'yetullah'ın İspatında Aklî Delilleri

İmam Eş'arî rü'yetullahın olacağına dair âyet ve hadislerden getirdiği nakli delillerin yanı sıra aklî olarak da cevazına yönelik meseleyi izah ettiği görülmektedir. İmam Eş'arî kimi zaman Allah'ın varlığı, kimi zaman da Allah'ın sınırsız kudreti çerçevesinde temellendirmeye gitmektedir. Allah var olan şeyleri bize görünür duruma getirme kudretine sahip olduğu gibi, zâtını da bize görünebilecek bir kudrete sahibi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İmam Eş'arî ontoloji deliliyle beraber sonsuz ilahi kudretle aklî bir temellendirmeye gittiği söylenebilir.⁸⁴ Ayrıca dilsel tahliller ve mantıksal yaklaşımlarla da Allah'ın görülmesinin imkânına yönelik yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bunu bazen âyet ve hadisleri açıklarken bazen de ayrı yerlerde yaptığı açıklamalardan çıkarmak mümkündür.

Burada şunu vurgulamakta fayda olacaktır. Normal şartlarda İmam Eş'arî'nin kelâm anlayışına yakından bakıldığında Kur'an'ın temel hareket noktası olarak kabul edildiği, ancak konuların detayına inildikçe aklî değerlendirmelerin de ağırlık kazandığı görülmektedir. Bunun için bazı konularda naklin yanı sıra aklî da aktif ve etkili bir şekilde kullandığını söylemek mümkündür.⁸⁵ Nakilden hareketle aklî da ön plana çıkardığı konulardan biri de rü'yetullah meselesidir.⁸⁶ Eş'arî'nin bu metodu kendisinden sonra gelecek Eş'arî'leri de etkilediği söylenebilir. Bu nedenle rü'yetullah konusu kendisinden sonraki Eş'arî gelenek tarafından naklin yanı sıra aklen de ispatlanması mümkün olarak ele alınmaktadır.⁸⁷

⁸² İbn Fûrek, *Mücerredü Maķâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 81-82, 85.

⁸³ Eş'arî, *el-İbâne*, 43-44.

⁸⁴ Hüsnü Turgut, “Fahreddin Râzî Ve Sirâceddin Urmevî'nin Varlık Eksenli Rü'yetullah Tartışmaları”, *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 65-66.

⁸⁵ İsmail Şık, “Eş'arî'nin Kelâm Metodu”, *Dinî Araştırmalar* 8/24 (Haziran 2006), 220; İlyas Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I* (İstanbul: 2005), 253; Hikmet Yağlı Mavil, “Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan El-Eş'arî”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 91.

⁸⁶ Bk. Eş'arî, *el-İbâne*, 42-49; Eş'arî, *el-Lüma'*, 61-63.

⁸⁷ Bk. Bâkılânî, *el-İnşâf*, 170; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 97-102; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 356; Teftâzânî, *Şerhu'l-Maķāşid*, 4/179, 181; Teftâzânî, *Şerhu'l-Aķā'id*, 183-184; Ebü'l-Hasan (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-

Burada şunu da belirtmek gerekir. Burada ele alınacak başlıklarımlar ve içerikleri Eş'arî'nin rü'yetullah konusundaki genel aklî yaklaşımlarını ifade içindir. Yoksa detaylarına inilerek Eş'arî'nin aklî yöntemini ortaya çıkarmak gayesi güdülmemektedir.⁸⁸

Bu açıklamalardan sonra İmam Eş'arî'nin rü'yetullahın olacağına dair eserlerinden anlaşılabilirdiği kadarıyla yaptığı aklî yaklaşımları şu ana başlıklarda sıralamak mümkündür.

4.1. Ontolojik Delil

Eş'arî'nin Allah'ın görülmesine yönelik akılcı yaklaşımlarına bakıldığında öncelikle varlık kavramı açısından konuyu işlediği görülmektedir. Bunu şu şekilde özetlemek mümkündür.

El-Lüma' adlı eserinde Allah'ın gözler ile görülmesinin kıyas cihetiyle caiz olduğunu niçin söylüyorsunuz? sorusuna karşılık öncelikle caiz olmama şartını belirterek caiz olmayı anlatmaktadır. Eş'arîye göre kendilerinin buna cevaz vermeleri, Allah için herhangi bir sonradan olma, ona benzetilme, ona cinsiyet atfedilme, hakikatinin değiştirilmesi, haksızlık, zulüm veya yalanlama gibi şeylerin bulunmaması şartlarına bağladığı görülmektedir.⁸⁹ Burada varlık açısından konuya başlarken sonradan olanlarda bulunan özellikleri sıralayarak bunların Allah için düşünülemezken ön şartlar olduğunu belirtmektedir.

Ontolojik delil olması açısından buradaki açıklamalarına şu şekilde devam etmektedir:

“Rü'yetin caizliğinde hadisliğin ispatı yoktur (sonradanlık anlamı yoktur). Çünkü görülen muhdes olmasından dolayı mer'î (görülen) değildir. Şayet muhdes görülen olursa bundan dolayı her muhdesin görülmesi gerekir ki bu onlara göre batıldır. Görülen sonradan meydana geldiği için görülüyorsa o zaman gören de görülenden dolayı sonradan meydana gelmiş olur. Ancak rü'yette ise görülendeki sonradan olmanın ispatlanması anlamı yoktur. Çünkü renkler görülenler olup onda hudûsî mana yoktur. İşte bu anlam rü'yetin kendisidir. Bu şunu gerektirir ki bir ölü gördüğümüzde onu görme sonradandır ve görme ile ölüm bir arada olur. Biz bir körün gözünü gördüğümüzde onun gözündeki görme sonradandır ve görme körlük ile bir arada olmuş olur. Ne zamanki bu caiz değilse onların dedikleri de batıl olmuş olur. Allah'ın görülmesinin ispatında onu benzetme, cinsiyette bulunma ve hakikatini ters yüz etme de yoktur. Çünkü biz siyah ve beyazı gördüğümüzde o ikisini gördüğümüz dışında ayrı ve başka şeye benzetmeyiz. Siyahı hakikati dışında beyaza, beyazı da siyaha görülenin dışındakine dönüştürmeyiz. Aynı şekilde rü'yette haksızlık, zulüm ve yalanlama da yoktur. Çünkü haksızlık yapanı, zalimi ve yalancıyı gördüğümüz gibi haksızlık yapmayı, zalim ve yalancı olmayı da görürüz. (Böylece ortaya çıkmaktadır ki) Rü'yetin ispatı hususunda Bâri' için caiz olmayan şeyler O'nun hakkında düşünülmediğinden, görme de muhal değildir. (Bu) İmkânsız olmadığına göre Allah için (rü'yetin olacağı) ise caiz oldu”.⁹⁰

Yukarıdaki açıklamalarından yola çıkılarak Eş'arî'nin öncelikle kadîm ve hâdis ayırımına giderek varlık konusundan hareketle rü'yetullahı izaha yöneldiğini söylemek mümkündür. Başta Allah'ın zatına yakışmayan hâdis varlığa ait bir benzetmeden yola çıkılmasının yanlışlığını vurgulayarak kadîmi anlamak için hâdisteki bir özelliğin delil olarak kullanılamayacağı üzerinde durmaktadır.

Sa'lebî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/491-503.

⁸⁸ Eş'arî'nin kelim konularında kullandığı detaylı aklî yöntemler için bk. Halil İmamoğlu, “Eş'arî'nin Kullandığı Aklî Deliller ve Mantıktaki Akıl Yürütmelerle İlişkisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* (Temmuz 2016) 10/20.

⁸⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, 61; İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 79-80.

⁹⁰ Eş'arî, *el-Lüma'*, 61-62.

Burada hâdis olan mahlûkatın tarzındaki bir benzetme değil de Allah için uygun bir şekilde vasıflandırma ile rü'yetin olacağına vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde görülen şeyin kendisi ne ise onun görüleceğini bunda herhangi bir değişme ve yanlışlığın olmayacağını, burada dikkat edilecek şeyin görülenin kendisi olduğu üzerinde durmaktadır. Gören ve görülen ayrı ayrı şeylerdir. Bu nedenle görenin hâdisliği görülenin de hâdisliğini gerektirmemektedir. Allah'ın görülen olması cihetiyle ele alınması O'nu hâdis kılmamaktadır. Ancak insan görmesi yönüyle hâdistir. İnsanın bu hâdisliği ise görülene bir etki etmeyecektir. Ayrıca bu görmeden dolayı da görülenin hakikatini başka bir şeye dönüştürmeyeceği ve bu nedenle de Allah'a yakışmayan herhangi bir şekilde vasıflandırma anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin kadîm ve hâdis varlığı görmen keyfiyetinin birbirine benzetilememesi yaklaşımını şu açıklamasıyla teyit etmektedir. Allah'ın görülme keyfiyetinin olmadığını belirtmektedir. Çünkü O mürekkep eczalar (parçalardan oluşmuş) değildir. O keyfiyetsiz bilindiği gibi keyfiyetsiz de görülendir. Onun görülmesinin bir şekli, şemali ve tasavvuru düşünülemez.⁹¹

Burada dikkat çeken diğer bir yönde rü'yetullah ile ilgili güncel yapılan çalışmalardan⁹² hareketle şunu da söylemek mümkündür. Eş'arî'nin göz ile ilgili özellikleri vermesiyle rü'yetullahı optik açıdan da yaklaştığını söylemek mümkündür. Çünkü gözün görmesi ile ilgili hususların optik olarak ifade edildiğini ve bununda görmede ana etken olduğu belirtilmektedir. Ancak Eş'arî'ye göre hâdis varlığın özelliği kadime uyarlanarak optiksel bir yaklaşımla izaha kalkmanın yanlışlığından hareketle böyle bir benzetme olmadan görülmenin meydana geleceğini belirtmektedir.⁹³

Böylelikle kıyas yoluyla Allah'ın görülmesinin caiz oluşunu bu açıdan değerlendirerek yanlış olmadığını ispatlama yoluna gittiğini söylemek mümkündür. Bu şekildeki bir yaklaşımla Mu'tezile'nin hadis ve kadim varlıkların birbirine benzetilmesi eleştirisine cevap vermektedir.

Yukarıdaki açıklamalarına destek amacıyla devamında Eş'arî şunları söylemektedir: "Dokunma, tatma ve koklamada Allah Teâla için hâdislik ve hâdislik anlamı taşıyan bir şeyin olmadığı ortaya çıkmış oldu."⁹⁴ Burada Eş'arî'ye göre nasıl ki tatma, koklama ve dokunma da birer duygu olup insan için kullanıldığında hâdistir. Aynı şekilde görme de insan için hâdis bir duygudur. Ancak insan açısından hâdis bir duygu olsa bile Allah'ı görme açısından Allah'ın kendisinde hâdisliğin olmayacağını belirterek gören insanın hâdis ama görülen olan Allah'ın ise hâdis olmayacağını tekrar etmektedir.⁹⁵

Eş'arî'nin Allah'ın gözle görülebileceğine dair ontolojik açıdan diğer bir yaklaşımı ise O'nu görülmesi caiz olan bir varlık olduğunu belirtmesidir. Çünkü ma'dumu yani olmayanı görmek caiz

⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 82.

⁹² Rü'yetullah ve optik ile ilgili güncel çalışmalara örnek için bk. Osman Demir, "Kelâm-Bilim ilişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (Özel sayı) (2019), 107-120; Demir, *Göz ve Tanrı Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik*; Osman Demir, "Din-Bilim ilişkisi: Sırr-ı Girîdî'nin Rü'yetullah Risalesinde Optik", *Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-Fünûn'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler-19. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 403-421.

⁹³ Demir, "Kelâm-Bilim ilişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik", 111.

⁹⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, 62.

⁹⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 62-63.

değildir. Oysa Allah mevcut ve sabit olup kendisini görmemiz muhal olmadığına göre kim Allah'ın gözler ile rü'yetini nefyedirse aslında o ta'tîli (sıfatların reddini) amaçlamaktadır. Eş'arî'ye göre onlar bu ta'tîlini açıkça izhar etmeyince, ta'tîl ve inkâra götüren yorumlarını izhar ettiklerini söyleyerek Allah'ın ise bu yaklaşımlardan uzak ve yüce olduğunu belirtmektedir. Böylece Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki nefy düşüncesinden hareketle rü'yetullah konusuna yaklaşımlarını tenkit etmektedir.⁹⁶

Eş'arî'nin Rü'yete varlık açısından yaklaşımını İbn Fûrek'te şu açıklamalarıyla desteklemeye devam etmektedir. İbn Fûrek, bize görünen her şey rü'yettir ve bizim işittiğimiz her şey de kendine has işitmektir demekle her mevcut olanın görülmesinin ve işitilmesinin de caiz olduğunu belirtir. Ona göre önce vücûd, sonra görme olacaktır. İbn Fûrek'in açıklamasında Eş'arî ilk önce vücûdu, rü'yetin cevazı için illet olarak belirlemiştir. Sonra rü'yetin cevazını, görülen olmasının vücubiyetine veya görülen olma sözünün vücubiyetine illet yaptığını belirterek ikisinin tanımını ve hakikatinin arasını ayırmaktadır. Görülmesi caiz olanın hakikatı onun mevcut olmasıdır. Görülenin hakikatı ise görenin olan şeyi görmesidir. Çünkü görülen ne ise o görülecektir. Yoksa görülenin vasıflarını, görmenin şartları olarak ileri sürmek doğru değildir. İşitmede bu şekildedir. Rü'yeti caiz olanın işitilmesi de aynı şekilde caizdir. Birşeyin rü'yetinin caiz olmasının illeti onun mevcut olmasına, ma'dumun (olmayan) ise mevcut olmadığından rü'yetinin de imkânsız olmasına bağladığını aktarmaktadır. İbn Fûrek önce varlığının vacib olduğu ardından görülmenin ve işitilmenin caiz olduğunu açıklayarak Eş'arî'nin rü'yeti nefyedenlerin şart olarak ileri sürdükleri şeylerin tutarlı olmadığı görüşünü aktarmaktadır.⁹⁷

Eş'arî'nin Allah'ı görme olayının gözler ile olacağına dair delil olarak getirdiği diğer bir akli yorumu da şöyledir:

“Allah eşyaları görmektedir. Eğer eşyayı gören biri varsa o kendini göremiyorsa eşyayı da göremez. Eğer kendini görüyorsa bizim de onu görmemiz caizdir. Bu aynen kendini bilmeyenin hiçbir şeyi bilmemesi anlamındadır. Allah eşyayı bilirse kendini de biliyordur. Bundan dolayı da Allah eşyayı gören ise kendini de görüyordur. O halde Allah kendisini gören ise görülmesi de caizdir. Kendini bilmesi bizimde onu bilmemizin caiz oluşu gibidir. “Allah buyurdu: *“Korkmayın, bilin ki ben sizinle beraberim; işitirim, görürüm.”*⁹⁸ âyeti ile Allah, ikisinin (Hz. Mûsa ve Hz. Harun) kelâmını işitmekte ve ikisini görmekte olduğunu bildirmektedir. Kim Allah'ı gözlerle görmenin caiz olmadığını ileri sürerse, onun, Allah'ın gören, âlim ve güç yetiren olmasını caiz görmemesi gerekir. Çünkü âlim, kâdir ve görenin aynı zamanda görmesi de caizdir.”⁹⁹

Burada konu edilen diğer husus da Allah'ın kendini ve diğer varlıkları görmesidir. Allah'ın hem kendini hem de diğer varlıkları görmesini, başkaları tarafından görülmesine delil oluşundan yola çıkarak rü'yetullahı ispat için ayrı bir delil saymaktadır. Böylelikle âhirette Allah'ın gözler ile

⁹⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, 42.

⁹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 80-81.

⁹⁸ Tâhâ 20/46. Bu âyet, Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun için bir önceki âyetlerde geçen “*Firavun'a gidin, çünkü o gerçekten azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar. Mûsâ ve Hârûn, şöyle dediler: ‘Ey Rabbimiz! Şüphesiz biz, onun bize karşı aşırı davranmasından yahut azmasından korkuyoruz.’*” (Tâhâ 20/43-45) sözlerine binaen Yüce Allah tarafından karşılık verilmesidir.

⁹⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, 42-43.

görülebileceğinin mümkün oluşuna yönelik kendi mantıkî yaklaşımına ayrı bir ispat yolu daha eklemektedir.

Eş'arî'nin, Allah'ın gözlerle görülebileceğine işaret eden aklî delillerden diğer biri de şudur:

*“Cennette gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve beşer kalbinin hatırlamadığı”*¹⁰⁰ hadisinde vurgulandığı üzere sıkıntısız bir geçim ve devamlı nimetlerin olduğu bir hayat konusunda Müslümanların ittifak etmesidir. Buna göre Allah'ın kullarından çoğu rü'yetullah mükâfatı için ibadet ederler. Çünkü cennette Allah'ın gözlerle görülmesinden daha üstün bir nimet yoktur. Eğer Allah dışında Peygamberi görmekten daha üstün bir şey yoksa o zaman Peygamberi görmek Cennetin kendisinden daha faziletli olur. Oysa Allah'ı görmek Peygamberi görmekten daha faziletlidir. Durum böyle olunca Allah gönderdiği Peygamberlerinden, mukarreb Meleklerinden, mü'min topluluk ve doğrulardan yüzünü görmelerini mahrum etmeyeceğini belirtir. Buradaki görme ise görüleni etkilemeyecektir. Çünkü görenin görmesi kendisiyle olup burada herhangi bir teşbihin ve başka şeye dönüşme gibi bir şeyde olmayacaktır.”¹⁰¹

Önceki açıklamasına benzer bir şekilde burada, hâdis durumundaki bir insanın görülen durumundaki hâdis olmayan Allah'ı etkilemeyeceğini belirtmektedir. Buradan hareketle de Allah, cennetin en büyük mükâfatı olan bir şeyden ehl-i cenneti mahrum bırakmayacağından Allah'ın cennette kendini mü'min kullarına göstermesinin muhal olmadığı üzerinde durmaktadır. Allah'ın âhirette en üstün mükâfat olarak mü'min kulları tarafından görülmesinin mümkün oluşunu diğer bir aklî delil olarak ele almak mümkündür.

4.2. Dilsel ve Mantıkî Delil

İmam Eş'arî'nin rü'yetullahın olacağına dair ortaya koyduğu aklî metot içerisinde değerlendirilebilecek diğer bir yönde dilsel açıdan da delillendirmeye gittiğini söylemek mümkündür. Bu delillendirmede kelimeleri umum-husus, atıf, zaman ve anlam içeriği açısından değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir.

İmam Eş'arî En'âm sûresi 103. âyette geçen “gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder” ifadelerinin anlamı üzerinde durmaktadır. Burada insan ve Allah diye iki açıdan meseleye yaklaştığı görülmektedir. Birincisi, insan açısından gözlerin onu idrak edemeyeceğini dünya ve âhîret cihetiyle de iki ayrı kategoride değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. İkincisi ise, Allah'ın dünya ve âhîrette gözleri idrak edeceği konusunda şüphe olmayan umum yani genel anlamıdır. Ancak bu umum ifade eden anlamının Mu'tezile tarafından atıf yoluyla rü'yetin nefyine delil getirilmesine itirazda bulunmaktadır. Eş'arî onlara cevaben iki cümlelerin umum ifade etmesi için bir olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak burada ise gözün ve kalbin görmesinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğidir. Çünkü Yüce Allah'ın “...Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.”¹⁰² ve “güçlü ve basîretli kullarımız İbrâhim, İshak ve Ya'kûb'u da an”¹⁰³ âyetlerinde ifade ettiği görmeden kastın ise kalplerin görmesi olduğunu hatırlatmaktadır. Dilcilere göre “sanatıyla basiretlidir” cümlesi ilmin basireti anlamına gelmektedir. Ve yine

¹⁰⁰ Buhârî, “Bed'ul-halk”, 8 (No. 3244); Müslim, “Cennet”, 2 (No. 2824).

¹⁰¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 44.

¹⁰² el-Hac 22/46.

¹⁰³ Sâd 38/45.

“gözüyle gördü” demeleri gibi “kalbiyle seni gördü” diye basar kelimesi iki ayrı yerde de kullanılmaktadır. Ancak ayrı anlamlardadır.¹⁰⁴

Eş‘arî görme konusundaki Mu‘tezile’nin yaptığı atfin doğru olmadığını şu yorumuyla da desteklemektedir:

Gözlerin ve kalplerin görmesi aynı şekildeyse o zaman bizim En‘âm sûresi 103. âyette geçen iki görmeyi diğerine atfetmemiz gerekir. Şayet onların delil olarak kullandıkları tarzda olursa, “Allah, gözlerin gördüğünü ve kalplerin gördüğünü idrak edemez” anlamı ortaya çıkmaktadır. Böyle bir yaklaşımında onların öne sürdükleri delilin aleyhlerine olmasına yol açtığı¹⁰⁵ belirtmektedir. Böylelikle Eş‘arî, bu âyeti delil getirmek suretiyle iki görmeyi aynı anlamda kullanarak rü‘yetin olmayacağına yönelik yaptığı atfin tutarsızlığından dolayı Mu‘tezile’yi eleştirmektedir.

Eş‘arî, Mu‘tezile’nin bu âyetten hareketle Allah’ın görülmesinin mümkün olmadığını zaman olarak belli bir süreye has kılmasının tutarsızlığını ise şu şekilde belirtmektedir. “O’nu gözler algılayamaz” âyetini belirli bir vakit için olduğunu iddia ediyorsanız, o halde “O gözleri idrak eder” âyetini de belirli bir vakte has kılmanız gerekir. Aynen bunun gibi “O’na benzeyen hiçbir şey yoktur”¹⁰⁶, “Onu ne bir uyuklama ve ne de uyku tutar”¹⁰⁷ ve “O insanlara hiçbir şeyle zulmetmez”¹⁰⁸ âyetleri de belirli bir vakit anlamında olması gerekirdi. Tahsisat yapmak Allah için mümkün olmadığına göre Mu‘tezile’nin âyetten hareketle belli bir vakit içindir diyerek kanıtlama girişiminin aslında kendi aleyhine döndüğü¹⁰⁹ açıklamasıyla burada Mu‘tezile’nin zaman açısından değerlendirmesinin tutarlı olmadığını belirtmektedir.

Yine İmam Eş‘arî bu âyet ile ilgili Mu‘tezile’nin “Onu gözler algılayamaz” âyetinin tahsis edilmesi diğer âyetlerin de tahsisini gerektirmeyeceği ve “Onu gözler algılayamaz” âyeti ile bazı gözleri kastettiği gibi bu âyet ile de âhireti değil yalnızca dünyayı kastettiği şeklindeki yaklaşımını zikreder. Buna karşıda onların neden Allah’ın “O’nu gözler algılayamaz” âyetinin anlamını inkâr ediyorsunuz? şeklinde bir soruyla yaptıkları tahsisatın doğru olmadığını vurgulamaktadır.¹¹⁰

Eş‘arî’ye göre, Mu‘tezile’nin, “Onu gözler algılayamaz” âyetini “onunla dünyada ve âhirette” algılamamayı gerektirir yaklaşımının aslında idraki görmek anlamında kullanmaları da yanlıştır. Çünkü idrak ile görme ayrı şeyler olduğundan aynı anlamda değerlendirilemez. Bu ise O’nu kalbimizle, basiretimizle görmemizi engellemez. Aynı şekilde Allah’ı kalbimizle görmemiz ve basiretimiz nasıl ki onu idrak etmek anlamında değilse aynı şekilde O’nu gözlerimizle görmemiz ve basiretimiz O’nu idrak etmek demek değildir. Şayet yine buna Mu‘tezile tarafından, gözün görmesi idrak etmesi anlamına gelmektedir şeklinde bir itiraz söz konusu olursa Eş‘arî onlara şu cevabın verilebileceğini açıklar: “Kalbin görmesi ve basireti, onun idraki ve ihatasıdır diyenlerle sizin aranızdaki fark nedir? Eğer kalbin Allah’ı bilmesi ve algılaması (basireti) onu ihata ve idrak etmeksizin sadece bir görme ise, gözlerin Allah’ı görmesi, basireti ise onu ihata ve idrak etme

¹⁰⁴ Eş‘arî, *el-İbâne*, 45.

¹⁰⁵ Eş‘arî, *el-İbâne*, 45-46.

¹⁰⁶ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/255.

¹⁰⁸ Yûnus 10/44.

¹⁰⁹ Eş‘arî, *el-İbâne*, 46.

¹¹⁰ Eş‘arî, *el-İbâne*, 47.

anlamına gelmediğini (niçin) söylemediniz”¹¹¹ diye itirazda bulunarak Mu‘tezile’nin rü’yet ile idraki ayrı anlamlarda ele alıp daha sonra rü’yetin olmadığına delil olarak getirmesini doğru bulmadığını belirtmektedir.

Mu‘tezile’nin rü’yetin nefyine dair ileri sürdüğü delillerden olan “*Onu gözler algılayamaz*” âyetinin ilk bölümünde olduğu gibi “*O gözleri algılar*” olan ikinci kısmı da biri diğerine atfedilmek suretiyle umum ifade ettiği iddialarına itirazına devam etmektedir. Buna cevaben şu soruyu sormaktadır: “Gözler ve basiretlerin Onu görmek, dokunmak, tatmak ve herhangi bir şekilde Allah’ı idrak edemeyeceği doğru değil midir? Eğer evet derlerse” yine karşılık olarak şu soruyu sormaktadır: “*O, gözleri idrak eder*” âyetindeki idrakin dokunarak ve tadararak mı olduğunu iddia etmektesiniz.” Şayet buna hayır diye cevap verirlerse o halde onlara “bu durumda ‘Onu gözler algılayamaz’ sözü gibi ‘O gözleri algılar’ âyetinde geçen iki ifadenin umum/genel olduğu şeklindeki sözünüzün çeliştiği onlara söylenir”¹¹² diyerek bu âyetin atıf yoluyla umum ifade ettiği iddiasının geçersizliğini öne sürmek suretiyle Mu‘tezile’nin değil de kendi iddiasının doğruluğunu belirtmektedir.

İmam Eş'arî'nin daha sonra rü'yet ile ilgili olarak basiret konusunda “gerçekte görmek gözün görmesidir, kalbin görmesi değildir” şeklinde bir yaklaşıma şöyle cevap verileceğini belirtmektedir: “Sen böyle iddia ediyorsun ancak dâliler ise gözün ve kalbin görmesini de aynı şekilde görme olarak isimlendirmektedirler. Eğer senin bunu söylemen caiz olursa birinin de kalkıp görmenin gerçekte gözün değil kalbin görmesidir demesi de caiz olacaktır. Ve eğer bu caiz değil ise o halde buradaki görmenin hem gözün ve hem de kalbin görmesi şeklinde olması gerekliliğinin ortaya çıktığını”¹¹³ ifade ederek kalp ve göz için görmenin kullanılabileceğini vurgulamaktadır.

Eş'arî “*ve hüve yudriku'l-ebşâr*” âyetine yönelik Mu‘tezile tarafından yapılan atfın doğru olmadığına dair şuna da vurgu yapmaktadır:

“Onlara denilir ki ‘O gözleri algılar’ âyetinin anlamı nedir? Eğer ‘O gözleri algılar’ âyeti ‘O onları bilir’, diye anlam verirlerse, onlara şöyle cevap verilir: Eğer âyetlerden biri diğerine atfedilmiş ise ve Allah’ın ‘O gözleri algılar’ ifadesi ‘onları bilir’ anlamında olursa ‘gözler O’nu algılamaz’ âyetinin de ‘O’nu bilmezler’ anlamında olması gerekir. Bu ise O’nu bilmeyi nefy olup ancak gözlerin görmesinin nefyedildiği anlamına gelmemektedir.”¹¹⁴

Eş'arî, eğer “*O gözleri algılar*” cümlesinin anlamı “onları görür” anlamında olup “bilmek” anlamında değildir şeklinde bir cevapları olursa, “onlara şöyle yanıt verileceğini belirtir: “Gözlerin gördüklerinin görülmesi caiz midir?” Buna “evet” derlerse, “biz gözlerle şu anda gördüğümüz dışında bir şey göremeyiz, diye ileri sürdükleriyle çelişmiş olurlar.”¹¹⁵ demekle onların rü’yetin bu gözlerle olamayacağına dair yaklaşımlarının birbiriyle çeliştiğini belirtmektedir. Ona göre bir şeyi görüldüğünde ya o basiretle (gözün görmesi) veya basiretsiz görülmektedir. Eğer gözlerdeki görme duyusuyla görmenin imkânsız olduğu söylenirse bu söz

¹¹¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 47-48.

¹¹² Eş'arî, *el-İbâne*, 48.

¹¹³ Eş'arî, *el-İbâne*, 48-49.

¹¹⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, 49.

¹¹⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 49.

konusu âyete aykırıdır. Çünkü âyette basiretlerin onu görmesi nefy edilirken mubsirûn (görme duyusu olanların) görmesi ise nefyedilmemektedir. Bu nedenle de “O’nu gözler idrak edemez” âyeti zahirine göre görme duyusu olanların Allah’ı göremeyeceğine delil olmadığı¹¹⁶ belirtmektedir. Böylelikle rü’yetullahın olmayacağı ile ilgili Mu‘tezile’nin en büyük dayanağı olan En‘âm sûresinin 103. âyetini farklı açılardan değerlendirerek kendi görüşünü ispatlama yoluna gittiğini söylemek mümkündür.

Yukarıda anlatılanlardan Eş‘arî’nin farklı açılardan aklî yaklaşımlarla da rü’yetullahın imkânına dair görüşünü delillendirme yoluna gittiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Rü’yetullah konusu tevhid içerisinde Allah’ın sıfatlarıyla ilgili bir meseledir. Bu nedenle mezheplerin sıfatlara yaklaşımı bu konuya olan bakışını da yansıtmaktadır. Eş‘arî’nin rü’yetullahı kabulü sıfatları kabulü çerçevesinde olduğu görülmektedir. Eş‘arî öncelikle rü’yetullah ile ilgili Kur’an ve hadisten yola çıkarak bunların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Özellikle Kıyâmet sûresinin 22 ve 23. âyetleri ile En‘âm sûresinin 103. âyeti hem anlamları cihetiyle hem kelimelerin anlaşılabilirliğiyle hem de mantıksal açıdan değerlendirmelere tabi tutmaktadır. Mu‘tezile’nin görmeyi idrak olarak ele alması, âyetleri umum-husus cihetiyle birbirine atfetmesi ve buradan hareketle rü’yetullahın olmayacağına dair iddialarına cevaplar vermektedir. Eş‘arî yapılan umum-husus atfının başka âyetlere kıyasen ve basar-basiret kavramlarının idrak şeklinde ifade edilerek Allah’ı idrak anlamına geleceği yaklaşımının doğru olmadığını belirtmektedir. Diğer taraftan gören ve görülen arasındaki yanlış benzetmeye itiraz etmektedir. Eş‘arî’ye göre insanın görmesi görüleni etkilemeyecektir. Burada önemli olan görülme olayı olup Allah’ın buna müsaade etmesidir. Allah kendinin görülmesine izin vermesi görülene veya görene etki etmemektedir. Buradan hareketle Eş‘arî’ye göre rü’yetullah ile ilgili âyetleri iki cihette değerlendirmek gerekir. İlki, Allah cihetiyle olup O’nun her şeyi göreceği ve idrak edeceği, ikincisi ise, insanın hâdisliği açısından her şeyi idrak edemeyeceği gibi Allah’ı idrak etmesinin imkânsızlığıdır. Ona göre idrak ayrı şey, görme ve görülme ise ayrı şeylerdir. Bu nedenle ona göre hâdis/sonradan olanla olmayanı birbirine atfetmek doğru bir yaklaşım değildir. Eş‘arî’nin üzerinde durduğu diğer bir yönde Allah’ın görülmesinin dünya ve âhiret açısından bir tutulmayıp ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğidir. Ona göre mükâfatlar anlamında cennette mü’minlerin en yüksek nimetle veya makamla taltifi cihetiyle de rü’yetullah olacaktır.

Neticede şunu söylemek mümkündür. Mu‘tezile’nin teşbihten kaçınmak ve tenzih etmek için dünya ve âhirette rü’yetullahın insanın baş gözüyle olamayacağına dair öne sürdüğü naklî ve aklî delillere karşı Eş‘arî’nin de bu delillerden hareketle Allah’ın ulûhiyetine ve kudretine noksanlık getirmemek ve şanına yakışacak şekilde dünya ve âhiret diye iki açıdan ele aldığı görülmektedir. Dünyada Allah’ın görülmesi ile ilgili farklı yaklaşımlarla beraber ona göre dünya açısından mümkün değildir. Âhirette ise rü’yetullahın vuku bulacağına dair görüşünü verirken idrak etmenin gözün veya kalbin ihatası anlamına gelecek şekilde düşünülmesinin ontolojik açıdan mümkün olamayacağını belirtir. Kalbin görmesinin ise kalbin kendine has anlamlara gelen görmesi şeklinde ifade eder. Bu nedenle Eş‘arî’ye göre rü’yetullah ahirette herhangi bir benzetme

¹¹⁶ Eş‘arî, *el-İbâne*, 49-50.

ve keyfiyet olmadan kalp ve baş gözüyle yani fizyolojik çıplak gözle görme şeklinde gerçekleşecektir.

Diğer bir konuda Eş'arî'nin eserlerinden hareketle ortaya çıkarılmaya çalışılan rü'yetullah konusundaki görüşlerine bakıldığında *el-İbâne*'de naklî deliller ile aklî delillerden luğavî ve nahvî açıklamaların daha çok ağırlıkta olduğu, *el-Lüma'* adlı eserinde ise bu konuda aklî delillerden ontolojiye büyük ölçüde vurgu yaparak işlediği görülmektedir. *Uşûlü Ehli's-sünne*'de ise çok az bir açıklamayla yetindiği, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de ise mezheplerin görüşlerini nakletmeye yönelik açıklamaların olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Amidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Avcı, Metin. "Kitâbü't-Tevhîd ve Kitâbü't-Te'vîlât'ın Uyumunu Rü'yetullah Örneği". *e-makâlât* 16/2 (Güz 2023), 766-799.
- Ayğın, Fadıl. "Eş'ari Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak El-İsferâyini". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2012), 7-28.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnşâf*. thk. M. Zahid el-Kevserî. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000.
- Bilgiç, Lokman - Agitoğlu, Nurullah. "Ebû Zer El-Gıfârî ve Hadis Rivayeti". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 73-116.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhyiddin el-Hatib. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- Cansız, Hasan. *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Cansız, Hasan. *Kelam Ve Bilim Rü'yetullah Tartışmalarında Görme Kuramları*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2023.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: 1974.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Çelebi, İlyas. "Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I*. 247-272. İstanbul: 2005.
- Çiftçi, Muhammet. *Mukâtil b. Süleyman'ın Ulûhiyet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Demir, Osman. "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (Özel sayı) (2019), 107-120.
- Demir, Osman. *Göz ve Tanrı Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Demir, Osman. "Din-Bilim İlişkisi: Sırr-i Girîdî'nin Rü'yetullah Risalesinde Optik". *Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-Fünûn'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler-19. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat. 403-421. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu'l-ekber*. Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dairetül-Maârifî'n-Nizamiyye, 1342.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: 1980.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Uşûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a (Risâle ilâ ehli's-Şejr)*. thk. Muhammed Seyyid el-Celyend. Kahire: 1987.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. thk. Abdulkadir el-Arnâvûd. Dimeşk: Mektebetü Dârü'l-Beyan, 1981.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. ed. Hamudeh Gurabeh. Mısır: Mektebetü Mısriyye, 1955.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Gürbüz, Sevda Aktulga. "Şîâ ile Sûflere Göre Rü'yetullah Meselesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (Aralık 2018), 131-153.

Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Mervezî. *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabri b. Selame Şahin. Riyad: Dârü's-Sebat, 2003.

İbn Abdülber, Ebü Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî v.dğr. Tıtvân: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1976.

İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbûrî. *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimart. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1119.

İmamoğlugil, Halil. "Eş'arî'nin Kullandığı Akıl Deliller ve Mantıktaki Akıl Yürütmelerle İlişkisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* (Temmuz 2016) 10/20. 57-99

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. Kahire: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhu, 1961.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Rü'yetü'l-Bâri)*. thk. M. Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefa Gânîmî. Kahire: ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

- Kâdî, Yasir. *Makâlatu Cehm ibn Safvân ve eseruha fî firaki'l-İslâmiyye*. Riyad: Dâru Azvau's-Selef, 2005.
- Karatay, Yusuf. "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2017), 161-182.
- Koçinkağ, Mansur. "Abdülazîz b. Abdullah b. Ebî Seleme el-Mâcişûn ve Kadere Dair İki Risalesi". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 81-108.
- Koçinkağ, Mansur. "Abülazîz b. Abdillâh El-Mâcişûn'un (ö. 164/780) Rü'yet Risâlesi, Tercümesi ve Değerlendirilmesi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 566-582.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Kummî, Ebû Câfer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh. *et-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Marifet, ts.
- Maaravi, Teyma. *Mutezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları 2003.
- Mavil, Hikmet Yağlı. "Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan El-Eş'arî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012), 69-91.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 449-478.
- Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 47-104.
- Mustafa, İbrâhim v.dğr. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Mısır: Mektebetü's-Şurûku'd-Devliyye, 2004.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *et-Temhîd*, thk. Abdulhay Kabil. Kahire: Dâru's-Sekafe, 1987.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 71-98.
- Özarlan, Selim. "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (Ocak 2001), 275-294.
- Özel, Mehmet. "Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'nin Ru'yetullah Konusundaki Nakli Delilleri Yorumlama Yöntemleri", *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2021), 58-73.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Mutezile Kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi (Rü'yetullah)" *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (Haziran 2020), 172-194.

- Özkan, Halit. "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 1-26.
- Pakiş, Ömer. "Rü'yetullah ile ilişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kādî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001), 55-79.
- Pezdevî, Sadrül-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Polat, Selahattin v.dğr. *İslami Kavramlar*. Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: 2000.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem*. Kahire: ts.
- Şık, İsmail. "Eş'arî'nin Kelam Metodu". *Dini Araştırmalar* 8/24 (Haziran 2006), 219-244.
- Tabersî, Ali b. Fadl b. el-Hasan. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: 1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâ'id*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. İbtahim Atva Avz. Kahire: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladuhu, 1975.
- Turgut, Hüsnü. "Fahreddin Râzî Ve Sirâceddin Urmevî'nin Varlık Eksenli Rü'yetullah Tartışmaları". *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 60-78.
- Ünverdi, Veysi. "Kādî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname* 28/1 (2015), 201-245.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mücerredü Makâlât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/447-448. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/305-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Yeşilyurt, Temel. *Tanrı'nın Aşkını Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*. Malatya: Kubbe Yayıncılık, 2001.



The Spirit and Holy Spirit in The Quran and its Exegeses

Kuran'da ve Tefsirlerinde Ruh ve Ruhu'l-Kudüs

Mohammad MAKDOD

Doktor Adayı, İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
Ph.D. Candidate, İbn Haldun University, School of Graduate Studies, İstanbul/Türkiye
m.makdod1@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4029-861X | ror.org/02y5xdw18

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
09 Eylül 2024	09 September 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
04 Aralık 2024	04 December 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

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

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

Etik Beyan Ethical Statement

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

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Makdod, Mohammad. “The Spirit and Holy Spirit in The Quran and its Exegeses”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 362-379.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1545625>”

Abstract

The term 'Holy Spirit' is referenced four times in the Quran, with three instances directly related to Jesus Christ, while the broader term 'spirit' or "the spirit" (al-Rūh) appears eighteen times, some of which pertain to Mary, the mother of Jesus. This study explores the concepts of the Spirit and Holy Spirit as they are presented in the Quran, as well as their interpretations in classical Islamic exegesis. The research begins by analyzing the Quranic verses where the "Holy Spirit" is associated with Jesus Christ and his mother, providing a detailed examination of these occurrences and their contextual significance. Subsequently, the study delves into the instances of the "Holy Spirit" in other contexts, offering a comparative analysis of the term's usage across different passages. Following the discussion on the "Holy Spirit," the study shifts focus to the discussion of "the spirit" (al-Rūh) and "a spirit" (Rūh) in the Quran. Adopting the same methodological approach, it first addresses the verses connected to Jesus and Mary, before exploring the diverse contexts in which the spirit is mentioned. In each case, the relevant Quranic interpretations are discussed, drawing from key Quranic commentaries (tafsīr). The study relies on a combination of classical exegetical methods, incorporating both narration-based exegesis (tafsīr bi-l-ma'thūr), such as the works of al-Ṭabarī and al-Baghawī, and reasoning-based exegesis (tafsīr bi-l-ra'y), as exemplified by the works of Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Additionally, it evaluates the authenticity and sources of the exegetes' interpretations, scrutinizing their reliance on prophetic traditions (hadith), the explanations of the Prophet's companions, and even biblical sources. By presenting and comparing a range of Quranic interpretations, this study aims to highlight the diversity of thought surrounding the concepts of the 'Spirit' and 'Holy Spirit' within Islamic tradition. It provides a valuable resource for those seeking to understand how these notions are interpreted and debated within Islam and offers a platform for comparison with the corresponding concepts in Christianity and Judaism, thereby contributing to broader interfaith theological dialogues.

Keywords: Kalām, Holy spirit, The spirit, Jesus, Mary, Angels.

Öz

Kuran'da "Kutsal Ruh" (Rūhul-kudūs) terimi dört kez geçmektedir ve bunların üçü doğrudan Hz. İsa ile ilişkilidir. Daha genel anlamda kullanılan 'el-ruh' veya 'ruh' terimi ise on sekiz kez geçmekte olup, bazıları Hz. İsa'nın annesi Meryem ile bağlantılıdır. Bu çalışma, Kuran'da yer alan Ruh ve Kutsal Ruh kavramlarını ve bunların klasik İslam tefsirlerindeki yorumlarını incelemektedir. Araştırma, Kutsal Ruh'un Hz. İsa ve annesi Meryem ile ilişkilendirildiği Kuran ayetlerini analiz ederek başlamakta, bu ayetlerin ve bağlamlarının derinlemesine bir incelemesini sunmaktadır. Ardından, Kutsal Ruh'un farklı bağlamlarda geçtiği ayetlere yönelerek terimin çeşitli kullanımlarını karşılaştırmalı bir analizle ele almaktadır. Kutsal Ruh tartışmasının ardından çalışma, Kuran'da geçen "ruh" (el-Rūh) ve "bir ruh" (Rūh) terimlerinin incelenmesine odaklanır. Aynı metodolojik yaklaşımı izleyerek, önce Hz. İsa ve Meryem ile bağlantılı ayetleri ele almakta, ardından ruh kavramının farklı bağlamlarda geçtiği diğer ayetleri incelemektedir. Her durumda, ilgili Kuran tefsirlerine dayanarak bu ayetlerin yorumlarını ele alır. Çalışma, rivayete dayalı tefsir (tafsīr bi-l-ma'thūr) ile akla dayalı tefsir (tafsīr bi-l-ra'y) yöntemlerini bir arada kullanmaktadır. Rivayet temelli tefsirlerden Ṭaberî ve Begavî'nin eserleri, akıl temelli tefsirlerden ise İmam Fahreddin er-Râzî'nin çalışmaları örnek olarak incelenmektedir. Ayrıca, müfessirlerin kullandığı kaynakların güvenilirliğini tartışmakta ve bu kaynakların hadisler, sahabe yorumları ve hatta Kutsal kitap'a dayanan bilgiler olup olmadığını değerlendirmektedir. Farklı Kuran yorumlarını sunarak ve karşılaştırarak, bu çalışma İslam geleneğinde 'Ruh' ve 'Kutsal Ruh' kavramları etrafındaki düşünsel çeşitliliği gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Bu kavramların İslam'da nasıl anlaşıldığını ve tartışıldığını araştırmak isteyenler için değerli bir kaynak sağlamanın yanı sıra, Hristiyanlık ve Yahudilikteki benzer kavramlarla karşılaştırma imkânı sunarak dinler arası teolojik diyaloga önemli katkılarda bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kutsal ruh, Ruh, İsa, Meryem, Melekler.

Introduction

Islam does not have the doctrine of the Holy Spirit, but it does have the term ‘Holy Spirit’ appearing in a few places in its sacred book. The Arabic term of the Holy Spirit, “روح القدس” (rūḥ al-Qudus) shares a similar pronunciation and roots with its Hebrew counterpart “רוּחַ הַקֹּדֶשׁ” (ruach ha-qodesh) and could be translated literally as the spirit of the holiness or the sacred spirit. The word “روح” (rūḥ) typically refers to the spirit of a living being, whether a human being or another being, while the word “قدس” (holy) is a nominal form that is used as an adjective to emphasize a higher degree of the adjective ‘holy’.¹ Therefore, translating the Arabic term “روح القدس” as the Holy Spirit is not an inaccurate translation.

In the Quran, there are four occurrences of the Holy Spirit, three of them are associated with Jesus, and one is related to a different context. Additionally, the word ‘spirit,’ whether definite or indefinite, appears eighteen times in various verses, some of them pertaining to Jesus and his mother, Mary. This paper is dedicated to exploring these occurrences, explaining their context, and providing the possible interpretation elucidated by distinguished Quran exegetes. We will present only the English translation of the Quranic verses, primarily relying on one translation and resorting to others if necessary to convey the exact meaning of the Arabic words. Regarding the Quranic exegesis (tafsīr)², it is important to note that it is a vast field where the exegetes have various focuses. Some elaborate further on the linguistic points, while others have their theological or legal approach. We can broadly categorize the books of exegesis into two types: those based on narrations and those based on reasoning. The former rely more on the prophetic traditions, companions’ opinions, and the sayings of the early scholars to interpret the Quran’s meaning. The latter type depends more on rational or linguistic reasoning.³ In the paper, we will depend on six important books of exegesis. The first one is the exegesis of Ibn Jarīr al-Ṭabarī (d. 923),⁴ which is mainly an exegesis based on narrations. The next three books are the books of al-Ḥusayn al-Baghawī (d. 1122),⁵ Abulḥaq ibn ‘Aṭīya (d. 1147),⁶ and Jamāl al-Dīn ibn al-Jawzī (d. 1201).⁷ These three books combine between the two methods, using both narrations and reasoning, but they place more emphasis on the first method. The fifth book is an encyclopedia of narrations related to Quranic exegesis⁸, while the last one is the exegesis of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210),⁹ which is a theological exegesis based primarily on rational analysis.

However, before starting, it is important to note that this paper presents an unprecedented study on the spirit and the Holy Spirit in the Quran and Its exegesis. Therefore, it will primarily rely on

¹ Abbās Ḥassan, *al-Naḥw al-Wafī* (Cairo: Dar al-Ma‘ārif, 14. Edition, 2007), 3/461.

² *Tafsīr* simply means interpretation. It is the Islamic discipline that collects and discusses the possible interpretations of Quran.

³ For further details regarding the types of Quranic exegesis, see Abdullah Shihata, *‘Ulum al-Tafsīr* (Cairo: Dar al-Shrūk, 2001).

⁴ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jami‘ Bayan ‘an Ta’wīl Ayī al-Quran* (Beirut: Dar al-Turath, 2001).

⁵ al-Ḥusayn al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī* (Riyadh: Dar Ṭayba, 1997).

⁶ Abulḥaq bin ‘Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafsīr al-Kitāb* (Beirut: dar al-Kutub, 2002).

⁷ Jamāl al-Dīn bin al-Jawzī, *Zād al-Masīr fi al-Tafsīr* (Beirut: Dar al-Kutub, 2002).

⁸ Mus‘āid al-Tayyar, et al. *Mawsū‘at al-Tafsīr bil-Ma‘thūr* (Beirut: Dar bin Ḥazim, 2017).

⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Taḥf al-Kabīr* (Beirut: Dar Iḥyā al-Turath, 3. Edition, 1999).

classical sources, though it will refer to some auxiliary studies when necessary. For achieving this endeavor, we will provide the translation of the verses, explain their context and background, and then discuss the various interpretations provided by Quran exegetes.

1. The verses of the Holy Spirit

1.1 The Holy Spirit Supports Jesus

The first two occurrences of the term ‘Holy Spirit’ are found in the second chapter of the Quran, *Sūrat al-Baqara*¹⁰. It is the longest chapter in the Quran, comprising of 286 verses. This chapter was revealed mainly in the Medinan period, the second period of Islam following the migration of the prophet and his companions from Mecca to Medina. In this period, the Muslims of Mecca interacted with the Jewish community residing in Medina, and consequently, a portion of the Quranic discourse began to address the people of the book (ahl al-kitāb)¹¹. The chapter takes its name from the story of the cow, which Moses ordered the Israelites to sacrifice in order to discover the murderer of an innocent person.¹²

We gave Moses the Scripture and We sent messengers after him in succession. We gave Jesus, son of Mary, clear signs and strengthened him with the Holy Spirit. So how is it that, whenever a messenger brings you something you do not like, you become arrogant, calling some impostors and killing others? (al-Baqara 2/ 87).¹³

This verse is mentioned among other verses that enumerate the covenants that God made with the children of Israel. It begins at verse 83,

Remember when We took a pledge from the Children of Israel: ‘Worship none but God; be good to your parents and kinsfolk, to orphans and the poor; speak good words to all people; keep up the prayer and pay the prescribed alms.’ Then all but a few of you turned away and paid no heed. (al-Baqara 2/83).

It continues to cover several verses where God reminds the children of Israel of the blessings He bestowed on their ancestors; thus, the verse mentioning the Holy Spirit is interconnected with other verses that address the children of Israel. In these verses, God reminds them that He gave Moses the book, which is a monumental blessing and guidance for them. He sent successive messengers to them, and the last one of them is Jesus Christ. God affirms in many instances that sending Jesus Christ as a messenger is a significant favor. Furthermore, providing him with clear proofs and supporting him with the Holy Spirit are additional favors. Towards the end of the verse, God admonishes them for arrogantly mistreating His prophets, rejecting and killing some

¹⁰ For an English introduction and commentary on this chapter, see Fadhlalla Haeri, *Keys to the Quran*. (London: Zahra Publication, 2. Edition, 2018), 60-89.

¹¹ The Quran refers to the Christians and Jews as the people of the book (ahl al-kitāb) and the Quranic discourse with them is different from that with the polytheists.

¹² The story of the cow mentioned in the Quran resembles the story of the red heifer in the Bible, albeit with some differences. The description of the cow in both the Quran and the Bible is quite similar, while the purpose of slaughtering it appears to be different. In the Quran, the purpose is to discover the murderer of an innocent person. Cf. Numbers 19:1-10; Deuteronomy 21:1-9.

¹³ The English translation of the Quran that I follow is of M.A.S. Abdel Haleem see M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an* (Oxford: University Press, 2008).

of them. The Holy Spirit is highlighted as a support that God gave to Jesus Christ. The nature and reality of this support will be discussed when we move to the interpretation part.

The second verse in the same chapter is found toward the end where the discourse with the children of Israel is drawing to an end. It is the verse 253,

We favoured some of these messengers above others. God spoke to some; others He raised in rank; We gave Jesus, son of Mary, Our clear signs and strengthened him with the holy spirit. If God had so willed, their successors would not have fought each other after they had been brought clear signs. But they disagreed: some believed and some disbelieved. If God had so willed, they would not have fought each other, but God does what He will. (al-Baqara 2/253).

This verse comes at the end of the story of David and Goliath, where David was chosen by God after defeating Goliath. The narrative begins with the story of Joshua calling the Israelites to fight their enemies and informing them that Saul is chosen by God as their king. Consequently, we see the verse that mentions the 'Holy Spirit' affirms that some prophets were chosen above others and granted higher ranks. Among these chosen prophets are Moses and Jesus. God spoke directly to Moses and gave Jesus clear proofs¹⁴ and supported him with the Holy Spirit.

These two occurrences of the 'Holy Spirit' are mentioned in the context of the story of the children of Israel. Sending Jesus to them and favoring him with clear proofs and the Holy Spirit are among the graces that God bestowed upon the Israelites. The admonishing tone is evident in the repetition of the favors bestowed upon them and their response by breaking covenants with God and rejecting His messengers. These verses are primarily addressing the Jews in Medina, warning them against repeating the same mistake of their ancestors by rejecting the prophet Muhammad (peace be upon him).

The last occurrence of the 'Holy Spirit' associated with Jesus Christ is found in the fifth chapter of the Quran. It is the chapter of al-Mā'ida. This chapter was revealed in the Medina period and named after the story of the table or the banquet that the disciples of Jesus asked him to supplicate to God to descend upon them. This event is narrated only in four verses (al-Mā'ida 5/ 112-115)¹⁵, while the rest of the chapters deals with various topics, most of which are related to the people of the book. The Holy Spirit in this chapter is found in a long verse where God mentions His blessing upon Jesus. He says,

Then God will say, 'Jesus, son of Mary! Remember My favour to you and to your mother: how I strengthened you with the holy spirit, so that you spoke to people in your infancy and as a grown man; how I taught you the Scripture and wisdom, the Torah and the Gospel; how, by My leave, you fashioned the shape of a bird out of clay, breathed into it, and it became, by My leave, a bird; how, by My leave, you healed the blind person and the leper; how, by My leave, you brought the dead

¹⁴ The clear proofs given to Jesus are the miracles that God created for him, such as curing the illnesses, resurrecting the dead, and other miracles. See Āl 'Imrān 3/49; 5/110.

¹⁵ The story of the table in the Quran does not seem to refer to the same story of the last supper in the new testimony. Gabriel Said Reynolds attempts to draw a parallel between this Quranic narrative of the table and another biblical story related to Moses and his people. See Reynolds, Gabriel "On The Qur'ān's Mā'ida Passage And The Wanderings Of The Israelites," in *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, ed. Carlos A. Segovia and Basil Lourié (New Jersey: Georgia Press: 2021), 91-108.

back to life; how I restrained the Children of Israel from [harming] you when you brought them clear signs, and those of them who disbelieved said, "This is clearly nothing but sorcery" (al-Mā'idā 5/ 110).

The mention of these favors in the Quran precedes the story of the table and the denial of the divinity of Jesus Christ. God addresses the Christians in these verses to admonish them not to consider Jesus as a god, affirming that Jesus and his mother are human beings whom God favored with several blessings, including the support of Jesus with the Holy Spirit. Once again, this verse resembles the previous verses in considering the Holy Spirit as a support that God bestowed upon Jesus Christ.

1.1.1. The Exegesis

The Quranic exegetes discuss the meaning of the 'Holy Spirit' in its first occurrence in the chapter of al-Baqara (al-Baqara 2/ 87) and only affirm the chosen interpretation in the next two occurrences (al-Baqara 2/253; al-Mā'idā 5/110). Al-Ṭabarī states that previous Quranic exegetes held different opinions about the interpretation of the 'Holy Spirit.' According to al-Ṭabarī and Ibn al-Jawzī, these different interpretations are restricted to three positions. The first one says that the 'Holy Spirit' refers to the archangel Gabriel, the second to the gospel, and the third to the divine greatest name (ism Allah al-A'zam).¹⁶ Al-Baghawī adds a fourth position by stating that the spirit is Jesus's spirit, while the holy (Qudus) refers to God. Attributing Jesus's spirit to God is a method of honoring him, as al-Baghawī explains.¹⁷ However, none of the exegeses that we rely on adds a fifth interpretation of the Holy Spirit.

Exploring the origin of the first position (that the 'Holy Spirit' refers to the archangel Gabriel), Al-Ṭabarī narrates this opinion, with his chain of narration, from five early Quran exegetes among the successors (tabiīn)¹⁸ who are Qatāda bin Di'āma (d. 736), Al-Ḍaḥḥāk bin Muzāḥim (d. 725), Ismā'il Al-Suddī (d. 745), Al-Rabī' bin Anas (d. 757), and Shahr bin Ḥawshab (d. 730).¹⁹ Ibn Al-Jawzī and Ibn 'Aṭīya attribute this interpretation only to the first four of them. Al-Baghawī includes Al-Ḥasan al-Baṣrī²⁰ among those who maintain this position. Furthermore, in the encyclopedia of Tafsīr,²¹ we find this opinion is attributed to a prominent companion of the prophet, Abdullah bin Mas'ud (d. 650), and to a senior successor who is an ex-Jewish scholar, Ka'b al-Akḥbār (d. 652).²²

¹⁶ al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wil Ayī al-Quran*, 2/320. Whether there is a name of God that is greater than the rest of His names or all His names are equally great, is a disputed matter among theologians. Furthermore, those who asserted the existence of the greatest name differ as to which one it is. For further discussion on this topic, see Abdullah al-Damijī, *Ismi Allah al-A'zam*, (Riyadh: Dar al-Watan, 1998).

¹⁷ al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, 1/140.

¹⁸ The successors (*Ṭābī'īn*) are the generation that followed the companions of the prophet. In other words, they are the immediate students of the companions.

¹⁹ For their biographies, see Shams al-Dīn al-Zahabī, *Siyar A'lam al-Nubala'* (Beirut: Al-Risālā Publication, 1985), 5/282; 4/598; 4/564; 6/169; 4/373.

²⁰ al-Ḥasan al-Baṣrī is one of the main early successors (*tabī'īn*), and his interpretations of the Quran are spread in almost every Quranic exegesis. For his biography, see Al-Zahabī, *Siyar A'lam al-Nubala'*, 4/564.

²¹ *Mawsū'at al-Tafsīr bil-Ma'thūr*, 2/538.

²² Ka'b al-Aḥbār was a Jewish scholar from Yaman who converted to Islam after the death of the prophet and migrated to Medina. For his biography, see *Ibid*, 3/490.

The second interpretation that Quranic exegetes narrate is the interpretation of the holy spirit as the gospel.²³ This opinion is attributed to Abd al-Rahmān bin Zayd (d. 799)²⁴ by all of our exegetes. However, this interpretation, mainly in these verses, seems lacking credibility because there is an instance in which the Holy Spirit and the gospel are mentioned in the same verse (Quran 5:110). For this reason, al-Ṭabarī casts doubt on this interpretation and states that repeating the word gospel twice without additional meaning is a redundancy that the Quran and its eloquence are above.²⁵ However, interpreting the word ‘spirit’ as the sacred book, whether it is the Quran, the Gospel, or the Torah is a common practice in different verses as we will see later, but in this instance, the redundancy is excluded by our exegetes. Al-Rāzī, for example, excludes this interpretation from the verses (al-Baqara 2/87,253) by arguing that the verb ‘supported him’ (ayadnah) requires a literal interpretation, while interpreting the ‘Holy Spirit’ as the gospel is a metaphorical interpretation.

The third interpretation is that the Holy Spirit refers to the divine greatest name by which Jesus used to perform great miracles, such as resurrecting the dead and curing the blind. This interpretation is attributed to Abdullah bin ‘Abbās (d. 687), a cousin of the prophet and the most erudite Quran exegete. The attribution of this opinion to Abdullah bin ‘Abbās is narrated by al-Ṭabarī, al-Baghawī,²⁶ and other early Quran exegetes, such as Ibn Abī Ḥātim (d.327).²⁷

The fourth interpretation, included by al-Baghawī, suggests that the Holy Spirit is the spirit of Jesus. This interpretation is based on the meaning of the word ‘qudus,’ which means purity. In other words, according to this interpretation, the meaning of the Holy Spirit is ‘the pure soul.’ Al-Baghawī elaborated on this interpretation by stating that the purity stems from being created directly by God in a virgin woman.²⁸

After exploring the provided interpretations, we can present the exegetes’ preferred interpretation along with their arguments. Al-Ṭabarī and Ibn ‘Aṭīya affirmed that the first opinion, the Holy Spirit is the archangel Gabriel, is the most valid interpretation, while the other two narration-based exegeses simply presented the opinions without favoring any one of them. More textual proof supporting this opinion can be found in some Quranic verses as we will see later, as well as in prophetic statements (hadith). One of the most authentic prophetic statements is narrated in the two sound books Hadith (ṣaḥīḥayn).²⁹ It is the narration of Abu Ḥuraira (d. 679) that the prophet told Ḥasaān bin Thābit (d. 674) “respond to them on behalf of me, and may the Holy Spirit be with you”³⁰ and in another narration, he told him “May Gabriel be with you.”³¹ These

²³ The Gospel mentioned in the Quran does not refer to the four gospels that we have today. See Muhammad al-Munajjid, “Does the Original Gospel Exist Today,” Islam Question and Answer, accessed April 4, 2024. <https://islamqa.info/en/answers/85280/does-the-original-gospel-exist-today>

²⁴ al-Zahabī, *Siyar A‘lam al-Nubala’*, 8/349.

²⁵ al-Ṭabarī, *Jami‘ Bayan ‘an Ta’wil Ayī al-Quran*, 2/322.

²⁶ al-Ṭabarī, *Jami‘ Bayan ‘an Ta’wil Ayī al-Quran*, 2/322; Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, 1/141.

²⁷ Abd al-Rahmān bin Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Quran al-‘Azīm* (Riyadh: Mustafa Al-Baz Publication, 1999), 1/169.

²⁸ al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, 1/140.

²⁹ *Ṣaḥīḥayn* means the two authentic books (Hadith books).

³⁰ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dar al-Tawq al-Naja, 2002), 8/36.

³¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4/112.

statements are just two examples of the prophetic statements that provide textual proof for using the term 'Holy Spirit' to indicate to the archangel Gabriel.

Al-Rāzī also chose to defend the first opinion, stating that the Holy Spirit is the archangel Gabriel. He argued that Jesus, more than other prophets, was accompanied and supported by the archangel Gabriel because the angel was sent to Mary to give her the good tidings, breathed into her the spirit of Jesus, accompanied him during all phases of his life, and was with him when he ascended to the heavens. Furthermore, the angels are spiritual beings created from light, and Gabriel's spirituality, as an archangel, is stronger and holier than other angels. Since the archangel Gabriel is responsible for conveying the revelations to the prophets, describing him as spirit is appropriate because the revelations/religions sustain our spiritual life, as al-Rāzī argues.³² On a final note, we observed that the term 'Holy Spirit' in the previous verses has various plausible interpretations. Some of these interpretations lack supporting evidence, while others are backed by prophetic statements or early scholars' opinions. The most compelling interpretation is that the Holy Spirit refers to the archangel Gabriel, as many Quranic exegetes have preferred. This preference is well-grounded due to the context of the story of Jesus in the Quran and other textual evidence, such as prophetic statements.

1.2. The Holy Spirit Conveys the Quran

As we mentioned in the introduction there are four occurrences of the Holy Spirit in the Quran, three of which are related to Jesus Christ, and we have already elaborated on their context and interpretation. The final occurrence is related to the revelation of the Quran and to the prophet Muhammad. It is mentioned in chapter 16, which is a chapter revealed in the period of Mecca. This chapter does not deal with topics related to Jews and Christians because the prophet and his companions had not yet started interacting with them. Instead, this chapter affirms Islamic creed and ethics, the unity and sovereignty of God, the wonders of creation and the glory of God, and engages in discussion with the polytheists. The verse of the holy spirit cannot be understood in isolation from the previous verse, so I will provide the translation of both verses.

When We substitute one revelation for another- and God knows best what He reveals- they say, 'You are just making it up,' but most of them have no knowledge. Say that the Holy Spirit has brought the Revelation with the Truth step by step from your Lord, to strengthen the believers and as guidance and good news to the devout. (al-Naḥl 16/ 101,102).

The verses are a response to the polytheists of Mecca who accused the prophet Muhammad of being a fabricator because he abrogated some divine commands.³³ In response to this accusation, God asks the prophet to say that the holy spirit brought it down from your lord. The pronoun "it" refers to the Quran, and the verse affirms that the commands that the prophet is delivering are brought down from the Lord by the Holy Spirit.

³² al-Rāzī, *Al-Tafseer al-Kabīr*, 3/596.

³³ Abrogation (nasikh) means that God commands something for a certain temporary reason, and then later revokes or replaces that command. For more information on abrogation in the Quran and Islamic law, see Louy Fatoohi, *Abrogation in Quran and Islamic law* (London: Routledge, 2024).

1.2.1. The Exegesis

The indication of the holy spirit in this verse does not seem to require further discussion by the Quranic exegetes. All of them agreed that the interpretation of the holy spirit here is the archangel, Gabriel. Al-Ṭabarī only replaced the term ‘Holy Spirit’ by Gabriel. He restated the verse as follows, “Say, Gabriel brought it.”³⁴ Ibn ‘Aṭīya adds more confirmation to this interpretation by asserting that the holy spirit here is Gabriel and there is no dispute among the exegetes regarding this interpretation.³⁵ Al-Rāzī affirmed the same meaning and provided a linguistic explanation to clarify why Gabriel is described as the Holy Spirit. He explains that *qudus* is a noun with a meaning of an adjective and attributing one pronoun to a verbal noun (*maṣḍar*) is common in Arabic for the purpose of adding more emphasis. For example, Ḥātim is a generous man, so to emphasize his generosity more, we say ‘Ḥātim of generosity’ (Ḥātim al-jud). Therefore, the spirit is Gabriel and to emphasize his sanctity and purity, he was described as *ruḥ al-qudus* (Holy Spirit).³⁶ Although this instance of the term ‘Holy Spirit’ clearly refers to the archangel Gabriel, none of our Quranic exegetes used this verse to support their interpretations of the first three occurrences of the term. In other words, interpreting the term as referring to the archangel Gabriel in each context is based on separate proofs.

2. The Verses of ‘The Spirit’ and ‘A Spirit’

This part presents the verses where the term ‘the spirit’ and ‘a spirit’ are mentioned, followed by the exegetes’ discussion. It begins with the verses related to Jesus and his mother, Mary, and then proceed with other verses.

2.1. A Spirit Visits Mary

In chapter 19, we find the occurrence of the spirit as a messenger sent by God to Mary. This chapter, titled ‘Mary,’ is named after Mary, the mother of Jesus. It narrates the story of Mary and her family, the miraculous conception, the story of Zakaria and his son, and some other topics. The mention of the spirit in this verse is connected to the story of the miraculous conception. The verse is rendered as follows, “Mention in the Quran the story of Mary. She withdrew from her family to a place to the east. And secluded herself away; We sent Our Spirit to appear before her in the form of a perfected man.” (Maryam 19/ 16,17).

2.1.1. The Exegesis

Al-Ṭabarī kept the discussion brief and chose to present and support one interpretation, which is that “spirit” here refers to the archangel, Gabriel. He bolstered this interpretation with several narrations related to early linguists and Quranic scholars.³⁷ Many exegetes supported this interpretation and attributed it to the majority of Muslim scholars. However, Ibn al-Jawzī, Ibn ‘Aṭīya, al-Baghawī and Al-Rāzī provided another possible interpretation suggesting that the spirit

³⁴ al-Ṭabarī, *Jami‘ Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Quran*, 17/298.

³⁵ Abdullḥaq bin ‘Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab* (Beirut: dar al-Kutub, 2002), 3/421.

³⁶ al-Rāzī, *Al-Tafseer al-Kabir*, 20/270.

³⁷ al-Ṭabarī, *Jami‘ Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Quran*, 18/161.

is Jesus himself.³⁸ This narration is attributed by Ibn al-Jawzī to the companion Ubayy bin ka‘ab (d. 650) and to the famous linguist, Abū Ishāq al-Zajjāj (d. 923). Al-Rāzī attributed it to an early Mu‘tazilite scholar, Abū Muslim al-Aṣbahānī (d. 1067). However, the ambiguity of this interpretation lies in understanding how Jesus was sent to her and how she conceived him at the same time. Ibn al-Jawzī clarifies this by saying that the Jesus came to her as a man, talked to her and then entered her mouth, and thus she conceived him. Ibn ‘Aṭīya, on other hand, explains this position in the light of the first interpretation by saying that the spirit is Jesus, and the one who appeared to Mary as a man is the angel. In other words, God sent the angel Gabriel with the spirit of Jesus, and he, the angel, breathed that spirit into her.³⁹ This explanation that Ibn ‘Aṭīya provides seems to be more plausible than Ibn al-Jawzī’s clarification, as the latter implies that Jesus was created as man before being conceived or the spirit came to Mary in her dream. However, al-Rāzī, uses the context of this verse to exclude the possibility of interpreting the spirit as Jesus. The dialogue between Mary and the one who appeared to her in a form of a man continues to cover a few verses, one of them begins as follows, “but he said, ‘I am but a Messenger from your Lord, [come] to announce to you the gift of a pure son.’” (Maryam 19/19). Al-Rāzī uses this verse to affirm that the correct interpretation is the first one, the angel Gabriel is the spirit that was sent to Mary because if the spirit was Jesus himself, he could not say to her, “to announce to you the gift of a pure son.”⁴⁰ Although the exegetes in this verse support the interpretation of the archangel Gabriel and reject the one that says that the ‘spirit’ is Jesus himself, in the next part, some of them accept the latter interpretation. This affirms that the exegetes interpret these terms separately in each context.

2.2. Jesus is a Spirit

The word ‘spirit’ seems to have different references in several verses. In the following three verses, the literal meaning of ‘the spirit’ refers to Jesus himself. The first occurrence is found in chapter 4, known as the chapter of the women (al-Nisā’).

People of the Book, do not go to excess in your religion, and do not say anything about God except the truth: the Messiah, Jesus, son of Mary, was nothing more than a messenger of God, His word, directed to Mary, a spirit from Him. So believe in God and His messengers and do not speak of a ‘Trinity’- stop [this], that is better for you- God is only one God, He is far above having a son, everything in the heavens and earth belongs to Him and He is the best one to trust. (al-Nisā’ 4/171).

This chapter was revealed during the Medina period, encompassing topics related to the people of the book, along with instructions about marriage, divorce, and the treatment of women. The verse in question negates the trinity and affirms the unity of God by highlighting that Jesus is a messenger of God and ‘a spirit’ (rūḥ) created by His command. The Arabic verse states only “rūḥ from Him,” which the translator renders as “a spirit from Him”.

³⁸ Ibn ‘Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafṣir al-Kitāb*, 4/9; Al-Baghawī, *Tafṣir al-Baghawī*, 5/223; Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr fi al-Tafṣir*, 3/123; al-Rāzī, *al-Tafseer al-Kabīr*, 21/520.

³⁹ Ibn ‘Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafṣir al-Kitāb*, 4/9; Al-Baghawī, *Tafṣir al-Baghawī*, 5/223; Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr fi al-Tafṣir*, 3/123; al-Rāzī, *al-Tafseer al-Kabīr*, 21/520.

⁴⁰ Ibn ‘Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafṣir al-Kitāb*, 4/9; Al-Baghawī, *Tafṣir al-Baghawī*, 5/223; Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr fi al-Tafṣir*, 3/123; al-Rāzī, *al-Tafseer al-Kabīr*, 21/520.

The next two occurrences are related to the story of miraculous conception, and the verses literally say that a spirit was breathed into Mary, the mother of Jesus. In other words, it conveys the same idea of the previous verse, Jesus is a spirit belonging to God. The term occurs in chapters 21, “the prophets” (al-Anbiyā’), and in chapter 66, “the prohibition” (al-Taḥrīm). In the first one, it is translated as follows, “Remember the one who guarded her chastity. We breathed into her from Our Spirit and made her and her son a sign for all people.” (al-Anbiyā’ 21/91).

In the second chapter, we have a quietly similar meaning and similar translation. It is put as, “and Mary, daughter of Imran. She guarded her chastity, so We breathed into her from Our spirit. She accepted the truth of her Lord’s words and Scriptures: she was truly devout.” (al-Taḥrīm 66/ 12) In both chapters, the word “rūḥana” (Our Spirit) is mentioned in a context where Mary is praised by God for her chastity and devotion.

2.2.1. The Exegesis

The interpretation of the spirit in these verses varies, but most of them have similar meanings. Ibn al-Jawzī lists seven opinions about the meaning of ‘the spirit’ here, which are: a human spirit, a blow (al-naḥka), giving life, mercy, the archangel Gabriel, a life for people’s spiritual life, and a revelation.⁴¹ Ibn ‘Aṭīya, on the other hand, supports only one interpretation: the spirit (rūḥ) is the blow that the angel breathed into Mary, whereby she conceived Jesus.⁴² This interpretation seems to be the most celebrated one among our Quranic exegetes. Al-Ṭabarī and al-Baghawī primarily noted this opinion, and then followed it with three other opinions from the seven opinions that Ibn al-Jawzī mentioned. The first one is interpreting the spirit as a mercy because Jesus was sent to people as a mercy from God. The second one as a revelation from God, and this interpretation is similar to the first one because a revelation is considered as a mercy and guidance from God as well. The third one as a human spirit that God created and sent by the angel. The difference between Jesus’s spirit and the spirit of other humans’ lies in the miraculous way of his creation. Humans are created from sperms, and then they are given spirits, while Jesus was created directly by God in a miraculous manner.⁴³

Al-Rāzī not only mentions the different opinions but also tries to justify some of the chosen interpretations. He argues that people normally describe something as a spirit when it is exceptionally pure and clean. In this case, God uses the word ‘spirit’ to describe Jesus because of his remarkable pure soul. Furthermore, the word ‘spirit’ here in Arabic is indefinite “ruḥ,” which indicates that Jesus’s spirit is from the honored sacred souls. Al-Rāzī clarifies the reason of interpreting the spirit as a blow by stating that, in Arabic, the breath of wind is called a spirit because the word for ‘spirit’ (ruḥ) and ‘wind’ (riḥ) are quite similar and used interchangeably in some cases.⁴⁴ Finally, interpreting the ‘spirit’ as Jesus himself is still a plausible interpretation, but it is still not supported by the exegetes. The most common interpretation affirms that the spirit is the blow or the spirit that was Jesus created from.

⁴¹ Ibn al-Jawzī, *Zās al-Masīr fi al-Tafsīr*, 1/502.

⁴² Ibn ‘Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafsīr al-Kitāb*, 2/139.

⁴³ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, 2/314; Al-Ṭabarī, *Jami‘ Bayan ‘an Ta’wīl Ayī al-Quran*, 9/419,420.

⁴⁴ Al-Rāzī, *Al-Taḥseer al-Kabīr*, 11/271.

2.3. The Spirit is a Revelation/Sacred Book

We have already covered all the occurrences of the 'Holy Spirit' and the 'spirit' that are related to Jesus and his mother, Mary. The remaining occurrences do not seem to be referring specifically to the Holy Spirit, but they might help us understand the previous verses and certainly contribute to completing the picture of the usage of these terms in the Quran.

We find the following verse: "He sends down angels with inspiration at His command, to whichever of His servants He chooses, to give [His] warning: 'There is no god but Me, so beware of Me.'" (al-Nahl 16/2). The Arabic word 'bi al-rūḥ' is translated in this verse as 'with inspiration,' while the literal translation should be 'with the spirit'. In chapter 42 the term 'spirit' is rendered more faithfully to the Arabic word as follows, "So We have revealed a spirit to you [Prophet] by Our command: you knew neither the Scripture nor the faith, but We made it a light, guiding with it whoever We will of Our servants. You give guidance to the straight path, (al-Shu'arā' 42/52). In chapter 40, the word 'spirit' is rendered as 'revelation.' In the translation, it is put as follows, "He is exalted in rank, the Lord of the Throne. He sends revelations with His teachings to whichever of His servants He will, in order to warn of the Day of Meeting." (al-Mu'min 40/15). We see that the literal meaning of these three verses referring to the revelation or the message that the prophets receive from God.

2.3.1. The Exegesis

The interpretation of the spirit in these verses revolves around four similar meanings: revelation, prophecy, mercy, divine commands. They are similar because revelation and divine commands are the foundation of the prophecy, and the prophecy is intended to be a mercy for mankind. However, these interpretations are attributed to Ibn 'Abbās and other early Quran exegetes, such as Qatāda and al-Suddī. In the first verse (16/02), Ibn al-Jawzī adds another interpretation to the meaning of 'spirit' here, saying that each angel comes down to earth bringing with him the soul of a creature. Put it differently, the spirits of all living beings are brought down to earth by the angels.⁴⁵ He attributes this interpretation to one important early Quranic exegete, Mujāhid bin Jabar (d. 722).⁴⁶ Another different interpretation is seen in Ibn 'Aṭīya's exegesis, suggesting that the spirit refers to a type of angel that resembles human beings who accompanies the archangel Gabriel.⁴⁷ This opinion is attributed to the early scholar, Ibn Juraj (d. 768).⁴⁸ Ibn al-Jawzī's interpretation could be supported with several textual proofs, such as the famous hadith in which the angel is commanded to blow the soul into the fetus and write four matters.⁴⁹ On the other hand, Ibn 'Aṭīya's interpretation does not appear to have explicit support in neither the Quran or the Sunna. However, these two interpretations are not given enough attention by other exegetes, and thus, kept their focus on the first four interpretations mentioned.

2.4. The Spirit Brings Down the Sacred Books

⁴⁵ Ibn al-Jawzī, *Zās al-Masīr fi al-Tafsīr*, 2/550.

⁴⁶ al-Zahabī, *Siyar A'lam al-Nubala'*, 4/450.

⁴⁷ Ibn 'Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafsīr al-Kitāb*, 3/378.

⁴⁸ al-Zahabī, *Siyar A'lam al-Nubala'*, 6/326.

⁴⁹ For the full text of the Hadith see, al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 4/111.

In chapter 26, the word 'spirit' is described as trustworthy and as the one who brought down the Quran. The verse is rendered as follows, "Truly, this Quran has been sent down by the Lord of the Worlds. The Trustworthy Spirit brought it down. (al-Shu'arā' 26/192, 193). The trustworthy spirit (al-rūḥ al-Amīn) seems to refer to the archangel Gabriel. This verse is similar to the earlier verse of the holy spirit (al-Naḥl 16/102).

2.4.1. The Exegesis

Muslim scholars are in agreement that the archangel Gabriel is the one who brought down the revelation/Quran to the prophet Mohammad. Therefore, our Quranic exegetes does not mention other possible interpretations. Furthermore, Ibn 'Aṭīya affirms this interpretation by stating that the 'the spirit' here refers to the angel Gabriel by consensus, i.e. the consensus of Quranic exegetes.⁵⁰

2.5. The Spirit is Different from the Angels

Although the previous verse affirms that the spirit is the angel Gabriel, other verses explicitly differentiate between the angels and the spirit by mentioning them together in the same context. This distinction is evident in the following verses: "by which the angels and the Spirit ascend to Him, on a Day whose length is fifty thousand years." (al-Ma'ārij 70/04). The distinction is clear as well in the following two verses. In chapter 78, it is rendered as "On the Day when the Spirit and the angels stand in rows, they will not speak except for those to whom the Lord of Mercy gives permission, who will say only what is right." (al-Nabā' 78/38). The next verse is translated as follows, "on that night the angels and the Spirit descend again and again with their Lord's permission on every task." (al-Qadr 97/4). In these three verses, the angels and the spirit are mentioned separately, which indicates that they are not the same thing.

2.5.1. The Exegesis

In the first verse (al-Ma'ārij 70/04) there are two common interpretations: the first one is the archangel Gabriel, and the second is the spirit or the soul of the deceased. Al-Ṭabarī, al-Baghawī and Ibn al-Jawzī maintain these two interpretations.⁵¹ However, a more detailed discussion of 'the spirit' unfolds in the second verse (al-Nabā' 78/38) where interpreting 'the spirit' as the archangel Gabriel does not seem to be favored by some of our Quranic exegetes. They introduced two main narratives from the esteemed companions of the prophet, Ibn 'Abbās and Ibn Mas'ūd, suggesting that the spirit is the greatest creature ever created by God. While still an angel, this being is greater than all the angels combined together.⁵² This interpretation gains support from al-Rāzī. He contends that this verse implies that the status of this spirit is higher than that of the angels. Nonetheless, he acknowledges that the chosen interpretation by the theologians is the archangel Gabriel.⁵³ However, the existence of such an angelic being that surpasses the rest of the angels cannot be definitely affirmed or denied because the authenticity of the narrations from

⁵⁰ Ibn 'Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafṣir al-Kitāb*, 4/242.

⁵¹ al-Baghawī, *Tafṣir al-Baghawī*, 8/220; Al-Ṭabarī, *Jami' Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Quran*, 23/601.; Ibn al-Jawzī, *Zās al-Masir fi al-Tafṣir*, 4/336.

⁵² Ibid.8/317; 24/174; 4/391, 392.

⁵³ al-Rāzī, *Al-Tafseer al-Kabir*, 30/638.

the two companions, Ibn ‘Abbās and Ibn Mas‘ūd, are not strong enough to lend credibility to this information. The narrations are not found in any reliable book of Hadīth; furthermore, the narration presented by the exegetes is criticized by Ibn Kathir (d. 1373) and other scholars.⁵⁴ Additionally, interpreting the spirit as an angelic being superior to the rest of the angels does not exclude the possibility of it being the archangel Gabriel. This is why many exegetes chose to interpret the spirit here as the archangel Gabriel. Finally, we have two more interpretations of the spirit: one suggests that the spirit is a collective noun that refers to the spirits or the souls of human beings, while the second introduces ambiguity by interpreting the spirit as a creature resembling a human being but not really human.⁵⁵ This ambiguity is emphasized in the discussion in the following part.

2.6. The Ambiguity of the Spirit

In chapter 17, ‘the spirit’ represents something beyond the scope of human knowledge. The verse concerning the spirit serves as a response to the Jewish people who inquired about it. The verse is translated as follows, “[Prophet], they ask you about the Spirit. Say, ‘The Spirit is part of my Lord’s domain. You have only been given a little knowledge.’” (al-Isrā’ 17/85). The story of the Jewish people posing this question to the prophet is an authentic account mentioned in Saḥīḥ al-Bukhārī.⁵⁶

2.6.1. The Exegesis

Similar to the previous verses, we find interpretations asserting that the spirit is an angelic being greater than the rest of the angels, while others suggest it is a being resembling human beings but not quite human. Al-Baghawī and Ibn al-Jawzī offer additional opinions, interpreting the spirit as Jesus Christ, or as the spirit of human beings.⁵⁷ The opinion that the spirit is the human spirit does not appear to be a marginal one, as al-Rāzī –after discussing other exegetes’ interpretations—affirmed that the most correct opinion is the human spirit. Al-Rāzī argues that the question about the spirit could pertain to different aspects, such as its nature and essence, its relationship with the body, its life after the death of the body, or its origin, whether it is created or pre-eternal. Based on the context, al-Rāzī chose two possibilities, the first one is about its nature and essence, and the second is about its origin, created or pre-eternal. The essence of the spirit, al-Rāzī contends, is not comprehensible to human beings, similar to other essences such as that of God or His angels. While we understand many things by their characteristics and effects, the true essence remains beyond our comprehension. The second possibility, which is related to the origin of the spirit, seems to be favored by al-Rāzī. He argues that inquiring about the origin of the spirit involves the question of whether it is created or pre-eternal. According to him, the spirit is created by God, and this answer is stated in the same verse. However, the translation does not convey this meaning accurately. The Arabic words are “qul al-rūḥ min amri Rabbī” and “amr” could have the meaning of creation as al-Rāzī argues. To support his argument, he cites other occurrences of the

⁵⁴ Mawsū‘at al-Tafsīr bil-Ma’tūr, 22/636.

⁵⁵ Ibn al-Jawzī, *Zās al-Masīr fi al-Tafsīr*, 4/392.

⁵⁶ al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 1/37.

⁵⁷ Ibn al-Jawzī, *Zās al-Masīr fi al-Tafsīr*, 3/50; Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, 5/126.

Arabic word “amr” (command) used in the meaning of ‘creating.’⁵⁸ Therefore, according to al-Rāzī, the Jewish inquired about the origin of the spirit, and the Quran responded that the spirit is created by God.

2.7. The Spirit as an Assistance to the Believers

In the first part, we saw that the spirit is given to Jesus as a support from God, while in this verse, we see the spirit, as a divine assistance, extended to the believers in a general sense. Chapter 58 states this support as follows,

[Prophet], you will not find people who truly believe in God and the Last Day giving their loyalty to those who oppose God and His Messenger, even though they may be their fathers, sons, brothers, or other relations: these are the people in whose hearts God has inscribed faith, and whom He has strengthened with His spirit. He will let them enter Gardens graced with flowing streams, where they will stay: God is well pleased with them, and they with Him. They are on God’s side, and God’s side will be the one to prosper. (al-Mujādala 58/22).

God strengthens the believers with a spirit from Him, and this spirit is a spirit that is owns by God. In another verse, we see the support of God is presented as “rūḥu Allah” (the spirit of God). This occurs in the story of Joseph and his brothers. Jacob instructs his children to return to Egypt to search for Joseph and his brother Benjamin, telling them not to lose hope in the spirit of God, as it is expected to help them in finding their brothers. The verse is translated as follow, “My sons, go and seek news of Joseph and his brother and do not despair of God’s mercy- only disbelievers despair of God’s mercy.” (Yūsuf 12/87). By translating the term “rūḥ-Allah” as “The mercy of Allah,” the translation appears to deviate from the Arabic literal word, but not from the context.

2.7.1. The Exegesis

In the first verse, the exegetes offer five different interpretations of the spirit that God strengthens/supports the believers with. They include victory given by God, faith, mercy, the Quran, and archangel Gabriel. We do not find a dispute among our exegetes because all these interpretations are plausible. It is possible that the spirit refers to one of them, more than one, or even all of them.⁵⁹

In the second verse, which pertains to the story of Joseph, the exegetes kept the discussion brief and chose to interpret the spirit as the mercy of God. They select this interpretation based on the context of this verse and the command that Jacob gave to his children, ‘do not despair of God’s mercy.’

2.8. The Spirit and Adam

The story of the creation of Adam contains three occurrences of the word ‘spirit’ in three different verses. In the first one, “When I have fashioned him and breathed My spirit into him, bow down before him.” (al-Ḥijr 15/29). The pronoun ‘him’ refers to Adam, while the context of the verse is the story of his creation and the command for angels to prostrate to him. This context is covered

⁵⁸ al-Rāzī, *Al-Tafseer al-Kabīr*, 21/392,93.

⁵⁹ Ibn al-Jawzī, *Zās al-Masīr fi al-Tafsīr*, 4/252; al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, 8/63; Ibn ‘Aṭīya, *al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafsīr al-Kitāb*, 5/282.

in verses 26-31. The verse in chapter 38 is formed similarly as follows, “When I have shaped him and breathed from My Spirit into him, bow down before him.” (Ṣād 38/72). It is a Quranic habit to narrate the story of the creation of Adam along with two other stories: the command for angels to prostrate to him and the disobedience of Satan. However, the last related verse is found in chapter 32 as follows, “Then He moulded him; He breathed from His Spirit into him; He gave you hearing, sight, and minds. How seldom you are grateful!” (al-Sajda 32/9). We see in all these verses that ‘the spirit’ is something that belongs to God and is breathed into Adam at the beginning of his creation.

2.8.1. The Exegesis

The interpretation of the spirit in these verses is straightforward and does appear to be directly related to the Holy Spirit. It is the spirit by which Adam became a living being. The Arabic word ‘rūḥī’ means ‘My spirit,’ indicating the belonging of this spirit to God. Al-Rāzī expounds on the possessive pronouns ‘my’ by explaining that the spirit is owned by God, just as He owns all the spirits and everything else. Similarly, we use phrases like ‘my house’ to denote ownership. Attributing the spirit to God serves another purpose as well, which is to honor that spirit. Likewise, we refer to Kaaba as ‘beit-Allah’ (the house of God).⁶⁰

2.9. The Spirit is Serenity

Although the final verse where the term “rūḥ” appears in a context describing the state of the believer after passing away. It is translated as follows, “If that dying person is one of those who will be brought near to God, he will have rest, ease, and a Garden of Bliss.” (al-Wāqī‘a 56/88,89). The Arabic word *rūḥ* is translated as ‘rest’ in all the translations. None of the available English translations render it as ‘a spirit.’

2.9.1. The Exegesis

The interpretation of the word spirit revolves around three words: serenity, mercy and rest. There is no conflict between these interpretations and all of them allude to the reward that the believer will receive in the hereafter.⁶¹ None of them could be interpreted as referring to an angelic being or any living spirit. Therefore, we close the discussion without further elaboration.

Conclusion

The three occurrences of the Holy Spirit related to Jesus are primarily interpreted as the archangel Gabriel, the gospel, the divine greatest name, or the spirit of Jesus himself. The first interpretation appears to be favored by our Quranic exegetes, who asserted that the Holy Spirit is the archangel Gabriel who supported and accompanied Jesus throughout his life. To support this interpretation, they relied on some prophetic statements, scholars’ opinions, and the context of the verses. The fourth occurrence of the term affirms that the Holy Spirit brought down the revelation with truth, i.e. the Quran. Notably, this explicit reference to the archangel Gabriel is not used by the Quranic exegetes to support their interpretation of the first three instances. This

⁶⁰ Ibid. 25/141.

⁶¹ Ibn al-Jawzī, *Zās al-Masīr fī al-Tafsīr*, 4/230; al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, 8/26.

indicates that they interpreted each occurrence of the term according to its context and supporting evidence.

It is also worth noting that when the Quranic exegetes mention several possible interpretations, it does not necessarily mean they give credit to all of them. They often do this to present previous opinions and then explicitly or implicitly choose and support one or more interpretations.

The definite and indefinite forms of the spirit appear numerous times in various contexts. The spirit visiting Mary is interpreted as the archangel Gabriel, while the spirit breathed into Mary has several interpretations, such as mercy, life, Jesus's spirit, and the breath. In other contexts, the "spirit" refers to the Quran or to revelations. When the term is linked to the story of Adam, the interpretations seem to be straightforward: it is the spirit that God breathed into Adam. However, when it is accompanied by the angels, the Quranic exegetes differ in defining it. It could be the archangel Gabriel, the human spirit, or a mysterious being that is the greatest creation of God. These are the main occurrences of the spirit, alongside others, referring to eternal serenity, rest, or God's mercy.

Bibliography

- Abdel Haleem, M.A.S. *The Qur'an*. Oxford: University Press, 2008.
- al-Baghawī, Al-Ḥusayn. *Tafsīr al-Baghawī*. Riyadh: Dar Ṭayba, 1997.
- al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl. *Saḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dar al-Tawq al-Naja, 2002.
- al-Damijī, Abdullah. *Ismi Allah al-A'zam*. Riyadh: Dar al-Watan, 1998.
- al-Munajid, Muhammad. "Does the Original Gospel Exist Today." *Islam Question and Answer*, accessed April 4, 2024. <https://islamqa.info/en/answers/85280/does-the-original-gospel-exist-today>
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dar Iḥyā al-Turath, 3. Edition, 1999.
- al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Jami' Bayan 'an Ta'wīl Ayī al-Quran*. Makkah: Dar al-Turath, ??.
- al-Ḍahabī, Shams al-Dīn. *siyar A'lam al-Nubala'*. Beirut: Al-Risalā Publication, 3. Edition, 1985.
- Bin Abī Ḥātim, Abdurḥamān. *Tafsīr al-Quran al-'Azīm*. Riyadh: Mustafa Al-Baz Publication, 1999.
- Bin al-Jawzī, Jamāl al-Dīn. *Zād al-Masīr fi al-Tafsīr*. Beirut: Dar al-Kutub, 2002.
- Bin 'Aṭiya, Abdulḥaq. *Al-Muḥarir al-Wajiz fi Tafsīr al-Kitab*. Beirut: dar al-Kutub, 2002.
- Fatoohi, Louy. *Abrogation in Quran and Islamic law*. London: Routledge, 2024.
- Haeri, Fadhlalla. *Keys to the Quran*. London: Zahra Publication, 2. Edition, 2018.
- Ḥassan, Abās. *al-Naḥw al-Wafī*. Cairo: Dar al-Ma'ārif, 14. Edition, 2007.
- Khattab, Mustafa. *The Clear Quran*. Bolingbrook: Books of Signs Foundations, 2016.
- Mus'aid, Al-Ṭayyar, et al. *Mawsū'at al-Tafsīr bil-Ma'thūr*. Beirut: Dar Ibn Ḥazim, 2017.
- Pickthall, Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Koran*. New York: A. A. Knopf, 1930.
- Reynolds, Gabriel "On The Qur'ān's Mā'ida Passage And The Wanderings Of The Israelites," in *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, ed. Carlos A. Segovia and Basil Lourié, 91-108. New Jersey: Georgia Press: 2021.
- Shihata, Abdullah. *'Ulum al-Tafsīr*. Cairo: Dar al-Shrūk, 2001.



İbâdiyye'ye Nispeti Tartışmalı Olan Fırkalar

The Controversial Sects Belonging to the Ibâdiyya

Kamil Ruhi ALBAYRAK

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Giresun/Türkiye
Assistant Professor, Giresun University, Faculty of Theology, Giresun/Türkiye
kamil.albayrak@giresun.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2590-2073 | ror.org/05szaq822

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
10 Ekim 2024	10 October 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Aralık 2024	21 December 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

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

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

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Kamil Ruhi Albayrak).

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Albayrak, Kamil Ruhi. “İbâdiyye'ye Nispeti Tartışmalı Olan Fırkalar”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 380-405. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1564753> ”

Öz

İslam tarihinde Müslüman topluluk içinde ilk fikrî ve fiilî anlaşmazlıklar Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefatının ardından başlamış daha sonra Hz. Osman ve ardından Hz. Ali döneminde olayların büyümesiyle Hâricîlik mezhebi tarih sahnesine çıkmıştır. Siffin savaşını bitirmeyi ve Müslümanlar arasında barışı temin etmeyi hedefleyen Tahkîm olayı başka bir ayrılıkla neticelenmiş, Kur'ân'ı-Kerîm'in hükümlerine uyulmadığı gerekçesiyle Müslüman topluluktan büyük bir grup ayrılarak Nehrevan'a çekilmiştir. Çoğu taşradan gelmiş, eğitim seviyesi düşük askerlerinden oluşan ve daha sonra Hâricîler diye isimlendirilen bu grup, kendi içlerinde de anlaşamamış pek çoğu aşırılık yanlısı bir tavırla Emevî ve Abbasî Devletleri döneminde isyan etmiş ve muhtelif şiddet olaylarına karışmıştır. Hicrî üçüncü asrın sonlarında İbâdiyye hariç, başta Ezârika olmak üzere aşırılığa meyleden veya şiddete başvuran Hâricî gruplar dağılıp yok olmuştur. Hâricî kitleler içerisinde ortaya çıkmış olan İbâdiyye kendi dönüşümünü sağlayarak ve hatta fikir ve yöntemlerindeki yumuşaklık sebebiyle halktan gerekli desteği alarak bir yandan Kuzey Afrika'da 132 yıl hüküm süren Rüstemîler Devletini kurarken diğer yandan da fikrî bünyesini inşa etmiştir. Günümüzde Kuzey Afrika, Umman ve Zanzibar'da yedi milyona yakın nüfusa sahip olan bu mezhep pek çok açıdan etüt edilmeyi hak eden bir topluluk ve bir fikir akımıdır. İbâdiyye, hicrî ikinci asra dayanan yazılı eserleri ve yüzyıllarca biriktirdiği deneyimi ile İslam dininin inanç, davranış ve siyaset esaslarının tedvini için sosyo-politik zeminin anlaşılmasında değerli verilere sahiptir. Öte yandan mezhebin her açıdan objektif olarak ele alındığını söylemek mümkün görünmemektedir. Hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren yazılan fırak ve makâlât türü eserlerde çeşitli gerekçelerle Hâricîlik için kullanılan pek çok yerici ifade, aidiyeti iyice araştırılmadan İbâdiyye'yi teşmil edecek şekilde kullanılmıştır ve halen de kullanılmaya devam etmektedir. Burada asıl dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, ehl-i bi'dat yahut ehl-i küfre ait olduğu değerlendirilen pek çok şahıs, düşünce veya ekolün ilmi açıdan tevsiki yapılmadan İbâdiyye'ye nispet edilmiş olabileceğidir. Bu makalede İbâdiyye'nin tarihi derinliklerine inilerek hem inanç sahasına yeni birtakım fikir veya tespitleri kazandırmak hem de mezhebin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sunmak için İbâdiyye'ye nispet edilen bazı fikir, şahıs yahut alt grupların durumu ele alınmıştır. Bu amaçla temel fırak ve makâlât eserleri, İbâdiyye'nin muteber klasik ve çağdaş kaynaklarıyla mukayeseli olarak kullanılmış ve İbâdiyye'ye nispeti tartışmalı olan alt grupların mezhebe aidiyeti tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mezhep, Fırak, Makâlât, Hâriciyye, İbâdiyye.

Abstract

The first intellectual and actual disagreements within the Muslim community began after the death of the Prophet (PBUH). The Khârijites, emerged on the stage of history with the growth of events during the reign of Khalifa Othmân and Khalifa Ali. The Tahkim event, which aimed to end the battle of Siffin and ensure peace among Muslims, resulted in another split, and a large group of the Muslim community left and withdrew to Nehrevan on the grounds that the provisions of the Qur'ân were not being followed. This group, composed of mostly provincial, poorly educated soldiers and later called the Khârijis, could not agree among themselves, and many of them rebelled in an extremist manner during the Umayyad and Abbasid periods and were involved in various violent incidents. By the end of the third century, with the exception of the İbâdiyya, the Khârijite groups, especially al-Azârika, which were inclined to extremism or resorted to violence, disintegrated and disappeared. The İbâdiyya, which emerged among the Khârijite groups, achieved its own transformation and even received the necessary support from the people due to the moderation of its ideas and methods, and established the Rustamid state in North Africa, which ruled for 132 years, while building its intellectual structure. Today, with a population of nearly seven million in North Africa, Oman and Zanzibar, this sect is both a community and an intellectual movement that deserves to be studied from many perspectives. The İbâdiyya, with its written works dating back to the second century of Hijr and its centuries of accumulated experience, offers valuable data for understanding the socio-political ground for the elaboration of the principles of belief, behavior and politics of Islam. On the other hand, it does not seem possible to say that the sect has been handled objectively in every aspect. In the works of fiqh and maqâlât written since the end of the third century Hijri, many derogatory expressions used against the Khârijis on various grounds have been and still are used in a way to include the İbâdiyya without thoroughly investigating their affiliation. What we want to draw attention to here is that many individuals, ideas, or schools that are considered to belong to Ahl al-Bid'ah or Ahl al-Kufr may have been attributed to the İbâdiyya without scientific verification. In this article, by delving into the history of the İbâdiyya, the status of some ideas, individuals or sub-groups attributed to the İbâdiyya has been discussed in order to bring some new ideas or determinations to the field of belief and to contribute to the correct understanding of

the sect. For this purpose, the main works of fiqh and maqālāt have been used in comparison with the İbdiyya's authoritative classical and contemporary sources, and an attempt has been made to determine the sectarian affiliation of the sub-groups whose attribution to the İbādiyya is controversial.

Keywords: Kalām, Sect, Firaq, Makālāt, Khārijism, İbādiyya.

Giriş

Kelâm ilminin kuruluş döneminde özellikle itikatla ilgili temel tartışmaların mezheplerdeki yansımalarının bilinmesi, inançla ilgili konuların daha iyi anlaşılmasına, kelâmın gelişmesine ve kapalı kalmış birtakım konuların aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır. Kelâm tarihi araştırmaları çoğunlukla Mu‘tezile, Şî‘a ve Ehl-i sünnet’in görüşleri ve polemikleri ekseninde yoğunlaşmıştır. Yazılı kaynaklara aksettirilen bu tartışmalar, günümüzde kısmi olarak da olsa benzer minvalde sürdürülmektedir. İslam tarihinin ilk dönemleri üzerine kaleme alınan bazı çalışmalarda, bu devrin yeterince incelenip araştırıldığı ve bu dönemde anlaşılması gereken fikrî bir zenginliğin veya derinliğin kalmadığı kanaati akla gelebilmektedir. Bu düşüncenin yanlış olduğu ve hicrî ilk üç-dört asırda kelâm ilmindeki fikrî derinliğin yeterince gün yüzüne çıkarılmadığı kanaatindeyiz. Mamafih dönemin daha geniş bir zaviyeden etüt edilmesi gereklidir. Bu durum felsefe, dinler tarihi veya mezhepler tarihi gibi disiplinler bir yana; tarih, antropoloji ve sosyoloji gibi bilim dallarından azami istifade edilmesini zorunlu kılmaktadır.

İbādiyye, Hāriciyye mezhebinin bir alt kolu olarak telakki edilse de tarihi süreç içinde kurumsal yapısını tamamlayarak müstakil bir mezhep olarak günümüze kadar ulaşan ve üzerinde diğer büyük mezheplere nispetle daha az ilmi mesainin harcadığı dinî gruplardan biridir. Kim bilir pek çok düşünceye hatta belki de ilim dünyasında adı bilinmesine rağmen ulaşılamayan bilgi hazinesi niteliğindeki eserlere İbādîler aracılığıyla ulaşmak mümkün olacaktır. Öte yandan çoğunluk mezhepler tarihi yazarlarının anılan mezhep müntesibi olmamaları yahut çeşitli engeller sebebiyle muttali olamadıkları mezheple ilgili birtakım bilgileri hatalı bir şekilde aktarmaları mümkündür. Nitekim İbādîler, pek çok kez şiddet yanlısı Hāricî gruplarla bir tutulmuş; itikat, amel veya ahlak açısından kötü yahut aşırı addedilen şahıs yahut fikirlerle anılır olmuştur. Ne yazık ki bu tür kaynağı doğrulanmamış bilgiler temel firak ve türü eserlerde de mevcuttur. İbādiyye ve İbādîler üzerine yapılacak çalışmalar, bir yandan bu hataları tashih imkânı verirken diğer yandan da Müslüman toplumun iç barışına ve genel olarak Dünya barışına katkı sunmuş olacaklardır.

İbādîler'i araştırılmaya değer kılan birkaç husus vardır: **Birincisi** ilk dönemde ana akım İslam'dan ayrılıp günümüze kadar varlığını sürdürebilen itikadî akımlar azdır. İbādiyye bu gruplardan biridir. **İkincisi** İbādiyye kurulduğu dönemdeki pek çok ciddi görüşünü muhtelif tekâmül süreçlerinden geçirerek “değiştirmiş”, “olgunlaştırmış” ve günümüze ulaştırmıştır. **Üçüncüsü** İbādiyye günümüze ulaşan ana akım (Ehl-i sünnet) dışındaki diğer küçük mezheplere oranla ezoterik, okültik, hurûfî veya bâtinî unsurlardan nispeten daha az etkilenecek öğretisini sürdürebilmiştir. **Dördüncüsü** İbādiyye hem tarihte hem de günümüzde bir ırk veya tek bir coğrafya ile var olmamış, İbādî ana ilkeler sabit kalarak muhtelif etnik unsurlar içinde ve farklı coğrafyalarda yaşamayı başarmıştır. Günümüzde ise üç farklı bölgeye yayılmış durumdadırlar; Umman, Cezayir'in güneyi ve Tanzanya'nın Zanzibar bölgesi. Bunlara ek olarak İbādîlik Umman ve Zanzibar bölgesinin en yaygın mezhebidir. Günümüze ulaşan bu İbādî gruplar düşüncede

yeknesak durumda değillerdir. Mezhep kollarında bazı alanlarda itikadî veya siyasî farklılıklar mevcuttur. Ancak son tahlilde tüm bu farklılıklara rağmen İbâdîler'in tek bir mezhep olduklarını söylemek mümkündür. Aksi bir niteleme gerçeği yansıtmayacaktır. **Beşincisi** güncel rakamlar incelendiğinde toplam üç ile yedi milyon arasında İbâdî nüfusun mevcudiyeti söz konusudur. Dolayısıyla mezhep hakkında yazılacak her yazı veya söylenecek her sözün yaşayan muhatapların hassasiyetleri dikkate alarak yazılması veya söylenmesi ve mümkünse güncel kaynaklarla teyit edilmesi ilmi açıdan bir zorunluluktur.¹ **Altıncısı** buldukları idarî yapılar içinde pek çok baskı görmelerine ve günümüzde dahi "Hâricilik" ithamlarına muhatap olmalarına rağmen yaklaşık son sekiz asırdır -Cezayir'de diğer Müslüman gruplarla Fransızlara karşı veya Umman'da İngilizlere karşı vatanlarını müdafaa etmek dışında- herhangi silahlı bir ayaklanmaya girişmemiş veya anarşiye sebep olmamışlardır. Sayılan bu nitelikler dışında elbette başka pek çok gerekçe ile mezhebin ilmi açıdan etüt edilmesi mümkündür.

Günümüzde, Müslüman inanç ekollerinden biri olan İbâdiyye hakkında çokça tartışma mevcuttur. Bu tartışmaların temel sebeplerinden biri, bu alanda eser telif eden bilginlerin İbâdiyye mezhebine karşı tutumlarıdır. Bunun nedeni bilgi eksikliği yahut ön yargı olabilir. Söz gelimi bazıları İbâdiyye'nin mutedil İslâmî bir fırka olduğunu savunurken, diğer bir kısmı İbâdiyye'yi bid'at sahibi ve sapık bir fırka olarak nitelendirebilmektedir. Olumsuz değerlendirmelerin ana gerekçesi, çoğunlukla İbâdiyye'nin, Hâricîler'in arasından çıkmış bir akım olarak değerlendirilmesidir.² Elbette mezhebe yönelik tutumları açısından alan araştırmacılarının kâhir ekseriyeti İbâdîler'i tarafsız bir şekilde değerlendirip Hâricîler'in görüşlerini onlara nispet etmemektedirler.³ Mamafih bu araştırmacılar İbâdîler'i mutedil bir grup olarak değerlendirebilmektedir. En azından mezhebin nevi şahsına münhasır bir inanç grubu olduğunu ifade etmektedirler. Diğer grup ise çok uzun zaman geçmesine ve farklı gelişmeler yaşamasına rağmen İbâdîler'i hala Haricilik içerisinde değerlendirme meylindedirler.⁴ İbâdîler'i Hariciler içerisinde sunmayı tercih eden araştırmacıları yanıltan başat nedenlerden biri İbâdîler'e nispet edilen ve aslında onlara aidiyeti tartışmalı olan farklı fikirler ve akımlardır. İbâdîler hakkındaki bu farklı tutumların diğer bir sebebi, doğrudan İbâdî kaynaklara başvurulmamasıdır. Öte yandan bazı durumlarda doğrudan İbâdî kaynaklardan araştırma yapmak da aynı sonucu doğurabilmektedir. Bunun nedeni İbâdî eserlerde işlenen "velâyet", "berâ'et", hurûc 'ale'l-hâkim (devlet başkanına baş kaldırma) ve "şurât imâmeti" gibi imâmet yahut siyasete dair bazı konuların farklı yorum ve yargılarla da olsa Hâricî kaynaklarda bulunmasıdır.⁵ Mamafih Hâricîler'le İbâdîler'in tartışmalı bazı itikadî veya siyasî konularda aynı neticelere varmaları da mümkündür.

¹ "el-Mezhebu'l-İbâdî ve mevki'uhû zimne harîtatî'l-mezâhibi'l-İslâmiyye", BBC News Arabic, erişim: 18 Ocak 2022, <https://www.bbc.com/arabic>; "7 Melâyîn İbâdî, Mâ huve Uslûbuhum fi'd-dîn ve'l-hayât ve'z-zevâc", Alarabiya, erişim: 02 Haziran 2005, <https://www.alarabiya.net/>.

² Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâdîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* 16/2 (31 Aralık 2018), 294-318.

³ Örneğin Yoldaş ve Kubat İbâdiyye'yi Hâricîyye'nin bir alt kolu değil Muhakkimetü'l-Ülâ'nın selefleri selefleri oldukları tezini savunmaktadırlar. Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, "Hâricî Düşüncede İlimlâşma Çabaları ve İbâdiyye'nin Günümüze Kadar Varlığını Devam Ettirmesi Üzerine", *Journal of the Near East University Islamic Research Center* 9/1 (30 Haziran 2023), 287-288.

⁴ Mehmet Dalkılıç, "Hâricîler'in 'İtidal' Arayışı ve Sufriyye", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 12 (18 Nisan 2012), 19-49.

⁵ Kadir Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefler mi? Metodik Bir Tartışma", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* IX/1 (2016), 77-98.

Bu durum iki grubun aynîleşmesini veya birinin diğerinin parçası olmasını zorunlu kılmaz. Dolayısıyla yöntemleri ve dine yaklaşım tarzları açısından İbâdîler'le Hâricîler'i eşitlemek yahut İbâdiyye'nin Hâricîler'in devamı olduğunu iddia etmek genel olarak tutarlı gibi görünse de detaylara inildiğinde durumun bu kadar tekdüze olmadığı görülecektir. Çünkü örneğin her ne kadar Abdullah b. İbâd ve arkadaşları Sıffin hadisesinde (37/657) Hz. Ali (ö. 60/680) ve Hz. Muaviye'ye (ö. 60/680) karşı ayaklanmada diğer Hâricî gruplarla ortak hareket ettilerse de olaylar sakinleştikten sonra özellikle Nafi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) başını çektiği diğer şiddet ve aşırılık yanlısı Hâricî gruplardan ayrılıp (teberrî) hatta pek çok fikrî ve siyasî olayda onlara itiraz ederek karşı durmaları aslında bu ayrılığın belgesi mahiyetindedir.⁶ Ayrıca İbâdî olmayan bir araştırmacının İbâdîler ve Hâricîler arasındaki ilişkiye dair kesin bir sonuca varması ve onlara yönelik net, objektif bir tutum ortaya koymasının başkaca güçlükleri de mevcuttur. İbâdîler ilk dönemlerden itibaren pek çok faaliyeti gizli bir şekilde icra etmiş, hasımlarının zulümlerinden ve siyasî baskılarından korunmak için -Hâricîler'in aksine- takiyeye başvurmuş yani görüşlerini ve eserlerini gizlemişlerdir.⁷

İbâdiyye'nin düşünce dünyasının kamilen ortaya çıkarılmayışının bir nedeni de mezhebin teşekkül aşaması ve sonrasında, ortaya çıkan diğer İslâmî mezhep yahut fikir akımlarıyla iletişiminin problemliliğidir. Bu olumsuz durumun nedenlerinden biri İbâdîler'in, Hâricîler ile aynı dönemde ve coğrafyada ortaya çıkması ve bazen birlikte bazen ayrı ayrı fakat aynı safta hem Emevî hem de Abbâsî yönetimine karşı çatışmış olmalarıdır. Öte yandan bu çatışma aynı dönemlerde hem fikrî hem de siyasî olarak diğer İslâmî fırkalara karşı da devam etmiştir. Diğer İslâmî fırkalarla sıkıntı yaşamamasının arka planındaki sebeplerden biri İbâdiyye'nin siyasî ve askerî tutumudur. Çünkü İbâdiyye her zaman kendi müstakil devletini/imâmetini kurmayı hedeflemiştir. Bu nedenle diğer mezhep ve gruplarla çok çetin mücadeleler içine girmiş ve doğal olarak diğer İslâmî fırkalardan müsamahasız ve sert bir mukabele görmüşlerdir. Elbette bir yönüyle de fikrî bir akım olan İbâdiyye'nin diğer İslâmî fırkalarla ilmî ve hatta fiilî bir mücadele içerisinde olması sosyo-politik açıdan doğal bir durumdur.⁸

Son asırda başta Türkiye'de olmak üzere inanç grupları üzerine çalışmalar gün be gün artmaktadır. Bu makalede, İbâdiyye'nin ulaştığı fikrî seviyeyi ortaya çıkarmada yararlı olacağı öngörülen, mezhebin bilinen bazı alt gruplarından ziyade mezhebe nispeti tartışmalı olan alt kolları ele alınmış ve mezhebe nispetleri aydınlatılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla İbâdiyye'nin bilinen alt kollarına dair birtakım ilmi araştırmaların mevcudiyeti sebebiyle bu gruplara dair genel bilgiler dışında herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁹

⁶ Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Tâberî, *Târihü't-Taberî: Târihü'r-rusul ve'l-mülûk* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1968), 5/567; Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefler mi?", 79-84; Ali Yılmaz - Yavuz Selim Göl, "Hâricî/İbâdîlerin Hilâfet ve Hakem Söylemleriyle İmtihanı ve Hâricî Paradigmanın İflası", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (31 Mart 2024), 286.

⁷ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Abdullah b. İbâz", *TDV İslâm An siklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/109; Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefler mi?", 80.

⁸ Yahyâ b. Ebî Bekr Bekr Ebû Ebû Zekeriyya Vercelânî, *Kitâbu Siyeri'l-e'imme ve ahbâruhum*, ed. İsmail el-Arabî (Cezayir: Dîvânü'l-Metbu'âti'l-Câmi'iyye, 1984), 5.

⁹ Mahmoud Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 83.

Bu makalenin telifinde anılan hatalara düşmemek için İslam inanç mezhepleri kaynakları (fırak ve makâlât) yanında klasik ve modern İbâdî kaynaklar kullanılmıştır. Örneğin olaylara tanıklık yahut tarihi yakınlıkları sebebiyle tartışmalı pek çok konuda Osman b. Halife es-Sûfî (ö. VI. yy./XII. yy.), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ebû Bekr el-Vercelânî (ö. 500/1106 civarı), Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Saîd et-Temicârî ed-Dercînî (ö. 670/1271-72 [?]), Ebü'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Sa'îd eş-Şemmâhî (ö. 928/1522), Süleymân b. Abdillâh el-Bârûnî (ö.1940), 'Amr Halife en-Nâmî (1984'e kadar hayatta olduğu biliniyor) ve Ali Yahya Muammer (ö. 1400/1980) gibi mezhebin kendi müellifleri tercih edilmiştir.

Fırak ve makâlât kaynaklarında İbâdîler'e pek çok fırka nispet edilmiştir. İbâdîler'in birincil kaynakları çeşitli gerekçelerle bazı fırkaların kendi mezheplerine aidiyetini kabul etmişlerdir. Aşağıda tanıtılacak fırkaların mezheplerine aidiyetini ise reddetmektedirler. Bu durum kaynaklar arası bir tür uyumsuzluğu doğurmuştur. İbâdî kaynaklar bir kısım grupların İbâdîler'e nispetine şüpheyle yaklaşırken diğer bir kısım fırkaların ve kurucularının mezhebe nispetini bir yana onların tarihte hiç var olmadıklarını söylemişlerdir. Onlara göre bu fırkalar ve kurucuları varsa bile İbâdîler ile herhangi bir bağlantıları yoktur. Mamafih Fırak ve makâlât kaynakları incelendiğinde bu fırkaların hem mahiyetleri hem de nispetleriyle alakalı birtakım tutarsızlıkların mevcudiyeti tespit edilmiştir. Bazı yazarların bu fırkaları İbâdiyye'ye, bazı yazarların ise Hâriciyye'ye nispet etmesi bu tartışmalara örnek olarak gösterilebilir.¹⁰ Öte yandan anılan kaynaklar bu kişi veya akımları bazen Hâricîliğe bazen Mu'tezîlîliğe nispet ederken bazen ise herhangi bir mezhep aidiyeti ifade edilmeksizin aşırı fikirlere sahip kişiler olarak yansıtmışlardır. Bu makalenin kaleme alınmasının asıl gerekçesi bu kapalılığın açıklığa kavuşturulmasına katkı sunmaktır.

1. Mezhepler Tarihi Kaynaklarında İbâdiyye Algısı

İbâdî algının anlaşılması için Eş'arî, Bağdâdî, Şehristânî ve Malâtî (ö. 377/987) gibi yazarların İbâdiyye ile ilgili genel görüşlerinin ortaya konması yararlı olacaktır. Temel İslam inanç mezhepleri tarihi kaynakları İbâdiyye'yi genel olarak Hâricîliğin devamı olan, Ehl-i-bid'at'e mensup bir fırka olarak nitelendirilirler. Bağdâdî gibi bazı yazarlar yetmiş iki fırka hadisini gerekçe göstererek ana akım dışındaki diğer düşünceleri sapık veya benzer isimlerle nitelendirmişlerdir.¹¹ Fırak ve makâlât kaynaklarındaki bilgilerinden istifade etmeden önce yazarların tutumlarına dair kısa bir giriş yararlı olacaktır:

Eş'arî, İbâdiyye'yi Hâricî bir fırka olarak nitelendirir. Ona göre İbâdîler'den ilk grup Hafsiyye isimli bir gruptur. Hafsiyye'ye göre iman ve şirk arasındaki fark, kişinin Allah'ı bilmesidir. Bu yüzden Allah'ı bilip de diğer İslâm inanç ve ibadet esaslarını bilmeyen kimse kâfirdir, müşrik değildir.

¹⁰ Abdülhay Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâ'uhumu'l-kelâmiyye*. (İskenderiye: Dârü'l-Vefâ li-Dünya, 2015), 61-62.

¹¹ Bazı fikir gruplarının çeşitli sebeplerle tarih sahnesinden çekildiği bilinmektedir. Ancak pek çok grup her türlü badireyi atlatıp günümüze ulaşmayı başardı. Pek çok fikir çeşitli dönüşümlere uğrayarak gelişti. Dolayısıyla tarihte var olan bir takım mezhepsel sürtüşmelerin tekrar gözden geçirilmesi yararlı olacaktır. Bu bağlamda ana akım Ehl-i sünnet'in diğer mezheplerle ve diğer mezheplerin de kendi aralarında olan fikrî ve amelî münasebetlerinin gözlenmesi ve geliştirilmesi isabetli olacaktır. Mamafih günümüz Kuzey Afrika İbâdîleri'nin inanç, ibadet, günlük dinî hayat, hukuk konularında Sünnî bir mezhepten ne farkları vardır? Kanaatimizce bu sorunun yanıtı her iki taraf için çok farklı olmayacaktır. Mahmoud Benras, "Kuzey Afrika İbâdiyye'sinde Kelâmî Düşünce", *Marifetname* 10/1 (30 Haziran 2023), 151-185.

Ayrıca diğer Haricî grupların aksine Hz. Osman (r.a) hakkında olumlu bazı görüşlere sahiptirler.¹² Eş'arî, özellikle İbâdî fırkaların görüşleri hakkında detaylı bilgi vermektedir. Ona göre İbâdîler içerisinde yer alan Yezîdiyye'nin nübüvvet, iman-küfür ve şirk hakkında ilginç görüşleri vardır. İbâdîler bu görüşlerin bir kısmını kabul ederken bir kısmını ise kabul etmemektedirler.¹³ Eş'arî, Hârisiyye diye anılan başka bir İbâdî gruptan bahsetmektedir. Bu grubun kurucusu Hâris el-İbâdî'dir. Eş'arî bu grubun İbâdîler gibi değil Mu'tezile gibi düşündüğünü belirtmiştir. Ayrıca Eş'arî, Ashâbu't-Tâ'a (Ashâbu tâ'etin lâ yurâdu biha'llâhu) adında başka bir gruptan da söz etmiştir. Ona göre bu grup Ebû Huzeyl el-'Allâf ve Kaderiyye mezhebi ile benzer düşünülmektedir.¹⁴ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Eş'arî, bütün İbâdîler'i kapsayan bir hüküm vermemiş, İbâdiyye'yi grup grup ele alıp görüşlerini tek tek inceledikten sonra gruplar ve görüşleri hakkındaki düşüncesini belirtmiştir. Eş'arî, mezhebin görüşlerini aktarırken bir görüşü bazen Hâriciyye'ye, aynı görüşü İbâdiyye veya 'Acâride'ye nispet etmiştir. Bu verilen bilginin yanlışlığı değil bağlamın farklılığı sebebiyledir. Okuyucunun bunun ayırıcılığında olması gerekir. Diğer bir husus ise Eş'arî bazen kaynağını tevsik etmediği birtakım bilgileri aktarmıştır. Yerinde işaret edileceği üzere sonraki dönemde bu bilgilerin hakikat şeklinde alınıp aktarıldığı dikkatten kaçırılmamalıdır.

Bağdâdî ise diğer bilginler gibi İbâdiyye'nin birçok gruptan oluştuğunu belirtmiştir. Bağdadi'nin aktarımına göre, bu İbâdî grupların hepsi, diğer mezhep ya da grupları gerçek küfür işlemiş olarak değil nimet küfrü işlemiş olmakla itham etmişlerdir. Onlar ne Mümin ne de müşriktir, Müslüman ümmetindedir. Bu yüzden İbâdî olmayanların tanıklığı geçerlidir, onlarla evlenilir, onlardan miras alınır ve onların kanlarını akıtmamak gerekir. Buradan onların Hâricîler gibi olmadıkları anlaşılmaktadır.¹⁵ Eş'arî'den farklı olarak Bağdâdî, İbâdiyye'yi ehl-i bi'dat, bir kısım alt kollarını ise ehl-i küfür olmakla itham etmiştir.

Şehristânî İbâdiyye'yi diğer makâlât yazarlarından daha sistematik bir şekilde incelemiştir. İbâdîler hakkında ifrat ve tefrite kaçmayıp mezhep hakkında genel bir hüküm vermemiş, İbâdiyye'nin grup ve görüşlerine göre hüküm vermiştir. Bu yüzden Şehristânî'nin İbâdiyye hakkındaki görüşleri, herhangi bir makâlât, tarih ve fırak kitaplarında yer almamaktadır. Şehristânî İbâdîler'in lideri olarak İbn İbâd'ı kabul ettiği için eserinde onun görüşlerine yer vermiştir.¹⁶ Onun İbn İbâd'dan aktardığı görüşlerden bazıları şunlardır: "Bana muhalefet eden kişi kâfir değil müşriktir. Bu yüzden onunla evlenilir, ondan miras almak helaldir, savaş esnasında kazanılan para ve silah ganimeti helaldir. Kanını akıtmak ve onu köle olarak almak haramdır. Ancak savaş durumunda ve öldürmek için bir sebep bulunduğu o kişi öldürülebilir."¹⁷ Bu ifadelerden Şehristânî'nin İbâdiyye'yi Hâricîler ile beraber değerlendirmede, aksine Hâricîler'den çok farklı bir grup olarak ele aldığı söylenebilir. Şehristânî görece diğer fırak ve

¹² Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, ed. Na'im Zarzûr (Kahire: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 1/95.

¹³ Eş'arî, *Makâlât*, 1/96.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1/96-97.

¹⁵ Abdükâhir b. Tâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977), 103.

¹⁶ Kadir Gömbeyaz, "İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhâtî Örneği-", *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (02 Eylül 2015), 149-168.

¹⁷ Ebu'l-Feth Ahmed Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Mü'essesetü'l-Halebî, ts.), 1/131.

makâlât yazarlarından sonra yaşamıştır. Dolayısıyla İbâdiyye'nin Hâricîler'den iyice ayrılmış müstakil bir mezhep olarak varlığını sürdürmesine tanık olma imkanına sahiptir.

Cübbâ'î (ö. 303/916) yukarıdaki Sünnî kaynakların verdiği bilgilere paralel olarak Hâricîlik ve Hâricîliğin alt kollarından söz edip İbâdîler'i diğer şiddet yanlısı Hâricî kollardan farklarına temas ederek ele almıştır. Cübbâ'î, İbâdîler'in bazı görüşlerini şöyle aktarmıştır: Kelime-i şahadet getiren Müslümandır ve tekfir edilmez. Müslümanların mallarının müsadere edilmesi veya çocuklarının öldürülmesi haramdır.¹⁸

Malatî İbâdîler'i Hâricîler'le bir tutup onları Kûfe'den çıkan şiddet yanlısı, insanları ve çocukları öldüren, ümmeti tekfir eden, beldeleri tahrip eden bir grup olarak nitelendirmiştir.¹⁹ Yazarın bu yorumu diğer mezhepler tarihi kaynaklarındaki ayrıntılı betimlemelerle çelişmektedir. Nitekim anılan kaynaklar İbâdiyye'yi "Hâricîler'in diğer kollarına nispetle tekfir de aşırıya gitmeyen, ibadetlerde mutedil, günlük hayatta diğer Müslüman topluluklarla uyumlu bir grup olarak" nitelendirmektedirler. Malatî'deki yüzeysel yaklaşım diğer Şî'î yazarlarda da mevcuttur. Pek çoğu İbâdîler'in Kuzey Afrika, Umman ve Zanzibar gibi alt kolları arasındaki farklılara temas etmek bir yana, Hâricîler'in diğer kollarıyla olan farklarına bile temas etmemişlerdir.²⁰

2. İbâdiyye'nin Alt Kolları

Vehbiyye, Nükkâriyye, Furasıyye, Neffâsiyye, Halefiyye, Hüseyniyye ve Sekkâkiyye İbâdî kaynaklarca tartışmasız olarak İbâdiyye'ye bağlı fırka veya bir hareket olarak kabul edilmektedir.²¹

Vehbiyye, İbâdiyye'nin Kuzey Afrika'da bir asır kadar yönetimi elinde bulunduran en büyük koludur. Kuzey Afrika'daki İbâdî devletin kurucusu Abdurrahman b. Rüstem'in (ö. 171/787) vefatından sonra devlet başkanının kim olacağı konusunda mezhep arasında bir fikir ayrılığı meydana geldi. Mezhebin önde gelen çoğunluğu İbn Rüstem'in oğlu Abdülvehhâb'ı (ö. 208/823) desteklerken Kuzey Afrika'daki diğer bir azınlık da imâmet talebini izhar eden Yezîd b. Fendîn'i (ö. hicrî 2. asrın sonu veya 3. Asrın başı) destekledi. Müzakereler sonunda Abdülvehhâb imam olarak seçildi. Bunun üzerine İbn Fendîn ve yandaşları Nükkâr hareketi olarak da isimlendirilecek olan bir muhalefet hareketi başlattı. Zaman zaman şiddete başvuru bu süreçte Abdülvehhâb, İbn Fendîn ve yandaşlarını, mezhebin önde gelenlerinin müzakereleri ve fetvaları ile ikna etmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Neticede **Nükkâriyye**, İbâdiyye'nin Tâhert'teki Rüstemî imâmetini kabul etmedikleri için Nükkâriyye (Nekkâriyye) diye anılan ikinci büyük kolu olmuş oldu.²²

İbâdî bilgin Süfî (السوفي), İbâdî fırkaları ele aldığı eserinde Nükkâriyye'yi tanıtırken grubun Vehbîyye ile aralarındaki tartışmalı konulardan özel olarak bahsetmiş ve İbâdîler arasındaki ilk büyük ayrılmanın Nükkâriyye olayı olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda Süfî, Nükkâriyye'yi

¹⁸ Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb Cübbâ'î, *Kitâbü'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri= Kitâbü'l-Makâlât*. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 138.

¹⁹ Ebû'l-Hüseyin Muhammed b Ahmed b Abdurrahman Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-'ehvâ ve'l-bida'* (Beyrut: el-Ma'hedi'l-Almânî li Dirâseti'ş-Şarkıyye, 2009), 42.

²⁰ Ebu Halef Kummî, *Şii fırkalar = Kitâbü'l-makalat ve'l-fırak*. (Ankara : Ankara Okulu, 2004), 59, 72, 82, 205.

²¹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/95; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 82; Şehristânî, *el-Müel ve'n-nihal*, 1/134; Osman b. Halife Süfî, *Risâletü'l-fırak* (Mısır: el-Matba'atü'l-Bârûniyye, ts.), 53.

²² T. Lewicki, *Dirâsât Şemâl İfrîkiyye* (Epub: Mü'essesetü Tevelt es-Sekkâfiyye, 2006), 52-56; Ali Yılmaz - Mahmoud Benras, "İbâzî/Rüstemî Devleti'nde Arapçanın Din Dili Olarak Öne Çıkması", *Baberti* 17 (30 Haziran 2023), 24-49.

doğrudan uzak, kör, kararsız ve hatalı pek çok görüşe sahip bir grup olarak takdim etmiştir.²³ Bu ayrılığın fikrî birtakım uzamları mevcut ise de esasen ana mihver siyasettir.²⁴ Öte yandan iki grup arasındaki itikâdî ve amelî farklılıklar ve tartışmalar mezhep literatüründe önemli bir yer tutmaktadır.

Furasiyye, hakkında fazla bilgi bulunmayan ve günümüzde mensupları bulunmayan İbâdiyye'nin bir alt koludur.²⁵ İtikadî sahada İbâdiyye'nin görüşleri ile farklılık arz eden görüşlerine rastlanmayan bu grubun öne çıkan diğer bazı farklı görüşleri şunlardır: Hayvan pisliği necasettir. Akrabalardan başkasına zekât verilmez. Boy abdesti olmayan ve hayız halinde olanın teri de necistir. Eti yenen hayvanların ceninlerinin yenmesi ve kesilen hayvanların damarlarında kalan kanların yenmesi haramdır.²⁶ Ali Yahya, ortaya attıkları görüşlerin hepsinin ictihâdî hususlar olmaları nedeniyle tam bir fırka kabul edilemeyeceğini söylese de grup farklı görüşleri ile İbâdiyye'nin bir alt kolu olarak literatürdeki yerini almıştır.²⁷

Mezhebin diğer bir kolu da **Neffâsiyye**'dir. İsmi 3./9. yüzyılda yaşayan "en-Neffâs" (النفّاث) lakaplı Ferac Nasr en-Nefûsî'den (النفوسى) (ö. 300/912-13 [?]) almaktadır.²⁸ Nefûsî, Abdülvehhâb b. Rüstem'in oğlu Eflâh'ın (ö. 258/872) devlet başkanı olması üzerine, yönetimin veraset sistemine dönüştüğü gerekçesi ile itiraz etmiş ve yaşadığı bölge olan Libya'nın kuzeybatısında yer alan Nefûse bölgesindeki İbâdîler'in desteğini alarak isyan etmiş ve devlet başkanlığı iddiasında bulunmuştur.²⁹ Bu grup 3./9. asrın ortalarında ortaya çıkmıştır. İbâdî kaynaklara göre Neffâs liderliğe hevesli bir kişi olsa da bu grup Nükkâriyye gibi askerî açıdan teşkilatlanmaya girişmeyip barış içerisinde yaşamayı tercih etmiştir.³⁰ Bazı araştırmacılara göre aslında Neffâsiyye, İbâdî imâmetin korunması için oluşan bir gruptur. Neffâs'ın üzerinde durduğu hususlar şahsî konulardan ziyade Rüstemî Devleti'nin yöneticilerinin İbâdiyye'nin genel ilkelerinden ayrıldığı konulardır. Çünkü Neffâs'a göre İmam Eflah'ın yaptıkları Rüstemî Devleti'nin çöküşüne hatta yok olmasına neden olacak sebeplerdir.³¹ İmam Eflah, "velâyet" ve "berâ'et" ilkesini gerekçe göstererek komutanlarına bu hareketi sonlandırmaları için emir vermiştir. Bu gelişmelerin ardından Neffâs, Bağdat'a kaçmış, böylece hareket Neffâs'ın da yönlendirmesi ile askeri mukavemet aşamasına geçmeden sona ermiştir.³²

²³ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 53.

²⁴ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 53-56; Ebü'l-Abbâs Bedreddin Ahmed b Saîd b Abdülvahid Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*. (Maskat: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1987), 271; Mustafa b. Muhammed b. Salih bin İdrîsü, *el-Fikru'l-'akedî 'inde'l-İbâdiyye hettâ nihâyeti'l-karnî's-Sâlisi'l-Hicrî* (Gardâye: Cem'iyetü't-Türâs, 2003), 213-255.

²⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Sa'îd b. Süleymân Temicârî Dercînî, *Kitâbu Tabakâti'l-meşâih bi'l-Mağrib*. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 1/106; 'Amr Halîfe Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâdiyye* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 219.

²⁶ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 60.

²⁷ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 60; Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak* (Londra: Dâru'l-Hikme, 2001), 299.

²⁸ Salih Ma'yûf Miftâh, *Cebeli Nefûse ve 'Alâkatuhû bi'd-Devleti'r-Rütemiyye* (Epub: Müessesetü Tevelt el-Fikriyye, 2006), 74.

²⁹ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 262; Mahmud İsmail Abdurrezzak, *el-İbâdiyye fî Bilâdi'l-Mağrib* (Kazablanka: Matba'atü'n-Necâhi'l-Cedîde, ts.), 167.

³⁰ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 56; Süleyman b. Şeyh Abdullah el-Bârûnî, *el-Ezhârü'r-riyâziyye fî e'imme ve mulûki'l-İbâziyye*. (Tunus: Dâru Bû Selâme li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1986), 204-206.

³¹ Dercînî, *Tabakâti'l-meşâih*, 1/77.

³² Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 56-57.

Günümüzde mensupları bulunmayan grubun mezhebe nispetine itirazlar mevcutsa da kanaatimizce bu görüş isabetli değildir. İbâdî bilgin Muammer'e göre Furasıyye ve Neffâsiyye, özel bir grup veya bir akım değildir. Ayrıca bu iki grubun nispet edildikleri kişiler İbâdî âlimlerdir. Bazı tartışmalı konularda bu âlimlerin rivayetleri vardır. Dolayısıyla Muammer'e göre bu iki grubu İbâdîler'den ayrı özel fırkalar olarak değerlendirmek isabetli değildir.³³

İbâdîler'in kelâmî görüşlerinde Neffâsiyye'nin etkilerine rastlamak mümkündür: Neffâsiyye'ye göre Allah Teâlâ'nın kendisi zamandır (dehr). Cuma hutbesi bid'attir ve reddedilmelidir. Halife ya da imam insanları zulümden koruyamazsa insanlardan biat veya itaat gibi bir hak talep edemez çünkü o insanları koruma konusunda yetersiz kalmıştır.³⁴

İbâdiyye'nin diğer bir alt kolu **Halefiyye**'dir. İsmi Cebel-i Nefûse, Trablus ve Gâbis bölgesinin Rüstemî valisi olan ve daha sonra imam Abdülvehhâb ile tartışıp bağımsızlığını ilan eden Ebü'l-Hattâb Abdüla'lâ b. es-Semh el-Me'âfirî el-Himyerî (ö. 144/761) oğlu Halef b. Semh'den (221/826 yıllarında hayatta, ölüm tarihi bilinmiyor) almıştır. Halef'in babasının vefatı üzerine çevresindeki halk onu imam kabul ederek ona biat ettiler. Çeşitli mücadelelerin ardından merkezi yönetim isyanı bastırıp Halefiyye hareketini sona erdirmiştir.³⁵ Fırak ve makâlât kaynaklarında 'Acâride'nin alt kolu olan Halefiyye ile İbâdiyye'ye nispet edilen Halefiyye arasında bir bağlantıya rastlanmamıştır.

Ana akım İbâdiyye, Abdülvehhâb'ın halife olduğu ve emrinin dinlenmesi gerektiğine dair mezhep bilginlerinin fetvalarını kabullenmeyip isyan eden ve cemaatten ayrılan (berâ'et eden) bu grubu, mezhep dışı yani asi bir grup olarak değerlendirmiştir.³⁶ Benzer şekilde Sûfî: "İbâdiyye ile Halefiyye arasındaki en büyük anlaşmazlığın, Halef b. Semh'e uyanların 'her grup için bir imam olabileceği' iddiaları sebebiyle anılan grubun icmadan ayrılarak büyük bir sapıklığa düştüğünü" söylemiştir.³⁷

İbâdî kaynaklardan, bu grubun ana akımdan ayrılma sebebinin fikhî görüş ya da inanç farklılığı olmadığı, tamamen siyasî sebeplerle grubun teşkil ettirildiği ve zamanla hareketin siyasî bağlamdan kopararak bir inanç akımı haline getirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Halife Abdülvehhâb, Halefiyye'nin görüşlerinden sadece "imâmetin babadan oğula geçmesini" kabul etmemiştir. Üstelik bu hareketin amacı başlangıçta merkezi otoriteden ayrılmak da değildir. Halefiyye'nin Abdülvehhâb'ın imâmetini kabul etmemesinden dolayı zamanla ayrılık belirginleşmiştir. Bu hareket Cebel-i Nefûse ismindeki dağlık bölgede gerçekleştiği için Halefiyye bir müddet varlığını sürdürebilmiştir. Halife Abdülvehhâb'ın ölümünden sonra İbâdî Vali Abdülhamid Cenâvünî (160/776 tarihinden sonra hayatta) bu grubu ortadan kaldırmıştır.³⁸ Muammer, Halefiyye'yi ana mezhepten ayrı, belirgin fikhî görüşleri olmaması sebebiyle İbâdîlik

³³ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 267,319; Abdurrezzak, *el-İbâdiyye fî Bilâdi'l-Mağrib*, 167.

³⁴ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/77-82.

³⁵ Pierre Cuperly, *İnteroduction a l'ctude de L'İbasdisme et de sa theologie* (Alger: OPU, 1984), 68.

³⁶ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 57; Nâmî, *Dirâsât*, 209.

³⁷ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 57.

³⁸ 'Avaz Şerkâvî, *et-Târîhu's-siyâsî li Cebeli Nefûse* (Epub: Mü'essesetü Tevelt es-Sekkâfiyye, 2011), 93.

içinde müstakil bir fırka olarak kabul etmese de siyasî olarak meydana getirdikleri büyük etki nedeniyle diğer îbâdî bilginler bu grubu mezhebin alt kolu olarak değerlendirmişlerdir.³⁹

İbâdiyye'nin diğer bir alt kolu **Hüseyniyye**'dir. İsmi Ebû Ziyâd Ahmed b. Hüseyin et-Tarabulsî'den (ö. 260/873) almıştır. Biyografi eserlerinde hayatına dair bilgiye rastlanmamaktadır. Pek çok eser telif ettiği nakledilse de maalesef günümüze ulaşan herhangi bir eseri bilinmemektedir.⁴⁰ Bu grup mezhebin diğer bir alt kolu olan 'Umediyye ile karıştırılmaktadır. Fakat 'Umediyye Mu'tezile'ye fikren daha yakın olan farklı bir gruptur.⁴¹

Nâmî, Vercelânî'den nakille (ö. 500/1106 civarı) grubun birtakım aşırı görüşlere sahip olduğu ve îbâdîler'in ilke ve yöntemlerinden uzak olduğunu ifade ederken⁴²; es-Sûfî, Ömeriyye ve Hüseyniyye gruplarının basit bazı farklılıklar dışında birbirine yakın olduklarını, Hüseyniyye'nin Nükkâriyye'ye, Ömeriyye'nin ise Mu'tezile'ye daha yakın olduğunu ifade etmiştir.⁴³ Dercînî, Sûfî'nin söylediklerini biraz daha açıklayarak, Hüseyniyye'nin liderinin Ahmed b. Hüseyin olduğunu ve Kelâm konusunda Ömeriyye'nin lideri İsa b. 'Umeyr'in görüşlerini aldığını söylemiştir.⁴⁴

Grubun dikkat çeken önemli bir vasfı ise diğer alt kolların aksine silaha ve şiddete başvurmamasıdır.⁴⁵ Hüseyniyye'nin dikkat çeken bazı görüşleri şunlardır: Hubb (sevmek), rıza, velâyet, düşmanlık, öfke Allah'ın fiilleridir, onun sıfatları değildir. Te'vîl'de isabet edemeyen Mümin müşriktir. Yani dinden çıkmıştır. Bu vasıftaki kişileri köle olarak almak ve onların eşleri ve kızları ile evlenmek caizdir. Yahudiler aslında münafıktır. el-Esma ve el-ahkâm arasında bağlayıcı bir alaka yoktur.⁴⁶

Mezhebin diğer bir alt kolu **Sekkâkiyye**'dir. İsmi Abdullah es-Sekkâk el-Levvâtî'den (hicrî 6. yüzyılın başlarında hayatta) almıştır. Kuyumculukla meşgul olan es-Sekkâk Kıntrâr bölgesinde yaşayan Levvâte kabilesindedir. Grubun günümüzde yaşayan mensupları yoktur. İbâdî bilginlerin bir kısmı es-Sekkâk'ın İslam dışına çıkacak kadar aşırı görüşlere sahip olduğu gerekçesiyle onu küfürle, bir kısmı ise münafıklıkla itham etmişlerdir.⁴⁷

Muammer bütün İbâdî grupların ehl-i kiblede olan kişilere Müslüman gibi davrandıkları ve sadece Sekkâkiyye grubunun bu şekilde davranmayı reddettiği bilgisini aktarmıştır.⁴⁸ Ona göre Sekkâkiyye, Hüseyniyye gibi İslâm'dan çıkmış bir fırkadır. Mamafih ana akım İbâdîler'e göre bu iki grup kesinlikle İbâdî fırkalardan değildir. Bu yüzden İbâdî kaynaklarda mezhep dışı ayrı bir grup olarak yer almıştır.⁴⁹ Sûfî, namaz vb. konular hakkındaki görüşleri nedeniyle Sekkâk ve

³⁹ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 293.

⁴⁰ Nâmî, *Dirâsât*, 233.

⁴¹ 'Âmir en-Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*. (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1993), 109; Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 274.

⁴² Nâmî, *Dirâsât*, 234.

⁴³ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 58.

⁴⁴ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 274.

⁴⁵ Nâmî, *Dirâsât*, 233.

⁴⁶ Nâmî, *Dirâsât*, 334.

⁴⁷ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/18.

⁴⁸ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 275.

⁴⁹ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 319.

grubunun icmadan ayrıldığını, Kur'an'ı esas alıp sünnetin dinde kaynak olmasını inkâr etmesi sebebiyle de küfre düştüğünü iddia etmiştir. Ayrıca Sûfi görüşünü teyit için bu grubu tekfir eden başka âlimlerin sözlerini de aktarmıştır.⁵⁰ Ebû Yakub b. Yusuf en-Neffâs (hicrî 3. yüzyılın ortalarında hayatta), Kastile⁵¹ bölgesinde ehl-i kiblede muhalif veya taraftar olan kişilerin cenaze namazlarını kılan Müslümanlar gördüğünü ve sadece Sekkâk ve taraftarlarının ölümlerinin cenaze namazlarını kılmadığını hatta ölümleri ayaklarından bağlayıp sürüklediklerini ve herhangi bir yere gömdüklerini ifade etmiştir.⁵² Sûfi, grubun görüşlerini Sekkâk'ın şu görüşleri ile özetlemiştir: Sünnet dinde delil değildir. Dindeki her şey Kur'an'da vardır. Cemaatle namaz bid'attir. İçinde bit bulunan bir elbiseyle namaz kılmak caiz değildir. Ezan bid'attir.

Fiili olarak hem Hüseyniyye hem de Sekkâkiyye İbâdiyye içinden doğmuş. İbâdiyye'ye bazı konularda muhalefet etse bile onun uzantısı durumunda birer ekoldür. Gerçekte bu grubun merkezi otoriteden ayrılma gerekçesi amelîdir. Mamafih kaynaklarda kendilerinin eleştirilmesine sebep olan -sünnetin dinî hususlarda kaynak kabul edilmemesi dahil- tüm konular itikâdî değil amelîdir. Dolayısıyla aşağıda etüt edilen İbâdiyye'ye nispeti isabetli görülmeyen kişi veya gruplardan farklı olarak Sekkâkiyye'nin İbâdî usule göre mezhep yahut dinden çıktıkları iddiası tutarsızdır.

Muhtelif İbâdî kaynaklarda, buraya kadar sayılan grupların bir kısmı hakkında tartışma mevcut ise de son tahlilde anılan grupların hem olgusal olarak hem de İbâdiyye'nin kendi usulüne bağlı olarak mezhebe nispetlerinde bir sakınca yoktur. Aşağıda çeşitli gerekçelerle İbâdiyye'ye ile ilintilendirilen fakat son tahlilde mezhebe nispeti şüpheli yahut imkânsız olan birtakım itikâdî, amelî veya siyasî gruplar hakkında bilgi verilecektir.

3. İbâdiyye'ye Nispeti Tartışmalı Olan Alt Kolları

Tüm din mensuplarında olduğu gibi Müslümanlarda da dinin yorumlanmasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hâricîlik İslam dünyasında ana akım İslam'dan ayrılan ilk mezhep olmuştur. Bu ayrılık, fikrî aşamada kalmayıp sosyo-politik ayrışmayı da getirmiştir. Öte yandan İbâdiyye de diğer mezhepler gibi tek bir yorumda sabit kalmayıp kendi içinde alt kollara bölünmeye devam etmişlerdir. Başlangıçta Hâricî hareketin bir parçasıyken fikrî nedenlerle Abdullah b. İbâd arkadaşlarıyla aşırı Hâricî topluluklardan uzaklaşarak müstakil bir grup oluşturdu. İbâdilik zamanla kendi düşünce sistemini geliştirerek mezhepleşme sürecini tamamladı. Ancak özellikle imâmet ve siyaset merkezli fikir ayrılıkları sebebiyle İbâdilik de parçalanmaktan kendini koruyamadı. Tarihi süreçte, teşekkül eden İbâdî alt fırkalar, diğer din ve mezheplere paralel şekilde fonksiyonlarını icra edip zamanla tasfiye oldular. Bu alt fırkaların pek çoğunun mensupları günümüze ulaşmamışsa bile ortaya attıkları fikirler günümüze ulaşmıştır.

Bir mezhebi diğerinden ayıran temel ayırt edici vasıf nedir? "Mezhep", "görüş, düşünce" anlamında kullanıldığı için yaygın kelâmî değerlendirme, bir mezhebi diğerinden ayıran en temel unsurun fikirde, düşüncede var olan farklılığın kendisidir. Özellikle inanç konularındaki farklılıklar bu konuda belirleyicidir. Öte yandan tarihi tecrübe siyasetin veya sosyolojinin anılan

⁵⁰ Sûfi, *Risâletü'l-fırak*, 59.

⁵¹ Günümüzde Tunus'taki Tozeur şehri.

⁵² Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 275.

gerekçeler olmaksızın ayırışmaya, bölünmeye kısaca mezhepleşmeye neden olduğunu göstermiştir. Diğer bir açıdan konu ele alınacak olursa bir mezhebin “öteki” kabul edilebilmesinin yeter sebebinin her zaman itikadî veya amelî farklılıkların olduğu söylenemez. Nitekim pek çok itikadî noktada Hariciler, Ehl-i sünnet ile aynı doğrultuda düşüncelere sahip olmalarına rağmen Ehl-i sünnet içinde kabul edilmedikleri gibi, fikrî açıdan Ehl-i sünnet’in Eş‘arî ve Mâtürîdî kanadından farklı düşüncelere sahip olan Ehl-i hadis de Ehl-i sünnet dışı bir mezhep olarak değerlendirilmemiştir. Mezheplerin tefrikinde ayırt edici vasıf usuldeki farklılık olarak sunulsa da son tahlilde bu ayırışma sosyolojik olarak desteklenmelidir. İctimai olarak bir arada ve beraber hayat sürmeyi başarabilen topluluklar dönem dönem farklı düşüncelere sahip olsalar da bu durum ayırışmaya ve sonuçta yeni bir mezhebin teşekkülüne sebep olmamıştır.

Fırak yazarları sosyal birlikleri mezheplere ayırmada daha çok tarih perspektifini kullanmışlardır. Yani herhangi bir vesikada bir kişi veya grup nasıl yansıtılmış veya tasnif edilmiş ise fırak yazarları da aynı bilgileri aktarmışlardır. Buna göre örneğin pek çok tarih kaynağında İbâdîlik Hâriciyye’nin bir alt kolu olarak aktarıla gelmiştir. Hâlbuki hem fikrî açıdan hem de sosyal bir grup olarak İbâdîler Haricilerden ayrılmış ve ayrı bir grup olarak ayrı coğrafyalarda ayrı sosyal bir organizasyon olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu durum tarihte asırlar boyu devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Dolayısıyla günümüzde İbâdîler’i Hariciye mezhebinden kabul etmek tarihteki pek çok Mu‘tezilî’yi veya Şî‘î’yi Sünnî kabul etmek gibidir.

Bu tasnifte bizim yapmaya çalıştığımız kimin daha doğru, kimin hak üzere olduğu veya kimin görüşlerinin daha isabetli olduğunu ortaya koymak değil, var olan bir gerçeğin, insanlar arasında kabul edile gelen bir olgunun doğru bir şekilde aktarılmasıdır. Mamafih yukarıda örneklendirildiği üzere son tahlilde kelâmcılar veya fırak yazarları her ne kadar usulü esas aldıklarını söyleseler de ifade ettiğimiz gerçeklikten uzak kalabilmiş değillerdir.

Bu çalışmada aktarılan yöntemle göre İbâdiyye’nin alt kolları veya İbâdiyye’ye nispet edilen şahıslar hem fikrî hem de sosyal gerçeklik açıdan ele alınacak mezhebe nispetleri mümkünse mezhep içerisinde değilse mezhep dışında kabul edileceklerdir. Buna göre İbâdî yazarların farklı fikirler ortaya atmaları sebebiyle yahut mezhebin cemaatsel yapısını tehdit etmeleri sebebiyle dışladıkları veya mezhep dışı saydıkları bazı kişi veya gruplar da mezhep içinden kabul edilerek tasnif edilecektir. Öte yandan fırak yazarlarının toptancı bir yaklaşımla İbâdiyye’den saydığı bazı kişi veya gruplar da sosyolojik olarak İbâdiyye’ye mensup değil iseler İbâdiyye dışında değerlendirilip tasnif edilecektir.

Kanaatimizce, Vehbiyye, Nükkâriyye, Furasıyye, Neffâsiyye, Halefiyye, Hüseyniyye ve Sekkâkiyye’nin İbâdiyye’ye nispetinde bir sakınca yoktur. Ancak Hafsiyye, Yezîdiyye, İbrâhimiyye ve Allah’a İtaatin Dışında Kurtuluşun Olabileceğini Savunanlar (طاعة لا يُراد بها الله) gruplarının mezhebe nispeti zayıftır. Pek çok İbâdî bilgin bu fırakaları mezhep dışı birer akım veya grup olarak mütalaa eder.

İbâdîliğin Kuzey Afrika’daki merkezini Vehbiyye teşkil etmiştir ve günümüzde de varlığını sürdürebilen fıraka da budur. Mezhep içi muhalefetler çoğunlukla bu gruba yönelik olmuştur. Dolayısıyla da mezhepten kopuşlar da anılan gruptan olmuştur. Umman ve Zanzibar’daki İbâdî

cemaatte Kuzey Afrika örneğinde olduğu gibi belirgin bir parçalanma veya alt kollara ayrılma söz konusu değildir.⁵³

3.1. Hafsiyye

Bu grup adını, hayatı hakkında pek az bir bilgiye ulaşılan Hafs b. Ebi'l-Mikdâm'dan almıştır. Eş'arî, Bağdâdî, İbn Hazm, İsferyânî ve Şehristânî bu fırkanın İbâdiyye'nin bir kolu olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁴ Öte yandan İbâdî bilginler bu fırkanın varlığını inkâr edip aslında böyle bir grubun ve kurucusunun var olmadığını savunmuşlardır.⁵⁵ Bu grubun en tartışmalı görüşü Hafs'a nispet edilen “şirk ve imanın tek haslet olduğu ve bunun marifetullah olduğu görüşüdür.” Bu görüşe göre Allah'a inanan, peygamber, kitap, kıyamet, cennet ve cehennem gibi imânî konuları inkâr etse yahut hırsızlık, şarap içme gibi büyük günahlar işlese bile şirkten uzaktır fakat kafirdir.⁵⁶

Eş'arî, fırkanın imamı Hafs'ın görüşlerini şöyle takdim eder: İman ve şirk arasında marifetullah vardır. Kim Allah'ı (cc) tanır (عرف) sonra Allah dışında peygamber, cennet ve cehennemi inkâr eder veya cana kıyma, zina ve kadınlara yönelik diğer fuhşiyat gibi tüm çirkinlikleri işlese o kâfirdir fakat müşrik değildir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın yasakladığı yiyecek veya içecek türünden şeylerle uğraşan da kâfirdir ve şirkten uzaktır. Kim Allah Teâlâ'yı bilmez ve onu inkâr ederse o müşriktir. Onu tasdik edenler hariç İbâdîler'in çoğunluğu ondan uzaktır... Kitaplara ve resullere iman Allah'ın tevhidi ile ilgilidir. Kim bunu inkâr ederse Allah'a şirk koşmuştur.⁵⁷ Şehristânî Hafs'ın marifet görüşünü Eş'arî ile aynı doğrultuda özet olarak aktarmıştır.⁵⁸

Eş'arî'nin Hafsiyye'ye yönelttiği diğer bir eleştiri de onların, Şî'a'nın Hz. Ebubekir ve Hz. Osman hakkında yaptığı yorumların benzerini yapmış olmalarıdır. Hafs'ın siyaset ile ilgili bazı görüşlerini de şöyle sıralamıştır: Kur'an'ın “*Yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşırken kendini şeytanlar ayartıp uçuruma çekmekte, diğer tarafta ise arkadaşları 'bize gel' diye onu doğru yola çağırıp duruyorlar*”⁵⁹ ayetinde geçen “şaşkın”ın (حوران) Hz. Ali olduğunu, onu doğru yola çağırıp duran arkadaşlarının ise Nehrevan'da toplananlar olduğunu iddia etti; O, Allah Teâlâ'nın “*İnsanlar içinden kimi de vardır ki dünya hayatı hakkında ki sözleri seni imrendirir*”⁶⁰ ayetinin Hz. Ali hakkında; “*İnsanlar içinden kimi de vardır ki Allah'ın rızasına ermek için kendini feda eder*”⁶¹ ayetinin ise Abdurrahman b. Mülcem hakkında indirildiğini iddia etti.⁶²

⁵³ Mahmoud Benras, “İbâdilikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (29 Aralık 2022), 279.

⁵⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1/95; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 83; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhîrî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 4/146; Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve'temyîzu'l-fırakati'n-nâciyeti 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, ed. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 24; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/135; Ferhat Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-'İbâdiyye*. (Gardâye: Cem'iyetü't-Türâs, 1991), 1/44.

⁵⁵ Ziya'uddîn Abdülaziz b. İbrahim Semînî, *Me'âlimü'd-dîn* (Maskat: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1986), 2/231. 56 Eş'arî, *Makâlât*, 1/95; İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/146; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/135.

⁵⁷ el-Bakara 2/204; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 18; İsferyânî, *et-Tebîr*, 58; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. 1/135; Eş'arî, *Makâlât*, 1/95.

⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/135.

⁵⁹ el-En'âm 6/71.

⁶⁰ el-Bakara 2/204.

⁶¹ el-Bakara 2/207.

⁶² Eş'arî, *Makâlât*, 1/95.

Muasır İbâdî bilgin Muammer grupla ilgili olarak şöyle söylemektedir: “Ben İbâdî kitaplarında pek çok ciddi araştırma yaptım. Eş‘arî, Hafs‘ın İbâdî imamlardan olduğunu söylemiştir. Ancak ben yaptığım araştırmalarda bu kişinin adına bile rastlamadım.” Bu fırkanın görüşlerinin İbâdiyye‘ye ait olmadığı savunmasını yaptıktan sonra Muammer şöyle devam etmiştir: “Bu fırka, gerçekte var olabilir. Müslüman fırkalarından biriyle alakası bulunabilir. Bu fırkanın imamı Ebû Hafs herhangi bir fırkanın imamı da olabilir. Ancak o ve ona tabi olanlar İbâdiyye‘nin içinde yer alamazlar. Eş‘arî‘nin sunduğu bu fırkaya ait görüşlerin İbâdiyye‘ye ait olması imkânsızdır. Herhangi bir İbâdî kaynağa baktığımızda Eş‘arî‘nin sunduğu görüşlerin açıkça İbâdiyye‘ye ters olduğu ortaya çıkmaktadır.”⁶³

Eş‘arî‘nin mezhep hakkında bu bilgilere hangi kaynaktan ulaştığı belli değildir. Bağdadî, İsferyânî ve Şehristânî‘nin Eş‘arî‘den aynı bilgileri aktarmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan Eş‘arî‘nin, Hafsiyye hakkında yaptığı yorumların İbâdîler‘in itikâdî ve siyasî ile görüşleri ile paralel olmadığı açıktır. Eş‘arî‘nin aktarımına göre Hz. Ali‘yi şehit eden Mecusî Abdurrahman b. Mülcem‘in ayetle övülen biri olarak takdim edilmesi Haricilerin önemli bir kısmını Nehrevan‘da kılıçtan geçiren Hz. Ali‘yi tahkir için makul bir açıklama gibi gözükse de bu durum İbâdîler‘in genel görüşleri ile uyumlu değildir.

Hafsiyye hakkında yeterli kaynağın bulunmayışı, muasır ve eski İbâdî kaynakların da bu grubu mezhebe nispet etmemesi ayrıca Hafsiyye‘ye ait olduğu ifade edilen görüşlerin İbâdiyye‘nin bilinen görüşlerine ters düşmesi bu grubu İbâdiyye‘ye nispetini zorlaştırmaktadır.

3.2. Yezîdiyye

Bu grup adını önderleri Yezîd b. Ebî Enîse‘den almıştır. Şehristânî⁶⁴ bu fırkayı İbâdiyye‘ye nispet etmiştir. Bağdadî ise İbâdiyye‘yi Hâriciyye‘nin bir alt kolu, Yezîdiyye‘yi ise İbâdiyye‘nin kendini Müslüman sayan ancak İslam‘a nispet edilemeyecek bir alt fırkası olarak tasnif etmiştir.⁶⁵ Eş‘arî her ne kadar bu grubu İbâdiyye‘yi tanıtırken mezhebin bir alt fırkası olarak tanıtsa da Yezîdiyye‘nin görüşlerini sunarken onların Muhakkime-i Ülâ‘yı kabul ettiklerini (tevellî), sonradan ortaya çıkan birtakım olayların (muhtemelen tedhiş olayları) ardına düşenlerden uzak olduklarını (teberri) ve tüm İbâdîler‘i dost kabul ettiklerini naklederek⁶⁶ Yezîdiyye‘nin başlangıçta Muhakeme-i Ülâ‘yı kabul etmeleri sebebiyle aslında Hâricî görüşte olduklarını ve daha sonra Hâricî gruplardan ayrıldıklarını ancak daha sonra sebebi belli olmayan bir şekilde kendilerini İbâdiyye‘ye yakın gördüklerini ifade etmiştir. Öte yandan Abdullah b. İbâd Muhakeme-i Ülâ‘dan sonra Nehrevân olaylarına Hâricî gruplarla birlikte katılmış Nâfi‘ b. Ezrak gibi aşırılık yanlısı grupların ortaya çıkması ile Hâricîlerle bağlantısını kesmiştir. Şehristânî Yezîdiyye‘nin görüşlerini aktarırken büyük günah işleyen kişilerin hepsinin kafir ve müşrik olduğunu, her küçük ve büyük günahın şirk olduğunu söylemiştir.⁶⁷ Şehristânî‘nin bu ifadesi tekfir konusunda Yezîdiyye‘nin İbâdiyye‘den çok Hâriciyye‘ye mensup olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu ifadeler nimet küfrünü değil açık küfrü ifade eden ifadelerdir. Dolayısıyla olayların tarihsel akışı

⁶³ Abdülhayy Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve ‘ârâ‘uhumu‘l-keâmîyye* (İskenderiye: Dâru‘l-Vefâ, 2015), 62-63.

⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve‘n-nihal*, 1/136.

⁶⁵ Bağdadî, *el-Fark beyne‘l-fırak*, 55, 263.

⁶⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, 1/96.

⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve‘n-nihal*, 1/136.

dikkate alındığında Yezidiyye'nin İbâdîler'le "fiilen birlikte hareket eden bir grup olmadığı" ancak sonraki dönemde İbâdîler'in düşüncelerini benimsedikleri söylenebilir.

Eş'arî, grubun diğer bazı görüşlerini şöyle sıralamıştır: Tahkim olayına karışan herkes Müslümandır ancak kendilerine isyan edenler hariç, bu konuda Hafsiyye tekfirde aşırıya gitmiştir. Diğer taraftan Eş'arî'nin pek çok yerde kendisinden nakil yaptığı Yemân b. Rebâb'tan nakille Yezîdiyye'nin insanları tekfir ettiklerini de aktarmıştır. Eş'arî, Yemân b. Rebâb'tan daha aşırı bir itham da nakletmiştir. Buna göre Yezîd, gelecekte Allah Teâlâ'nın gökten, gökte yazılmış ve içinde bir cümle bulunan bir kitabı bir elçiye göndereceğini ve bu peygamberin Hz. Muhammed'in şeriatını terk edip yeni bir dini benimseyeceğini, bu milletin isminin Sabî'yye olduğunu ancak bu milletin bugün yaşayan veya Kur'an-ı Kerîm'de aktarılan Sâbi'îler dışında bir topluluk olduğunu iddia etmiştir.⁶⁸ Yemâm'ın nakilleri konusunda dikkatli olmak gerekir. Zira o Kufe'nin aşırı Hâricîlerindendir. Ayrıca Eş'arî, İbâdîler'in çoğunluğunun görüşüne aykırı olarak Yezîd b. Nâfi'in Ehl-i Kitâp'tan Muhammed'in (sav) peygamberliğini kabul edenlerin onun dinine girmeseler ve onun şeriatını bilmeseler bile bu halleri ile Mümin ve kendi dostları (tevellî) oldukları görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Yeni din ve yeni peygamberle ilgili iddialar, Bağdâdî tarafından kısmen farklılıkları içeren birtakım pejoratif detaylar eklenerek tekrarlanmıştır.⁷⁰ Şehristânî ise öyküyü yargılardan uzak daha sade bir şekilde aktarmıştır.⁷¹ Anlaşılan o ki Bağdâdî, Yemâm'ın öyküsünü Eş'arî'den almıştır. Yeni bir şeriat iddiasının İslam'la bağdaşmayacağı hükmünden hareketle de Yezîdiyye'yi küfre mahkûm etmiştir. Halbuki Eş'arî Yemâm b. Rebâb'ın sözünü Yezîdiyye aleyhinde salt bir iddia olarak aktarmıştır. İbn Hazm'ın el-Fasl'ında ise hem isim hem de olayın akışında farklılık vardır. İbn Hazm'ın aktardığı olay ve şahısların farklı olay ve şahıslar olması düşük bir ihtimaldir. Mesela Yezîd b. Ebî Enîse yerine Zeyd b. Ebî Enise/Uneyse ismi mevcuttur. İbn Hazm, Zeyd'in Yahudi ve Hristiyanlar, Yahudilik ve Hristiyanlığın şeriatlerinin gereklerini yerine getirerek bu inanç üzere ölürlerse Mümin olduklarını ve Allah Teâlâ'nın dostları olduklarını ve ayrıca Acemden gelecek bir Peygamber aracılığıyla İslam'ın hükmünün kaldırılacağını... söylediğini aktarmıştır. İbn Hazm'ın anlatımı önceki makâlât kitaplarındaki bilgilerle karşılaştırıldığında çokça farklılığı barındırdığı açıktır. Hem tarihsel uzaklık hem de coğrafi mesafenin öykünün aslında bulunmayan bazı değişiklik yahut eklemelerin yapılmasına sebep olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ilmi açıdan İbn Hazm'ın görüşlerinin pek çok açıdan eleştiriye açık olduğu apaçıktır. Muhtemelen bu tür yerici ve dışlayıcı iddiaların muhatabı olan Yezîdiyye İbâdî yapı tarafından da dışlanır duruma gelmiştir. Zira Yezîdiyye'nin görüşünü İbâdîliğin içinde kabul etmek, mezhebin de Yezîdilik gibi İslam dışı bir grup olmakla ithamına muhatap olmayı gerektirecektir.

Konu İbâdîler açısından bambaşka durumdadır. Onlar, bu fırka ve kurucusunun varlığını dahi inkâr etmemektedirler. Muammer, Eş'arî'nin görüşlerini reddederek şöyle demiştir: "Bu işte ilginç olan, İbâdî kaynaklar araştırıldığında Hicrî 2. yüzyıldan günümüze kadar böyle bir İbâdî imamın olmadığı ortaya çıkacaktır. Hatta Eş'arî bu fırka mensuplarına müşrik demektedir. Müşrik olan da Müslüman bir fırka olarak sayılamaz. Ebu'l-Hasan'ın (Eş'arî) böyle bir kişiyi İbâdiyye'ye nasıl

⁶⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 1/96.

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/96.

⁷⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 263.

⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/136.

nispet ettiğini anlamadım. Eğer bu kişi ve fırkası gerçekten varsa ve müşrikse, Ebu'l-Hasan bu kişiyi Müslümanlara veya Müslüman fırkalara nasıl nispet etmiştir?⁷² Muammer'in bu ifadelerinden bu isimle bir İbâdî akımın varlığının şüpheli olduğu yahut varsa bile mezhep içinde taraftar bulup gelişemediği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak İbâdîlerin, Yezîdiyye'ye nispet edilen birtakım aşırı görüşler nedeniyle onları kendi mezhepleri içerisinde görmediği açıktır. Objektif bir bakış açısıyla Yezîdiyye'ye nispet edilen görüşlerin İbâdiyye tarafından savunulduğunu söylemek imkansızdır. Dolayısıyla kaynaklardaki bilgilerin yorumlanmasıyla da tarihsel olarak her ne kadar başlangıçta Yezîdiyye kendini İbâdiyye'ye yakın görse de yahut ilişkilendirse de fikrî olarak bu grubun İbâdiyye'ye ait bir fırka olduğunu söylemek mümkün değildir.

3.3. Hârisiyye

Eş'arî ve Şehristânî'ye göre fırkanın ismi Hâris el-İbâdî'den gelmektedir.⁷³ Bağdâdî ve İsferyânî ise fırkanın kurucusunun Haris b. Yezîd ve -muhtemelen müstensih hataları sebebiyle- Hâris b. Mezd olduğunu yazmışlardır.⁷⁴ Grubu Eş'arî, Bağdâdî, Şehristânî, İsferyânî ve Cürçânî İbâdiyye'ye nispet etmiştir. Eş'arî, Bağdâdî ve Cürçânî bu grubun İbâdiyye'ye muhalefet ederek kader konusunda görüşlerinin Mu'tezile'ye benzediğini ifade etmiştir.⁷⁵ Eş'arî bu bilgilerden sonra özellikle İbâdiyye'nin Hâricîler'den farklı olan mutedil görüşlerini nispeten uzunca sıralamıştır.⁷⁶ Kanaatimizce Eş'arî bu kıyaslama ile Hârisiyye'nin pek çok yönden İbâdiyye'den ayrı olduğunu zımnen ortaya koymuştur. Bağdâdî ve İsferyânî Eş'arî'den daha açık bir şekilde bu durumu ortaya koyarak Hârisiyye'nin kader görüşü sebebiyle İbâdîler tarafından tekfir edildiğini söylemiştir. Çünkü İbâdîler'in çoğunluğu Sünnîler gibi insanın fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu ve Hârisiyye'nin iddialarının aksine güç yetirmenin (istitâ'a) fiil ile birlikte olduğuna inanmaktadırlar.⁷⁷ Ayrıca İsferyânî ve Şehristânî, Hârisiyye'nin bizzat Allah Teâlâ'yı kast etmeden yapılan ibadetlerin geçerli olduğunu kabul ettiklerini (طاعة لا يراد بها الله) aktarmıştır. Muhtemelen İsferyânî ve Şehristânî Eş'arî'nin Makâlât'ında Hârisiyye'den sonra görüşlerini aktardığı ve ayrı bir grup olan Ashâb-ı Ta'at'ın görüşlerini Hârisiyye'ye izâfe etmiştir. Zira Şehristânî'nin Hârisiyye'ye nispet ettiği bu görüş diğer kaynaklarda mevcut değildir.⁷⁸

Grup hakkında en detaylı bilgileri veren İbni Hazm ise fırkanın eleştiri konusu yaptığı bazı görüşlerini şöyle sunmaktadır:

Hâris el-İbâdî'nin taraflarından bazıları Hz. Peygamber devrinde yaşayan münafıkların Allah'ın birliğini kabul eden büyük günah sahibi kimseler olduklarını söylemiştir; Bekir b. Uht Abdülvâhid b. Zeyd'den aktararak bir kişi mizah yoluyla dahi yalan söyleyerek küçük bir günah işlese Allah'a şirk koşmuş, küfre düşmüş ve ebedi cehennemlik olmuştur; Deliler hayvanlar ve buluş çağına

⁷² Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye* (Gardâya: Cem'iyet't-Türâs, 2003), 20-21.

⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, 1/96; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/136.

⁷⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 84; İsferyânî, *et-Tebîr*, 59.

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/96; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 84; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 82.

⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 1/97.

⁷⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 84; İsferyânî, *et-Tebîr*, 59.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 1/96; İsferyânî, *et-Tebîr*, 59; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/136.

ulaşmamış çocuklar kendilerine isabet eden hastalık ve engellerden dolayı acı çekmezler. Bunun delili Allah Teâlâ'nın hiç kimseye zulüm yapmayacağını bildirmesidir.⁷⁹

Sûfî İbâdî grupları saydığı *Risâletü'l-fırak* adlı eserinde Hârisiyye'ye yer vermeyerek İbâdiyye'ye mensubiyetini reddetmiştir. Muammer ise Haris el-İbâdî hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Bu kişinin, İbâdî kaynaklarına göre yeryüzünde sürülmüş bir toprağı veya diktiğı bir ağacı yoktur. Eğer gerçekten herhangi bir yerde sürdüğü bir toprak vb. varsa İbâdîler'in ondan ve fırkasından elde ettiğı herhangi bir şey yoktur. Madem Eş'arî bu fırkanın kader konusunda Mu'tezile'ye benzediğini iddia ediyor o zaman keşke onları Mu'tezile'ye nispet etseydi. Çünkü kader meselesi Müslüman fırkalar arasındaki meselelerin anası ve Müslüman fırkaların en önemli özelliğidir. Eş'arî, bu adamı İbâdîler'e nispet etmiştir. Ancak ben bütün İbâdî kaynakları inceledim ve bu adama dair bir iz bulamadım. Sanki İbâdiyye'yi sevmeyen birisi Ebu'l-Hasan'ın beynine bu fikirleri işledi ve Ebu'l-Hasan da bu adamı ve fikirlerini İbâdiyye'ye nispet etti.⁸⁰

Aktarılan bilgilerden ve bilgilerin tahlilinden Hârisiyye'nin İbâdiyye ile olan münasebetinin zayıf olduğu, aşırı görüşleri nedeniyle Haris ve arkadaşlarının İbâdîler tarafından dışlandığı Sünnî fırak ve makâlât yazarları tarafından da kayıt altına alınmış bir durumdur. Öte yandan İbâdî bilgiler daha ileriye giderek kendilerine nispet edilen böyle bir fırkanın varlığını dahi reddetmiş, bu fırkanın liderinin isminin İbâdî makâlât kaynaklarında geçmediğini iddia etmişlerdir.

3.4. İbrâhimiyye, Beyhesiyye, Meymûniyye, ve Vâkıfiyye

Yaşanan bir hadise ve ona bağlı olarak verilen fetvanın taraflarına göre kaynaklarda grubun adı farklı farklı geçmektedir. Hadise kısaca şöyle cereyan etmiştir. Hâricîler'den İbrahim adlı birinin cariyesi bir kusur işlemiş ve sahibi onu Müslüman olmayan Arap birine satacağını söylemiştir. Köle sahibinin bu eyleminin dinî durumu hakkında tartışmalar ortaya çıkmış ve soruna mezhep bilgileri muhtelif fetvalarla yanıtlar bulmaya çalışmışlardır.⁸¹ Ortaya çıkan soruna çözüm aranırken sorun giderek daha da büyüyen yeni bir fikir akımını doğurmuştur. Bu tartışmalar, farklı isimlerle tarihi kayıtlarda yerini alan bu fikrî topluluğu doğurmuştur. Grup ismini bu muhataplardan almıştır. Tartışmalı fetvanın kökeni ise ümmete muhalefet eden gruplarla ticaret yapılıp yapılmayacağı konusundadır. Bu konuda Hâricîler'den veya İbâdîler'den İbrahim adında biri mezhep mensupları dışında birileriyle ticaret yapılabileceğini söylemiş ve onun verdiği bu fetva sonucunda bir tartışma başlamıştır. Mezhep müntesiplerinden bir kısmı onun görüşüne

⁷⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/146.

⁸⁰ Kâbil, *el-İbâdiyye*, 64-65.

⁸¹ Bağdâdî hadiseyi şöyle aktarmaktadır: “İbâdiyye'den İbrahim adıyla tanınan bir adam vardı. Bu şahıs kendi mezhebinden olan bir topluluğu evine çağırmış ve yine mezhebinden olan cariyesine bir şey emretmişti. Fakat o (emri yerine getirmede) gecikti. Bunun üzerine onu Araplar arasında satmaya yemin etti. Fakat onlardan Meymûn adlı bir adam -Acârîde'nin Meymûniyye fırkasının kurucusu değildir- ona dedi ki: “Mümin bir cariyeyi nasıl olur da kafirlere satarsın?” İbrahim cevap olarak, “Gerçek şu ki Yüce Allah satışı helal kılmıştır. Ayrıca kendi dostlarımızdan olup da bizden önce geçenler de bu işi helal kılmışlardır” dedi. Bunun üzerine Meymûn onlardan ayrıldı ve diğerleri de bu konuda kararsız kaldılar ve bu konuyu kendi bilgilerine yazdılar. Onlar da cevap olarak, cariyenin satışının helal olduğunu; Meymûn ile İbrahim hakkında kararsız kalanların tövbeye çağrılmasını bildirdiler. Böylece bu konuda üç fırkaya bölündüler...” Ebû Mansur Abdülkâhîr b Tâhîr b Muhammed Temimi Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki farklar: el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 77-78.

katılırken diğer bir kısmı aksine bir görüşü benimsemişlerdir.⁸² Muhalif düşüncede olanlar arasında Hâriciyye'nin alt kolu olan Beyhesiyye'nin kurucusu olan Ebû Beyhes Heysem b. Câbir (ö. 94/713) de vardır. Tartışmayı başlatan İbrahim adlı kişinin görüşünü tercih edenler İbrâhimiyye, muhalif görüş bildirip Meymûn'un görüşlerini benimseyenler ise Meymûniyye, Beyhesiyye veya iki görüşten birini tercih etmeyenlere ise Vâkıfa veya Vâkıfiyye denmiştir.⁸³

Bağdâdî İbâdiyye'nin dört alt kolunu Hafsiyye, Hârisiyye, Yezîdiyye ve Ashâbu't-Tâ'a şeklinde sıraladıktan sonra köle satışı konusunu ayrı bir tartışma olarak aktarmış ve bu tartışmanın neticesinde orada bulunan İbâdîler'in İbrâhimiyye, Meymûniyye ve Vâkıfa adlarında üç ayrı fikir topluluğunun ortaya çıktığını söylemiştir.⁸⁴

Eş'arî konuyu İbâdiyye'nin görüşlerini ele aldığı bölüm içinde bu grupların hepsini İbâdiyye'ye nispet ederek tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. Eş'arî, tartışmanın tarafları hakkında ayrıntılı bilgi vermezken ondan sonra gelen İsferâyînî gibi makâlât yazarları bu fırkaların anılan fetva sonucunda ortaya çıktığını söylemişlerdir. Öte yandan bu fırkalar konusunda Eş'arî ve İsferâyînî arasında küçük bir fark vardır. İsferâyînî, Beyhesiyye'nin Hâricîler'e ait olduğunu söylerken Eş'arî İbâdiyye'ye ait olduğunu söylemiştir.⁸⁵ Meymûniyye ve Beyhesiyye Hâriciyye'nin bir fırkası olan Acâride'nin bir alt koludur.⁸⁶ Nitekim Eş'arî de Meymûniyye ve Beyhesiyye'yi 'Acâride'nin alt fırkaları olarak eserine almıştır.⁸⁷ Buna ek olarak Bağdâdî Meymûniyye'nin kurucusunun bazı konularda 'Acâride'ye muhalefet edip mezhepten ayrıldığını eklemiştir.⁸⁸ İbn Hazm Meymûniyye'yi 'Acâride'den Beyhesiyye'yi ise Sufriyye'den kabul etmiştir.⁸⁹ Şehristânî Beyhesiyye'yi Hâriciyye'nin alt kolu,⁹⁰ Meymûniyye'yi ise 'Acâride'nin alt kolu olarak tatad etmiştir.⁹¹ İsferâyînî İbrâhimiyye, Vâkıfiyye ve Meymûniyye'i 'Acâride'den saydıktan sonra aynı tartışmalardan Beyhesiyye grubunun ortaya çıktığını söylemiştir.⁹² Fığlalı tartışmada adı geçen Meymûn'un 'Acâride'nin alt kolu olan Meymûniyye'nin kurucusu olmadığını söylese de yukarıdaki veriler bunun aksini göstermektedir.⁹³

Kâbil'e göre İbâdîler anlatılan hadisenin hiç yaşanmadığını dolayısıyla bu hadise çevresinde ortaya çıktığı iddia edilen grupların aslında hiç mevcut olmadığını iddia etmişlerdir.⁹⁴ Farklı isimlerle anılan bu grupların İbâdiyye'ye ait olmadığı açıktır. Konuya ilişkin ilk verilerin az olması, bu verilerin makâlât yazarları tarafından birbirleriyle çelişik bir şekilde aktarılması ve mezhep bilginlerinin bu grupların varlığını dahi reddetmeleri bu isimlendirmelerin veya nispetin bir kısmının makâlât yazarları tarafından yapılmış olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Sonuç

⁸² Eş'arî, *Makâlât*, 1/100.

⁸³ İsferâyînî, *et-Tebisr*, 60.

⁸⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 264.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/103; İsferâyînî, *et-Tebisr*, 60.

⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 1/88-90; Mustafa Öz, "Acâride", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/318-319.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 1/88.

⁸⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 264.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/145.

⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/128.

⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/125.

⁹² İsferâyînî, *et-Tebisr*, 59-60.

⁹³ Fığlalı, "Abdullah b. İbâz", 1/77-78.

⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1/103; Kâbil, *el-İbâdiyye*, 66.

olarak eldeki veriler, farklı isimlerle anılan bu fikir akımlarının ibâdiyye'ye ait birer grup olarak değerlendirilmesi için yeterli görünmemektedir.⁹⁵ Bu nispetin reddinin sebebi ibâdî bilginlerinin bu grupları mezhep dışı kabul etmeleri kadar, anılan grupların mezhebe nispeti için yeterli verinin bulunmaması veya var olan verilerin tevsiki güç birçok çelişik bilgiyi barındırıyor olmasıdır.⁹⁶

3.5. Ashâbu't-Tâ'a

Hâricîler'den niyetsiz yapılan eylemin bir ibadet (طاعة) olarak kabul edileceğini ve dolayısıyla Allah'a itaatın dışında kurtuluşun olabileceğini savunan (طاعة لا يُراد بها الله) bu grubun kavramlaşmış kısa bir ismi yoktur. Fıglalı, Bağdâdî ve İsferyânî'nin kullandığı "Ashâbu't-Ta'atin Lâ Yurâdü biha'llâh" ifadesini "Ashâbu Taat" şeklinde kısaltarak kullanmıştır.⁹⁷ Bu grup ismini savunduğu görüşten almıştır. Grubun temel iddiası ise, Allah Teâlâ'ya itaat etmeden yani Müslüman olmadan da kurtuluşun/necatın mümkün olabileceği düşüncesidir.⁹⁸

Eş'arî ve Bağdâdî, bu fırkanın Mu'tezilî bilgin Ebû'l-Hüzeyl'e ait olan "Allah kastedilmeden itaatte bulunmanın caiz olduğu" görüşünü benimseyen, İbâdiyye'ye ait bir grup olduğunu iddia etmiştir.⁹⁹ Şehristânî anılan taat görüşünü İbâdiyye'ye nispeti şüpheli olan Hârisiyye grubuna nispet etmiştir. Hafsiyye grubu etüt edilirken işaret edildiği üzere nedeni anlaşılamayan bir gerekçeyle ayrı bir olay/grup olarak ele alınması gereken bu vakıayı Şehristânî Hârisiyye'ye nispet etmiştir.¹⁰⁰ İbn Hazm olay/grupla ilgili bilgi vermezken Bağdâdî konuyu tafsilatıyla birkaç yerde ele almıştır. Bağdâdî bir yerde grubu İbâdiyye'nin müstakil bir kolu olarak uzunca tanıtırken diğer bir yerde¹⁰¹ ise Hâriciyye'nin bir kolu olarak ele almıştır. Semînî'ye göre Bağdâdî başlangıçta bu fırkayı Hâriciyye'ye, daha sonra İbâdiyye'ye nispet etmiştir.¹⁰²

Anılan konu aslında marifetullah yani Allah Teâlâ'yı bilme ile ilgilidir. Başlangıcından itibaren Hâricîler marifetullahın şartlarını tartışmışlardır. Konu iman, küfür, şirk ve nifak gibi kavramların tanımı çerçevesinde şekillenmiştir. Ashâbu't-Tâ'a, bir insanın Allah'ı kastetmeyerek de itaatte bulunabileceğini ve son tahlilde Allah'a inanmaksızın bazı taat¹⁰³ (en geniş anlamıyla tüm olumlu eylemler) kurtuluşa erilebileceğini söyleyenlerdir.¹⁰⁴

⁹⁵ Nâmî, *Dirâsât*, 181.

⁹⁶ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fırak*, 17-42.

⁹⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 84; İsferyânî, *et-Tebîr*, 59; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Fırklar*, 76.

⁹⁸ Semînî, *Me'âlimü'd-dîn*, 181.

⁹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/97.

¹⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/136.

¹⁰¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 84.

¹⁰² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 55; Semînî, *Me'âlimü'd-dîn*, 2/2.

¹⁰³ Taat: "Gönüllü olarak emre muvâfakattır... Bize göre (Ehl-i sünnet) Allah dışında (ki varlıklara) da câizdir. M'utezile'ye göre irâdeye (sıfatına) muvâfakattır. Cürcânî, *Ta'rifât*, 140.

¹⁰⁴ Bağdâdî anlaşılması için hadiseyi Eş'arîler'in görüşleri ile mukayeseli olarak şöyle açıklamıştır: "Arkadaşlarımız (Eş'arîler) şöyle dedi: Bu konu tek bir tâ'ât konusunda doğru kabul edilebilir. Bu bir tâ'ât da ilk nazardır (isbât-ı vâcib=Allah'ın varlığını ispat). Dolayısıyla Allah'ın varlığını ispat için yola çıkan bir kimse bununla Allah Teâlâ'ya yakınlaşmayı kast etmemiş olsa bile fiilinde Allah Teâlâ'ya itaat etmiş olur. Zira onu bilmeden önce ona yakınlaşması imkansızdır. Fakat o Allah Teâlâ'yı bilirse bu bilgisinden sonra bu bilgi ile ona (Allah'a) takarrub (yakınlaşma) kastı taşımadıkça bu davranışının Allah Teâlâ'ya taat sayılması doğru değildir." Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 84.

İbâdîler, diğer bazı fırkaları reddettikleri gibi bu fırkanın da kendi mezheplerine ait olmadığını ve böyle bir fırka varsa bile İbâdîler ile alakasının olmadığını söylemişlerdir. Muammer grupla ilgili olarak şöyle demiştir:

Görünüyor ki Ebu'l-Hasan bu fırkanın liderini bulamadı ve isimsiz bir şekilde İbâdîler'e nispet etti. Bir hayvan öbeğini sürüsüne katar gibi bu grubu da İbâdîler'e ilhak etti. Ebu'l-Hasan madem bu grubun Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşlerine sahip olduğunu söylüyor. O zaman keşke bu grubu "Hüzeyliyye" diye adlandırıp ona atfetseydi. Fakat belli ki bu grubun ismi ve lideri yoktur. Üstelik fırkanın görüşleri İbâdiyye'nin görüşlerine terstir. Ebu'l Hasan'ın bu grubu İbâdiyye'ye atfetmesi ilginçtir.¹⁰⁵

Eldeki verilerden İbâdîler'e ait olduğu söylenen bu grubun bir mezhep olma durumunun tartışmalı olduğu; fırak ve makâlât yazarlarının grubu İbâdîler'e nispette müttefik olmadıkları; İbâdiyye'nin eski kaynaklarında nispet konusunda bir bilgi bulunmaması ve muasır makbul yazarların ise kendi mezheplerine nispeti reddetmeleri sebebiyle Ashâbu't-Tâ'at'ın İbâdiyye'ye nispetinin tevsikinin kabil olmadığı görülmektedir

Sonuç

Mezheplerin sürekli alt kollara ayrılması bir yandan fikrî zenginliğe vesile olurken öte yandan tarihteki pek çok örnekte gözlemlendiği gibi ana mezhebin zayıflaması yahut dağılmasına sebep olabilmektedir. Mamafih örneğin Ehl-i sünnet ana omurgada bazı farklı fikirleri ihtiva etse de diğer mezheplere oranla hem fikrî hem de uygulama açısından daha yeknesak bir görüntü sunmaktadır. Bu bütünlüğün kanaatimizce en önemli sebeplerinden biri hem inançta hem de amelde ana usule aykırı görüş ve davranışların az olmasıdır. Sunulan örneğin aksine İbâdiyye yeknesak bir düşünce veya mezhep görüntüsü vermemektedir. Siyasî görüşleri yanında itikadî veya amelî görüşleri de tümüyle birbirleri ile uyumlu yahut tutarlı değildir. Son tahlilde pek çok konuda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'den etkilenmiş, fikrî yapısı nevi şahsına münhasır bir mezhep olduğu söylenebilir.

İbâdiyye siyasî karakterli bir mezheptir. Bu durum Hâricîlik'le birlikte tarih sahnesine çıkışında hem de çeşitli dönüşümlerle fikrî tekamülünü sağlayıp günümüze ulaşmasında müşahede edilebilecek bir olgu olmuştur.

İbâdiyye'ye ve alt kollarına dair zengin bir bilgiye başta Eş'arî olmak üzere diğer fırak ve makâlât kaynaklarında rastlanmaktadır. Sonraki dönem fırak ve makâlât yazarları açık bir şekilde Eş'arî'den istifade etmiş hatta çoğunluğu mezhepleri tanıtırken teliflerinin ana kurgularını Eş'arî'den esinlenerek yapmışlardır. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus Eş'arî İbâdiyye'nin kendi dönemine kadar olan ilk dönemlerine dair bazı bilgilere ulaşabildiği ve kendisinin de açıkça ifade etmesinden anlaşılacağı üzere bazı bilgileri teyit edemediğidir. İbâdiyye'nin günümüze gelene kadar uğradığı değişimler, dönüşümler ve ortaya çıkan yeni alt kollar doğal olarak Eş'arî'nin eserlerinde mevcut değildir. Maalesef fırak ve makâlât eserleri çoğunlukla Eş'arî'deki bilgileri tekrarlamış ve yeni mezhepleri eserlerine almamışlardır. Yani

¹⁰⁵ Pierre Cuperly, *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâdiyye ve 'akîdetihâ: Bahsun mukâren fi'l-lâhûti'l-İbâzi fi bilâdi'l-Mağrib ve 'Umân* (Şam: Darü'l-Ferkad, 2011), 437; Kâbil, *el-İbâdiyye*, 65.

Eş'arî sonrası özellikle Sünnî kaynaklarda alana yeni katkılar pek azdır. Öte yandan maalesef İbâdiyye'nin kendi kaynakları pek çok fırak ve makâlât eserinde göz ardı edilmiş durumdadır. Eş'arî ile ilgili değinilmesi gereken bir başka husus ise İbâdiyye'ye nispet ettiği mezheplerin neredeyse tümünün aslında basit birtakım fikrî ayrılıklar olarak ele alınabilir olmasıdır. Görünüşe göre özellikle İbâdiyye'nin tarihi şahısları ve görüşleri konusunda Sünnî fırak eserlerini şekillendiren Eş'arî'dir. Kendisinden sonraki neredeyse tüm yazarlar Eş'arî'den istifade etmiş, maalesef bazı bilgilerin hatta isimlerin aktarımında hatalar yapılmıştır. Fırak veya makâlât eserlerinden biri bir fırakayı bir mezhebe nispet ederken diğeri bir başkasına nispet edebilmektedir. Bu sıkça rastlanılan bir durumdur.

İbâdiyye hem temel mezhepler tarihi kaynaklarında hem de güncel pek çok kaynakta Hâricîlik'le nispeti bakımından tamamen objektif bir değerlendirmeye ele alınabildiği söylenemez. Diğer taraftan memnuniyetle ifade etmek gerekir ki -Sûfî'nin *Risâletü'l-fırak* adlı eseri gibi- yeni elde edilen birtakım klasik kaynaklar ve çağdaş araştırmacıların çalışmaları sayesinde İbâdiyye'nin gerçek mahiyetinin gün yüzüne çıkarılmasında dikkate değer mesafe kaydedilmiştir.

İbâdiyye'ye nispeti sabit olan fırkalar genel olarak itikadî, amelî ve fikrî planda ana akımla uyumludurlar. Farklılığın belirgin olduğu alan siyasettir. Diğer bir ifade ile İbâdiyye'nin birtakım alt gruplara ayrılması imâmet konusundaki idari veya siyasî anlaşmazlıklar neticesindedir.

Genel olarak İbâdîlik'teki ayrılıklar sınıflandıracak olursa en önemli hadisenin Nükkâriyye'nin mezhepten ayrılması olduğu söylenebilir. Çünkü bu bölünme silahlı çatışmalar yaşanarak çok sıkıntılı ve kanlı bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu grup başlangıçta davasını güç ve kuvvet ile yaymayı seçtiği için mezhep içinde sancılı bir sürecin yaşanmasına sebep olmuştur. Nükkâriyye diğer gruplara nispetle daha açık kelâmî görüşlere sahip olmuştur. Ayrıca bu grup bazı dinî düşüncelerini hayata geçirmede de muvaffak olmuşlar, hatta onların bazı görüşleri Kuzey Afrika bölgesinin dışına da çıkmıştır. Nitekim İbn Hazm, Endülüs'teki Hâricîler'in çoğunluğunun İbâdîler'in Nükkâriyye grubuna mensup olduklarını bildirmiştir.¹⁰⁶ Halefiyye fırkası diğer birtakım fikir akımları gibi doğduğu coğrafyanın dışına çıkmış, uzun süre varlıklarını devam ettirmiş ve sonra tarih sahnesinden silinmiştir. Öte yandan diğer grupların ayrılma sebepleri sadece fikhî ve/veya kelâmî bazı ihtihadlara dayandığından liderlerinin ölmesiyle varlıkları sona ermiştir.¹⁰⁷

Mezhep içinde etkisi olan ikinci alt grup ise Halefiyye'dir. Bu grup da İbâdîler'in meşru yönetimi olan Rüstemî imâmete karşı isyan etmiş, şiddete başvurmuş ve neticede kanlı olayların yaşanmasına neden olmuştur. Fakat Nükkâriyye'ye göre Halefiyye'nin mezhep içindeki etki süresi daha kısa ve etki alanı daha sınırlı olmuştur.

Neffâsiyye, Hüseyniyye, Furâsiyye ve Sekkâkiyye gruplarının müstakil birer fırka veya İbâdiyye'nin bir alt kolu olduklarını söylememiz güçtür. Bu siyasî ve dinî gruplar aracılığıyla tarih sahnesine gelen olay ve olgular sadece kişisel ya da küçük gruplar halinde gerçekleşen ve münferit kabul edilebilecek durumlardır. Bu küçük grupların ayrılma sebepleri bazen fikhî bazen de siyaset ile alakalı meselelerdir. Mamafih ideallerini gerçekleştirmek veya fikirlerini yaymak için şiddete

¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/145; Nâmî, *Dirâsât*, 219.

¹⁰⁷ Sûfî, *Risâletü'l-fırak*, 57; Züheyr Tağlet, "Fıraku'l-İbâdiyye beyne mahtûti risâleti'l-fırak ve ba'zı kutûbi'l-mileli ve'n-nihal", *Mecelletü'l-Kûfe* 3/1 (2014), 109.

başvurmamış yahut silahlı birtakım eylemlere tevessül etmemişlerdir.¹⁰⁸ Bu hareketleri münferit tarihi birtakım oluşumlar olarak tasnif etmek daha isabetli görünmektedir.

İbâdî kaynaklar ve diğer mezhepler tarihi kaynakları mukayeseli olarak etüt edildiğinde haklarında yeterli bilgi bulunmayan ve/veya İbâdiyye'ye nispeti mezhep müntesipleri tarafından doğrulanmayan yahut dışlanan grup veya akımları doğrudan İbâdiyye'nin bir alt kolu olarak değerlendirmek isabetli değildir. Bu çalışma ile Hafsiyye, Yezîdiyye, Hârisiyye, İbrâhîmiyye ve onunla ilintili gruplar ve Ashâbu't-Tâ'a'nın İbâdiyye'ye nispetinin kesin olmadığı anlaşılmıştır. Öte yandan anılan bu gruplar dışında İbâdiyye'ye nispet edilen başkaca şahıs veya fikir mevcut olabilir.

Mezhepler tasnifi konusunda fırak kaynaklarının dikkatle etüt edilmesi gerekir. Pek çoğu önceki kaynağı tekrar ettiği için yanlış bir bilgi tekrar edilerek günümüze kadar ulaşmış olabilmektedir. Bağdâdî'nin Yezîdiyye'yi ele almasındaki örnekte olduğu gibi aynı eser içerisinde birbiriyle çelişen pek çok malumata rastlamak mümkündür. Diğer taraftan İbâdî bilginlerin mezhebe nispetini reddettikleri gruplar tarihte çeşitli aşırılık yahut şiddet içeren fikirlerle tanınan veya aktarılan kişi veya gruplardır. Bu durum İbâdî yazarların birtakım şahıs veya grupları dışlama gerekçesini izah ederken İbâdî kaynaklardaki redde dair tüm bilgilerin doğrudan kabul edilmesini de güçleştirmektedir.

108 Sûfi, *Risâletü'l-fırak*, 52-63.

Kaynakça

- Abdurrezzak, Mahmud İsmail. *el-İbâdiyye fî Bilâdi'l-Mağrib*. Kazablanka: Matba'atü'n-Necâhi'l-Cedîde, ts.
- Bağdâdî, Abdükâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b Tâhir b Muhammed Temimi. *Mezhepler arasındaki farklar: el-Fark beyne'l-fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Bârûnî, Süleyman b. Şeyh Abdullah el-. *el-Ezhârü'r-riyâziyye fî e'imme ve mulûki'l-İbâziyye*. Tunus: Dâru Bû Selâme li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1986.
- Benras, Mahmoud. "İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (29 Aralık 2022), 272-295.
- Benras, Mahmoud. *Kuzey Afrika İbadiliği ve İmâmet Düşüncesi*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Benras, Mahmoud. "Kuzey Afrika İbâdiyye'sinde Kelâmî Düşünce". *Marifetname* 10/1 (30 Haziran 2023), 151-185. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1267600>
- Ca'bîrî, Ferhat. *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*. Gardâye: Cem'iyetü't-Türâs, 1991.
- Cuperly, Pierre. *İnteroduction a l'ctude de L'İbasdisme et de sa theologie*. Alger: OPU, 1984.
- Cuperly, Pierre. *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâziyye ve 'akîdetihâ: Bahsun mukâren fi'l-lâhûti'l-İbâzî fi bilâdi'l-Mağrib ve 'Umân*. Şam: Darü'l-Ferkad, 2011.
- Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb. *Kitâbü'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri= Kitâbü'l-Makâlât*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürçânî, Ebu'l-Hasen Alî b Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dalkılıç, Mehmet. "Hâricîler'in 'İtidal' Arayışı ve Sufriyye". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 12 (18 Nisan 2012), 19-49.
- Dercînî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Sa'îd b. Süleymân Temicârî. *Kitâbu Tabakâti'l-meşâih bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zekerîyya Vercelânî, Yahyâ b Ebî Bekr Bekr Ebû. *Kitâbu Siyeri'l-e'imme ve ahbâruhum*. ed. İsmail el-Arabî. Cezayir: Dîvânü'l-Metbu'âtî'l-Câmi'iyye, 1984.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve htilâfu'l-musallîn*. ed. Na'îm Zarzûr. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. İbâz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/109. İstanbul, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-ibaz>
- Gömbeyaz, Kadir. "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? Metodik Bir Tartışma". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* IX/1 (2016), 77-98.

- Gömbeyaz, Kadir. "İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhâtî Örneği-". *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (02 Eylül 2015), 149-168.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhîrî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İdrîsî, Mustafa b. Muhammed b. Salih bin. *el-Fikru'l-'akedî 'inde'l-İbâdiyye hettâ nihâyeti'l-karni's-Sâlisi'l-Hicrî*. Gardâye: Cem'iyetü't-Türâs, 2003.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed. *et-Tebîr fi'd-dîn ve'temyîzu'l-firkati'n-nâciyeti 'ani'l-firaki'l-hâlikîn*. ed. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Kâbil, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve ârâ'uhumu'l-keâmîyye*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ li-Dünya, 2015.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=371466&wYazarlar=muhammed+kabil>
- Kâbil, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve 'ârâ'uhumu'l-keâmîyye*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2015.
- Kummî, Ebu Halef. *Şii firkalar = Kitâbü'l-makalat ve'l-firak*. Ankara : Ankara Okulu, 2004.
- Lewicki, T. *Dirâsât Şemâl İfrîkiyye*. Epub: Mü'essesetü Tevelt es-Sekkâfiyye, 2006.
- Malâtî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b Ahmed b Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-'ehvâ ve'l-bida'*. Beyrut: el- Ma'hedi'l-Almânî li Dirâseti'ş-Şarkıyye, 2009.
- Miftâh, Salih Ma'yûf. *Cebeli Nefûse ve 'Alâkatuhû bi'd-Devleti'r-Rütemiyye*. Epub: Müessesetü Tevelt el-Fikriyye, 2006.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyye beyne'l-firak*. Londra: Dâru'l-Hikme, 2001.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye*. Gardâya: Cem'iyetü't-Türâs, 2003.
- Nâmî, 'Amr Halîfe. *Dirâsât 'ani'l-İbâdiyye*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Neccâr, 'Âmir en-. *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993.
- Öz, Mustafa. "Acârîde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/318-319. İstanbul, 1988.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/acaride>
- Semînî, Ziya'uddîn Abdülaziz b. İbrahim. *Me'âlimü'd-dîn*. Maskat: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1986.
- Sûfî, Osman b. Halîfe. *Risâletü'l-firak*. Mısır: el-Matba'atü'l-Bârûniyye, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Ahmed Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. 2 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'l-Halebî, ts.
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbâs Bedreddin Ahmed b Saîd b Abdülvahid. *Kitâbü's-siyer*. Maskat: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1987.
- Şerkâvî, 'Avaz. *et-Târîhu's-siyâsî li Cebeli Nefûse*. Epub: Mü'essesetü Tevelt es-Sekkâfiyye, 2011.
- Tâberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b Cerîr b Yezîd. *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1968.

Tağlet, Züheyr. "Fıraku'l-İbâdiyye beyne mahtûti risâleti'l-firak ve ba'zı kutûbi'l-mileli ve'n-nihal". *Mecelletü'l-Kûfe* 3/1 (2014), 75-94.

Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kader* 16/2 (31 Aralık 2018), 294-318. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.470922>

Yılmaz, Ali - Göl, Yavuz Selim. "Hâricî/İbâdîlerin Hilâfet ve Hakem Söylemleriyle İmtihanı ve Hâricî Paradigmanın İflası". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (31 Mart 2024), 279-304. <https://doi.org/10.33415/daad.1398699>

Yılmaz, Ali - Benras, Mahmoud. "İbâzî/Rüstemî Devleti'nde Arapçanın Din Dili Olarak Öne Çıkması". *Baberti* 17 (30 Haziran 2023), 24-49.

Yoldaş, Mehmet Hanifi - Kubat, Mehmet. "Hâricî Düşüncede İlimlileşme Çabaları ve İbâdiyye'nin Günümüze Kadar Varlığını Devam Ettirmesi Üzerine". *Journal of the Near East University Islamic Research Center* 9/1 (30 Haziran 2023), 46-63. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.04>

Alarabiya. "7 Melâyîn İbâdî...Mâ huve Uslûbuhum fi'd-dîn ve'l-hayât ve'z-zevâc". 02 Haziran 2005. Erişim 01 Ağustos 2024. <https://www.alarabiya.net/articles/2005%2F06%2F02%2F13596.html>

BBC News Arabic. "el-Mezhebu'l-İbâdî ve mevki'uhû zimne harîtati'l-mezâhibi'l-İslâmiyye". 18 Ocak 2022. Erişim 01 Ağustos 2024. <https://www.bbc.com/arabic/tv-and-radio-60040142>



Cumhuriyet Dönemi İbâzîlik Çalışmalarının İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi

The Evaluation of Ibâdîyyah Studies in The Republican Period of Turkey within Scope of the History of Islamic Sects

Nebiye AYDIN

Doktor Adayı, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa/Türkiye
Ph.D. Candidate, Bursa Uludağ University, Graduate School of Social Sciences, Bursa/Türkiye
nebiyeaydin@gmail.com | orcid.org/0000-0002-6527-995X | ror.org/03tg3eb07

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
28 Eylül 2024	28 September 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
17 Aralık 2024	17 December 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with iThenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

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

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

Atıf | Cite As

“Aydın, Nebiye. “Cumhuriyet Dönemi İbâzîlik Çalışmalarının İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 406-434. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1557425>”

Öz

İlk dönem İslâm fırkalarından biri olan İbâziyye, Türkiye’de İslâm mezhepleri tarihi başta olmak üzere kelâm, hadis, tefsir, fıkıh gibi bilim dalları kapsamında incelenmiş ve önemli akademik araştırmalara konu olmuştur. Cumhuriyet döneminde İbâziyye fırkasına dair yapılan akademik araştırmalar bilhassa yirmi birinci yüzyılda hızlı bir artış göstermiştir. Bu çalışmada İslâm mezhepleri tarihi alanı başta olmak üzere İslâmî ilimlerde İbâzîlik üzerine yazılan kitap, lisansüstü tez, makale ve bildirilerin bir bibliyografyası hazırlanmış ve Cumhuriyet döneminde İbâziyye araştırmalarının tarihi seyri incelenmiştir.

İslâm mezhepleri tarihi bilim dalında İbâzîlik üzerine yapılan çalışmalarda iki temel yaklaşımın benimsendiği görülmüştür. Birinci yaklaşıma göre, Sünnî bakış açısıyla geleneksel mezhepler tarihi kaynakları esas alınarak, İbâziyye Hâricîlerin devamı olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte İbâzîlerin bu konudaki itirazları göz ardı edilmiştir. İkinci yaklaşıma göre ise, Sünnî kaynakların yanında İbâzî kaynaklar da esas alınarak fırka anlaşılmasına çalışılmıştır. Burada müellifler İbâziyye’yi kendi kaynakları üzerinden tanımlayarak, Hâricîyye’den bağımsız bir mezhep olarak değerlendirmişlerdir. İbâziyye’nin Hâricî düşünce yapısından farklılaşan yaklaşımları nedeniyle onlardan ayrılarak, günümüze kadar ulaşmayı başardığını vurgulamışlardır.

Mezheplere ilişkin yapılan araştırmalarda objektif veriler ortaya koymak için kaynakların karşılaştırmalı olarak ele alınması gerekmektedir. Aksi hâlde yapılan çalışmalar, doğru verileri yansıtmak yerine sonuçları bilimsellikten uzak, tek taraflı bakış açısının ürünü olarak kalmaktadır. Bu sebeple fırkalar incelenirken, kendi kaynaklarındaki tanımlamalarına da yer verilmelidir. Ancak İbâziyye fırkasına ilişkin kaynakların birçoğunun günümüze kadar ulaşmamış olması yahut siyasi, itikadi, fikhî görüşlerinin yeterince tanınmamış olması gibi nedenler; İbâziyye’nin gerçekte olandan farklı bir zeminde, yanlış bilgiler üzerinden tanınmasına sebebiyet vermiştir. Bunun yanı sıra mezheplerin, teşekkül sürecinin ardından sistematik hâle gelmesine kadar ki dönemde dinamik yapıda olmaları da göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husustur. Bu bağlamda araştırmacılar İbâziyye mezhebinin ortaya çıkışından sistematikleşmesine değin oluşturduğu kendine has görüşleri açıklığa kavuştururken, birincil kaynaklar üzerinden mukayeseli okumalar yaparak, bütüncül olarak analiz etmeleri gerekmektedir.

Çalışmamızda Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar İbâzîlik üzerine yapılan araştırmaların bir bibliyografyasını sunduk ve yukarıda belirtilen yaklaşım biçimlerini analiz ettik. Bu kapsamda İslâmî ilimler literatüründe İbâziyye fırkasına ilişkin veriler sunan araştırmacıların konuya dair yaklaşımlarını literatür taraması sonucunda tespit ederek kronolojik olarak sıraladık. Araştırmamız neticesinde, İbâzîlerin kendi kaynaklarını temel alan özgün akademik çalışmaların uzun süre sınırlı kaldığı ve sayıca az olduğu ancak son yıllarda bu alandaki araştırmaların belirgin bir artış gösterdiği sonucuna ulaştık. Bu araştırmaların ivme kazanmasına yönelik çözüm önerilerinde bulunarak İbâziyye ile ilgili çalışmaların daha ileri bir noktaya taşınmasının gerekliliğini ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler: İslâm mezhepleri tarihi, Hâricî, İbâziyye, Cumhuriyet dönemi, Bibliyografya.

Abstract

Ibâdiyyah, one of the first Islamic sects, has been studied within the scope of Islamic science departments such as Islamic Theology, Hadith, Tafsîr (Qur’anic Exegesis) and Fiqh (Islamic Jurisprudence), especially the History of Islamic Sects, and has been the subject of academic research. Studies on Ibâdiyyah in Turkey followed a rapid pace, especially in the twenty-first century. This study provides a bibliography of books, graduate theses, articles and papers produced on Ibâdiyyah in Islamic sciences, especially in the History of Islamic Sects; and it discusses the historical development of Ibâdiyyah studies in Turkey.

It has been seen that two basic approaches have been adopted in the studies on Ibâdiyyah in the History of Islamic Sects departments. According to the first approach, based on the historical sources of traditional sects from a Sunni point of view, Ibâdiyyah has been accepted as the continuation of the Khawârij. However, the objections of the Ibâdîs on this issue have been ignored. According to the second approach, the sect has been tried to be understood based on Ibâdî sources apart from Sunni sources. Here the authors defined Ibâdiyyah through their own sources and did not evaluate the sect as a continuation of the Khârijyyah. They emphasised that Ibâdiyyah managed to survive to the present day by distinguishing itself from the Khârijî thought.

In studies conducted on sects, it is essential to examine sources comparatively to present objective data. Otherwise, such studies risk reflecting unscientific and biased results. For this reason, while analysing sects, it is crucial to include the

definitions provided in their genuine sources. However, the fact that many works related to the Ibâdî school have not survived to the present day -or that its political, theological, and jurisprudential views are not sufficiently recognised- has led to a distorted understanding of Ibâdiyyah based on inaccurate data. Furthermore, the dynamic nature of sects during the period leading up to their systematic development after their formation is another aspect that should not be overlooked. In this context, researchers should comprehensively analyse the unique views of Ibâdiyyah developed from its emergence to its systematic consolidation by conducting comparative readings of primary sources.

In our study, we present a bibliography of research on Ibâdiyyah from the early years of the Turkish Republic to the present day and analyse the aforementioned approaches. Within this context, we identified and chronologically arranged the approaches of researchers in Islamic sciences literature who provide data about the Ibâdî sect through a comprehensive literature review. As a result of this study, we have concluded that original academic studies primarily based on Ibâdî sources remained limited and scarce for an extended period; however, in recent years, research in this field has shown a notable increase. We propose solutions to accelerate the research effort on Ibâdiyyah and demonstrate the necessity of advanced studies on it for a further developed stage.

Keywords: History of Islamic sects, Khârijiyyah, Ibâdiyyah, The Republican period of Turkey, Bibliography.

Giriş*

İslâm mezhepleri tarihi, İslâm'ın anlaşılması noktasında farklı düşünce ve şahıslar etrafındaki gruplaşmaların zaman içerisinde kurumsal bir yapıya kavuşmasıyla ortaya çıkan siyasî ve itikadî fırkaları, ayrıca günümüzde etkili olan İslâmî akımları incelemektedir.¹ Bunlardan biri olarak İslâm mezhepleri tarihi klasik kaynaklarında Hâricîliğin bir kolu olarak kabul edilen İbâziyye, İslâm tarihinde mutedil yönü ile ön plana çıkan ilk dönem İslâm fırkaları arasındadır. Türkçe literatürde İbâziyye fırkasını bilimsel gelişmeler doğrultusunda ele alıp, akademik çerçevede analiz eden çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. Ancak günümüzde diğer fırkalar ile mukayese edildiğinde, İbâzîlik konusunda yapılan araştırmaların yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Bu fırkanın özellikle de İslâm tarihinin ilk dönemlerinde meydana gelen siyasî olaylarda önemli roller üstlenmesine rağmen, hak ettiği akademik ilgi ve değeri gördüğünü söylemek mümkün değildir. Bu çalışma İslâm mezhepleri tarihi bilim dalında yüz yıllık bir araştırma geçmişine sahip olan İbâzîlik çalışmalarının bir bibliyografyasını sunarak mevcut literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Bu kapsamda, doktora ve yüksek lisans tezleri ile birlikte İbâzîlik üzerine yazılan makale, bildiri ve kitapları içeren bir bibliyografya hazırlamaya gayret ettik. Ayrıca mezhepler tarihi dışındaki bilim dallarına bağlı olarak yapılan İbâzîlik çalışmalarına da bibliyografya içerisinde yer verdik. Söz konusu çalışmaların İbâzîliğe dair yaklaşım biçimlerini de genel olarak değerlendirdik. Gerek mevcut siyasî-ideolojik kaygılar gerekse ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin tesiriyle, günümüzde İbâziyye fırkası hakkındaki araştırmalarda birbirinden farklı yaklaşımların benimsendiğini

* Bu makale SDK-2022-868 no'lu "Kuzey Afrika'da İbâziyye ve Nükkâriyye'nin Mukayeseli İncelenmesi" adlı proje kapsamında, Bursa Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi (BAP) tarafından desteklenmiştir.

¹ Hasan Onat - Sönmez Kutlu, "Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 19-20; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 27; Mehmet Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 2; Mustafa Öz, *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 35.

gördük. Bu hususta İslâm mezhepleri tarihçilerinin İbâziyye fırkasına ilişkin eserlerini oluştururken, iki farklı tutum etrafında konuya yaklaşıtlarını tespit ettik.

İbâziyye fırkası üzerinde araştırmalar yapan İslâm mezhepleri tarihçilerinin bir kısmı çalışmalarında geleneksel kaynakları esas alıp, İbâziyye'yi Havâric'in devamı olarak kabul eden yaklaşımı benimsemişlerdir. Diğerleri ise, İbâzî kaynakların ileri sürdüğü tezleri de dikkate alarak farklı bir tarihsel süreç ortaya koymuşlardır. Bu yaklaşıma göre İbâziyye fırkası Muhakkime-i Ūlâ'nın devamıdır. Ayrıca kaynaklarda Havâric olarak zikredilen fırka İbâziyye'nin çağdaşı Ezârîka'dır. Buradan hareketle makalemizde bu iki yaklaşım biçimi esas alınarak, niceliksel veriler doğrultusunda bir sınıflandırma yapılmıştır. Bununla birlikte İbâzîlik çalışmalarının Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki gelişim seyri ile araştırmacıların konuya yaklaşım esaslarını ortaya koymak ve yapılan çalışmalarda rastlanan sorunları ana hatlarıyla tespit ederek inceleyebilmek hedeflenmektedir. Bunların neticesinde ise, İbâzîlik çalışmalarının geleceğine dair birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu bağlamda öncelikle İbâziyye fırkası ana hatlarıyla tanıtılacak, sonrasında ise literatür taraması ve mevcut literatürün değerlendirmesi yapılacaktır.

1. İbâziyye Fırkası

Fırkanın adı, kurucusu olan Abdullah b. İbâz el-Murrî et-Temimî'ye (ö. 86/705) nisbetle "Abâziyye"², "Ebâziyye"³, "İbâziyye"⁴ gibi çeşitli şekillerde telaffuz edilmiştir. Seyyâbî'den (ö. 1991) aktarımda bulunan Benras, fırkanın isminin Umman'da hemze ve fetha ile "Ebâziyye" olarak telaffuz edildiğini, Kuzey Afrika'da ise kesre kullanılarak "İbâziyye" şekliyle söylenildiğini belirtmektedir.⁵ Bunların yanı sıra Arabistan Yemâme'deki, Ubâz köyüne nispet edilen fırkanın adının etimolojik olarak Ubâz isminden türediği de iddia edilmiştir.⁶ Esas itibarıyla bu ihtilafların sebebi, lafız ve okuyuş farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Nitekim fonetik gereği çağdaş oryantalist İbâzîlik araştırmacılarının yaygın olarak eserlerinde, el-İbâdiyye ismini kullandıkları görülmüştür.⁷

² Muhammed Sâlih Nâsir, *Menhecû'd-da' ve inde'l-İbâdiyye* (Maskat, 2002), 108.

Doğu İbâzîleri İbâz kavramını okurken kelimenin ilk harfindeki hemzeyi fetha ile okuyarak "a" sesini çıkarmış ve Abâziyye şeklinde telaffuz etmişlerdir.

³ İbâzî yazarlardan Berrâdî (ö.9/14. yüzyılın başları) ve Kalhâtî (4/10. yüzyıl [?]); Zeydî yazarlardan Neşvân el-Himyârî (ö. 573/1178) ve Ehl-i sünnet yazarlarından Kalkeşendî (ö.821/1418) eserlerinde, "Ebâziyye" adını kullanmışlardır.

⁴ Belâzürî (ö.279/892), İbnü'l-Esîr (ö.630/1232) gibi tarihçiler ile İbâzî müfessir Şeyh Etfafeyyîş (ö.1332/1914) eserlerinde fırkanın adından bahsederken, Abdullah b. İbâz'ın faaliyetleri nedeniyle "İbâziyye" kullanımını tercih etmişlerdir.

⁵ Mahmoud Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 11-12. Bu konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Sâlim b. Hammûd es-Seyyâbî, *el-Hakikatu ve'l-mecaz fi tarihi'l-İbâdiyyeti bi'l-yemeni ve'l-hicaz* (Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, ts.), 35.

⁶ Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'âm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 2002), IV/26, 64.

⁷ Tadeusz Lewicki, "al-İbâdiyya", *Encyclopedia de l'Islam* (Leiden: Brill, 1968), 3/669; Amr Khalifa al-Nami, *Studies In Ibadhism* (Open Mind, 2007); Thomas Bierschenk, "Religion and Political Structure: Remarks on Ibadism in Oman and the Mzab (Algeria)", *Studia Islamica* 68 (1988), 107-127; Abdurrahman el-Salimi - Wilferd Madelung (ed.), *Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî* (Leiden: Brill, 2014). Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş, *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 17-20

Bu noktada İbâziyye'ye muhalif bakış açısına sahip mezhepler, fırkayı nitelemek için zaman zaman küçük düşürücü, aşağılayıcı lakaplar takmışlardır. Söz gelimi fırkaya, mensuplarının cihat yapmadıkları gerekçesiyle korkup oturanlar anlamına gelen Kaade adı verilmiş; fırka müntesipleri, ümmetin başındaki hak imam olan Hz. Ali'ye karşı çıkarak itaatten ayrıldıkları için Havâric (Hâricîler) olarak anılmış, mezheplerine de Hâricîlik adı verilmiştir. Bunların dışında başka adlar ve lakaplarla da anılan fırka taraftarlarına; Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldıklarında ilk toplandıkları yer olan Harûrâ'ya izafetle Harûrîler (Harûriyye), Allah'tan başka kimsenin hüküm verme yetkisine sahip olmadığı (*lâ hükme illâ lillâh*) gerekçesiyle hakem olayına karşı çıktıkları için Muhakkime yahut ilk tahkimciler manasında Muhakkime-i Ūlâ da denilmiştir.⁸

Fırka mensupları kendilerini tanımlamak için ilk başlarda el-Müslimûn ismini kullanmış olsalar da zaman içerisinde "Ehlü'l-'adl ve'l-istikâme", "Ehlü'l-îmân ve'l-istikâme", "Şurât", "Ehlü'd-da've", "Cemâatü'l-Müslimîn", "Ehlü'l-hakk", "Ehlü't-tevhîd", "Ehlü'l-kible" ile "İbâziyye" gibi isimleri de kullanmışlardır.⁹ Genel itibarıyla isimlendirmedeki ihtilafların, mezhep mensuplarının kendilerine bakışı ve değerlendirmeleri ile muhalif fırkaların bakış açılarının farklılığının bir yansıması olduğu söylenebilir. Bundan dolayı, İbâzîler arasında da ortak bir isimlendirme yapılamamıştır.

Fırkanın kurucusunun kim olduğu konusu da tıpkı fırkanın isimlendirilmesi gibi ihtilafıdır. Makâlât kitaplarında İbâziyye fırkası, Abdullah b. İbâz'a atfedilirken; İslâm tarihi kaynaklarında bu fırka farklı isimlerle de ilişkilendirilmiştir. Fakat genel kabule göre İbâziyye, Abdullah b. İbâz ve Câbir b. Zeyd el-Ezdî'nin (ö. 93/711-12) fikirleri doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Ardından Ezârika, Necedât ve Sufriyye gibi Hâricî fırkalardan ayrılarak, Kur'ân ve sünnet çerçevesinde ilk dönem fırkalarından biri olarak sistematikleşmiştir. Hatta bu konuda İbâziyye müntesipleri mezheplerinin, tarihte teşekkül eden ilk fikhî mezhep olduğunu iddia etmektedirler.¹⁰ Ancak İbâziyye'nin bu konudaki iddiaları tartışmaya açıktır.

İbâziyye müstakil bir yapı olarak hicrî birinci asrın sonlarında fırka kimliğini kazanmıştır.¹¹ Mezhebin tarihî süreç içinde oluşumu, Nehrevan savaşında hezimete uğrayıp Muhakkime'den sağ kalan bir grubun, Ebu Bilâl Mirdâs b. Hudeyr b. Amr et-Temîmî el-Hanzalî'nin (ö. 61/681) öncülüğünde Basra'ya yerleşmesiyle başlamıştır. Ebû Bilâl, isti'râz¹² ve tekfiri reddeden mutedil bir tavır sergileyerek Muhakkime'nin parçalanması sonucu aşırı görüşler ile temayüz eden Ezârika'ya karşı çıkarak farklı bir hizip oluşturmuştur. Davet yöntemi olarak barışçıl bir yaklaşım benimseyen hizibin bu görüşleri Câbir b. Zeyd el-Ezdî (ö. 93/711-12) tarafından sistematize edilerek, fırkalaştırılmıştır. Câbir'in kurduğu ve talebesi Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'nin (ö.

⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl (Beyrut: Dâru Süveydân, 1967), 5/55.

⁹ Sultân b. Saîd Hinâî, *el-îmâm Muhammed b. Mahbûb er-Rahîlî* (Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2006), 29; Süleymân b. Abdillâh el-Bârûnî, *Muhtasar Târîhu'l-İbâziyye* (Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2003), 17-18; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 173; Abdu'l-Hey Muhammed Kâbîl, *el-İbâdiyye ve arauhumu'l-kelebiyye* (İskenderiye: Daru'l-Vefâ, 2015), 37.

¹⁰ Sadi Ölmez, "İbâziyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar", *Eskiye* 47 (Eylül 2022), 645-648.

¹¹ Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecû'd-Da'veti İnde'l-İbâziyye* (Umman, 1997), 81-95.

¹² İsti'râz: Hâricîlerin ve bilhassa da Ezârika fırkası mensuplarının, kendilerinden olmayan Müslümanların din anlayışlarını sorgulamalarını ifade eden bir tabirdir. Bk. Mustafa Öz, "İsti'râz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/374.

145/762) geliştirdiği tebliğ müessesesi niteliğindeki Hameletü'l-ilm veya nakaletü'l-ilm gibi isimlerle anılan öğrenci teşkilâtında yetişen talebeler ise farklı coğrafyalara gönderilerek İbâziyye'nin yayılmasında etkili olmuştur.¹³ Bu süreçte ilk olarak Ebû Bilâl ile Basra'da gerçekleşen hizipleşme, ardından Câbir b. Zeyd ile fırkalaşma ve nihayet Ebû Ubeyde ile yerelden İslâm dünyasının geneline açılan bir devletleşme politikası şeklinde İbâziyye fırkası tarihinde gerçekleşen üç evreden söz etmek mümkündür.¹⁴

İbâziyye'nin İslâm düşünce tarihinde ilk kez ortaya attığı siyasî ve itikadî fikirleri mevcuttur. Fırka, özellikle büyük günah, tevellâ-teberrâ¹⁵, iman-amel ilişkisi ve imamet gibi meselelerde, yeni bakış açıları geliştirmiştir. Ancak bu görüşler dönemin toplumsal yapısı ve şartlarının da tesiriyle, etki alanlarını geniş coğrafyalara yayma imkânı elde edememiştir. Bununla birlikte fırka müntesiplerinin, müfrit Hâricî görüşlere karşı sergiledikleri duruş ile benimsedikleri mutedil yaşam tarzları, İbâziyye'nin günümüze kadar ulaşmasında etkili olmuştur. Başta ana yurdu Umman olmak üzere¹⁶; Hadramut, Zengibar, Fas, Tunus, Libya, Cezayir, Madagaskar, Mali ve Tanzania gibi ülkeler ile birlikte az sayıda olsa da Mısır ve Irak'taki müntesipleriyle İbâziyye, ilk dönem fırkalarından biri olarak varlığını günümüze kadar devam ettirmeyi başarmıştır.¹⁷

2. Cumhuriyet Döneminde İslâm Mezhepleri Tarihi Alanında İbâzîlik Üzerine Yapılan Çalışmalar

Ülkemizde Cumhuriyet dönemi İslâmî ilimler literatüründeki çeşitli bilim dallarında, İbâzîlik çalışmalarına ilişkin nitelikli akademik eserler üretilmiştir. Bu bilim dallarından birisi olan İslâm mezhepleri tarihi, İslâm coğrafyası içerisinde tarihin farklı dönemlerinde mezhep adı altında ortaya çıkmış oluşumların tümünü incelemektedir. Bilhassa Hz. Peygamber'in vefatının ardından Kur'an ve sünnetin farklı şekillerde yorumlanması ile ortaya çıkan mezhepler, İslâm tarihi ve düşünce sistemi içerisinde dine dair yeni bakış açıları sunarak, farklı fikirlerin geniş bir düzlemde sunulmasına hizmet etmişlerdir. Mezhepler, İslâm'ın değişik anlaşılma biçimlerini temsil ederek, yeni ve farklı görüşlerin ortaya atılıp, tartışılmasına imkân tanımıştır. Onat'a göre İslâm tarihinde ortaya çıkan ve mezhep adıyla adlandırılan bu beşerî oluşumlar, İslâm medeniyetinin ana bileşenlerini meydana getirmişlerdir. Buradan hareketle İslâm mezhepleri tarihinin, İslâmî ilimler içerisinde en erken dönemlerde teşekkül eden bilim dallarından birisi olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki İslâm mezhepleri tarihinin geçmişi, bin üç yüz yıl kadar öncesine gitmektedir.¹⁸ Ancak bu bilim dalının ülkemizdeki tarihi gelişimi yakın zamana tekabül etmektedir.

¹³ Yahya Ertürk, *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Kuzey Afrika İbâzîliğinde Hameletü'l-İlm'in Etkisi* (Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 98.

¹⁴ Hasan Onat, "Haricilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 78; Harun Yıldız, "Ebû Ubeyde, Müslim b. Ebû Kerîme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/375.

¹⁵ Tevellâ: Allah'a itaat edenlere yakın olmak; teberrâ ise Allah'a isyan edenlerden uzaklaşmak demektir. Bu fikrin İbâziyye fırkası içerisinde kurumsallaşması Azzâbe Teşkilatı ile gerçekleşmiştir. Bk. Sabri Hizmetli. "İbâdilikte Azzâbe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987); Onat, "Haricilik", 82-83.

¹⁶ Orhan Ateş, *Günümüz Umman İbâdiyyesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 146.

¹⁷ Ertürk, *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Kuzey Afrika İbâzîliğinde Hameletü'l-İlm'in Etkisi*, 100.

¹⁸ Onat - Kutlu, "Giriş", 21-22.

Bu bağlamda İslâm mezhepleri tarihi bilim dalının tarihsel gelişimi Cumhuriyet'in ilan edilmesinin ardından 1924'te Dârülfünun bünyesindeki İlahiyat Fakültesi programında "İslâm Mezhepleri Tarihi" dersi olarak yerini almasıyla başlamıştır. Ardından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 1949'da açılmasıyla birlikte, "İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi" dersi adıyla İslâm medeniyetine ait ilimler kapsamında programa dâhil edilmiştir. 1953-1954'deki yeni öğretim programında ders "İslâm Mezhepleri Tarihi" adını almıştır. 1982-1983 yılında yürürlüğe giren yeni program ile "İslâm Mezhepleri Tarihi" dersi, Kelâm ana bilim dalına dâhil edilmiştir. Ancak 1991 yılı itibarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi ana bilim dalı hâline getirilerek, kendi çatısı altında "Klasik İslâm Mezhepleri Tarihi" ve "Çağdaş İslâm Akımları" olmak üzere iki farklı bilim dalı şeklinde yapılandırılmıştır. 1997 yılındaki yeni düzenlemeler neticesinde İslâm Mezhepleri Tarihi dersi, ilahiyat fakültelerinin üçüncü ve dördüncü sınıflarında, haftada ikişer saat olarak okutulmak üzere programda yerini almıştır. Ayrıca programda seçmeli olarak ve dördüncü sınıfta "Türkiye'de Dini Akımlar" ve "Çağdaş İslâm Akımları" şeklinde haftada iki saat bu derse yer verildiği görülmektedir. 2003 yılı sonrasında İlahiyat fakültelerinin sayılarının artması ile birlikte programlar üzerinde çeşitli değişiklikler yapılmaya devam etmiştir. Bilhassa İslâm Mezhepleri Tarihi'nin ismi ve saatlerine ilişkin, farklı gerekçelerle düzenlemeler yapılmıştır.¹⁹ Müstakbil bir ana bilim dalı olarak 1991 yılında kurulan İslâm mezhepleri tarihi, geçmişte var olan ve günümüzde yaşayan itikadî ve siyasî mezheplerin İslâm'ı anlama, yorumlama biçimlerini incelemesinin yanı sıra bu mezheplerin tarihî, toplumsal ve siyasî temellerini de bir bütün olarak ele almaktadır. Bu bütüncül yaklaşımın gereği olarak İslâm mezhepleri tarihinin alanına dâhil olan mezheplerden biri de İbâziyye'dir.

İbâziyye, ilk dönemlerde Hâricîliğin alt kollarından biri olarak teşekkül etmiş²⁰ ancak fırkanın kendine özgü düşünce sistemi ve görüşlerindeki birtakım farklılıklar, İbâziyye'nin varlığını müstakbil bir yapıda devam ettirmesine neden olmuştur. Dönemin aşırı fikirlerinden uzaklaşmayı seçen İbâziyye'nin, tarihi ve toplumsal süreçler içerisinde aleyhine denilebilecek pek çok olay meydana gelmiş ancak fırka ve fırkanın müntesipleri günümüze kadar varlıklarını korumayı başarmışlardır. Son dönemlerde dinî ve politik argümanlar kullanan Hâricî zihniyete sahip oluşumların çeşitli faaliyetleri,²¹ Hâricîliğe yönelik ilginin artmasına ve İbâzîlik hakkında derin bir merak uyandırılmasına katkıda bulunmuştur. Ülkemizde İbâzîlik üzerine yapılan akademik çalışmaların ivme kazanması noktasında bu ilgi ve merakın, yönlendirici faktörlerden biri olduğu söylenebilir.

İbâziyye fırkası ile ilgili ülkemizdeki ilk araştırmalar İzmirli İsmail Hakkı'dan itibaren, Muhammed Tâvî et-Tancî, Yaşar Kutluay, Ethem Ruhi Fığlalı gibi İslâm mezhepleri tarihçilerinin çalışmalarıyla başlamıştır. Lisansüstü alanda yapılan İbâzîlik konulu ilk tez çalışması İslâm

¹⁹ Sönmez Kutlu, "Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı, Yeni Metodoloji Arayışları ve Sorunları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 9-10.

²⁰ Ebû-l Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 123-124; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (Beyrut: Daru Sâdir, 2006), 68; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi* (Ankara: Anka Yayıncılık, ts.), 66.

²¹ Faysal b. Kazzâr el-Câsim, *Tarihten Bugüne Hâricîlik ve Yansımaları*, çev. Salih Uygun (İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2012), 100-149.

mezhepleri tarihi alanındaki bir doktora tezi olup 1972’de Prof. Dr. Muhammed Tâvî et-Tancî’nin danışmanlığında, Ethem Ruhi Fığlalı tarafından literatüre kazandırılmıştır.²² Yüksek lisans niteliğinde yapılan ilk tez çalışması ise kelâm alanında 1996 yılı itibarıyla Prof. Dr. Nadim Macit’in danışmanlığında, Cemalettin Erdemci tarafından hazırlanmıştır.²³ Bu tarihlerden önce İbâziyye fırkasını ele alan, görüşlerini inceleyen herhangi bir lisansüstü tez bulunmamaktadır.

Yakın dönemde ise Orhan Ateş, Kadir Gömbeyaz, Mehmet Mahfuz Söylemez, Kadri Önemli, Adnan Demircan, Harun Yıldız, Mehmet Hanifi Yoldaş, Mahmoud Benras, Sadi Ölmez, Metin Yıldız, Güven Ağırkaya, Ahmet Faruk Göksün gibi günümüz akademisyenlerinin ve araştırmacılarının İbâzîliğe ilişkin araştırmaları ve değerlendirmeleri konu üzerine yazılan çalışmalarda önemli bir yeri doldurmaktadır.

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren günümüze kadar literatürde İbâzîlik üzerine yazılmış seksen sekiz makale mevcuttur. Bunlardan ilki Cumhuriyet dönemi âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)²⁴ tarafından 1923 yılında yayımlanan Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası” başlıklı makalesidir. Bunun yanı sıra İzmirli’nin aynı yıl kaleme aldığı, *Mahfil Mecmû’a-i İslâmiyyesi* dergisindeki bu makalesi, üç parça hâlinde yayımlanmıştır.²⁵ Müellifin İbâziyye’ye ilişkin yazdığı bu metinler, *Mahfil Mecmû’a-i İslâmiyyesi* adlı derginin otuz yedi,²⁶ otuz dokuz²⁷ ve kırkinci²⁸ sayılarında mevcuttur.²⁹ İzmirli’nin üç ayrı sayıda yayımladığı makalesinde önce Hâricîlerin teşekkül sürecine yer vermiş, ardından İbâziyye’den bahsetmiştir. Buna ilaveten o günümüze kadar varlığını koruyan fırkaları; Hâricîler, Sünnîler ve Şîîler olmak üzere üçe ayırarak sınıflandırmıştır. Bu fırkalardan biri olan Hâricîlerin alt kolları arasında ise, İbâziyye ve Yezidiyye’den bahsetmiş, ayrıca bu fırkaların ılımlı, barışçıl ve hoşgörülü yaklaşımlarından dolayı günümüze kadar ulaştıklarını vurgulamıştır.³⁰ Bunun yanı sıra müellifin aynı yıl kaleme almış olduğu “*Yeni İlmî Kelâm*” başlıklı eseri İslâm mezhepleri tarihi alanında önemli bir yer tutmaktadır. Ancak bu eserde İbâziyye fırkasına ilişkin bilgiler birkaç cümlede ifade edilmiştir.³¹ Dolayısıyla bunu bir makale olarak değerlendirmek doğru olmasa da Cumhuriyetin ilk dönemlerinde fırak literatürünü içeren böylesi bir kitapta ilk kez geçmiş olmasından dolayı kıymetlidir.

²² Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye’nin Doğuşu Ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983).

²³ Cemalettin Erdemci, *İbn Sellam el-İbadi ve İtikadi Görüşleri* (Van: Yüztüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

²⁴ Ali Duman, “İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh”, *Bilimname* 14/1 (2008), 59-62.

İzmirli İsmail Hakkı’ya dair ayrıntılı bilgi için bk. Ali Birinci - Yusuf Turan Günaydın, *İsmail Hakkı İzmirli Şahitlikler, Polemikler, Tenkitler* (İzmir: İzmir Kalkınma Ajansı Kültür Yayınları, 2021).

²⁵ Yusuf Gökâl vd., “Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı’nın ‘Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası’ Başlıklı Makalesi”, *Turkish Academic Research Review* 5/4 (2020), 574-593; Duman, “İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh”, 64.

²⁶ İsmail Hakkı İzmirli, “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası”, *Mahfil Mecmû’a-i İslâmiyyesi* 4/37 (1923), 6-7.

²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası”, *Mahfil Mecmû’a-i İslâmiyyesi* 4/39 (1923), 42-43.

²⁸ İsmail Hakkı İzmirli, “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası”, *Mahfil Mecmû’a-i İslâmiyyesi* 4/40 (1923), 55.

²⁹ Gökâl vd., “Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı’nın ‘Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası’ Başlıklı Makalesi”, 574-593.

³⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 152-167.

³¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 75.

Bu noktada *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* adlı dergideki İbâziyye anlatımının, *Yeni İlmi Kelam* eserine kıyasla daha detaylı olduğu söylenebilir. Söz konusu derginin otuz yedinci sayısındaki kısa makalenin (1,5-2 sayfa) içeriğine bakıldığında; İmâmiyye içi ayrışmalar, bu bağlamda Şeyhiyye tarikatının devamı olan Bâbîlik ve Bahâîlik, Harûriyye/Hâricîlik'in doğuşu ve alt kollarının yanı sıra az bir kısmında (1 paragraf) İbâzîlik'ten bahsedildiği görülmüştür.³² Derginin otuz dokuzuncu sayısında işaret edilen ikinci kısa makale (2 sayfa) İbâziyye'nin temel esaslarını maddeler hâlinde tâtât etmekte³³, üçüncü makalede (yaklaşık yarım sayfa) ise İbâziyye'nin kollarından Yezîdiyye ve onun görüşlerine değinmektedir.³⁴ Netice itibarıyla, ikinci ve üçüncü makaleler, müstakil birer makale değil, başlangıçlarında “35. nüshadan mâ-ba'd”, “37. nüshadan mâ-ba'd” ve “mâ-ba'd” ifadeleriyle belirtildiği üzere ilk makalenin devamı ve tamamlayıcısı mahiyetinde oldukları anlaşılmıştır.

Daha sonra, 1967'de Yaşar Kutluay tarafından “İbadilere Ait Bazı Metinler” başlıklı makale literatüre kazandırılmıştır. 2000'li yıllardan itibaren, İbâzîlik araştırmalarına duyulan ilginin artmaya başlamasıyla birlikte çok sayıda makale literatüre kazandırılmıştır. Ülkemizdeki sempozyumlarda sunulan bildiriler ise oldukça azdır. Bunun sebeplerinden biri ise İbâzîliğe dair müstakil sempozyumların düzenlenmemesidir. Ayrıca 1973'de Vagleria'nın “Ali-Muâviye Mücâdelesini ve Haricî Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi” başlıklı makalesini Fırlalı'nın tercüme etmesiyle makalelerde çeviri çalışmaları başlamıştır.³⁵ 2016 yılından itibaren ise Harun Yıldız ve Orhan Ateş gibi akademisyenlerin katkılarıyla İbâziyye'yi ve İbâzîleri konu edinen kitap çevirilerinin arttığı görülmüştür.³⁶ Ancak çalışmamızda Türk akademiasında ortaya

³² Avni İlhan, “İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları”, *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum 24-25 Kasım 1995)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 76; Gökalp vd., “Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın ‘Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası’ Başlıklı Makalesi”, 586-588.

³³ İzmirli, “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası”, 37, 589-591.

³⁴ İzmirli, “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası”, 39, 592-593.

³⁵ Çeviri makalelere şunlar örnek verilebilir:

1. Laura Veccia Vagleria, “Ali-Muâviye Mücâdelesini ve Haricî Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi”. çev. Ethem Ruhi Fırlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1-4 (1973), 147-150.
2. Amr Halife en-Nâmî, “Kuzey Afrika'da Yeni İbâdî Elyazmaları”, çev. Harun Yıldız, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 205-228.

³⁶ Çeviri kitaplara şunlar örnek verilebilir:

1. Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre - Bir Hâricî/İbâdî Klasiği*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).
2. İmam Câbir b. Zeyd el-Ezdî, *Fetvalar*, çev. İsa Nehrevân (İstanbul: SD Yayınevi, 2018).
3. İbn Sellâm el-İbâdî, *Kitabün fihî Bed'ül-İslam - Bir Haricî/İbâdî Kroniği*, çev. Mehmet Nurullah Aydın - Selim Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).
4. er-Rebi' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Basrî el-Ummânî, *Müsned*, çev. Orhan Ateş, 2. Basım (Ankara: Astana Yayınları, 2021).
5. İmam Câbir b. Zeyd el-Ezdî, *Resâil - Erken Dönem İbâzî Klasiği*, çev. Orhan Ateş, 2. Basım (Ankara: Astana Yayınları, 2021).
6. Ebü'l-Kâsım b. İbrahim el-Berrâdî, *İbâzî Tarihi*, çev. Orhan Ateş, 2. Basım (Ankara: Astana Yayınları, 2021).
7. Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hayr b. Ebi'l-Hayr el-Cennâvî, *İbâzî Fıkhu*, çev. Orhan Ateş, 2. Basım (Ankara: Astana Yayınları, 2021).
8. Ahmed b. Hamed el-Halîfî, *İstibât - Ötekileştirilenlerin Tarihi*, çev. Orhan Ateş, 2. Basım (Ankara: Astana Yayınları, 2021).
9. Muhammed Sâlih Nâsir, *İbâzîler'de Davet Yöntemi*, çev. Orhan Ateş, 2. Basım (Ankara: Astana Yayınları, 2021).
10. Nâsir b. Alî b. Salim en-Neddâbî, *İbâzî Mezhebinde İletişimsel Düşünce*, çev. Orhan Ateş, 2. Basım (Ankara: Astana Yayınları, 2021).

konulan eserler yer alacağından, Türk olmayan müelliflerin çalışmalarının çevirilerini de dipnotta vermekle yetineceğiz. Bu bağlamda Türkiye’de yayın yapan akademik dergilerde, yabancı dilde yayımlanan (bazılarının müellifi de Türk akademisyenler olan) makaleleri³⁷ de döküme dâhil etmeden dipnotta belirteceğiz.

Cumhuriyet dönemi İslâmî ilimler literatüründe, İbâziyye ile ilgili toplamda 133 eseri içeren çalışmamızda 27 tez, 88 makale, 4 bildiri ve 14 kitap listelenmiştir. Bu doğrultuda İslâm mezhepleri tarihi bilim dalı özelinde İbâzîlik konulu akademik çalışmaları, aşağıdaki başlıklar hâlinde sınıflandırmak mümkündür.

3. İslâm Mezhepleri Tarihi Alanında İbâzîlik Konulu Lisansüstü Tezler

Ülkemizde İslâm mezhepleri tarihi alanında İbâziyye’nin konu ve kavramlarına, inanç yapısı ve düşünce sistemine dair çeşitli başlıklarda hazırlanan lisansüstü akademik tezler mevcuttur. Günümüzde bu çalışmalar sayesinde firkaya ilişkin daha nitelikli bilgilere erişme imkânı doğmaktadır. İbâziyye’nin pek çok inanç unsuru ve eserlerinin, lisansüstü tezler başta olmak üzere akademik çalışmalar vesilesiyle ayrıntılı bir biçimde incelendiği görülmektedir.

Mevcut veriler doğrultusunda İslâm mezhepleri tarihi literatüründe İbâzîlik konulu 12 lisansüstü tez hazırlanmıştır. Hazırlanan en eski doktora tezi Ethem Ruhi Fıçlalı tarafından 1972 yılında hazırlanmıştır. Mezhepler tarihi alanı İbâzîlik araştırmalarındaki yüksek lisans tezlerinden ilkinin ise, Yahya Ertürk 2014 yılında yazmıştır.³⁸

Lisansüstü tezler genel itibarıyla İbâziyye fırkasının doğuşu ve görüşleri, İbâzî doktrinlerin gelişmesinde başat role sahip âlimlerin biyografileri, İbâzî tekfir anlayışı, imamet sistemi, İbâziyye’nin itikadî kaynakları ve fırkanın günümüzdeki durumuna ilişkin meseleleri ele almaktadır. Bunun beraberinde akademik alanda hazırlanan makale, bildiri, kitap ve tercüme eserlerin sayısı da İbâzîliğe olan ilginin çoğalmasıyla birlikte artış göstermiştir. Ancak yine de İbâzîliğe dair yapılan araştırma ve çalışmaların, sayı bakımından oldukça mütevazı oranlarda kaldığı görülmüş, bu suretle diğer fırkalarla mukayese edildiğinde yeterli düzeyde olmadığı tespit

11. Amr Halîfe en-Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, çev. Orhan Ateş, 2. Basım, (Ankara: Astana Yayınları, 2021).

12. İmam Câbir b. Zeyd el-Ezdî, *İmam Câbir b. Zeyd’in Fetevaları*, çev. Orhan Ateş (Ankara: Astana Yayınları, 2022).

³⁷ Yabancı dilde yayımlanan (bazılarının müellifi de Türk akademisyenler olan) makalelere örnekler:

1. Muhammed Salih Hamdî, “el-Bu’dü’l-makâsîdî fi fihhi’l-esvâk inde’l-İbâziyye: Fetva’-Şeyh Beyyûd fi cevâzi şirâi’l-meks nemûzecen”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 327-336.

2. Meryem Rezzâk Ba’re, “et-Ta’lîm inde’l-İbâziyye bi-bilâdi’l-Mağrib: Medînetu Tihert enmûzecen”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 315-326.

3. Zühreyl Tağlât, “el-İmâmetü’l-İbâziyye”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 252-270.

4. Kasım Ömer Hac Emuhammed, “Menhecu rivâyeti’l-ehâdis ve nakdihâ inde Fukahâi’l-İbâziyye fi’l-karni’r-râbi’ el-hicrî: İbn Bereke el-Umânî enmûzecen”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 234-250.

5. Tefvîk İyâd eş-Şekarûnî, “Tahlîlu beyânâti ba’zı fehârisi mahtûtâti’l-Medreseti’l-İbâziyye”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 157-180.

6. Ertuğrul Boynukalın, “Usûlü fihhi’l-İbâziyye: Me’âlim ve Mesâdir: İbâziyye’nin Fıkıh Usulü: Özellikler ve Kaynaklar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (2021), 55-92.

³⁸ Bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâziyye’nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1972), 162 sayfa hâlinde Muhammed Tâvî et-Tancî danışmanlığında; Yahya Ertürk, *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Kuzey Afrika İbâzîliğinde Hameletü’l-İlm’in Etkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 112 sayfa olarak Orhan Ateş danışmanlığında yazılmıştır.

edilmiştir. Bu husustaki mevcut problemlere gerçekçi çözüm önerileri üretmek adına, sorunların tespit edilerek irdelenmesi büyük önem taşımaktadır.

Cumhuriyet dönemi İbâzîlik çalışmaları kapsamında İslâm mezhepleri tarihi bilim dalında akademisyenler ve araştırmacılar tarafından akademik disiplinle yazılmış beşi doktora yedi yüksek lisans olmak üzere 12 lisansüstü tez, 46 makale ve 4 bildiri hazırlanmıştır. Böylelikle mezhepler tarihi alanında İbâzîlik konulu 62 akademik çalışmanın bulunduğunu söylemek mümkündür. Diğer bilim dallarındaki çalışmalarla birlikte toplamda 133 eseri incelediğimiz çalışmamızda yer alan 62 eserin, İslâm mezhepleri tarihi alanında yapılmış olması, bu alanda konuya duyulan ilgi ve merakı göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Bu doğrultuda Ulusal Tez Merkezi ve İslâm Araştırmaları Merkezi veri tabanında mevcut olan tamamlanmış hâldeki İbâzîlik konulu tezler, hiyerarşik sıralama esas alınarak önce doktora tezleri sonrasında ise, yüksek lisans tezleri şeklinde kategorize edilmiş ve kronolojik olarak sıralanmıştır.

3.1. İslâm Mezhepleri Tarihi Alanındaki Doktora Tezleri

Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Muhammed Tâvî et-Tancî danışmanlığında, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1972), 163 s.

Orhan Ateş, *Günümüz Umman İbâdiyyesi* (Tevfik Yücedoğru danışmanlığında, Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 261 s.

Kadri Önemli, *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarda İbâziyye'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Orhan Ateş danışmanlığında, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 228 s.

Mehmet Hanifi Yoldaş, *Temel Görüşleri Bağlamında İbâziyye-Mu'tezile İlişkisi* (Mehmet Kubat danışmanlığında, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 258 s.

Osman Bilen, *Ebu Yakub el-Vercelânî (ö. 570/1175) ve İbâziyye* (Fevzi Rençber danışmanlığında, Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 279 s.

3.2. İslâm Mezhepleri Tarihi Alanındaki Yüksek Lisans Tezleri

Yahya Ertürk, *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Kuzey Afrika İbâzîliğinde Hameletü'l-İlm'in Etkisi* (Orhan Ateş danışmanlığında, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 126 s.

Kadriye Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir ve İbâziyye'nin Tekfir Anlayışının Mukayesesi* (Orhan Ateş danışmanlığında, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 112 s.

Cevat Sülün, *Câbir b. Zeyd ve İbâziyye İçindeki Rolü* (Orhan Ateş danışmanlığında, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 124 s.

İlknur Bahadır, *Günümüz Umman İbadiliğinde Dini Tolerans Söylemi* (Halil İbrahim Bulut danışmanlığında, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 101 s.

Şeref Safa Şimşek, *İbâdiler'de İmamet Anlayışı* (Harun Yıldız danışmanlığında, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 110 s.

Zikrullah Alim, *Rüstemîler Döneminde İtikâdî İslam Mezhepleri* (Rifat Türkel danışmanlığında, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 169 s.

Hava Olgun Tatlı, *İbâziyye'nin Tarih Algısı* (Abdullah Ömer Yavuz danışmanlığında, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 115 s.

3.3. Diğer Alanlardaki Lisansüstü Tezler

İbâziyye fırkasıyla ilgili akademik çalışmalar son yıllarda tefsir, hadis, islâm hukuku, kelâm gibi çeşitli bilim dallarında artış göstererek, literatürdeki yerini almıştır. Bununla birlikte araştırmaların daha çok fırkanın tefsir geleneği, fikhî kaynakları ve görüşleri, itikadî konularda kullandığı metotlar yahut imamet düşüncesi gibi kelâmî meseleler üzerinde yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

Bu başlık altında konumlandırabileceğimiz on beş lisansüstü tez mevcuttur. Bunlardan beşi doktora, on tanesi ise yüksek lisans tezidir. Bu kapsamda yapılan en eski lisansüstü tez, 1996 yılına ait bir yüksek lisans tezi olup, kelâm bilim dalında hazırlanmıştır. İlk doktora tezi ise, 2018'de hazırlanarak tefsir alanında akademik literatüre girmiştir.

3.4. Doktora Tezleri

Mehmet Fatih Dede, *Kuran'ın İbâzî yorumu (İtfiyîş'in Teysiru't-Tefsir'i örneği)* (Nurettin Turgay danışmanlığında, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 341 s. (Tefsir Bilim Dalı)

Sereen Alia, *Ehl-i Sünnet ve İbâdiyye'ye Göre Hadis: -Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i (ö. 153/770) ve Rebî' b. Habîb'in Müsned'i (ö. 171/788) Örneği-* (Bekir Kuzudişli danışmanlığında, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 406 s. (Hadis Bilim Dalı)

Sadi Ölmez, *İbâziyye Mezhebinin Fıkıhtaki Farklı Görüşleri* (Mehmet Selim Aslan danışmanlığında, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 286 s. (İslâm Hukuku Bilim Dalı)

Mahmoud Benras, *Kuzey Afrika İbadîliği ve İmâmet Düşüncesi* (Ramazan Yıldırım danışmanlığında, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 257 s. (Kelâm Bilim Dalı)

Fatih Altun, *İbâzî Tefsirlerde Kur'an İlimleri* (Gökhan Atmaca danışmanlığında, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 259 s. (Tefsir Bilim Dalı)

3.5. Yüksek Lisans Tezleri

Cemalettin Erdemci, *İbn Sellam el-İbadi ve İtikadî Görüşleri* (Nadim Macit danışmanlığında, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 114 s. (Kelâm Bilim Dalı)

Mustafa İsmail Dönmez, *İbadi Mezhebinin Usul-ü Fıkıh Kaynakları* (İsmail Köksal danışmanlığında, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 119 s. (İslâm Hukuku Bilim Dalı)

Nurullah Çakmaktaş, *İbâzî Müfessir Eттаfeyyîş ve Teysîru't-Tefsir Adlı Eseri* (Hasan Elik danışmanlığında, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 104 s. (Tefsir Bilim Dalı)

Abdurrahman Yapar, *Mezhebî Saiklerin Kuran Tefsirindeki Rolü Ettafeyyîş Örneği* (Hikmet Akdemir danışmanlığında, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 239 s. (Tefsir Bilim Dalı)

Rabia Peker, *İbâziyye'nin Hadis Anlayışı* (Hüseyin Kahraman danışmanlığında, Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 172 s. (Hadis Bilim Dalı)

Othman Khaleel İbrahim Ahmedalhüsein, *İbadiliğin İtikadi Konularda Nakli Delille İstidlal Metodu* (Ramazan Yıldırım danışmanlığında, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 168 s. (Kelâm Bilim Dalı)

Mustafa Ergin, *İbâdî Tefsir Geleneğinde Usûl-i Hamse'nin Yorumu -Teysîrû't-Tefsîr Örneği-* (Muhsin Demirci danışmanlığında, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 132 s. (Tefsir Bilim Dalı)

Ahmet Faruk Göksün, *İbâdî Fıkhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)* (Ali Bardakoğlu danışmanlığında, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 222 s. (İslâm Hukuku Bilim Dalı)

Muhammed Çiçekli, *İbâdiyye'nin Haricilik Mezhebine Nispeti -İman Amel Bağlamında-* (Ramazan Altıntaş danışmanlığında, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 73 s. (Kelâm Bilim Dalı)

Mustafa Akdağ, *Tefsirde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi* (Mehmet Suat Mertoğlu danışmanlığında, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 155 s. (Tefsir Bilim Dalı)

4. İbâzîlik Konulu Makaleler

Son yıllarda artan tercüme faaliyetleri ve araştırmaların neticesinde İbâzîlik hakkında çeşitli makaleler yayımlanmıştır. Çalışmamızda İbâziyye fırkasına ilişkin, seksen sekiz makalenin olduğu tespit edilmiştir. Konumuz kapsamında yer alan makalelerin, günümüze doğru yaklaştıkça nicelik bakımından arttığı görülmüştür.

Tezlerin bilim dallarını dikkate aldığımızda, makaleleri şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

4.1. İslâm Mezhepleri Tarihi Alalındaki Makaleler

İsmail Hakkı İzmirli, "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası", *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* 4/37 (1923), 6-7.

İsmail Hakkı İzmirli, "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası", *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* 4/39 (1923), 42-43.

İsmail Hakkı İzmirli, "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası", *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* 4/40 (1923), 55.³⁹

³⁹ İzmirli İsmail Hakkı'nın *Mahfil* dergisinde yayımlanmış olduğu "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası" adlı makalesi, derginin farklı sayılarında üç parça hâlinde yayımlanmış olsa da metin bütünlüğü bakımından tek bir makale görünümündedir. Dolayısıyla biz de bibliyografyamızda İzmirli'nin çalışmasını bir makale olarak kabul edeceğiz.

- Yaşar Kutluay, “İbadilere Ait Bazı Metinler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 141-149.
- Ethem Ruhi Fıçlalı, “İbâdiye’nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 323-344.
- Sabri Hizmetli, “İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı İslâm Kültürünün Doğuşu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 180-204.
- Sabri Hizmetli, “İbâdilikte Azzabe”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 285-301.
- Orhan Ateş, “Salim b. Zekvân’ın Siresi’nde Hz. Osman’la İlgili Kısmın İbâzî Fikirler Açısından Değerlendirilmesi” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9/2 (Haziran 2009), 97-112.
- Orhan Ateş, “Bir İbâdî Çocuk İlmihali “Telkînü’s-Sıbyan”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Mayıs 2009), 77-100.
- Ümmügülsüm Türkmen, “İslam Dünyasının Az Bilinen Ülkelerinden Biri: Ummân Sultanlığı”, *İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafya Etütleri* 1/1 (2009), 81-86.
- Ümmügülsüm Türkmen, “Umman’da İbâdîlik”, *İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafya Etütleri* 2/2-3 (2010), 109-118.
- Orhan Ateş, “İbâzî Edebiyatı (Ebu’l-Kasım Berrâdî ve “er-Risale fi Ba’dı Kütübi’l-İbâziye” Örneği), *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 93-122.
- Orhan Ateş, “Tahkîm Telakkisine Eleştirel Bir Yaklaşım (İbâziye Örneği)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 293-328.
- Mehmet Mahfuz Söylemez, “Cezayir Metodoloji Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Muhammed Babaammi ile “İbâdi ve İbadilerle İlgili Meseleler” Başlıklı Söyleşi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Haziran 2015), 129-148.
- Mehmet Mahfuz Söylemez, “Mahfuzat: Tunus ve Tunus İbadileri Üzerine Notlar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Haziran 2015), 149-173.
- Harun Yıldız, “Ali Yahya Muammer’in Çalışmalarında İbâdîlik”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2016), 7-51.
- Harun Yıldız, “İbâdîlik Araştırmalarında Önemli Bir İsim: Tadeusz Lewicki”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (Eylül 2015), 57-84.
- Orhan Ateş, “İbâdî Fikirlerin Oluşumunda Mu’tezile’nin Rolü”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (Eylül 2015), 85-109.
- Orhan Ateş, “İbâdî Bilgin Ebû Hazer Yağlâ b. Ziltâf el-Vesyânî’nin Mu’tezile Reddiyesi”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (Eylül 2015), 133-147.
- Kadir Gömbeyaz, “İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhâtî Örneği-”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (Eylül 2015), 149-168.
- Mehmet Mahfuz Söylemez, “Mahfuzât: Cezayir İbâdîleri Arasında Beş Gün”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (Eylül 2015), 169-185.

- Mehmet Mahfuz Söylemez, “Mahfuzât: Umân Sultanlığı ve Umân İbâdîleri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi* 10/1 (Eylül 2015), 187-204.
- Mehmet Mahfuz Söylemez, “Dr. Ferhat Ca’birî ile Tunus İbadîleri Üzerine Söyleşi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Ocak 2015), 163-172.
- Kadir Gömbeyaz, “Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefler mi? Metodik Bir Tartışma”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Haziran 2016), 77-98.
- Orhan Ateş, “İbâziyye Haricî Bir Fırka Mıdır?”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2017), 1-23.
- Orhan Ateş, “İmam Ebû Şa’sa Câbir b. Zeyd ve İbâdiyye Fırkası İçindeki Yeri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Mart 2017), 58-84.
- Orhan Ateş, “İbâdî İmamet Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/5 (2017), 1-29.
- Orhan Ateş, “Muhaliif Fırak Kaynaklarında İbâdiyye”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/7 (2017), 13-31.
- İsa Nehrevani, “İbâziyye’nin Çağdaş Köktenci Hareketlere Rol Model Olma Potansiyeli”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2017), 24-51.
- Orhan Ateş, “İbâzî Bilgin Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Nisan 2017), 1-24.
- Orhan Ateş, “Kuzey Afrika ve Mağrib İbâziliği”, *Uluslararası Teoloji & Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2017), 18-27.
- Orhan Ateş, “Mutezile İbâziyye Etkileşimi”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/6 (2017), 16-45.
- Orhan Ateş, “İbâziyye’de Ru’yetullah”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/8 (2017), 68-85.
- Orhan Ateş, “Ebû Mutî’ Mekhûl en-Nesefî’nin Kitâbu’r-Red Alâ’l Bida’ ve Ehli’l-Ehvâ adlı eserinde İbâdiyye Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/9 (2017), 22-40.
- Alaattin Dikmen, “İbâzi İmamet Sosyolojisi: Mesâlikü’-d-Dîn”, *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/8 (2017), 29-39.
- Süleyman Akkuş – Feyza Doğruyol, “Bir İbâzî Âlim Ebû Ya’kûb el-Vercelânî’nin ed-Delîl ve’l-Burhân’ı Bağlamında İbâziyye’nin Temel Görüşleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019), 117-147.
- Yusuf Gökalp – Sabri Yılmaz – Ömer Faruk Teber, “Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı’nın “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası” Başlıklı Makalesi”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2020), 573-593.
- Ramazan Tarık – Zekeriya Doğrusözlü, “Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyîş ve “el-Fark Beyne’l-İbâziyye ve’l-Havâric” Adlı Eseri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Haziran 2020), 369-396.
- Kadri Önemli, “Erken Dönem İbâzî Bilginleri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Mart 2020), 76-90.

Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, “İbâdiyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi”, *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (Mart 2022), 261-291.

Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, “Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 53-74.

Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, el-Esmâ ve'l-Ahkâm Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'rezile Etkileşimi, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 15/1, (Haziran 2022), 219-258

Sadi Ölmez, “Hâricîliğin Ortaya Çıkışı ve İbâzî Anlayışında Hâricîlik Yorumu”, *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (Aralık 2022), 93-118.

Mehmet Hanifi Yoldaş - Fevzi Çakmak - Mehmet Kubat, “İbâdî Düşüncede Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi”, *İslami İlimler Dergisi* 18/1 (Mart 2023), 105-128.

Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, “Hâricî Düşüncede İhlâllaşma Çabaları ve İbâdiyye'nin Günümüze Kadar Varlığını Devam Ettirmesi Üzerine”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 46-63.

Osman Bilen, “İbâdî Âlim Ebû Ya'kûb El-Vercelânî'ye Göre Halku'l-Kur'ân”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/2 (Aralık 2023), 851-875.

4.2. Kelâm Alanındaki Makaleler

Mücahid Dünder, “Otantik Bir Vehbi-İbâzî Akaid Metni: Akide't-Tevhîd li-Amr İbn Cümei”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2013), 271-302.

Ulvi Murat Kılavuz, “Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (Ocak 2016), 71-123.

Metin Yıldız, “Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi”, *Kader* 16/2 (Aralık 2018), 294-318.

Furat Akdemir, “İlk Dönem İman-Siyaset İlişkisi, İmanın Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sîre Eseri Bağlamında)”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 170-198.

Ahmet Bardak, “İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri”, *Şarkiyat* 11/2 (Ağustos 2019), 763-788.

Metin Yıldız, “İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 167-187.

Bilal Taşkın, “Erken Dönem Bir İbâzî Teorisyonu: Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'nin (II.-III. yüzyıl) Kitâbü't-tevhîd'i ve Kelâmî Perspektifi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3959-3978

Mustafa Yüce, “Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin 'Metnü'd-Diyânât' Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 221-255.

Burhaneddin Kıyıcı, “Harici Anlayışta Birlikte Yaşama ve İbâdi Alim Es-Siyabi'nin Bakışı”, *Genç Mütefekirler Dergisi* 3/2 (Aralık 2022), 523-560.

Mahmoud Benras, “İbâdilikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 272-295.

Mahmoud Benras, “İbâdiyye Mezhebi ve Gizlilik Düşüncesi (Takiyye)”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 511-529.

Mahmoud Benras, “İbâdîliğin Siyaset Düşüncesi”, *Antakiyat* 6/1 (Haziran 2023), 84-97.

4.3. Hadis Alalındaki Makaleler

Tevhit Bakan, “İbâdîler ve Hadis”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 221-240.

Ahmet Özdemir, “İbâdiyye’nin Erken Dönem Hadis Kaynakları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Aralık 2019), 525-556.

Ahmet Özdemir, “Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (Haziran 2020), 197-227.

Ahmet Özdemir, “Rabî b. Habîb’in (Ö. 175/791) İtikâdî Hadisleri Yorumlama Biçimi”, *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 84 (Bahar 2021), 347-363.

Adem Karaaslan – Hayati Yılmaz, “Hicrî 4. Asırdan Günümüze İbâzî Hadis Edebiyatı”, *Bilimname* 51 (Nisan 2024), 147-181.

4.4. Fıkıh / İslâm Hukuku Alalındaki Makaleler

Sadi Ölmez, “Geçmişten Günümüze İbâzî Fıkıhına Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Cevapları”, *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/6 (2016), 1-13.⁴⁰

Yakup Mahmutoğlu - İdris Cebeci, “Sünni Olmayan Mezheplerde Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Eskiyeni* 40 (Mart 2020), 9-25.

Ertuğrul Boynukalın, “İbâziyye’nin Fıkıh Usulü: Özellikler ve Kaynaklar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Aralık 2021), 55-92.

Ahmet Faruk Göksün, “İbâdî Fıkıhında Namaza Ait Hükümler ve Delilleri”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2021), 475-502.

Ahmet Faruk Göksün, “Klasik Dönem İbâdî Fıkıh Literatürü”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 107-136.

Ahmet Faruk Göksün, “Câbir b. Zeyd ve İbâdî Fıkıhındaki Yeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (Haziran 2022), 35-62.

Sadi Ölmez, “İbâziyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar”, *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 639-662.

⁴⁰ Söz konusu makale, aynı derginin iki farklı sayısında tekraren yayımlanmıştır. Fakat konuya dair ayrıntılı bilgi sahibi olunamadığından makalemizde sadece ilk yayımlananı döküme dâhil edilmiş, aşağıda ismi zikredilen makale bibliyografyaya dâhil edilmemiştir:

Ölmez, Sadi. “Geçmişten Günümüze İbâzî Fıkıhına Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Cevapları”, *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/11 (2019): 20-32.

Sadi Ölmez, “İbâziyye Mezhebine Has Abdesti Bozan Durumların Değerlendirilmesi”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 73-90.

Selahattin Yılmaz, “İslam Hukuku’nda Talâka Yemin Meselesi”, *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (Ocak 2023), 656-687.

Selahattin Yılmaz, “Klasik Fıkıhta ve Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarında Şarta Bağlanan Talâk (Muallak Talâk)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 41 (Haziran 2023), 1-48.

4.5. Tefsir Alanındaki Makaleler

İsmail Albayrak, “İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme”, *Usul İslam Araştırmaları* 4/4 (Aralık 2005), 7-38.

İsmail Albayrak, “İbâdî Tefsir Usûlüne Genel Bir Bakış”, *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 31-62.

Mehmet Fatih Dede, “İbâzî Müfessir Muhammed b. Yusuf İtfiyyîş’in İşârî Tefsire Yaklaşımı”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2017), 63-71.

Mehmet Fatih Dede, “İbâzî Tefsir Geleneğinde İsrailiyat Meselesi: İtfiyyîş Örneği”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017), 883-899.

Güven Ağırkaya, “Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1299-1334.

Güven Ağırkaya, “İbâzî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânu’z-Zâd Örneği)”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 565-610.

Güven Ağırkaya, “Cezayir Bölgesinde İbâzî Mezhebini Canlandıran Çok Yönlü Bir Müfessir: Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş”, *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 6 (Ekim 2019), 58-98.

Fatih Altun - Reyhan Çağlayan Altun, “Zürkânî ve Eттаfeyyîş’in Muhkem ve Müteşâbih İle İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 38-67.

Güven Ağırkaya, “Ehl-i Sünnet Tesmiyesinin Mezhebi Tefsirlerdeki İzdüşümleri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 873-898.

Fatih Altun - Gökhan Atmaca, “İbâzî Tefsirlerde İ‘câzü’l-Kur’an”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 321-350.

Güven Ağırkaya, “Tefsirde Nakledilen Bazı Rukye Tarifleri Üzerine (Eттаfeyyîş Örneği)”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Haziran 2022), 99-124.

Güven Ağırkaya, “Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair Bir Kavram Tespit Denemesi”, *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 663-692.

Güven Ağırkaya, “Tefsirde Mezhepsel Tercihlerin İşlenmesi: Saîd b. Ahmed el-Kindî’nin Tefsiri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 50 (Temmuz 2023), 7-31.

4.6. İslâm Tarihi Alanındaki Makaleler

Ali Yılmaz - Yavuz Selim Göl, “Hâricî/İbâdîlerin Hilâfet ve Hakem Söylemleriyle İmtihanı ve Hâricî Paradigmanın İflası”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 279-304

4.7. Arap Dili ve Belagati Alanındaki Makaleler

Ali Yılmaz – Mahmoud Benras, “İbâzî/Rüstemî Devletinde Arapçanın Din Dili Olarak Öne Çıkması”, *Baberti* 17 (Haziran 2023), 24-49.

5. Yayımlanmış Bildiriler

Mustafa Öz, “İbaziyye ve Zeydiyye’de Seferîlik Hükümleri”, *Seferîlik ve Hükümleri*, ed. İsmail Kurt – Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 399-402.

Kadir Gömbeyaz, “İbâdiyye’de Zekât”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 365-381.

Ahmet İğdi, “Ötekinin Kitabını Oku/ma/mak: Haricî/İbâzî Tarih Literatüründe Farklı Mezhep Kitaplarına Bakış”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1/379-392.

Adnan Demircan, “İbâdî Kaynaklarında Hz. Osman”, *Hazreti Osman*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020), 409-426.

6. Kitaplar

Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983).

Mehmet Mahfuz Söylemez, *Mahfuzat - İslam Coğrafyasında Seyahat Notları 1* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016).

Mehmet Mahfuz Söylemez, *Mahfuzat - İslam Coğrafyasında Seyahat Notları 2* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016).

İsmail Albayrak, *İbâdî Tefsir Geleneği: Tarihsel Bir Bakış* (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2018).

Ahmet Özdemir, *İbâdiyye’nin Ana Hadis Kaynağı: Rebî’ b. Habîb’in Müsned’i* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018).

Kadir Demirci, *İbaziyye’nin Hadise Bakışı* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019).

Adnan Demircan, “Tarihin Araçsallaştırılmasında İbâdiyye Örneği”. *Din Algısı İnşasında Tarihin Araçsallaştırılması*. ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 63-101.

Sadi Ölmez, *İbâzî Fıkıhı Dört Mezheple Mukayese (İbâdat)* (Ankara: Astana Yayınları, 2022).

Orhan Ateş, *Kendi Kaynaklarından İbâziyye* (Ankara: Astana Yayınları, 2022).

Abdalmelik İbrahimioğlu, *Erken Dönem Hâricî-İbâzî Tefsir Anlayışı -Hûd b. Muhakkem el-Huvvari Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

Ahmet İğdi, “Günümüze Ulaşmayan veya Yazarı Bilinmeyen Kuzey Afrika’da Telif Edilmiş İbâzî Tarih Eserleri (3-10./9-16. Yüzyıllar)”. *İslam Düşüncesi Araştırmaları* 4. 327-352. ed. Abdullah Arca – Hasan Hüseyin Yılmaz (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022).

Ahmet İğdi, “İbâzî Tarihçi Şemmâhî'nin Hz. Osman Dönemine Dair Eleştirileri”. *İlk Dönem Olaylarının Müslümanların Tarihine Yansımaları*. 161-175. ed. Ömer Cide - Abdurrahman Şensöz (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

Muhammet Kara, “İbâzî Tefsir Geleneğinde Münâsebâtü'l-Kur'ân: İbrâhîm b. Ömer Beyyûd Örneği”. *Din-Felsefe-Tarih Yazıları*. 155-190. ed. Ahmet Bayındır (Bursa: Emin Yayınları, 2022).

Mehmet Hanifi Yoldaş, *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024).

7. Cumhuriyet Dönemi İbâzîlik Araştırmacılarının Konuya Yaklaşım Metotları

Bir fırkayı değerlendirirken, onu kendi kaynakları ve tanımlamaları üzerinden ele almak kıyas açısından doğru bir yaklaşım metodu olacaktır. Yörükan, İbn Teymiyye'nin *el-Furkân* adlı eserine atıfta bulunarak bu konuya şu şekilde açıklık getirir: “*Hâricî mezheplere kendi kitaplarından değil başkalarının nakillerinden muttalî olduk. Zira Mu'tezile'nin olduğu gibi bunların da kendi kitapları yoktur.*”⁴¹ Fırkalar incelenirken yapılması gereken, lehte ve aleyhte tüm kaynakların objektif bir şekilde değerlendirilmesi ve mezhebi doğuran tarihî, siyasî, ekonomik şartların tam olarak tanınması gerekmektedir.⁴² Bu sebeple İbâziyye de dâhil olmak üzere fırkalar hakkında öncelikle erişilebilir tüm kaynaklardan doğru bilgiler elde edilmeli, sonrasında doğru olduğuna inandığımız bu objektif bilgilerden hareketle nesnel fikirler üretilmelidir.

Literatürümüzde makâlât kitaplarının verdiği bilgiler çerçevesinde tanıdığımız İbâziyye fırkası, yakın zamana kadar kendi kaynakları üzerinden tanımlanmamıştır.⁴³ Bu yönü itibarıyla, ülkemizde İbâziyye fırkasına ilişkin mevcut bilgi ve tespitlerin bir kısmının, yanlış yahut eksik olduğu söylenebilir. Bu çalışmalarda İbâzî kaynakların yeterince dikkate alınmamasının bir tercihten değil bir yoksunluktan kaynaklandığını söylemeliyiz. Zira İbâziyye fırkası hakkında yeterli kaynağın olmaması ve mevcut kaynaklara ulaşmanın güçlüğü, böyle bir sonucu doğurmuştur. Bahse konu tüm imkânsızlıklara rağmen fırkayı ana hatlarıyla tanımaya yönelik nitelikli çalışmalar da ortaya konmuştur. Günümüzde, dijital ortamın sağladığı imkânlar neticesinde, İbâzî müelliflerin özgün eserlerine erişim söz konusudur. İnternet platformları sayesinde, araştırmacılar için kaynak temin etme güçlüğü büyük ölçüde ortadan kalkmıştır.⁴⁴ Bu bağlamda, İbâzîlik üzerine çalışmak isteyen akademisyenler için nesnel ve derinlikli araştırmalar yapabilmelerin önündeki teknik engeller önemli ölçüde bertaraf edilmiştir. Dolayısıyla, mezhebe ilişkin akademik çalışmaların niteliğinin artırılması, büyük ölçüde araştırmacıların bilimsel ve nesnel yaklaşımlarına bağlı görünmektedir.

Cumhuriyet dönemi İslâm mezhepleri tarihi alanında yapılan İbâzîlik konulu çalışmalar iyi tetkik edildiğinde fırkanın, kullanılan kaynaklardan hareketle iki farklı tarihsel süreç üzerinden

⁴¹ Yusuf Ziya Yörükan, *Ebû'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 85.

⁴² W. Montgomery Watt, “Çevirenin Önsözü”, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Ankara: Ümran Yayınları, 1981), IV.

⁴³ Kadri Önemli, *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarda İbâziyye'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 1.

⁴⁴ Örneğin www.alsaidia.com adresinde İbâzî literatüre ait çok sayıda eski ve yeni eser pdf formatında yer almaktadır.

anlatıldığı görülecektir. Süreçlerin farklı olması doğal olarak İbâzîlik hakkındaki düşünce ve kanaatlerin de farklılaşmasına neden olmuştur. Araştırmacıların bir kısmına göre İbâziyye tartışmasız bir şekilde Havâric'ten türemiş sapkın bir fırkadır. Diğer tarihsel kurguya göre ise İbâziyye, Hâricî bir fırka değildir. Zira Hâricîlik İbâziyye'nin selefi değil çağdaşı olan bir fırkadır.⁴⁵

Araştırmamızda fırkaya ilişkin iki temel yaklaşım biçiminin geliştirildiği ve İbâzîliğin farklı bakış açılarıyla ele alındığı tespit edilmiştir. Böylelikle araştırmacıların İbâzîliğe yaklaşım biçimlerini, şu iki başlık altında incelemek mümkündür.

7.1. Geleneksel Kaynaklar Işığında İbâziyye'yi Havâric'in Devamı Olarak Ele Alan Yaklaşım

Mezhepler tarihi araştırmacılarının Müslümanların 73 fırkaya bölüneceğini ifade eden hadisi⁴⁶ zahirî manada yorumlamaları, mezheplerin sayısını tutturma çabasına dönüşmüş ve birtakım tutarsızlıklarla neticelenmiştir.⁴⁷ Nitekim milel ve nihâl müellifleri fırkalara ilişkin yaptıkları sınıflandırmalarda, bazı fırkaları bilhassa da İbâziyye'yi Hâricîlere nispet etmişlerdir. Bunlardan eş-Şehristânî (ö. 548/1153) Hâricîleri, içerisinde İbâziyye'nin de bulunduğu sekiz ana fırkaya ayırmış ve İbâziyye'yi Hafsiyye, Hârisiyye, Yezîdiyye olmak üzere üç kol hâlinde incelemiştir.⁴⁸ Malâtî (ö. 377/987) Hâricîleri on fırka hâlinde zikretmiş⁴⁹, İsferyânî (ö. 418/1027) ise yirmi fırka olarak söylemiş de yirmi iki fırka hâlinde bir sınıflandırma yapmıştır.⁵⁰ Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037-38) eserinde Hâricîlerin, yirmi fırkadan müteşekkil olduğunu belirtmiş ancak yirmi iki fırka hakkında bilgi vermiştir.⁵¹ Râzî (ö. 606/1210) yirmi bir fırka olarak ele almış,⁵² Makrîzî (ö. 845/1142) ise, yirmi fırkaya ayırmıştır.⁵³

Sünnî kaynakların verdiği bilgileri temel alan İbâzîlik araştırmacılarına göre İbâziyye'nin kökenleri Hz. Osman'ın halifelığının ikinci yarısına kadar uzanmaktadır. Bu yaklaşıma göre

⁴⁵ Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, "İbâziyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi", *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (Mart 2022), 261-291.

⁴⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sünen*, çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), "Fiten" 17; Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen* thk. Muhammed Muhiddîn Abdülhamîd (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 4/198.

Hadis hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017); Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005); Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005); Osman Oral, "73 Fırka Hadisinin Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014); Özden Kanter, "Kurtuluşa Eren Fırka/El-Fırkatu'n-Nâciyye İnancı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017); Mehmet Kubat, "73 Fırka Hadisini Yeniden Düşünmek", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(2), 2012, 9-45.

⁴⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 20; Sabri Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 660.

⁴⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 125.

⁴⁹ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kahire: Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1949), 46-54.

⁵⁰ Ebû'l-Muzaffer İmâmüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-fırkati'n-nâciyye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955), 46-59.

⁵¹ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 54.

⁵² Fahrüddin b. Diyâuddin er-Râzî, *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (Beyrut, 1402), 46-51.

⁵³ Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâz ve'l'İtibâr bi-Zikri'l-Hittati'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), II/354-355.

Hâricîlik Müslümanların içine düştüğü siyasî, ekonomik ve kültürel bunalımların sonucunda adil yönetim arayışı ile daha çok taşranın merkeze karşı yürütmüş olduğu muhalif sosyal bir harekettir. Problem başlangıçta her ne kadar siyasî ve ekonomik karakterli olsa da bu topluluk daha sonra birtakım itikadî görüşler edinerek Hâricîlik şeklinde tezahür etmiştir.⁵⁴

Meşhur *el-Mile'l ve'n-nihal* eserinin yazarı Şehristânî ise, Hâricîliği çok daha gerilere götürür. Ona göre Hâricîlik siyasî ve ekonomik problemler sonucu ortaya çıkan bir hareket olmaktan ziyade bir zihniyet sorunudur. Öyle ki bu, lanetlenmiş İblis'in de hareket noktasıdır. Çünkü o, önce yaşın sonra mükellefiyetin illetini, ardından Âdem peygambere (a.s.) secde etmedeki yararını sorgulamıştır. Hâriciyye işte bu sorgulamadan doğmuş ve bu fırkanın mensupları Allah Teâlâ'dan başka hakem olmadığını ve insanların hakem olamayacaklarını iddia etmiştir. Şehristânî'ye göre Hâricîlerden Hurkûs b. Zühre'nin bu iddiaları ile İblis'in "Balçıkta, işlenebilen kara topraktan yarattığın insana secde edemem" (el-Hicr/33) sözü arasında hiçbir fark yoktur.⁵⁵

Benzer bir yaklaşıma göre, Allah'ın takdirine karşı çıkan İblis'in sergilediği tavır, bir zihniyet olarak Hâricî anlayışın ilk örneğini oluşturmaktadır. Ganimet dağıtımı esnasında Hz. Peygamber'e "Adil ol Ey Muhammed!" diyen kişinin İblis tarafından sergilenen bu zihniyeti, dünya yaşamında yansıttığı düşünülmüştür.⁵⁶ Şehristânî'nin eseri başta olmak üzere klasik mezhepler tarihi kaynaklarını temel alan yaklaşımlar, İbâziyye'nin selefi olan Havâric'in teşekkülünü de zihniyet olarak Hz. Peygamber dönemine kadar götürürler. Bu bağlamda İbâziyye fırkasını, günümüze kadar ulaşabilmeyi başarabilen tek Hâricî fırka olarak ele alırlar. Bu yaklaşımın öne çıkan bir başka özelliği de şudur: fırka, ilk dönemlere ait bir genelleme üzerinden tanımlanmakta ve bu durum tüm tarihsel, kültürel, dinî ve siyasî sürece mâl edilmektedir. Esasında yapılan bu tanımlamalar, siyasî gayelere ulaşmak amaçlı tasarlanmış aynı zamanda da İbâzîlerin Hâricîler ile olan bağıyla ilişkilendirilmiştir.⁵⁷ Oysa İbâziyye'nin tekfir ve şiddete karşı olma gibi pek çok olumlu özelliği bulunmaktadır. Fakat bunlar göz ardı edilmiştir.⁵⁸

Cumhuriyet döneminde İbâzîlik hakkında en derinlikli araştırma ilk defa Ethem Ruhi Fığlalı tarafından yapılmıştır. Fığlalı'ya göre İbâziyye Hâricî hareket içerisinden çıkmıştır. Nitekim Fığlalı'nın "İbâziyye'nin Doğuşu ve Görüşleri" adlı doktora tezine yansıyan görüşlerini⁵⁹ makalesinde şöyle izah etmiştir:

"Bize göre bu iki ana sebep yani otoriter ve âdil bir idare ile merkezi ile, otoriteyi temsil eden Kureyş'in hâkimiyetini sarsıp, kendi ictimaî ve etnik yapılarının gerektirdiği mizaç istikametinde fazla derine girmeden, Kur'an'a bağlı bir hayat anlayışı, bu insanların Havâric adı altında bir araya gelmeleri sonucunu doğurmuştur."⁶⁰

⁵⁴ Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 66; Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* 16/2 (Aralık 2018), 294-318.

⁵⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 29-31.

⁵⁶ İbn Mâce, "Sünen", 17 (No. 2426).

⁵⁷ Ölmez, "İbâziyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar", 643.

⁵⁸ Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, "İbâziyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi", 261-291.

⁵⁹ "Görülüyor ki İbâziyye, içlerinden çıktığı Hâricîlerin hilâfet hakkındaki görüşlerine sonuna kadar uymakla birlikte..." Bk. Fığlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 142.

⁶⁰ Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 248.

Ülkemizde İbâzî kaynaklara ulaşmanın güç olduğu bir dönemde Fığlalı gerek batılı kaynaklara gerekse İbâzî kaynaklara azami derecede ulaşmaya çalışmış ve İbâzîlik hakkında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Akabinde ise çok sayıda makalenin, yüksek lisans ve doktora tezinin yazılmasına vesile olmuştur. Fığlalı tarafından kaleme alınan çalışmaların geneline bakıldığında İbâzîliği, Montgomery Watt ile aynı çizgide değerlendirdiği görülecektir. Genel itibarıyla bu değerlendirmelerde İbâziyye fırkası, İslâm toplumunda yaşanan gelişmelere ayak uyduramayan Hâricî bir hareket olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda fırka İslâm'ın özünü anlamaktan uzak, şekilci ve zahîrî bir zihniyetin ürünü olarak ele alınmıştır.⁶¹

Bu yaklaşıma sahip çalışmalarda tespit ettiğimiz problemlerin başında, İbâzî müelliflerin kaynaklarının yeterince dikkate alınmamış olması yahut göz ardı edilmesi hususu ön plana çıkmaktadır.⁶² Çalışmalara ilişkin zorluklar arasında ise, tercüme faaliyetlerinin azlığı ve erken döneme ait İbâzî kaynakların günümüze kadar ulaşmamış olması etkili olmuştur. Artık günümüzde İbâzî kaynaklara ulaşmanın eskiye kıyasla daha kolay olması, yeni araştırmalar için avantaj sağlamaktadır. Buna rağmen fırkanın, kendi kaynaklarından yararlanmayan çalışmaların da var olduğu görülmektedir.

Geleneksel kaynakları temel alarak, İbâziyye'yi Havâric'in devamı ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat dışı bir fırka olarak ele alan yaklaşımların genel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz: Klasik Sünnî mezhepler tarihi kaynaklarını temel almaktadırlar; İbâzîlik, Hâricî bir fırka olarak değerlendirilmektedir; tarihsel düzlemde İbâziyye'nin oluşum süreçleri dikkate alınmamaktadır; genellikle geleneksel açıklamalar tekrarlanmaktadır ve anlayıcı yaklaşım yerine yargılayıcı yaklaşım tercih edilmektedir.

7.2. Sünnî Kaynakların Yanında İbâzî Kaynakları da Dikkate Alan Yaklaşım

Ülkemizde Cumhuriyet döneminde İbâziyye fırkasına ilişkin yapılan çalışmalar genellikle İslâm mezhepleri tarihi ve kelâm ana bilim dallarına yönelik araştırmaların bir parçası olarak ele alınmıştır. Yapılan ilmî çalışmalarda bu mezhebe dair özellikle Sünnî kaynakların yanında İbâzî kaynakların da göz önünde bulundurulması gerektiği yönünde bir bilinç gelişmiştir. Bunun beraberinde günümüzde İbâzî kaynaklara ulaşmanın kolaylaşmasıyla birlikte konuyla ilgili akademik çalışmalar artış göstermiş ve İbâziyye fırkası hakkında daha detaylı araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. İbâzîlik üzerine yapılan Cumhuriyet dönemindeki çalışmalarda bilhassa son yıllarda, kaynak kullanımı noktasında dengeli bir yaklaşım benimsenmiş olup Sünnî kaynakların yanı sıra İbâzî kaynakların da kullanımına özen gösterildiği görülmüştür. Bu durum, İbâziyye'nin doğru anlaşılması için oldukça önemli bir gelişmedir. Nitekim günümüz Türk akademisyenlerinin ve konuya ilgi duyan araştırmacıların yazdıkları makale ve kitaplarda, bu iki türden kaynak kullanılarak objektif analizler sunulmaya çalışılmıştır.

Genel itibarıyla bu yaklaşım metodunda araştırmacılar, İbâzî kaynakların bakış açılarını da dikkate alarak İbâzî-Hâricî ilişkisini incelemiştirlerdir. Zikredildiği üzere ilk yaklaşımda Havâric ana fırka kabul edilmiş, İbâziyye ve diğer fırkalar ise Havâric'in alt fırkaları olarak ele alınmıştır. İbâzî

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 245-275.

⁶² Nâsır, *Menhecü'd-da' ve inde'l-İbâziyye*, 26.

kaynaklar bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkmışlar hem adlandırma konusunda hem de tarihsel süreç açısından ciddi itirazlar getirmişlerdir. Esas itibarıyla iki yaklaşımı ayırıştıran temel husus, müelliflerin tarihsel süreci farklı yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Bu hususta tarihsel süreçlerinden hareketle İbâzîler, kendilerini Hâricî bir fırka olarak kabul etmedikleri gibi Havâric'i de muhalif bir fırka olarak değerlendirmişlerdir.⁶³ Dolayısıyla eserlerinde bu yaklaşımı benimseyen Cumhuriyet dönemindeki çağdaş araştırmacılar İbâziyye'yi, kendi inançları ve tanımlamaları üzerinden ele alarak incelemişlerdir.

Birinci yaklaşımın aksine ikinci yaklaşımda İbâzîler, tezlerini tarihsel süreç üzerine inşa etmişlerdir ve onlara göre İbâziyye, Hâricî bir fırka değildir. Sıffin savaşında (37/657) Tahkîm kararına karşı çıkarak Hz. Ali'den ayrılan İbâzî topluluğu, Havâric değil Muhakkime olarak adlandırılmış ve ana çatı Havâric üzerine değil Muhakkime üzerine kurulmuştur. Muhakkime, tarihi seyir içerisinde Nehrevân savaşından (38/658) hicri 64 yılına kadar Muhakkime-i Ūlâ ismiyle, hicri 64 yılından sonraki süreçte ise Muhakkime-i Âhar olarak adlandırılmıştır. İbâzî yaklaşıma göre Havâric, hicrî 64 yılından sonra Muhakkime'nin parçalanması sonucu ortaya çıkan Ezârîka fırkasıdır. Dolayısıyla İbn Ezrâk hareketi, Muhakkime topluluğu içerisindeki ilk ayırışmadır.⁶⁴ Buradan hareketle İbâzî kaynaklar muhaliflerini, tarihi süreci dikkate almamakla ve Muhakkime'yi Ezârîka üzerinden tanımlamakla suçlamışlardır.⁶⁵ Bu yaklaşıma sahip müellifler, bu hususa dikkat etmektedirler.

Sünnî kaynaklarla İbâzî kaynakları birlikte kullanan araştırmacıların sahip olduğu bu yaklaşımın öne çıkan özellikleri ise şöyledir: Kaynak kullanımı noktasında objektif bir tutum sergilenerek İbâzî kaynaklara, klasik Sünnî ve Şîî kaynaklarla birlikte yer verilmektedir. İbâzîlik, Hâricî anlayıştan uzak bir fırka olarak değerlendirilmektedir. İbâziyye'nin teşekkül süreci ve tarihsel gelişimi, fikhî ve itikadî meseleleri hakkında objektif bilgi sunulmasına olanak tanınmaktadır. Ayrıca İbâzîlik hakkındaki önyarguların kırılmasına da katkı sağlamaktadır. Yeni tezler ortaya çıkarılmaktadır. Yargılayıcı yaklaşım yerine, anlayıcı yaklaşım tercih edilmektedir. Bu bağlamda Orhan Ateş, Kadri Önemli, Kadir Gömbeyaz, Harun Yıldız, Sadi Ölmez, Mehmet Hanifi Yoldaş ve Mahmoud Benras gibi günümüz araştırmacılarının çalışmalarında diğer kaynakların yanında İbâzî kaynakları da esas aldıkları ve onların görüşlerine de yer verdikleri görülmektedir.

Netice itibarıyla bu yaklaşım metodu fırkanın, kendi kaynakları üzerinden anlaşılmasına imkân sağlamakla birlikte buna ayrıyeten önem vermektedir. İbâzî kaynakların dikkate alındığı bu türden modern çalışmalar, mezhebin mukayese edilerek, objektif bir şekilde incelenmesine olanak tanımaktadır. İbâzîlik hakkında detaylı bilgi edinmek ve mezhepler arası ilişkileri karşılaştırmalı olarak analiz edebilmek için, İbâzî ve İbâzî olmayan kaynakların birlikte değerlendirilmesi, akademik çalışmalarda zaruri bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik bu yöntem ve yaklaşım sadece İbâziyye için değil, diğer mezheplerin incelenmesi noktasında da

⁶³ Önemli, *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarda İbâziyye'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 25.

⁶⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 146, 164-168.

⁶⁵ Şemmâhî'nin *es-Siyer*, Kalhâtî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*, Berrâdî'nin *el-Cevâhirü'l-müntekât fi itmâmi mâ ehalle bihî Kitabü't-Tabakât*, Dercî'nin *Tabakâtü'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib* adlı eserleri buna örnek gösterilebilir. Bu kaynaklarda, İbâzî olmayan müelliflerin İbâziyye'nin teşekkül sürecini Hâricîlik üzerinden yanlış tanımladıklarına ilişkin görüşler eleştirilmekte, Hâriciyye ile İbâziyye'nin farklılaşmasına vurgu yapılmaktadır.

önemlidir. Bilhassa mezheplerin kendi kaynakları üzerinden analiz edilmesi, İslâm düşünce tarihine yönelik bütüncül bir perspektif sunulmasına da hizmet edecektir.

Sonuç

Cumhuriyet'in ilk yıllarından günümüze kadar yapılan İbâzîlik çalışmaları göz önüne alındığında, içinde bulunduğumuz yirmi birinci yüzyılda İbâzîliğe dair yoğun bir ilginin ortaya çıktığı ve bu vesileyle de konuya ilişkin merakın arttığı görülmektedir. İslâmî ilimlerden bilhassa İslâm mezhepleri tarihi bilim dalının kurulmasıyla birlikte akademik niteliğe sahip İbâzîlik çalışmaları ve fırkaya ilişkin araştırmalar artış göstermiştir. İslâmî ilimlere yönelik yapılan kapsamlı incelemelerde, araştırmaların büyük çoğunluğunun İslâm mezhepleri tarihi bilim dalı çerçevesinde gerçekleştirildiği tespit edilmiştir. Bu akademik eğilim, söz konusu alana ilişkin eserlerin de yakın tarihte yayımlanmasına büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Nicelik bakımından değerlendirildiğinde, araştırmaların en az kısmının ise, İslâm tarihi ile Arap dili ve belagati bilim dallarında yürütüldüğü gözlemlenmiştir. Ancak İbâzîlerin ve İbâziyye fırkasının diğer sosyal bilim dalları bünyesinde de siyasî, tarihî, kültürel ve toplumsal yapılarının detaylıca araştırılıp, incelenmesi gerekmektedir.

Fırkaya ilişkin çalışmalarda İbâziyye'nin doğuşu günümüzdeki durumu, kendi kaynaklarından dinî, siyasî görüşleri, fıkıh usûlü, kurumsallaşma süreci gibi konular başta olmak üzere, İbâziyye'nin siyasî, itikadî, fikhî alanlarına ilişkin çeşitli tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. Cumhuriyet döneminde İslâm mezhepleri tarihi alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde İbâziyye'nin anlaşılma yöntemine ilişkin, iki temel yaklaşımın benimsendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bunlardan geleneksel Sünnî kaynakları esas alan ilk yaklaşım metodunda gerek İbâzî kaynakların azlığı gerekse konuyla ilgili araştırmaların yetersizliğinden dolayı İbâziyye, Hâricîlerin devamı niteliğindeki bir fırka olarak kabul edilmiştir. Oysa İbâziyye'nin entelektüel gelişime önem vermesinin yanında ılımlı ve hoşgörülü tavrı, tekfirden uzak aynı zamanda da şiddete karşı olan tutumu gibi pek çok olumlu özelliği söz konusu dahi edilmemiştir. Burada muhtemelen yararlanılan kaynakların Sünnî klasik kaynaklardaki mezhep taassubu, müelliflerin konuyu Sünnî bakış açılarıyla ele almaları gibi hususlar da etkili olmuştur. Bu nedenle literatürümüzde yakın zamana kadar Hâricî bir fırka olarak bilinen İbâziyye'nin anlaşılması amacıyla, fırkanın ilk dönemleri üzerinden genellenmesi yerine sonraki dönemlerde yaşadığı siyasî, tarihî ve kültürel olayların bütüncül bir perspektifte, objektif olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

İkinci yaklaşımda ise İbâziyye Hâricî bir fırka olarak ele alınmamış, İbâzîlik araştırılırken de ikincil kaynaklardan ziyade bizzat İbâzî kaynaklara müracaat edilmiştir. Günümüzde kaynaklara ulaşılabilirliğin kolaylaşması ve fırkanın kendi tanımlamalarının daha değerli olması gibi nedenlerle bu yaklaşımın, gelecekte daha fazla araştırmacı tarafından kullanılacağı öngörülmüştür. Kronolojik olarak bakıldığında da yeni çalışmalarda geleneksel mezhepler tarihi kaynaklarını temel alan yaklaşımın terkedildiği, Sünnî kaynakların yanında İbâzî kaynakları da esas alan yaklaşımın daha çok tercih edildiği saptanmıştır. Bunun yanı sıra, İbâziyye'nin entelektüel birikiminin ve düşünce sistematığının daha derinlemesine anlaşılabilmesi için, disiplinler arası bir araştırma yaklaşımı gereklidir. Mezhebe ilişkin mevcut akademik literatürün

çeşitlendirilmesi ve derinleştirilmesi, yalnızca İslâm mezhepleri tarihi açısından değil, diğer bilim dallarıyla birlikte bütüncül bir perspektifle kavranması bakımından da önem arz etmektedir. Gelecekte mezhepler tarihi metodolojisi esas alınarak yapılacak olan araştırmalar, özeld e İbâziyye mezhebinin genelde ise İslâm tarihinin daha iyi anlaşılması için nesnel ve kapsamlı bir biçimde ortaya konmasına katkı sağlayacaktır.

Sonuç itibarıyla fırkanın doğru tanımlanmasına olanak sağlayacak faaliyetlerin yürütülmesi önem taşımaktadır. Bilhassa son yıllarda İbâzîlik konulu çalışmaların artması ve ilginin çoğalmasına mukabil, kaynakların tercüme faaliyetlerinin artarak devam edeceği öngörülmektedir. Bu bağlamda Arapça, Fransızca ve İngilizce yayımlanmış klasik ve modern kaynakların İbâzîliğ e ilişkin bilgi edinilmesini kolaylaştıracağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun beraberinde lisansüstü tezler ve projeler hazırlanarak alandaki boşluklar, nitelikli çalışmalar ile doldurulabilir. Ayrıca sempozyum ve kongrelerle konunun analiz edilip, değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Buna ek olarak yapılacak tüm çalışmaların sistematik bir şekilde ilerlemesini kolaylaştıracak nitelikteki İbâzîlik araştırma merkezlerinin kurulması, bu alandaki önemli bir nirengi noktası olacaktır gelecekte yapılacak araştırmalara da katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ateş, Orhan. *Günümüz Umman İbâdiyyesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2018.
- Bârûnî, Süleymân b. Abdillâh. *Muhtasar Târîhul-İbâziye*. Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2003.
- Benras, Mahmoud. *Kuzey Afrika İbâdiliği ve İmâmet Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bierschenk, Thomas. "Religion and Political Structure: Remarks on Ibadism in Oman and the Mzab (Algeria)". *Studia Islamica* 68 (1988), 107-127. <https://doi.org/10.2307/1595760>
- Birinci, Ali - Günaydın, Yusuf Turan. *İsmail Hakkı İzmirli Şahitlikler, Polemikler, Tenkitler*. İzmir: İzmir Kalkınma Ajansı Kültür Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Câsim, Faysal b. Kazzâr el-. *Tarihten Bugüne Hâricîlik ve Yansımaları*. çev. Salih Uygun. İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2012.
- Duman, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh". *Bilimname* 14/1 (2008), 59-78.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Muhammed Muhiddîn Abdülhamîd. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. Ankara: Anka Yayıncılık, İmaj İç ve Dış Ticaret Baskı., ts.
- Erdemci, Cemalettin. *İbn Sellam el-İbadi ve İtikadi Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Ertürk, Yahya. *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Kuzey Afrika İbâziliğinde Hameletü'l-İlm'in etkisi*. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fezarî, Abdullah b. Yezîd. Wilferd Madelung - Abdulrahman Sâlimi (ed.). *Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî*. Leiden: Brill, 2014.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 245-275.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu Ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.
- Gökalp, Yusuf vd. "Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası' Başlıklı Makalesi". *Turkish Academic Research Review* 5/4 (2020), 574-593.

- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Hinâî, Sultân b. Saîd. *el-İmâm Muhammed b. Mahbûb er-Rahîlî*. Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2006.
- Hizmetli, Sabri. "İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 653-680.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. çev. Haydar Hatipoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.
- İlhan, Avni. "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları". *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum 24-25 Kasım 1995)*. 71-76. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâmüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1955.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası". *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* 4/37 (1923), 6-7.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası". *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* 4/39 (1923), 42-43.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası". *Mahfil Mecmû'a-i İslâmiyyesi* 4/40 (1923), 55.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâbîl, Abdülhey Muhammed. *el-İbâdiyye ve arâühümü'l-kelebiyye*. İskenderiye: Dârü'l-Vefâ, 2015.
- Keleş, Ahmet. "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 25-46.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. "Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı, Yeni Metodoloji Arayışları ve Sorunları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 9-37.
- Lewicki, Tadeusz. "al-İbâdiyya". *Encyclopedia de l'Islam* (Nouvelle Edition). C. 3. 648-660 Leiden: Brill, 1968.
- Makrîzî, Takiyuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutati'l-Âsâr*. 2. Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- Malâtî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1949.
- Nami, Amr Khalifa. *Studies In Ibadhism*. Open Mind, 2007.
- Nâsır, Muhammed Sâlih. *Menhecu'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*. nşr. Ahmed b. Halilî. Cezayir: Dâru Nâsır, 2013.

- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "Giriş". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 19-60. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Onat, Hasan. "Haricilik". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 63-86. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Oral, Osman. "73 Fırka Hadisinin Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 295-313.
- Ölmez, Sadi. "İbâziyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar". *Eskiye* 47 (Eylül 2022), 639-662.
- Önemli, Kadri. *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarda İbâziyye'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kanter, Özden. "Kurtuluşa Eren Fırka/El-Fırkatun-Nâciyye İnancı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 29-46.
- Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *İtikâdâtü fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. nşr. Ali Samî en-Neşşâr. Mısır: Mektebetü'l-Nahde 1938.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet - Mehmet Ümit (ed.) *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Seyyâbî, Sâlim b. Hammûd. *el-Hakikatü ve'l-mecâz fi târihi'l-İbâdiyyeti bi'l-yemeni ve'l-hicâz*. Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1985.
- Şehristânî, Ebû-l Feth Tâcüddîn (Lisânüddin) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl. Beyrut: Dâru Süveydân, 1967.
- Watt, W. Montgomery. "Çevirenin Önsözü". çev. Ethem Ruhi Fıglalı. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yıldız, Harun. "Ebû Ubeyde, Müslim b. Ebû Kerîme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK/375-376. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* 16/2 (Aralık 2018), 294-318.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi. *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi - Kubat, Mehmet. "İbâdiyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi", *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (Mart 2022), 261-291.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Ebû'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.



The Kalām-based Continuous Re-creation Approach of Basil Altaie Compared to Quantum Divine Action Models from Christian Contexts

Basil Altaie'nin Kelâm'a Dayalı Sürekli Yeniden Yaratılış Yaklaşımı ve Onun
Hristiyan Kökenli Kuantum İlahi Eylem Modelleriyle Karşılaştırılması

“Hakan Turan. ‘Der Kalām-basierte Neu-Erschaffungsansatz von Basil Altaie im
Vergleich zu christlich geprägten Quantum-Divine-Action-Modellen’. *Forum für
Islamisch-Theologische Studien* 3/1 (2024), 25-54. <https://doi.org/10.5771/2748-923X-2024-1-25>”

Tercüme

Hakan TURAN

Öğretim Görevlisi, Innsbruck Üniversitesi, İslam İlahiyatı ve Din Eğitimi Anabilim Dalı, Innsbruck/Avusturya
Lecturer, University of Innsbruck, Department of Islamic Theology and Religious Education, Innsbruck/Austria
hakan.turan@uibk.ac.at | orcid.org/0009-0000-3224-2344 | ror.org/054pv6659

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Tercüme Makale Translation

Geliş Tarihi Date Received

03 Kasım 2024 03 November 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

13 Aralık 2024 13 December 2024

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2024 31 December 2024

İntihal Plagiarism

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

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

Etik Beyan Ethical Statement

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

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Turan, Hakan. “The Kalām-based Continuous Re-creation Approach of
Basil Altaie Compared to Quantum Divine Action Models from Christian
Contexts”. çev. Hakan Turan. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 435-464. ”

Öz

Yaygın kabule göre kuantum teorisi fiziksel alemin mikro süreçleri için bir indeterminizmi, yani mekanik zorunluluğu aşan bir gelecek belirsizliğini öngörür. Bu indeterminizmin ontolojik olarak ne anlama geldiği yaklaşık bir asırdır tartışılmıştır. Bu esnada ortaya atılan tezlerden bir tanesine göre her olguda mevcut olduğu varsayılan belirsizliklerin ve onlarla istatistiksel olarak örtüşen mikroskopik rastlantıların son gerçek olmadığı, bilakis kuantum belirsizliğin metafizik bir perde arkasına sahip olduğudur. Ona göre bu perde arkası her mikro olgunun somut neticesini aktif olarak takdir eden ve yaratan bir Tanrı'nın varlığıdır. Modern bilimi ve yaratıcı bir ilah konseptini birbiriyle bağdaştırma niyetiyle yola çıkan ve özellikle Hristiyan bilim adamları ve felsefeciler tarafından geliştirilen “kuantum ilahi eylem” modelleri bu indeterminizmden yola çıkmaktadır. Bu makale, Müslüman teorik fizikçi ve kelâm bilgini Basil Altaie'nin kelâm ilmine dayalı bir kuantum ilahi eylem modeli olarak yorumlanabilecek doğa felsefesini, Hristiyan yaklaşımlar ile mukayese ederek felsefi ve teolojik açılardan inceleyip tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, ilahi eylem, Kuantum indeterminizmi, Doğa yasaları, Okasyonizm.

Abstract

It is widely accepted that quantum theory predicts an indeterminism for the micro-processes of the physical realm, i.e. a future uncertainty that transcends mechanical necessity. What this indeterminism means ontologically has been debated for nearly a century. According to one of the theses put forward during this time, the uncertainties that are assumed to be present in every phenomenon and the microscopic coincidences that statistically coincide with them are not the ultimate reality, but rather quantum uncertainty has a metaphysical behind-the-scenes, namely the existence of a God who actively ordains and creates the concrete outcome of every micro phenomenon. It is from this indeterminacy that the “quantum divine action” models, especially those put forward by Christian scientists and philosophers with the intention of reconciling modern science with the concept of a creator God, start. This article analyses the natural philosophy of the Muslim theoretical physicist and scholar of Islamic Kalām theology Basil Altaie, which can be interpreted as a quantum divine action model based on Islamic theology. Altaie's approach is here discussed from different philosophical and theological perspectives and compared with Christian approaches.

Keywords: Kalām, Divine action, Quantum indeterminism, Natural laws, Occasionalism.

1. Introduction*

“You know that the incomplete determinacy of events in atomic physics is sometimes used as an argument that there is now room again for the free will of the individual and also for God's intervention.”¹

(Werner Heisenberg to Niels Bohr in a conversation in 1927)

Modern science describes animate and inanimate nature by means of general laws of nature, which are intended to mathematically describe and explain the universe from the smallest to the largest. The Qur'an in turn teaches: “*Verily, God is the One who cleaves the grain and the fruit-kernel asunder, bringing forth the living out of that which is dead, and He is the One who brings forth the dead out*

* This paper is an English translation of the German original in: Hakan Turan, “Der Kalām-basierte Neu-Erschaffungsansatz von Basil Altaie im Vergleich zu christlich geprägten Quantum-Divine-Action-Modellen”, *Forum für Islamisch-Theologische Studien* 3/1 (2024), ed. Ergon Verlag, 25-54. DOI: 10.5771/2748-923X-2024-1-25. With kind permission from the editor.

¹ Werner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze* (München: Piper, 2022), 111.

of that which is alive.”² The question of how these two seemingly contradictory perspectives relate to each other has been answered in different ways. In this article, we will examine a reconciliation approach to this question by the Iraqi theoretical physicist and Kalām scholar Basil Altaie. This represents an interpretation of modern quantum theory, which describes the basic building blocks of all things, in the light of the metaphysics of Islamic Kalām theology. This proposal, which Altaie refers to as approach of re-creation (*tağaddud al-khalq*), claims the compatibility of a complete understanding of nature through natural laws in the sense of modern natural science with the idea of the continuous creation of even the smallest things by the Creator. It is thus a contemporary and Islam-based integration model for the relationship between modern natural science and Islamic belief in creation, respectively an *Islamic theology of nature*.³ This approach combines elements of early Kalām theology with the current debate on the philosophical interpretation of quantum theory and also makes reference to similarly structured integration models from the Christian discourse.

Accordingly, section two of this article outlines the state of research on currently discussed models of compatibility between science and religion in both Christian and Islamic contexts (“science-and-religion” discourse). The focus here is on systematic theological approaches that address God’s active involvement in the world, i.e. on “divine action” models, with a special look at models that start with a corresponding interpretation of quantum theory in the sense of Heisenberg’s quote at the beginning and that are known as models of “quantum divine action”. Section three outlines some of the foundations central to Altaie’s approach from the fields of the philosophy of quantum theory, quantum divine action models and Islamic Kalām theology. Section four introduces a category model for the detailed analysis of quantum divine action models, to which Altaie’s approach is also counted in this article. This category model is based on the comparative presentation of current divine action models by the theologian Wesley Wildman and leads to ten categories that cover scientific-theoretical, metaphysical and, in a narrower sense, theological aspects. Section five provides a detailed analysis of Altaie’s approach in comparison with other perspectives from the philosophy of physics, with the Christian-influenced discourse on divine action models and with the traditional Islamic theological discourse. In section six, the results are summarized and discussed in the form of eight theses. These deal with the relationship of Altaie’s approach to Occasionalism and Christian approaches, the role of physics in his model, the problem of theodicy and the theological significance of such models in general. In terms of its overall conception, this interdisciplinary study can be seen as a contribution to an *analytical Islamic theology*.

2. State of Research on the Science-and-Religion Discourse

2.1. The Christian Discourse

The Christian-influenced discourse on the relationship between science and religion is described

² *The Message of the Qur’ān*, transl. Muhammad Asad (Bristol: Book Foundation, 2008), al-An’ām 6/95.

³ Ian G. Barbour, *Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner?* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 17, 22ff.

in detail in Jeffrey Koperski⁴ and Ian Barbour,⁵ among others. Numerous independent theses and analyses were also discussed in the context of the so-called Divine Action Project by authors such as Nancey Murphy, Robert John Russell, John Polkinghorne, Philipp Clayton and many others in the period from 1988 to 2008. Of significance for this article is the summarized comparison of the divine action models developed and the in-depth discussion of the quantum divine action models by the theologian Wesley Wildman.⁶ Wildman also reacts to Nicholas Saunders' profound criticism of the quantum divine action models.⁷ A more general reaction to Saunders, also with interreligious references, can be found in Shoaib Ahmad Malik and Emil Salim.⁸ Robert John Russell's quantum divine action approach continues to be discussed today.⁹ There are also fundamental challenges to the basic structure of the science-and-religion discourse, which has been strongly influenced by the ways of thinking of physics since Barbour.¹⁰

2.2. The Islamic Discourse

Influential positions from the Islamic world on the relationship between science and religion were examined as examples by Leif Stenberg¹¹ and in interview form by Stefano Bigliardi.¹² Bigliardi's thesis is that in the twenty years since Stenberg's study, an increasingly visible "new generation"¹³ has emerged among Muslim scientists who advocate a profound compatibility between modern science, including the theory of evolution and modern cosmology, and Islamic religion.

The topic of evolution in the Islamic context has been discussed from a historical perspective by Marwa Elshakry¹⁴ and from a systematic theological perspective by Shoaib Ahmad Malik.¹⁵ Quranic exegesis has also reacted to the theory of evolution in various ways.¹⁶ One of the more detailed models on the relationship between modern science and creation from an Islamic perspective comes from the theoretical physicist Basil Altaie.¹⁷ This is at the same time the focus

⁴ See Jeffrey Koperski, *The Physics of Theism* (Malden: Wiley-Blackwell, 2015).

⁵ See Barbour, *Naturwissenschaft*.

⁶ See Wesley J. Wildman, "The Divine Action Project, 1988-2003", *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, ed. Robert John Russell et al. (Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 2008), 133-176.

⁷ Nicholas Saunders, *Divine Action & Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 94ff.

⁸ Shoaib Ahmed Malik – Emil Salim, "Creatio Continua and Quantum Randomness", *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence*, ed. Kelly James Clark – Jeffrey Koperski (Istanbul: Palgrave Macmillan, 2022), 257ff.

⁹ See Emily Qureshi-Hurst, "Does God Act in the Quantum World? A Critical Engagement with Robert John Russell", *Theology and Science* 21/1 (2023), 106-121.

¹⁰ See Taede A. Smedes, "Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science-and-Religion and the Quest for Unity", *Zygon* 43/1 (2008), 235-258.

¹¹ See Leif Stenberg, *The Islamization of Science* (Lund: Religionshistoriska Avd., Lunds Univ. et al., 1996).

¹² See Stefano Bigliardi, *Islam and the Quest for Modern Science* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2014).

¹³ Bigliardi, *Quest*, 10.

¹⁴ See Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013).

¹⁵ See Shoaib Ahmed Malik, *Islam and Evolution* (London: Routledge, 2021).

¹⁶ See Hakan Turan, "Von Adam, Evolution und den Gewohnheiten Allahs", *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* (5/2020), 105-152.

¹⁷ See Basil Altaie, *Islam & Natural Philosophy* (Oldham: Beacon Books, 2023); Id., *God, Nature and the Cause* (Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2016); Mehmet Bulgen et al., "Daqiq al-Kalam and Modern Physics (2)", *YouTube* (27.11.2020).

of this article. Astrophysicist Nidhal Guessoum, on the other hand, provides a comprehensive, up-to-date presentation of relevant discourses and positions in the Islamic world on the relationship between science and religion in his work “Islam’s Quantum Question”.¹⁸ In its appendix there is a brief outline of current work on Islamic divine action models.¹⁹ Altaie’s approach is not included. A Turkish-language reception of the quantum divine action models can be found in the work of the Muslim philosopher of religion Caner Taslaman.²⁰ However, he also fails to mention Altaie’s approach, just as there is no other Muslim author in his extensive bibliography when it comes to the interpretation of quantum physics.

3. Theoretical Foundations of Altaie’s Approach: Quanta, God and Kalām

3.1. Insights into the Philosophy of Quantum Theory

The central starting point of the philosophy of quantum physics is that, unlike classical mechanics, quantum physics can only make probabilistic statements, i.e. probability statements, about the future of a particle.²¹ According to the common view, this is not due to our ignorance of the detailed information about a particle, but to the fundamental nature of the world. On the one hand, a particle is no longer described by a classical trajectory, but by means of a wave function that does not assign a fixed location to the particle for a certain point in time, but rather a large number of wave-like distributed locations as possible points of stay - locations that in quantum physics are all *simultaneously* realized in a still mysterious sense, as long as the particle is not forced to “decide” on a location, for example by hitting a measurement screen, whose possible outcomes are given by the wave function.

The so-called Copenhagen interpretation of quantum theory, which together with John von Neumann’s theory of measurement was its *standard interpretation* until the 1970s, interprets this to mean that the particle is in a quantum mechanical superposition of all conceivable locations before it hits the screen, since the wave function of the particle is spread over an entire spatial area. Only the measurement - for example in the form of the impact on the screen - causes the particle to “decide” on a location absolutely by chance and thus become part of our classical and objective reality.²² Since the physicist von Neumann, the resulting “decision” for a specific location has been referred to as “reduction of the wave packet” or as “collapse of the wave function”. The more general term for the rapid transition from a superposed to a localized state is “measurement process”. However, the realized location of impact can never be predicted exactly: nature behaves indeterministically. However, the probabilities for all possible impact locations can be calculated exactly from the wave function. Thus, the Copenhagen interpretation, together with the collapse model, introduced the concept of ontological randomness into physics. The indeterministic behavior becomes less and less visible with ever larger objects, since the fluctuations of their measured values around the corresponding mean values become smaller and smaller - but these fluctuations are still there in principle. Accordingly, our “classical” world, in

¹⁸ See Nidhal Guessoum, *Islam’s Quantum Question* (London: I. B. Tauris, 2011).

¹⁹ Guessoum, *Question*, 339-341.

²⁰ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (Istanbul: Istanbul Yayınevi, 2017).

²¹ Gennaro Auletta, *Foundations and Interpretation of Quantum Mechanics* (Singapore: World Scientific, 2000), 104ff.

²² Auletta, *Foundations*, 220-230.

which the laws of mechanics with their unambiguous predictions seem to apply, is only an “extension” of the more fundamental quantum world.

Besides the standard interpretation, there are numerous other interpretations of the measurement process, some of which also extend the established quantum theory in its equations, but always under the condition that they must be empirically equivalent to the previous (successful) theory (unless there are really new phenomena to be discovered). There is no space here to go into the immense variety of interpretations of the measurement process and, more generally, of many other puzzling aspects of quantum theory.²³ However, it should be noted that Altaie also develops his own approach in confrontation with some of these interpretations, which he also addresses, criticizes and in some cases rejects in his works.²⁴ We will therefore address these interpretations in this article where necessary.

3.2. Basic Idea of the Quantum Divine Action Models

Recognizing God as a possible element of philosophical interpretations opens up new perspectives on the philosophy of quantum theory and on discussions about the relationship between God and nature. One of these discussions revolves around the question of whether the indeterministic behavior of the smallest building blocks of the world could represent the interface between nature and the active action of God in the world as Creator. Metaphysical models that affirm this are in the following referred to as quantum divine action models. They differ from creationist approaches and intelligent design models in that they recognize the state of research in modern natural science, especially in the anthropologically sensitive areas of modern cosmology, evolutionary theory and neurobiology. At the same time, they stand for their theistic interpretations, which for their part are mostly rooted in the Abrahamic religions. In the Christian discourse, quantum divine action models were developed in an intensive discourse, especially in the Anglo-Saxon-speaking world. The American theoretical physicist and Episcopal priest William Pollard is regarded as the first systematizer of this school of thought²⁵, although the basic idea can already be found in the German systematic theologian Karl Heim.²⁶

3.3. Islamic Kalām Theology as the Basis of Altaie’s Divine Action Model

The Islamic world reacted rather late to these new and very specific discourse strands. One of these reactions is the re-creation approach of the theoretical physicist and Kalām scholar Basil Altaie. This ambitious approach represents a synthesis of elements of the models of nature as

²³ See Auletta, *Foundations*.

²⁴ Altaie, *Natural Philosophy*, 156-160.

²⁵ Saunders, *Divine Action*, 4, 105 ff. William G. Pollard, *Chance and Providence* (London: Faber & Faber, 1958), 104 f.

²⁶ Saunders, *Divine Action*, 94, 101-105. At the same time, the interest of German-speaking Christian theology in the quantum divine action models was and still is rather low compared to the Anglo-Saxon-speaking world. The reasons for this are complex and relate to European specifics with regard to the topic of theodicy and the historical discourse of the Enlightenment. As an example of the effect of the latter on the history of theology, Taede Smedes summarizes a conclusion of the Protestant theologian Wolfhart Pannenberg with the words: “[...] theology after Kant can be summarized as a turn to anthropology and subjectivity”, Smedes, “Beyond Barbour”, 239.

formulated by the Islamic Kalām scholars from the period between the 9th and 12th centuries and modern natural science, particularly in the form of quantum theory.

The Kalām theologians, who were received intensively by Altaie, especially in “Islam & Natural Philosophy”, endeavored to secure and emphasize the Islamic creed, as it emerged from the Qur’an and Sunnah, with rational arguments.²⁷ In the course of a century and a half, they developed an atomistic and increasingly occasionalistic understanding of nature and creation, in which God recreates all the accidents - i.e. variable properties - of the atoms at every moment, since, according to many of these theologians, accidents can only exist for an extremely short moment and there is no second effective cause apart from God.²⁸ The regularities we observe in nature are therefore not an immanent necessity of nature, but the empirically accessible form of active divine creative action, which shows regularity and uniformity. These regularities can, in principle, be interrupted by God at any time, for example, in miracles. But usually such irregularities do not occur: fire burns cotton - practically always. The Mu‘tazilite Abū ‘Alī al-Ğubbā‘ī (d. 915) coined the term *‘āda* (habit, custom) for these observed regularities in God’s creative actions.

Altaie worked up this model, including its historical development, and already in the 1990s presented an attempt to update it in the light of modern physics, which adopts much from the Kalām.²⁹ In doing so, Altaie has devoted himself both to the original texts and to contemporary presentations of the Kalām’s natural philosophy, including those of Shlomo Pines, Harry Wolfson and Alnoor Dhanani. One of Altaie’s original conclusions is that natural philosophical elements can be extracted from the Kalām that were common to the majority of Kalām scholars, apart from gradual differences. Altaie summarizes these under the term “*Daqīq al-kalām*”. This is also a classical term for the “subtleties of Kalām”, which included natural philosophical questions. Altaie sees his *Daqīq al-Kalām* project as a possible starting point for a contemporary “new kalām”³⁰, as it is also known in Turkey, for example, as “yeni ilm-i kelām”. Altaie identifies five core principles of *Daqīq al-kalām*: atomism (*dharrīya*), temporality (*hudūth*), re-creation (*tağaddud al-khalq*), contingency or indeterminism (*tağwīz/inkān*), intertwining of space and time (*tadākhul al-zamān wa-l-makān*).³¹ There are also some important points in classical Kalām that Altaie contradicts, especially regarding the status of the laws of nature. These will be discussed later.

3.4. Basic Idea of Altaie’s Re-Creation Approach

According to Altaie, God recreates all the physical characteristics of the smallest particles of nature at every moment. The time interval between two moments of this re-creation is extremely short. Accordingly, the “re-creation rate” of a particle is unobservably high. During re-creation, the physical values of the particle are always created differently³², whereby the concrete variation

²⁷ See Altaie, *Natural Philosophy*.

²⁸ Ulrich Rudolph – Dominik Perler, *Occasionalismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 28-56.

²⁹ Altaie, *Natural Philosophy*, xi ff.; Id., “The Scientific Value of *Dakik al-Kalam*”, *Islamic Thought and Scientific Creativity* 5/2 (1994), 7-18.

³⁰ Altaie, *Natural Philosophy*, xiv.

³¹ See Altaie, *Natural Philosophy*; see Id., *Daqīq al-Kalām* (Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2018).

³² In the standard interpretation, the origin of the difference in Altaie’s values would be found in the large number of superposed states in the wave function.

of each individual value occurs by God's decision and is neither determined by natural laws nor subject to ontological randomness. The overall process of creation nevertheless takes place in accordance with natural laws decreed by God. But these are probabilistic, i.e. they always allow several outcomes, each with a different but fixed probability, and thus leave God the freedom to create a value of his choosing in each new creation process without violating the natural law decreed by him. Our will can have an effect on the world because God takes note of our will and takes it into account in his work of creation. The same applies to the interaction of objects within the world: their current states are taken into account by God in the further creation by means of the laws of nature, which appears phenomenologically as the physical effectiveness of the objects. This effectiveness is reliable, but cannot be traced back ontologically to an effective causality of the particles themselves. The laws of nature, according to which God continues to create the world at every moment, are reproduced by us as laws of physics, without ever having a guarantee that we have recognized the laws as they really are. In the following sections, the model outlined here will be subjected to a differentiated analysis.

4. Category Model and Methodology

The aim of our analysis of Altaie's Kalām-based Islamic natural philosophy is to classify it in the thematically related academic discourses in order to gain an overall picture of his synthesis and to be able to assess it with regard to its viability in various directions. The basis for this are Basil Altaie's descriptions in his works "Islam & Natural Philosophy" (2023), the Arabic original of which was first published in 2010, as well as "God, Nature and the Cause" (2016) and Stefano Bigliardi's interview with Altaie published in 2014.³³ In addition, a publicly accessible video recording of a webinar with Altaie's statements on individual thematic queries from Muslim philosophers of religion and theologians was used.³⁴ The analysis of Altaie's model is carried out in a category system based on the theologian Wesley Wildman, who has presented a comprehensive analytical comparison of over a dozen competing models from the Divine Action Project and its discursive environment.³⁵ These include the four quantum divine action models of Nancey Murphey, Robert John Russell, Georg Ellis and Thomas Tracey. As these show similarities to Altaie's re-creation model and Altaie himself refers in some places to these and other models in the context of the Divine Action Project, Wildman's theoretical framework is suitable for an initial analysis. Eight categories were taken from Wildman's presentation and two (relating to the measurement process) were added due to special features in Altaie's work, so that the extended Wildman category model used here has ten categories. These categories are listed below in thematic order. In the analysis chapter, Altaie's model is presented along these categories, each of which is briefly introduced at the beginning. In total, the following ten categories and questions are covered:

General theological assertions

³³ See Altaie, *Natural Philosophy*; Id., *Daqīq al-Kalām*; Id., *God, Nature and the Cause* (Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2016). See Bigliardi, *Quest*.

³⁴ See Bulgen, "Daqīq al-Kalam".

³⁵ See Wildman, "The Divine Action Project, 1988-2003", 133-176.

- 1) The question of God's goal-directed intervention in the course of the world ("Is there room for Special Divine Action / SDA?")

Questions on the general philosophy of science: relationship to natural science

- 2) The question of orientation on current physics ("Indeterminism based on known or as yet unknown physics?")
- 3) The question of empirical falsifiability ("How closely is the model interlinked with natural science?" / "Traction")

Question on the philosophy of the laws of nature

- 4) The question of the inviolability of natural laws respectively interventionism vs. non-interventionism ("Can natural laws be violated?")

Questions on the philosophy of quantum theory

- 5) The ontology of quantum mechanical randomness
- 6) Definition of an elementary event in divine determination
- 7) Interpretation of the quantum mechanical measurement process

Questions on the resulting theology of nature

- 8) Scope of divine action in quantum mechanical indeterminism
- 9) The question of the freedom of creatures
- 10) Proximity or distance to Occasionalism

5. Analysis of Altaie's Model in Wildman's Extended Category Model

5.1. General Theological Question: Is There Room for "Special Divine Action" (SDA)?

The first question is to what extent Altaie's model provides possibilities for an intentional specific providential action of God (*'ināya*) that is distinct from God's general action ("General Divine Action" or GDA), such as the maintenance of creation and its universal processes.³⁶ This point is not trivial. For example, there were also voices within the Divine Action Project that rejected any form of objectifiable "Special Divine Action", particularly with regard to the problem of theodicy. Wesley Wildman himself is one of them.³⁷

The most important fields for such a specific action of God are an intentional control of creation (e.g. as theistic evolution) or the salvation history (e.g. through revelations) as well as the possibility of miracles and the fulfillment of prayers. Altaie confirms all four of these possibilities. Biological evolution is therefore God's intentional creation process, especially with regard to humans. According to Altaie, the only aspect of the (neo)Darwinian approach that is incompatible with the core of Islamic dogma is the interpretation of mutations as undirected chance.³⁸ According to Altaie precise analysis of the Qur'an also shows that the Qur'an leaves room for an evolutionary creation of Adam.³⁹ Altaie thus advocates a theistic reading of the theory of

³⁶ Wildman, "Divine Action Project", 140.

³⁷ Wildman, "Divine Action Project", 146 f.

³⁸ Altaie, *Natural Philosophy*, 270.

³⁹ Altaie, *Natural Philosophy*, 264-269.

evolution. Similar to Russell, he emphasizes the role of specific quantum mechanical processes at the micro level in chemical and biological evolution, whose indeterministic uncertainties are interpreted as spaces of God's intentional work without circumventing natural laws.⁴⁰ Altaie also makes references to natural philosophical interpretations of evolution such as that of "quantum evolution" by molecular biologist Johnjoe McFadden.⁴¹

At the same time, he recognizes macroscopic miracles, such as those described in the Qur'an as prophetic miracles, in accordance with the Islamic Kalām tradition, as possible in principle and at the same time extremely rare events, which, according to him, should be regarded as the subject of religious doctrine rather than natural science. According to Altaie, the quantum-physical probabilities of miraculous events are extremely low, but still non-zero due to indeterminism. It is precisely this that enables God to allow very rare processes to take place at singular points in the history of the universe, which appear miraculous to the people involved, but nevertheless do not violate physical laws. The complex question of how macroscopic effects can result from microscopic quantum fluctuations is not at the center of Altaie's texts.⁴² Overall, it is important for Altaie to emphasize that even miracles cannot lead to fundamental deviations from fundamental laws of nature.⁴³ But more fundamental than proving the possibility of miracles is for Altaie to make plausible the direct connection of God to all processes in nature, i.e. in particular to its constant and non-miraculous processes. Furthermore, in addition to God's revelations to prophets, Altaie also considers the fulfillment of prayers by God, which is more subtle than miracles, to be possible.⁴⁴

5.2. Questions on Philosophy of Science: Relationship to Natural Science

5.2.1. Indeterminism Based on Known or yet Unknown Physics?

Altaie's approach and all comparable models presuppose an ontological indeterminism in nature, which, depending on the model, manifests itself either in the unpredictability of chaos theory or in the quantum physical uncertainty in the measurable variables of the particles within which God can act determining according to these models.⁴⁵ The question now is whether the model

⁴⁰ Robert J. Russell, "Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution", *Evolutionary and Molecular Biology*, ed. Robert J. Russell et al. (Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 1998), 206-208. Altaie, *Natural Philosophy*, 271f.

⁴¹ Altaie, *Natural Philosophy*, 272f.

⁴² Altaie only touches on the problem of the necessary amplification of guided quantum events up to a macroscopic effect in passing, pointing to open questions and possible perspectives in the context of chaotic quantum systems (in the sense of John Polkinghorne) that have yet to be researched (Altaie, *God*, 117). Russell, on the other hand, sees no need to wait for such still speculative developments, since at least biology already knows several amplification mechanisms, such as the sensory cells of the retina, the workings of the mind or the phenotypic expression of genetic mutations (Robert J. Russell, "Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment", *Quantum Mechanics*, ed. Robert J. Russell (Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 2001), 299f.). According to Koperski, the problem of the lack of a convincingly explained reinforcement mechanism is the central weakness of all quantum divine action approaches (Koperski, *Physics*, 171-174).

⁴³ Bigliardi, *Quest*, 84-86.

⁴⁴ Altaie, *God*, 114.

⁴⁵ These models are - somewhat irritatingly - referred to as incompatibilist, as they consider God's freedom to be incompatible with a nature that is completely determined by laws. This contrasts with compatibilist models, which

under consideration precisely locates indeterminism in physics known today and thus relies on *short-term intelligibility* or whether it sees indeterminism in an anticipated future physics in which the open questions of current fundamental physics have been clarified. In the latter case, the priority would be the *long-term stability* of the model.⁴⁶

Altaie sees indeterminism in the quantum world as empirically proven beyond doubt. He also recognizes all empirically relevant quantum-physical calculations of common phenomena.⁴⁷ At the same time, however, he emphasizes that even the most elaborate formalisms, such as those of quantum field theory, are ultimately approximations, so that they should not be misunderstood as a description of the ultimate ontology. Due to its completely discrete structure, Altaie's Kalām approach is not compatible with quantum field theory, which works in the continuum limes, but according to Altaie it is compatible with the currently hypothesized string theory or superstring theory, for example.⁴⁸ However, he could not present a definitive physical theory, which has been sought in fundamental physics for decades. This explicit relativization of quantum field theory, which is ubiquitous in particle physics, reduces the *short-term intelligibility* of his approach. At the same time, such a relativization of even the most successful theories is today the undisputed state of research in modern theoretical physics due to their limited scopes of validity.⁴⁹ Altaie is even more critical of those interpretations and extensions of quantum physics which, like those of David Bohm or Mehdi Golshani, attempt to restore physical determinism.⁵⁰ With this understanding of nature that has only been approximated, while at the same time introducing and comparing it with an indeterministic model of nature that draws its basic concerns from theology, Altaie sees himself close to the critical realism of John Polkinghorne, even if the two authors differ on many other individual issues.⁵¹

5.2.2. How Closely is the Model Linked to Science? (“Traction”)

The question here is: to what extent is the model under consideration concrete enough and empirically relevant so that it can, in principle, come into conflict with natural science? The greater this potential, the greater the “traction” (following Philipp Clayton's using of the term “traction”) between natural science and a religiously motivated model. According to Wildman, this also increases the falsifiability and thus also the credibility of the respective model.⁵² This can also be understood to mean that natural science can thus contribute to the correction of theologically motivated models.

consider such a simultaneity of God's freedom and complete determinism in nature to be possible. Compatibilist scenarios often refer back to Kant's transcendental concept of freedom. According to Wildman, most compatibilist models are still in their infancy (Wildman, “Divine Action Project”, 143, 148, 166).

⁴⁶ Wildman, “Divine Action Project”, 144, 151-155.

⁴⁷ Altaie, *Natural Philosophy*, 167, 201f.

⁴⁸ Bulgen, “Daqiq al-Kalam”, 01:13:40-01:16:00.

⁴⁹ Michael E. Peskin – Daniel V Schroeder, *An Introduction to Quantum Field Theory* (Boulder (Colorado): Westview Press, 1995), 798-800.

⁵⁰ Altaie, *Natural Philosophy*, 76, 207.

⁵¹ Altaie, *God*, 109-112, 115.

⁵² Wildman, “Divine Action Project”, 140.

Altaie claims for his model that some of the resulting specific predictions can be tested experimentally. For example, according to the general theory of relativity, the re-creation rate of a particle or system in very strong gravitational fields should be subject to a noticeable time dilation, which should be noticeable in his model due to the lowered re-creation rate in the form of more apparent quantum properties of the system under consideration. Altaie also mentions other predictions that can be tested in principle on the basis of his model.⁵³ Regardless of these predictions, Altaie’s model is a priori oriented towards congruence with empirically proven physics.

5.3. Question on the Philosophy of the Laws of Nature: Can the Laws of Nature be Violated?

Does God’s specific action take place through a selective suspension of the laws of nature (interventionism) or is God’s specific action assumed to be in accordance with the laws of nature, which leave room for divine action (non-interventionism)? The declared aim of most divine action models was to remain completely or almost always completely non-interventionist, i.e. to think of God’s specific action as realizable within the fundamental laws of nature, which increases the “traction” (see above) accordingly.⁵⁴

It is immediately apparent from the above that Altaie’s approach is highly non-interventionist in structure.⁵⁵ Altaie writes about the world: “[...] it was originally designed to respect certain laws - that is the laws of nature - which are firm and immutable.”⁵⁶ What can change are only our scientific models of these laws of nature, which are inherently indeterministic at a fundamental level and thus of statistical nature. This will be explained in more detail in the following points.

5.4. Questions on the Philosophy of Quantum Theory

5.4.1. The Ontology of Quantum Mechanical Randomness

A critical question from the philosophy of physics for all non-interventionist quantum divine action models concerns the nature of the probabilities that stand for the indeterminism of nature.⁵⁷ Only one contentious point of the complex debate will be reproduced here, namely what exactly the probabilities for a quantum mechanical state that can be calculated from the wave function refer to. According to Wildman, there are two main alternatives: do these quantum mechanical probabilities refer in an ontological and objective sense to every single particle that has not yet been measured? If so, then there is a strong ontological interpretation of the laws of nature and, in particular, of quantum mechanical probabilities, in which each particle is covered individually and a priori by the physical theory and thus by the superposition of states with

⁵³ Altaie, *Natural Philosophy*, 162ff.

⁵⁴ Wildman, “Divine Action Project”, 141. In contrast, Jeffrey Koperski, for example, argues that interventionist models do not have to contradict natural science. Koperski, *Physics*, 177ff.

⁵⁵ This term is used here for better comparability with other models. Taken literally, it would be misleading, especially in the context of God’s continuous active creative action in Altaie.

⁵⁶ Altaie, *Natural Philosophy*, 210.

⁵⁷ Wildman’s analysis of the quantum mechanical measurement process and the possible locations for God’s causal effects without abolishing natural laws is illuminating, but cannot be explored in depth here. Wildman, “Divine Action Project”, 155-161.

different probabilities. According to Wildman, this case is critical for any non-interventionist approach, since a determination of the measured value of an individual particle by God would ontologically downgrade the laws of nature and thus the probabilities and subordinate them to the empirical individual events. Or do these probabilities refer to the statistical distribution of measured values in a very large ensemble of particles that are in the same quantum mechanical state? If this is the case, then quantum physical theory is not concerned with the specific measured values of a particular particle, but always only with the overall statistics in the particle ensemble, which is ontologically preceded by the probabilities.⁵⁸ Here, the physical description would remain consistent even in the case of a divine determination of individual measured values.⁵⁹ Robert Russell formulates the associated ambiguity in a striking way: “[...] God’s direct action at the quantum level is hidden in principle from science [...]”.⁶⁰

Of course, this presupposes both that God’s determinations respect the a priori statistics related to the ensemble and that one accepts the aforementioned ensemble interpretation of the wave function. The latter is not self-evident, as can be seen from the criticism formulated by Nicholas Saunders and relativized by Wesley Wildman concerning the conceptual tenability of the quantum divine action approaches.⁶¹ According to Saunders, all these approaches lead to the ontological relegation of a priori probabilities behind the given individual event if the result of the collapse is left to God, and thus to the interventionism that one wanted to avoid. According to Wildman, however, this criticism would only apply to a strong ontological interpretation of quantum theory. For precisely this reason, however, no voice in the Divine Action Project advocated such an interpretation. Accordingly, only ensemble interpretations of quantum theory were represented there, which were ultimately physically blind to the occurrence of individual events. Ensemble interpretations with ontologically preceding overall probabilities, on the other hand, were not considered by Saunders despite his systematic analysis.⁶²

Interestingly, in contrast to Wildman, Altaie has fundamentally confirmed Nicholas Saunders’ criticism, but with a different thrust.⁶³ Although Altaie himself is also in favor of an ensemble reading of the probabilistic laws of nature in the sense of Wildman, he rejects the interpretation of the measurement process as an irreversible collapse of the wave function, as this would lead to discontinuity in the physical description and would therefore be inconsistent.⁶⁴ Altaie himself would like to strengthen the statistical character of quantum physics, whereby he does not require an ensemble of individual particles as a statistical whole. Rather, the extremely rapidly alternating values (e.g. the position coordinate) of a single particle, which exist even without interaction, are sufficient due to the rapidly repeating re-creation.⁶⁵ Nicholas Saunders himself kept the door open for a new interpretation of quantum theory and especially of the measurement

⁵⁸ In addition to an ontological reading related to the ensemble, there is also a purely descriptive reading related to the ensemble without ontological judgments. This distinction is based on different ideas of natural laws.

⁵⁹ Wildman, “Divine Action Project”, 144f.

⁶⁰ Russell, “Quantum Mechanics”, 296.

⁶¹ Saunders, “Divine Action”, 154f.

⁶² Wildman, “Divine Action Project”, 134f, 161-165, 173.

⁶³ Altaie, *God*, 86, note 2.

⁶⁴ Altaie, *Natural Philosophy*, 156f.

⁶⁵ Altaie, *Natural Philosophy*, 161.

process that is compatible with quantum divine action.⁶⁶ Altaie obviously sees his approach as such a solution.⁶⁷

5.4.2. Definition of an Elementary Event in Divine Determination

This raises the question, not discussed in depth by Wildman, as to what the elementary events are whose outcomes could be connected to the (non-interventionist) action of God. In the case of the quantum divine action models from the Divine Action Project, this is consistently the collapse of the wave function.⁶⁸ In addition to the general difficulties of the collapse model, this approach has been criticized for being too “episodic” (John Polkinghorne) - as a result of an interaction between the micro- and macro-world as in a typical measurement - to be suitable as God’s sphere of action. Russell counters this criticism by pointing out that there are many more irreversible events in nature that lead to collapse than just encounters between the macro and micro worlds.⁶⁹ Nevertheless, it should be noted that the wave functions of physical systems between collapse events are described for a comparatively long time by the deterministic equations of quantum physics. If one therefore defines only the moments of collapse as the elementary events of God’s intervention, then this leads to a correspondingly limited potential for “Special Divine Action”.

The philosopher of religion Jeffrey Koperski therefore points out that the Girardi-Rimini-Weber interpretation of quantum theory may be better suited as a starting point for quantum divine action than the usual collapse model. In this extended quantum theory, even without interaction, the wave function of a single particle in a body constantly collapses, causing the wave functions in the entire body to collapse. This means that every second 10^5 collapse events of a body could occur every second, which could be a sufficiently high rate for effective control of the collapse results by God.⁷⁰

Altaie’s elementary events, on the other hand, by definition no longer depend on collapse models, but on the postulate that all measured quantities of a particle are newly and unambiguously created by God at fixed time intervals according to indeterministic laws. The deterministic development of the wave function between the usually assumed collapse events is no obstacle to this, as it does not determine individual values, but the overall statistics. The basic idea behind this approach is due, as described at the beginning, to the philosophical-theological speculations of the Islamic Kalām theologians between the 9th and 12th centuries, who on the one hand assumed a discrete structure of space, time and matter and at the same time regarded each accident of an atom as existing for only a brief moment, so that it had to be permanently recreated by God and was not subject to any clear physical determination.⁷¹ This classical Islamic theology of nature is the origin of Altaie’s fixed time interval for the re-creation of a particle or its principally observable quantities, which is associated with a constant change in the descriptive

⁶⁶ Wildman, “Divine Action Project”, 170f.

⁶⁷ Altaie, *Natural Philosophy*, 150 ff.

⁶⁸ Wildman, “Divine Action Project”, 170, note 66.

⁶⁹ Russell, “Quantum Mechanics”, 310.

⁷⁰ Koperski, *Physics*, 171. Auletta, *Foundations*, 408-410.

⁷¹ Rudolph, *Occasionalism*, 48f. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam* (Leiden: Brill, 1994), 43f.

quantities. Altaie specifies an extremely small value for the concrete duration of this time interval. According to this, a single electron would be recreated 10^{22} times per second with a new location coordinate.⁷² This is far above the 10^5 collapse moments per second in the Girardi-Rimini-Weber interpretation of quantum theory. Altaie calculates this extreme numerical value using the correspondingly reinterpreted fundamental Planck-Einstein relationship, which relates energy and quantum mechanical frequency.⁷³ Overall, the rate of new particle creation at Altaie is therefore not a constant for all particles.

In an interview with Stefano Bigliardi, Altaie named an even more extreme time scale for the time interval of God's interventions in the world: "God is assumed to intervene in the universe one part in ten to the power 44 seconds, or even less than that."⁷⁴ This would mean that God carries out (at least) 10^{44} creation processes in one second on a certain object. This seemingly surreal number also has a physical meaning: the associated time interval between two moments of creation corresponds to the so-called Planck time t_p . This is the shortest physically conceivable time interval in which the continuous structure of space-time still exists. The rate stated by Altaie is therefore no longer about the re-creation rate of individual real particles, but about something like the actualization rate of the time dimension we are familiar with. The Planck time associated with this can be obtained from a combination of elementary formulas from general relativity and quantum theory or from a combination of three natural constants.⁷⁵ Several speculative theories of quantum gravity today extend this finding and assume a discrete, i.e. "atomized" structure of space-time on this scale. It is only in these theories that Planck time takes on the role of something like the smallest possible units of time, which is obviously what Altaie is aiming for. In the context of Planck time, the analogous Planck length always comes into play, which in some currently discussed models of quantum gravity describes something like the physically smallest possible length. With this as the edge length, minimal Planck cubes can be constructed as "atoms" of space.⁷⁶ It can therefore be assumed that Altaie, according to his quote, would like to start his re-creation model at the most fundamental level with these Planck quantities, i.e. with the most elementary building blocks of space-time itself. This would also mean that the visionary atomization of space and time, in the form discussed in Islamic Kalām theology, would have been recreated in a new context.⁷⁷

However, Altaie's written descriptions concentrate on the new creation processes of ordinary particles. Whether something similar can also be formulated on the Planck scale for spacetime quanta using a theory of quantum gravity has not yet been explored. A special feature of the latter would be that the re-creation rate, if it relates to spacetime quanta, would be a constant, as was presumably also assumed in the Kalām. In any case, both extremely short time intervals

⁷² Altaie, *Natural Philosophy*, 176.

⁷³ Bulgen, "Daqiq al-Kalam", 00:41:25-00:41:45. The mentioned relationship reads $E = h \cdot f$. E is the energy of the particle, h is Planck's quantum of action and f is the frequency of the wave function of the particle.

⁷⁴ Bigliardi, *Quest*, 80.

⁷⁵ The Plancktime is $t_p = \sqrt{\hbar \cdot G/c^5} \approx 5,391 \cdot 10^{-44}$ s where \hbar is the Planck constant divided by 2π , G is Newton's gravitational constant and c is the speed of light.

⁷⁶ See Lee Smolin, "Quanten der Raumzeit", *Spektrum der Wissenschaft* (March 2004).

⁷⁷ Dhanani, *Physical Theory*, 130-132f. Rudolph, *Occasionalismus*, 46-48.

mentioned lead to models of a continuous creation process whose individual steps are extremely far below the time scale for typical measurements or collapse events, but still remain “granular” on the inside. This corresponds to the intuition of the Islamic Kalām theologians, who wanted the smallest building blocks of nature to be created by God at every elementary moment, but did not formulate a time interval for the re-creation process.

5.4.3. Interpretation of the Quantum Mechanical Measurement Process

Altaie’s interpretation of the measurement process can now also be explained in more detail. Due to the tenor of the Divine Action Project, Wildman himself primarily addresses the Copenhagen interpretation in connection with the collapse model. In our context, this states in simplified terms that undisturbed particles are in a superposition of several states that are mutually exclusive in classical physics, such as in the form of existence in several places at the same time. This state is described by the Schrödinger equation respectively by the wave function as its solution. However, at the moment of interaction with the environment, for example during a measurement, the particle appears as a classical and localized particle, whereby the wave function has collapsed. This means that the particle now happens to be in one of the previously superimposed states, for example at the specific location so-and-so as an objective reality. It is never possible here to realize the superposed and the localized mode of existence of the location coordinate at the same time. They are complementary to each other. Furthermore, according to Heisenberg’s uncertainty principle, it is not possible in this interpretation for the particle to have a clearly defined location and a clearly defined velocity at the same time. This shows the deeply rooted quantum mechanical indeterminism, which always leaves uncertainty at one point. Even at the moment of measurement, when the wave function collapses and the particle accidentally receives a location from the unsharp interval of superimposed spatial states, there is a second quantity (here: the velocity) that is now unsharp in a fundamental sense.⁷⁸

Wildman’s only discussed alternative to this interpretation is the many-worlds hypothesis, particularly in the form of the exotic many-minds interpretation. All other interpretations, which according to him number around two dozen, are disregarded - as he considers them to be yet half-baked - in particular also the decoherence model favored by many physicists today as an alternative to the abrupt collapse of the wave function.⁷⁹

So, what does the measurement process in Altaie’s approach look like? In this case, the resulting value of a measurement in the laboratory, for example, is the temporal average of the underlying values of the corresponding measured variable, which vary very quickly due to the creation of new values. The specific values are not created by the measurement, but exist also without measurements or interactions in an objective, but rapidly changing form over time. Altaie thus reintroduces the concept of an objective reality into the quantum world, both before and during the measurement process, as is also assumed in the Kalām tradition, and which had largely

⁷⁸ Auletta, *Foundations*, 117ff., 135ff.

⁷⁹ Wildman, “Divine Action Project”, 156-161. Auletta, *Foundations*, 263-289.

disappeared from the theory of the particle world with the Copenhagen interpretation. According to Altaie, this solves some essential problems in understanding the measurement process.⁸⁰

Since, according to Altaie, every new creation of the position coordinate of a particle is also associated with a new creation of the momentum or velocity of the particle, the values of which are not physically determined, there is still room for Heisenberg's uncertainty principle, but only as an empirical regularity in the measured values and not as an expression of ontological complementarity or uncertainty.⁸¹ Here, in contrast to the Copenhagen interpretation, position and momentum (or the associated velocity) are always sharply defined at the same time (although not necessarily just as "sharply" measurable experimentally), and their statistical fluctuations over time are coupled via the Heisenberg uncertainty principle.

Furthermore, the re-creation rate of a particle or system - according to Altaie's interpretation of the Planck-Einstein relationship - is proportional to the total energy.⁸² This means that the more macroscopic an object, the greater the number of times it is recreated during a measurement process. As the measurement only provides an average value, a higher rate of new creations leads to a lower scattering of the measured values around the theoretical average value. This is how Altaie explains why macroscopic bodies almost always show "classical" behavior in our measurements.⁸³ Individual particles, on the other hand, have a lower re-creation rate, so that a measurement averages over fewer values. This leads to measured values that deviate from the classically expected measured values (or the "expectation values" of the observables), so that the strongly indeterministic basic behavior and thus the typical quantum properties become more apparent. However, Altaie sees an open problem in the question of when one must assume a common increased re-creation rate in composite systems and when the particles retain their own re-creation frequencies.⁸⁴

5.5. Questions on the Resulting Theology of Nature

5.5.1. Scope of Divine Action in Quantum Mechanical Indeterminism

The question here is whether the outcomes of *all* quantum events in nature are determined by God (as in Nancey Murphy, William Pollard and Karl Heim) or only some, such as in the absence of consciousness in the system under consideration (as in Robert John Russell) or even exclusively in God's contact with the consciousness of a living being (as in George Ellis).⁸⁵

For Altaie, it is clearly *all* elementary quantum events in the sense of the last section whose outcomes are determined by God and whose overall statistics must correspond to the quantum

⁸⁰ Altaie, *Natural Philosophy*, 164. At the same time, according to Altaie, the perturbation of the measured system by the measurement would have to be adequately absorbed in the potential term of the Schrödinger equation so that this model can be thought of consistently. It would have to be clarified to what extent Altaie's idea of a "passive measurement" can be realized in this way. Altaie, *Natural Philosophy*, 155f.

⁸¹ Altaie, *Natural Philosophy*, 161.

⁸² According to $E = h \cdot f$ energy and frequency of the wave function are proportional to each other. f is interpreted as the rate of re-creation in Altaie's model.

⁸³ Altaie, *Natural Philosophy*, 160.

⁸⁴ Altaie, *Natural Philosophy*, 282.

⁸⁵ Wildman, "Divine Action Project", 169-172.

physical laws also decreed by God. Altaie mentions parallels here between his approach and that of William Pollard and emphasizes the stronger dependence of quantum physical laws on God himself in Altaie's model compared to Pollard.⁸⁶

5.5.2. The Question of the Freedom of Creatures

The question now arises as to what extent there is still room for the freedom of creatures in view of God's omnipresent creative activity. Here Altaie is clearly in favor of human freedom of will, but without formulating a more precise ontology of will. According to him, God is still the sole creator of the world and its individual physical events, including human actions, but he does so in full consideration of the volitional decisions of free beings such as humans. Altaie writes on the question of the extent to which God cooperates with his creation that such cooperation must be limited to beings with intellect and will:

“The divine cooperation is best restricted to humans, as they are known to have a mind and a manifested free will. Accordingly, the cooperation can be realized by saying that God has created the world and has allowed us to make our choices within this world according to our own free will; nonetheless, bringing those choices about is subject to God's will, which either endorses or denies them [...] God's will plays the prime part and, at the same time, allows for the contribution of man's free will to play a role in selecting an outcome.”⁸⁷

This vaguely formulated passage can be understood in connection with Altaie's overall model as following: The wishes mentioned here are not initially about prayers, but about man's constant volitions and intentions. The aforementioned primary role of God does not refer to the inner choices of man, but to the physical realization of this will, initially in the form of elementary neuronal alignments in the brain at the particle or quantum level, which take place parallel to the metaphysical will process of man or his soul. Due to God's orientation towards laws, this correlation really does take place in a reliable way. Altaie should now be understood in this way: The determination of the brain is not carried out by the human will itself, but by the omniscient God by acting on the brain via the indeterministic nature of the quantum world and thus linking the will to the quantum mechanical constellations in the molecules of the neurons. Depending on this first realization, God then creates the further lawfully correlated reactions in the organism and all subsequent effects up to the external realization of the action. Altaie does not discuss the fact that human will and decisions are largely determined by the neuronal structure of the brain, but concentrates only on the one free element that is not quantified.

Within the traditional Kalām schools, this approach stands between the Ash'arite concept of the tendentially passive (and ambiguous) appropriation (*kasb*) of a deed created by God for man⁸⁸ and the Mu'tazilite concepts of man as an autonomous secondary cause (e.g. *tawlid*), who becomes the effective cause of his deeds.⁸⁹ At the same time, it recalls the Māturīdite theory of action, in which

⁸⁶ Altaie, *God*, 110.

⁸⁷ Altaie, *God*, 113f.

⁸⁸ Nazif Muhtaroglu, “An Occasionalist Defense of Free Will”, *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*, ed. Nazif Muhtaroglu et al. (Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V., 2010), 48 f.

⁸⁹ Rudolph, *Occasionalism*, 42f.

the subject freely chooses and God, if he wills, physically creates the associated act,⁹⁰ even if Altaie himself makes no reference to Matūrīdiya. Altaie's sole role of God as creator is not altered by the fact that at one point in his texts he figuratively refers to humans as "secondary creators".⁹¹ By this he means that God creates man's deeds according to man's will, whereby this will is understood as part of a causal relationship. For Altaie, however, causal relationship does not mean that a material cause (or the will) becomes the *causa efficiens* of a physical event, but that the presence of certain characteristics (here: a concrete will) is accompanied in a law-like manner by a certain phenomenon (here: the intended action) as an "effect", the physical realization of which, however, comes solely from God.⁹² Taking into account his self-imposed laws, God creates a suitable effect based on the existing characteristics of things and the will decisions of conscious beings. But this effect is not produced by an intrinsic causal power of matter, but is selected by God from a defined set of possibilities. This also seems to be Altaie's general understanding of secondary causes: these are states in the world produced with the intention to be intermediates that force a certain progression of things, not as *causa efficiens*, but as *causa formalis* and an occasion for further creation. This further creation is shaped by God's mathematical-law-like orientation towards the prior states of nature during his permanent creative activity.⁹³ For Altaie, therefore, secondary causes do not open up a causal but a formal cooperationism between God and the conscious part of his creation. For this reason, he also criticizes approaches such as that of Nancey Murphy, which also seem to attribute a cooperationist participation in creation to inanimate nature, which has no conscious decision-making capacity.⁹⁴

5.6 Proximity or Distance to Occasionalism

With the previous discussion, we have now arrived at the final question: is Basil Altaie's approach an occasionalism, as advocated in part by the Mu'tazilite Kalām, in full by the Ash'arite Kalām and equally later by the Mātūrīdite Kalām? Wildman reads the question differently: to what extent is divine determination necessary in every quantum event in order for nature to remain intact at all? This point in particular is important to Wildman in distinguishing the degrees of overall rejection of the Divine Action Project contributors to Occasionalism, with Karl Heim and William Pollard and then Nancey Murphy being classified by Wildman as closest to Occasionalism.⁹⁵ This

⁹⁰ Yusuf Ş. Yavuz, "Mātūrīdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/174. Muhtaroglu, *Defense*, 49f.

⁹¹ Altaie, *Natural Philosophy*, 124.

⁹² Altaie, *Natural Philosophy*, 179.

⁹³ Altaie, *Natural Philosophy*, 209.

⁹⁴ Altaie, *God*, 113 f. Altaie's criticism is directed against Murphy's following statement "I further suggest, on the strength of a similar analogy with the human realm, that we speak of all created entities as having 'natural rights', which God respects in his governance. This is the sense in which his governance is cooperation, not domination" (cited in Altaie, *God*, 113). According to Altaie, however, unconscious things do not have something like a will that would be analogous to that of humans and would make cooperation possible in the first place. This criticism may be relativized if one understands Murphy's "natural rights" only in the sense of relevance for natural laws. A completely different line of argument, which Altaie touches on in passing, arises if one were to assume a weaker type of will in simpler animals or even in inanimate nature, for which there is no scientific evidence according to Altaie. The alternatives mentioned and rejected here by him, on the other hand, are answered positively by panpsychism, for example. Altaie, *God*, 113.

⁹⁵ Wildman, "Divine Action Project", 170-172.

discussion is relevant to our topic, as occasionalism is today the most influential model for God's work in the Muslim context, and Altaie must also position himself on this.

To classify Altaie's approach in this context is not very easy, since, as can also be seen in the previous descriptions, he has two opposing tendencies, the contrast of which can be seen particularly clearly in the following summarizing passage: "In our model, God is not a spectator but is a fully active driver who recreates, prescribes laws that He respects, and then selects the outcome."⁹⁶ This sentence contains four points:

- 1) God is the permanent recreator of all things.
- 2) He prescribes the (indeterministic) laws according to which these things are (re)created by him.
- 3) He respects these (indeterministic) laws.
- 4) He selects the result of an event within the framework of these (indeterministic) laws.

Points 1) and 4) in particular speak in favor of occasionalism, which can be understood as a complete rejection of effective causes other than God. Point 2) is ambivalent. On the one hand, it contains an emphasis on laws. On the other hand, the laws or regularities in the Kalām, at least in Ash'arite Occasionalism, were clearly softer than the natural necessities assumed by the philosophers, since the former were only considered habits (*‘ādāt*) of God or habits in natural events, which could be changed or violated (*kharq al-‘āda*) at any time by the almighty Creator. However, point 3), namely the emphasis that God consistently observes these laws and thus allows even such great events as miracles to occur only within the framework of the probabilistic laws of nature, seems completely un-occasionalistic.

Due to its importance, point 3) will now be further substantiated using other quotes from Altaie. Altaie himself distanced himself from classical Occasionalism several times by emphasizing the mathematical law-like nature of God's work: "Note that with this vision the explanation of causality no longer follows an apologetic approach or an occasionalist understanding; rather it is a scientific vision that is based on mathematical description and proof."⁹⁷ He expressed this even more drastically in his interview with Stefano Bigliardi: "But the will of God is so designed, apparently, as to follow certain algorithms, that is to say, certain laws, which we call laws of nature."⁹⁸ With such statements, however, it must be noted that Altaie, like John Polkinghorne, distinguishes between the ontological "laws of nature" and the "laws of physics" that we model, so that we can never be certain that we have recognized the absolute truth about nature, let alone about God's mind,⁹⁹ or as Altaie puts it pointedly:

"[...] the laws of physics are, in fact, our realizations of how the world would act; in no way are these laws necessarily expressing true and actual divine algorithms. These laws are our algorithms

⁹⁶ Altaie, *God*, 110.

⁹⁷ Altaie, *Natural Philosophy*, 210.

⁹⁸ Bigliardi, *Quest*, 80.

⁹⁹ Altaie, *God*, 27ff. John Polkinghorne, "The Laws of Nature and the Laws of Physics", *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, ed. Robert Russell et al. (Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 1993).

for the world. Therefore, I would say that we are far from conceiving of how the ‘mind of God’ works, and we are far from being able to ‘catch God at work’.”¹⁰⁰

This means that the omnipotence of God, as emphasized in Occasionalism, is supplemented here by a rational structure of God’s creative action, which replaces the non-binding character of *‘ādāt* in favour of a strictly law-like understanding of natural laws, which at the same time have a probabilistic character, but which are themselves controlled in a law-like manner. These laws of nature are not to be confused with a direct projection of our most current theories about nature into the mind of God.

As for the question of causality, we have already seen above that for Altaie God is the sole cause of every elementary event, but that the physical state of the world as well as the volitional decisions of free beings are always bindingly taken into account by the laws of nature, which in turn are mathematically encoded. This can be read as a compromise between the efficient secondary causes of the Islamic philosophers and aspects of the teachings of the Mu‘tazila on the one hand and the strictly occasionalistic understanding of the Ash‘arites on the other.

Finally, a relatively new position of Altaie on the question of Occasionalism should be pointed out, which he formulated in a webinar in response to Nazif Muhtaroglu’s objection that Altaie’s understanding of causality is compatible with Occasionalism, contrary to Altaie’s statement. Altaie responded to this:

“In occasionalism there is no clear role of the law. In my occasionalism, if you like to express it [in this way], I say there is a law which is devised by God. And again I take it from the Qur’an: *khalāqa s-samāwāti wa l-arḍa bi-l-ḥaqq*.¹⁰¹ *Bi-l-ḥaqq* to me means there must be a law. A law, persistent law. It’s not ‘every time they change’. For example: ‘now gravity is attractive, tomorrow the gravity will be repulsive because God wills so.’ God has devised gravity to be attractive.”¹⁰²

Muhtaroglu replied: “It’s a new modern form of occasionalism.” And Altaie replied: “Yes, of course.”¹⁰³

6. Discussion and Outlook in Eight Theses

In the following, some of the central topics and questions that have arisen in the context of dealing with the Altaies model will be presented and discussed in the form of eight theses. The eight theses touch on scientific, philosophical and theological aspects.

Thesis 1: *Altaie’s approach is a formal “Theory of Everything” based on an Islamic-theologically founded particle ontology*

It is remarkable that the basic structure of Altaie’s approach does not, for example, start with the collapse of the wave function and from there draws on metaphysical interpretations. Instead, it starts with a classical model from Islamic theological metaphysics, but does not deal with it

¹⁰⁰ Altaie, *God*, 113.

¹⁰¹ “*He has created the heavens and the earth in accordance with (an inner) truth [al-ḥaqq]*”, at-Taḡābun 64/3. The central term here, *al-ḥaqq*, includes also meanings such as justice and law.

¹⁰² Bulgen, “*Daqiq al-Kalam*”, 00:55:13-00:56:00.

¹⁰³ Bulgen, “*Daqiq al-Kalam*”, 00:56:00-00:56:07.

dogmatically, but adapts it in the sense of critical realism to the empirically assured state of knowledge of the sciences, without, however, adopting the philosophical interpretations of nature that are widespread today. Accordingly, Altaie reinterprets the accidents of the atomic theory of the Kalām theologians from the former Baghdad and Basra as physical observables known today. However, Altaie did little to change the fundamental particle ontology of these scholars, as his relativization of fundamental field ontologies and realistic interpretations of the wave function show. This combination of pragmatic adaptation of the atomistic Kalām model at its periphery while at the same time insisting on its basic structure makes Altaie’s approach a coherent, comprehensive (“traction”) and compact model of nature that represents a possible compatibility model for the doctrine of continuous creation and modern natural science. It is at least in principle capable of interpreting cosmology and the theory of evolution theistically within the same framework as physical events in everyday life and at the particle level - in extreme cases even with the ability to “absorb” miracles. God consistently appears omnipresent in Altaie’s model, but always in the clearly defined role as the metaphysical realizer of one physical possibility out of many possibilities that are probabilistically given by the laws of nature - laws of nature that were in turn enacted by God himself, on the basis of a wisdom that is no longer the subject of natural science. However, this also means that if, instead of God, another cause could be given for the transition from pure possibilities to a concrete reality of particles, then the model would lack a “safeguard” for the actually decisive theological component at this point. This can be interpreted as both a disadvantage and an advantage, depending on the claim to the “theology-ladenness” of a divine action model.

Thesis 2: *Altaie’s approach is an occasionalism with a strong isonomy*

As much as Altaie does not want to describe his model as occasionalist, the arguments for regarding it as a borderline case of occasionalism nevertheless prevail. The borderline case arises from the binding character of the laws of nature along which God carries out his work of creation. Even though these laws are enacted by God, they limit the overall course of his creation. The constant and homogeneous nature of the laws of nature - i.e. the *isonomy* of nature - can be understood in a weak sense, as a fact of habit and intuitive expectation that has always been confirmed. Most ‘ādāt conceptions that refer to regular natural processes go in this direction.¹⁰⁴ However, isonomy can also be understood in a strong sense, which would imply that the principles of the creative activity of the primal ground of being - nature or God - are ontologically invariant. Altaie advocates a strong isonomy. However, he absolves God from being a strict follower of physics as we know it - rather, it is the ontological laws of nature that God has decreed and which we can at most model approximately. The most important intersection with scientific knowledge, which is necessary for his model, is the concept of physical indeterminism at the particle level. This axiom is also the Achilles’ heel of Altaie’s model: If one were to opt for an interpretation of quantum theory that is deterministic in its physical foundation, an important role of God, namely the absolutely free decision about the concrete outcome of an individual particle event, would be omitted from Altaie’s model. But even then, God would still remain the

¹⁰⁴ Rudolph, *Occasionalism*, 43-46.

law-giver and the reality-giver of events whose outcome is now clearly determined by law. This would place the Kalām model in the group of compatibilist models.

Thesis 3: *Altaie's approach inverts the nomological-deductive explanatory model towards an ontology*

Altaie's concept of nature is phenomenologically largely equivalent to naturalistic conceptions, but metaphysically free of any autonomous nature in the full sense of the word. This can be illustrated with the following comparison: a model of scientific explanation widely used today is the nomological-deductive approach of Carl Gustav Hempel and Paul Oppenheim. According to this approach, an individual phenomenon is considered to be scientifically explained if it can be derived from a general (and scientifically acceptable) theory by applying the boundary conditions of the individual case. Competing theories can lead to competing explanations of an individual phenomenon, so that a further consideration can become necessary. This explanatory model, which is fundamental in physics in particular, makes no statement about the metaphysical status of laws in general or about the ontology of causality: all that counts here is the fit between empirical data and the prediction of the theory. Altaie's approach can now be interpreted as an ontologically inverted reading of this nomological-deductive approach: every elementary particle event is an act of God's creation, the form of which is conditioned on the one hand (a) by a universal law of nature that exists in God's knowledge and which we can at most approximate, and on the other hand (b) from the boundary conditions of the current properties of a particle and its environment, which God knows and takes into account in a binding way in his further creation. In this way, the law of nature is ontologically upgraded, causality is theocentrically reduced and the boundary conditions of the physical situation become parameters of future creation. From this it becomes immediately apparent that this is a model of creation that is very much based on physics. Its compatibility with physics should therefore not come as a surprise. On the other hand, it is precisely physics that has provided the modern basic models for the other natural sciences. Islamic theology is therefore certainly not wrong to seek advice from philosophizing and theologizing natural scientists (not just physicists) in its desire to make theological statements with objective relevance about nature and creation. This is not an uncommon approach. A publication of the Divine Action Project on the subject of evolution begins with an appreciative greeting from Pope John Paul II, who asks the researchers to advise the Church scientifically and to enter into a dialogue with its world view.¹⁰⁵ The result was a project that has significantly stimulated and shaped the global science-and-religion discourse.

Thesis 4: *Altaie's approach challenges the philosophy of quantum theory and is challenged by it*

Altaie emphasizes at various points that neither his model nor the models of classical Kalām can claim to be certain. At the same time, his model calls many of the physicists' habits of thought into question. These include not only the abandonment of the collapse of the wave function as an irreversible and discontinuous event, but also, for example, a questioning of the ontology of the superposition principle.¹⁰⁶ Another open question would be to what extent there are already comparable approaches to Altaie's model in the philosophy of quantum physics. In his works,

¹⁰⁵ Robert J. Russell et al., *Evolutionary and Molecular Biology* (Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 1998), 2 ff.

¹⁰⁶ Altaie, *Natural Philosophy*, 281.

Altaie has taken a position on numerous interpretations of quantum theory, but not yet, for example, on the Girardi-Rimini-Weber interpretation, which postulates a very frequent spontaneous collapse of the wave functions of the particles in a body, which leads to regular localizations of all particles even without measurement processes or classical interactions. Similar to Altaie, it is assumed here that the localization rate increases the more macroscopic the body is.¹⁰⁷ One could critically question Altaie's model as to whether it does not ultimately achieve a very similar effect to the Girardi-Rimini-Weber interpretation, but not by laboriously extending the Schrödinger equation, but by reinterpreting the Planck-Einstein relationship and adding empirically unnecessary metaphysical postulates. On the other hand, the Girardi-Rimini-Weber interpretation is an example of how the solution of a problem by mathematical extensions of the theory can give rise to new problems and points of criticism - among other things to the effect that the central equation of this theory has similarities to the decoherence master equation, which, however, manages entirely without spontaneous collapse.¹⁰⁸ In this respect, Altaie's approach is more economical insofar as it remains with the interpretation of already given equations and theories. Whether this is an advantage or disadvantage overall is, of course, another question.

Thesis 5: *Altaie's divine action approach is a non-theodicy-sensitive approach*

Theodicy-sensitive divine action models, which attempt to consistently align their entire structure with the theodicy problem, want to show that God cannot be omnipotent or capable of intervening in the sense that one could justifiably ask him why he allows suffering. Non-theodicy-sensitive approaches, on the other hand, point e.g. in Islamic theology to reasons such as the testing nature of the world or the only temporary delay in making amends for suffering.¹⁰⁹ The question of theodicy is not denied, but it is decoupled from questions of God's omnipotence and creative activity. Like Pollard, Murphy and Russell, Altaie's approach sees no reason to fundamentally question the omnipresent and direct action of God in the theodicy problem in the sense of this article. The causal approach pursued by Altaie is correspondingly uncomplicated and homogeneous, and his response to the possibility of theodicy-sensitive divine action models that limit God's influence on the world a priori is surprisingly succinct: "But the question remains of how a merciful and compassionate God could order an evil act of nature to take place. It seems to me that God did not create this world to entertain humans; otherwise, He would not have created the qualities and laws that enable natural evil to happen in the first place."¹¹⁰ Ultimately, however, this also means that for God the observance of universal natural laws is more important than the avoidance of local suffering. A model such as Altaie's should therefore be questioned as to why God should have elevated the *isonomy* of the world to one of the most fundamental principles of creation, despite the possibility of adaptively circumventing it at any moment. However, it should also be considered whether an *isonomy* of the world, if it is not caused by a metaphysical natural

¹⁰⁷ Auletta, *Foundations*, 410.

¹⁰⁸ Auletta, *Foundations*, 367, 410.

¹⁰⁹ See Cafer S. Yaran, "Theodizee im Islam", *Handeln Gottes - Antwort des Menschen*, ed. Klaus von Stosch - Muna Tatari (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014), 55-70.

¹¹⁰ Altaie, *God*, 112.

necessity but by the nature of God as the sole Creator, could not also be a consequence of the unity of God in the sense of the doctrine of *tawhīd*: the laws of nature are simple, unified and highly productive because God himself is simple, one and highly productive in a certain sense. This would be a reading of the cosmos in the sense of a “best of all worlds possible” (al-Ġazālī; Leibniz), which does not define the “best” solely in terms of minimizing suffering, but considers it in a totality with mathematical and nomological perfection of all creation. However, if isonomy is not metaphysically distinguished in such a way, but represents only one of many equivalent possibilities with which suffering could have been reduced, then the theodicy problem is exacerbated.

Thesis 6: *Altaie’s approach demonstrates the potential of natural science for interreligious dialogue - also with regard to Occasionalism*

Until modern times, the study of natural science and philosophy was not an endeavor that could have been understood as an essential characteristic of a single culture or religion. With colonialism, however, the impression arose, especially in the Islamic world, that there was only one modern natural science, shaped by the *West*, whose “natural” interpretation had to correspond to a materialistic naturalism that was considered unacceptable to devout Muslims. This led to ideological polarization in the Islamic world, the devastating consequences of which continue to this day. The fact that this monolithic view is a mistake is demonstrated by the great efforts of Christian and Muslim thinkers to show that one and the same natural science can be interpreted in several ways, and that even modern Abrahamic theism allows for many different interpretations of the state of knowledge of natural science. The intensive reception of Christian-influenced scientists and philosophers by Altaie in their search for a theistic interpretation of nature is an example of how intellectual exchange between the various religious traditions can once again become a matter of course. The need for interreligious dialogue in questions of the interpretation of natural science is also emphasized on the Christian side. In leading journals in this field (*Zygon*, *Theology and Science*), Muslims are also taking part in the interdisciplinary discourse on religion and science.

Another important aspect that has become visible in this study is the controversial role of Occasionalism. While it is largely avoided in the Christian context, although there have been many Christian occasionalists since the Cartesians of the 17th century, in the Muslim context it is still highly praised by many authors today, among other things because of its conceptual simplicity, the clear role of God as the sole and omnipotent creator and the possibility that rational human beings - despite the uniqueness of God as a genuine cause of action - can still possess freedom of will. Therefore, the status of Occasionalism would certainly be a fruitful interreligious field of discourse in the science-and-religion context.

Thesis 7: *Altaie’s approach is an example of the potential of Islamic theology for topicality and communication*

There are some disadvantages when theological thinking makes itself dependent on the current state of knowledge of natural science. But as long as a distinction is made between core theses and changeable additions, this can also become an advantage through genuine topical relevance. Natural science itself can only benefit very little from metaphysical interpretations of its results.

But religious scientists in particular and all people interested in science can benefit from it, as such interpretations make it possible to interpret the world in a large and naturally subjective context. A reflective Islamic theology can provide the intellectual tools to be able to think of seemingly alien or even opposing areas of life such as natural science and (not only Islamic) religion as a harmonious unit in a higher educational synthesis. This also means that it can help to break down the dichotomy between Islamic-religious identity and modern scientific-rational identity, which is still perceived today, and show possibilities for coherent syntheses of identity. Altaie has shown that the Kalām can be an interface here, as it has a mature repertoire of approaches that touch on our relationship to the unconditional and reach far beyond theological subtleties. In contrast to the Falsafa, for example, the Kalām also has the advantage that it enjoys a high reputation within Islam, even in many traditionalist circles, so that Altaie did not have to invent anything completely new in the presentation and use of *daqīq al-kalām*, but only made the old known and thus revived and partially revised it. In view of the challenge posed by modern science, Altaie succeeds in relativizing intra-theological disputes and directing attention to the essentials of the Kalām. He thus comes to the conclusion that the Muʿtazilite and Ashʿarite Kalām are much closer to each other than is often claimed and that, in retrospect, in most cases it is only gradual differences that separate the theologians.¹¹¹ At a time when the Islamic world is suffering from disputes between representatives of different schools of law and Islamic schools of thought, Altaie’s message that Islamic theology can bring Muslims together both within Islam and with modern science and people of other religions is a valuable one. One disadvantage of the Kalām is that it hardly comments on the *ʿādāt* or the laws of nature itself, while the atoms and their accidents receive a great deal of attention. These are places where the traditions of Falsafa and theoretical Sufism can offer important impulses for a holistic interpretation of modern natural science from an Islamic perspective, since both look more at the big picture, including the abstracts, than the *daqīq al-kalām*, which focuses on the atoms. Thus, in the commentaries of Averroes on Aristotle’s *Metaphysics*, there are considerations that the manifold forms in the world that define the essence of things and their causal potentials, with the increasing ascent of the intellect towards God, are increasingly unified in a single eternal primordial form (*ṣūra ūlā*), which already carries the entire diversity of natures in the most elegant and simple way. A comparison with the unification of natural laws common in theoretical physics up to the still speculative concept of a physical “Theory of Everything” is obvious.¹¹²

Thesis 8: *An integrated view of modern science and Islamic faith is possible*

Even if Altaie’s model should not endure: the interpretation of the physical world as a *creatio continua* or permanent re-creation (*taḡaddud al-khalq*) by God, starting with the smallest things, is one of those core theses of the Kalām whose “long-term stability” (Wildman) can be considered relatively secure even in the face of scientific progress, though it is not unrivaled even in Islam. It is a possible formulation of the universal core of the Islamic faith and is therefore not necessarily bound to a specific physical theory. A believer who looks at the world through this

¹¹¹ Altaie, *Natural Philosophy*, 119f.

¹¹² See Hakan Turan, “Die Metaphysik des Averroes neu gelesen. Der Andalusier und die Weltform(ell)”, *Islamische Philosophie (Band 5)*, ed. Muhammad Sameer Murtaza (Hamburg: Tredition, 2024), 105-152.

lens can see the omnipresent work and care of Allah in all things, no matter how small. This does not require knowledge of quantum physics or the Kalām's theory of accidents. Rather, it requires openness to a sensual and spiritual experience of reality. Such a view can lead to an awareness of the comprehensive presence of God in all things, without equating the world with God. Intellectual efforts that allow people to feel spiritually at home in the here and now in this or a similar way should be taken seriously by contemporary Islamic theology. And if such efforts succeed in conveying an integrative view of modern science and faith in creation beyond the present moment, then they can also become the offer of meaning that religions once promised people, regardless of their religious beliefs, especially in times of a crisis in the legitimacy of religion.¹¹³

¹¹³ I would like to thank Basil Altaie, Serdar Aslan, Philip Clayton, Serdar Güneş, Heinz-Hermann Peitz, Ulrich Rudolph, Philipp Thomas and Rüdiger Vaas for valuable advice and discussions. My very special thanks go to my wife Asiye Sari-Turan, without whose support and understanding it would not have been possible for me to complete this study within a determined deadline.

Bibliography

- Altaie, Basil. *Islam & Natural Philosophy*. Oldham: Beacon Books, 2023.
- Altaie, Basil. *Daqīq al-Kalām. Ar-Ru'yatu l-Islāmīyati li-Falsafati ṭ-Ṭabīʿa*. Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2018.
- Altaie, Basil. *God, Nature and the Cause. Essays on Islam and Science*. Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2016.
- Altaie, Basil. "The Scientific Value of Dakik al-Kalam". *Islamic Thought and Scientific Creativity* 5/2 (1994), 7-18.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'ān. The Full Account of the Revealed Arabic Text Accompanied by Parallel Transliteration*. Bristol: Book Foundation, 2008.
- Auletta, Gennaro. *Foundations and Interpretation of Quantum Mechanics. In the Light of a Historical-Critical Analysis of the Problems and of a Synthesis of the Results*. Singapore: World Scientific, 2000.
- Barbour, Ian Graeme. *Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner?* (German translation from the English original: *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Bigliardi, Stefano. *Islam and the Quest for modern Science. Conversations with Adnan Oktar, Mehdi Golshani, Mohammed Basil Altaie, Zaghoul El-Naggar, Bruno Guiderdoni and Nidhal Guessoum*. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2014.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: Brill, 1994.
- Elshakry, Marwa. *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question. Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I. B. Tauris, 2011.
- Heisenberg, Werner. *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. München: Piper, 2022.
- Koperski, Jeffrey. *The Physics of Theism. God, Physics, and the Philosophy of Science*. Malden: Wiley-Blackwell, 2015.
- Malik, Shoaib Ahmed – Salim, Emil. "Creatio Continua and Quantum Randomness". *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence*. ed. Kelly James Clark – Jeffrey Koperski. 243-264. Istanbul: Palgrave Macmillan, 2022.
- Malik, Shoaib Ahmed. *Islam and Evolution. Al-Ghazālī and the Modern Evolutionary Paradigm*. London: Routledge, 2021.

- Muhtaroglu, Nazif. "An Occasionalist Defense of Free Will". *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*. ed. Nazif Muhtaroglu et al. 45-62. Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V., 2010.
- Peskin, Michael E. – Schroeder, Daniel V. *An Introduction to Quantum Field Theory*. Boulder (Colorado): Westview Press, 1995.
- Polkinghorne, John. "The Laws of Nature and the Laws of Physics". *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*. ed. Robert Russell et al. 437-448. Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 1993.
- Pollard, William Grosvenor. *Chance and providence. God's action in a world governed by scientific law*. London: Faber & Faber, 1958.
- Qureshi-Hurst, Emily. "Does God Act in the Quantum World? A Critical Engagement with Robert John Russell". *Theology and Science* 21/1 (2023), 106-121.
- Rudolph, Ulrich – Perler, Dominik. *Occasionalismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Russell, Robert John. "Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment". *Quantum Mechanics*, ed. Robert John Russell et al. 293-328. Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 2001.
- Russell, Robert John et al. *Evolutionary and Molecular Biology*. Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 1998.
- Russell, Robert John. "Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution". *Evolutionary and Molecular Biology*. ed. Robert John Russell et al. 191-223. Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 1998.
- Saunders, Nicholas. *Divine Action & Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Smedes, Taede Anne. "Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science-and-Religion and the Quest for Unity". *Zygon* 43/1 (2008), 235-258.
- Smolin, Lee. "Quanten der Raumzeit". *Spektrum der Wissenschaft* (March 2004), 54-63.
- Stenberg, Leif. *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund: Religionshistoriska Avd., Lunds Univ. et al., 1996.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. Istanbul: Istanbul Yayınevi, 2017.
- Turan, Hakan. "Die Metaphysik des Averroes neu gelesen. Der Andalusier und die Weltform(el)". *Islamische Philosophie. Band 5: Islamopäische Philosophie*. ed. Muhammad Sameer Murtaza. 151-229. Hamburg: Tredition, 2024.
- Turan, Hakan. "Von Adam, Evolution und den Gewohnheiten Allahs". *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* (5/2020), ed. Ömer Özsoy, 105-152.
- Wildman, Wesley J. "The Divine Action Project, 1988-2003". *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*. ed. Robert John Russell et al. 133-176. Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Centre for Theology and Natural Sciences, 2008.

Yaran, Cafer Sadik. "Theodizee im Islam". *Handeln Gottes - Antwort des Menschen*. ed. Klaus von Stosch – Muna Tatari. 55-70. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâturîdiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Online Video:

Bulgen, Mehmet et al. "Daqiq al-Kalam and Modern Physics (2)", *YouTube* (27.11.2020).
<https://www.youtube.com/watch?v=RoXtn-CUWzU>



Uluslararası Kādî Abdülcebbar Sempozyumu 01-03 Kasım 2024, Karabük Üniversitesi / Karabük

International Symposium on Qādî ‘Abd al-Jabbār
01-03 November 2024, Karabuk University / Karabük

Oğuz BOZOĞLU

Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Karabük/Türkiye
Res. Assist., Karabuk University, Faculty of Theology,
Karabük/Türkiye
oguzbozoglu@gmail.com | orcid.org/0000-0001-5715-4519 | ror.org/04wy7gp54

Mustafa ERDEMLİ

Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Karabük/Türkiye
Res. Assist., Karabuk University, Faculty of Theology,
Karabük/Türkiye
mustafaerdemli@outlook.com | orcid.org/0000-0002-0779-6932 | ror.org/04wy7gp54

Makale Bilgisi

Makale Türü

Olgu Sunumu

Geliş Tarihi

10 Aralık 2024

Kabul Tarihi

16 Aralık 2024

Yayın Tarihi

31 December 2024

İntihal

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

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Oğuz Bozoğlu - Mustafa Erdemli).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Case Report

Date Recieved

10 December 2024

Date Accepted

16 December 2024

Date Published

31 December 2024

Plagiarism

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

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Oğuz Bozoğlu - Mustafa Erdemli).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu çalışmada Uluslararası Kādî Abdülcebbar Sempozyumu'nun tanıtımı yapılmaktadır. 01-02 Kasım/2024 tarihlerinde Karabük Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen Uluslararası Kādî Abdülcebbar Sempozyumu, İslâm düşüncesinin önemli temsilcilerinden Kādî Abdülcebbar'ın entelektüel mirasını ele almayı ve çağdaş akademik tartışmalara katkıda bulunmayı amaçlamıştır. Sempozyum, yüz yüze ve çevrim içi oturumlar şeklinde iki gün boyunca gerçekleştirilmiş; kelâm, fıkıh, tefsir ve felsefe gibi farklı disiplinlerde bildiriler sunulmuştur. 13 ülkeden katılımla 90 tebliğ sunulmuş; bildiriler, Kādî Abdülcebbar'ın eserleri, düşünceleri ve Mu'tezile geleneğinin çağdaş sorunlarla ilişkisi gibi konuları kapsamıştır. Sempozyum, Kādî Abdülcebbar'ın fikirlerinin modern akademik ve toplumsal meselelere yönelik değerini vurgulamış, İslâm düşüncesine yönelik yeni perspektifler geliştirilmesine olanak sağlamıştır. Uluslararası katılımla gerçekleştirilen bu sempozyum, İslâm düşünce tarihine katkı sunabilme amacıyla önemli bir akademik paylaşım platformu oluşturmuş ve Kādî Abdülcebbar'ın fikirlerini güncel akademik zeminde yeniden değerlendirme fırsatı sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kādî Abdülcebbar Sempozyumu, Kādî Abdülcebbar, Mu'tezile, İslâm düşüncesi, Kelâm, Fıkıh, Tefsir.

Abstract

This study introduces the International Qādî 'Abd al-Jabbār Symposium. The International Qādî 'Abd al-Jabbār Symposium, hosted by Karabük University, aimed to address the intellectual legacy of Qādî 'Abd al-Jabbār, one of the most important representatives of Islamic thought while contributing to contemporary academic discourse. The event spanned two days and featured both in-person and online sessions, during which scholars presented papers on diverse disciplines, including kalām, fiqh, tafsir, and philosophy. 90 papers were presented by participants from 13 countries, covering topics such as Qādî 'Abd al-Jabbār's works, his thought, and the relationship between the Mu'tazilite tradition and contemporary issues. The symposium emphasized the value of Qādî 'Abd al-Jabbār's ideas for modern academic and social problems and enabled the development of new perspectives on Islamic thought. This symposium, which was held with international participation, created an important academic exchange platform to contribute to the history of Islamic thought and provided an opportunity to re-evaluate Qādî 'Abd al-Jabbār's ideas on the current academic ground.

Keywords: Qādî 'Abd al-Jabbār Symposium, Qādî 'Abd al-Jabbār, Mu'tazilah, Islamic thought, Kalām, Fiqh, Tafsir.

Giriş



Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) özellikle kelâm, fıkıh usulü, tefsir gibi birçok alandaki çalışmalarıyla İslâm düşünce geleneğinde derin izler bırakmış büyük bir İslâm düşünürüdür. Mu'tezile ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olarak kelâm ilminin sistematik bir yapıya kavuşmasına önemli katkılar sunmuştur. Kelâm alanındaki en dikkat çekici eseri “*el-Muğnî*”de, Mu'tezile'nin

teolojik görüşlerini derinlemesine ele almış ve bu ekolün teorik temellerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur. Fıkıh usulü alanında ise “*el-Umed*” ve “*en-Nihâye fi usûli'l-fikh*” gibi eserleriyle İslâm hukuk teorisinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuş ve kelâmcıların fıkıh usulü üzerindeki etkisini artırmıştır. Kādî Abdülcebbar, akıl, vahiy ve icmâ arasındaki ilişkiyi ele alarak, İslâm düşüncesinde normatif hükümlerin temellendirilmesi açısından yenilikçi bir perspektif sunmuştur. Onun bu yaklaşımı, hususens İslâm hukuku ve kelâm disiplinleri arasındaki sınırların yeniden değerlendirilmesine olanak tanımıştır. Ayrıca Kādî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin beş temel ilkesini detaylandırarak bu ilkeler etrafında bir ahlâk teorisi geliştirmiştir. Bu teorik çerçeveye

sadece kelâmî tartışmalarla sınırlı kalmamış, daha da ötesi İslâm ahlâkı ve epistemolojisi üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Onun özellikle ahlâk konusundaki yaklaşımları, insan fiillerinin sorumluluğunu vurgulayan bir etik sistem oluşturmuş ve bu çerçevede akıl ve vahiy arasında güçlü bir denge kurmuştur. Kādî Abdülcebâr'ın etkisi, sadece kendi dönemindeki tartışmalarla sınırlı kalmamış, öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve sonraki dönemlerde Zeydî ve İmâmî düşünürler üzerinde de belirgin bir iz bırakmıştır. Bu etkiler, Mu'tezile düşüncesinin sonraki dönemlerde bile canlı kalmasını ve etkili olmasını sağlamıştır. Bu sebeple, Kādî Abdülcebâr, İslâm dünyasında akılcı düşüncenin, sistematik kelâmın ve hukuk anlayışının öncüsü olarak kabul edilmiş ve mirası günümüze kadar ulaşan bir düşünce lideri olarak değerlendirilmiştir. Tüm bunlara rağmen, şimdiye dek Kādî Abdülcebâr özelinde uluslararası düzeyde bir sempozyumun düzenlenmemiş olması büyük bir eksiklikti. Buna binaen Karabük Üniversitesi ev sahipliğinde organize edilen Uluslararası Kādî Abdülcebâr Sempozyumu, söz konusu eksikliğin gerektirdiği bir farkındalığın semeresi olarak organize edilmiştir. Sempozyum, Kādî Abdülcebâr'ın entelektüel mirasını ele almak ve günümüz akademi camiasında tartışmaya açmak adına bir ilke imza atmak anlamında önem arz etmektedir.

Karabük Üniversitesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı Karabük İl Müftülüğü iş birliğinde düzenlenen, ilk gün yüz yüze ve ikinci gün çevrimiçi olmak üzere iki gün süren Uluslararası Kādî Abdülcebâr Sempozyumu, Karabük Üniversitesi ev sahipliğinde, 1 Kasım 2024 Cuma günü saat 10:00'da 15 Temmuz Şehitler Konferans Salonu'nda gerçekleştirilen açılış töreniyle başladı. Sempozyum, Kur'an-ı Kerim tilavetinin ardından sırasıyla sempozyum düzenleme kurulu başkanı Doç. Dr. Ahmet Mekin Kandemir ve Karabük Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fatih Kırışık'ın açılış konuşmalarıyla devam etti. Programa, Rektör Yardımcıları Prof. Dr. Hasan Solmaz ve Prof. Dr. Elif Çepni, dekanlar, yükseköğretim müdürleri, akademik ve idari personel ile çok sayıda davetli katıldı.

Doç. Dr. Ahmet Mekin Kandemir, sempozyumun açılış konuşmasında Kādî Abdülcebâr'ın İslâm düşünce geleneğindeki önemine değindi. Ayrıca Kādî'nin İslâm inanç esaslarını diğer dinî ve felsefî akımlara karşı savunmadaki rolünü vurguladı. Mu'tezile'nin, İslâm dünyasında rasyonel düşüncenin ve sistematik bir kelâm anlayışının gelişmesine büyük katkı sağladığını belirten Kandemir, Kādî Abdülcebâr'ın bu mezhebin en önde gelen temsilcilerinden biri olduğunu ifade etti. Özellikle, Kādî Abdülcebâr'ın en önemli eserlerinden biri olan *el-Muğnî*'nin 20. yüzyılın başlarında Yemen'de keşfedilmesinin, Mu'tezile üzerine yapılan akademik çalışmalarda bir dönüm noktası oluşturduğunu, bu keşfin mezhebin düşüncelerinin yeniden değerlendirilmesine ve anlaşılmasına önemli bir ivme kazandırdığını söyledi. Kandemir, sempozyumun, bugüne kadar Kādî Abdülcebâr hakkında birçok akademik çalışma yapılmış olmasına rağmen, onun fikirlerini ele alan ilk bağımsız ve uluslararası düzeyde bir bilimsel toplantı niteliğini taşıdığını ifade etti. Ayrıca sempozyuma 13 farklı ülkeden toplam 135 bildiri özeti gönderildiğini ve bu özetlerden 90'ının kabul edildiğini ifade etti. Bu bildirilerin kelâm, felsefe, İslâm hukuku, hadis ve tefsir gibi çeşitli alanlarda önemli katkılar sunacağını belirtti. Ayrıca, sempozyumun uluslararası niteliğinin, farklı ülkelerden akademisyenlerin bilgi ve deneyimlerini paylaşmalarına olanak tanıyacağını ve bu etkileşimin İslâm düşüncesine yeni bir perspektif kazandıracağını belirtti.

Rektör Prof. Dr. Fatih Kırışık ise konuşmasında öncelikle ilahiyat biliminin önemine değindi. Eleştirel düşünme ve mantık eğitiminin toplumda yaygınlaştırılması gerektiğine vurgu yapan

Kırışık, bu becerilerin bireylerin eleştirel ve analitik düşünce kapasitelerini geliştirmede kritik bir rol oynadığını belirtti. İlahiyat biliminin teorik çalışmalarının pratik hayata uygulanmasının önemine de değinen Kırışık, Karabük Üniversitesi'nin bu tür uluslararası organizasyonlarla hem teorik hem de pratik düzeyde katkılar sunmayı sürdüreceğini söyledi. İlahiyat çalışmalarının sadece akademik dünyada değil, toplumsal yaşamda da karşılık bulmasının büyük önem taşıdığını belirten Kırışık, bu tür sempozyumların, İslâm düşüncesinin derinlikli analizini yaparak bu bilgi birikiminin topluma yansıtılmasında kritik bir rol oynadığını ifade etti. Kādî Abdülcebbar gibi önemli bir âlimin fikirlerinin bu sempozyumda çok yönlü olarak ele alınmasının, geçmiş ile günümüz arasındaki bağın güçlendirilmesine ve bu fikirlerin günümüz meselelerine ışık tutmasına katkı sağlayacağını vurguladı.



1. Yüz Yüze Oturumlar: Kādî Abdülcebbar'ın Düşünsel Mirasından Kesitler

Saat 10:30'da başlayan ve dört tebliğin sunulduğu **Açılış Oturumu**'nun başkanlığını Prof. Dr. Metin Özdemir yaptı. İlk konuşmacı olan Prof. Dr. Ömer Türker, "Kādî Abdülcebbar'ın Mu'tezilî Düşüncedeki Yeri" başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebbar'ın Mu'tezile kelâmı içerisindeki konumunu değerlendirdi. Konuşmasında, Mu'tezile'nin müteahhirün dönemi ile başlayan eleştirel okuma sürecinin, Behşemiyye ekolü temsilcisi Kādî Abdülcebbar tarafından nasıl sistematik bir yaklaşıma dönüştürüldüğünü ve *el-Muğnî* adlı eserin, Mu'tezile geleneğinin doruk noktalarından biri olarak kelâm ilmine katkısını vurguladı.

İkinci konuşmacı Prof. Dr. Hulusi Arslan, "Kādî Abdülcebbar'da Adalet İlkesi ve Müslümanların Çağdaş Sorunlarının Çözümüne Katkı Sunma İmkânı" başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebbar'ın adalet ilkesini merkeze alan düşüncelerini ve bu yaklaşımın modern İslâm dünyasındaki sorunların çözümüne yönelik katkılarını ele aldı. İlahi adalet anlayışının, insanın özgür iradesini ve sorumluluğunu temellendiren bir perspektif sunduğunu belirterek, bu çerçevenin günümüz inanç problemleri ve ahlakî meseleler için nasıl bir ufuk açabileceğini tartıştı.

Üçüncü konuşmacı Prof. Dr. Mehmet Evkuran, "Kādî Abdülcebbar'da 'İlk Vâcip' Düşüncesi -Naif Dinsel İnancın Doğal Temelleri Üzerine-" başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebbar'ın insan doğasına dayalı teolojik yaklaşımlarını inceledi. Tebliğinde, dinsel inancın temellerini insan doğasında

arayan bu düşüncenin, doğal teoloji ile vahiy temelli teoloji arasındaki sınırları nasıl belirlediğini ve günümüzdeki din-insan ilişkisi tartışmalarına hangi açılardan çözüm önerileri sunduğunu analiz etti.

Son konuşmacı olan Doç. Dr. Hüseyin Maraz, “Kādî Abdülcebâr Usûl-i Hamse Üzerinden Bugüne Ne Söyler?” başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebâr’ın Usûl-i Hamse olarak bilinen beş temel ilkesinin modern birey ve toplum üzerindeki pratik etkilerini değerlendirdi. İlahi birlik, adalet ve insan özgürlüğü gibi kavramların hem bireysel ahlak hem de toplumsal düzen açısından taşıdığı önemi vurgulayarak, bu ilkelerin çağdaş değerler ve sosyal yapılarla nasıl uyum sağlayabileceğini tartıştı.



Prof. Dr. Ömer Türker’in başkanlığını yaptığı **1. Oturum**, saat 14:00’te başlayıp dört tebliğin sunumuyla devam etti. İlk konuşmacı olan Prof. Dr. Metin Özdemir, “Kādî Abdülcebâr Açısından Kur’ân’ın Mucize Oluşunun Rasyonel Temelleri” başlıklı tebliğinde, Kur’ân’ın mucizevî yönlerini ve bu mucizelerin rasyonel temellerini ele aldı. Kādî Abdülcebâr’ın özellikle *el-Muğnî*’nin 16. cildinde Kur’ân’ın mucize oluşunu ayrıntılı bir şekilde incelediğini belirten Özdemir, bu kapsamda kelâmcıların mucizeyi kesin bilgi ifade eden bir olgu olarak ele alışındaki şartlara değindi ve Kādî’nin bu şartlara rasyonel temeller kazandırma çabasını vurguladı.

İkinci konuşmacı olan Prof. Dr. Yunus Cengiz, “Matematikselsel Düşünme Tarzının Geride Bıraktıkları: Kādî Abdülcebâr Temelinde Bir Analiz Denemesi” başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebâr’ın düşünme tarzını matematikselsel bir yöntem olarak tanımladı ve bu yöntemin Mu’tezilî geleneğin belirli alanlardaki sınırlılıklarına etkisini tartıştı. Cengiz, bu düşünme tarzının ahlâk, yorumlama ve bilgi süreçlerinde duygulara yer vermemesi gibi yönlerini ele alarak teorik dışlamalara yol açtığını ifade etti.

Üçüncü konuşmacı Prof. Dr. Osman Demir, “Kādî Abdülcebâr’ın Optik Teorisi: Görme, Yansıma, Kırılma ve İllüzyon” başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebâr’ın klasik görme teorilerine yaklaşımını ve göz ışını teorisini savunuşunu analiz etti. Kādî’nin, fizikten metafiziğe uzanan bir yöntemle görme fenomenini nasıl ele aldığını açıklayan Demir, optik kavramlar üzerinden ahirette Allah’ın görülemeyeceğine dair argümanlarını değerlendirdi.

Son konuşmacı olan Prof. Dr. Recep Demir, “Halku’l-Kur’ân ve Tarihselcilik: Kādî Abdülcebâr Örneği” başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebâr’ın Halku’l-Kur’ân meselesine dair görüşlerini ve bunların tarihselcilik tartışmalarıyla ilişkisizliğini ele aldı. Demir, Kādî’nin Kelâm-ı Nefsîyi

reddederek Allah'ı tenzih etme çabasıyla modern tarihselci yaklaşımlar arasındaki farklılıkları ortaya koyarak, bu konuda sağlıklı bir bağ kurmanın güçlüğüne dikkat çekti.



Saat 15:30'da başlayan tüm bildirilerin Arapça dilinde sunulduğu **2. Oturuma** Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Nur Kaplan başkanlık etti. Oturumda dört tebliğ sunuldu ve her bir sunumun özeti Arş. Gör. Yusuf Devenci tarafından Türkçe olarak aktarıldı. İlk konuşmacı olan Prof. Dr. Najmaan Yaseen Abbas, “القيمة التاريخية لفكر القاضي عبد الجبار” başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebbar'ın, Mu'tezilî düşünceyi temsil eden en önemli şahsiyetlerden biri olarak, akli ve tevhid ilkesini merkeze alan yaklaşımlarını ele aldı. Abbas, Kādî Abdülcebbar'ın eserlerinin İslâm düşünce tarihindeki yerini, Mu'tezile'nin gerilemeye başladığı bir dönemde nasıl bir entelektüel canlılık kazandırdığını ve akli yaklaşımlarının Mu'tezilî mirası zenginleştirdiğini vurguladı.

İkinci konuşmacı Prof. Dr. Mohamed Ali Mohamed, “أهمية القاضي عبد الجبار في الفكر المعتزلي” başlıklı tebliğinde, Kādî Abdülcebbar'ın, Mu'tezile düşünce geleneğini hem teorik hem de pratik açıdan nasıl geliştirdiğini inceledi. Mohamed, Kādî'nin, önceki Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini derinlemesine özümseyip bunlara yeni yorumlar getirdiğini, akli yöntemlerle hurafeci yaklaşımları eleştirdiğini ve İslâm hukukunda yetkin bir yorumcu olarak Mu'tezile'nin ilkelerini savunduğunu ifade etti.

Üçüncü konuşmacı Dr. Öğr. Üyesi Thaeer Alhallak, “المسالك المنهجية العامة لدى القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان” başlıklı tebliğinde, Kādî'nin, dinler tarihine ilişkin çalışmalarında benimsediği yöntemleri ve bu yöntemlerin, farklı inanç sistemlerini eleştirme biçimini değerlendirdi. Alhallak, Kādî'nin özellikle “*el-Muğni*” ve “*Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*” adlı eserlerinde yer alan din eleştirileriyle hem dinî metinlerin tarihi sürecini hem de mantıksal çelişkilerini analiz ettiğini vurguladı.

Son konuşmacı olan Dr. Öğr. Üyesi Nebil Fouli Mohamed, “عند القاضي عبد الجبار دليل الحدوث وإشكالاته” başlıklı tebliğinde, İslâm kelâmında önemli bir yer tutan Hudûs Delili'nin Kādî Abdülcebbar tarafından ele alınışını inceledi. Mohamed, Kādî'nin, Hudûs Delili'ni tarihsel ve eleştirel bir perspektifle ele aldığını, delilin felsefi ve mantıksal temellerini yeniden yapılandırarak, Mu'tezilî düşünceye önemli katkılar sunduğunu belirtti.



Saat 16:45'te sona eren ikinci oturum sonrasında sempozyumun birinci günü oturumları sona ermiş oldu. Oturumların hemen akabinde Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının katkılarıyla tertip edilen musiki dinletisi icra edildi. Musiki dinletisinden sonra sempozyumun misafir katılımcıları, Karabük Üniversitesi rektörlük binası senato odasında Rektör Prof. Dr. Fatih Kırışık ile tekrardan bir araya geldiler. Toplantıda tanışma faslından sonra kısaca sempozyum değerlendirmesi yapıldı ve ülke genelindeki mevcut ilahiyat eğitimi hakkında genel görüş ve öneriler samimi bir havada müzakere edildi. Toplantı sonrası ise Safranbolu Mola Restaurant'ta sempozyum katılımcıları adına tertip edilen akşam yemeğine topluca iştirak edildi.



2. Çevrim İçi Oturumlar: İstatistiksel Veriler, Yöntemsel Esaslar ve Multidisipliner Yansımalar

Sempozyumun ikinci günü oturumlar toplamda üç farklı salonda (Muğnî, Muhtasar ve Emâlî) çevrimiçi gerçekleştirildi. Her bir salonda 7 oturum olacak şekilde toplam 21 oturum düzenlendi ve oturumlarda toplam 77 bildiri sunuldu. Sempozyumda Irak, Ürdün, Malezya, İsviçre, Fas, Cezayir, Suriye, Amerika, İngiltere, Birleşik Arap Emirlikleri, Mısır, Katar ve Azerbaycan gibi çeşitli ülkelerden uluslararası düzeyde birçok yabancı araştırmacı sunum yaptı. Bu sebeple Türkçe

oturumların dışında 6 oturum Arapça, 1 oturum ise İngilizce olarak gerçekleştirildi. Oturumlar sabah saat 09:30'da başlayıp akşam 19:15'e kadar devam etti.

En fazla tebliğin sunulduğu alan Kelam oldu. Kelam alanına yönelik toplam 29 tebliğ sunulurken, bunu sırasıyla Tefsir (7 tebliğ), Hadis (6 tebliğ), Felsefe (4 tebliğ), Mezhepler Tarihi (6 tebliğ), Fıkıh (7 tebliğ) ve Siyaset (4 tebliğ) takip etti. Sempozyum programının, her oturum belirli bir disipline odaklanacak şekilde tasarlandığı görüldü.

Tebliğ başlıklarının belirlenmesinde bir araştırma yöntemi olarak, her ne kadar keskin çizgilerle ayırma gidilmesi pek mümkün olmasa da genel itibarıyla şu beş esasın benimsendiği görüldü: Eser odaklı yakın okumalar, kavram haritaları, karşılaştırmalı perspektifler, tarihsel ve mezhepsel bağlamlar ve metodolojik inşalar. Zira bazı tebliğler, Kādî'nin belirli eserlerini veya bu eserlerin ilgili bölümlerini titizlikle ele alarak metinsel çözümlemesini yaparken bazıları da "mucize", "adalet", "teklif" ve "nübüvvet" gibi belirli temel kavramların etrafında yoğunlaştı, bu kavramların Kādî'nin düşünce sistemi içinde nasıl temellendirildiğini, hangi anlamsal dönüşümlerden geçtiğini ve hangi entelektüel sorunlara yanıt olduğunu irdeledi. Kimi tebliğler de Kādî'nin fikirlerini diğer mezheplerin, ekollerin veya farklı dinî/felsefî geleneklerin görüşleriyle yan yana getirerek benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmayı amaçladı. Aynı şekilde birtakım tebliğler Kādî'yi, içinden çıktığı tarihsel ve mezhepsel bağlamla etkileşim halinde inceledi, bazıları da yöntemsel araçlara odaklanarak Kādî'nin delillendirme stratejileri, akıl-vahiy dengesi, mantıksal çıkarım biçimleri veya kalamî argüman yapılarına dair yaklaşımları üzerinde durdu. Böylelikle metinsel mercek esasına dayalı 5, teorik anlam düşümleri esasına dayalı 32, mukayeseli diyalog zeminlerini baz alan 14, tarih ve mezhep temelli incelemeleri merkeze alan 8 ve son olarak yöntem ve argümantasyona dayanan 18 tebliğ olmak üzere çevrim içi oturumlarda toplamda 77 tebliğ sunulmuş oldu.

Birkaç örnekle çevrim içi tebliğlerin muhtevasına kısaca değinmek gerekirse eser odaklı çalışmalar arasından Doç. Dr. Fikret Özçelik, "Mu'tezilî Anlayışının Hadis Yorumuna Etkisi: Kādî Abdülcebâr'ın *el-Emâlî* Adlı Eseri Özelinde" başlıklı tebliğiyle; Dr. Öğr. Üyesi Samet Karahüseyin ise "Kādî Abdülcebâr Düşüncesinde Bazı Tasavvufî Kavramlar: *el-Emâlî* Adlı Eseri Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı tebliğiyle katkı sundu. Özçelik, Kādî Abdülcebâr'ın *el-Emâlî* adlı eserindeki hadis şerh metodunu inceleyerek, Mu'tezilî düşüncenin hadis yorumculuğuna etkilerini ele aldı. Sunumunda, Kādî'nin mezhebi eğilimleri, ilmi tarafsızlığı ve özellikle sahabe ile mucizelere yönelik yaklaşımlarındaki özgün tutumlarını vurguladı. Karahüseyin ise Kādî'nin yine *el-Emâlî*'sindeki hadis rivayetlerini ve tasavvufî kavramlara yaklaşımını inceleyerek, onun kelâmî sistematiğinde zühd, takvâ ve güzel ahlâk gibi unsurların iman nazariyesindeki yerini ele aldı. Ayrıca, hadis rivayetlerine yönelik eleştirel bir usûl yaklaşımı sergilemediğini ve tasavvufî düşüncenin kelâm sistematiği üzerinde önemli etkileri olduğunu vurguladı.

Doğrudan belirli kavramlara odaklanan tebliğler arasında ise Dr. Meliha Bilge'nin "Kādî Abdülcebâr'ın Mûcize Anlayışı" başlıklı tebliği, Dr. Öğr. Üyesi Sami Turan Erel'in "Kādî Abdülcebâr'ın İdrak Teorisinin Metafizik Boyutları" başlıklı tebliği, Dr. Veysel Eliş'in "İ'timâd Teorisi (Fiziksel Bir Anlayış)" ve Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç'ın "Kādî Abdülcebâr'ın Kelâm Kozmolojisinde Nedensellik Meselesinin Tahlili" başlıklı tebliği gibi birçok tebliğ yer aldı. Bilge, Kādî Abdülcebâr'ın mûcize anlayışını Mu'tezilî gelenek bağlamında ele alarak, mûcizenin

Allah'ın kudreti ve yaratılmışların gücü dâhilindeki âdetleri bozması şeklinde iki kategoride değerlendirilmesine değindi. Kādî'nin, mûcizeyi âdet teorisine dayandırarak yaptığı açıklamalarını ve toplumsal âdet ile sâbit âdet ayrımını nasıl kullandığını vurguladı. Erel ise Kādî Abdülcebbâr'ın idrak teorisini metafizik boyutlarıyla ele alarak, idrak eden öznenin ve idrak edilen nesnenin tanımlarına değindi. İdrakin gerçekleşme şartları ve bu süreçte nesnelliğin önemini vurgulayan yazar, teorinin Tanrı'nın ahirette görülüp görülemeyeceği meselesiyle uyumlu olduğunu ifade etti. Eliş, Kādî'nin i'timâd teorisini ele alarak, nesnelerin hareket ve yansıma eğilimlerinin tabiatlarından değil, i'timâdlardan kaynaklandığını vurguladı. Ayrıca Kādî'nin, tabiatçı teoriye ve nedensellik anlayışına yönelik eleştirilerine değinerek, i'timâdın zorunlu nedenselliği reddeden bir model olarak önemini açıkladı. Kazanç ise Kādî Abdülcebbâr'ın nedensellik anlayışını, Mu'tezilî kelâm kozmolojisi bağlamında ele alarak illet ve sebep kavramlarına dair özgün yorumlarına değindi. Kādî'nin, katı determinizmi reddederek esnek ve olumsal bir nedensellik anlayışını benimsemesi ve bu anlayışı itimâd teorisine temellendirmesi üzerinde duruldu.

Fatmanur Örsdemir'in "Atomculuk ile Anti-Atomculuk Zemininde Kādî Abdülcebbâr ve Câhız'ın Ahlâk Anlayışları" başlıklı tebliği, Doç. Dr. Ayhan Işık'ın "Kādî Abdülcebbâr ve Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin İsmâiliyye/Bâtıniyye Fırkasına Yönelik Eleştirileri" başlıklı tebliği ve Şuheda Bozyel ile Zeynep Büşra Özdemir'in "Teklifin Aklî ve Sem'î Zemini Olarak Hüküm Teorisi: Kādî Abdülcebbâr ve Kādî Bâkılânî Karşılaştırması" başlıklı tebliğleri ise araştırmalarında çok yönlü mukayeseli yaklaşımları merkeze alan tebliğlerden bir kaçını oluşturdu. Örsdemir, Kādî Abdülcebbâr ve Câhız'ın (ö. 255/869) ahlâk düşüncelerini atomculuk ve anti-atomculuk zemininde karşılaştırarak, fizik teorilerinin ahlâk anlayışlarına yönelik etkilerine değindi. Bunun yanında Kādî Abdülcebbâr'ın yükümlülük temelli ahlâk anlayışı ile Câhız'ın insanın doğasını ve karakter inşasını merkeze alan ahlâk yaklaşımı arasındaki farklılıkları vurguladı. Işık, Kādî Abdülcebbâr'ın *Tesbîtü delâ'îlîn-nübüvve* adlı eseri ile Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde İsmâiliyye/Bâtıniyye fırkasına yönelttikleri eleştirileri mukayeseli olarak ele aldı. Çalışmada, her iki âlimin İsmâiliyye'nin görüşlerini çürütme yöntemleri ile bu eleştirilerin İslam mezhepleri tarihindeki yerini vurguladı. Bozyel ve Özdemir, Kādî Abdülcebbâr ve Kādî Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) hüküm ve teklif teorilerini karşılaştırarak, bu teorilerin mezheplerin temel ilkeleri doğrultusunda şekillendiğini ve teklif anlayışıyla doğrudan ilişkili olduğunu vurguladılar. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr'ın aklî teklif anlayışına dayalı hüküm teorisi ile Bâkılânî'nin sem'î delil merkezli şer'îlik vurgusu arasındaki farklılıklara değindiler.

Tarihsel, mezhepsel veya farklı dinlere karşı yaklaşımların da ele alındığı sosyo-politik arka plana vurgu yapan tebliğlere ise Dr. Bahattin Karakuş'un "Mu'tezilî Âlim Kādî Abdülcebbâr Şâfiî miydi?" başlıklı tebliği, Dr. Öğr. Üyesi Betül Yurtalan'ın "Kādî Abdülcebbâr'ın İsmâîlîlik Eleştirileri: Sosyo-Politik Bağlamda Bir İnceleme" başlıklı tebliği ve Prof. Dr. Mehmet Alıcı'nın "Kādî Abdülcebbâr'ın Mecûsîlik Algısı" başlıklı tebliği örnek teşkil edenlerdendi. Karakuş, Kādî Abdülcebbâr'ın Şâfiî mezhebine bağlılık iddiasını, usûl ve fûrû meseleler üzerinden analiz ederek bu görüşün isabetli olmadığını ortaya koydu. Bu görüşünü Kādî Abdülcebbâr'ın İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) usûl anlayışına muhalefet ettiği ve Şâfiî mezhebinin temel hükümlerinden farklı görüşler benimsediği iddialarıyla temellendirdi. Yurtalan, Kādî Abdülcebbâr'ın İsmâîlîlik eleştirilerini dönemin sosyo-

politik bağlamında ele alarak, onun Fâtımîler ve Karmatîlere yönelik değerlendirmelerine değindi. Yanı sıra Kādî Abdülcebbar'ın özellikle *Tesbitu delâ'ili'n-nübüvve* adlı eserindeki İsmâîlîlik karşıtı görüşlerinin kapsamını ve bu eleştirilerin İslam mezhepleri tarihindeki yerini ele aldı. Alıcı ise Kādî Abdülcebbar'ın Mecûsî geleneğe yaklaşımını ve düalist tanrı tasavvuruna karşı geliştirdiği eleştirileri ele aldı. Kādî'nin Mecûsî dini metinlerinden aktardığı bilgileri analiz ederek, bu geleneği bütüncül bir şekilde mi yoksa parçalı bir bakış açısıyla mı ele aldığını sorguladı ve bu durumun kelâm literatürüne etkisini vurguladı.

Yöntem, usul, delillendirme, yorumlama stratejileri ve hermenötiğin ele alındığı metodolojik inşasına dayalı tebliğlere ise Dr. Öğr. Üyesi Soner Aksoy'un "Kādî Abdülcebbar'ın Kur'an Yorumunda Dilde Zâhirlik Olgusunun Yeri ve Önemi: Tenzîhu'l-Kur'ân Ekseninde Bir İnceleme" başlıklı tebliği, Dr. Öğretim Üyesi Mesut Erzi'nin "Kelâmcı Kimliğin Tefsir Ameliyesindeki İşlevi ve Önemi -Kādî Abdülcebbar Örneği-" başlıklı tebliği, Prof. Dr. Harun Çağlayan'ın "Anlambilim Açısından Kādî Abdülcebbar'da Din Dili" başlıklı tebliği ve Prof. Dr. Bilal Aybakan'ın "Kādî Abdülcebbar Özelinde Mu'tezile Fıkıh Usûlü Anlayışı" başlıklı tebliği örnek teşkil edebilecekler arasındaydı. Aksoy Kādî Abdülcebbar'ın *Tenzîhu'l-Kur'ân* adlı eserindeki dilde zâhirlik olgusuna dayalı yorum anlayışını inceleyerek, onun Kur'an kelimelerinin anlamını Arap dilindeki yaygın kullanıma atfen açıklama yöntemine değindi. Kādî'nin dilde zâhirlik ilkesini hem tefsir yaklaşımında temel bir yöntem olarak kullandığını hem de zaman zaman mezhebî temayüllerini desteklemek için bu yöneme başvurduğunu ifade etti. Erzi, Kādî Abdülcebbar'ın Kur'an tefsirinde gerekli gördüğü kelâmî bilgi birikimini ve bu bilginin tefsir ameliyesindeki işlevini ele aldı. Kādî'nin kelâm ilmini tefsir için temel bir şart olarak kabul ettiğini, nassların doğru anlaşılması için aklî ve kelâmî yöntemlere öncelik verdiğini vurguladı. Çağlayan, Kādî Abdülcebbar'ın din dili anlayışını ele alarak, dil ile düşünce ve iman arasındaki güçlü bağa dikkat çekti. Din dilinin doğru anlaşılmasının, vahyin ve tanrısal niteliklerin doğru yorumlanması açısından önemini vurgulayan Kādî'nin, bu süreçte anlambilim ilkelerine ve dönemin dilsel kullanım biçimlerine verdiği öneme değindi. Son olarak Aybakan ise Kādî Abdülcebbar'ın Mu'tezile fıkıh usûlü anlayışını ele alarak, onun kelâmcı fıkıh usûlünün teorik bir bütünlüğe kavuşmasındaki rolünü vurguladı. Özellikle *el-Muğnî* adlı eserinin 17. cildi üzerinden Mu'tezile fıkıh usûlünün temel parametrelerine ve Kādî'nin bu alandaki etkisine özetle değindi.

Değerlendirme

Kādî Abdülcebbar'ın düşünceleri ve etkileri, modern İslâm düşüncesi ve kelâm tartışmaları açısından kritik bir öneme sahiptir. Geç dönem Mu'tezilî kelâmcı olan Kādî Abdülcebbar, kelâm ve fıkıh disiplinlerinin yanı sıra tefsir, hadis ve dinler tarihi gibi alanlarda da önemli katkılarda bulunarak yaşadığı dönemin entelektüel atmosferine derin bir etki bırakmıştır. Özellikle 20 ciltten oluşan *el-Muğnî* adlı eseri, Mu'tezilî düşüncenin temel kavramlarının, metodolojisinin ve diğer kelâm ekollerine yönelik eleştirilerinin sistematik bir biçimde ele alındığı en kapsamlı kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Kādî Abdülcebbar, Mihne sonrası Mu'tezile'nin sarsılan itibarını onarma gayretiyle ekolü daha mutedil ve rasyonel bir çizgiye çekmeye çalışmış, bu çabasıyla Mu'tezilî düşüncüyü sonraki dönem İslâm âlimleri nezdinde tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda, onun felsefî yaklaşımlarını, kelâmî perspektiflerini ve İslâm düşüncesine yaptığı

katkıları derinlemesine inceleme ihtiyacı, çağdaş akademik çevrelerde giderek daha fazla önem kazanmaktadır.

Bu çerçevede, Karabük Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen Uluslararası Kādî Abdülcebâr Sempozyumu, Kādî Abdülcebâr'ın çok yönlü ve zamana meydan okuyan fikirlerini ele almak, entelektüel mirasını bilimsel bir çerçevede yeniden değerlendirmek ve bu mirasın çağdaş İslâm düşüncesine olan etkilerini tartışmaya açmak açısından önemli bir fırsat sunmuştur. Sempozyumda kelâm, fıkıh, tefsir ve felsefe gibi farklı disiplinlerden gelen bildiriler, Kādî Abdülcebâr'ın düşüncelerinin çok boyutlu yapısını gözler önüne sermiştir. Özellikle, onun usûl-i hamse, adalet, teklif, nübüvvet ve mucize anlayışı gibi birtakım temel kavramlarının yeniden yorumlanması, günümüz akademik tartışmalarına önemli açılımlar sunmuştur. Sempozyum hem yüz yüze hem de çevrim içi oturumlarla gerçekleştirilmiş; böylece farklı ülkelerden akademisyenlerin bilgi ve tecrübe paylaşımına imkân tanıyan küresel bir akademik platform oluşturulmuştur. Sempozyum, 13 farklı ülkeden gelen akademisyenlerin sunduğu 90 tebliğ ile Kādî Abdülcebâr'ın entelektüel birikiminin tahlili ve günümüz sorunlarına nasıl ışık tutabileceği konusunda ufuk açıcı bir işlev görmüştür.

Sonuç olarak, Uluslararası Kādî Abdülcebâr Sempozyumu, İslâm düşünce tarihine yönelik akademik çalışmalara önemli katkılar sunmayı amaçlayan kapsamlı bir etkinlik olmuştur. Katılımcı akademisyenlerin yoğun ilgisine mazhar olan sempozyum, Kādî Abdülcebâr'ın düşünce sistemini disiplinler arası bir perspektifle ele alma imkânı sunarak Mu'tezile geleneğinin modern akademik çevrelerde yeniden ele alınmasına vesile olmuştur. Bu yönüyle sempozyum, İslâm düşünce tarihine ilişkin yeni yaklaşımların geliştirilmesine zemin hazırlamış, çağdaş İslâmî ilimlerdeki tartışmalara katkıda bulunmuştur. Hem yüz yüze hem çevrim içi olarak zenginleştirilen bu organizasyon, İslâm düşüncesine yönelik yeni bakış açıları kazandırmanın ötesinde, Kādî Abdülcebâr'ın fikirlerinin günümüz meselelerine dair yol gösterici olabileceğini ortaya koymuştur.



YAYIN ESASLARI

- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere (dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç) 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde giriş, yöntem, bulgular, değerlendirme ve ulaşılan sonuçlar dâhil olmak üzere araştırma içeriğini yansıtacak şekilde 350-400 kelime aralığında (boşluklar dahil 5000 karakteri geçmemeli) Türkçe özet ve muadili İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ Kader'in normal sayılarının yayın dili Türkçe ve İngilizce, Aralık ayında yayımlanan özel sayısının dili ise yalnızca İngilizce'dir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- ◆ Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarların yayımlanan yazıları yayın kurulu kararı doğrultusunda yayından kaldırılabilir. Yayımlanan yazılar yayın kurulu kararı dışında geri çekilemez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Yayımlanmış makaleler **CC-BY-NC-ND 4.0** lisansı ile lisanslanır ve yazıların her türlü hakkı yazarına aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

- ◆ Aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanan yazının derginin ana sayfasında bulunan üyelik butonundan, sisteme üye olunduktan sonra, “Word” formatında gönderilmesi gerekmektedir.
- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 4 cm boşluk bırakılarak, en az, 12nk’ satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “İsnad Font” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bu yazı karakteri İSNAD atıf sistemi sitesinden [indirilebilir](#). Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm’lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde İSNAD atıf sistemi 2. Edisyonu kullanılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ **Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:**
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Bunun yanında yazarın çalıştığı kurumun ROR Id’si belirtilmelidir (<https://ror.org/>). Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.
- ◆ **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**
- ◆ KADER, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

YAYIN ARALIKLARI VE MAKALE KABUL TARİHLERİ

Haziran (30 Haziran)

Makale kabul tarihleri: 1 Ocak - 15 Nisan

Aralık (31 Aralık)

Makale kabul tarihleri: 1 Temmuz - 15 Ekim

ETİK KURALLAR

KADER’de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. KADER, yayın etiği kapsamında tüm paydaşlardan aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklemektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir:

1. Yazarların Etik Sorumlulukları

- Dergiye gönderilen yazılar için telif ücreti talep edilemez.
- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir.
- Kaynakça listesi eksiksiz olmalı ve alıntı yapılan kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yayın için gönderilmiş çalışmalarını gecikme veya diğer bir nedenle dergiden çekmek isteyenlerin bir yazı ile başvurmaları gerekir.
- Yazar(lar)ın potansiyel çıkar çatışmaları belirtilmelidir.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.
- Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.

- Yayın kurulu, KADER için gönderilmiş yazılarda makale sahiplerinin bu koşullara uymayı kabul ettiklerini varsayar.
- Yazarların KADER'e gönderdikleri çalışmalar, bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- **a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- **b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- **c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- **ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- **f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (*YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8*).

2. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

KADER editör ve alan editörleri, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayınlanan “[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” ve “[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, KADER'de yayınlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarfetme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikri mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayınlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

Yazarlar ile ilişkiler

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.
- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.

- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

Hakemler ile ilişkiler

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörlerin dergiye gönderdikleri kendi yazıları, editoryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körleme hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

Yayın kurulu ile ilişkiler

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

Editöryal ve kör hakemlik süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel verilerin korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve tartışmaya açıklık

Editörler;

Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikayetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikayetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.

- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmalarını değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasal inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Hakemler değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Yazar(lar)ın herhangi bir kötüye kullanım durumunda (örn, intihal ya da benzer etik dışı faaliyetler) ilgili editörü hemen bilgilendirmeliler.
- Hakemler değerlendirilen makale sahibinin tabii olduğu etik kurallara bağlı olmak ve bu kuralları titizlikle uygulamak durumundadır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

4. Yayıncının Etik Sorumlulukları

Dergi Yönetim Kurulu, aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- KADER herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
- Editörler, KADER'e gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- KADER, yayımlanmış her makaleyi içeren veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

5. İntihal Tespit Politikası

Yayılanmak üzere KADER'e gönderilen tüm makaleler, daha önce yayımlanmış olup olmadıklarını teyit etmek ve intihalden kaçınmak için Turnitin veya Ithenticate (veya başka bir uygun araç) ile kontrol edilir.

KADER, yazar haklarının korunması taahhüdü kapsamında, özellikle (şüpheli) mükerrer gönderim veya intihal durumlarında yayın etiği çerçevesinde bilim camiasına yardımcı olma yükümlülüğü taşır.

Yayınlanmak üzere gönderilen bir makalede editör kontrolü veya hakem değerlendirmesi sırasında intihalden şüphelenilmesi durumunda sorunun niteliği incelenir.

- Kaynağa atıfta bulunulmasına rağmen bilgilerin tırnak içine alınmaması gibi hata sonucu oluştuğuna inanılan ve kolayca düzeltilebilecek intihaller yazara bildirilir ve düzeltme istenir.
- İntihalin hatadan kaynaklanmadığına dair güçlü kanaat oluşması halinde makale reddedilir ve yazar bilgilendirilir.

6. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

KADER'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen kaderdergi@gmail.com adresine e-posta yoluyla bildirin. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

Kader, [İSNAD Atıf Sistemi](http://www.isnadsistemi.org) 2. Edisyonunu kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemini <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden inceleyebilir, yazım kılavuzu ve şablonlarını <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresinden indirebilirsiniz.

Kısaltmalar için lütfen İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyonu kılavuzunu inceleyiniz.

PUBLISHING POLICY

- ◆ The text submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
- ◆ Papers may not exceed 10.000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. (and excluding keynotes, bibliographies, abstracts and summaries in English). Papers must be submitted with abstracts comprising the introduction, methodology, findings, discussions and conclusion sections briefly, both in Turkish and English (350-400 words, may not exceed 5000 characters including space) along with key words (5-7 words).
- ◆ The language of the regular issues of Kader is Turkish and English. However the language of the special issue published every year in December is only English.
- ◆ The editorial board peruses the submitted paper with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, the submitted paper is sent to two referees. If the paper is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any paper to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for a paper to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their papers.
- ◆ A paper cannot be withdrawn by its author after the completion of the evaluation process without a reasonable justification within the scope of publication ethics. In case of such a request, the paper is removed from the system by rejection.
- ◆ The authors have to take notice of referees' report. The authors assume the responsibility of the paper with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. The texts submitted to the journal are not returned, even if they are not accepted for publication. The published texts of the authors could be removed from publication in accordance with the decision of the board. They could not be withdrawn from the journal without the decision of the board. The copyright fee is not paid for the texts.
- ◆ All texts published in Kader are copyrighted by the respective authors according to **CC-BY-NC-ND 4.0** licence; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in "word" file format without specifying name and surname, after being a member of KADER, by paper sent button.
- ◆ The texts submitted for publication should be written in A4 size with white space at the top, bottom, right 4 cm and 5 cm from the left side with at least 12nk line spacing, two sides, without line hyphenation and 10 points Isnad font (You can [download the font here](#)). However, the submitted tables, figures, pictures, graphics and etc. should not exceed 12X17 cm in order that they will not go beyond the edges of the page and will be for easy usage. Therefore, smaller points and single space could be used in tables, figures, pictures, graphics and etc. [the ISNAD Citation Style](#) 2nd Edition is highly required in footnotes and references.
- ◆ Papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not.

The information below must be given:

- ◆ The title of the paper (both in Turkish and English), the name and surname of the author, his/her title, institution, ROR ID of the institution (<https://ror.org/>) and ORCID ID number must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

Processing Charges

- ◆ KADER does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30th June)

Submissions: 1st January – 15th April

December (31th December)

Submissions: 1st July – 15th October

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

KADER highly requires the authors to use [the ISNAD Citation Style](http://www.isnadsistemi.org/en/guide/) 2nd edition. For more information you can visit the website <http://www.isnadsistemi.org/en/guide/> and download the handbook and templates from <http://www.isnadsistemi.org/en/downloads/>.

ETHICS POLICY**Publication Ethics**

The publication process at KADER is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. KADER expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics](#) (COPE).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

1. Ethical Responsibilities of Authors

The authors who submit their manuscripts to KADER are expected to comply with the following ethical responsibilities:

- There is no charge for the paper submitted to the journal.
- Author(s) must submit original studies to the journal.
- If author(s) utilize or use other studies, they must make the in-text and end-text references accurately and completely.
- People who have not contributed to the study at the intellectual level should not be indicated as author.
- If the manuscripts submitted to be published are subject of conflicting interests or relations, these must be explained.
- During the review process of their manuscripts, author(s) may be asked to supply raw data. In such a case, author(s) should be ready to submit such data and information to the editorial board.
- Author(s) should document that they have the participants' consent and the necessary permissions related with the sharing and research/analysis of the data that are used.
- Author(s) bears the responsibility to inform the editor of the journal or publisher if they happen to notice a mistake in their study which is in early release or publication process and to cooperate with the editors during the correction or withdrawal process.
- Authors cannot submit their studies to multiple journals simultaneously. Each submission can be made only after the previous one is completed. A study published in another journal cannot be submitted to KADER.
- Author responsibilities given in a study (e.g., adding an author, reordering of author names) cannot be changed if the review process has begun.

2. Ethical Responsibilities of Editors

The editors of KADER should hold the following ethical responsibilities that are based on the guides “[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” and

“[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” published as open Access by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

General duties and responsibilities

Editors are responsible for each study published in KADER. In this respect, the editors have the following roles and responsibilities:

- Making efforts to meet the demand for knowledge from readers and authors,
- Ensuring the continuous development of the journal,
- Managing the procedures aimed to improve the quality of the studies published in the journal,
- Supporting intellectual freedom,
- Ensuring academic integrity,
- Following the procedures without making concessions on intellectual property rights and ethical standards,
- Being transparent and clear in issues that require correction or explanation.

Relationships with Readers

Editors must make decisions taking into consideration the knowledge, skills and expectations of all readers, researchers and practitioners that they need. Editors must also ensure that the published studies should contribute to literature and be original. Moreover, they must take notice of the feedback received from readers, researchers and practitioners and provide explanatory and informative feedback.

Relationships with Authors

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with authors:

- Editors must make positive or negative decisions about the studies' importance, originality, validity, clarity in wording and suitability with the journal's aims and objectives.
- Editors must take the studies that are within the scope of publication into pre-review process unless there are serious problems with the study.
- Editors must not ignore positive suggestions made by reviewers unless there are serious problems with the study.
- New editors, unless there are serious issues, must not change the previous editor's decisions about the studies.
- “[Blind Review and Review Process](#)” must be published and editors must prevent possible diversions from the defined processes.
- Editors must publish an “[Author's Guide](#)” that is comprehensive enough in answering queries by authors. This guide must be updated regularly.

- Authors should be provided with explanatory and informative feedback.

Relationships with Reviewers

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with reviewers:

Editors must

- respect that their own papers are evaluated by appropriate independent referees from the editorial board.
- choose reviewers according to the subject of the study.
- provide the information and guidance reviewers may need during the review process.
- observe whether there are conflicting interests between reviewers and authors.
- keep the identities of reviewers confidential in blind review.
- encourage the reviewers to review the manuscript in an unbiased, scientific and objective tone.
- evaluate reviewers regularly based on criteria like performance and timing.
- develop practices and policies that increase the performance of reviewers.
- take necessary steps to update the reviewer pool dynamically.
- prevent unkind and unscientific reviews.
- make effort to ensure the reviewer pool has a wide range.

Relationships with the Editorial Board

Editors must make sure that the members of the editorial board follow the procedures in accordance with the publication policies and guidelines, and must inform the members about the publication policies and developments. The editors must also train new members of the editorial board and provide the information they need.

Moreover, editors must

- ensure that the members of the editorial board review the manuscripts in an unbiased and independent manner.
- select the new members of the editorial board from those who can contribute to the journal and are qualified enough.
- send manuscripts for review based on the subject of expertise of the editorial board members.
- regularly communicate with the editorial board.
- arrange regular meetings with the editorial board for the development of publication policies and the journal.

Relationships with the Journal's Owner and Publisher

The relationship between the editors and publisher is based on the principle of the independency of editors.

Editorial and Blind Review Processes

Editors are obliged to comply with the policies of "Blind Review and Review Process" stated in the journal's publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

Quality Assurance

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

Protection of Personal Information

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects' consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee's approval about the population given in such studies.

Precautions against possible Abuse and Malpractice

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

Ensuring Academic Integrity

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

Protection of Intellectual Property Rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these

rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

Constructiveness and Openness to Discussion

Editors must

- pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism.
- grant the right of reply to the author(s) of the criticized study.
- not ignore or exclude the study that include negative results.

Complaints

Editors must examine the complaints from authors, reviewers or readers and respond to them in an explanatory and enlightening manner.

Political and Economic Apprehensions

Neither the owner of the journal, publisher or any other political or economical factor can influence the independent decision taking of the editors.

Conflicting Interests

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner.

3. Ethical Responsibilities of Reviewers

The fact that all manuscripts are reviewed through “Blind Review” has a direct influence on the publication quality. This process ensures confidentiality by objective and independent review. The review process at KADER is carried out on the principle of double blind review. Reviewers do not contact the authors directly, and the reviews and comments are conveyed through the journal management system. In this process, the reviewer comments on the evaluation forms and full texts are assigned to the author(s) by the editor. After the blind review process is completed, the accepted papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not, and they have been previously published or not. In this context, the reviewers doing review work for KADER are supposed to bear the following ethical responsibilities:

-
- Each paper submitted to the journal is evaluated by two referees at least.
 - If one of the two referees rejects a paper while the other accepts it; the paper is sent to third referee or to the editor for making final decision.

Reviewers must

- agree to review only in their subject of expertise.
- review in an unbiased and confidential manner.
- inform the editor of the journal if they think that they encounter conflict of interests and decline to review the manuscript during the review process.
- dispose the manuscripts they have reviewed in accordance with the principle of confidentiality after the review process. Reviewers can use the final versions of the manuscripts they have reviewed only after publication.
- review the manuscript objectively and only in terms of its content and ensure that nationality, gender, religious and political beliefs, and economic apprehension do not influence the review.
- review the manuscript in a constructive and kind tone, avoid making personal comments including hostility, slander and insult.
- review the manuscript they have agreed to review on time and in accordance with the ethical rules stated above.

4. Ethical Responsibilities of Publisher

The Board of KADER is conscious of the fact that they must observe the ethical responsibilities below and act accordingly:

- KADER does not charge any article submission from authors.
- Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to KADER will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
- The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
- However, the journal has left the database open on the internet.
- The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.

5. Plagiarism Detection Policy

All articles that sent to KADER for publication are checked by Turnitin or Ithenticate (or another suitable tool) in order to confirm that those are not published before and avoid plagiarism.

As part of KADER's commitment to the protection of author rights, KADER has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

If plagiarism is suspected in an article during editorial control or peer review, the nature of the problem is examined.

Plagiarism that is believed to have occurred as a result of error and can be easily corrected, such as not putting the information in quotation marks despite giving credit to the source, is reported to the author and correction is requested.

If there is a strong opinion that plagiarism is not caused by error, the article is rejected and the author is informed.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in KADER have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to kaderdergi@gmail.com

We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

6. Unethical Behavior

Should you encounter any unethical act or content in KADER apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at kaderdergi@gmail.com.

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#) 2nd edition. Articles that submitted to our journal should be written in accordance with this style. You can review ISNAD citation style at <http://www.isnadsistemi.org/guide/>.

For abbreviations, please see ISNAD 2nd edition handbook.