



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 10

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2010

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Asım Yapıcı (Başkan)

Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Asım Yapıcı, Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Ekim 2011

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Doç. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Dilek Batislam, Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Yiğit, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Aşık, Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Saffet Köse, Selçuk Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Adem Tutar, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Celal Türer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Ferhat Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Halim Öznurhan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Harun Güngör, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. İrfan Aycan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Kazım Arıcan, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Mehmet Evkuran, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp, *Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi.*
Doç. Dr. Münir Yıldırım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Ramazan Uçar, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Süleyman Dönmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Yakup Civelek, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER

Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Bir Bilim Ahlâkının İmkânı: Kuantum Teorisinden Ahlak Fenomenine..... 1

Yrd. Doç. Dr. İsmail ŞIK

Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım 17

Yrd. Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ

Eş'ari'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği- 45

Yrd. Doç. Dr. Musa ALP

Arap Dilinde Telif Edilmiş “el-İfsâh” Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları,
İçeriği ve Değerlendirilmesi 87

Dr. Tuncay AKGÜN

İbn Rüşd'e Göre Yaratma..... 111

Dr. Asife ÜNAL

Dinler Tarihi Açısından Alevîlik-Bektaşîlikte İbadet ve Cemevleri Üzerine Bir Deneme .. 151

Mustafa Necati BARIŞ

Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği 177

Prof. Dr. Fazlurrahman / çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan AKKANAT

İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık 193

Bir Bilim Ahlâkının İmkânı: Kuantum Teorisinden Ahlak Fenomenine*

Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ**

Atf / ©- Dönmez, S. (2010). Bir Bilim Ahlâkının İmkânı: Kuantum Teorisinden Ahlak Fenomenine, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2), 1-15.

Özet- *Pozitivist bilim mantığı deterministik bir yapıya dayanır. Deterministik yapılar ise, iradeyi dışlamaktadır. İrade yoksa ahlaktan da söz edilemez. Bu nedenle pozitivist bilime dayalı bir ahlak kurulamaz. Bu oluşmuş bilimin bir sonucudur. Ancak bilim, oluşmakta olan bir süreçtir. Oluşmuş olan sınırlayıcı olmamalıdır.*

20. yüzyıl kuantum çağıdır. Kuantum çağında oluşan bilim, deterministik bakışın yetersiz olduğunu söylüyor. Hakikat yolcusunu kestirilemeyen bir gerçeklikle yüzleşiyor. Bu ise, oluşmuş pozitivist bilime dayandırılmayan ahlaki, farklı bir perspektiften oluşan bilimle temellendirebilme imkânı sunuyor.

Anahtar sözcükler- Ahlak, bilim, kuantum



20. yüzyıl biri atom fiziği diğeri ise moleküler biyoloji olmak üzere iki bilimsel alanda büyük ilerlemelerin kaydedildiği bir dönem olarak tarihte yerini aldı. Elbette bu tarihsel durum, yeni yüzyılda bilimsel arayışın daha çok ne yöne kayacağı hakkında da bir fikir veriyor: Makro dünya ile mikro dünya arasındaki ilişkinin mahiyeti.¹ Burada makro dünya kavramını

* Bu makale, 7-8 Mayıs 2010 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri öncülüğünde tertiplenen “Modern Çağda Ahlak” konulu bilgi şöleninde sunduğumuz “Kuantum Teorisi ve Ahlak Fenomeni: Bir Bilim Ahlâkının İmkânı” başlıklı tebliğden genişletilerek hazırlanmıştır.

** Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: suelocan@cu.edu.tr

¹ 21. Yüzyıla Cern’de yapılan ‘büyük patlama’ deneyiyle ilgili tartışmalarla girilmesi, buna açık bir delil olarak gösterilebilir. Cern, atom altı ya da parçacık fiziği deneylerinin yapıldığı İsviçre ve Fransa sınırlarındaki Cenevre’de bulunan büyük bir laboratuardır. Bkz. www.cern.ch (18.04.2011)

atom üstü evren, mikro dünya kavramını ise atom altı evren için kullanıyorum. Gerçekten de bugün bu iki boyutun irtibatına odaklanan pek çok bilim insanının kafası ciddi anlamda karışıktır. Zira mikro dünyanın benimsediğimiz ve alıştığımız mantık ve açıklamalar doğrultusunda makro dünyaya bağlanamaması hem şaşkınlık yaratmakta, hem de sıra dışı düşünce biçimlerine kapı aralamaktadır. Bizim çalışmamız da, öngörümüz ardınca, ama moleküler biyolojiyi şimdilik bir kenara bırakarak, aralanan bu yeni kapının arkasına mikro dünyadan makro dünyaya açılan bir pencereden göz atmayı hedeflemektedir. Ancak, hemen vurgulayalım; tartışmak istediğimiz nokta, 'kuantum devrimi' olarak zihinlerimizde yer bulan atom altı dünyanın klasik mantığa ve Newton mekaniğine uyarlanamamasıyla karşılaşılan yeni durumun ne olup olmadığı değildir. Zira bu noktanın bilim camiasınca farklı duruş ve kaygıları barındıran ucu açık bir tartışmaya gebe olduğunu biliyoruz. Fakat kuantum devrimiyle puslanan ufkumuzda saçaklanan yeni mantığın² felsefe tarihinde yeni açılımlar bekleyen bir dizi soruna, özellikle de güncel bir zemine her dem sahip olan ahlak-bilim ilişkisinin neliğine, yeni çözüm yolları sunabileceğini göz ardı edemiyoruz. Aslında edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Esasen bizi cezbeden de, elbette kuantum devriminde kabul gören ilmî çerçeveye referansla, bu puslu ve çatalı ufuktur.

Malum olduğu üzere, 19. yüzyılda zirveyi gören pozitivist bilim mantığı, Newtoncu mekanikten mülhem belirlenimci (deterministik) bir yapıyı öngörüyordu. Belirlenimci yaklaşımın Einstein'ın izafiyet nazariyesiyle de ciddi bir yara almadığını söylemek mümkündür. Çünkü Einstein'ın göreceli fiziğinde de olay ve olgular, herkese farklı gözükse de evrendeki doğa yasaları herkes için aynıdır.³ Yani yasalar sabittir, izafilik ise zâhirdedir. Burada zahir kavramını, görüngü (fenomen) anlamında kullanıyoruz. Gerçekten de makro âlemde özellikle sebep-sonuç dinamiğinde geçerliliğini koruyan belirlenimci yapı, gerek fennî gerekse manevî bilimler olsun, hemen hemen bütün bilim dallarında, dahası bir bilim olup olmadığı çokça tartışılan teoloji, kelam gibi alanlarda bile, kabul gören bir düşüncedir. Hassaten de tecrübeyi ve belirlenen şartlar altında deneylenebilen olgular dışındaki dünyayı nazar-ı îtibâra almayan pozitivist bilimlerde belirlenimci temellendirme başköşeye oturur.

² Alev Alatlı, "ya-ya da" tarzı belirlemelerin geçerli olduğu Aristoteles mantığından farklı bir "hem-hem de" şeklinde karşımıza çıkan Nasreddin Hoca mantığının geçerli olduğu mikro dünyadaki işleyişe "saçaklı mantık" demektir. Bkz. Alatlı, Alev, *Akılın Yolu da Bir Değildir*, Destek Yayınları, İstanbul 2009, s. 17-19.

³ Bkz. Einstein, Albert, *İzafiyet Teorisi*, Çeviren: Gülşen Aktaş, Say Yayınları, İstanbul 2001, s. 13-53.

Tabii ki bu tavrın, mikro dünyanın sunduğu bir dizi belirlenemezci veriye rağmen, pek çok çevrelerce hâlâ korunduğu da göz ardı edilmemelidir. Belki de, belirleyerek algılamaya alışan zihinlerimizin aniden belirlenemeyen bir gerçeklikle yüz yüze gelmesiyle yaşadığımız şaşkınlıktan 'bilindik olan' daha güvenilir görünmektedir. Ama durum ne olursa olsun, makro âlemdaki kurgumuza mutabık olmasını beklediğimiz mikro düzen, düzensizlik içinde aranan bir düzen olarak yeni yaklaşımlara muhtaç olduğumuzu gözler önüne sermektedir.

Nedir durum ve nerede düğümlenmektedir sorun?

Fizikten meta-fiziğe yol alırken, makro fizik dünyamızı anlamada başarılı bir grafik çizen Newton yasaları, fiziğin ötesine, mâvera-u fiziğe taşarak metafizik âlemden de etkin olmuştur ve olmaktadır. Özellikle de iki temel nokta, dün olduğu gibi bugün de yön vericidir: Bütüncül evren modeli ve belirlenimci bakış. Aristoteles fiziği çerçevesinde oluşturulan ay üstü ve ay altı âlemden yasaların ayrı değil, ortak olduğu anlayışı, Kopernik devrimi ardından güç kazanmış, Newton'un birleştirici bakışıyla da evren, iki ayrı dünya olarak algılanmaktan kurtulmuştur. Çünkü Newton'un gözlemi, deneyi ve matematiği birleştiren yöntemi, makro dünyada oldukça tutarlı sonuçlar vermekteydi. Newtoncu yasaların evreni tarifte başarısına hayran kalan Laplace ise, Newton'un örtülü olarak dile getirdiği diğer bilindik yaklaşımın altını çizer ve işlerlik açısından bilim çevrelerine çok da yabancı olmayan 'bilimsel gerekçilik' (ilmî determinizm) kavramını kullanır.⁴

Bütünleştirici bakış, neredeyse bütün bilimsel algılayışlarca baş tâci edilirken, gerekirci (determinist) yapı gerektirdiği düşünülen durumun, bilinci önceleyen bireysel ya da toplumsal bir yapıya değil de fiziksel bir olgusalığa vurgu yapması, özgürlüğü temel alan modellerde, mesela etikte, bir takım sıkıntılar doğurması kaçınılmazdır. Aslında bu konuda herkes aynı kanaatte değildir. Zira etikte gerekirci ya da belirlenimci yapının, büyük kusurlar doğurmayacağına inanan bir gürûh da vardır.⁵ Etik, böyle bir kanaati paylaşanlara göre, bilimsel bir hüviyete sahip olmalı; dolayısıyla bilimin yasalarına uygun olarak yeniden

⁴ Krş. Taslaman, Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2008, s. 34-38.

⁵ Pozitivizmin büyüüne kapılan pek çok düşünce insanı için bu belirleme geçerlidir. Böylesi bir sempati, darvinist, mekanist, bilimci ahlak temellendirmelerine sevk etmiştir.

temellendirilmelidir.⁶ Arzulanan, hem bilim olgusuna ve kavramına bağlanarak hem de tek tek bilimlere dayanarak açıklanan bir etik kurmak ve ahlak denen olguyu oluşmuş bilimin ölçülerine sadık kalarak çözümlenektir. Burada dayanak alınan bilim ve bilimsel disiplinler de, açılımını ilerde ele alacağımız oluşmuş bilimin pozitivist kanadıdır. Söz konusu olan kesinlikle kutsal bir metni referans alan teolojik ya da dinî ahlak değildir. Doğalcı görünen bir duruş öncelenmektedir. Ama bu tavırda ciddi bir sorun vardır. O da ahlak denen olgunun bütünüyle bilimsel mantığın verileriyle izah edilememesidir. Zira gerekirci bakışın kurguladığı belirlenimci çizgi, iradî seçimi anlamsızlaştırmakta; nihayetinde ise, ahlakî seçimi materyalist bir kaderciliğe sürüklemektedir.⁷ Çünkü her şey bilindik sayılan yasalar dâhilinde işlemektedir. Evrene dışsal bir müdahalenin imkânı da söz konusu değildir. Bundan çıkan sonuç ise, geçmiş ve geleceğe dair her şeyin bilinebileceği düşüncesidir. Burada materyalist kadercilik, gerekirciliğe yakın bir kavramsal içerikle kullanılmaktadır.⁸

Kadercı yapı, doğal olarak, özgürlüğü devre dışı bıraktığı için, ahlakî davranışın olmazsa olmazı olan iradî seçim, önceden belirlenen uygulamadan başka bir anlam içermemektedir. Dolayısıyla yapıp edilenlerden, ne kadar sorumlu olduğumuz sorunu karşımıza çıkmaktadır. Öyle ya, davranışlarımız, bilinçli bir tercihe dayalı değil de önceden yazılan bir senaryonun oynanması ise, oynamak zorunda kaldığım bu oyundaki rolümün doğruluğunun ve yanlışlığının ölçüsü ne? Niçin bazı davranışlarımız övülürken bazıları yeriliyor? Yoksa ortada yanlış bir uygulama ya da kargaşa mı var?

⁶ Bkz. Dönmez, Süleyman, "Bir Bilimsel Ahlak Kurmanın İmkânsızlığı: Albert Bayet ve Âkil Muhtar Özden Örneği" *II. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Bildiriler Kitabı*, 18-20 Ekim 2006, ODTÜ Felsefe Bölümü Kamu Görevlileri Etik Kurulu'nun Katkılarıyla, Ankara 2007, s. 306-312.

⁷ Krş. Tastaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2008, s. 70.

⁸ Esasen kadercilikle, belirlenimcilik/gerekircilik (determinizm) özdeş kavramlar değildir. Ancak işin içine aşkın bir belirleme figürü sokulunca kesiştikleri noktalar vardır. Kadercilik; olan her bir şeyin olmak zorunda olduğunu söyler. Gerekircilik ise, her bir şeyin başka bir şekilde olmasını imkânsız kılabacak bir tarzda olmak zorunda olduğunu iddia eder. Gerekirci görüşe göre, kafanızı kaşındığınızda önceki zamandaki evren verili durumdayken kafanız yerine göbeğinizi kaşıyamazsınız. Kafanızı da kaşımanız gereken zamandan bir an önce ya da sonra kaşıyamazsınız. Bu nedenle gerekircilik, her şeyin daha önceki olaylarla belirlendiğini; dolayısıyla geçmişin geleceği değiştirdiğine inanır. Ama kadercilik, geçmişte olan olmuşsa, şimdi olan da öyle olmaya yazgılıdır. Yani geleceği değiştirmenin bir yolu yoktur. Bu iki bakışın kesiştikleri nokta, İlahî bir belirleme noktasıdır. İlk sebep olarak evrensel bir kaderin çizildiği an, gerekirci bir algıyıdır.

Görünen o ki, her ne kadar, bir takım toplumsal ya da karakterim gereği başka türlü yapmama fırsat vermeyen bir davranışlar kümesine sahip olsam da, başka türlü davranma imkânına her hâlükarda sahibim. Bu yapıda dışsal ve içsel bir imkânlıklar dünyasında alışkanlıkla olağanlaşan bir yapıp etme vardır. Kaderci yapıda ise, tamamen dışında olduğum ve dışımda olan bir belirlenilmişliğe kerhen eklemem çıkar. İş, beni aşmaktadır. Ama durum, hiç de kaderci söylemin dayattığı gibi değildir. Belirlenmiş bir çevreden ve yaşam koşullarından âzâde olamasak da belirlenen dünya, çoğu kez belirlenemeyen bir karaktere sahiptir. Burada özgür seçimlerle belirlenen sınırdaki belirsizlik belirlenmektedir. O zaman makro âlemdeki Newtoncu yasalar, fizik evreni anlamada başarı sunsa da, ahlakîliği temellendirmede yetersiz kalmaktadır. Öyleyse ne yapılabilir? Makro dünyada yakalanılan bütünlük, yeniden parçalanmalı ahlakîliğin dayanakları, doğaya karşı ya da doğanın içinde parantez içi özel bir hâl olarak mı yorumlanmalıdır?

Bilim merkezli bir dizi temellendirme girişimi akîm kalınca, yapılacak en uygun seçimin yolların ayrılması düşüncesini körüklediği görülür. Zaten din ile bilim arasına nice zamandır kalın bir duvar örmüş olan modern bilim algısı, bu ayrı yollarda yürütülmeye çalışılan ahlak-bilim ilişkisini çok da yadırgamamaktır. Ama Newton fiziğinin bütüncül yapısı, aykırılık yaratmaları; bilhassa sosyal olguları dışlayarak korunurken, mikro âlemden gelen yeni veriler, büyük karmaşaya sebebiyet verir. Tabi ki birtakım fiziksel olayları, görmemezlikten gelerek bütünlük korunamazdı. Ama durum açıktı: Atom altı ile atom üstü dünya Newtoncu yasalarla birleştirilemiyordu. Newton'un yasalarında mı bir kusur vardı, yoksa iki aykırı dünyayla mı karşılaşılmıştı?

Gözden kaçmaması gereken husus, yukarıda da ifade edildiği gibi; Newton'dan önce, hatta Newton'dan sonra epeyce bir süre ay altı kurallarının ay üstünde de geçerli olduğu dünya merkezli yaklaşımın Kopernik'in güneş sistemi önerisiyle terk edildiğidir. Zira Newton'un makro âlemi anlatan yasalarının matematiğin ve gözlemin desteğiyle daha tutarlı sonuçlar vermişti. Einstein'ın katkılarıyla da bu bakıştaki bazı yanlışlar düzeltilerek eksiklikleri giderilmişti.⁹ Bu algılayış, bugün de pek çok makro düzlemdeki olup bitene ve

⁹ Einstein'ın yaptığı en önemli düzeltme, Newton'un mutlak olarak gördüğü uzay ve zamanın mutlak değil izafi olduğudur. Einstein, kütle-çekim kanunundaki ($e=mc^2$) Newtoncu hatayı [*Her bir noktasal kütle diğer noktasal kütleyle, ikisini birleştiren bir çizgi doğrultusundaki bir kuvvet ile çeker. Bu kuvvet bu iki kütlelerin çarpımıyla doğru orantılı, aralarındaki mesafenin karesi ile ters orantılıdır.*] büyük cisimlerin uzayı bükmesiyle oluşan ivmeli hareketle kütle çekimini bütünleştirerek makro boyutta sadece ışık hızını sâbite olarak alıp sonlu ve görelî bir evren modeliyle düzeltmiştir.

yapıp etmelerimize başarılı bir tarzda cevap vermektedir. Ancak keşfedilen yeni dünya, mikro âlem, belirlenemeyen bir ufku, belki de gözlemciden bağımsız bir gerçeklik kavramının anlamsız olduğu bir boyutu önümüze sermektedir. Bu, Newton'un Einstein'la geliştirilen yasaların geçersizliğinden daha ziyade, geçmiş yüzyıllarda belirlenemezliğe tutunan parantez içindeki durumların daha bütüncül bir perspektiften, parantezleri kaldırmak suretiyle sistemi, yeniden bütünleştirmemiz gerektiğini fısıldamaktadır. Esasen gerek bizden ayrı olduğunu düşündüğümüz fizik evrenimizin gerekse aktif katılımlarla belirlediğimiz ahlak dünyamızın bir takım belirsiz ya da muğlak olgularla içiçe olduğu, artık inkârı kâbil görünmemektedir. Her an karar almak ve ona göre davranmak yahut karşılık vermek, bir duruş sergilemek durumundayız. Öyle ki, yaşamının, belirlenen kaderi oynamanın çok dışında belirsiz şeylerle yüz yüze gelmek olduğunu söylemek çok da uçuk bir görüş değil. Artık dünyanın tanımlanmış değişkenler arasındaki güçlü bir ilişim (korelasyon) biçiminde ifade edilen kesin, aşkın ve karşı çıkılmaz bir hakikati keşfetmek üzere deneycinin çeşitli olguları keyfine göre soyutladığı, arıttığı ve denetlediği bir laboratuvar olmadığı açıktır.¹⁰ Ama mevcut bilim kurgumuza yaslanan zihinlerimizi allak bullak eden o yaman çelişki neden?

Öyle görünüyor ki, artık günlük yaşantımızda bizi yönlendiren bilinç akımımıza kendini dayatan varlıkların ve değerlerin modern bilimsel yaklaşımın kabul ettiği anlamda "bilimsel" nitelikte olduğunu söylemek oldukça zor. Lakin bunlarla hareket etmek ve yaşamak durumunda olduğumuz da bir gerçeklik. Artık durum şu: Sadece çok özel konumlarda, açık seçik bir şekilde tanımlanmış kesin değişkenlerle yüz yüze gelebilmekteyiz. Oluşmuş bilimin aksine oluşan bilimsel çehre, ahlakiliğin ayırıcı vasfı 'olması gerekene' yönelmiş görünüyor. Bu siluet, bilim denen olgunun, özellikle 20. yüzyılda zihinlerimizi meşgul etmeye başlayan ve öyle geliyor ki, yaşadığımız yüzyılda da en çok tartışılacak olan kuantum nazariyesinin gölgesinde karşılaşmak durumunda kaldığımız puslu mantığın dürtmeleriyle en azından ikiyüzlü bir karşıtlığı içerdiği inkâr edilemez. Nedir bu ikiyüzlülük?

Sınırlandırılan bakış açıları muvacehesinde geçmişin deşifresinden başka bir hamle olmayan bilim, geçmişte geçmişini anlamaya çalışırken¹¹ oluşturduğu bir yüze sahiptir. Biz

¹⁰ Moles, Abraham, *Belirsizin Bilimleri: İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji*, Çeviren: Nuri Bilgin, YKY: cogito, 3. Baskı, İstanbul 2004, s. 17.

¹¹ Geçmişte geçmişini anlamak: Bizim bilgilerimiz sürekli geçmişin bilgisi aslında. Çünkü izafi bir evrende yaşıyoruz. Işık ve ses dalgalarıyla bize ulaşan bilgiler, hep geçmişini haber veriyor. Güneşe bakıyorum. Benim anım, güneşin yaklaşık sekiz dakika önceki hâli. Çünkü güneşin ışığı bana gelene kadar bizim hesabımızca sekiz dakika geçiyor.

bilimin yerleşmiş ve tesis edilmiş bu yüzüne şimdilik Moles'i¹² takip ederek "oluşmuş bilim" demektedir. Bu yüz, kültürel devinin ve gelişmenin her anında bilimsel yapıp etmelerin yekûnundan oluşan ve sürekli artan bilgilerle açılan bir bütünlük olarak belirmektedir. O, sınırları çizilen geleneksel mantık kurallarına tavizsiz bağlı, deneylenebilen, olgusal bir külte tekabül etmektedir. Bilimin bir de oluşmakta olan diğer yüzü var; sürekli devinim hâlinde, renk ve yön değiştirmekten gocunmayan yüzü. O, "oluşmakta olan bilimdir. 'Oluşmakta olan bilim', 'oluşmuş olan bilim' ile daima karşıtlık halindedir. Onda asıl olan, oluşmuş yüzdeki gibi belirlenmişlik değil, bir mümkünler ya da olasılıklar alanıdır.¹³ Bilimdeki kudret, kesin olmayan, belirsiz yüzde akseder.

Bugün oluşmuş bilim, makro boyutta belirleyemediği bir takım olay ve olgulara yönelen tavırlara pek de dostane görünmemektedir. Ama belirsizin bilimi vardır elbet. Baskın olan belirgin paradigma, belirsizde beliren bu yüzü kendine uydurarak kontrol edebildiği ölçüde yönetmek istemektedir. Uyumsuzluk yaratanları da çemberinin dışına itmekten çekinmemektedir. Din, teoloji, astroloji ve ahlak bu çember dışına itilenlerde başta gelenlerdir.

Oluşmuş bilim, kendinden emindir. Makro boyutta pek çok başarıya imza attığı yönteminin; sistemleştiren matematik hesaplarının ve gözlemlerinin mikro dünyayı da içine alacağından kuşku yoktur. Ama doğru gitmeyen bir şeyler var: öyle ki, mikro boyutta kestirilemeyen hâller birer muamma olarak tezahür etmektedir; yeni dünya inanılanın ve beklenenin her durumda vukû bulmadığını söylemektedir.

Kaçışı olmayan yeni bir dünya; artık oluşmuş bilim, (şimdilik) belirlenemeyen bir dünyada oluşan yüzüyle karşılaşmak, tanışmak ve bilişmek durumundadır. Zor da olsa kabullenmek; oluşan yüz, oluşmuş yüzde bazı şeylerin yeniden düşünülmesinin gerekliliğini haykırmaktadır. Nedir söyledikleri? Biz bu karşıt duruşları, ahlak-bilim ilişkisini önceleyerek oluşmuş bilimden oluşan bilime dönüşen bir süreçte bütünleyen bir çehreyle değerlendireceğiz.

¹² Krş. Moles, *age.* s. 35.

¹³ Moles, *age.* s. 36.

Ahlak-Bilim İkiliğinde Oluşmuş Bilimden Oluşan Bilime

Bütüncül yaklaşım, bilimselliğin her daim arzusu olmuştur. İlkçağlardan bugünlere dek de hep canlı kalmıştır bu arzu. Değişen dünyanın arkasında değişmediği düşünülen ve her türlü değişimin değişmez ilkesi olan bir arkhé.¹⁴ Her şeyin altına yerleştirilebildiği kesin bir cevap.¹⁵ Böyle bir ilke ya da cevap var mı yok mu? Olmadığı kanaatine ulaşanlar da çok elbet. Lakin büyük çoğunluğun hâlâ o cevabın peşi sıra sürüklendiği âşikâr. Çokluğun ardındaki birliğin örtüsünün bir türlü yırtılmaması, bilimin tamamlanmış bir olgu olmaktan çok öte, sürekli tamamlanan bir süreç olduğunu gösterir. Bu süreç, bilim yolcusunu doğru düşünmeye ve benden âzâde 'var' olabilen hakikati keşfe, yeniden başlaması yönünde zahmetli bir çabayla yüz yüze getirir. Bitevi bir yürüyüştür o. Artık sonu gelen, tıkanan bilim, oluşan değil; oluşmuş olan bilimdir. Yön verici olarak oluşmuş bilimin önüne geçmeye başlayan oluşan bilimin bakışı, oluşmuş bilimin dışarıya iteklediklerini tersyüz etmeye aday olduğunu iddia edebiliriz. Bu, şöyle bir yön değiştirmeyi öngörmekte: Bilim dışı görülen, böylesi bir akışta yeniden bilimsel bir temele sahip olabilir.

Pozitivist anlayışla müstahkemleşen oluşmuş bilim, bir kalıba sokmakta zorlandığı ahlak olgusunu bilimselleştiremeyince bilim dışı olduğuna karar vermişti. Zira ahlak, toplumdaki topluma değişen *ne olduğu* henüz yetkin bir tarzda çözümlenememiş bir ucubeydi. Aslında oluşmuş bilim, tespitinde pek de haksız sayılmazdı. Çünkü ahlak, evrensel bir gerçeklik olarak kabul edilse de, ahlak filozofları arasında neliği hakkında bir uzlaşma gerçekten yoktu. Ahlakın ne olduğu bhusus, çok kere karşıt duruş sergileyen, bir dizi görüş ileri sürülmüştü. Dahası hâlâ benzeri fikirlere sahip olan ve onları savunanlar vardı. Ama durum neden böyleydi? Geçmişin böylesine çetrefil olmasının altında gizlenen neden, aslında tarih boyunca karşılaşılan ve insanlığa önerilmiş bulunan yaşam tarzlarının büyük bir çeşitlilik göstermesidir. Bu çeşni, doğal olarak, oluşan bilim için olağan olsa da, oluşmuş bilime aykırıdır. Onun nazarındaki ahlâk, çatışık ve özel biçim ayrımlarıyla beliren ve belirlenmesi gereken bir olgudur.

Ahlâk olgusunun zihinlerde bıraktığı farklı yansımalar, özellikle oluşmuş bilimle dirsek temasını kaybetmeyen felsefelerde onun temellendirilmesini zora sokar. Çünkü ahlâk,

¹⁴ Bkz. Dömez, Süleyman, *Akıl Birlikten Çokluğa Yolculuğu: 13. yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Bağlamında Akıl ya da Akılların Birliği Problemi*, Birleşik Yayınları, Ankara 2009, s. 42.

¹⁵ Bkz. Horgan, John, *Bilimin Sonu: Bilim Çağının Alacak Karanlığında Bilimin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, Çeviren: Ahmet Ergenç, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 17.

oluşmuş bilimin ısrarla tutunduğu sadece nesnel doğruluğa bağlı kalan yargıları içermez. Bundan dolayı da ahlâkî doğruluğun belirlenmesinde nesnel doğruluğun tespitinden büyük oranda farklı bir bakış açısı işin içine girer. Ahlâkî yargılar da böylesi bir bakış açısı altında oluşturulur. Bu, oluşan bilimin yadırgadığı değil, bizzat benimsediği bir yol olmasına rağmen, oluşmuş bilimi rahatsız eder.

Ahlâkî yargıların oluşmuş bilimin öngördüğü nesnel yargılardan ayrılmasının temel nedeni, nesnel yargılarda sadece eylemlerdeki niyetlerin belirlenenlere uygun olup olmadığı göz önüne alınırken, ahlâkî yargılarda daha çok eylemlerin ötekilerle olan ilişkisinin tercihî bir yapıya dayanmasıdır. Bir eylem sadece o eylemi gerçekleştirenin menfaatine, fakat ötekilerin zararına ise, onu ahlâkî görmek, bu olasılıkçı yapıda neredeyse mümkün değildir. Zira ahlâkî eylem ve yargılarda, özel ilgi ve çıkarlara karşıt bile olsa, ötekilere faydalı olana yönelmek gerektiğine dair genel bir inanış söz konusudur. Ama bu inanç belki de her dönemde zengin bir çeşitlilik ve belirlenemezlik gösterir. Belirsiz yollarda yürümeyi sevmeyen filozofları, *gerçek anlamda bir ahlâkın olup olmadığını* eğer varsa, *ahlâk kuramının bir yarar sağlayıp sağlamadığını* araştırmaya yönelten itici güç de bu dışsal ve oynak olgudur. Bu çerçevede yapılan çalışmalar, durumu daha da karmaşıklaştırmaktadır. Çünkü sunulan çözüm önerileri, tatminkâr bir cevap sunmaktan daha çok, *ahlâkın ne olduğunun* tam olarak bilinmeyeceği görüşünü kuvvetlendirmiştir. Doğal olarak zihinlerde berraklık yerine karmaşayı hâkim kılan bu durum, felsefe tarihinde yekûn tutan bir dizi araştırmayı ve tartışmayı içerir.¹⁶

Günümüzde sarsıntılar geçirmeye başlasa da, esasen Yeniçağ felsefesinin başladığı 17. yüzyıldan itibaren mütemadiyen ilerleyen oluşmuş bilim, özellikle 19 yüzyıldan beri, göreceli dalgalanmalar olmakla birlikte tek güvenilir hükmedici olarak kabul görmektedir. Oluşmuş bilime duyulan bu aşırı güvenin ve sarsılmaz inancın oluşmuş bilimin fodalı oğlu pozitivist felsefenin büyümesine kapılan bazı zihinleri, ahlak kavramına 'bilimsel' olarak ifade edilen bir temel bulma gayretine sevk etmiştir. Bilim, felsefe ve kültür tarihimizde bu tür algılayış ve temellendirme çabalarının ortaya koyduğu ahlak anlayışları, bazen 'bilimsel ahlak' (ilmî ahlak) bazen de 'bilim ahlakı' olarak kavramsallaştırılmıştır. Burada bir kavram ve konu kargaşası göze çarpar; zira bu iki kavram, felsefe ve bilim tarihinde aynı realiteye karşılık gelmez. Bu nedenle burada kısaca kavramsal bir belirlemede bulunmak ufuk açıcudur.

Oluşmuş bilim mantığı ve kavramları çerçevesinde ifade edersek; 'bilimsel ahlak' kavramının, ya bizzat bilim olgusundan hareketle, ya da bazı pozitif bilimlere dayalı olarak

¹⁶ Bkz. Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s.4, 5.

temellendirilmek istenen ahlak anlayışları için kullanılması daha tutarlıdır. Bilim ahlakı ise, felsefi bağlamda bir ahlak inşâsından daha ziyade bilim üretirken bilim adamının riayet etmesi beklenen ilkeleri karşılayan bir kavram olmalıdır. Bir bakıma bu, bilim hayatında öteden beri varola gelen, fakat bazı bilim araştırmacıları tarafından da zaman zaman ihlâl edilen; yani bilim üretirken karşılaşılan ahlâk dışı tavır ve davranışları içine alan ahlâk boyutunu karşılar. Bu bağlamda 'bilim ahlakı' kavramı, ortak bir şuur çerçevesinde bir ahlâkî davranış seçimi olarak bilim hayatının ahlâkîliği hakkında ne bilmeliyiz, neye göre davranmalıyız?' sorularından hareketle tartışılmalı ve makul yanıtlar verilmelidir. Elbette bu tartışmanın çerçevesinin çizilmesinde ahlâk kavramının temellendirilmesi probleminin çözümüne yönelik getirilen önerilerin masaya yatırılması önem arz eder.

Bilim-ahlâk ilişkisi bağlamında bilimsel ahlâkla bilim ahlâkının, tıpkı oluşmuş bilimle oluşan bilimin arasındaki bağ gibi, sürekli etkileşim içinde olması kaçınılmazdır. Bu nedenle kavramların doğru algılanması ve yerinde kullanılması, söz konusu râbitanın sağlıklı yürümesi için zorunludur Diğer yandan 'bilim ahlâkı' kavramını pozitivist bilimlere dayanarak ya da bizzat bilim olgusundan hareketle temellendirmek isteyen girişimler, ahlâk olgusunun mâhiyeti konusunda zihinsel karmaşayı gidermede de bir çözüm üretememektedir. Ancak son elli yıldır gündemimizi sıkça meşgul eden atom altı dünyada (kuantum fiziği) karşımıza çıkan yeni mantık (saçaklı ya da puslu mantık), ahlak olgusunu temellendirmede bilimin yeniden etkin olabileceğini söylüyor. Elbette bu temellendirme geçmiş yüzyıllarda yapılmaya çalışılan pozitivist algılayışa dayalı önerilerden oldukça farklı bir bilimselliği öngörmektedir. Bu, oluşmuş bilimin sınır durumlarında etkin olan oluşan bilimin tutunduğu belirlenemezci bilimselliklerdir.

Olasılıklar ya da Belirsizlikler Düzleminde Ahlak Bilimi

Einstein'ın dehası, önümüze gerçekliğin izafî bir resmini çizer. Einstein sonrası kuantum dünyası ise, bizi mikro âlemde alıştığımız makro mantığa ve tecrübelerimize aykırı bir yapıyla yüzleştirir. Algı sınırlarımızı zorlayarak ezberleri bozan ve oluşmuş bilime meydan okuyan yeni dünya, her şeyin saat gibi, tıkrır tıkrır işlediği, rastlantılara yer olmayan bilindik bakışımızı altüst etti. Artık çok boyutlu, ihtimallerin belirlediği bir belirsizlik belirlemek istediğimiz dünya. Kuantum mekaniğinin bir yorumuna¹⁷ tekabül eden bu olasılıklar ve

¹⁷ Kopenhag Yorumu: Kuantum mekaniğinin değişik yorumları: Olasılıklar ve belirsizlikler: Schrödinger denkleminin belli bir kuantum sistemi için çözümüne o sistemin 'dalga fonksiyonu' denir. Kuantum mekaniğinde, dalga fonksiyonu y'nin karesi ile betimlenen olasılıklar, gözlemcinin ya

belirsizlikler evreni, gözlemcinin ya da teori yapıcının yetersiz bilgisinden yahut edevatsal kusurlardan doğmaz. Bizzat doğada veya gözlemlenen olguda, kesinlik değil, ihtimalî belirsizlikler söz konusudur. Burada gözlemcinin dışında varolan bir belirsiz alan söz konusudur. Sonuç kestirilememekte, sadece tahmin edilmektedir. Tahminlerin de oluşturulan ufku dışına uzanmayacağı bize dönük olan yöndür. Tıpkı görelî bir kurguda belirli kılınan; ama farklı davranış biçimlerini ihtimal olarak içeren ahlakîliğin bilimsel yorumu olan bu mikro dünyada karşımıza çıkan belirsiz ya da olasılıkçı durum, gözlemciden ayrı olarak anlamlandırılmaz.¹⁸ Gözlenen ve gözleyen bir bütündür. Ahlakîlik de ilk etapta dışımızda görülen; ama bizi kuşatan belirsizliklerin içselleştirilerek belirlenmesidir. Bu belirleme, ahlakî eylemi gerçekleştirenden bağımsız değildir.

Kuantum dünyasının belirlenemez boyutunda kaydedilen belirleme girişimleri, geri çevrilemez bir süreci işletmektedir. Yapılan her belirleme girişimi, ki bu fizik bağlamda bir ölçüm olarak gerçekleşir, sistemi geri dönülemez tarzda değiştirmektedir. Bu da ahlakî bir nitelik olan ölçülülüğün; yapıp etmedeki ölçüp biçimin benzer bir yapıda kurgulandığına işaret eder. Toplum-birey diyalogunda oluşan ahlakî gerçeklik, birbirinden bağımsız; ama birbirini gerektiren bir biraradalıkta görelî bir indirgemeye anlam kazanır. Ahlakîliğin günyüzüne çıktığı bu zemin, mikro dünyada karşılaşılan belirsizliği algılamada önesürülen diğer okumalara¹⁹ paralel görünür.

da kuramcının eksik bilgisinden veya gözlem aletlerinin yetersizliğinden kaynaklanmaz. Olasılıklar ve bu olasılıklara bağlı belirsizlikler, doğanın özünde bulunur.

¹⁸ Kopenhag yorumunda yer alan bu bakış Bohr'a aittir. Bohr'a göre, gözlenen sistemi gözlemciden ayrı şekilde düşünerek inceleyemeyiz. Gözlenen sistem ve gözlemci bir bütündür. Gözlenen sistemin, gözleyen sistemden bağımsız olarak özelliklerinden bahsetmek anlamsızdır.

¹⁹ Kopenhag yorumuna göre; kuantum mekaniği şu tarz işleyişler de içermektedir: *Ölçümün Geri Çevrilemezliği*: Bir ölçüm yaptığımız zaman sistemi geri dönülemez şekilde değiştirmiş oluruz. *Dalga Fonksiyonunun Çöküşü*: Bir ölçüm, ölçümün yapıldığı nesne ya da sistemin üzerinde bir eylemi içerir. Bu da dalga fonksiyonunun çökmesine sebep olur, yani sistem olabileceği pek çok olası durumdan birine indirgenir. Kuantum kuramı bu indirgemenin olasılıklarını verebilir ama mekanizmasını açıklayamaz. *Tamamlayıcılık*: Birbirinden bağımsız (biri diğerini içermeyen), bütün deney ve gözlemleri tam olarak anlamak için birlikte gerekli olan kavramları bir arada düşünme. Örneğin ışığın dalga-parçacık ikiliği göstermesindeki durum; bu tamamlayıcı özellikler aynı anda gözlemlenemezler, deneyin koşullarına göre ya parçacık ya da dalga davranışı gösterir. *Gerçeklik*: Sadece bir ölçüm sonucu bulunan nicelik ve nitelikler gerçek olarak alınabilir. Bunun dışında gerçek hakkında başka hiçbir şey söylenemez. Örneğin; bir kitabı masanın üzerine bırakıp çıktığımızda, kitabı görmüyor olduğumuz halde onun masanın üzerinde durmasından bir gerçek olarak bahsetmemize

Mikro dünyanın Kopenhag yorumunda yer alan indirgemeci bakış²⁰, oluşmuş bilimin verileri bağlamında kabul gören mesafeyi tersyüz eden durumu yanıtsız bırakır. Öyle ki, kuantum dünyasının parçacıkları, özel şartlar altında sonsuz hızda haberleşir bir davranış sergilemektedirler. Âdeta mikro dünyada bir bütünlük söz konusudur; birbirlerine bağlıdırlar. Bütün zereler arasında yaradılış anından beri süregelen bir bağ, bir iletişim var görünüyor. Bu durum, mikro dünyanın diğer bir yorumuna sevk etmiştir: Paralel evrenler kuramı. Paralel evrenler yorumunun dalga fonksiyonu çöküşü olarak izah edilen indirgemeci bakışı tercih eden Kopenhag yorumundan ayrılan noktası, evrende kuantum boyutunda bir seçim söz konusu olduğunda her alternatif kuantum durumu için yeni bir evrenin doğduğu iddiasıdır.

Gerek pek çok olası durumu birine indirgeyerek küllî iradenin tezahürü, gerekse paralel evrenlerde her durumu barındıran durumsallığın tercihlerle cüzileşmesi, ahlak temellendirmelerine çok da yabancı değildir. Belirsizlik kavramının ürkütücülüğüne rağmen bütün bu okumalar, üst üste binmiş iki alternatif durumu bütünleşmiş bir tarzda görmek gerektiğini; dolayısıyla belirsiz bir süreçle karşı karşıya olunduğunu ve olguya katılımımızın süreci, bilindik yönlerden birine yönlendirdiğini söyler. Böylece ahlakîliğin sorunsuzca benimsediği bir yapı öne çıkar. Elbette bütün bunlar, bilim dünyası için kesinlik kazanmamış oluşmakta olan bir süreçtir. Her ne kadar bir dizi güçlü veri ve uygulamalarla desteklenen bir dünya söz konusu olsa da, o gizli boyutta nelerin olup bittiği henüz meçhuldür. Doğal olarak böylesi bir belirsizlik, oluşmuş bilimin değil de, oluşan bilimin öngörülerini doğrultusunda bir kurguyu da haklı kılabilir. Yetersizliklerimiz, umulmadık yorumlar olarak arz-ı endam ediyor belki de. Eğer oluşmuş bilim, elinden düşürmediği bayrağı yeniden sallamaya başlarsa, bizim ahlak olgusuna bilimsel bir temel arama girişimimiz hüsrarla mı sonuçlanacaktır?

Bizce, böyle bir hayal kırıklığı yaşanmayacaktır. Zira ahlakîliğin geçmişi yanlış kurgulanan bir dizi bilim mantığının baskısından azâdedir. O, oluşan ve değişen bir süreçtir. Günümüzün bilim algılayışı kuantum devrimiyle onun yoluna yaklaşmasa da, insan denen varlık, evrenin karşısında sınırlılığını ve güçsüzlüğünü gördükçe tamamlanmış bir sürecin dışına hep çıkacaktır. Bilinmezi, mutlak değil, göreceli çerçeveden bilindik kıldıkça, bilinmedik ufuklara gözünü dikecektir. Bu ise, bilimin hiçbir zaman oluşmuş olarak bir

klasik fizik izin verir. Ama aynı şeyi, mesela bir atom için söyleyemeyiz. Heisenberg'e göre böyle bir soru anlamsızdır. Bkz.

http://www.onarimcilar.net/j/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=8
(18.04.2011)

²⁰ Bkz. Dipnot: 19: Dalga fonksiyonu çöküşü.

noktada toplanılamayacağını gösterir. Oluşmakta olan bilim de ahlak denen olguya, oluşmuşluk gözlüğü takmadıkça el vermekten geri durmayacaktır.

Öte yandan baştan beri ayrı dünyalar gibi kurguladığımız mikro ile makro âlem, kesinlikle iki karşıt kutup olamazlar, olmamalıdır. Zira bizim boyutlarımızda algıladığımız doğada gördüğümüz düzen ve kesinliklerin arkasında kuantum yasalarının var olduğu çok açıktır. Kuantum, salt atomik boyutlarla sınırlı ve dolayısıyla gündelik hayat için göz ardı edilebilir bir kuram olarak görmek, bize batıdan bulaşan eski bir hastalığı; ikiliği, parçalanmışlığı müzminleştirir. Evren bir bütündür. İnsan da o bütünün bir parçasıdır. Atomik dünya da bizden bir parçadır. İçimizdedir. Onun içindeyiz. Bu içiçelik, ahlaklığın olmazsa olmazı olan sağlıklı bir kişilik ve bakış açısının zorunluluğuyla kesiktirir bizi. Çünkü niyetlerimiz ve hükümlerimiz kâinat gerçekliğini şekillendirmede bugünün oluşmuş biliminde öngörülen tahminlerin çok ötesinde bir etkiye ve etkinliğe sahip olabilir. Bu kültürün çocukları, aslında, 21. yüzyılın kuantum fiziğinin keşiflerinin söylediklerine yüzyıllar öncesinden âşinadır. Sözün gücü, susmanın ve konuşmanın âdâbı, deyiş, özdeyiş, deyim ve atasözleri ile türkülerle, masallarla, nüktelerle dilden dile akagelmektedir. ‘Tatlı dilin güler yüzün yaşattıkları; ağızdan çıkınca nelere kâdir olacağı kestirilemeyen gümüş sözün, altın sukûta tercih edilmesinin daha akıllıca olduğu; güzel bakanın güzel göreceği, güzel görenin güzel düşüneceği, güzel düşünenin ise güzel eyleyeceği’ bilinmedik ya da yaşanmadık durumlar değildir. ‘Bir insana kırk kere deli dersin delireceği, yelin kötü sözü ağızdan alıp götürmesi temennisi’, hep kuantum gerçekliğini yeniden düşünmeye ve kültürümüzü ve gönümüzü bir de bu gözle görmeye çağırılmaktadır bizi. Kâinata katkımız hayra ve barışa mı dönük, yoksa fitne ve fesada mı?

Bizler, her birimiz, belki de, kendi hayat kutusunda gerçekliğini yaşayan birer olasılıklar, kestirilemezler, bilinmezler âlemiyiz. Nasıl görüyorsak dışımızı, içimiz de öyle. Verdiğimiz “Sizli” hükümler, bir parça “biz”. Çevremiz ve evren, niyetlerimizle, taleplerimizle, arzu ve tutkularımızla inşâ oluyor. Her söz, bir çakıl taşı. İşe yarar çakıllar döşemeliyiz yollara. Sağlam ve güzel olana; kendimize dönmeliyiz yüzümüzü. Zira kuantum fiziğinin tasvir ettiği dünya, yüzyıllardır özellikle sûfi gelenek içinde yoğrulmuş bu kültürün gönüldaşları olarak bize yabancı gelmemektedir, gelmemelidir. Bu paralelliklerin, insan ve kâinat tasavvurumuzda merkeze, alçak gönüllü Anadolu insanının yoğurduğu ve yoğrulduğu geleneğin kadim gerçeklerini alma hususunda bize güven ve cesaret vereceği açıktır. Yaşamımızda, özellikle de ahlakî seçimlerimizde kuantum fiziğinin telmihlerine daha çok yer vermeye, ahlak ve bilim ilişkisini de aynı minvalden yeniden kurmaya ihtiyacımız var.

Kaynakça

Alatlı, Alev, *Akılın Yolu da Bir Değildir*, Destek Yayınları, İstanbul 2009.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Dönmez, Süleyman, "Bir Bilimsel Ahlak Kurmanın İmkânsızlığı: Albert Bayet ve Âkil Muhtar Özden Örneği" *II. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Bildiriler Kitabı*, 18-20 Ekim 2006, ODTÜ Felsefe Bölümü Kamu Görevlileri Etik Kurulu'nun Katkılarıyla, Ankara 2007, s. 306-312.

-----, *Akılın Birlikten Çokluğa Yolculuğu: 13. yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü bağlamında Akılın ya da Akılların Birliği Problemi*, Birleşik Yayınları, Ankara 2009.

Einstein, Albert, *İzafiyet Teorisi*, Çeviren: Gülşen Aktaş, Say Yayınları, İstanbul 2001.

Horgan, John, *Bilimin Sonu: Bilim Çağının Alacak Karanlığında Bilimin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, Çeviren: Ahmet Ergenç, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Moles, Abraham, *Belirsizin Bilimleri: İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji*, Çeviren: Nuri Bilgin, YKY: cogito, 3. Baskı, İstanbul 2004.

Taslaman, Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2008.

-----, *Modern Bilim felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2008.

http://www.onarimcilar.net/j/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=8
(18.03.2010)

<http://www.cern.ch> (18.03.2010)

**The Possibility of Science Ethics:
From Quantum Theory to Moral Phenomenon**

Citation / ©- Dönmez, S. (2010). The Possibility of Science Ethics: From Quantum Theory to Moral Phenomenon, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 1-15.

Abstract- *The logic of positivist science is based on a deterministic basis. As for deterministic basis, it excludes willpower. If there is no willpower, we also cannot talk about morality. For this reason, a theory of morality cannot be established based on positivist science. This is the result of science that was formed. But science is a process which has been emerging. The thing that was formed should not be restrictive.*

20th century is the era of quantum. Science that was formed in quantum era states that deterministic point of view is not sufficient. It confronts the ones following the trace of truth with an unpredictable reality. And it enables us to base morality on science formed by a different perspective.

Key words- Morality, science, quantum.

Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım

Yrd. Doç. Dr. İsmail ŞİK*

Atıf / ©- Şık, İ. (2010). Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2), 17-44.

Özet- Kelamcılar ve filozoflar, Allah'ın birliği meselesine Kur'an'dan farklı yaklaşımlar, Allah'ın birliğini akli ve felsefi yolla ispata çalışmışlardır. Bu yolla dilediği zaman dilediğini yapmaya kâdir olan irade ve kudret sahibi ilah algısının birden fazla olmayacağı açıklanmaya çalışılmıştır. Kur'an'ın var olan alem ve içerisindeki düzenden hareketle ortaya koyduğu veriler, temânu delilinde yerini faraziye ve kurgulara bırakmış, spesifik tartışmalara kurban edilmiştir. Biz bu çalışmamızda "Burhan-ı Temânu" isimli delili farklı yönleriyle ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar kelimeler: Kelâmcılar, filozoflar, Tanrı'nın birliği, burhan-ı temanu

§§§

Giriş

İnsanlık tarihinde politeist/birden fazla ilaha inanan kişi ve toplumların varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak İslam inançları açısından bu kabul edilebilir bir şey olmayıp, çok tanrılı inanç sistemi açıkça reddedilmiş, bu inanca sahip olanlar inançları her ne şekilde olursa olsun "müşrik" olarak isimlendirmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde "tevhid" yani tanrının ulûhiyette ve rububiyette birliği meselesi akli ve nakli delillerle ortaya konmuş¹, bu anlayış prensip olarak inanç esaslarının merkezinde yer almış ve inanç ilkeleri açısından vazgeçilmez olarak kabul edilmiştir.

Tevhid prensibini ispat eden sistematik ve tutarlı görüşler olmasına karşın, sunulan bu fikirlerin akli istidlal ve kıyasa dayananlarının güvenilirliği ile kesinliği meselesi çoğu zaman

* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, e-posta: sismail@cu.edu.tr

¹ Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu'l-Âliye ve min İlmî'l-İlâhiyye*, thk: A. Saffâ, Kahire 1995, I-II, 113.

tartışma konusu olmuştur. Bu açıdan çalışmamızda kelamcılarının Allah'ın birliği hususunda delil alıp sıklıkla kullandıkları, iki ilah farz edildiğinde bu iki ilahın birbiri hilafına iş yapması veya yapmaması durumlarını ilim, irade ve kudret sıfatları açısından değerlendiren “*Burhan-ı Temânu*”, kaynakları ve dayanakları açısından irdelenip, şekil ve içerik olarak incelenerek, yeterliliği sorgulanacaktır.

1. Tanrının Birliği Problemi

1.1. Filozofların Vâcibu'l-Vucûd'un Birliğine Yönelik Delilleri

Varlığı, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayıran İslam filozofları zorunlu varlığı Vâcibu'l-Vucûd olarak da isimlendirmişler, Vâcibu'l-Vucûd'un birliğini kabul etmiş ve bu görüşlerine çeşitli deliller getirmişlerdir.² Filozofların bu konudaki delilleri varlığın ilkelerine, ontolojik delil ve “vucûb” vasfının zâtı aynı olması gerektiği hususundaki görüşlerine dayanmaktadır.³

İslam filozoflarından Fârâbî'ye göre evvelin mâhiyeti olmayıp, inniyeti, zâtı ve varlığı söz konusu ise, yani mâhiyeti ve varlığı aynı ise bu durumda birliği ile kendisini başkasından ayıran öznel varlığı birbirinin aynısı olması gerekir. Buna göre varlık ve birlik kavramları ilk var olanda/evvelde aynı anlamdadır. İlk varlık, varlığının özelliği ile diğer varlıklardan ayrıldığı gibi birlik özelliği ile de diğer bir olan varlıklardan ayrılır.⁴

Fârâbî, Allah'ın birliğini O'nun başkasına ve başkasının da O'na benzememesiyle ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre Vâcibu'l-Vucûd, mâhiyet ve zâtı itibarıyla her şeyden ayıdır. Bu yüzden O'nun varlığının hangi yönden, her ne şekilde olursa olsun başka bir şeyle (zât ya da sıfatla) birleşmesi imkânsızdır. Eğer her hangi bir yönde bir ortaklık söz konusu olsaydı, var sayılan ortaklardan biri benzeyen diğeri de, benzemeyen olmak üzere iki yönlü

² Tanrı ve ilah anlamına filozoflar, “ilk”, “evvel” ve “Vâcibu'l-Vucud” gibi kavramları kullanmışlardır. Şehristânî, Abdülkerim, “fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucud”, *Kitâbu'l- Musarâa*, çev: Aygün Akyol-Aytekin Özel, HÜİFD, 2007/2, C. 6, S. 12, 158; Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut 2001, III, 8.

³ İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşıyye fî Hakâikî'l-Tevhid ve İsbâtın-'Nubüvve*, thk: İbrahim Hilal, Kahire 1980, 16.

⁴ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehl-i'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Kahire 1324 h., 9; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1964, 44-45.

olacak ve mürekkep bir varlık durumuna gelecekti. Ancak vâcibin tek ve yegâne olması, onun aynı zamanda her yönde bir ve basit olmasını gerekli kılmaktadır.⁵

İbn Sînâ'ya göreyse eğer Vâcibu'l-Vucûd iki adet olsaydı, "vâcib bi'z-zât" özelliğinin farz edilen bu iki vâcib arasında ortak olması gerekecekti. Ancak vacipte bulunan "vucûb" vasfı, zâtın aynıdır.⁶ Bu nedenle her iki vâcibin hakikatte ortak olmaları gerekecektir. Bu durumda ise hakikatte ortak olan bu iki vâcipten birinin, ötekinden ayrılması veya ayrılmaması ihtimalleri söz konusu olacak, ayrılmıyorsa vâcibin zâtında çokluğun tasavvuru imkânsız olduğundan farz edilen şey Vâcibu'l-Vucûd olmayacaktır. Eğer biri diğerinden ayrı ise, bu durumda da bunları ayıran bir fâsılın olması gerekecektir. Ancak bu fâsıl Vâcibu'l-Vucûd için farz edilen bir şey değildir. Çünkü fâsıl, bir nevi cüz demek olup Vâcibu'l-Vucûd olan Allah, cüz ve cüzlerden münezzehtir. Aksi halde O'nun başkasına muhtaç olması gibi bir durum söz konusu olur. O zaman da bu ayırıcı özellik arazî olurdu. Araz ise, müstakil olmayıp başkasına muhtaç olandır ve bir illeti olmadığından varlığı da düşünülmemeyendir.⁷ Arazı var edecek bu illet, vâcibin hakikati ise ondan ayrılması imkânsızdır. Aynı zamanda vâcipte çokluğun düşünülmesi de muhaldir. Eğer arazın illeti vâcibin hakikatinden başka bir şey ise, bu başka şey ya vâcibin başka bir sıfatıdır veya vâcipten ayrı bir şeydir. Başka bir sıfat olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda konu bu sıfatın illetinin vâcibin hakikati mi, yoksa başka bir sıfatı mı olduğu hususuna dönecektir. O halde bu illetin vâcib'den ayrı olması gerekmekte ve neticede vâcib'in taayyünü hususunda zâtından ayrı bir şeye muhtaç olması söz konusu olmaktadır ki bu durum muhaldir.⁸

Hocazâde'ye göre varlığı kendinden olan iki tane Vâcibu'l-Vucûd'un mevcûd olması imkânsızdır. Çünkü Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı, kendiliğinden taayyünü gerektirecektir. Ancak taayyün sadece bir tek varlığa hasredilebileceğinden her biri kendi varlığının taayyününü gerektiren iki ayrı Vâcibu'l-Vucûd düşünülemez. Zira Vâcibu'l-Vucûd'un hakikati, soyut varlıktır ve bunda ayrılık olmaz. Ancak mâhiyete mukârin varlıkta ayrılık söz konusu olabilir.⁹

⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 6; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, 47-48.

⁶ İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakâiku't-Tevhid ve İsbâtu'Nübüvve*, 3.

⁷ İbn Sina, *el-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, thk: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996, II, 230.

⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr: Süleyman Dünya, Mısır 1966, 160; Türker, Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956, 118.

⁹ Hocazâde, Mustafa b. Yûsuf, *Tehâfüt*, İstanbul 1302 h., 85; Türker, *Üç Tehâfüt*, 122.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Allah'ın birliğine dair ortaya koyduğu deliller, tamamen vucûb sıfatının, O'nun mâhiyetinin aynı olduğu kabulüne dayanmaktadır. Fakat kelâmcıların ekseriyetine göre vucûb sıfatı, Allah'ın mâhiyeti üzerine zâid olduğundan filozofların bu delillerine kelâmcılar çok itibar etmemişlerdir.¹⁰

Filozoflara göre zorunlu varlık olan Vâcibu'l-Vucûd için çokluk söylenemediği gibi zorunlu varlığın türünün kendi özünden başka bir şeye ait olması da mümkün değildir.¹¹ Nitekim İbn Sina'ya göre zorunlu varlığın türünün özü, kendini gerektiriyorsa bu durumda onun türünün varlığı kendisine aittir. Eğer bu gerektirme bir illet dolayısıyla ise o zamanda zorunlu varlık malul olacaktır ki bu imkânsızdır.¹² İbn Sina, zorunlu varlığın tümlüğü bakımından bir olduğu düşüncesindedir. Ona göre zorunlu varlık, tanımı kendisine ait olması bakımından bir olduğu gibi, nicelik ve kendisini oluşturan ilkeler yoluyla bölünmez olması açısından da birdir.¹³

Şehristânî'nin varlık problemini tartışırken filozofların zorunlu varlıkla ilgili görüşlerine verdiği cevapta "bir" ve "zorunlu" kavramlarına getirdiği izah dikkate değerdir. Ona göre zorunlu varlığın zorunluluğu, ya kendi özülle var olmuşluğun gereklerinden veya varlığın zorunluluğu yoluyla var olmuş bir keyfiyetin kurucu unsurlarından veyahut zorunlu varlık olmasından dolayı özündendir. Varlığın zorunluluğu açısından "ortaklık" kavramı, zorunlu varlık için aranan bir şart değildir. Ortaklık ancak kavram olarak gerektirme ve genelleme yoluyla zorunlu varlık için ismin üzerine yüklenen anlam bakımından söz konusu olabilir.¹⁴ Ayrıca iki zorunlu varlığın bir şeyde ortaklık etmediğinden hareketle bu şekilde bir tamlık aslında eksiklidir. Bu açıdan O'nu eksiklikle nitelemek şöyle dursun tamlıkla dahi nitelemek mümkün değildir. O, her tamı tamamlayandır, her eksik olanı mükemmel yapandır. Zorunlu varlık için sadece kendi tanımının kendisine ait olması ve bölünmez olması bakımından bir

¹⁰ Yürük, İsmail, *Şemsüddin es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum 1987, 107.

¹¹ Şehristânî, Abdülkerim, "fi Tevhidi Vâcibu'l-Vucûd", *Kitâbu'l- Musarâa'*, çev: Aygün Akyol-Ayetkin Özel, *HÜİFD*, 2007/2, C.6, S.12, 157.

¹² Şehristânî, "fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucûd", 158.

¹³ İbn Sina, *el-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, II, 48-49.

¹⁴ Şehristânî, "fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucûd", 158.

olduğunu söylemek, yaratıklar hakkında söylenebilecek birliktir. Bunu, O'nun için dile getirmek mümkün değildir.¹⁵

İslam filozoflarından İbn Rüşd ise, Allah'ın birliğini diğer filozoflardan farklı bir şekilde naslara dayanarak izah etme gayretinde olmuştur. O'na göre Allah'tan başka ilahların nefyi üç ayette gösterilmiştir. Bu ayetlerden ilki: "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de fesâda uğrarlardı."¹⁶, ikincisi: "Allah hiç evlat edinmemiştir, beraberinde bir ilah da yoktur. Eğer müşriklerin dediği gibi, Allah'la beraber birtakım ilahlar olsaydı, o takdirde iki ilah kendi yarattığını götürür, tek başlarına kalarak aralarında ayrılıklar baş gösterir ve bir kısmı diğerlerine üstün gelirdi. Allah, onların isnad ettiği şirk vasıflarından ve bütün noksanlıklardan münezzehtir."¹⁷ ayetidir. Üçüncü ve son ayet ise: "Ey Resûlüm! de ki: Allah'la beraber ilahlar olsaydı, bu ilahlar Arş'in sahibine üstün gelmek için yol ararlardı."¹⁸ İbn Rüşd'e göre bu ayetler ilahların çokluğu seçeneğini nefyettiği gibi Allah'ın birliğini de ispat etmektedir.¹⁹

Filozoflar, zatı bakımından vacip olanın iki olması ihtimalini değerlendirerek farz edilen iki ilah olasılığını nefyetmişlerdir. Onların ekseriyetine göre eğer iki vacip bulunsaydı "vucûbiyyet" vasfı öne geçeceğinden temeyyüz ve taayyün şart olacaktı. Çünkü temeyyüz ve taayyün olmaksızın ikilik engellenemez. Zorunlu varlığın varlığı, vucûbiyyeti üzerine mebnidir. Bu şekilde aynı mahiyette varlığın takdiri üzerine zorunluluğun oluru engellenmiş olur. İkinci olarak zorunlu varlığın vucûbiyyeti sayının artmasını engellemek için taayyünü gerekli kılar. Eğer zorunlunun tasavvuru gerekmeseydi devir ve erteleme gerekirdi veya gerekmezdi. Bu ikisinin arasının ayrılması doğrudur. Taayyünsüz vucûbiyyet ise muhaldir. Ancak taayyünün kendisi zat için zorunlu değildir, o vâcib kavramı üzerine bina edilmiş bir kavramdır.²⁰

¹⁵ Şehristânî, "fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucûd", 161-162.

¹⁶ Enbiyâ 21/22.

¹⁷ Mü'minûn 23/91.

¹⁸ İsrâ 17/42.

¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Kitâbu'l-Keşf* (Ter: Nevzad Ayasbeyoğlu; *İbn Rüşd'ün Felsefesi*), Ankara 1955, 58-59.

²⁰ İcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut 2000, 278.

1.2.Kelamcıların Allah'ın Birliğine Yönelik Delilleri

Kelam ilmi, kendisine İslam inanç ilkelerini konu edinmiş, metodu ile bu ilkeleri akli ve nakli delilleri kullanarak izah etme yolunu seçmiştir.²¹ Allah'ın varlığı ve birliği meselesi İslam inançlarının temelini teşkil ettiğinden kelamcılar bu konuda gerek ayetleri delil getirmek yoluyla gerekse akli istidlalleri kullanarak bir takım verileri ortaya koymuş ve bunu ispat etmeye çalışmış, elde edilen bilgilerle insanlara yol göstermişlerdir.²² İslam düşüncesinde tevhid ilkesi olarak tanımlanan Allah'ın birliği ve teklifi prensibi, O'nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olması, bir cüzü, parçası ve kısmının bulunmaması, birleşme, parçalanma, kısımlara bölünme gibi hâdis varlıkların vasıflarını bulundurmaması demektir.²³

Kelamcıların Allah'ın birliği meselesinde öncelikli delilleri, Kur'an ayetlerine dayanır.²⁴ Kur'an'da bu konuya vurgu yapan çok sayıda ayet ve sureden bahsetmek mümkündür. Kelamcılar Allah'ın birliği hususunda sadece nakli deliller getirmekle kalmayıp aynı zamanda bir takım akli delillere de başvurmuşlardır. Kelam ilminde Allah'ın birliğini ispat için kullanılan akli delillerden öne çıkanlardan iki tanesi: iki ilah farz edildiğinde bunların bir birleri hilafına iş yapmaları seçeneğini değerlendiren "burhân-ı temânu" ve birbirleri hilafına iş yapmalarını mümkün görmeyip uyum içerisinde oldukları seçeneği üzerinde duran "burhân-ı tevârud" delilleridir.²⁵ Bu iki delil, farz edilen iki ilahın birbiri zıddına iş yapması ve yapmaması üzerine kurgulanmıştır.

Kelam literatüründe "burhân-ı temânu" adıyla meşhur olan bu iki delili ilk kullananlardan biri de Ebû Hasan el-Eş'ârî'dir.²⁶ Onun çağında ve sonraki dönemlerde kelâmçıların

²¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 8.

²² Bakıllanî, Kadı Ebû Bekir, *el-İnsâf*, Kahire 1993, 33, İcî, *el-Mevâkıf*, 2 78.

²³ İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 95-96; *Mülahhas İlm-i Tevhîd*, İstanbul trs, 102.

²⁴ Bu konuyla ilgili kelamcıların sıklıkla kullandığı bazı ayetler: "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de fesada uğrardı." Enbiyâ, 21/22; "Allah hiç evlat edinmemiştir, beraberinde bir ilah da yoktur. Eğer müşriklerin dediği gibi, Allah'la beraber birtakım ilahlar olsaydı, o takdirde her iki ilah kendi yarattığını götürür, tek başlarına kalarak aralarında ayrılıklar baş gösterir ve bir kısmı diğerlerine üstün gelirdi. Allah, onların isnad ettiği şirk vasıflarından ve bütün noksanlıklardan münezzehtir." Mü'minün 23/91.

²⁵ Yürük, *Şemseddin es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri*, 107-108.

²⁶ Eş'ârî, *el-Luma' fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida & er-Risâle fi İstihsani'l-Havz fi İlm-i-Kelâm*, haz. Muhammed Zannavi, Beyrut 2000, 20.

birçoğu bu delili benimsemiş ve kullanmıştır.²⁷ Burhân-ı Temânü'yu şu şekilde özetlemek mümkündür: İki ilahın farz edilmesi durumunda bu ilahlardan birinin, diğeri zıddına bir iş yapması ya mümkündür ya da değildir. Eğer bu iki ilahın birbirleri zıddına bir iş yapmaları mümkünse üç durum söz konusu olacaktır. Ya her ikisinin istediği olacak veya hiçbirinin isteği yerine gelmeyecek veyahut da sadece birinin isteği yerine gelip diğerinin isteği olmayacaktır. Sayılan bu üç ihtimalin hepsi de ilah olan varlık için bâtıldır. Çünkü her ikisinin isteğinin olması "iki zıddın bir araya toplanmasını", ikisinin de isteğinin olmaması "iki zıddın aynı anda ortadan kalmasını", birinin isteğinin olup diğerinin olmaması ise "birinin acziyetini ortaya koyacağı, iki ilahta bulunan kudretin eşit olması sebebiyle yapılacak fiil hususunda tercih edici bir sebep bulunmasını gerektireceği, eğer bu yoksa tercih eden olmaksızın bir tercih söz konusu olacağı" için bâtıldır.²⁸

Burhân-ı Tevârüd'a gelince; eğer iki ilah farz edilir ve bunlar birbiri hilafına iş yapmaz ve iş yaptıklarında da aynı şeyi yapmaları söz konusu olursa, o zaman bu birinin bir şeyi kastetmesinin, ötekinin bunun zıddını kastetmesine mani olması nedeniyle veya her ikisinin aynı anda aynı şeyi yapma isteğinden kaynaklanacak veyahut da bu seçeneklerden hiçbiri olmayacaktır. Bu durumda ilk seçeneğe göre iki ilahın ezeli ilim ve kadim irade ile bir şeyi yapmak istemeleri belirli bir zamanla kayıtlıdır. Farz edilen bu iki ilahın fiil yapma hususunda birinin kastının diğerinden önce gelmesi ihtimali bunu tercih eden birini gerekli kılacaktır. Bu ise müreccihsiz tercih demek olacağından imkânsızdır.²⁹ Bir başka açıdan, farz edilen bu iki ilahın aynı anda aynı şeyi yapmasının gerekliliğinin nedeni ya icâb veya daha uygun olması sebebiyle olacaktır. Ancak bu seçenek de yanlıştır, çünkü böyle bir icâbın meydana gelmesi vâcibin fâil-i muhtâr olması ilkesine aykırıdır.³⁰

Bakıllânî, âlemin hâdis olduğunu her hâdisin ise bir muhdise ihtiyaç duyacağını aksi halde her muhdessin diğer bir muhdese muhtaç olduğunu ancak bu silsilenin muhdes zinciri

²⁷ Mâturidî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, 21; Bâkıllânî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Beyrut 1998, 25; Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut 1995, 57 vd.; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1993, 73vd.; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire trs, 93-94; Âmidî, Seyfüddin, *Gâyetü'l-Merâm fi İlimi'l-Kelâm*, Beyrut 2000, 153-154; Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire trs, 75; Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-İtimâd*, Süleymani ktp/Şehid Ali Paşa, no: 1692/2, v.45b-46a; Taftazânî, *Şerhü'l-Akâ'id*, Beyrut 1986, 54.

²⁸ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 21.

²⁹ İci, *el-Mevâkif*, 150.

³⁰ Yürük, *Şemseddin es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, 108.

ile bitmeyeceğini, bunun hâdis olmayan kadîm bir varlıkta son bulabileceğini söylemektedir. Bu silsilenin bu şekilde tamamlanması hem kadîmin varlığına hem de teklifine delildir. Ona göre eğer iki ya da daha fazla ilah olsaydı, yeryüzünde ihtilaf ve değişiklik söz konusu olurdu: “Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar, Arş’ın sahibi olan Allah’a ulaşmak için çareler arayacaklardı.”³¹ ayeti buna delildir.³² Bakıllânî’ye göre bu ayetin son kısmı müfessirler tarafından iki şekilde manalandırılmıştır. Bunlardan ilki: “...o takdirde onlar, Arş’ın sahibi olan Allah’a üstün gelmek için çareler arayacaklardır.”, ikincisi ise: “...o takdirde onlar, ululuğunu ve kudretini bildikleri Arş’ın sahibi olan Allah’a yaklaşmak ve O’na itaat etmek için çareler arayacaklardır.” şeklindedir. Eğer farz edilen bu iki ilah arasında bir ihtilaf söz konusu olursa, bu durumda birinin isteğine diğerinin uyması ve bunun zıddını istemesinin engellenmesi söz konusu olacaktır. Yani birinin amir, diğerinin memur olması gerekmektedir. Fakat memur olan ilah olmaz, çünkü bu acizlik vasfıdır.³³

Kelamcılarının kullandığı bu delillerde üzerinde durulan ve vurgu yapılan bir takım akli ilkeler söz konusudur. Bunlar: “zıtların birleşmesi ve zıtların aynı anda ortadan kalkmasının imkânsızlığı”, “tercih eden olmaksızın tercihin olamayacağı”, “birinin bir şey istemesinin diğerinin bunun zıddını istemesine engel olması prensibinin ilahlar için acizlik ve eksiklik olarak algılanması” ve “eksiklik ve noksanlık ifade eden özelliklerin ilah olan için söylenemeyeceğidir.”³⁴

Felsefi kelam geleneğinde ise bu konu ağırlıklı olarak felsefi yönden ele alınmış, Allah’ın birliği meselesi kelamcılarının kullandığı burhân-ı temânu ile beraber felsefi izahlar üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Felsefi kelamın öncülerinden Râzî, hem filozofların yaklaşımına benzer bir tarzda konuyu değerlendirip Allah’ın birliğini vucûbiyyet kavramı üzerinde durarak ispatlamaya çalışmış hem de kelamcılarının ekseriyeti gibi temânu delilini kullanarak bazı izahlar getirmiştir.³⁵

³¹ İsra 17/42.

³² Bakıllânî, Kadı Ebu Bekir, *el-İnsâf*, thk: M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1993, 33.

³³ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 34.

³⁴ İcî, *el-Mevâkîf*, 279; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, II, 91; Taftazanî, *Şerhü'l-Makâsîd*, Beyrut 2001, III, 25.

³⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 135.

Ona göre eğer “vucûb-bi’z-zât” farz edilen iki vâcib arasında ortak olsaydı, bu o iki vâcipten her birini diğerinden ayıran sebep ya da sebeplerden başka bir şey olacaktı. Bu durumda o ikisinden her biri için hem ortaklık hem de ayrılık sebeplerinin birleşik olması gerekecekti. Bu iki cüz arasında bir gereksinme olmazsa bu iki cüzün bir araya gelmesi kendilerinden ayrı bir illetin malulü ile olur ki bu bâtıldır. İki cüz arasında gereksinme bulunduğu takdirde, eğer hüviyet vucûbu gerektirmiyorsa vucûb başka bir şeyin malulü olmuş olur ki bu da bâtıldır. Eğer vucûb, sözü edilen hüviyeti gerektiriyorsa, ondan ibaret olan her şey vâcib, ibaret olmayan ise vâcib değildir.³⁶

Ayrıca Razi'ye göre farz edilen her iki ilahın isteklerinin aynı anda yerine gelmesi sıkıntılıdır. Biri bir cismin sakin olmasını isterken, diğeri onun hareket etmesini istemesi durumunda o cismin aynı anda hem sakin hem de hareket içerisinde olması gibi bir şey söz konusu olacağından bu seçenek muhaldir. Birinin bir şeyi istemesinin diğerinin bunun zıddını istemesini men etmesi, kudret irade ve ilim sıfatları açısından değerlendirildiğinde muhalifin iradesinin engellenmesi nedeniyle acziyet ve tercih eden olmaksızın tercihi gerektireceğinden bu seçenekte muhaldir.³⁷

Semerkindî'ye göreyse eğer vâcib varlık birden fazla olsaydı “zâtı bakımından gerekli olma” özelliğinin bu ikisi arasında ortak olması söz konusu olurdu. Bu durumda her iki vâcibin mahiyette ortak olması gerekirdi. Ancak o zaman da mahiyet olarak ortak olan bu iki vâcib'in birbirinden ayrılması veya ayrılmaması ihtimalleri söz konusu olacaktı. Eğer mahiyet olarak ortak olan bu iki vâcib, birbirinden ayrılmazsa zatta çokluk olacağından bu vâcib için imkânsız bir durum oluşturacaktır ki bu muhaldir.³⁸ Şayet birbirlerinden ayrı iseler, birini diğerinden ayıran şeyin, zâtlarından ayrılmayan bir özellik olması mümkün olmayacağından ârızı olması gerekecekti. Ancak ârızı yani geçici olan bu özellik ise müstakil olmayıp, başka bir şeye muhtaç olma durumundadır. Bu şekilde olan bir özellik bir illete ihtiyaç duyar. Eğer bu illet, vâcibin mahiyetinin kendisi ise bu durumda çokluk imkânsız olacaktır. Ârızın illeti vâcibin mahiyetinden başka bir şey ise, bu başka şeyin ya vâcibin diğeri bir sıfatı veya vâcipten ayrı bir şey olması gerekir ki bu da imkânsızdır. O halde sözü edilen bu illetin

³⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 44.

³⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 138.

³⁸ Semerkindî, Şemsüddin, *es-Sahâhifu'l-İlâhiyye*, thk: Ahmed Abdurrahman Şerif, Riyad 1990, 229-300.

vâcipten ayrı olması zorunlu olmaktadır. Ancak bu durumda da vâcibin taayyünü hususunda zatından ayrı bir şeye muhtaç olması söz konusu olacaktır ki bu muhaldir.³⁹

Taftazânî'ye göre vacibin varlığının zorunluluğu ve yokluğun imkânsızlığı, mümkünât için böyle bir şeyin olamayacağı, her mümkünün bir diğerine muhtaç olması, vâcibin hiç kimseye ve hiçbir şeye muhtaç olmaması söz konusudur.⁴⁰ Kelamcılar, mümkünlerden her hangi bir şeyin kıdeminden bahsetmezler. Her hâdisin bir muhdisi olduğunu, bu silsilenin devir ve teselsüle gitmemesi için hâdis olmayan kadîm bir muhdiste son bulması gerektiğini söylerler.⁴¹ Özellikleri itibariyle vacib, ezeli ve ebedi olması yönüyle mümkünata muhaliftir.⁴² Çünkü varlık âlemi içerisinde vacib var olmasaydı, o zaman onun mümkün olması gerekecekti. Bu durumda ise mümkünün varlığı kendi zatından kaynaklanacaktır, ancak bu muhaldir. Ayrıca vaciplerin çokluğu durumunda, onu diğer varlıklardan ayıran taayyün, ya vacibin mahiyetinin aynı ya da vacibin mahiyeti ile bir arada olacaktır ancak bu seçenekler muhaldir. Vâcib, kısımlara ayrılmadığı gibi zatında çokluğu da kabul etmez. Eğer çokluk söz konusu olursa farz edilenlerin taayyün olmaksızın helak olması gerekir ki bu da muhaldir.⁴³

2. Temânu Ayeti, Delâleti ve Tevhid İlkesi

Temânu ayeti olarak da bilinen Enbiya Süresi 22. ayetin gramer ve ifade yönünden değerlendirilmesi konunun anlaşılması açısından fayda sağlayacaktır.

Ayette:

" لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتْنَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ "

: "Eğer yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesda uğrar yok olurdu. O halde Arş'ın Rabbi olan Allah, onların vasfetmekte oldukları şeylerden (bütün noksanlıklardan) beridir, münezzehtir." buyrulmaktadır.

³⁹ Semerkandî, *es-Sahâhifu'l-İlâhiyye*, 306-308.

⁴⁰ Taftazanî, *Şerhû'l-Makâsıd*, III, 8.

⁴¹ Taftazanî, *Şerhû'l-Makâsıd*, III, 10.

⁴² Taftazanî, *Şerhû'l-Makâsıd*, III, 15-16.

⁴³ Taftazanî, *Şerhû'l-Makâsıd*, III, 21.

Dilcilere göre ayette geçen temânu (engelleme/men etme) ifadesi, “لو” şart edatına dayanmaktadır. Bu şart edatı, imtina/men etme harfi olarak da tanımlanır. Bilindiği üzere “لو” şart edatı iki cümleyi birbirine bağlar. Bu durumda ilk cümle şartı, ikinci cümle ise bu şartın cevabı olur. Bu edatın kullanıldığı yerde imtina bedihi olarak vardır.⁴⁴ Bu edatla kurulan cümlelerde şart sayılan sebebin ortadan kalkması, sonucun da ortadan kalkmasını doğurur. Bu bir nevi kastedilen anlamın, mefhumu muhalifinden anlaşılmasıdır.

Ayette “لو” şart edatı ile kurulan şart cümlesinde “الْهَيْئَةَ” ifadesi şart, “لَفَسَدَتَا” ise bu şartın cevabıdır. Bu kalıbın sağladığı genel anlam ise, anlatılan şey hakkında geçmişe yönelik olarak “olsaydı olurdu, ancak olmadı, olmayacak” anlamıdır. Kur'an'da bu kullanımla alakalı çok sayıda örnekten bahsetmek mümkündür: “Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, deniz ve arkasından yedi deniz daha kendisine destek olduğu halde mürekkep olsa, yine de Allah'ın kelimeleri yazmakla tükenmez. Şüphesiz ki Allah çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁴⁵, “Eğer dileseydik onu o ayetlerle yüceltirdik, fakat o alçaklığa saplandı kaldı ve kendi keyfinin ardına düştü. Artık onun ibret verici hali o köpeğin haline benzer ki, üzerine varsan da dilini uzatır solur, bıraksan da solur. İşte bu, ayetlerimizi inkâr eden kavmin misalidir. Bu kıssayı iyice anlat, belki biraz düşünürler.”⁴⁶; “Dileseydik onu tuzlu yapardık.”⁴⁷; “Allah dileseydi bunu yapamazlardı.”⁴⁸

İbn Ebû Hatim'in İbn Abbas'tan aktardığına göre Kur'an'da “لو” edatıyla geçen her ifade ebedi olarak olmayacak şeyler içindir.⁴⁹ Bu açıdan “لو” imtina ve şart edatıdır. Olayın geçmişte olsaydı olacağını, bu nedenle günümüz için artık imkânsız olduğunu söylemektedir. Nitekim Arap dili uzmanlarına göre “لو فعل” ifadesiyle başlayan bir cümleyi duyan Araplar, bu işin olmadığını tereddütsüz olarak bilir. Bu yönüyle “لو” edatı mazi anlatımlarda lâfzî ya da

⁴⁴ “لو” şart edatının kullanıldığı yerlerden bazıları şunlardır: a) şart, b) şartın mazide kayıtlı olması, c) imtina. el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, thk: M. Muhiddin Abdulmecid, Beyrut 2005, 251.

⁴⁵ Lokman 31/27:

“وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامَ وَالْبَحْرِ يَمْدُهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ أُخْرِمًا نَقَدْتَ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ”

⁴⁶ Araf 7/176:

“وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَعَلَّهُ أُخْلِدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمَلَتْ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ”

⁴⁷ Vâkıa 56/ 70: “لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا”

⁴⁸ Enam 6/ 137: “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلَهُ”

⁴⁹ İbn Ebî Hatim, *Tefsiru İbn Ebî Hatim*, thk: Esad Muhammed et-Tayyib, Kahire 1980, 1034.

mana yolu ile fiilin olumsuzlanması, nefyedilmesi için kullanılan bir edattır. İmtina durumunda “لو” edatının kullanıldığı yerlerde imtinanın şartının da cevabının da delil olması maziye bağ-
lıdır.⁵⁰

Bir başka yönden kalamcılarının temânu deliline kaynak aldıkları Enbiya süresi 22. ayette “ilahların çokluğu” fikri, yeryüzünde fesadın engellenmesi ile ters orantılı bir önerme-
dir. Bu anlamda fesadın engellenmesi ilahların çokluğu seçeneğini ortadan kaldırır. Ancak
ilahların çokluğunun reddedilmesi, fesadın engellenmesi sonucunu doğurmaz.⁵¹ Bu bağlam-
da eğer Allah, yer ve gökleri helak etmek isterse bunun sebebi ilahların çok olması değil,
ilahların çok olmasından kaynaklanan fesat olacaktır. Bu bir ilahın kurduğu düzenin yine
ancak onun dilediği zaman ve durumda, onun iradesiyle bozulabileceğinin göstergesidir.
Kur’an’da :“O gün yeryüzü bir başka yere, gökler, başka göklere çevrilecek ve bütün varlıklar,
kabirlerinden çıkıp bir ve gücüne karşı durulmaz olan Allah’ın huzuruna toplanacaklardır.”⁵²
manasında ki ayette yeryüzünün yok edilmesinin tek ilah olan Allah’ın dilemesiyle gerçekle-
şeceği vurgulanmaktadır.

Ayrıca ayette var olan istisnanın sahih olabilmesi için istisna edilen ile istisna olanın
aynı cinsten olması gerekir. Ayette geçen “آلهة” ifadesi cemi nekredir ve umum içermez. Eğer
istisna söz konusu ise mananın: “eğer yerde ve gökte ilahlar olsaydı, -Allah onların içinde
değildir- yer ve gök mahvolurlardı.” şeklinde olması lazımdır. İstisna dengi ile yapılacağından
Allah, o ilahların dengi olmadığına göre ondan başka ilahlar olsaydı, ilahlık kavgası söz
konusu olurdu ve bu nedenle âlemde huzur ve güven kalmaz, karmaşa ortamı oluşurdu. Bu
kargaşa nedeniyle âlemdeki düzen yok olurdu. Eğer Allah, o ilahlarla beraber olsaydı o za-
man âlemin yok olması gerekirdi.⁵³ İfadenin bu kalıpta gelmesi anlatım açısından bir incelik
olup, aslında bunun olmayacağını bizzat delilidir. Bu kalıpla farz edilen bir örnek üzerinden
Allah’ın birliği vurgulanmıştır.⁵⁴

⁵⁰ el-Ensârî, *Muğni’l-Lebib*, 249-251; Çögenli, Mehmet Sadi, *Kur’an ve Hadis Örnekli Arapça Dilbilgisi (Nahiv)*, İstanbul 2009, 101-102.

⁵¹ el-Ensârî, *Muğni’l-Lebib*, 256.

⁵² İbrahim 14/48.

⁵³ Ebû Yusuf el-Cehnî, Muhammed b. Abdurhman, “et-Temenui’ d-Daallu alâ et-Tevhid fî Kitâbillahî ve Nakdi Mesâlikî’l-Mutekellimin”, *Mecelletu’l-Câmia’ Ummu’l-Kurâ li Ulumi’ş-Şeriyye ve Dirâsetu’l-İslamiyye*, Mekke 1429, S 45, 111.

⁵⁴ Şenkiti, Muhammed el-Emîn, *Edvâu’l-Beyân*, Beyrût 2003, III, 540.

Bir düzenin birden fazla var edicisi olursa aralarında herhangi bir anlaşmazlık durumunda düzenden bahsetmek mümkün olmayacaktır.⁵⁵ Bunun zıddı bir durumda ise âlem fesada uğrayacaktır, ancak nizam devam etmektedir. O halde birden fazla ilahın bir arada bulunma ihtimali söz konusu değildir. Enbiya suresi 22. ayette yeryüzündeki düzenin yok oluşu, Allah'tan başka ilahların olması şartına bağlanmıştır. Aynı zamanda yine ayette fesadın olmadığı, buna engel olanın Allah'ın birliği olduğu mefhumu muhalifinden anlaşılmaktadır.

Temânü ayeti olarak da bilenen ayetin siyak-sibakına bir bütün olarak bakıldığında tevhidin, Allah'ın ulûhiyeti ve rububiyetindeki yegâneliğinin nasıl bir sistemle ortaya koyduğu görülecektir: “[Bilin ki] göklerde ve yerde canlı-cansız ne varsa hepsi O'nun kuludur. O'nun katındaki varlıklar [melekler] O'na kulluk/ibadet hususunda ne büyüklük taslarlar ne de kulluktan/ibadetten bıkip usanırlar. Dahası, onlar dur durak bilmeden her daim O'nun şanını yüceltirler. Demek o müşrikler taştan-topraktan tanrılar ediniyorlar! Ne o, yoksa ölüleri onlar mı diriltecek?! Gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar/tanrılar bulunsaydı bütün kâinatın düzeni alt üst olurdu. Hâşâ! Mutlak hükümrânlık sahibi Allah onların yakıştırmalarından münezzehtir. Allah yaptıklarından asla sorguya çekilemez; ama o müşrikler/kâfirler elbet sorguya çekilecekler. Demek onlar Allah'ın yanı sıra başka birtakım ilahlar/tanrılar edindiler! [Ey Peygamber] De ki onlara: “Bu inanç ve iddianızın doğruluğunu ispatlayacak delilinizi getirin de görelim! Gerek benim ümmetime gelen gerekse benden önceki ümmetlere gelen ilâhî kitaplarda anlatılan inanç işte bu tevhid inancıdır.”⁵⁶

Elmalı'ya göre yerde ve gökte yani bütün varlık dünyasında şayet söz sahibi olacak ve kendisine itaat edilecek Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, muhakkak yer ve gök fesada uğrar, yok olurdu veyahut hiç var olamazdı. Mademki yer ve gök varlıklarını ve düzenlerini sürdürmektedirler o halde Allah'tan başka ilâh yoktur. Eğer Allah'tan başka yerde ve gökte kendi gücü ile işleri idare eden ve icraatlar yapan ilâhlar farz edilirse her birinin illet-i tamme (herhangi bir şeyin var olması için gerekli olan sebep/etken) olması lazım gelir. Bu durumda her birinin yeteri kadar güce sahip olduğu, icat etme, yok etme, diriltme, öldürme, bozma ve değiştirme ve daha nice işleri başkasına muhtaç olmaksızın tek başına yapabilecek kuvveti bulunduğu kabul edilmiş olur.⁵⁷ Böyle bir durumda ise yer ve göğün var olmalarının gerçek-

⁵⁵ el-Cehnî, “et-Temeniu'd-Daallu alâ et-Tevhid fi Kitâbillahi...”, 112.

⁵⁶ Enbiya 21/19-24.

⁵⁷ Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul trs, V, 3345-3346.

leşmesinde ya ikisinden biri ya da her ikisi tesir etmiş olacaktır. Eğer sadece biri etkili olacaksa diğerlerinin aciz olduğu ortaya çıkar. Yok, eğer her biri etkili olacaksa çeşitli sebeplerin bir tek etki alanı üzerine, bağımsız bir şekilde gelip toplanmaları ve çatışmaları lazım gelir ki bu imkânsız bir şeydir. Çünkü anlaşmazlık olursa, mesela biri yapmak isterken diğeri yıkmak isterse, karşıt iki tarafın münakaşası ve karşılıklı engellemeleri sonucu hiçbir şey meydana gelemez. Eğer bu ilahlar anlaşarak bir yerde toplanmışlarsa, bağımsızlık konusunda tartışma ve çelişki söz konusu olacaktır. Diğer bir ifadeyle karşı güçler arasında birbirlerini geriye püskürtme eylemi oluşur veya hâsılı tahsil (var olan bir şeyi var etmeye çalışma) lazım gelir. Ve yine birden fazla ilâhın olmaması gerekir. Yok, eğer hepsinin anlaşip ortaklaşa yaptıkları etkileri varsayılacak olursa, herhangi bir şeyin var olması için gerekli olan sebepler ancak hepsinin toplamından ibaret olacağından her biri tam bir etken değil, tesir gücü az olan noksan etkenler olmuş olur. Noksan olan ise ilâh olamayacağından bu farz edilenlerin ilâh olmaması gerekir. Farz edilenlerin hepsinin ancak birleşerek bir ilâhı oluşturacakları, yani ilâhlar topluluğu değil de noksanlardan meydana gelen bir topluluğun tümüne birden bir ilâh deneceği söylenebilir. Hâlbuki her ne olursa olsun bunların tamamı da bağımsız bir güce sahip değildir. Yer ve gök gibi birleşmeye, bir düzene ve bunları yapacak etkin bir güce muhtaçtır, dış etkilere bağlıdır. Böyle olan bir şeyin, ilâh olamayacağı ise açıktır.⁵⁸

Allah'ın birliği meselesi Kur'an'da farklı boyutları ile ele alınır.⁵⁹ "O, ilahlık vasfını elde etmede tektir"⁶⁰ ayetinde geçen "واحد" kelimesi bir ve tek anlamlarına gelmesine rağmen, sadece sayısal olarak tekliği değil aynı zamanda zat ve sıfatları bakımından yegâneliği ifade etmektedir.⁶¹ Bilindiği üzere teklik, bir ve birlikten ayrıdır. Bir, sayısal olarak ilki ifade eder ve devamında iki, üç vs. gelebilir. Ancak "tek" sayısallıktan öteye yegâneliği, biricikliği, eşsizliği ifade eden bir kavramdır, sıra sayısı değildir ve bu yüzden devamı sayısal olarak yoktur.⁶² Eşi ve benzeri de yoktur, olsaydı sınıflandırma açısından tek ve yegâne ismini alamaz, bir

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3347.

⁵⁹ Kur'an açısından Allah'ın birliği meselesine baktığımızda ise ihlâs süresinde bu kapsamlı olarak anlatılmıştır: "De ki; O Allah tektir. Allah eksiksiz, sameddir (Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir.) Doğurmadı ve doğurulmadı. O'na bir denk de olmadı." İhlâs 112/1-4. Tevhid, prensibinin ısrarla üstünde durulduğunu ve çok sayıda ayette izah edildiğini görmekteyiz.

⁶⁰ Nisa 4/171: "إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ"

⁶¹ Bakillânî, *el-İnsâf*, 34.

⁶² Maraş, İbrahim, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt 10, S 30, 45.

türün ayrı bir cinsi olarak değerlendirilirdi. O'ndan başka her şeyin bir benzeri veya dengi vardır. Mürekkep olan mümkündür, mümkün ise ferd değildir, ancak Allah, ferttir.⁶³ Sayıların kaynağı ve ilkesi olarak birlik, sayı ve sayılan için gerekli görülen birlik (bütün) anlamına ve son olarak türün birliği, cinsin birliği şeklinde sınıflandırılabilir. Bu birlik anlayışına göre birden bir ve çok çıkabilecektir.⁶⁴

Gazalî'ye göre bir, cüz, sayı ve parça kabul etmeyendir. Bölünmediği için parçaları ve adedi olamaz, bu yüzden sayıları artmaz. Taksim sayısal olarak parçalara ayırmak ve küçültmek üzere gerçekleşir. Bir (tek) olanın kısımlara ayrılması düşünülmeyen gibi mekânı ve zıddı da yoktur.⁶⁵

Birin anlamı konusunda çeşitli ihtilaflar vardır. Çoğunluk, birin /tekin parçalanma kabul etmeyen şey olduğunu düşünmektedir. Tek, sayısal olarak bölünmeden ve çoğalmaktan uzak olandır.⁶⁶ Vâhid, usulcülere göre parçalara ayrılmayan şey demektir.⁶⁷ Tek ifadesi de, parçalara ayrılmayan şeyler için kullanılır. Bu anlamda Allah, ferd olarak vardır, boyutlara ayrılmaktan ve bölünmeden uzaktır. Onun benzeri ve örneği yoktur. Burada Allah'ın "الواحد" şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, ferd olarak var olması ve parçalara ayrılmayan olmasındandır. Eğer iki parçaya ayrılıyorsa bir ilahta olması gereken tüm vasıfların bir kısmı birinde, diğer kısmı ötekinde kalacaktır.⁶⁸ Böyle bir durumda birinin iradesinin diğerini etkilemesi, mekân ve zamanın birleştirilmesi sonucunu doğuracaktı ki bu muhaldir. Ayrıca iki ilah olarak isimlendirilen şeylerin varlığı ortaya konsa dahi bu varlıklar ilahlık vasfını taşımaz. Çünkü maksadını yerine getirme konusunda diğerine ihtiyaç duyan iki aciz varlık olurlar. Böyle olunca biri olmadan diğerinin iradesinin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Kur'an, Allah'ın birliği konusu başka bir açıdan işlenmektedir: *(Ey Muhammed!) De ki: "Eğer dedikleri gibi Allah ile birlikte ilâhlar olsaydı, o zaman bu ilâhlar Arş'ın sahibine ulaşmak için bir yol ararlardı."*⁶⁹; "Allah, evlat edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir ilâh da

⁶³ Cürcânî, Seyid Şerif, *Şerhû'l-Mevâkıf*, Beyrut 2000, VIII, 22-44.

⁶⁴ Şehristânî, "fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucûd", 167-168.

⁶⁵ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 103.

⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 168-170.

⁶⁷ Cüveynî, İmamu'l-Harameyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk: Zekeriyya Amirâ, Beyrut 1995, 26.

⁶⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 26.

⁶⁹ İsra 17/42.

yoktur. Aksi takdirde her ilâh kendi yarattığını sevk ve idare eder ve bir gün mutlaka onlardan biri diğerine galip gelirdi. Allah, onların yakıştırdıkları şeylerden münezzehdir.”⁷⁰

Görüldüğü üzere ayetlerde Allah'ın eşi ve benzeri olmadığı delilleriyle ortaya konmuştur. Eğer birden fazla ilah olsaydı her ilah yarattığını ve nimetlendirdiğini kendi yanına çekecek ve bir rekabet ortamı oluşacak, bu durumda ise her ilah yarattığının kendine izafe edilmesini isteyecek ve kendi yarattığının bir başka ilaha izafe edilmesine rıza etmeyecekti.⁷¹ Bunun neticesinde böyle bir durumda yeryüzünde var olan düzen kalmayacaktı. Ancak yeryüzünde var olan bu düzenin Allah tarafından kurulduğu, yine bu düzenin devamının O'nun izni ve iradesi ile süre geldiği ayette şu şekilde aktarılmıştır: “Eğer hak, onların kötü arzu ve isteklerine uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunan kimseler bozulur giderdi. Hayır, biz onlara şan ve şereflerini getirdik; fakat onlar kendi şereflerine sırt çevirirler.”⁷² Allah'ın kurduğu düzeni devam ettirme nedeni ise adaleti ve huzuru istemesi, bozgunculuk, haksızlık ve adaletsizlikten hoşlanmamasıdır: “İş başına geçti mi yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak, ekini ve nesli helak etmek için koşar. Allah ise bozgunculuğu sevmez.”⁷³

3. Burhân-ı Temânu'ya Yöneltilen Eleştiriler

Burhanı Temânu, kelimacılar tarafından Enbiya süresi 22. ayette geçen “Eğer Allah'tan başka ilahlar olsaydı, gök ve yer fesada uğrardı” ifadesinden hareketle ortaya konmuş, iki ilah farz edildiğinde bu iki ilahın bir biri zıddına aynı anda iş yapma veya yapmama ihtimallerini değerlendirerek Allah'ın birliği sonucuna ulaşılmaya çalışılmıştır. Ancak bu delil, farz edilen bu iki ilahın özelliklerini belirtmemiş olması ve bu istidlalin sadece fiil anında söz konusu olabilmesi gibi bir takım problemler taşımaktadır. Böylelikle fiil anında var olan ittifak ve ihtilaf durumu, fiil olmaksızın iki ilahın bir arada var olup olmaması dikkate alınmamıştır. Biz temânu delilini, şekil ve içerik olarak temânu ayeti açısından değerlendirip, Allah'ın birliğini ispat hususunda yeterliliğini tartışacağız.

3.1. Delilinin Şekline Yönelik Tenkitler: Temânu Delili “Burhan” Sayılabilir mi?

İslam mantıkçıları, mantık ilminde kullandıkları beş sanatı kıyasın uygulanma yeri olarak görmüşler, bunları öncüllerinin içerik değeri ve sağlam bilgi vermesine göre sıralamış-

⁷⁰ Mü'minun 23/91.

⁷¹ Semâni, *Tefsirü'l-Semâni*, III, 483; İbn Cerir, *Tefsirü'l-İbn Cerir*, XVIII, 38.

⁷² Mümin 23/71.

⁷³ Bakara 2/205.

lardır.⁷⁴ Kıyas ve çıkarım yaptıkları önermeleri ise, içeriklerinin doğruluk derecesine göre: yakiniyyât, meşhurât, müsellemlât, makbulât, zanniyât, muhayyelât, vehmiyyât olarak yedi kısma ayırmışlardır.⁷⁵ Bunlardan yakiniyyât: şek ve şüpheyeye mahal vermeyecek derece de açık ve doğruluğu kesin bilgiyi veren öncüllerdir. Bu anlamda burhan, mantığın beş sanatından biri olup yakiniyyâtta, kesin bilgiyi veren öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür⁷⁶ ve içerik olarak en sağlam ve en güvenilir bilgiyi verir.⁷⁷

Kur'an'da kelime olarak hak ile batılı birbirinden ayıran delil şeklinde kullanılan burhan⁷⁸, öncüllerini yakiniyyâtın nazari ve bedihi olarak tanımlanan iki çeşidinin herhangi birinden alabilir. Nazari yakiniyyatlarda, kanıt yolu ile kesin bilgi elde edilirken, bedihiyâta dayananlarda ise herhangi bir kanıtı ihtiyaç duyulmadan anlaşılabilir ve bilgi veren önermeler söz konusu olmaktadır.⁷⁹ Burhanın en temel özelliği, öncüllerinin ispata muhtaç olmaması, evveliyattan ve anlaşılır olmasıdır. Bu nedenle burhan öncüllerde yer almayan bir hükmü iddia etmemeli, sonucunun bir illeti olmalıdır. Burhanda delilin illetini tespit etmek oldukça önemli bir yer tutar.⁸⁰

Ancak kelamcıların Allah'ın birliğini ispatlamada kullandıkları temânü delilinin öncülleri incelendiğinde yakiniyyâtta olmadıkları görülecektir. Bu nedenle temânü delilinin kesin bilgi veren, öncülleri yakiniyyâta dayanan ve verdiği bilgilerle ilim derecesine çıkan "burhan" seviyesine ulaşmadığını, ancak belli bir düşünceyi kabul ettirme amacı güden, mantığın beş

⁷⁴ Gazali, *Mirâcû's-Sâlikîn*, 110.

⁷⁵ İbn Sina, *Kitâbü'ş-Şifâ*, thk. A. Bedevi, Beyrut 1996, 62; Gazali, *Miyâru'l-Ulum*, Kahire 1980, 159-164.

⁷⁶ Gazali, *Makâsıdu'l-Felâsife*, çev: C. Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2002, 98-104; İzmirli, İsmail Hakkı, *Fennî-Menâhic*, İstanbul trs, 17.

⁷⁷ Kıyaslar, zorunlu öncüllerden kurulan yakini kıyas (burhan), mümkün ve muhtemel öncüllerden kurulan zanni kıyas (cedel ve hatabe) olarak da isimlendirilir. Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999, 229-234.

⁷⁸ Bakara 2/111, Neml 27/64.

⁷⁹ Bedihiyata dayanan yakiniyat: evveliyât, fitriyât, müşahadat, hadsiyyât, mücerrebât, mütevatirât şeklinde sıralanabilir. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜFY, Ankara 1986, 183.

⁸⁰ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 234-238.

sanatından biri olan, önerme yapısı ise meşhurât ve müselle-mât türü öcülerden oluşan “cedel” olduğunu söyleyebiliriz.⁸¹

Eğer temânu delilinin öncüllerinin bedihi olmayan nazari yakiniyyâta dayandığı iddia edilirse, bunun da doğru olmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü nazari veya bedihi olsun yakiniyyât kesin bilgi vermekte, zan içermemekte, faraziyye ve şarta dayanmamaktadır. “Eğer” şart edatıyla başlayan her önerme, ihtimal ve faraziye içermekte bu nedenle kesinlik arz etmemektedir.

3.2. Delilinin İçeriğine Yönelik Tenkitler

Kelamcılar tarafından ontolojik sınıflandırma yapılırken filozofların Allah için kullandıkları “Vâcibu'l-Vucûd/Vâcib” isimlendirmesine sıklıkla başvurulduğunu görmekteyiz.⁸² Varlık tasniflerinde en üste yer alan vâcibin özelliklerini belirtirken ise onun kadîm olduğu, ebedi olduğu, yaratılmadığı, bir olduğu gibi vasıfları üzerinde ısrarla durulmuştur.⁸³

Bu delildeki önerme mantığı, öncelikle vâcib varlığın sahip olduğu özelliklere aykırı olup, bu anlamda aklın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesiyle ters düşmektedir. Nitekim vâcib varlıktan bahsedilip üzerinde durulurken, onun tekliği, yaratılmamışlığı, kadîmliği, ebedi ve ezeli oluşu gibi onu mümkün varlıklardan ayıran ve vucûbiyyetini belirginleştiren vasıflar sayılmaktadır.⁸⁴ Sayılan bu özelliklere göre temânu delilinde takip edilen usul çelişki arz etmektedir. “Vâcib varlık bir tanedir, diğer tüm varlıklar ise mümkündür” hükmünü ortaya koyduktan sonra “eğer iki vâcib olsaydı” şeklinde bir öncüle dönmek “a-a dır” ı kabul ettikten sonra, “eğer a olmayan b de a olsaydı” demek olacaktır. Faraziyye dayanan bu kurgu temelde vâcib ile ilgili ön kabullerle çelişmekte, bu ise vacib için sayılan özellikler hakkında bazı sıkıntılar doğurmaktadır.

Bu delillendirme vâcibin birliğini ispat içinse, “vâcib” kavramının özellikleri sıralanırken ona yüklenen vasıflar açıklanmalıdır. Kavram olarak vâcibin üzerinde yapılacak çalışma, onun ontolojik farklılıklarını belirginleştirecektir. Filozofların bu konuda farklı bakış açıları

⁸¹ Gazalî, *el-Mustesfâ*, Kahire 1980, I, 38; Râzi, Fahreddin, *Şerhu't-Tasavvurât ve't-Tasdikât*, Beyrut 1996, 176.

⁸² Semerkândî, *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâifu'l-İlahiyye*, Süleymaniye Ktp, Laleli 2432/2, v. 87b.

⁸³ Ay, Mahmut, *Sadruşşeria'da Varlık*, İlahiyyât, Ankara 2006, 266.

⁸⁴ İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşıyye fi Hakâiku't-Tevhid ve İsbâti'n-Nübüvve*, 16; Râzî, Fahrüddin, *el-Muhassal/Kelâm'a Giriş*, Ankara 2002, 60.

getirerek tamamen vâcib kavramının kendisinden hareketle bir takım sonuçlara ulaştıklarını belirtmiştik. Ancak bu zihinsel ve spekülâtif faaliyetin Kur'an ayetlerine dayandırılmasından öteye Kur'an'dan hareketle ortaya çıktığı iddiası Enbiya süresi 22. ayette geçen kozmik düzen ve gaye vurgusunu yok saymakta, görmemezlikten gelmektedir. Ayette böyle bir düzenin ancak tek ilahla devam edeceği, Allah'tan başka ilahların olması durumunda ise bu düzenin yok olacağı vurgulanmaktadır.

Burhân-ı Temânü'da üzerinde durulan ana unsur farz edilen ilahların filleri, bir başka deyişle yaratmalarıdır. Yaratma vâcib için zatî, öze ait değişmeyen bir kavram olup arazi ve ilintisel değildir. Bu yüzden yaratmanın olmaması vâcib için söz konusu olamaz. Vâcibin bu özelliğinin her hangi bir şeyle sınırlandırılması da tasavvur edilemez. Eğer böyle bir şey söz konusu olursa, vâcib bir başkası tarafından sınırlandırılmış olur. Bu durum ise Kur'an'ın oluşturduğu tanrı tasavvuruna ters düşer, çünkü "*O dilediğini yapandır.*"⁸⁵

Ayrıca "tanrı" kavramının içleminde yaratma olduğundan bu kavram onsuz düşünülemez, yaratmayan, eylemi olmayan bir tanrı tasavvur edilemez.

Kelamcılar, temânü delilini içerik olarak Kur'an'a dayandığı iddiasındaysalar da bu delil tamamen Kur'ânî değildir.⁸⁶ Kur'an'a referans edilen akli ve spekülâtif bir delildir. Delile esas alınan Enbiya süresi 22. ayet rububiyetteki teklikten hareketle ulûhiyette tekliği vurgulamaktadır. Ancak temânü delili sadece âlemdeki rububiyete vurgu yapılmaktadır. Bu açıdan temânü delili ile temânü ayetinin hedefleri aynı olsa dahi takip ettikleri yol birbirinden oldukça farklıdır. Temânü ayeti, Allah'ın birliğini var olan âlem ve içerisindeki düzenden hareketle ortaya koyarken, temânü delili ise bu ayetin ifade ettiği anlam sahasının dışına çıkarak faraziye üzerinden birden fazla ilah kurgusu yapmakta ve böylelikle bunun imkânsız olduğunu ortaya koyduğu önermelerle ispatlamaya çalışmaktadır. Âlemde var olan düzenin Allah'ın birliğine delil alınması ile farz edilen iki ilahın yapma ihtimalleri olan bir iş üzerinde ittifak edip, etmemeleri ve bunun neticesinde nasıl bir durumun ortaya çıkacağı meselesi tamamen farklı iki ayrı konudur. Bu açıdan kelamcıların kullandığı temânü delili ile Kur'an'ın temânü anlayışını birbirinden ayırmak lazımdır. Bu yaklaşım öncelikle zamansal açıdan ve netice yönünden şarttır. Kuran'a göre temânü zamansal olarak âlemin varlığından sonradır. Âlem vardır, âlemde bir düzen vardır, bu düzen iki ilah farz edildiğinde fesada uğrayacak, bozulacak ve yok olacaktır. Ayetteki ifade, bu âlemin içerisinden âlemdeki düzen ve bu dü-

⁸⁵ Hud 11/107.

⁸⁶ el-Cehnî, "et-Temenu'd-Da'allu alâ et-Tevhid fî Kitâbillahi..", 118.

zenin devamı ile ilgili verilen bir önermedir. Oysaki Kelamcıların temânu kurgusu herhangi bir fiilin var edilmesi, yapılması aşamasındaki birliktelik veya ayrılık üzerine yapıldığından fiilin var etme aşamasından önce irade ve kast boyutundadır.

İlahların çokluğu iddiası üzerine Kuran açısından imtina ayetinin neticesi, böyle bir durum söz konusu olduğunda nizamın ve döngünün ortadan kalkacağıdır. Fakat kelamcıların temânu algısında iki ilah olmasından kaynaklanacak nizamdaki her hangi bir bozukluk söz konusu değildir. Delil, iki kâdir yaratıcının varlığı varsayımını zihinsel olarak ortadan kaldırmaya yönelik bir çabadır.

Kur'an'ın temânu anlayışı muhatabının zihninde Allah'tan başka ilah iddiasını yok edip, varlık âlemindeki düzen ve intizamdan hareketle var edicinin birliğine delalet ettiği gibi kulluğu da sadece Allah'a has kılmaktadır. Nitekim temânu ayetinin devamında : *[Ey Peygamber!] Biz senden önce gönderdiğimiz her peygambere şunu vahyettik: "Benden başka gerçek ilah/tanrı yok; öyleyse yalnız bana kulluk/ibadet edin!"*⁸⁷ Bu bağlamda Kur'an, Allah'ın birliğini açık ve görülebilen bir hakikat olarak kabul ettiğinden onun ispat edilmesi konusunda bir talebinin olmadığı ortadadır. Kur'an'ın asıl talebi, bir olan Allah'ın ilah olarak tanınıp, O'na ibadet edilmesi hususundadır.

Eğer iki ilah olsaydı bunun diğer varlıkları nasıl etkileyeceği ayette "لَفَسَدَتْنَا" ifadesiyle izah edilmiştir. Ancak Burhân-ı Temânu'da ise her hangi bir iş olmadan veyahut bir varlık meydana gelmeden önce gelme olasılığı üzerinden konu ele alınmış, bunun ihtimalleri ve muhtemel seçenekleri tartışılmıştır. Ayette âlemde var olan düzen kurgusunun tek ilahın varlığının delili olduğu vurgulanırken, faraziyeye dayanan bu delilde ise birden fazla ilah ihtimalinin oluşturacağı zihinsel çelişkiler üzerinden fikir yürütülmüştür.

Kelamcılar, "الآلهة" ilahlar ve ilah "الاله" kelimelerini ismi fâil olarak aynı manaya almışlardır. İlah olan, irade sahibi ve kâdirdir, dilediğini yaratamaya ve var etmeye gücü yetendir. Ayette geçen ilah kavramının sözlük anlamı tapılan kutsal varlık demektir. Oysaki Burhân-ı Temânu'da ilah kavramına sadece yaratma ve bir iş yapma yönüyle vurgu yapılmış, onun iradesi neticesinde kudretini kullanıp kullanamaması dikkate alınmıştır.⁸⁸

Bunlara ilaveten Gazali'ye göre "O'nun misli gibi bir ilah olsaydı" önermesi anlamsal olarak da problemlidir. Eğer var olduğu kabul edilen ikinci ilah, O'nun misli gibiyse ve tüm

⁸⁷ Enbiya 21/25.

⁸⁸ el-Cehnî, "et-Temenu'd-Daallu alâ et-Tevhid fi Kitâbullahi..", 121.

özellikleri ile O'nun aynısı olma durumundaysa ikinci olarak sayılan ilah artık O'dur. Çünkü iki şey bir takım farklı özelliklerinden dolayı birbirinden ayrılır. Bu özellikler birini ötekinden ayıran en temel vasıflardır. Bunlarda aynılık söz konusu olması durumunda iki farklı şey arasında farkı oluşturacak bir neden kalmaz, bu iki şey artık birbirinin aynı olmuş olur. Hem birbirinden ayrı olan iki şeyden bahsedip hem de ikisinin tamamen aynı olmasından bahsetmek çelişkidir.⁸⁹ Bu durumda birbirine benzeyen iki şeyden bahsetmek mümkündür. Bu benzerliğin hangi özelliklerden kaynaklandığı ve ne kadarı tekabül ettiği tartışmalıdır. İki şey arasındaki benzerlik ya kısmen ya da tamamen olur. Farz edilen iki ilahın tamamen benzemesinin mümkün olmadığı ortadadır. Kısmen benzerliğin ne kadarının aynılığı çağrıştırdığı kişiye ve olaya göre değişebilir. Bu açıdan Kısmi benzerlikten hareketle ayniliğe ulaşmak oldukça zordur. Farz edilen bu vasıfların ondan daha büyük olması seçeneği de muhaldir. Varlık âleminin içinde en yüksek merteye biri için olursa, diğerinin içinde bulunacağı durum acziyettir. Ayrıca celal sıfatlarında bir eşitlik tasavvur edildiğinde, göklerde ve yerde olanlar birinin yanında olduğundan onların bir kısmının bir ilah diğer kısmın da diğer bir ilah tarafından yaratılması söz konusu olacaktır.⁹⁰ Bu durum karmaşa ve düzensizliği doğuracağından batıldır, çünkü âlemde düzen vardır.

3.3. Burhân-ı Temânü Allah'ın Birliğini İspat Etmeye Yeterli midir?

İki kadîmin iradesinin ihtilafı veya ittifakı üzerine kurulan bu delilde, iki kâdirin her biri diğerinin istediğini istiyorsa, bu durumda ihtilaf üzerine bir şey söylemek mümkün olmayacaktır. İhtilaf anında ise, iki ilahın birinin acziyet ve noksanlıkları ortaya çıkacak, diğeriye kâdir olacaktır. Kadîm ve acizlik vasfı bir ilahta aynı anda bir arada bulunamaz. Akıl, kadîm ve aciz özelliklerini bir arada kabul etmez. Aciz olanın aciz olduğu hususta her hangi bir fiili yerine getirmesi de mümkün değildir, acizlik vasfı bunu men eder. Eğer acizin kâdimini ortaya koyarsak fiilin ezelde söz konusu olması, bu durumda ise fiilin ezelde imkânının olması gerekecek ancak var olan acziyet bunun da yerine getirilmesine engel teşkil edecektir. Fiilin ezeli olması, zorunlu olarak kadîm hareketin takdirinin ezeliğini ortaya koyar. Hareketin bir zaman ve mekânda kayıtlı olması gerekmektedir.⁹¹ İki ilah farz edildiğinde bunlardan biri hareketi diğeri sükûnu arzuladığında her ikisinin iradesinin etkili olması ya da olmaması durumlarının tamamı imkânsız olacaktır. Çünkü birinin iradesi olmaksızın bir mahallin diğeri-

⁸⁹ Gazali, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 103.

⁹⁰ Gazali, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 105-106.

⁹¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 27.

nin iradesini kabul etmesi de mümkün değildir. Bu durumda diğerinin iradesi olmadan kâdir olamayan, irade ettiklerini gerçekleştiremeyen iki ilahtan bahsetmek söz konusu olacaktır ki bu vasıflar ilah için kabul edilemeyecek eksiklik içeren özelliklerdir.⁹²

Temânu delilinde irade kavramı fiilin yaratılması bağlamında merkeze alınmış, iki iradenin birbiri zıddına iş yapıp yapmamaları değerlendirilmiş, her iki durumda da farz edilen iki ilahtan sadece birinin kâdir ve murid olduğu kabul edilirken, diğerinin keraheti ve acizliği ortaya konmuştur.⁹³ İrade sahibinin reddedilmesi, isteğini yerine getirme kastı olmasına rağmen bu isteğin yerine gelmemesi demektir. Bu iradenin veyahut sahibinin zayıflığı nedeniyle söz konusu olur. Eğer irade zayıfsa bu irade edenin samimiyet ve gücü ile alakalı bir durum olup, ilah için böyle bir şey söz konusu olamaz. Eğer irade engelleniyorsa iradesi engellenen noksanlıkla vasıflanır ve bu vasfı taşıyan ilah olmaz. Ancak iki kâdirin kadîm ve irade sahibi olması durumunda aralarında ihtilaf olması da caizdir. Nitekim temânu delilinde birinin bir şeyi istemesinin diğerinin bunun zıddını istememesini gerekli kılması söz konusu olmaktadır. Bu durumda ise irade sahibi her bir ilah, iradesi ile diğerinden ayrılır ve farz edilen ilahların irade ettiği, istediği her bir şey tek tek gerçekleşme durumundadır.⁹⁴

Çünkü ilahın iradesi, irade ettiği şeyin var olmasını zorunlu kılar. Eğer iki ilah farz edilirse, fiili gerçekleştirecek irade birine ait olacağından ikincisinin iradesi atılacaktır. Bu nedenle temânu delili sadece kâdir olamamayı değil aynı zamanda iradesini gerçekleştiremeyen veya iradesi engellenenin zayıflığını gösteren bir delil olmaktadır. İradenin gerçekleşmemesi gibi kâdirin maddura etki edemez olması veya etki etmesinin engellenmesi, kâdirin kudretinin engellenmesi olacaktır.⁹⁵

Bir başka yönden söz konusu iki kadîm ilahtan her biri kendi yarattığına hükmedecek, diğerinin yarattığına hükmedemeyecektir. İrade eden ve kâdir olanın, irade ettiği ve güç yetirdiğine bir başkasının etkisinin olmaması gibi bir durum söz konusu olacak, bir nevi her ilah kendi mahlûkuna hâkim olacak, onda kendine göre bir düzen kuracaktır. Bu durumda ise, âlemde Allah'tan başka ilah olmaması, bu âlemden başka bir âlemde Allah'tan başka ilah ya da ilahların olmaması anlamına gelmeyecektir. Eğer gördüğümüz ve bildiğimiz bu

⁹² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 27.

⁹³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 185.

⁹⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 173-174.

⁹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 179.

âlemden başka âlem veya âlemler varsa, onların Allah'tan başka ilahı olup olmadığı meselesi ayrı bir tartışma boyutunu oluşturacak ve bu delil bu soruya cevap veremeyecektir. Ancak Kur'an'ın “..(Sadece) O, her şeye kadîrdir”⁹⁶, “Ey insanlar! Bir misal verilmektedir, şimdi ona iyi kulak verin: Sizin Allah'ı bırakıp taptıklarınız bir araya gelseler, bir sinek bile yaratamayacaklardır.” ifadeleriyle zihinsel ve fiziksel olarak böyle bir ihtimalin söz konusu olmadığı ortaya konmaktadır.

Ayrıca temânu delili fiiller açısından “tevellüd” problemini de ortadan kaldırmaz. Mutevellid olanın makdur olması söz konusu olmadığı gibi, makdur olanın da mutevellid olması mümkün değildir. Tüm fiiller Allah'ın fiili ve yarattığı olduğundan bu anlamda bir maktura iki kâdirin aynı anda etki etmesi ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Temânu delili açısından iki kâdirin zıt fiillere dair temânusu durumunda, iki fâilden birinin ya zatı ya da sıfatları engellenmiş olmaktadır. Zâtının engellenmesi söz konusu olamaz, çünkü engellenmenin kadîm zâta olması mümkün değildir. Bu açıdan temânunun sıfata mı yoksa fiile mi döndüğü tartışmalıdır. Fiil olmaksızın temânunun gerçekleştiğini söylemek de doğru olmayacaktır. İki zıddın bir arada olamayacağı, birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerekli kılacağı ortadadır.⁹⁷

Fiilin diğeri olmaksızın sadece birinin kudreti ile gerçekleşmesi, bir yerde tercih eden olmaksızın tercihten bahsetmek olacağından zât ve sıfatları açısından denk olan bu iki ilah arasında böyle bir durum muhaldir. Eğer fiil gerçekleşmezse o zamanda her iki ilah içinde acziyet söz konusu olacaktır.⁹⁸

⁹⁶ Bakara 2/20, 106, 109, 148, 256.

⁹⁷ Cüveynî, eş-Şâmil, 180-182.

⁹⁸ el-Cehnî, “et-Temenu'd-Daallu alâ et-Tevhid fi Kitâbillahi...”, 116.

Sonuç

İnsanlık tarihinin hemen her döneminde Allah'ın varlığı ve birliğini tartışmaya açanlar olmuştur. Ancak İslam dini tevhid prensibi ile bu konuda kesin kanaatini belirtmiş, Allah'ın tekliğine/yegâneliğine vurgu yapmıştır. Bilindiği üzere inanç ilkeleri ait olduğu dinin varlık ve bilgi anlayışından hareketle ifade ve izah edilir. İslam düşüncesinde benimsenen varlık anlayışına göre âlemdeki düzen yaratıcının varlığının, bu düzenin devamı birliğinin delilidir. Bu açıdan Kur'an, âlemde var olan şeylerin "sözsüz vaz'î delalet" olarak insanları, Allah'ın varlığına ve birliğine götürdüğünü söylemekte, tabiatta var olan düzenin O'nun ilim sahibi, mutlak anlamda kâdir bir yaratıcı tarafından var edildiğinin akli delili olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ayetlerde göklerde ve yerde olan nizam ve bu nizamın devamı Allah'ın varlığı ve birliğine delil olarak getirilmiş, Allah'tan başka yaratıcı ve ibadet etmeye layık bir ilah olmadığı, aynı zamanda O'nun eşi ve benzerinin bulunmadığı ortaya konmuştur.

Kelamcılar ve filozoflar, Allah'ın birliği meselesine Kur'an'dan farklı bir perspektiften yaklaşmışlar, Allah'ın birliğini akli ve felsefi yola ispata çalışmışlardır. Onların aynı anda iki ilahın olma ihtimali üzerinden temânu ayetini de kendilerine referans alarak âlemdeki düzene vurgu yapmaları, dilediği zaman dilediğini yapmaya kâdir olan irade ve kudret sahibi ilah algısının, ikinci bir ilah anlayışı ile nasıl çeliştiğini bu şekilde açıklamaya çalışılmışlardır.

Temânu delilinde farz edilen iki ilahın birbirleri zıddına iş yapma veya yapmama ihtimalleri üzerinden onların ilim, kudret ve iradeleri değerlendirmekte, ilahlık vasfını taşıyanda bulunması gereken özellikler bağlamında sıfatlarda noksanlığa, acziyet ve teselsüle yol açacağından dolayı vacibin birden fazla olması seçeneği reddedilmektedir.

Filozoflar ve kelamcılar Allah'ın varlığını ispat ederken aynı zamanda birliğine yönelik dolaylı bir ispatı da ortaya koymuşlardır. Devir ve teselsülü iptal etmek için filozoflar mümkün mevcudatın bir var edici (mucid) vacibin varlığından kaynaklandığını, kelamcılar ise muhdeslerin (sonradan olanların) kadîm bir muhdise (var ediciye) dayandığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu ontolojik ayırım dolaylı bir şekilde vacib ve kadîm olanın tekliğine de vurgu yapmaktadır.

Burhân-ı Temânu, uyum halinde olan ya da o anda herhangi bir iş yapmayan veya hut aynı anda ayrı âlemleri yaratıp diledikleri gibi hükmeden ilah veya ilahlar iddiasına cevap vermekten uzak, önermelerinin sıhhati açısından problemlili, temânu ayetine referansı sadece

rububiyet noktasında kalıp ulûhiyet açısından yetersiz, fiil anında irade ve kudret yönüyle ilahlığı değerlendiren bir delil olup eksik ve problemlidir.

Kur'an'ın var olan alem ve içerisindeki düzenden hareketle ortaya koyduğu görünen ve bilinen olgular, temânu delilinde yerini faraziye ve kurgulara bırakmış, fiil öncesi fiilin gerçekleşip gerçekleşmemesi üzerinden spesifik tartışmalara kurban edilmiştir. Oysaki Kur'an var olan âlemi ve içerisindeki düzeni birçok defa dile getirmiş, düzenin devamının ancak Allah'ın varlığı ve birliği ile söz konusu olduğunu vurgulamıştır.

Âlem var olduğuna göre ondan hareketle onu var edenin varlığına ve birliğine gitmek, her hangi bir fiilin yapılıp, yapılmaması ihtimalinden hareketle onu var edenin varlığına ve birliğine gitmekten daha anlaşılır ve kolay bir yoldur. Tamamen zihni ihtimaller ve felsefi kurgulardan hareketle sınırlı bir alan içerisinde tanrının birliğini tartışan bu delil, Kur'an ayetleri ışığında yeniden ele alınıp, Allah'ın ulûhiyet ve rububiyet vasıfları üzerinden var olan âlem ve alemdeki düzenden hareketle yeniden kurgulanmalıdır.

Kaynakça

- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.
- Amidî, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut 2000.
- Ay, Mahmut, *Sadruşşeria'da Varlık, İlahiyât*, Ankara 2006.
- Bakıllânî, Kadı Ebu Bekir, *el-İnsâf*, thk: M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1993.
- , *Kitâbü't-Temhîd*, Beyrut 1998.
- Cürcânî, Seyid Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Beyrut 2000.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk: Zekeriyya Amirâ, Beyrut 1995.
- , *eş-Şâmil*, Beyrut 2001.
- Çögenli, Mehmet Sadi, *Kur'an Ve Hadis Örneklî Araçça Dilbilgisi (Nahiv)*, İstanbul 2009.
- el-Eş'ârî, Ebû Hasan, *Luma fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida & Risâle fi İstihsani'l-Havz fi İlmî'l-Kelâm*, haz. Muhammed Zannavi, Beyrut 2000.
- el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, thk: M. Muhiddin Abdulmecid, Beyrut 2005.

Ebû Yusuf el-Cehnî, Muhammed b. Abdurhman, "et-Temeniu'd-Daallu alâ et-Tevhid fî Kitâbullahî ve Nakdi Mesâlikî'l-Mutekellimin", *Mecelletu'l-Cemia' Ummu'l-Kurâ li Ulu-lumu'l-Şerîyye ve Dirâsetu'l-İslamiyye*, Mekke 1429, S 45.

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

Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehl-i'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Kahire 1324 h.

-----, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1964.

Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr: Süleyman Dünya, Mısır 1966.

-----, *Mirâcû's-Sâlikîn* Beyrut 1995.

-----, *Miyâru'l-Ulum*, Kahire 1980.

-----, *Makâsıdu'l-Felâsife*, çev: Cemalettin Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2002.

-----, *el-İktisâd fi'l-Îtikâd*, Beyrut 1993.

-----, *el-Mustesfâ*, Kahire 1980.

Hocazâde, Mustafa b. Yûsuf, *Tehâfüt*, İstanbul 1302 h.

İbn Cerir, *Tefsirü'l-İbn Cerir*, Kahire 1985.

İbn Ebî Hatim, *Tefsiru İbn Ebî Hatim*, thk: Esad Muhammed et-Tayyib, Kahire 1980.

İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhid ve İsbâtin-'Nubüvve*, thk: İbrahim Hilal, Kahire 1980

-----, *el-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, thk: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996.

-----, *Kitâbü's-Şifâ*, thk. A. Bedevi, Beyrut 1996.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Kitâbu'l-Keşf* (Ter: N. Ayasbeyoğlu; *İbn Rüşd'ün Felsefesi*), Ankara 1955.

İcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut 2000.

İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul trs.

-----, *Mülahas İlm-i Tevhîd*, İstanbul trs.

-----, *Fennî-Menâhic*, İstanbul trs.

- Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956.
- Maraş, İbrahim, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt 10, S 30.
- Mâturidî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-İ'timâd*, Süleymani ktp/Şehid Ali Paşa, no: 1692/2.
- Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara 1986.
- Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu'l-Âliye ve min İlmi'l-Îlâhiyye*, thk: A. Saffâ, Kahire 1995.
- , *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire trs.
- , *Şerhu't-Tasavvurât ve't-Tasdikât*, Beyrut 1996.
- , Fahreddin, *el-Muhassal/Kelâm'a Giriş*, çev: Hüseyin Atay, Ankara 2002
- Semâni, *Tefsirü'l-Semâni*, Kahire trs.
- Semerkandî, Şemsüddin, *es-Sahâhifu'l-Îlâhiyye*, thk: Ahmed Abdurrahman Şerif, Riyad 1990.
- , *el-Meârifu'l-Îlahiyye*, Süleymaniye Ktp, Laleli 2432/2
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire 1998.
- , "fi Tevhid-i Vâcibü'l-Vücut", *Kitâbu'l- Musaraa'*, çev: Aygün Akyol-Aytekin Özel, *HÜİFD*, 2007/2, C. 6, S. 12, s. 158
- Şenkiti, Muhammed el-Emîn, *Edvâu'l Beyân*, Beyrût 2003.
- Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut 2001.
- , *Şerhü'l-Akâ'id*, Beyrut 1986.
- Yürük, İsmail, *Şemseddin es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum 1987
- Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul trs.

**A Critical Approach to “Burhan-ı Temanu”
(The Evidence of Being Unique of God)**

Citation / ©- Şık, İ. (2010). A Critical Approach to “Burhan-ı Temanu” (The Evidence of Being Unique of God), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 17-44 .

Abstract: *Theologians and philosophers approached the question of the unity of God in different from the Qur'an, tried to prove the unity of God's mental and philosophical methods. Almighty to do whatever He wills, the will and the Lords Almighty could not be more than one attempted to explain. Qur'an, revealed by the cases of creation, and movement within the layout, in temanu proof, left its place on assumptions and constructs and specific discussions were sacrificed. We study the "burhan-ı temanu" discussing and evaluate different aspects of the evidence.*

Keywords: *Theologians, philosophers, the unity of God's , burhan-ı temanu.*

Eş'ari'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği-

Yrd. Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ*

Atf / ©- Demirci, K. (2010). Eş'ari'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği-, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (2), 45-86.

Özet- İmam Eş'arî, Ehl-i Sünnet düşüncesinin Eş'ariyye ekolünün kurucusu olan ünlü bir kelâm âlimidir. Hicrî 260/873 yılında Basra'da doğmuş, 324/936'da Bağdat'ta vefat etmiştir. Onun itikâdî görüş ve düşüncelerinin ele alındığı en önemli eserlerinden biri el-İbâne adlı eseridir. Bu eser aynı zamanda Mutezile ve Kaderiye gibi bidat fırkalarına bir reddiye mahiyetindedir. Dolayısıyla Eş'arî'yi diğerlerinden ayıran düşünce ve yöntem bir ölçüde bu eserde ortaya konulmuştur. el-İbâne'de yoğun bir şekilde hadis kullanıldığı görülmektedir. Eş'arî, hadis, rivayet, haber ve sünnet terimlerini aynı anlamda kullanmıştır. Onun âhâd haberleri itikâdî konularda bir delil olarak kullanılması dikkat çekicidir. O, hadisleri sünnet kavramıyla ilişkilendirmekte ve bu kavram temelinde onlara bir değer atfetmektedir. Ayrıca onun, hadisleri yorumlamada metnin zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalmayı tercih ettiği de müşahede edilmektedir.

Anahtar sözcükler- Hadis, Sünnet, Eş'arî, el-İbâne



Giriş

Hadis, tarih boyunca İslâmî ilimlerin hep odağında yer almıştır. Tefsirin, fıkıhın, kelâmın, tasavvufun şekillenmesinde ve bu alanların her birinde farklı anlayışların ortaya çıkmasında hadisin rolü asla inkar edilemez. Hadisin bu rolünden olsa gerek özellikle günümüzde, hemen hemen her ilim dalında hadisin kullanımı, algılanışı, yorumlanması yeniden ele alınmaktadır. Hatta sadece ilim dallarıyla yetinilmemekte; o ilim dalı içerisinde temâyüz etmiş âlimlerin hadise bakışı, onu kullanışı ve yorumlayışı daha bir titizlikle değerlendirilmektedir. Şüphesiz bu değerlendirmeler geçmişimizi daha iyi anlamaya, günümüzü de daha iyi ve sağlıklı anlamlandırmaya yöneliktir.

* Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: kadirdemir2003@yahoo.com

'Eş'arî'de Hadis ve Sünnet' başlıklı bu çalışma, yukarıda belirlenen çerçevede kendini konumlandırmaktadır. Hadisin, farklı bir ilim dalının müntesipleri olan kelamcılar tarafından kullanımı ve algılanışı hadisçiler tarafından bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.¹ Bu kullanım ve algılanış geleneksel hadis kullanım ve algılanışıyla ne kadar örtüşmekte ve ne kadar ayrılmaktadır sorusu cevaplandırılmalıdır. Kelamcıların birbirlerinden farklı düşünceler serdetmelerinde hadisin ne denli bir rol oynadığı belirlenmelidir. Tabii ki bu büyük hedefe ancak atılacak küçük adımlarla ulaşılabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Bu nedenle, biz bu büyük hedefe küçük bir çalışmayla katkı sağlamayı amaçladık ve Eş'arî'nin *el-İbânesi* ile işe başladık.

Eş'arî, *el-İbâne* isimli eserinde hadis, haber, rivayet, eser gibi kelimeleri sık sık kullanmaktadır. Bu çalışmada onun bu kelimeleri kullanımına yoğunlaşarak bu kelimeler ile tam olarak neyi kastettiğini, bu kelimeleri aynı anlamda mı yoksa farklı anlamlarda mı kullandığını tespit etmeye yöneldik. Diğer taraftan, hangi anlamda kullanırsa kullansın Eş'arî'nin hadise, rivayete veya habere nasıl bir anlam yüklediğini de belirlemeyi amaçladık. Bu arada onun sünnet kavramını nereye yerleştirdiğini, hadis ile sünnet arasında nasıl bir bağ kurduğunu, sünnetin mahiyet ve bağlayıcılığına nasıl baktığını görmeye çalıştık. Ayrıca onun ele aldığı hadisleri kullanırken onları nasıl yorumladığı sorusunu da cevaplandırmayı istedik. Böylece, kelam kültürümüzün önemli simalarından biri olan Eş'arî'nin hadis, haber, rivayet, sünnet kavramları konusundaki düşüncesini, hadise kelâmî konularda nasıl bir rol biçtiğini, ayrıca onun hadisi yorumlamada nasıl bir yol takip ettiğini belirlemiş olacağız. Şimdi öncelikle görüşlerini ele aldığımız imam Eş'arî'nin hayatı ve *el-İbâne* adlı eserini kısaca tanıyalım.

1. İmam Eş'arî ve el-İbâne

İmam Eş'arî'nin hayatı üzerine çalışanların da belirttiği gibi birkaçı dışında kaynaklarda imam Eş'arî hakkında çok fazla bilgi bulmak oldukça zordur. Asıl adı Ali b. İsmâil olan Eş'arî, hicrî 270/873 yılında Basra'da doğmuş, 324/936 yılında da Bağdat'ta vefat etmiştir. Sahabeden Ebû Musa el-Eş'arî'nin nesebinden olduğu söylenir. Önceden Mutezile mezhebinden olan Eş'arî, Mutezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî'den (ö. 321/915) kelam dersleri almıştır. Irak'ın önde gelen Şâfî âlimlerinden Ebû İshâk el-Mervezî'nin ilim meclisine devam eden

¹ Kelamcıların hadis ile olan ilişkilerini değerlendiren çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitâbiyât, bs. I, Ankara 2004; Hüseyin Kahraman, *Matürîdilikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001; Nuri Tuğlu, *Matürîdi Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi* (basılmamış doktora tezi), Isparta 2003

Eş'arî, ayrıca, yine Şâfiî ashabından İbn Süreyc'den fıkıh ilmini, "İlelü'l-hadis" gibi hadise dair çeşitli eserleri olan Basra'nın ünlü muhaddisi Zekeriya b. Yahya es-Sâcî'den hadis dersleri almıştır.²

Eş'arî'nin çağdaşları arasında Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbrahim b. Ahmed el-Mervezî, Mahmud b. Dâvûd el-İsbehânî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, Cüneyd el-Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, İbn Râvendî gibi âlim ve ârifler yer almaktaydı.³

Kırk yaşında gördüğü bir rüyanın da etkisiyle⁴ Mutezile mezhebini terk eden⁵ İmam Eş'arî, gerek Mu'tezile, gerek Kaderiye gerekse de Cehmîyye olmak üzere çeşitli fırkaların görüşlerini tenkit edici eserler yazmaya başlamış ve itikatta Eş'arî mezhebinin imamı olmuştur. Onun eserlerinin sayısı hakkında birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak *el-İbâne fi Usûli'd-Diyâne*⁶ ve *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn'i*⁷ en bilinenleridir. Ayrıca *el-Lüma' fi'r-Redd ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a'*, *Risâletun fi istihbâbi'l-Havz fi'l-Kelam*,⁸ *Risâletun ilâ ehli's-Sağr* onun eserleri arasında yer almaktadır.⁹

Eş'arî'nin talebelerini, daha doğrusu ondan ders alan ve onun yolunu devam ettirenleri *Tabakâtü's-Şâfiyye* müellifi İmam Sübkî yedi tabakaya ayırmaktadır. Özetle bu taba-

² el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, tahk: Abbas Sabbâğ, Dâr'u'n-Nefâis, Beyrut, 1994, (eseri tahkik eden Abbas Sabbâğ'ın mukaddime yazısından, s. 11, 12

³ Eş'arî, age, s. 14, 15; Eş'arî'nin hayatı için bkz: M. Sait Yazıcıoğlu, "Eş'arî'nin Hayatı", *AÜİFD*, c. XXV, s. 457-476

⁴ Eş'arî'nin gördüğü rüyalarla ilgili anlatımları şüphe ile karşılayanlar da bulunmaktadır. Bkz: Erkan Yar, Eş'arî ve Metodolojisi, *FÜİFD*, c. X, s. 1-4, 135-152

⁵ Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk etmesinin nedenlerine dair bkz: İsmâil Şık, Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme, *ÇÜİFD*, 2004. c. 4, s. 1, s. 283-310

⁶ Bu eser Eş'arî'nin *Usûlu Ehli's-Sünne* adlı eseriyle birlikte Doç. Dr. Ramazan Biçer tarafından tercüme edilmiştir: Ramazan Biçer, *el-İbane ve Usûlu Ehli's-Sünnet Eş'arî Akâidi*, Gelenek yayınları, İstanbul 2010

⁷ Eş'arî'nin bu eseri de tercüme edilmiştir. *İlk Dönem İslam Mezhepleri Çev*: M-Dalkılıç Ö-Aydın, Kabcacı Yay. İstanbul 2005

⁸ Bu risâle Talat Koçyiğit hocamız tarafından bazı notlarla tercüme edilmiştir: Talat Koçyiğit, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risâlesi", *AÜİFD*, Ankara, 1960, cilt: VIII, sayı: , s. 165-174

⁹ Eş'arî'nin hayatı ile ilgili daha fazla bilgi için bk: M. Sait Yazıcıoğlu, "Eş'arî'nin Hayatı", *AÜİFD*, 1981, cilt: XXV, sayı: , s. 457-476

kada yer alan ünlü talebeleri şunlardır: Birinci tabakada, Nizâmiye medresesinde müderrislik yapan Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî, ikinci tabakada; Ebû Bekr el-Bâkîllânî ve İbn Fûrek, üçüncü tabakada, Abdülcebbâr el-İsferâyînî, dördüncü tabakada Hafîb el-Bağdâdî, beşinci tabakada Gazâlî, İbn Asâkir, Şehristânî, altıncı tabakada Fahreddîn er-Râzî, Âmidî, İzzüddin b. Abdisselâm, yedinci tabakada İbn Dakîk-il-İd yer almaktadır.¹⁰

İmam Eş'arî'nin kelâmî konuları ele aldığı *el-İbâne* adlı eserini Bağdat'a geldikten sonra yazdığı söylenir. Rivayete göre o, Bağdat'ta ünlü Hanbelî âlim Berbehârî ile görüşmüş ve ona Cübbâî ve Ebû Hâşim'e yönelik yazdığı reddiyelerden söz etmiştir. Berbehârî ise bu konuları bilmediğini, kendisinin sadece Ahmed b. Hanbel'in söyledikleri hakkında bilgi sahibi olduğunu ve onun görüşlerine uyduğunu söylemiştir.¹¹

Bu rivayete göre Bağdat'ta Mutezile'ye yönelik reddiyelere pek itibar edilmediği, aksine Ahmed b. Hanbel'in görüş ve düşüncelerine değer verildiği görülmektedir. Buradan anlaşıldığına göre de Eş'arî Bağdat'taki bu yönelime ayak uydurmuş ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini savunup temellendirecek bir eser yazmaya karar vermiştir. Nitekim Eş'arî eserinin başında Ahmed b. Hanbel'e şu sözlerle övgülerde bulunmaktadır:

“Biz Ahmed b. Hanbel'in söylediklerini kabul ederiz. Allah onun yüzünü ağartsın, derecesini yükseltsin, onun görüşlerini kabul edenler doğruyu kabul etmişler ve ona muhalefet edenler de ayrılığa düşmüşlerdir. Çünkü o, faziletli imam, olgun önderdir. Dalâlet açığa çıktığında Allah onunla gerçeği açıkladı, onunla ilkelerini ortaya koydu. Bidatçilerin bidatini, sapıtanların sapıklıklarını, şüpheye düşürenlerin şüphelerini onunla savdı”¹²

Eş'arî'nin kaleme aldığı bu eser, İslam itikâdî ile ilgili konuların sistematik bir şekilde açıklanmasından öte belli başlı konularda Eş'arî'nin tavırlarını ortaya koyan reddiye mahiyetinde bir eserdir. O, bu eserinde bidat ehli ve hak ehlinin görüşlerini verdikten sonra, Allah'ın âhirette görülmesi ve Kur'an'ın yaratılmamış olduğu konusunu inceler. *el-İbâne'de* bu konuların öncelenmesi o dönemde var olan teolojik tartışmalarla ve aynı zamanda Hanbelîlerin

¹⁰ Tâcüd-din es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kubra*, tahk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdül-fettah Muhammed, (I-X), yy. 1413, III, 354, 374, 422,

¹¹ Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, s. 330

¹² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 34, 35

görüşleri ile ilgili olmasındandır.¹³ *el-İbâne*, Eş'arî'nin diğer eseri *el-Lüma'* ile mukayese edildiğinde onun nakillerle, özellikle hadis rivayetleriyle dolu bir eser olduğu göze çarpar. Bütün bunlar Eş'arî Hanbelî ilişkisinin ve Eş'arî'nin Hanbelilik içinde bulunma arzusunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2. Eş'arî'nin Hadis Kelimesini Kullanımı

Bilindiği gibi hadis hemen hemen her İslâmî ilimde kullanılan ortak bir kelimedir. Bu, Hz. Peygamber'in konumundan kaynaklanan bir husustur. Zira, Hz. Peygamber Kur'an'la birlikte dinde kendisine müracaat edilmesi gereken bir meşrûiyet kaynağıdır. Hiçbir görüş ve düşünce ondan onay almadan meşrûiyet kazanamaz. Bu gerçekten dolayı en başta tefsir, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi ilimler hadisten mustağni kalamamış, onunla meşgul olmuşlardır.

Hadis kelimesi, hadis ilmi içerisinde başta gelen ve oldukça önem arz eden ıstılahlardan biridir. Hadisin etrafında bu kelime ile ilişkili olan haber, rivayet, eser gibi başka kelimeler de kullanılmaktadır. Bazıları bu kelimelerin eş anlamlı olduklarından söz etmiş, bazıları ise bunların anlamı üzerinde birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel olarak hadis, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini içeren rivayetlere verilen bir isim olarak bilinir. Hatta bu kelimenin ilk defa ıstılahî anlamda Hz. Peygamber tarafından kullanıldığı ifade edilir. Rivayet edildiğine göre Ebû Hureyre bir gün Hz. Peygamber'e "Kıyamet günü senin şefaata nail olacak olan en mesut kimse kimdir? diye sorar. Hz. Peygamber de "Senin hadise karşı iştihakını bildiğim için bu hadis hakkında bana senden önce kimsenin soru sormayacağını tahmin etmişim. Kıyamet günü benim şefaata nail olacak kişi lâ ilâhe illallâh diyen kimse-dir" diye cevap vermiştir.¹⁴ Ancak İslam âlimleri hadis kelimesini sadece Hz. Peygamber'in sözleri ile ilgili değil, aynı zamanda sahabe ve tâbiûunun sözleriyle ilgili olarak da kullanmışlardır. Bu yönüyle hadis kelimesi 'haber' kelimesi ile eş anlamlıdır.¹⁵

Bazıları da hadis, haber ve eser kelimelerini aynı anlamda kullanarak üçüne de Hz. Peygamber'den gelen söz, fiil ve takrirler anlamını vermişlerdir. Bazıları ise hadisi Hz. Peygamber'den gelenler, haberi ise onun dışında sahâbe ve tâbiundan gelen nakiller diye ad-

¹³ Erkan Yar, "Eş'arî ve Metodoloji", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: X, sayı: 2, s. 35, 36

¹⁴ Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk: Muhammed Zühayr b. Nâsır, Dâru Tavku'n-Necat, yy, 1422, İlim, hno: 99, I, 31.

¹⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay. bs. I, Ankara 1992, s. 148, 149

landırmışlardır. Böylece hadis ile haberi birbirinden ayırmışlardır. Bazıları da sahabe ve tâbiûna nispet edilen söz ve fiillere 'eser' adını vermişlerdir.¹⁶

Acaba hadisçilerin dışındaki âlimler hadis ve benzeri kelimeleri hangi anlamda kullanmışlardır? Onların hadis ve benzeri kelimeleri kullanmaları hadisçilerden farklı bir şekilde midir? Yoksa onlar da hadisçilerin kullandıklarını mı esas almışlardır.

İşte biz bu sorulardan hareketle Eş'arî'nin hadis kelimesini hangi anlamda kullandığını inceleyecek ve onun bu kelimeyle ve benzer anlamda olan diğer kelimelerle olan ilişkisini belirlemeye çalışacağız. Zira, Eş'arî'nin *el-İbâne'sine* kabaca bakıldığında bile onun bazen hadis, bazen haber, bazen sünnet, bazen de rivayet kelimelerini sıkça kullandığı görülecektir. Öyleyse bu kelimelerin *el-İbâne'de* yüklendiği anlam nedir sorusunu sormak ve bunun cevabını bulmak kaçınılmazdır.

İmam Eş'arî *el-İbâne* isimli eserinde Mutezile ve Kaderiye gibi Hak'tan sapan fırkalardan söz ederken, onları, Peygamber'den ve ilk dönem selef âlimlerinden nakilde bulunmamakla itham eder. Örnek olarak da Allah'ın görülmesi ile ilgili rivayetleri gösterir. Zira bu rivayetler, değişik cihetlerden gelmiştir; ayrıca, bu konu ile ilgili birbirini destekleyen eserler vardır ve bu konuyu mütevâtir derecesinde destekleyen haberler de bulunmaktadır. Ancak bu fırkalar, sahabenin Hz. Peygamber'den naklettikleri bu rivâyetlere muhalefet etmiş ve bunlara bağlı kalmamışlardır.¹⁷

Eş'arî'nin bu görüşlerini *el-İbâne* isimli akâid eserinde dile getirdiğini dikkate alırsak, onun itikâdî konularda nakle uyulması gerektiği düşüncesinde olduğunu çıkartabiliriz. Onun nakil ile kastettiği ise, Hz. Peygamber ve seleften nakledilen rivâyetlerdir. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Eş'arî'nin temel tezi şudur: İtikâdî düşünce herhangi bir tevîl yapılmadan Kur'an'ın zâhirinden ve geçmişe ait olan ahbâr ve âsârdan oluşturulmalıdır. Zira o, kitabının hemen başında hamdele ve salveleden sonra önünden ve arkasından batılın gelmediği Allah'ın Kitab'ından söz eder. Kitab'a uyanın kurtulacağını, ona muhalefet edenin ise dalâlete ve cehâlete düşeceğini söyler. Allah Teâlâ'nın da Kitab'ında bizi Rasûlullah'ın sünnetine sarılmaya teşvik ettiğini beyan eder. Ardından ise Rasûlün getirdiklerini almayı, ona muhalefet etmemeyi, her işi Resûle döndürmeyi, ona itaat etmeyi, onun hevasından değil vahiy ile konuştuğunu, onun vahye tâbi olduğunu, ondan gelenlere 'işittik ve itaat' ettik demeyi ifade

¹⁶ Mahmud Tahhan, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis*, Mektebetü'l-Maârif, bs. 8, Riyad 1987, s. 15, 16

¹⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 33

eden âyetleri ardı ardına sıralar. Daha sonra ise şekavete uğrayanların Peygamber'in sünnetlerini arkalarına atıp, kendilerinden öncekilerin dinini taklit ettiklerini, peygamberin sünnetlerini ise batıl saydıklarını, onları inkar ettiklerini belirtir.¹⁸ Bu girişten hemen sonra ise 'Bid'at ehlinin görüşleri" ni konu başlığı yapar ve onların kendilerinden önceki atalarını taklit ettiklerini, heva ve heveslerine uyduklarını, Kur'an'ı tevîl ettiklerini, Rasûl'den ve seleften herhangi bir nakilde bulunmadıklarını dile getirir.¹⁹ Başta Mutezile olmak üzere bidat fırkaları ise geçmişe ait olan ahbâr ve âsârı dikkate almamışlardır. Ahbâr ve âsârı dikkate alıp ona bağlı kalanlar ise sünnetin temsilcileridir. Nitekim o, bu düşüncenin temsilcileri olarak adlandırılan "Ehlü's-Sünne"²⁰ kavramına atıf yapar ve "Hameletü'l-Ahbâr ve'l-Âsâr"²¹ tabirini kullanır. Ayrıca bu düşüncenin önde gelen meşhur temsilcisi Ahmed b. Hanbel'e *el-İbâne'de* övgü dolu sözler söyler.²² Dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri de, onun itikat konularını ele aldığı *el-İbâne* adlı eserinde sünnet, hadis, haber, rivayet, eser gibi kavramlara sık sık yer vermesidir. Bütün bunlar bizce Eş'arî'nin temel tezinin referanslarını göstermesi bakımından önemlidir.

Merak konusu olan ise onun Hz. Peygamber'in sözleri ile sahabe sözlerini hangi kelimelerle adlandırdığı ve bu kavramları hangi anlamda kullandığıdır. Bu kelimeler birbirinden bağımsız, her biri farklı bir şeye delâlet eden farklı anlamda ya da aynı anlamda kullanılan kelimeler midir? Bu soruyu cevaplandırabilmek için onun bu kelimeleri kullandığı yerlerdeki örneklere bakmamız gerekmektedir. Şimdi bu örnekleri görelim:

* Eş'arî rü'yet (Allah'ın görülmesi) konusunda Mu'tezile ile yaptığı tartışmada şöyle der:

Mutezile için rüyet konusunda "Nur olanı nasıl görürüm"²³ **hadisi** hüccet olmaz. Çünkü, ona göre bu konuyu Hz. Peygamber'e soran kişi, Allah'ın dünyada görülüp görüle-meyeceğini sormuş ve demiştir ki; Rabbini gördün mü? Bu soruya cevap olarak Hz. Pey-

¹⁸ Eş'arî, age, s. 12

¹⁹ Eş'arî, age, 14

²⁰ Eş'arî, age, s. 78, 34

²¹ Eş'arî, age, s. 92

²² Eş'arî, age, s. 34, 35

²³ Hz. Peygamber'e rü'yet sorulduğunda, "Nurdur, nasıl göreyim?" demiştir: İshâk b. Râhûye, *Müsned*, (I-V) Medine 1991, II, 312; Ahmed, *Müsned*, Müessesetu'r-Risâle, yy., 1999, VI, 107; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, (I-XIII) Dımeşk 1984, VIII, 128

gamber: "Nur olanı nasıl göreyim" demiştir.²⁴ Yani Eş'arî Mutezi'lerin Allah'ın görülemeyeceğine dair ileri sürdüğü hadisin kendileri için delil olamayacağını dile getirmektedir. Zira söz konusu hadis Allah'ın dünyada görülmesi ile ilgilidir. Zira Hz. Peygamber'e 'Rabbini gördün mü' diye sorulan soru dünyada görme ile ilgili bir sorudur. Hz. Peygamber de 'Nur olanı nasıl göreyim' demek sûretiyle dünyada Allah'ın görülemeyeceğini dile getirmiştir. Eş'arî diğer taraftan bu hadisin Mu'tezile için delil olamayacağını ifade eder. Çünkü bu hadis Allah'ın nur olduğunu bildirmekte Mutezile ise Allah'ın nur olduğunu inkar etmektedir.²⁵ Fakat bizim için burada önemli olan nokta Eş'arî'nin Hz. Peygamber'den nakledilen merfu sözü 'hadis' diye isimlendirmesidir.

* İmam Eş'arî Kaderiyye'nin kader konusundaki anlayışının yanlışlığını ortaya koyarken ele aldığı rivayeti şu tabirle zikreder:

"Ebu'z-Zinâd, el-A'râc ve Ebû Hureyre isnadıyla gelen **hadiste** Hz. Peygamber, Hz. Musa'nın susturulduğunu" söylemiştir.²⁶ Bu örnekte de Eş'arî Hz. Peygamber'den merfu olarak rivayet edilen sözü 'hadis' diye adlandırmıştır.²⁷

Bu örneklerde Eş'arî'nin 'hadis' kelimesini: "Hz. Peygamber'in sözü" anlamında kullandığı görülmektedir.

²⁴ Eş'arî, age, s. 52, 53

²⁵ Eş'arî, age, s. 17

²⁶ Humeydî, *Müsned*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty, II, 475; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 248, 264, 268, 398; Buhârî, *Enbiya* 32, hno: 3228, Kader 10, hno: 6240, Tevhid 37, hno: 7077; Müslim b. Haccâc, *Sahih-i Müslim*, Dâru İhyâ-it-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty, Kader 13, 14, 15; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, Vezâreti'l-Evkâf, Beyrut, ty, Kader 17, hno: 4701, IV, 226; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., Kader 10, hno: 80, I, 31; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sahih*, Dâru İhyâ-it -Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty, Hicâcü Adem ve Musa 3, hno: 2134, IV, 444; Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Adem ile Musa tartıştılar. Musa: "Sen insanları saptıran ve onları Cennetten yeryüzüne çıkartan Adem değil misin? Adem ona şöyle dedi: "Sen, Allah'ın her şeyin ilmini verdiği ve insanlar için Peygamber olarak seçtiği Musa değil misin? Musa, 'evet' dedi. Adem, 'Sen beni, ben yaratılmadan önce, yapmam için bana yazılan bir şeyden dolayı mı kınıyorsun? dedi. Adem, Musa'ya galip geldi." Bu hadisin şarihlerin yorumları çerçevesinde eleştirisi ve değerlendirilmesi için bk: İsmail Hakkı Ünal, "Geleceksel Hadis Yorumunda Şarihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı", *İslâmiyât*, cilt: 10, sayı: 3 (temmuz-eylül 2007) Ankara, s. 89-111

²⁷ Eş'arî, age, s. 152

Diğer taraftan Eş'arî, rivâyet kelimesini de Hz. Peygamber'in sözü anlamında kullanmaktadır.²⁸ Örneğin, yine rü'yet ile ilgili düşüncelerini ifade ettiği yerde şu tabire yer verir:

"Biz Mutezile'ye karşı Allah'ın görüleceği konusunu ispat etmek için bu **rivâyeti** tercih ettik; çünkü onlar Allah'ın nur olduğu hakikatını inkar etmektedirler"²⁹ Bu rivâyet biraz önce zikredilmişti. Yani, imam Eş'arî Hz. Peygamber'in bir konuda söylediği söze bir yerde 'hadis' demek, bir başka yerde ise 'rivayet' demektir. Yani o, hadis ile rivâyeti eş anlamda kullanmaktadır.

* Bir başka yerde imam Eş'arî şu ifadeleri kullanır:

"Allah'ın gözle görüleceğini ispat eden delillerden biri de Hz. Peygamber'den kalabalık bir topluluğun, değişik cihetlerden yaptıkları şu **rivâyettir**: *Rabbini Bedir gecesinde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. Onu görmenizde her hangi bir sıkıntı da olmayacaktır*"³⁰ Görüldüğü gibi Eş'arî Hz. Peygamber'den merfu olarak nakledilen söze, yani hadise aynı zamanda 'rivâyet' adlandırmasını yapmaktadır.³¹

* Misak konusunu ele alırken de Eş'arî'nin şöyle dediğine şahit oluyoruz:

"Bu konuda Rasûlullah'dan şöyle bir **rivâyet** gelmiştir: *"Allah Âdem'in sırtını sıvazlamış ve ondan zürriyetini çıkarmıştır."*³² Eş'arî burada da hadisi 'rivayet' diye adlandırmaktadır.³³

* İmam Eş'arî cehenneme girecek olanların bir daha oradan çıkmayacaklarını iddia edenlere itiraz sadedinde şu ifadelere yer verir:

²⁸ Eş'arî, age, s. 152

²⁹ Eş'arî, age, s. 53

³⁰ *el-Buhârî*, Fadlu Salâti'l-Asr 15, hno:554, 1/114; *Müslim* Fadlu Salâteyi's-Subhi ve'l-Asri 37, hno:633, 1/439; *Ebû Dâvûd*, Rü'ye 19, hno:4731, 4/374; *et-Tirmizî*, Rü'yetu'r-Rab 18, hno: 2554, 4/688; *İbn Mâce*, Fimâ Enkerat el-Cehmiyye, hno:117, 1/63; Ahmed, *Müsned*, hno: 10906, 16/527

³¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 52

³² Malik, *Muvatta*, Kader 1, hno: 3337, V, 1322; *Ebû Dâvûd*, Sünne 17, hno: 4705, IV, 363; *Tirmizî*, Tefsir 8, hno: 3075, V, 266; Ahmed, *Müsned*, hno: 311, I, 399, IV, 128, 446, V, 463

³³ Eş'arî, *el-İbâne*, 1/235

“Cehenneme giren kimsenin bir daha oradan çıkmayacağını iddia edenler, Rasulullah’tan nakledilen şu **rivâyete** muhalefet etmişlerdir: Allah Teâlâ cehennemden bir topluluğu onları cezalandırdıktan sonra çıkarır”³⁴

* Allah’ın parmakları ile ilgili konuyu tartıştığı bir yerde de Eş’arî şu tabire yer verir:

“Nitekim bu konuda Rasulullah’dan **rivâyet** gelmiştir”³⁵

Bu örneklerde İmam Eş’arî ‘hadis’ kelimesinin yerine ‘rivâyet’ kelimesini kullanmıştır. Bu da gösteriyor ki Eş’arî ‘hadis’ ile ‘rivâyet’ kelimesini aynı anlamda kullanmaktadır. Tabii burada Eş’arî’nin ‘rivâyet’ kelimesini kullanırken ona eklediği sıfatlar da dikkat çekicidir; o, bir yerde bu kelimeyi ‘**rivâyetu’l-cemaât mine’l-cihâti’l-muhtelif**e’ terkihi ile kullanmaktadır.³⁶ Yani Eş’arî bu terkihi ile kalabalık bir cemaat tarafından ve çeşitli cihetlerden gelen rivâyeti kastetmektedir. Ancak onun ileride de görüleceği üzere delil olarak kullandığı bütün rivâyetlerde bu kriterle bağlı kaldığı da söylenemez.

Diğer taraftan İmam Eş’arî Hz. Peygamber’den nakledilen sözler için ‘haber’ kelimesini kullanır ki bunun da çok sayıda örnekleri vardır:

* Örneğin, imam Eş’arî yine rüyet konusunu tartıştığı yerde şöyle der:

“...Rüyetullah konusunda gelen çeşitli rivayetler vardır. Bu rivayetlerin sayısı (Mutezilenin kabul ettiği) recm haberinin sayısından daha fazladır.”³⁷ Burada Eş’arî herkesin bildiği recm hadisine³⁸ atıfta bulunmaktadır. O, Hz. Peygamber’den nakledilen bu hadisi ‘recm **haberi**’ diye adlandırmakla Hz. Peygamber’in sözlerine aynı zamanda haber adlandırması yapılabileceğini göstermektedir.

³⁴ Eş’arî, age, s. 39

³⁵ Eş’arî, age, s. 38

³⁶ Eş’arî, age, s. 52

³⁷ Eş’arî, age, s. 52

³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Bombay, 1983, X, 78-79; Ahmed, *Müsned*, V, 127, 216-217; *Ebû Dâvûd*, Hudûd, 7, 23. Recm hadisi ile ilgili değerlendirme için bkz: Ahmet Keleş, *Hadis İliminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadis Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği* “Recm Cezası” Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, s. 41-84.

Eş'arî'nin Hz. Peygamber'in sözünü 'haber' diye adlandırdığına dair bir başka örnek de müteşâbih sıfatların konu edindiği yerde geçmektedir. O, Allah'ın eli konusunu işlediği yerde Hz. Peygamber'den nakledilen hadisi şu tabirle ifadelendirir:

"Bu konuda Rasulullah'tan gelen **me'sûr bir haber** şöyledir:³⁹ (Allah Âdem'i eliyle yarattı, Adn Cennet'ini eliyle yarattı, Tevrat'ı eliyle yazdı, Tuba ağacını kendi eliyle dikti"⁴⁰

Eş'arî benzer şekilde münafıkların secdeye güç yetiremeyeceklerini bildiren hadisi⁴¹ zikrederken şu tabiri kullanır: (ve câe fi'l-haber) "**Haberde** şöyle gelmiştir."⁴²

Eş'arî "*Kaderiye bu ümmetin Mecûsisidir*"⁴³ hadisi hakkında da "Rasûlullah'dan gelen '**haber**' bunu açıklamaktadır" demektedir."⁴⁴

Yeri gelmişken şunu da ifade etmek gerekir ki; İmam Eş'arî, haber kelimesini aynı zamanda Allah'ın sözleri, âyetleri anlamında da kullanmıştır. O, şehitlerin durumu ile ilgili konuyu tartışırken şöyle der:

"Allah Teala şöyle **haber** vermiştir: Şehitler bu dünyada rızıklanırlar ve huzura kavuşurlar."⁴⁵

Şimdi de Eş'arî'nin Hz. Peygamber'in dışında başka kişilerden gelen nakiller için de benzer kelimeleri kullanıp kullanmadığına bakalım:

İmam Eş'arî *el-İbâne'nin* üçüncü babında 'Kur'an hakkında gelen rivâyetler" başlığı altında başta sahabe ve tâbiûn olmak üzere pek çok kişinin sözlerini nakletmektedir.⁴⁶ Buradan anlaşılıyor ki; Eş'arî 'rivâyet' kelimesini aynı zamanda Hz. Peygamber'in dışında başka

³⁹ Eş'arî, age, s. 100

⁴⁰ Eş'arî, age, s. 100

⁴¹ Hâkim, *Müstedrek*, 2/377; Dârimî, *Sünen*, Sücûdü'l-Mü'minine yevme'l-kıyâme 83, hno: 2803, 2/420

⁴² Eş'arî, age, s. 133

⁴³ Bu ve buna benzer hadislerin değerlendirilmesi için bk: Yavuz Köktaş, "Kaderiye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2003, cilt: 1, sayı: 2, s. 113-143.

⁴⁴ Eş'arî, age, s. 135

⁴⁵ Eş'arî, age, s. 164

⁴⁶ Eş'arî, age, s. 75, 84

kişilerden gelen sözler anlamında da kullanmaktadır. Bu bab başlığı altında Eş'arî örnek olarak şu nakillerde bulunmaktadır:

“Ca'fer b. Muhammed'den gelen şu **rivâyet** sahihtir: Kur'an ne hâlıktır ne de mahluk”⁴⁷

* Eş'arî Kur'an hakkında **rivâyetler** başlığı altında Abdullah b. Mübarek'in sözüne yer verir:

“Muhammed b. Sabah el-Bezzâz, Ali b. Hüseyin'den rivâyet ettiğine göre Abdullah b. Mübarek şöyle demiştir: Biz Yahudi ve Hıristiyanların sözlerini nakledebiliriz ama Cehmiyye'nin görüşlerini kabul etmeyiz.”⁴⁸

Yine aynı yerde Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verir:

“Burada bir kısım insanlar, yeni şeyler ortaya çıkararak Kur'an'ın mahluk ya da gayr-ı mahluk olduğunu söylüyorlar. Onlar, Cehmiyye'den daha zararlıdır. Eğer Kur'an'ın mahluk olmadığını söylemiyorsanız yazıklar olsun”⁴⁹

Eş'arî'nin sünnet kelimesi ile ilgili kullanımına gelince; onun, bidat ehli fırkaların Kitap ve Sünnet'e muhalefet ettiklerini dile getirdiği yerde sünnet kelimesinden hemen sonra kullandığı cümleler sünnet ile neyi kastettiğini ortaya koyar mahiyettedir. Buna göre sünnet; Hz. Peygamber'in ve onun bütün ashabının üzerinde olduğu yoldur.⁵⁰

Ayrıca o, sünnet kelimesini 'ehlu'l-hak ve's-sünne' tabiri içinde de kullanmaktadır ki burada da onun, bu tabirle Hz. Peygamber ve ashabının izinde gidenleri kastettiği anlaşılmalıdır.⁵¹ Benzer şekilde o, sünnet tabirini 'ehlu's-sünne' terkibi içinde de kullanmaktadır.⁵² Bütün bunlarla birlikte Eş'arî sünnet kelimesini Hz. Peygamber'in hadisi anlamında kullanmaktadır. Bu durumda o, sünnet ile hadisi eş tutmaktadır. Nitekim rüyet konusunu ele aldığı yerde şöyle der:

⁴⁷ Eş'arî, age, s. 82

⁴⁸ Eş'arî, age, s. 77

⁴⁹ Eş'arî, age, s. 75

⁵⁰ Eş'arî, age, s. 14

⁵¹ Eş'arî, age, s. 20

⁵² Eş'arî, age, s. 87

“Recm ve diğer zikrettiğimiz konular Mutezile'ye göre sünnet olursa, ravilerinin çokluğundan dolayı, Allah'ın görülmesi daha kesin bir sünnet olmuş olur.”⁵³

Bütün bu örneklerden çıkan sonuç şudur: Eş'arî Hz. Peygamber'den nakledilen sözü bazen 'hadis' bazen 'haber' bazen de 'rivâyet' kelimeleri ile isimlendirmektedir. Buna göre Eş'arî hadis, haber, rivayet kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmakta; Hz. Peygamber'in sözlerine hadis, haber, rivayet demektedir. Ayrıca Eş'arî Hz. Peygamber'den nakledilen hadise sünnet demiş, hadisle sünneti eş anlamda kullanmıştır.

Eş'arî, içinde Hz. Peygamber ve sahabe sözlerinin yer aldığı birkaç rivayeti zikrettikten sonra, bunlar hakkında topluca 'hâzihi'l-ehâdîs' tabirini kullanmaktadır.⁵⁴ Burada onun 'hadisler' dediği “kimden rivayet edildiğine bakılmaksızın öncekilerden nakledilen şeyler” dir.

Eş'arî Hz. Peygamber ve sahabe sözlerini isimlendirmekte birbirinden farklı kelimeler kullanmıştır. Bu farklı kullanımın isimlendirmeden öte bir anlamı yoktur. Ancak, ister hadis, ister haber, ister rivayet, ister eser adına ne dersiniz deyin Hz. Peygamber ve sahabenin üzerinde bulunduğu inancı, görüşü, vaziyeti bize bildiren 'nakillerin' tamamı Eş'arî'nin gözünde sünneti karşılamaktadır. Ve bu sünnet kendisine uyulması gereken bir değeri ifade etmektedir. Bidat fırkaları bu nakillere itibar etmemekle, aktarılan sıradan bir rivayete değil; o rivayetlerin dayandığı sünnete muhalefet etmişlerdir. Bu anlamda Eş'arî, sünneti hadislerden çıkartılan bir anlam ya da bir yorum veya bir kuraldan daha ziyade bizâtihi hadiste nakledilen şey olarak algılamakta ve bir ölçüde hadisin bizzat kendisi ile sünneti eşitlemektedir.

Buradan onun Sünnet'in bağlayıcılığı ile ilgili görüşlerine geçebiliriz. Zira Eş'arî akaid konularını ele aldığı *el-İbâne* isimli eserinde oldukça vurgulu bir şekilde sünnetin mahiyetinden ve onun bağlayıcılığından söz etmektedir.

2. Eş'arî'ye Göre Sünnet'in Mahiyeti ve Bağlayıcılığı

Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde 'sünnet-i Rasûlillah' tabirini kullanmakta ve Allah'ın bizi Rasûlullah'ın sünnetine sınımsız bağlanmaya yönlendirdiğini söylemektedir.⁵⁵ Ona göre, Nebî'nin sünnetine sarılmak dinin kaynaklarından.⁵⁶ O, bid'at fırkalarının yanlış düşmelerinin

⁵³ Eş'arî, age, s. 52

⁵⁴ Eş'arî, age, s. 155

⁵⁵ Eş'arî, age, s. 27

⁵⁶ Eş'arî, age, s. 34

nedeni olarak Kur'ân'ın zâhirinden ayrılarak tevil yoluna gitmelerini, Rasûlullah'tan ve onun ashâbından gelen rivâyetlere itibar etmemelerini görür. Bu görüşü ile o, Sünnet'i akaid konularında referans aldığı beyan eder. Nitekim daha sonra ele aldığı pek çok konuyu hadislerle delillendirir. Daha sonra ise neden sünneti temel bir kaynak olarak gördüğünü açıklama sadedinde sünnetin mahiyetini ve onun bağlayıcılığını gündeme getirir. Şimdi Eş'arî'nin *el-İbâne'sinde* sünnetin mahiyeti ve bağlayıcılığı ile ilgili görüşlerinin ne olduğunu inceleyelim.

Sünnet'in mahiyeti konusu öteden beri İslam âlimleri arasında tartışıla gelen önemli konulardan biridir. Nitekim bu konuda üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birinci görüşe göre sünnet tamamıyla vahiy ürünüdür; ikincisine göre, bir kısmı vahiy bir kısmı da Hz. Peygamber'in ictihadlarının mahsûlüdür; üçüncü görüşe göre ise sünnette vahiy ürünü hiçbir şey bulunmamaktadır.⁵⁷

Sünnet'in vahiy ürünü olduğunu ileri sürenlerin kullandıkları yaygın delillerden biri hiç şüphesiz Necm süresinin üç ve dördüncü âyetleridir. Nitekim bu âyete göre Allah Teala şöyle buyurmuştur: "O kendi rey ve arzusundan konuşmaz. Onun açıklamaları kendisine Allah tarafından gönderilen bir vahiyden başkası değildir."⁵⁸ Nitekim Eş'arî de sünnetin vahiy olduğunu ileri sürmekte ve bu âyeti delil olarak göstermektedir.⁵⁹ Ancak buradaki vahyin Kur'an vahyi olduğu tefsirlerde ifade edilmiştir.⁶⁰ Buna göre bu âyet, Hz. Peygamber'in kendisine vahiy gelmeden kendiliğinden hiçbir şey söyleyemeyeceğini, ancak kendisine indirilen vahiy bildireceğini ifade etmektedir.⁶¹

İmam Eş'arî'nin sünnetin vahiy olduğuna delil olarak ileri sürdüğü bir diğer âyet de şudur:⁶² "Onu kendiliğinden değiştirmem benim için olmayacak bir şeydir. Ben, vahiyden başkasına tâbî olmam"⁶³

⁵⁷ Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 217

⁵⁸ Necm, 53/3, 4

⁵⁹ Eş'arî, age, s. 27

⁶⁰ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, yy. 2000, 22/498; İbn Abbas, *Tefsîru ibn Abbâs*, Mevkiu't-Tefâsîr, 2/52; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'ân*, tahk: Sâmi b. Muhammed, Dâru Tayyibe, yy. 1999, 7/443

⁶¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kırbaçoğlu, *Sünnet*, s. 188-194

⁶² Eş'arî, age, s. 27

⁶³ Yunus, 10/15

Eş'arî'nin sünnetin vahiy ürünü olduğunu ileri sürdüğü bölümde zikrettiği âyetlerden bir diğeri de⁶⁴ *"Aralarında hükmetmek üzere Allah'ın Rasûlüne davet olundukları vakit müminlerin sözü ancak 'dinledik ve itaat ettik' olmalıdır."*⁶⁵ âyetidir.

Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde sünnetin vahiy ürünü olduğu görüşünü ele aldıktan sonra ona bağlanması gerektiği ile ilgili konuyu gündeme getirmekte ve bununla ilgili âyetleri sıralamaktadır. Eş'arî'nin bu bağlamda zikrettiği âyetlerin başında Haşr süresinde geçen şu âyet gelmektedir:⁶⁶ *"Peygamber size ne verdiyse alın, size neyi yasakladıysa ondan kaçının"*⁶⁷ Görüldüğü gibi Eş'arî bu âyette bildirilen peygamberin getirdiği ve yasakladığı şeyleri sünnet olarak algılamaktadır. Ancak bu âyetin sadece bu şekilde anlaşılmasının da tartışmalı olduğunu belirtelim. Zira âyet Benû Nadir'in malları ile ilgilidir ve bu âyetin anlamına dair üç görüş ileri sürülmüştür.⁶⁸

Benzer şekilde Eş'arî Nur süresindeki *"artık onun emrinden uzaklaşıp gidenler, kendilerine dünyada bir fitne ve bela gelmesinden veya ahirette onlara pek acıklı bir azap gelip çatmasından çekinsinler."*⁶⁹ âyetinde yer alan 'onun emrinden' cümlesinden Hz. Peygamber'in sünnetini anlamaktadır. Eş'arî'nin sünnetin bağlayıcılığı konusunda zikrettiği başka bir âyet ise şudur: *"Halbuki peygambere ve müminlerden emir sahiplerine müracaat etmiş olsalardı, o haberi yayanlar bunu onlardan öğrenirlerdi."*⁷⁰

Eş'arî'nin muhteva açısından Kur'an'la ilişkilendirilmesi mümkün olan âyetleri, sünnet ile ilişkilendirmeye çalıştığı görülmektedir. Halbuki sünneti temellendirmek için ikna edici başka âyetler bulunmaktadır.⁷¹

Eş'arî, bu âyetleri serdettikten sonra bütün bu âyetlerden Allah'ın müminleri peygamberin sünnetine yapışmaya davet ettiğini söylemektedir.⁷² Böylece o, kitabının ileri bö-

⁶⁴ Eş'arî, age, s. 27

⁶⁵ Nur 24/51

⁶⁶ Eş'arî, age, s. 27

⁶⁷ Haşr, 59/7

⁶⁸ Bu görüşler için bkz: Kırbaçoğlu, *Sünnet*, s. 196, 197

⁶⁹ Nur, 24/63

⁷⁰ Nisa, 4/83

⁷¹ Bk. Kırbaçoğlu, *Sünnet*, s. 150-187

⁷² Eş'arî, age, s. 27, 28

lümlelerinde delil olarak kullanacağı bir takım hadislerin ya da rivâyetlerin Kur'ânî arka planını takdim etmektedir. Çünkü Eş'arî'nin muhatapları olan Mutezile, Kaderiye, Cehmiyye bir takım hadisleri eleştirmekte ve onları delil olarak kabul etmemektedir. Bu sebeple Eş'arî sünnetin vahiy oluşu konusunu gündeme getirerek ve Hz. Peygamber'e, dolayısıyla sünnete yapışılması gerektiğini bildiren âyetleri ileri sürerek kitabında delil olarak kullanacağı hadislere bir temel oluşturmaktadır. Yani bu tutumuyla Eş'arî, sünnet ile hadisleri eşitlemekte ve bu hadislerin vahiy mahsülü hakikatler olduğunu belirtmektedir. Nitekim o, Mutezile ve Kaderiye'yi iki yanıyla eleştirmektedir: Birincisi, Kur'ân'ı kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamalarıdır. İkincisi de, Allah Elçisinden ve Selef-i Sâlih'in'den nakillerde bulunmamalarıdır. Bu fırkalar sünnete, Hz. Peygamber ve ashabının üzerinde olduğu duruma muhalefet etmişlerdir.⁷³ Bir başka yerde de Eş'arî bu grupları Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlere muhalefet etmekle itham etmiştir. Mutezile ve Kaderiye gibi bidat fırkaları 'Alemlerin Rabbinin Rasûlünden nakiller yapmamışlardır'⁷⁴ İmam Eş'arî, Mutezile ve Kaderiyye'nin muhalefet ettiği rivâyetlere örnek olarak, Allah'ın görülmesi, şefaât, kabir azabı, Allah'ın bir topluluğu ateşte cezalandırdıktan sonra onları oradan çıkarması ile ilgili hadisleri zikreder. Şimdi Eş'arî'nin bu hadisleri delil olarak kullanması konusunu ele alalım.

3. Eş'arî'nin Hadis Kullanımı ve Yorumu

a.Hadisın Delil Olarak Kullanımı

Biz bu başlık altında Eş'arî'nin itikâdî konularda hadislerden nasıl yararlandığını ortaya koymaya çalışacağız. Eş'arî itikâdî görüşlerini açıklarken hadislere nasıl yer vermiştir, hangi konularda hadisleri kullanmıştır? Onları müstakil bir delil olarak mı yoksa savunduğu görüşleri pekiştirici unsurlar olarak mı kullanmıştır? Bütün bu soruların cevaplanması gerekmektedir.

Bilindiği gibi itikâdî konularda hadis, teknik tabiriyle haber-i vâhidin ya da âhâd haberin delil olup olmayacağı İslam âlimleri tarafından tartışılmıştır. İtikatta haber-i vâhidi kabul edenler ve etmeyenler yanında bir üçüncü grup olarak da şartlı kabul edenler bulunmaktadır. Zâhirilerden Dâvud ez-Zâhiri (ö. 270/883) ve İbn Hazm (ö. 456/1063), Hâris el-Muhâsibî (ö. 241/855) ve muhaddislerin çoğunluğu haber-i vâhidin inanç konularında delil

⁷³ Eş'arî, age, s. 33

⁷⁴ Eş'arî, age, s. 30

olabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁵ Ashâb-ı hadisın yanında İmamiyye de âhâd haberi usûlu'd-dinde kabul edenler arasındadır.⁷⁶

Ancak Eş'ariyye'nin çoğunluğu, Mutezile, Hâriciye, Maturidiyye, fıkıh mezheplerinden Hanefiler, Şâfiîler ve Mâlikîlerin çoğunluğu haber-i vâhidin kesin/yakînî bilgi ifade etmediği görüşündedirler. Ancak İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) haber-i vâhidin kesin delillerle mukayesesini yapılarak itikâdî alanda kullanılmasını gerektiğini belirtmektedir. Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre âhâd haberler zan ifade ettiklerinden Allah Teâlâ ve sıfatlarının bilinmesinde bu haberlere bağlı kalmamak gerekir. Zira râvilerin masum olmadıkları hususunda ittifak edilmiştir.⁷⁷

Bazı âlimler ise belli şartlar çerçevesinde âhâd haberin bilgi ifade edebileceği kanaatindedirler. İbn Salah (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Suyûtî (ö. 911/1505) ve Âmidî (ö. 631/1233) bunlardandır. Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) bazı şartlarla haber-i vâhidin kabul edilebileceğini söylerken, Nazzam (ö. 231/845) ve tâbileri de âhâd haber ile bilginin hasıl olmasının mümkün olduğunu söylemektedir.⁷⁸

İmam Eş'arî'ye gelince; o, itikâdî konuları temellendirmede hadisleri kullanmaktadır. Onun anlayışında hadis itikâdî konuda bir delildir.⁷⁹ O, bu konuda "Rasulullah'tan gelen sahih rivayetleri kabul ederiz"⁸⁰, "Sika ravilerin Rasûlullah'tan naklettikleri rivayetleri asla reddetmeyiz"⁸¹, "Biz nakil ehlinin tespit ettiği rivayetlerin hepsini kabul ederiz"⁸² demektedir. Nitekim o, bu sözünün uygulamasını da yapmış *el-İbâne* isimli eserinde hadisleri delil olarak kullanmıştır.

⁷⁵ İbrahim Çoşkun, "Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil": "Usulu'd-Din'de Haber-i Vahid'in Delil Sayılması", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 Nisan 2007 [İslami İlimler Dergisi Yayınları]*, 2007, s. 145

⁷⁶ İbnu'l-Murtaza, *el-Bahru'z-Zahhar li-câmi'î'l-mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, tahk: Yahya Behran es-Sa'di, (I-VI) Beyrut 2001, I, 278

⁷⁷ İbrahim Çoşkun, agm, s. 146, 147

⁷⁸ İbrahim Çoşkun, agm, s. 148

⁷⁹ Eş'arî, age, s. 39

⁸⁰ Eş'arî, age, s. 39

⁸¹ Eş'arî, age, s. 35

⁸² Eş'arî, age, s. 40

Eş'arî, hadisleri delil olarak kullanırken, bazen metin içinde hadisi kullanır bazen de hadis metnine işaret eder. Bunu yaparken hadisin isnadını zikretmez. Rasulullah'tan rivayet edildiğine göre ya da hadiste veya rivâyetlerde ifade edildiğine göre demekle yetinir.⁸³ Nitekim o, rü'yetullah konusunu ele aldığı bölümde şöyle demektedir:

“Allah'ın gözle görüleceğini ispat eden delillerden diğerleri de çeşitli cihetlerden gelmiş olan bir topluluğun rivayetidir.”⁸⁴

Görüldüğü gibi o, adına ister hadis denilsin ister rivâyet denilsin farklı tariklerle kalabalık bir topluluk tarafından nakledilen haberi itikatta kabul etmektedir. Onun rivâyet ile ilgili ileri sürdüğü şartlar çok açık olmasa da anlaşılabilir ki, rivâyetin birbirinden farklı çeşitte tariklerinin olmasını istemekte ve böylece kalabalık bir topluluk tarafından nakledilmesini şart koşturmaktadır. Onun bu niteliklerle mütevatir haberi mi kastettiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Ancak mütevatirin dışında yer alan âhâd haberleri de kabul ettiğinin işareti olarak hadislerin güvenilir raviler tarafından rivayet edilmesini söylemektedir.⁸⁵ Diğer taraftan bazen delil olarak kullandığı hadislerin hücciyetini artırmak için onların rivayet sayısını da dile getirdiği müşahede edilmektedir.⁸⁶ Ancak şunu da belirtelim ki Eş'arî'nin kullandığı mütevatir rivayetlerde ve sahabe icmâında bulunması gereken şartların yeterince dikkate alınmadığı da ifade edilmiştir.⁸⁷

Burada cevaplandırılması gereken sorulardan biri de şudur: Eş'arî delil olarak kullandığı hadisleri âyetlerin yanında, onların anlamlarını pekiştirici bir mahiyette mi yoksa herhangi bir itikâdî konuyu temellendirmede müstakil bir delil olarak mı kullanmaktadır.

Öncelikle şu hususun altını kesinlikle çizelim. Eş'arî itikâdî konuları ispat etmede hadisleri delil olarak kullanmaktadır. Bunun en somut örneği onun bizâtihi delil kavramı içerisine hadisleri de dahil etmesidir. O, Allah'ın görülmesi konusunu ilgili âyetlerle ispat ettikten sonra, rivayetlerle konuyu ispata yöneldiği yerde açıkça şöyle demektedir: “Allah'ın gözle

⁸³ Eş'arî, age, s. 52, 53

⁸⁴ Eş'arî, age, s. 52

⁸⁵ Eş'arî, age, s. 35

⁸⁶ Eş'arî, age, s. 52

⁸⁷ Ahmet Erkol, “Kelâmî Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'arî Örneği”, *DÜİFD*, c.IV, s. 2, Diyarbakır-2002, s. 74

görülebileceğini ispat eden başka deliller⁸⁸ Eş'arî bu başlık altında çeşitli tariklerden gelen rivayetlerin olduğunu söylemekte ve onları ele almaktadır. Yani Eş'arî bu tutumu ile hadislerle tam manasıyla delil muamelesi yapmaktadır. Yani Eş'arî'nin bu tutumunu âyetlerle işlenen konuları güçlendirmek amacıyla yardımcı ve pekiştirici bir unsur olarak hadisleri kullandığı şeklinde anlamamak gerekir. Çünkü Eş'arî'nin bizzat kendisi hadisleri bu şekilde sunmadığı gibi, hadislerin pekiştirici bir mahiyette ele alındığına dair herhangi bir açıklama da yapmamış; aksine, farklı görüş ve düşünce içerisinde olan bidat ehlini, muhaliflerini tam da bu hususta eleştirmiş, onları Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetlere bağlı kalmamakla itham etmiş, âyetlerin yer almadığı konularda ise sadece hadisleri dînî delil olarak kullanmıştır.⁸⁹

Eş'arî *el-İbâne* isimli eserinde elliye yakın hadis kullanmıştır. Biz burada onun hadisleri kullandığı konuları genel olarak zikrettikten sonra bazılarını ayrıntılı bir şekilde ele alarak inceleyeceğiz. Eş'arî Allah'ın görülmesi,⁹⁰ Kur'an'ın Allah kelâmı olup mahluk olmadığı,⁹¹ Allah'ın göğe yerleştiği (istiva),⁹² Allah'ın eli,⁹³ kader,⁹⁴ şefaât,⁹⁵ havz,⁹⁶ kabir azabı⁹⁷ Hz. Ebu Bekir'in hilafeti⁹⁸ konularında hadislerle ihticâc etmiştir.

b.Hadis Yorumu

Eş'arî'nin hadis yorumuna geçmeden önce onun kelâmî noktada durduğu yerin belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü onun inanç konularına yaklaşımda benimsediği çizgi hiç şüphe yok ki hadis yorumunu da etkisi altına alacaktır. Onun Mutezile'den ayrılıp, konum

⁸⁸ Eş'arî, age, s. 52

⁸⁹ Eş'arî, age, s. 160

⁹⁰ Eş'arî, age, s. 52, 53

⁹¹ Eş'arî, age, s. 75, 84

⁹² Eş'arî, age, s. 92, 96

⁹³ Eş'arî, age, s. 100, 104

⁹⁴ Eş'arî, age, s. 151, 152

⁹⁵ Eş'arî, age, s. 160

⁹⁶ Eş'arî, age, s. 161, 162

⁹⁷ Eş'arî, age, s. 163, 164

⁹⁸ Eş'arî, age, s. 169

olarak selefi çizgide daha doğrusu ashâb-ı hadisin yanında yer alması fikir dünyasında yaşadığı köklü değişimi göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Eş'arî'nin Mutezile mezhebini terk etmesi mezhebin görüşleriyle, yol ve yöntemiyle uyuşmadığının açık bir göstergesidir. Nitekim o, Mutezile ile uyuşmadığı hususları zaman zaman eserinde dile getirmektedir. Şüphesiz bu uyuşmazlığın başında Kur'an'ın keyfi denilebilecek şekilde yorumlanması, Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetlerin ise kabul edilmemesi gelmektedir. Mutezile gibi aklın baskın bir şekilde itikâdî konularda kullanıldığı, rivayetlerin ise büyük oranda ele alınmayıp eleştirildiği bir kültürden gelen Eş'arî'nin belki daha eklektik bir yaklaşım sergilemek suretiyle Mutezile ile Selefiyye arasında orta yolu bulması beklenebilirdi. Ancak Eş'arî'nin bunu yapabildiğini söylemek zordur. Gerçi Eş'arî için tam da bunu yaptı diyenler yok değilse de bunun en azından tartışmalı olduğunu söylemekle yetinelim.

Ancak şunu da dile getirmek gerekir ki ün yapmış güçlü bir cedel ustası olan Eş'arî Mutezile kültüründen edindiği bu yeteneği ile Sünnî kelamı daha doğrusu onun içinde selefi çizgiyi daha da güçlendirmiştir. Çünkü gördüğü rüyalardan birine göre; İmam Eş'arî'den cedelci metodu terk etmeyip, onu muhaliflerine karşı kullanması istenmiştir. Eş'arî'nin kırk yaşından sonra devrim niteliğinde bir değişim geçirdiğinin tam anlamı ile izahı yapılabilmemiş değildir. Onu bu köklü değişime sürükleyen nedenlerin tam olarak neler olduğu henüz bilinmemektedir.⁹⁹

Gördüğü bir rüyanın bu değişimde güçlü etkisi olduğu, onun ani değişiminde aktif rol oynadığı genellikle dillendirilen bir husustur. Onun Mutezile gibi bir mezhepten Ahmed b. Hanbel gibi tam da o mezhebin taban tabana karşısında yer alan bir çizgiye kaymasında doğrusu rüya gibi insan psikolojisini ve zihniyetini etkileyen çok güçlü bir duygunun da katkısı olduğu söylenebilir.¹⁰⁰

Eş'arî zihin dünyasındaki fırtınanın ardından selef limanında karar kılmış; ancak, selefi çizgiyi de mensuplarından daha güçlü bir şekilde akîf argümanlarla savunur olmuştur. Bilindiği gibi selefi çizgi özellikle haberî sıfatlar ile ilgili nasslarda yoruma gitmeyip zahiri anlamı kabul etmeyi benimsemiştir. Dinin kaynakları noktasında da Kur'an ve Sünnet ile

⁹⁹ Bu konuda bir deneme için bk: İsmail Şık, "Eş'arî'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, s. 283-310

¹⁰⁰ Bazı araştırmacılar bu rüyalarla ilgili anlatımları şüphe ile karşılamaktadırlar. Erkan Yar, "Eş'arî'nin Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: X, sayı: 2, s. 28

birlikte özellikle selef diye tabir edilen daha önceki neslin, yani, sahabe ve tabiün neslinin görüş ve düşüncelerine bağlı kalmayı da temel referans olarak kabul etmiştir. Eş'arî Kur'an'a, Hz. Peygamber'in sünnetine, sahabe ve tâbiûndan gelen rivayetlere ve hadis imamlarının sözlerine bağlı kaldığını açıkça ifade etmektedir.¹⁰¹ Onun Kur'an'a bağlılıktan muradı Kur'an'ın zahirine bağlılıktır. Zira muhaliflerini tam da bu noktada eleştirmekte, onların Kur'an'ın zahirine bağlı kalmayıp, keyfî diyebileceğimiz şekilde yorumlar yaptıklarını dile getirmektedir. Diğer taraftan da gerek Hz. Peygamber gerek sahabeden gelen nakillere de itibar etmediklerini ifade etmekte, kendisinin ise sahabe ve tâbiûndan gelen rivayetlere, hadis imamlarından gelen nakillere bağlı kaldığını her vesileyle dile getirmektedir.

Eş'arî bu duruşu nedeniyle tevile çok kapı aralamamış nassların zahirine bağlı kalmayı tercih etmiştir. *el-İbâne'de* sık sık rastlayabileceğimiz bir ifade onun delil olmadan yoruma veya mecaza gidilemeyeceği, nassın zahirine bağlı kalınacağı şeklindedir.¹⁰² *el-İbâne* okunduğunda onun nassın zahirinden anlaşılan anlamı ısrarlı bir şekilde savunduğu hissedilir. Bu tutumu söz konusu nass Kur'an olduğunda çok da problem olmasa da ancak hadis olduğunda rahatlıkla problem olabilmektedir. Örneğin, Eş'arî Allah'ın haberî sıfatlarından 'eli' ispat sadedinde şu hadisi kullanabilmekte, ama onun Allah hakkında teşbih ifade eden dilini görmezden gelebilmektedir.

*"Allah Adem'i eliyle yarattı. Tevrat'ı eliyle yazdı. Tuba ağacını eliyle dikti."*¹⁰³

Onun bu tutumundan dolayı en azından Mâturidî ile kıyaslandığında rivayetler konusunda çok da hassas olduğunu söylemek zorlaşmaktadır. Eş'arî muhaliflerinin görüşlerinin kabul edildiği takdirde ortaya çıkabilecek sonuçlardan endişe duyarken, kendi görüş ve anlayışının doğuracağı sonucun ne gibi endişelere yol açabileceği üzerinde yeterince durmamaktadır.

Eş'arî'nin hadisleri bu şekilde yorumlamasının belli hedefleri vardır. O, muhaliflerinin ileri sürdüğü tezlerin kabul edilmesi durumunda meydana gelebilecek yanlışlıklardan endişe etmektedir. Ona göre hasımlarının ileri sürdükleri görüşler kabul edildiğinde doğabilecek temel sapmalar şunlardır:

¹⁰¹ Eş'arî, age, s. 34

¹⁰² Eş'arî, age, s. 61, 105, 106

¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, tahk: Muhammed Avâme, Daru'l Kible, ty, hno:35089, 18/406; Beyhaki, *Şuabu'l-İmân*, tahk: Muhammed Avâme, Dâru's-Selef, ty, hno: 35089, 13/96

1.Eğer muhaliflerin bu görüşü kabul edilirse o takdirde kulların Allah'ın ilminin dışına çıkabildiği söylenmiş olur ki Allah bundan yücedir.

2.Kendilerine cennet vaad edilen müminlerin ayrıca Allah'tan şefaahat dilemesi Allah'ın haksızlık etmiş olması sonucunu doğurur ki, Allah bu iftirallardan yücedir.¹⁰⁴

3.Eğer bu anlayış kabul edilmezse Allah'ın vaadinden vazgeçeceği düşünülmüş olur ki bu bir cehalet ürünüdür.¹⁰⁵

4.Bu işi kendileri takdir etmiş ve yapmış olsaydı, Allah'ın takdirinden çıkmış olacaktı. Bunu iddia eden kimse, kesinlikle Allah'a acizlik isnad etmiş olur. Allah ise bu tür düşüncelerden uzaktır.¹⁰⁶

Eş'arî yorumlama faaliyetinde aklın kıyas yaparak kullanılmasına da karşı çıkmaktadır. Nitekim o, biz bu manaya kıyas yoluyla inanıyoruz diyenlere karşı akıl ile bunu bularak yorumlamak nasıl mümkün olur diyerek itiraz etmektedir.

Eş'arî'nin yorum faaliyetinde argüman olarak kullandığı konulardan biri de dildir. Nitekim ileride örnek olarak zikredileceği gibi o, el kelimesinin 'nimet' anlamında yorumlanmasına karşı çıkmaktadır.

Eş'arî'de gerek âyetlerin gerek hadislerin anlaşılmasında Arapça vurgusu çok güçlüdür. Arapça'yı bilmeyen Kur'an'ı işittiğinde anlayamaz onu sadece Araplar anlar. Çünkü Kur'an Arapların lisanında inmiştir.¹⁰⁷

Eş'arî yorumlamadaki bakışını şu şekilde ortaya koymaktadır ki bu yaklaşım hadisler için de geçerlidir:

"Kur'an, lafzı üzerine tefsir edilir. Biz, delil olmadıkça onun lafzından ayrılmayız. Delil olmadıkça lafzî manasından ayrılmamak ve düz anlamı yani; lafzın gerçeği üzerinde durmak gerekir. Kur'an düz anlamı üzerine tefsir edilir. Ancak bir delil varsa lafzî manasının aksine yani mecaz anlamına başvurulur."¹⁰⁸ Umûmî olan bir lafzı delil olmadan umûmî anla-

¹⁰⁴ Eş'arî, age, s. 159

¹⁰⁵ Eş'arî, age, s. 159

¹⁰⁶ Eş'arî, age, s. 158

¹⁰⁷ Eş'arî, age, s. 101

¹⁰⁸ Eş'arî, age, s. 105, 106

mından çıkarmak caiz değildir. Allah'ın 'iki elimle yarattığım' sözü de böyle lafzî olarak kabul edilmelidir. Onun hakikatı ise, iki elin varlığıdır. Delilsiz olarak iki elin lafzî manasından ayrılmak ve hasımların iddialarına sahip çıkmak uygun olmaz.¹⁰⁹

Eş'arî'nin hadis kullanımı ve yorumu hakkında bu şekilde genel bilgiler verdikten sonra bu konular ile ilgili örneklerle konuyu biraz daha vuzûha kavuşturmaya çalışalım.

4.Delil ve Yoruma Örnekler

a. Allah'ın Görülmesi

Eş'arî eserinin başında rü'yetullah yani, Allah'ın görülmesi problemini ele almaktadır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi Eş'arî'nin bu eseri bidat fırkalarına karşı yazılmış âdeta bir reddiye mahiyetindedir. Nitekim o, eserinin başında bidat fırkalarından Mutezile ve Kaderiyye'yi anarak onlara reddiyede bulunur.¹¹⁰ İşte bu yüzden Eş'arî, bidat fırkalarının kabul etmeyip reddettiği rüyetullah meselesini eserinin başlarında gündeme getirir.¹¹¹ Yani onun eserinde konuları sistematize etmesinde muhaliflerine karşı cevap verme arzusu açıkça kendini göstermektedir. Gerçekten de muhaliflerinin reddettiği konuların başında da bilindiği üzere Allah'ın ahirette görülmesi meselesi gelmektedir. Burada Eş'arî'nin rüyetullah konusundaki görüşlerine ayrıntılı bir şekilde temas edecek değiliz. Biz sadece onun bu konuyu ele alırken hadisi delil olarak kullanmasına dikkat çekecek ve bunun üzerinde duracağız. Ancak yeri gelmişken şunu da ifade edelim ki, Eş'arî'nin rüyetullah konusundaki görüşü Allah'ın ahirette gözle görüleceği şeklindedir.¹¹²

İmam Eş'arî Allah'ın görülmesi ile ilgili delilleri sırayla ele alır ve öncelikle konu ile ilgili Kur'an âyetlerini zikreder, ardından hadislere geçer. Eş'arî'nin delil olarak zikrettiği âyetlerin başında Kıyame süresindeki âyet gelir.¹¹³ O, bu âyette geçen 'nâzıra' kelimesinin anlamlarına dair başka âyetlerden de örnekler vererek çeşitli açıklamalar yaptıktan sonra, kıyame süresindeki 'nâzıra' kelimesinin 'görme' anlamına geldiğini ispat etmeye çalışır.¹¹⁴

¹⁰⁹ Eş'arî, age, 106

¹¹⁰ Eş'arî, age, s. 29, 46, 47

¹¹¹ Eş'arî, age, s. 45

¹¹² Eş'arî, age, s. 45, 48

¹¹³ Kıyâme, 75/22

¹¹⁴ Eş'arî, age, s. 45-47

Daha sonra ise Eş'arî A'raf süresinde (143. âyet) Hz. Musa'nın Allah Teala'yı görmek iste-mesi ile ilgili talebinin yer aldığı âyeti ele alır.¹¹⁵ Eş'arî bunun ardından Yunus yirmi altıncı âyette 'ziyâde' kelimesinden muradın 'rû'yet' olduğunu belirtir. Zira cennette Allah'ı görmenin üstünde başka bir nimet bulunmamaktadır. Ayrıca Eş'arî Kaf süresinin otuz beşinci âyetindeki 'mezîd' kelimesinin de Allah'ın görülmesini ifade ettiğini dile getirir. Ahzab süresi-nin kırk dördüncü âyetindeki 'mülakat' da Allah'ın görülmesi anlamına gelmektedir. Mutaffin süresindeki 'mahcubun' dan murad da Allah'ı görmesi engellenenlerdir.¹¹⁶

Eş'arî bütün bu delilleri zikrederken muhaliflerinin aynı delillerle yaptıkları istidlallere de karşı çıkar. Muhaliflerinin âyetlerden çıkardıkları anlamın yanlışlarına zaman zaman gram-mer kaidelerini işleterek,¹¹⁷ zaman zaman Kur'an'ın zahirinden hareket etmenin gerekliliğini dile getirerek,¹¹⁸ zaman zaman da cennetin özelliğini¹¹⁹ öne sürerek değinir.

Eş'arî Allah'ın görülemeyeceğini ileri sürenlerin delil olarak kullandıkları "*Gözler onu idrak edemez*"¹²⁰ âyetindeki gözlerin Allah'ı göremeyişini dünyada olma ihtimali olabileceğini ya da söz konusu edilen gözlerin kafirlerin gözleri olabileceğini belirterek izah eder.¹²¹

İmam Eş'arî Allah'ın görülmesi ile ilgili âyetleri delil olarak sunduktan ve muhalifleri-ne gerekli cevapları verdikten sonra konu ile ilgili başka delillere geçer ki işte onlar çeşitli tariklerden gelen ve topluluklar tarafından nakledilen rivayetlerdir.¹²² Görüldüğü gibi Eş'arî Allah'ın görülmesi konusunu ispat sadedinde delil olarak rivayeti kullanmaktadır. Daha önce uzun uzun ifade edildiği gibi onun rivayet diye isimlendirdiği şey Hz. Peygamber'den nakledi-len merfu hadistir. Nitekim Eş'arî senedini hatta sahabe ravisini zikretmeden doğrudan 'an

¹¹⁵ Eş'arî, age, s. 48, 49

¹¹⁶ Eş'arî, age, s. 50

¹¹⁷ Eş'arî, age, s. 46

¹¹⁸ Eş'arî, age, s. 47

¹¹⁹ Eş'arî, age, s. 45, 46

¹²⁰ En'am, 6/103

¹²¹ Eş'arî, age, s. 51

¹²² Eş'arî, age, s. 52

Rasulullah' diyerek şu hadisi delil olarak serdetmektedir:¹²³ *"Rabbinizi, dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. Onu görmekte hiçbir sıkıntıya da düşmeyeceksiniz."*¹²⁴

Eş'arî bu hadisi Allah'ın görülmesi konusunda delil olarak kullanmaktadır. Onun delil olarak ileri sürdüğü hadisin çeşitli tariklerden geldiğini, hadisi rivayet eden ravilerin sayısının recm, varise vasiyet yoktur, mesh üzerine mesh caizdir gibi hadislerden daha fazla olduğunu belirtmektedir. Eş'arî delil olarak kullandığı hadisin mütevatir olduğunu açıktan söylemeye de hadis hakkında onu çağırıştırarak ifadeler kullanmaktadır. Örneğin, hadisi halefin seleften rivayet ettiğini söylemektedir.¹²⁵ Yani Eş'arî'nin delil olarak kullandığı hadis nesilden nesile aktarılan nitelikte bir hadistir ki bu mütevatir hadisin özellikleri arasında bulunan bir hususiyettir. Burada da görüldüğü gibi Eş'arî kullandığı hadis deliline muarızları tarafından gelebilecek itirazları bertaraf etmek amacıyla hadisin delil olabilecek güçte olduğunu ispat etme gayreti içindedir. Bu yaklaşımı ile Eş'arî, delil olarak kullandığı hadiste tariklerinin çokluğunu ve bir topluluk tarafından rivayet edilmesini şart olarak ileri sürdüğünü göstermektedir. Eş'arî doğrudan ifade etmese de delil olarak kullandığı rü'yet hadisinin mütevatir olduğunu ima etmektedir. Zira kıyasladığı hadisler mütevatir hadis olarak nitelendirilmektedir. Çünkü onun kıyasladığı hadisler için mütevatir nitelemesi yapılmıştır. Recm, varise vasiyet yoktur, mesh üzerine mesh, kadının halası ve teyzesi ile aynı nikah altında olamayacağı hadislerinin mütevatir oldukları söylenmiştir.¹²⁶

Bu konu ile ilgili hadisleri yorum meselesine gelince; daha önce de ifade edildiği gibi Eş'arî Allah'ın ahirette görüleceği düşüncesindedir. Dolayısıyla o, gerek ayetleri gerekse hadisleri bu görüşünü ispat edecek şekilde anlayıp yorumlamaktadır. Muhalifleri, yani Allah'ın ahirette görülmeyeceğini söyleyenler de aynı şekilde âyet ve hadisleri kendi görüşlerini destekleyecek şekilde anlamakta ve yorumlamaktadır.

Eş'arî *"Rabbinizi dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. Görüşünüzde hiçbir şüphe de olmayacaktır"*¹²⁷ hadisinde geçen 'seteravne' kelimesini 'göreceksiniz'

¹²³ Eş'arî, age, s. 52

¹²⁴ *Buhârî*, Fadlu Salâti'l-Asr 15, hno:554, 1/114; *Müslim*, Fadlu Salâteyi's-Subhi ve'l-Asri 37 hno:633, 1/439; *Ebû Dâvûd*, Rü'ye 19, hno:4731, 4/374; et-Tirmizî, *Sahih*, Rü'yetü'r-Rab 18, hno: 2554, 4/688; *İbn Mâce*, Fimâ Enkerat el-Cehmiyye, hno:117, 1/63; Ahmed, *Müsned*, hno: 10906, 16/527

¹²⁵ Eş'arî, age, s. 52

¹²⁶ Kettânî, *Nazmü'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, Beyrut 1987, 71, 158, 179

¹²⁷ Bu hadisin tahrici 21 nolu dipnotta geçmişti.

anlamında algılamakta ve hadisin anlamını bu şekilde yorumlamaktadır. Hadiste ifade mutlak bir şekilde gelmiş, herhangi bir kayıtlı hadis kayıtlanmamıştır ve dolunay gecesinde ayın görülmesi de misal verilmiştir. Yani sahâbîlere 'ayı gördüğünüz gibi' ifadesiyle gözle görülmeye misal verilmiştir. Dolayısıyla buradan anlaşılması gereken anlam 'gözle görmeden' başka bir şey değildir.¹²⁸ Bilindiği gibi muhalifler ise ya bu hadisi reddetmektedirler ya da 'teravne' kelimesini 'te'lemüne yakinen' diye yani, 'kesin bir şekilde Rabbinizin varlığını bileceksiniz' şeklinde yorumlamaktadırlar. Çünkü hadis zahiri şekliyle teşbih ifade etmektedir.¹²⁹ Benzer şekilde Mutezile alimlerinden Ebû Ali el-Cübbâ ile Kâdı Abdülcebbâr hadiste ifade edildiği şeklindeki görmenin şekil, mesafe, ışık gibi cisimlerde olması gereken özellikler taşıdığını, dolayısıyla, bu haliyle hadisin teşbih ifade ettiğini ve sahih olamayacağını belirtmişlerdir.¹³⁰ Eş'arî bu yoruma karşı çıkar ve Hz. Peygamber'in bu hadisinin ashab-ı kirama yönelik bir müjdeyi içerdiğini söyler. Hatta muhaliflerine hitaben Allah'ı siz de görürseniz bunun müjdelik tarafı nerede kalır! "Kafirlerin ortak oldukları bir şeyin sahabe için müjde olması caiz değildir" diyerek çelişkili bir duruma işaret eder.¹³¹ Eş'arî hadisi zahiri anlamında algılamakta, bu hadiste ifade edilen gözle görmeden başka bir anlam taşımadığını dile getirmektedir. Ona göre Allah'ı görme başka türlü bir görme de değildir. Burada söz konusu edilen rü'yet gözü ve kalbi birlikte içine alan genel anlamda bir görmedir.¹³² Eş'arî cennette gözlerin görmediği, kulakların işitmediği, akılların hayal dahi edemediği nimetler bulunduğunu, Allah'ı görmenin de işte böyle bir nimet, cennet ehli için en lezzetli nimet olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda Allah'ın peygamberlerini, müminleri bu büyük zevkten, büyük nimetten mahrum etmeyeceği hakikatı ortaya çıkmaktadır. Eş'arî'ye göre rüyet görülende herhangi bir tesir meydana getirmez. Bu da teşbih ve değişimi gerektirmemektedir demekle muhaliflerine cevap vermektedir. Son olarak da Allah'ın kendi zatını kullarına cennette göstermesinin imkansız olmadığını söyler.¹³³

¹²⁸ Eş'arî, age, s. 52

¹²⁹ Hâkim el-Çüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl fi Tashîhi'l-Usûl*, tahk: Abdüsselam Abbas el-Vecîh, Müessesetü imam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, bs. I, San'a 2001, s. 115

¹³⁰ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitâbiyât, bs. I, Ankara 2004, s. 258 naklen Kadı, el-Muğnî, VIII, 224-227; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 268

¹³¹ Eş'arî, age, s. 54

¹³² Eş'arî, age, s. 55

¹³³ Eş'arî, age, ay.

Eş'arî Allah'ın nur olduğunu bu yüzden görülemeyeceğini ifade eden hadisi¹³⁴ de şöyle yorumlar: Hadiste Rabbini gördün mü diye soran kişi dünyadaki görmeyi kastetmiştir. Çünkü göz Allah'ı dünyada göremez. Nasıl ki insan dünyada çıplak gözle güneşe doğru sürekli bir şekilde bakamaz, baktığında da gözünü kaybederse aynı şekilde Allah da dünyada görülemez. Eş'arî eğer Allah kişinin gözünü kuvvetlendirirse demek suretiyle Allah'ın dünyada da görülebileceğine bir kapı açmıştır. Nitekim hemen ardından Allah'ın dünyada görülmesinin ihtilaf konusu olduğunu Rasulullah'ın ashabından Allah'ın ahirette görüleceğine dair rivayetlerin geldiğini bildirmiştir. Tersi istikamette yani, Allah'ın ahirette görülemeyeceğine dair rivayetlerin gelmediğini beyan etmiştir. Ona göre Allah'ın dünyada görüleceğine dair ihtilaflardan ahirette görüleceğinin kesin olduğuna dair bir ispat çıkar.¹³⁵ Eş'arî 'Allah nurdur, O'nu nasıl göreyim' hadisinin Mutezile lehine bir delil oluşturmayacağını; çünkü, Mutezile'nin Allah'ın hakikatte nur olduğunu inkar ettiğini söylemektedir.¹³⁶

Eş'arî'nin rüyet konusundaki bu görüşüne karşı çıkılmış ve şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirilere göre Eş'arî makul olandan çıkmıştır. Zira rü'yet konusunda makul olan, görülenin görenin karşısında bir heyet ve sûret halinde yer almasıdır. Allah ise şekil ve sûretten münezzehtir.¹³⁷ Eş'arî'nin Allah'ın görüleceğine dair ileri sürdüğü hadislerin karşısında görülemeyeceğini ifade eden hadisler de mevcuttur ki Eş'arî bu konuya hiç temas etmemiştir. Eş'arî'nin rüyet konusunda delil olarak kullandığı hadise şu gerekçelerle itiraz edilmiştir:

1. Bu hadisler âhâd haberdir. Usulu'd-din konusunda âhâd haber delil olarak kullanılmaz.
2. Kur'an ve bilinen bir Sünnet'le teâruz ettiğinde âhâd haberin reddedileceğine dair sahabe icmaı vardır.
3. Bu hadisler ehl-i Beyt icmaına aykırıdır.
4. Hadisler akıl delillerine aykırıdır.
5. Sünnet'e aykırıdır.¹³⁸

¹³⁴ *Müslim*, Fi kavlihi nurun ennâ erâhu 78, hno: 178, 1/161

¹³⁵ Eş'arî, age, s. 53

¹³⁶ Eş'arî, age, ay

¹³⁷ Emir Hüseyin, *Yenâbîu'n-Nasîha fi'l-Akâidi's-Sahîha*, s. 112

¹³⁸ Emir Hüseyin, age, s. 122, 123

b. Allah'ın Eli

Eş'arî, Allah'ın elinin varlığına delil olarak Fetih süresinin onuncu, Sa'd süresinin yetmiş beşinci, Maide süresinin altmış dördüncü âyetlerini delil gösterir. İtikâdî konuları hadislerle delillendirmeyi yöntem olarak kabul eden Eş'arî, bu konuyu hadislerle de delillendirir ve Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre kaydı ile şu hadisi zikreder. “Allah Adem'in sırtını eliyle sıvazladı ve ondan zürriyetini çıkarttı”¹³⁹ Eş'arî bu hadisi zikrettikten sonra “işte bu şekilde Allah'ın eli olduğu keyfiyetsiz bir şekilde sabit olmuştur” der.¹⁴⁰ Daha sonra Eş'arî, Allah'ın elini ispat sadedinde şu hadise yer verir. “Allah Adem'i eliyle yarattı, Adn cennetini eliyle yarattı, Tevrat'ı eliyle yazdı, Tûba ağacını da eliyle dikti”¹⁴¹

Bu hadisin hemen ardından ise Eş'arî, ‘kudretinin eliyle’ kaydı ile kısa bir açıklama getirir. Eş'arî'nin bu kaydı onun Allah'ın elini keyfiyetsiz bir şekilde tevil etmeksizin olduğu gibi kabul etmesi görüşüyle tenakuz oluşturacak mahiyettedir. Allah ile ilgili haberî sıfatların olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini savunan Eş'arî'nin ‘el’ kelimesini ‘kudret’i kaydı ile kayıtlamasına doğrusu anlam veremedik. Acaba Eş'arî ‘el’ kelimesine ‘kudret’ anlamı vermekle ‘kudretinin eli’ demek arasında nasıl bir fark görmektedir? Zira o, ‘el’ kelimesine ‘kudret’ anlamı verenlere de karşı çıkmakta, onların bu tevilini kabul etmemektedir.¹⁴² Benzer şekilde Eş'arî ‘el’ kelimesine ‘nimet’ manası verenlerin de yanlış olduğunu belirtmektedir. Zira el kelimesini bu şekilde yorumlamak Arap dili açısından mümkün değildir. ¹⁴³ Hadiste geçen ‘el’ kelimesinin yerine ‘nimet’ kelimesini koyduğumuzda kullanımı uygun olmayan bir ifade ortaya çıkar.¹⁴⁴ Dilbilimciler göre bir kimsenin ‘iki nimetim’ anlamında ‘iki elim’ demesi caiz değildir. Aynı şekilde birisinin “üzerinde elim vardır” sözünden “onda nimetim vardır” manasını anlamak da caiz değildir. Eş'arî'ye göre ‘el’ kelimesinin ‘nimet’ anlamında anlaşılacağına dair iddia edilenin aksine bir icma da bulunmamaktadır, her hangi bir dil kuralı da yoktur.

¹³⁹ Bu hadisin tahriri 22 nolu dipnotta verilmiştir.

¹⁴⁰ Eş'arî, age, s. 100

¹⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, tahk: Muhammed Avâme, Daru'l Kible, ty, hno:35089, 18/406; Beyhaki, *Şuabu'l-İmân*, tahk: Muhammed Avâme, Dâru's-Selef, ty, hno: 35089, 13/96

¹⁴² Eş'arî, age, s. 101

¹⁴³ Eş'arî, age, s. 100

¹⁴⁴ Age, ay

Eş'arî el kelimesinin âyet ve hadislerde geçtiği gibi anlaşılması gerektiğini düşünmekte ve "Doğrusu biz onu Arapça olarak okunacak bir Kur'an yaptık ki akıl erdiresiniz"¹⁴⁵ gibi âyetleri de kendi görüşünü desteklemek amacıyla kullanmaktadır.

"Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz bizim (her şeye) gücümüz yeter"¹⁴⁶ âyetini delil gösterenlere itiraz eder ve 'el' kelimesine kuvvet manası verenlerin dayandığı âyeti şöyle yorumlar:

1. Ayetteki 'eyd' kelimesi 'yed'in çoğulu değildir. Yed kelimesinin çoğulu 'eyâd' dir.

2. Allah 'iki elimle yarattım' buyurmuştur. Eğer 'yed' kelimesine kuvvet manası verilirse bu 'iki kuvvetimle' anlamına gelecektir ki bu da imkansızdır.

3. Şayet 'el' kelimesine kuvvet anlamı verilirse, o takdirde Hz. Adem'in İblis üzerinde herhangi bir üstünlüğü olmaz. Zira Hz. Âdem'in İblis üzerindeki üstünlüğü Allah'ın kendisini iki elle yaratmasındandır.

4. Allah bütün eşyayı kudretiyle yaratmıştır. Ancak o, iki elin mevcut olduğuna işaret etmekte ve İblis'in iki el ile yaratılmış olan Adem'e denk olmadığını bildirmektedir.¹⁴⁷

Ancak Eş'arî 'iki el' tabirine 'iki organ' anlamı vermenin de caiz olmadığını söyler. Ona göre bu anlam Allah'ın sıfatları ile bağdaşmaz. Sonuçta 'iki el' demekten başka isabetli yorum yoktur. Ancak o iki el, bildiğimiz iki el değildir. Eş'arî'nin 'iki el bildiğimiz iki el değildir' kaydı savunduğu Arapça ile çelişmektedir. Zira 'el' ya da 'iki el' denildiğinde Arap ne anlıyorsa mana odur. Arabın kendi lisanında anladığı manayı kabul etmeyip bu başka bir şeydir demek Arapça indirilen Kur'an argümanı ile ters düşmektedir.

Ona göre Allah kendini nasıl tavsif etmiş ise o şekilde vasıflandırılmalıdır. Allah'ın eli vardır ama bu el yaratılmışların eli gibi değildir, onun yüzü vardır ama yaratılmışların yüzü gibi değildir¹⁴⁸ demekle aslında Eş'arî de kendini tevilden kurtaramamaktadır. Zira Allah'ın eli, yüzü vardır ama yaratılmışların eli, yüzü gibi değildir şeklindeki kayıtlar da sonuçta zahiri

¹⁴⁵ Zuhruf, 43/3

¹⁴⁶ Zâriyât 51/47

¹⁴⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 102

¹⁴⁸ Eş'arî, *age*, s. 103

manadan farklı bir manayı işaret eden bir tevidir.¹⁴⁹ Gerçekte Eş'arî eserinin pek çok yerinde dile getirdiği Kur'an'ın zahirine bağlı kalma esasından kendisi de bu tavrıyla ayrılmaktadır. Çünkü Eş'arî de tam bir zahirilik yapamamakta, haberî sıfatları 'bila keyf' kaydı ile kayıtlamak ve tam bir zahiricilikten uzaklaşmaktadır.¹⁵⁰ Sanki Eş'arî belli konularla ilgili âyet ya da hadisleri belli anlamda koruma adına dinin çok temel genel geçer esaslarını zorlayıcı bir tutuma doğru kendini yönlendirmektedir.

c. Şefaât

Bilindiği gibi şefaât bir kişi adına başkasından bir şey talep etmek, bir kişiden bir iş veya menfaat için aracılık yapmasını istemek anlamına gelmektedir.¹⁵¹ Nitekim kelimenin Kur'an'ı Kerim'de bir âyette bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Allah Teala şöyle buyurmuştur: "Kim güzel bir işe aracılık ederse, (şefâ'aten haseneten) ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir işe aracılık ederse, (şefâ'aten seyyieten) ona da o kötülükten bir pay vardır. Allah'ın her şeye gücü yeter"¹⁵² Bir başka tarife göre ise şefaât "bir insanın bir başkasından kendisi dışındaki birine faydalı olmasını veya ondan bir zararı uzaklaştırmasını istemesi"¹⁵³ anlamını ifade eder.

İstîlâhî olarak farklı şekillerde tanımlanan şefaât kelimesi ile kastedilen şey "günahkarların affedilmeleri hususunda aracı olmaktır"¹⁵⁴ bir diğer tanıma göre şefaât; kıyamet gününde, kendilerine izin verilenlerin, suçların başışlanması talebinde bulunmaları veya "azabı hak etmiş müminlerden cehenneme girmemeleri veya cehenneme girdikten sonra çıkarılıp cennete konulmaları şeklinde azabın kaldırılması"¹⁵⁵ manasında kullanılır. Mutezile kelimcileri bu anlamdaki şefaati kabul etmez. Çünkü Mutezile'ye göre azabı hak etmiş olanın azap çekmemesi Kur'an'da belirlenen "va'd ve veîd" ilkesine aykırıdır. Mutezile âlimleri

¹⁴⁹ Ahmet Erkol bu izah tarzını Müşebbihe ve Muattıla arasında orta yolu bulmaya yönelik bir doktrin olarak nitelendirmiştir. Bkz: Ahmet Erkol, agm, s. 91

¹⁵⁰ Eş'arî'nin sıfatlar konusunda 'bila keyf' yani 'nasıl olduğu açıklanamaz' izahını yapmada Hanbeliler'e başvurduğu ifade edilmiştir. Bkz: George F. Hourani, "Eş'arî", çev: Yrd. Doç. Dr. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜİFD*, s. 14-15, Samsun 2003, s. 360

¹⁵¹ Muhammed b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ty, 8/183

¹⁵² Nisa, 4/85

¹⁵³ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, ty, yy, s. 167

¹⁵⁴ Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Akâidü'n-Nesefiyye*, yy, ty, s. 5

¹⁵⁵ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, c. I, s. 309

şefaati günahkar kullar için değil de, sevap ehli müminler için cennette derecelerinin yükseltilmesi şeklinde anlamışlardır.¹⁵⁶

Şefaati konusunu kısa bir şekilde ele alan İmam Eş'arî, konuya muhaliflerinin dillendirdiği bir takım iddiaları zikrederek başlamaktadır. Bu iddialardan biri şefaatin cennete giren müminlerin derecelerini artırmaya yönelik olduğudur. Eş'arî bu iddiayı 'Allah müminler için verdiği sözden geri mi dönecek ki onlar için şefaati edileceğinden söz edilsin; ya da Allah müminlere amellerinin karşılığında az mı mükafat verecek ki onların ecirlerinin yükseltilmesi yolunda şefaati edilsin', sözleriyle eleştirmektedir.¹⁵⁷ Bu bağlamda Eş'arî Fâtır süresinin otuzuncu âyetini zikretmektedir. O, şefaatin olup olmayacağından ziyade şefaatin kimin için olacağı tartışmasını yapmaktadır. Şefaati kimler içindir? Günahkarlar için mi? Yoksa müminlerin fazilet ve derecelerini artırmak için mi? Eş'arî ikincisini kabul etmenin Allah'ın müminlere verdiği sözden döneceğini kabul etmek anlamına geleceğini söyler. Ona göre şefaati, hatası olan, günahı olan, azabı hak etmiş kişiler için olacaktır ve bu kişilerin azabı kaldırılacaktır.¹⁵⁸ O, bu görüşünü doğrudan iki hadisle temellendirmektedir.¹⁵⁹ Bunlardan biri "Şefaati ümmetimden büyük günah işleyenler hakkındadır"¹⁶⁰ hadisidir; diğeri ise, "Allah cehennemde cezalarını çektikten sonra Hz. Peygamber'in şefaatiyle günahkarları oradan çıkaracaktır."¹⁶¹ hadisidir. Eş'arî bu hadisler için herhangi bir yorumda bulunmamış, sadece bir kısmını zikrederek onlara atıf yapmıştır. Ancak şunu ifade edelim ki İbn Ebi'l-İzz (ö. 792/1390) büyük günah işleyenlere yönelik olan şefaati 'cehenneme girmiş olanların oradan çıkarılması' başlığı altında ele almıştır.¹⁶² Yani büyük günah işleyenlere yönelik şefaati onların cehenneme girdikten sonra oradan çıkarılmaları şeklinde tecelli edecektir.

¹⁵⁶ Emir Hüseyin, *Yenâbiu'n-Nasiha fi'l-Akâidi's-Sahîha*, tahk: Murtaza el-Mahatvarî, Mektebetü Bedr, San'a 2001, s. 511, 512

¹⁵⁷ Eş'arî, age, s. 159

¹⁵⁸ Eş'arî, age, s. 160

¹⁵⁹ Eş'arî, age, ay

¹⁶⁰ *Ebü Dâvud*, hno:4741, 4/379; *et-Tirmizî*, hno:2435, 4/625; *İbn-i Mâce*, hno:4310, 2/1441

¹⁶¹ *Buhari*, Fazlu's-sücûd, hno: 807, 1/160; *Müslim*, Ma'refetü tariki'r-rü'ye 81, hno:182, 1/163; Ahmed, *Müsned*, hno:156, 1/296

¹⁶² İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 233

Şefaât konusundaki tartışma bu konu ile ilgili olarak rivayet edilen bazı hadislerden kaynaklanmaktadır. Zira bu hadisler Kur'an'a muhalif olması gerekçesi ile reddedilmektedir. İmam Eş'arî ise bu hadisleri şefaât konusunda doğrudan delil olarak kullanmaktadır.

d. Kader

Kader geçmişte olduğu gibi şimdi de kelimelerin en problemlili konularından biri olmayı sürdürmektedir. İnsan iradesinin sınırlarının tespiti hiç de kolay değildir. Tabii ki işi zorlaştıran hususların başında konu ile ilgili farklı anlamlara gelebilecek mahiyette olan âyet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanması problemi gelmektedir.

İmam Eş'arî daha önce ifade ettiğimiz gibi eserini muhaliflerine cevap vermek amacıyla kaleme almıştır. Nitekim o, eserine 'Kader ile ilgili Rivâyetler' başlığı altında konuya hemen kader ile ilgili hadisleri zikrederek başlar ve sonunda "işte bunlar Kaderiyye'nin görüşünü batıl kılan delillerdir" der. Zira Kaderiye Allah'ın bir şey meydana gelmeden o şeyi bilmediğini iddia etmiştir. İşte bu hadis Allah'ın bir takım şeyler meydana gelmeden önce onlar hakkında tüm olabileceklerini bildiğini göstermektedir.¹⁶³ Eş'arî'nin Allah'ın kullarının durumlarını önceden bildiğine delil olarak zikrettiği hadis şudur:

İbn Mesud'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün onlara hitap etmiş ve şöyle demiştir: *Sizden birinizin annesinin karnında yaratılması kırk gece içinde gerçekleşir. Kırk gecedden sonra (o varlık) alaka halini alır. Daha sonra yine kırk gece içinde bir et parçasına dönüşür. Daha sonra Allah bir melek gönderir. Meleğe dört şeyi yazması emredilir: Ecelini, rızkını, amelini, şaki mi said mi olacağını yaz.*¹⁶⁴

Eş'arî şekavet ehline kendisini şekavete sürükleyecek olan amellerin kolaylaştırılacağını, saadet ehline de kendisini saadete götüreceği amellerin kolay kılınacağını ifade eder. Bu görüşüne delil olarak da şu hadisi zikreder: ¹⁶⁵

Hz. Ali şöyle demiştir: Biz Bâkî el-Gardak'ta bir cenazede idik. Hz. Peygamber geldi ve oraya oturdu. Onun yanında bir değnek vardı. Onunla yerin üstüne bir işaret koydu. Başı-

¹⁶³ Eş'arî, age, s. 152

¹⁶⁴ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (I-II, Beyrut 1403) XI, s. 123; Rabi b. Habib, *Müsned*, Beyrut 1415, hno: 805, s. 304; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, Beyrut ty, s. 38; Humeydî, *Müsned*, (I-II) Beyrut-ty, I, s. 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (I-VI) Mısır ty, I, s. 382; 414, 430; *Buhârî*, Bedu'l-Halk 6, hno: 3036, Enbiya 2, hno: 3154, Kader 1, hno: 6221, Tevhid 28, hno: 7016; *Müslim*, Kader 1, hno: 2643

¹⁶⁵ Eş'arî, age, s. 154

nı kaldırdı ve “Hepinizin iyi ve kötü olduğu, cennet ve cehennemde oturacağı yer yazılmıştır” dedi. Orada bulunan biri “Ey Allah’ın elçisi! İçimizde iyi olacaklar said, kötü olacaklar da şaki olarak yazıldığına göre işlerimizi terk ederek yazgımızı beklesek olmaz mı? diye sordu. Hz. Peygamber: “Çalışınız, herkese ulaşacağı hedef kolaylaştırılmıştır. Cehennemliklere oranın amelleri çekici gösterilmiştir, cennetliklere varacakları yeri hak kazandıracak tutum ve davranışlar cazip hale getirilmiştir.” dedi ve ekledi “Ama bundan böyle her kim, elinde olandan verir, Allah’a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz. Her kim de cimrilik eder, kendisini mustağni sayar ve en güzeli yalanlarsa, onu da en zor olana hazırlayacağız.”¹⁶⁶

İmam Eş'arî Allah’ın olacak olanları önceden bildiğini ve bunları yazdığını, cennet ve cehennem ehlini yazdığını, onları iki grupta yarattığını, bir grubunu cennette bir grubunu da cehennemde var ettiğini belirtmektedir. Bütün zikrettiği hadislerin buna delil olduğunu da beyan etmektedir.¹⁶⁷ Onun delil olarak ileri sürdüğü hadislerden biri de Hz. Aişe tarafından rivayet edilen şu hadistir:

“Bir kişi cehennem ehlinden yazıldığı halde, cennete gideceklerin yaptıklarını uygular, ancak ölmeye önce döner, cehennemi gerektirecek bir davranış ve düşüncede bulunur da cehenneme düşer. Yine birisi cennet ehlinden olarak yazıldığı halde, cehennemliklerin yaptıklarını uygular, fakat ölmeye önce döner ve cenneti kazanacak bir tutum ve düşüncede bulunur da cennete yükselir.”¹⁶⁸

Eş'arî'ye göre Allah cennet için oranın ehlini, cehennem için de yine oranın ehli insanları yaratmıştır.¹⁶⁹ Nitekim o, Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre kaydıyla şu hadisi zikretmektedir: “Allah cennet için ehlini, cehennem için de ehlini yaratmıştır.”¹⁷⁰

¹⁶⁶ Ma'mer, *Câmi'*, XI, 115; Tayâlisî, *Müsned*, hno: 151, s. 22; Ahmed, *Müsned*, I, 157; *Buhârî*, Cenâiz 81 hno: 1296; *Müslim*, Kader 6; *Ebü Dâvûd*, IV, hno: 4994, s. 222; *et-Tirmizî*, (I-V) Beyrut ty, Sûretü ve'l-leyli izâ yağsâ 80, hno: 3344, V, 441

¹⁶⁷ Eş'arî, age, s. 155

¹⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, hno: 118, 1/125; Humeydî, *Müsned*, hno: 126, 1/69; *Buhârî*, hno:3332, 4/133; İbn Hibban, Muhammed b. Hibban, *Sahih*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, hno:346, 2/57; hmed, *Müsned*, hno:22836, 37/489

¹⁶⁹ Eş'arî, age, s. 155

¹⁷⁰ *Müslim*, Kader 6, hno: 6719, 16/181; Ahmed, *Müsned*, hno: 25345, 7/298; *İbn Mâce*, Kader 10, hno: 85, 1/32

Eş'arî'nin hadisleri yorumlama cihetine gitmediğini onların zahiri anlamlarına tamamen bağlı kaldığını görmekteyiz. Onun bu anlayışını yani hadisin tamamen zahiri anlamıyla istidlal ettiğini gösteren bir başka örnek de Hz. Aişe rivayetiyle gelen hadis hakkında söyledikleridir. İlgili hadis şudur:

Hz. Peygamber Ensar'dan bir gencin cenazesine namaz kıldırmak için çağrılmıştı. Hz. Aişe şöyle buyurdu: Müjdeler olsun ey Allah'ın Elçisi! Bu cennetin serçelerinden biridir. Zira o, hiçbir kötülük yapmamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber: *"Ey Aişe! Allah tarafından babalarının sulbünde iken cennetlik bir topluluk vardır. Yine babalarının sulbünde iken cehennemlik olarak kılınan bir topluluk bulunmaktadır."*¹⁷¹ Eş'arî bu hadisi zikrettikten sonra saadet onun ehli olan kişiler için önceden belirlenmiştir, şekavet de onun ehli olan insanların önüne geçerek onlar için önceden belirlenmiştir,¹⁷² demiştir.

Ona göre hadislerde gerçekleşen şeyler Allah'ın ezeli olan ilminde vuku bulması, ilâhî iradenin nüfuz etmesi ve rabbânî meşietin de tekaddüm etmesiyle meydana gelmiştir. Eş'arî'nin bu görüşlerini dayandırdığı hadis şudur:

Abdullah b. Mesud'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Her birinizin yaratılışı şöyle olmuştur: İnsan, anasının karnında kırk günde şekillenir, sonra "Alaka" şeklini alır. Ardından bir çiğnemlik et olan mudgaya dönüşür. Genel olarak canlı bir nitelik kazandıktan sonra, Allah ona bir melek göndererek, ecelini, rızkını, işinin iyi veya kötü olacağını yazdırır. Ardından da cenine ruh üflenir. Buna göre Allah'a yemin ederim ki, içinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini işler, öyle ki cehenneme girmesine bir kulaçlık mesafe kalır, fakat kitap öne geçer, cennet ehline yaraşır bir iş işler ve cennete girer. Bir başkası, cennet ehlinin işini işler, cennete girmesine bir iki kulaçlık bir mesafe kalır, fakat kitap öne geçer ve bu kimse, cehennem ehline yaraşır bir iş işleyerek cehenneme girer."*¹⁷³

¹⁷¹ *Müslim*, hno: 2662, IV, 2050; *İbn Mâce*, hno: 82, I, 32; Ahmed, *Müsned*, hno: 25742, 42, 482; İshâk b. Râhûye, *Müsned*, hno: 1016, II, 447

¹⁷² Eş'arî, age, s. 157

¹⁷³ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (I-II, Beyrut 1403) XI, s. 123; Rabi b. Habib, *Müsned*, Beyrut 1415, hno: 805, s. 304; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, Beyrut ty, s. 38; Humeydî, *Müsned*, I, s. 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 382; 414, 430; *Buhârî*, Bedu'l-Halk 6, hno: 3036, Enbiya 2, hno: 3154, Kader 1, hno: 6221, Tevhid 28, hno: 7016; *Müslim*, Kader 1, hno: 2643; Murat Arslan, "Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Prof. Dr. Kâmil Çakın, AÜSBE, 2006

Eş'arî'nin Allah'ın her şeyi meydana gelmeden önce bildiğini ispat sadedinde delil olarak serdettiği hadislerin metinlerindeki problemleri görmezden geldiği görülmektedir. Nitekim rivayette insan iradesinin hiçbir önemi olmadığı, hatta iyi amellerin onun kurtuluşunu sağlayamayacağı için bir değer taşımadığı, işlediği günahların da bir anlamı olmadığı, cehennemlik işler yapmasına rağmen cennete gireceği ifade edilmektedir. Eş'arî açısından problem oluşturmayan bu durum, Amr b. Ubeyd için problem oluşturmuş ve bu hadis hakkında şu ağır değerlendirmeyi yaptığı kaydedilmiştir.

“Eğer bu hadisi A'meş söylerken işitseydim, onu tekzip ederdim. Zeyd b. Vehb söylerken işitseydim, ona cevap vermezdim. Abdullah b. Mesud söylerken işitseydim, kabul etmezdim. Peygamber bunu söylerken işitseydim, reddederdim. Allah böyle söylerken işitseydim, O'na da derdim ki: 'sen bu esas üzerine bizden misak almadın'¹⁷⁴

Eş'arî bu ve buna benzer rivayetleri zikrettikten sonra bu rivayetleri destekler mahiyette bazı âyetleri zikretmektedir. Daha sonra da bunların Allah'ın ilminin kuşatıcılığını gösterdiğini beyan etmektedir. Eş'arî'nin rivayetlerle muvafık olduğunu düşündüğü ayetler birebir rivayetlerle örtüşmemektedir. Daha açık ifadeyle ayetlerle rivayetler arasında bir mutabakat bulunmamaktadır. Örneğin, Eş'arî hadislerde insanların bir kısmının cennetlik diğer bir kısmının ise cehennemlik olarak yaratıldığını ifade etmekte ve bunu “bir grup cennette bir grup ta cehennemdedir” ayetiyle teyid etmektedir.¹⁷⁵ Ne var ki hadiste ifade edilen ve Eş'arî'nin de beyan ettiği durumla bu ayeti ilişkilendirmenin imkanı bulunmamaktadır. Ayet çok açık bir şekilde ahirette ilâhî sorgulamanın ardından insanların yaptıklarının bir karşılığı olarak bir kısmının cennette bir kısmının da cehennemde olacağını bildirmektedir. Oysa Eş'arî'nin rivayetlerden hareketle dile getirdiği şey ise önceden belirlenmiş bir şekilde bir kısım insanların cennetlik bir kısmının ise cehennemlik olduğudur. Bu ise insan hürriyetini tamamen ortadan kaldıran bir husustur. Eş'arî ise rivayetleri mutlak hakikatlermiş gibi takdim etmekte ve oldukça zorlama bir şekilde rivayetlerle ayetler arasında irtibat kurmaya çalışmaktadır. Oysa söz konusu rivayetler âyetlere aykırı olduğu gerekçesiyle bazı alimler tarafından reddedilmiştir.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 261

¹⁷⁵ Şûra, 42/7

¹⁷⁶ Süleyman Ateş, “Kader”, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1999, cilt: II, sayı: 19, 20, 21, s. 42-53

Eş'arî'nin Allah'ın her şeyi önceden bildiğini ispat konusunda delil olarak zikrettiği hadisler muhtevaları itibarıyla insan hürriyetini tamamen ortadan kaldıracı, insanın hiçbir iradesinin olmadığını gösteren ifadeler taşımaktadır. Nitekim bazı rivayetlerin içinde bizzat bu durum gündeme gelmiş ve Hz. Peygamber'e her şey Allah tarafından belirlenmiş ise çalışıp amel etmemize ne gerek vardır diye soran kişiye Hz. Peygamber "Çalışın, bir kimse ne için yaratılmış ise ona o şey kolaylaştırılır"¹⁷⁷ buyurduğu nakledilmiştir. Eş'arî'nin bu rivayetler karşısındaki tavrı ise bu rivayetleri kesin ilim ifade eden tamamen doğru haberler olarak görmesidir. Rivayetlerin sübûtuyla ilgili bu yaklaşımının ötesinde Eş'arî rivayetlerde yer alan ifadelere ise zahiri bir yaklaşım sergilemektedir.

Eş'arî "Andolsun ki cin ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık"¹⁷⁸ ayetini zikrettikten sonra bu konuda Hz. Peygamber'den de Allah'ın cennet ve cehennem için özel halk kesimi takdir ettiğinin rivayet edildiğini söylemektedir. Yine benzer şekilde Eş'arî Hz. Peygamber'den "Allah'ın kudretiyle yakalayıp bir avuç dolusu cennet için ve bir avuç dolusu da cehennem için olan halkı yakalayıp bir kısmını diğerinden ayırıp şekavet ehli üzerine azabı, saadet halkına da nimeti döndüreceği rivayet edilmiştir" demektedir.

Son tahlilde Eş'arî *el-İbâne'nin* kader bölümünde neredeyse tamamen rivayetlere ve ayetlere ağırlık vermiş ve özellikle peş peşe zikrettiği rivayetlerle konuyu takdim etmiştir. O âdeta rivayetlerde her şey apaçık ortadadır dercesine rivayetlerle ilgili çok fazla yorum yapmamış ve onların zahiri anlamlarına bağlı kalınmasını arzu etmiştir. Eş'arî Allah'ın bilmediği bir şeyi kulların bildiğini ileri sürmenin onun ilmi altına girmeyen bir hususu, kullarına nispet etmek anlamına geleceğini söylemektedir. Bu durum ise insanlara, Allah'tan bağımsız olarak güç, ve takdir yetkisi vermek anlamına geleceğini belirtmektedir. Ona göre bu Allah'a karşı bir iftira, yalan ve küstahlıktır.¹⁷⁹

Ancak muhaliflerinin görüşlerinin Allah hakkında nasıl bir inanç doğuracağına işaret eden Eş'arî; her nasılsa kendi tarafından ileri sürülen görüşlerin nasıl bir Allah tasavvuru meydana getirdiği, nasıl bir insan iradesi ve hürriyeti oluşturduğu üzerinde durmamaktadır.¹⁸⁰

¹⁷⁷ *Buhârî*, Men İntezara hatta tüdfenü, hno: 4949, 6/171; *Müslim*, Ma'rifetü'r-rekateyn 54, hno: 2647, 40/2040

¹⁷⁸ A'râf, 7/179

¹⁷⁹ Eş'arî, age, s. 157, 158

¹⁸⁰ Eş'arî'nin azametli Allah tasavvuru ile insanı hiçe indiren görüşlerinin analizi için bk: Şehzad Kayser, "İkbal ve Schuon'a Göre Eşarilik" çeviren: Salih Sabri Yavuz, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fa-*

Özellikle muhtevaları problem içeren rivayetlere kesin ve katî bilgi muamelesi yapmakta ve onları tamamen zahirlerine göre anlamaktadır. Rivayetlerin içeriklerine yönelik tahlil ve tenki- de gitmediği görülmektedir.

Sonuç

1.Eş'arî'nin kullanımında hadis, haber, rivayet, Hz. Peygamber'in sözleri anlamında eş anlamlı kelimelerdir ve bu kelimelerin sünnet ile çok sıkı bir bağı vardır. Hatta sünnet ile özdeşirler. Rivayet kelimesi en geniş anlamda hem Hz. Peygamber'den nakledilen sözler hem de sahabe ve tâbiûn sözleri anlamında kullanılmaktadır. Bu durum hadisçilerin genel kullanımı dışında farklı bir kullanımdır.

2. Eş'arî'nin hadis, haber, rivayet kavramlarını sünnet ile ilişkilendirmesi onun itikâdî konularda hadislerle yüklediği değeri göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Eş'arî hadis-lerin değerini sünnetin değerine bağlamaktadır. Sünnet bağlayıcıdır. Hadis de sünnettir. O halde hadis de bağlayıcıdır mantığı Eş'arî'nin el-İbâne'de yansıttığı mantıktır.

3. Eş'arî, hadisi itikâdî konularda delil olarak kullanmıştır. Ona göre hadisin itikâdî konularda bilgi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu, 'itikâdî konularda âhâd haber delil olmaz' diyen cumhur-u ulemânın kanaati ile çelişen bir durumdur. Eş'arî mezhebinde haber-i vâhidin itikâdî konularda ilke olarak delil olamayacağına söylenmesine karşın, uygulamada, geliştiri- len bir takım usullerle bu ilke işlevsiz hale getirilmiştir.

4. Eş'arî'nin itikâdî konularla ilgili hadisleri sünnet ile ilişkilendirmesi en önemli prob- lem olarak görülmektedir.

5.Hadisçilerin en azından tartışmalı buldukları hadisler uygulamada değer kazan- mıştır. Bu da teori ile pratik arasındaki çelişkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

6. Eş'arî'nin hadis yorumunda metnin zâhirî ve lafzî anlamını korumakta ısrarcı ol- duğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yorumda Arap diline sıkı sıkıya bağlılığı ve ona yönelik vurgusu zihinlere İmam Şâfiî'yi getirmektedir.

kültesi Dergisi, 2004, cilt: XLV, sayı: 2, s. 317-326; Fethi Kerim Kazanç, Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, 2005, sayı: , s. 107-142

7. Ravilerin sika olmasından, rivayetlerin tariklerinin çok olmasından birer kriter olarak söz etmesine rağmen, o, bu kriterleri her hadiste uygulamamış; hatta zaman zaman oldukça zayıf hadisler kullanmaktan çekinmemiştir.

8. Hadis konusunda Eş'arî'nin *el-İbâne'sinde* oldukça dikkat çekici bir husus; onun hadis imamlarından özellikle Ahmed b. Hanbel'i zikrederek ona yönelik yüceltici sözler sarf etmesidir.

9. İmam Eş'arî, muhaliflerinin görüş ve düşüncelerinin itikatta açabileceği problemlerle ilgili endişelerini dile getirmiş; ne var ki kendi görüş ve düşüncelerinin açabileceği problemler üzerinde durmamıştır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (I-VI) Mısır, ty

Ahmed, *Müsned*, Müessesetu'r-Risâle, yy., 1999

Ahmet Erkol, "Kelâmî Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'arî Örneği", *DÜİFD*, c.IV, s. 2, Diyarbakır-2002

Ahmet Keleş, Hadis İliminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadis Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği "Recm Cezası" Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, s. 41-84

Beyhaki, *Şuabu'l-İmân*, tahk: Muhammed Avâme, Dâru's-Selef, ty

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, Beyrut ty

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, Vezâreti'l-Evkâf, Beyrut, ty

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992

Ebû Ya'lâ, *Müsned*, (I-XIII) Dimeşk 1984

Emir Hüseyin, *Yenâbü'n-Nasîha fi'l-Akâidi's-Sahîha*, tahk: Murtaza el-Mahatvarî, Mektebetü Bedr, San'a 2001

Erkan Yar, Eş'arî ve Metodolojisi, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. X, s. 135-152

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, tahk: Abbas Sabbâğ, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1994

-----, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev: M-Dalkılıç Ö-Aydın, Kabalcı Yay. İstanbul 2005

Fethi Kerim Kazanç, Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, 2005, sayı: , s. 107-142

George F. Hourani, "Eş'arî", çev: Yrd. Doç.Dr. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜİFD*, s. 14-15, Samsun 2003

Hâkim el-Çüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl fi Tashîhi'l-Usûl*, tahk: Abdüsselam Abbas el-Vecîh, Müessesetu' imam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, bs. I, San'a 2001

- Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu, Ankara 2000
- Humeydî, *Müsned*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-II, Beyrut-ty
- Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitâbiyât, bs. I, Ankara 2004
- Hüseyin Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Bombay, 1983
- , *Musannef*, tahk: Muhammed Avâme, Daru'l Kible, ty
- İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1988
- İbn Hibban, Muhammed b. Hibban, *Sahih*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'ân*, tahk: Sâmi b. Muhammed, Dâru Tayyibe, yy. 1999
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- İbnu'l-Murtaza, *el-Bahru'z-Zahhar li-câmi'l-mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, tahk: Yahya Behran es-Sa'di, (I-VI) Beyrut 2001
- İbrahim Çoşkun, "Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil": "Usulu'd-Din"de Haber-i Vahid'in Delil Sayılması", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 Nisan 2007 [İslami İlimler Dergisi Yayınları]*, 2007
- İshâk b. Râhûye, *Müsned*, (I-V) Medine 1991
- İsmail Hakkı Ünal, "Geleneksel Hadis Yorumunda Şarihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı", *İslâmiyât*, cilt: 10, sayı: 3 (temmuz-eylül 2007) Ankara, s. 89-111
- İsmail Şık, "Eş'arî'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, s. 283-310
- Kettânî, *Nazmü'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, Beyrut 1987
- M. Sait Yazıcıoğlu, Eş'arî'nin Hayatı, *AÜİFD*, 1981, c. XXV, s. 457-476
- Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, I-II, Beyrut 1403
- Mahmud Tahhan, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis*, Mektebetü'l-Maârif, bs. 8, Riyad 1987

- Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk: Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavku'n-Necat, yy, 1422.
- Muhammed b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ty
- Murat Arslan, *Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Prof. Dr. Kâmil Çakın, AÜSBE, 2006
- Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, Dâru İhyâ-it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ty
- Nuri Tuğlu, *Matürîdi Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi* (basılmamış doktora tezi), Isparta 2003
- Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Akâidü'n-Neseîyye*, yy, ty
- Rabi b. Habib, *Müşned*, Beyrut 1415
- Ramazan Biçer, *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet Eş'arî Akâidi*, Gelenek yayınları, İstanbul 2010
- Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, ty. Yy
- Süleyman Ateş, "Kader", *Kur'an Mesajı: İlimi Araştırmalar Dergisi*, 1999, cilt: II, sayı: 19, s. 42-53
- Şehzad Kayser, "İkbal ve Schuon'a Göre Eşarilik" çeviren: Salih Sabri Yavuz, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: XLV, sayı: 2, s. 317-326
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, yy. 2000
- Tâcû'd-din es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kubra*, tahk: Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed, (I-X), yy. 1413
- Talat Koçyiğit, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risâlesi", *AÜİFD*, Ankara, 1960, cilt: VIII, sayı: s. 165-174
- , *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay. bs. I, Ankara 1992
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sahih*, Dâru İhyâ-it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ty
- Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 113-143

Hadith and Sunnah at al-Ash'ari –A Sample of al-Ibana-

Citation / ©-Demirci, K. (2010). Hadith and Sunnah at al-Ash'ari –A Sample of al-Ibana-, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 45-86.

Abstract- *al-Ash'ari is one of the biggest scholar of Ahlus Sunnah Thought and he is founder of Ash'ariyye faction of Ahlus Sunnah School. Ash'ari was born in 260/873 at Basra and dead in 324/936 at Bağdad. Undoubtedly his most important work dealt with the ideas of belief and opinion by the work of al-Ibane. The work at the same time is the characteristics of a criticism to Bidat groups such as Mutazile and Kadariyya. Teherefore, this work has revealed a degree of Ash'ari distinguishers it is a piece of thought and method. Ash'ari uses the terms of hadith, al-Rivaye, al-haber in the same meaning in his work by al-Ibâne. Contrary to the general conclusion that the al-haber al-ahad could not be evidence in beliefs issues hadith is used as an evidence in his work. In addition, he interprete hadiths to be bound by strict of the text, in other words, the literal interpretaiton of choice is observed.*

Key words- *Hadith, Sunnah, al-Ash'ari, al-Ibana*

Arap Dilinde Telif Edilmiş “el-İfsâh” Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları, İçeriği ve Değerlendirilmesi

Yrd. Doç. Dr. Musa ALP*

Atıf / ©- Alp, M. (2010). Arap Dilinde Telif Edilmiş “el-İfsâh” Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları, İçeriği ve Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2), 87-110.

Özet- Arap dilbilimci İbnu'l-Hâcib'in kaleme aldığı el-Kâfiye adlı eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. el-İfsâh da bu şerhlerden biridir. Onu diğerlerinden farklı kılan husus, çok sayıda yazma nüshasının bulunmasına rağmen nüshalarında müellif ismine dair bir kayıt bulunmamasıdır. Buna karşın bazı kaynaklarda ve özellikle bazı kataloglarda Ali Kuşçu'ya ait gösterilmesidir. Türkiye yazma kütüphanelerinde ulaşılabilen el-İfsâh yazmalarının incelenmesi sonucunda bu şerhin Ali Kuşçu'ya ait olmadığı ve anonim bir eser olduğu kanaatine varılmıştır. Faydalandığı belli başlı kaynakları bu çalışmada gösterilmiş olan el-İfsâh'ın, el-Kâfiye üzerine yazılmış şerhlerden önemli alıntılarla hazırlandığı görülmüştür. Ayrıca ansiklopedik özellik taşıdığından dolayı döneminde olduğu gibi günümüzde de alanında ders kitabı olarak okutulabilecek türden bir eserdir.

Anahtar sözcükler- İfsâh, İ'rab, Kâfiye, İbnu'l Hâcib, Ali Kuşçu.

§§§

Giriş

Arap dili ve belagatini öğretme amaçlı günümüze değin birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan çoğu dönemin ihtiyacına cevap vermek için yazılmış ve tarihte yerini almıştır. Fakat bazıları vardır ki dönemin ihtiyacına cevap vermekle kalmamış, sonrasında da güncelliğini korumuş, üzerine şerhler, haşiyeler, talikalar yapılarak tekrar tekrar ele alınmış ve işlenmiştir. Hatta bu tür eserler, sahasının kilometre taşları olarak görülmektedir. İbnu'l-Hâcib olarak tanınan Celaeddin Ebû Amr Osman b. Ömer'in (ö. 646/1249) kaleme aldığı nahve dair

* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-posta: malp@cu.edu.tr

el-Kâfiye ve sarfa dair eş-Şâfiye adlı eserler Arap dili alanının temel taşları olarak kabul edilmektedirler. Nitekim adı geçen bu eserler üzerine daha sonları şerh, hâşiye, talikat gibi birçok çalışma yapılmıştır¹.

Biz bu çalışmada İbnu'l-Hâcib'in el-Kâfiye adlı eseri üzerine yazılmış olan el-İfsâh adlı bir şerhin yazma nüshalarından hareketle içeriği, kaynakları, müellifinin tespiti ve Ali Kuşçu'ya (ö. 879/1474) ait olup olmadığı konuları üzerinde duracağız. Zira el-İfsâh, bazı kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında Ali Kuşçu'ya ait olarak kayıtlara geçmiş, bazı araştırmacılar onu Ali Kuşçu'nun müellefatı arasında göstermişlerdir². Ulaşabildiğimiz kaynaklara bakarak başlangıçta biz de el-İfsâh'ın Ali Kuşçu'ya ait olduğunu düşünmekteydik. Ancak, adı geçen eserin bazı yazma nüshalarını incelememiz sonucunda onun Ali Kuşçu'ya ait olduğuna dair her hangi bir ipucuna rastlayamadık. Buradan hareketle de bu konunun teferruatlı bir şekilde irdelenmesi gerektiği kanaatine vararak araştırmamıza konu edindik.

el-İfsâh adlı kitabın öncelikle Türkiye'nin farklı kütüphanelerinde bulunan yazma nüshaları tespit edilmiştir. Bu nüshaların metin itibarıyla aynı kitap olduğundan emin olunduktan sonra Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat, Kayıt No: 467; Akşehir İlçe Halk Kütüphanesi, No: 453 ve Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, No: 9226'larda kayıtlı üç tanesi karşılaştırılarak içeriklerinden az yıpranmış ve diğerlerine göre daha okunaklı olan Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467 yazmanın CD'si alınmıştır. Çalışmamız diğer nüshalara da başvurmakla beraber bir nüsha üzerinde yoğunlaşmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Bölümü No: 476'da bulunan yazmayı temel almamızın başlıca nedenlerinden biri de metnin tam ve yazısının okunaklı olması, yazım yanlışlarının üzeri çizilerek tashih edilmiş olmasıdır. Örneğin قال

¹ *el-Kâfiye* adlı eser hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh (Hacı Halife ve Kâtib Çelebi diye meşhûr), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütub ve'l-Funûn*, II/1370-1376. Kâfiye'nin şerhlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle beraber bazı çalışmalarda 70'den fazla olduğu (bkz. Mehmet Türkmen, "İbn Hâcib", EÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sayı 3, Kayseri, 1989, s. 344) belirtilmektedir. Başka bir yerde de adı geçen eser üzerine çoğu Arapça, bir kısmı Farsça olmak üzere 150 kadar şerh, bu şerhlere birçok hâşiye, bu hâşiyelere de çok sayıda ta'lik yazılmıştır, denilmektedir. (bkz. DİA, Hulûsi Kılıç, "el-Kâfiye", XXIV, 153.) Ayrıca bkz. Mahir Hamidov, *İbnu el-Hâcib'in el-Kâfiye'si ile el-Bevdavi'nin Lübbu'l-Elbab fi İlmi'l-İrab'ının Mukayesesi*, (Dan. Ahmet Turan Arslan) Basılmamış Y.Lisans Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bil. Enst., İstanbul 2006, s.34.

² Bkz. Müjgan Cunbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası*, Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1974, s.24; Musa Yıldız, "Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-İsti'âre'si", *İslam Araştırmaları Dergisi*; Sayı 3, 1999, s. 216; *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle Fi'l-İsti'âre'si*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 12.

الفاضل العصام الدين şeklinde lam-ı tarifli haliyle yanlış yazılmış olan العصام isminin üzeri çizilerek إلى اختلاف المدلول عليه..... şeklinde yazılan ifadedeki المدلول ibaresi altına المدخول şeklinde düzeltilerek yanına صح işareti konulmuştur⁴. Başka bir örnek de ولا محل لها صلة الموصول şeklinde eksik yazılmış olan bir ifade لأنها eklenecek şekilde araya لأنها şeklinde yazılmıştır⁵. Son olarak da şu örneği verebiliriz: هذه الخمة عطف على الأمر أو كل منها عطف على ما يليه ibaresinde الجملة olarak düzeltilmiştir⁶. Ayrıca şunu da belirtelim ki bu çalışma bir eser tahkik çalışması olmadığından diğer yazmalarla mukayese edilmemiştir. Bunun yerine gerek duyulan durumlarda kontrol amaçlı diğer nüshalara bakılmakla yetinilmiştir.

I. Eserin İsmi:

Tespit edebildiğimiz kadarıyla el-İfsâh olarak bilinen eser şu farklı isimlerle de adlandırılmaktadır.

1- Şerhu'l-Kâfiye li'bni'l-Hacib / شرح الكافية لابن الحاجب (İbn Hacib'in Kâfiye'sinin Şerhi)⁷.

2- el-İfsâh Şerhu'l-Kâfiye / الإفصاح شرح الكافية. Bir nüshada kapaktan sonra^{1a} sayfasına kurşun kalemle sonradan yazıldığı anlaşılan لعلي القوشي / Ali Kuşçu'ya ait, ibaresi yer almaktadır. Eser 1055/1645 yılında istinsah edilmiştir⁸. Aynı şekilde başka bir nüshada إفصاح / Şerhu'l-Kâfiye ismini görmekteyiz⁹.

3- İ'râbu Sûreti'l-Fâtîha ve Kitabu'l-Kâfiye / إعراب سورة الفاتحة وكتاب الكافية. Anladığımız kadarıyla bu isim, kitabın tasnifini yapanlar tarafından bir kağıda sonradan yazılmış ve kapağın iç yüzüne yapııştırılmış olup tanıtım bilgilerinde,

İsmi: İ'rab-ı Sûreti'l-Fâtîha ve Kitabî'l-Kâfiye. / إعراب سورة الفاتحة وكتاب الكافية اسمي

³ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 23^a.

⁴ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 29^b.

⁵ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 80^b.

⁶ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 170^b.

⁷ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/736.

⁸ Bkz. *İfsâh*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, No: 1891.

⁹ Bkz. Süleymaniye Ktp., Fatih, No: 5120.

مؤلفي: علاء الدين علي بن محمد القوشي / Müellifi: Alaeddin Ali bin Muhammed el-Kûşî

عربية : لسان / Dil: Arapça, ibarelerine yer verilmiştir¹⁰.

4- Kitâbü'l-İfsâh / كتاب الإفصاح. Bu ifade de daha sonradan kitabın başına kurşun kalemle yazılmıştır¹¹.

5- el-İfsâh fi İ'râbi'l-Kâfiye / إعراب الكافية¹².

6- İfsâh Mu'ribü'l- Kâfiye / إفصاح معرب الكافية¹³.

II. el-İfsâh'ın Yazma Nüshaları:

Ülkemiz çeşitli kütüphanelerinde 60 adet yazma nüshasının bulunduğu İSAM gibi Türkiye geneli kataloğu ve kütüphanelerin kendi özel kataloglarında yer almaktadır¹⁴. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ve bazılarını görüp inceleme imkânı bulduğumuz nüshaların bulunduğu yer ve kayıtları şöyledir:

Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 3086.

Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, No: 706.

Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, No: 2898.

Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, No: 326.

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, No: 87, 2150, 5121, 5122 ve 5123.

Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, No: 188 ve 918.

Süleymaniye Kütüphanesi, Tekelioğlu, No: 606.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, No: 1271 ve 1272.

¹⁰ Yazma nüshası için bkz. *İfsâh*, Akşehir İlçe Halk Ktp., No: 453.

¹¹ Bkz. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, No: 5936; Şehid Ali Paşa, No: 2330.

¹² Bkz. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, No: 5933.

¹³ Bkz. Süleymaniye Ktp., Fatih, Kayıt No: 5121; Darü'l-Mesnevi, No: 516.

¹⁴ Bkz. İSAM Kütüphane Programı, Haz. Saim Yeprem; Kütüphane katalogları için bkz. Adana İl Halk Ktp. Yazmalar Kataloğu, Kayıt No: 280, 493, 1093; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Kataloğu, Kayıt No: 9226, 26909, 11188, 11248; Akşehir İlçe Halk Ktp., Kayıt No: 453; İskilip İlçe Halk Kütüphanesi, Kayıt No: 920, 1242.

- Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, No: 1906.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat, No: 466, 467 ve 813.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 2301 ve 3163.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 5933 ve 5936.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, 516.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 3075, 3076, 3077 ve 3091.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1971.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Baba, No: 2330.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No: 1195, 1738 ve 4148.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, No: 297.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tefvik, No: 1665.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya No: 4445 ve 4581.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No: 420.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim, No: 1050.
- Beyazıt Devlet Kütüphanesi, No: 6322,6823.
- Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Ali Emiri, No: 3759 ve 3760.
- Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin, No: 2779.
- Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Beyi. No: 558 ve 559.
- Edirne, Selimiye Kütüphanesi, No: 1860.
- Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp.,891.
- Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, No: 9226, 26909, 11188 ve 11248.
- Çorum İskilip İlçe Halk Kütüphanesi, No: 920 ve 1242.
- İzmir Milli Kütüphane, No: 42, 58 ve 1509.
- Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi, No: 936 ve 2135.

Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, No: 2869 ve 2904.

Adana İl Halk Kütüphanesi, No: 280, 493, 1093.

Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi, No: 17810.

Giresun İl Halk Kütüphanesi, 1167.

Konya Akşehir İlçe Halk Kütüphanesi, 453.

Antalya Tekeli Kütüphanesi, No: 606.

Isparta Halil Hamit Paşa Kütüphanesi, No: 234.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi., Emanet Hazinesi, No: 1891.

Bursa İnebey Kütüphanesi., Orhangazi: 5998.

III. el-İfsâh'ın Müellifi:

Eserin müellifini tespit edebilmek için nüshaların takdim kısmı, hatimesi ile ketebe kayıtlarına bakılmıştır. Bu işlem sonucunda müellifin kim olduğu hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Daha sonra müstensihin müellif hakkında her hangi bir değerlendirmede bulunup bulunmadığına bakılmıştır. Bu işlem sonucunda da müellifin kim olduğu hakkında bir bilgiye ulaşamamıştır. Son olarak müellifin eserde atıfta bulunduğu kişi ya da eserler istihraç edilerek kime ait olabileceği ya da olamayacağı hakkında fikir sahibi olunmaya çalışılmıştır. Netice olarak inceleme imkânı bulduğumuz el-İfsâh'ın yazma nüshalarının hiç birinde eserin müellifinden söz edilmemiştir. Dolayısıyla eser anonim olarak kabul edilmelidir.

IV. el-İfsâh'ın Ali Kuşçu'ya Aidiyet Problemi:

Bibliyografik eserlerde ve kataloglarda kısa adı el-İfsâh / الإفصاح olarak geçen eserin Ali Kuşçu'ya ait olduğu belirtilmiştir. Bağdatlı'nın Hediyyetu'l-Ârifin'inde Ali Kuşçu'nun eserlerinin arasında Şerhü'l-Kâfiye Li'bnî'l-Hâcib / شرح الكافية لابن الحاجب (İbn-i Hâcib'in Kâfiye'sinin Şerhi) diye bir eserden söz edilmektedir¹⁵. Ancak, Hediyyetu'l-Ârifin'de, Keşfu'z-Zunûn'da bahsedilen ve şu ana kadar herhangi bir nüshası elimize ulaşmamış olan Ali Kuşçu'nun Kâfiye üzerine yazdığı Farsça bir şerhten mi yoksa farklı bir Kâfiye şerhinden mi bahsedildiği açık değildir.

¹⁵ İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyyetu'l-Arifin Esmâ'ül-Müellifin ve Asarü'l-Musannifin*, İst.1951, I/736.

Keşfu'z-Zunûn'da İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646) el-Kâfiye / الكافية adlı kitabı ile ilgili bilgiler arasında Ali Kuşçu ve el-İfsâh hakkında şunlara yer verilmektedir¹⁶:

الكافية في النحو للشيخ جمال الدين أبي عمرو عثمان ابن عمر المعروف بابن الحاجب المالكي النحوي المتوفى في سنة 646.....ومن شروحها بالفارسية غير شرح السيد شرح لمعين الدين محمد الهروي المتوفى سنة (أوله اي از كلمات آرایش هر كلام الخ) صنفه لعبيد الله خان وعلاء الدين علي بن محمد القوشي المتوفى سنة وفي إعرابها كتاب مسمى بالإفصاح لواحد من علماء الدولة المرادية قدم في أوله تفسير الفاتحة صنفه لولد الشيخ أحمد بن يوسف السلانكي بإشارته.

Anladığımız kadarıyla el-İfsâh adlı kitabın Ali Kuşçu'ya atfedilmesi Keşfu'z-Zunûn'da yer alan yukarıdaki ibarelerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Keşfte İbn-i Hâcib'in Kâfiye'sinden (الكافية في النحو) bahsedilirken şerhleri ile ilgili olarak yukarıdaki bilgiler yer almaktadır. İbarede hem el-İfsâh adında bir kitaptan hem de hemen ardından Ali Kuşçu'dan bahsedilmektedir. İbare çok iyi tetkik edilmeden el-İfsâh'ın Ali Kuşçu'ya ait olduğu kanaatine varılmış olabilir. Oysa ki yukarıdaki ibarenin Türkçe karşılığı şöyle olmalıdır:

"Nahv konulu el-Kâfiye, İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249.) diye ünlenmiş nahivci Cemaluddin Ebu Amr Osman b. Omer, el-Mâliki'ye aittir."

Kitap ile bilgiler verildikten sonra üzerine yapılmış olan şerh ve haşiyelerden bahsediliyor. Beş sayfa sonra el-İfsâh'a yer verilerek şöyle deniliyor:

"Kâfiye'nin Seyyid'in (Seyyid Şerif Cürçânî) şerhi dışında Farsça şerhleri arasında Mu'innuddin Muhammed Emin el-Herevi'nin (ö.?) "....؟" "اي از كلمه اتارایش هر كلام؟" diye başlayan bir şerhi vardır ve bu şerhi Ubeydullah Han için yazmıştır. Yine (el-Kâfiye adlı kitabın farsça şerhleri arasında) Alâeddin Ali b. Muhammed el-Kûşî'nin (ö.?) (Farsça) bir şerhi vardır."

Esas itibarıyla el-Kâfiye adlı İbn-i Hâcib'in eseri ile ilgili olarak yazılmış Farsça şerhlerden bahis sona ermekte ve aşağıdaki ifadelerle yeni bir bahse geçilmektedir.

وفي إعرابها كتاب مسمى بالإفصاح لواحد من علماء الدولة المرادية قدم في أوله تفسير الفاتحة صنفه لولد الشيخ أحمد بن يوسف السلانكي بإشارته.

"el-Kâfiye adlı eserin irabı ile ilgili olarak da el-İfsâh diye adlandırılan bir kitap vardır. Bu eser Devleti Muradiye (Sultan Murad dönemi) âlimlerinden birine ait olup baş tarafında

¹⁶ Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1373.

Fatiha süresinin tefsiri vardır ve Şeyh Ahmed b. Yusuf es-Selânîkî'nin isteği üzerine oğlu için yazılmıştır.”

Ahmed b. Yusuf es-Selânîkî hakkında müracaat kitaplarında her hangi bir kayda rastlayamadık. Belki de döneminde tanınmamış kaynaklar ondan bahsetmemiştir. Ya da hali vakti yerinde sıradan bir kişi olup oğlu için böyle bir eser kaleme aldırılmıştır. Eğer bu şahıs hakkında bilgi edinebilseydik en azından kitabın hangi tarihlerde yazıldığı hakkında net bilgi sahibi olacaktık.

İleride gerekçeleriyle açıklanacağı üzere el-İfsâh adlı Kâfiye şerhi Ali Kuşçu'ya ait olmadığı gibi inceleme imkânı bulduğumuz hiçbir yazmada da müellifin kim olduğu belirtilmemiş olup anonim bir eserdir.

Çok sayıda yazma nüshası bulunan el-İfsah'ın Süleymaniye Kütüphanesi Yozgat Bölümü, İzmir Milli, Kayseri Raşid Efendi, Akşehir Halk Kütüphanelerinde bulunan nüshalarını incelememiz sonucunda kataloglarda Ali Kuşçu'ya ait olduğu belirtilen el-İfsah adlı kitabın ona ait olmadığı sonucuna vardık. Bunun gerekçelerini şöyle sıralayabiliriz.

İncelediğimiz hiç bir nüshada müellif ismi belirtilmemiştir. Sadece bazılarında müstensih adı ve istinsah tarihleri yer almaktadır. Kitabın başında ya da sonunda kesinlikle ne Ali Kuşçu ne de başka bir müellif adı zikredilmiştir.

Ulaşabildiğimiz nüshaların istinsah tarihleri ile Ali Kuşçu'nun vefat tarihi (879/1474) arasında yaklaşık 150 yıl bulunmaktadır. İncelediğimiz nüshalar 1028/1619 ve daha sonraki yıllarda istinsah edilmiştir¹⁷. Bu kadar çok nüshası bulunan bir eserin, müellifin kendi hattıyla olmasa bile en azından ölüm tarihine yakın bir yılda öğrencisi veya başka biri tarafından yazılmış bir nüshasıyla karşılaşmak ümit edilirdi. Oysa ki Ali Kuşçu'nun vefatı ile nüshaların istinsah tarihleri arasında zaman farkı oldukça uzundur.

Genelde o dönemlerde bu tür eserler başta padişah olmak üzere dönemin yöneticileri adına yazılarak bizzat müellif tarafından ona takdim edilirdi. Bu da kitabın hemen başında bir şekliyle belirtilirdi. Nitekim el-İfsâh'ın ilk sayfasında والتناء الخليفة وهو السلطان مراد ifadesi yer almaktadır. Buradan hareketle bu kitabın Murad isimli bir padişah zamanında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Murad I (ö. 791/1389), Ali Kuşçu'dan önce yaşamış olup

¹⁷ İstinsâh tarihleri için bkz. Süleymaniye Ktp., Yozgat, No: 813, 515, 467; Bağdatlı Vehbi, No: 1971; Serez, No: 3091; Fatih, No: 5120, 1028; Hacı Mahmut Efendi, No: 5936; İnebey, Orhangazi, No:5998.

adı geçen kitap bu padişah zamanında yazılmış olsa bile Ali Kuşçu'ya âit olması mümkün değildir. Murad II (ö. 855/1451)¹⁸, Fatih'in babası olup Ali Kuşçu daha İstanbul'a gelmeden vefat etmiştir. Dolayısıyla kitabın Ali Kuşçu'ya âit olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Murad isimli diğer padişahlar Murad III (ö. 1003/1595) ve Murad IV (ö. 1049/1640), Fatih ve Ali Kuşçu'nun ölümünden sonra tahta çıkmışlardır. Halbuki Ali Kuşçu, Fatih daha tahtta iken 1474 yılında vefat etmiştir. Bu da adı geçen eserin Ali Kuşçu'ya ait olamayacağı anlamına gelmektedir.

el-İfsâh adlı kitabı baştan sona inceleyerek, kimlerden kaç defa nakiller yapıldığını tespit etmeye çalıştık. Kaynaklarını araştırdık. Tespitlerimize göre el-İfsâh'ta, önceki birçok dilciden nakillerde bulunmuş olmakla beraber Ali Kuşçu'dan sonra yaşamış bazı dilcilerin eserlerinden de nakiller yapılmıştır. Eserde bir çok kitap veya kişi referans verilmiştir. Özellikle çeşitli ifadelerle yaklaşık olarak 70 yerde kendisine atıfta bulunan İsmâüddin İbrahim bin Muhammed Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 943/1536) dikkat çekmektedir.

..... قال الفاضل عصام الدين في شرح قوله الثاني / el-Fâdıl Usâmuiddin onun ikinci sözünün şerhinde şöyle demiştir:¹⁹

... وكذا في بعض الشروح وفي شرح عصام الدين... / Bazı şerhler ile Usamuddin şerhinde aynı şekilde şöyledir:²⁰

..... قال الفاضل عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية قال الرضي وينبغي... / el-Fâdıl Usamuddin şöyle demiştir: er-Radî “Hâşiyetu'l-Fevaidu'z-Ziyâiyye” adlı eserinde وينبغي / gerekir demiştir.²¹

..... في بعض الشروح وفيشرح عصام / Bazı şerhler ile Usâm şerhinde şöyle geçer:²²

..... قال العصام في شرحه / Usâm şerhinde şöyle demiştir:²³

gibi ifadelerle İsmâüddin el-İsferâyînî'nin görüşlerine yer vermektedir²⁴.

¹⁸ Yazarın söz konusu sonuca nasıl ulaştığını anlayamamakla birlikte bir yüksek lisans çalışmasında *el-İfsâh*'in II. Murad zamanında yazıldığı belirtilmiştir. Bkz. Mahir Hamidov, s.26.

¹⁹ Bkz. *el-İfsâh*, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, Yazma, vr., 16^a.

²⁰ Bkz. *el-İfsâh*, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, Yazma, vr., 16^b.

²¹ Bkz. *el-İfsâh*, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, Yazma, vr., 23^a.

²² Bkz. *el-İfsâh*, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, Yazma, vr., 73^a.

²³ Bkz. *el-İfsâh*, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, Yazma, vr., 168^a.

الفضائل الضيائية/el-Fevâid ez-Diyâiyye, Nureddin Abdurrahman el-Câmî'nin (ö.898/1492) eseri olup Şerhi Molla Cami, Molla Câmî, Câmî gibi isimler ile tanınır. Bu eseri el-Câmî, hayatta kalan tek oğlu Ziyaeddin için kaleme almış ve 897/1492 de tamamlamıştır.²⁵ el-İfsâh adlı eserde Câmî'den çok sayıda nakillere yer verilmiştir. Genellikle bu nakiller قال الفضل الكافية الجامي في شرح المصنف..... ve قال الفضل الجامي في شرح الكافية ifadeleri ile yapılmaktadır.²⁶ Her ne kadar Ali Kuşçu, Abdurrahman el-Câmî ile hayatında görüşmüş²⁷ olsa bile el-Fevaidu'z-Ziyâiyye adlı eserin tamamlanma tarihi 1492, Ali Kuşçu'nun vefat tarihinden sonradır. Dolayısıyla el-İfsâh adlı eserin müellifi Ali Kuşçu olamaz. İsamuddin de Câmî'nin eserine hâşiyeye yazmıştır. Bu kitap حاشية الفوائد الضيائية / Hâşiyetu'l-Fevaidi'z-Ziyâiyye diye bilinmektedir.²⁸

²⁹ قال الفضل عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية قال الراضي وينبغي.....

Ayrıca İsamüddin el-İsferâyînî'nin Şerhu'l-Kâfiye adlı müstakil bir şerhi vardır³⁰.

Sıkça görüşlerine müracaat edilen dilcilerden biri de farklı eserlerinden nakillerde bulunan İbn-i Kemal'dir: Tespit edebildiğimiz kadarıyla 14 yerde İbn Kemal'e atıf yapılmıştır. Bunlardan şu örnekleri verebiliriz:

قال الفضل الرومي في شرح القصيدة الخمرية اعلم أن الواو لا يقع في أول الكلام وما يذكر أهل اللغة أن الواو قد يكون للابتداء والاستئناف فمرادهم أن يبتدأ الكلام بعد تقدم جملة مفيدة غير أن تكون الجملة الثانية تشارك

²⁴ Diğer örnekler için ayrıca bkz..el-İfsâh, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, Yazma, vr., 25^b, 27^a, 28^a, 31^b, 35^a, 35^b, 36^b, 37^b, 39^a, 40^a, 42^a, 44^a, 49^a, 49^b, 51^b, 56^a, 58^b, 59^b, 60^b, 64^a, 65^a, 67^a, 69^b, 71^a, 73^a, 77^b, 79^a, 80^a, 80^b, 85^b, 86^b, 89^a, 89^b, 95^a, 95^b, 97^b, 101^a, 103^a, 104^b, 109^b, 111^a, 113^a, 115^b, 115^a, 118^a, 117^b, 119^a, 122^b, 123^a, 125^b, 126^a, 131^b, 137^{a-b}, 147^b, 149^b, 161^{a-b}, 162^a, 163^a, 165^b, 168^b.

²⁵ Bkz. T.D.V. İslam Ansiklopedisi, 7/95-99.

²⁶ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 4/b, 46/b. Yarıca diğer örnekler için bkz. 16^b, 35^a, 53^b, 57^a, 58^a, 66^b, 68^b, 73^a, 79^a, 81^a, 91^a, b, 95^b, 102^b, 103^b, 112^a, 114^a, b, 115^a, 126^b, 135^a, 7^a, 155^b, 165^a, 16^b.

²⁷ Bkz. Musa Alp, *Arap Dili ve Belâğatı Açısından Ali Kuşçu ve 'Unkûdu'z-Zevâhir fî Nazmî'l-Cevâhir Adlı Eseri*, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi, DEÜ, SBE.) s.22.

²⁸ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II.1372.

²⁹ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 11^b, 23^a.

³⁰ Bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, I, 27.

الأولى فأما ابتداء الكلام غير أن يتقدمه شئ بالواو فغير موجود ولا جائز ذكره صاحب البدائع في كتاب الأولى فاما ابتداء الكلام غير أن يتقدمه شئ بالواو فغير موجود ولا جائز ذكره صاحب البدائع في كتابه Kaside-i Hamriyye şerhinde er-Rûmî'nin de dediği gibi...³¹

..... / قال الفاضل الرومي الشهير بابن كمال الوزير في تفسيره
meşhur olan el-Fadıl er-Rûmî tefsirinde şöyle demiştir.....³²

..... / قال الفاضل الرومي في تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب
 demiştir: Allah'ın / ذلك الكتاب / işte bu kitap, ifadesi.....³³

..... / على ما صرح به الفاضل الرومي في شرح المفتاح....
 izah ettiği üzere.....³⁴

..... / قال الفاضل الرومي في حاشية الكشف
 eserde şöyle demister....”

..... / قال الفاضل الرومي في الحاشية التي علقها على شرح الفاضل الشريف للكشف....
 Rûmî, Seyyid Şerif Cürçânî'nin Keşşâf Şerhine talika niteliğindeki Haşiyesinde şöyle demiştir....³⁵

..... / على ما صرح به الفاضل الرومي في حاشية الكشف
 Hâşiyetu'l-Keşşâf'da açıkladığı gibi.....³⁶

Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi el-İfsâh'ta İbn-i Kemal'e çok sayıda atıflarda bulunulmaktadır.³⁷ er-Rûmî diye tanınan alimin uzun adı Ahmed bin Süleyman Şemsüddin'dir. İbn Kemal Paşa, Şeyhü'l-İslam er-Rûmî el-Hanefî diye tanınmakta olan ve el-İfsah adlı kitapta adı sıkça geçen İbn Kemal, 873/1469'da dünyaya gelip 940/1533 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla vefat tarihi Ali Kuşçu'dan 61 yıl sonradır. Bu yüzden ondan nakillerde bulunan kişinin Ali Kuşçu olamayacağı açıktır.

³¹ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 13/a. Ayrıca *Şerh ala el-Kasidetü'l-Hamriyye*'den alınmış olan bu metin için bkz. İbn Kemal, *Şerh ala el-Kasidetü'l-Hamriyye*, Yazma, vr. 5^a.

³² Bkz. *el-İfsâh*, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, vrk., 7^b, 8^b.

³³ Bkz. *el-İfsâh*, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, vrk., 22^b.

³⁴ Bkz. *el-İfsâh*, Süleymaniye, Yozgat, Kayıt No: 467, vrk., 34^a.

³⁵ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 22^b.

³⁶ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 34^a.

³⁷ Ayrıca bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 13^a, 16^a, 54^a.

Aynı şekilde el-İfsâh'ta, Ali Kuşçu'dan (ö.879/1474) 71 yıl sonra vefat etmiş olan Şeyhzade diye tanınan Muhyiddin Muhammed b. Mustafa'nın (ö.952/) Kadı Beydavi'nin Envârû't-Tenzil ve Esrârû't-Te'vîl adlı tefsirine yazdığı Hâşiye'den de alıntılar bulunmaktadır. وقال الفاضل المعروف بشيخ زاده في حاشيته المتعلقة على تفسير القاضي وليس من شرط أن يقع بعده كلام³⁸ Görüldüğü üzere Şeyhzade'nin ölümü tarihi Ali Kuşçu'nun vefat tarihinden çok sonra olduğuna göre ondan nakillerde bulunan kişi Ali Kuşçu değildir.

el-İfsâh'ta Celâleyn Tefsiri'nden de alıntılar yapılmıştır: ذكر في تفسير الجلالين سورة Bu tefsir Tefsîru'l-Celâleyn diye bilinen Celaluddin el-Mahallî (ö:864/1459) ve Celaluddin es-Suyûtî (ö:911/1505) adlı iki alim tarafından yazıldığı için Celâleyn Tefsîri (iki Celal'in Tefsîri) olarak şöhret bulmuştur. Tefsirin ikinci müellifinin ölüm tarihi Ali Kuşçu'nun vefat tarihinden 31 yıl sonradır. Celaleyn Tefsiri ilk müellif olan Celalüddin el-Mahallî'nin vefatından sonra yani 864/1459 yılından sonra tamamlanmıştır. Burada şöyle denilebilir: "Fatiha süresinin tefsirinden alıntı yapılmıştır. Fatiha'yı da vefat tarihi Ali Kuşçu'nun vefat tarihinden önce olan Celaleddin el-Mahalli tefsir etmiştir. Dolayısıyla böyle bir alıntı tarihsel olarak mümkündür." Bu şekilde bir yaklaşım ilk anda makul gibi görünmekle beraber alıntıda ذكر في تفسير الجلالين (iki Celal'in Tefsiri) ibaresi geçmektedir. Adı geçen tefsir ikinci Celaleddin (es-Suyûtî) tarafından tamamlandıktan sonra ancak Celaleyn adını almıştır ve ikinci müfessirin vefat tarihi Ali Kuşçu'dan sonradır. Dolayısıyla el-İfsâh'ın müellifi Ali Kuşçu olamaz.

Abdurrahman el-Câmî'nin el-Fevaidu'z-Ziyâiyye adlı eserine Abdulgafur Raduyuddin el-Lârî (ö.912/1506) tarafından yazılmış olan bir haşiyeden de قال عبد الغفور في حاشية الفوائد الضيائية ifadesiyle nakillerde bulunulmuştur⁴⁰. Görüldüğü üzere Lârî'nin ölüm tarihi Ali Kuşçu'dan ölümünden 36 yıl sonra olup, ondan Ali Kuşçu'nun nakilde bulunması mümkün değildir.

³⁸ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 22^b,

³⁹ Bkz. İfsâh, Yozgat, 467, vr. 3^a.

⁴⁰ Bkz. İfsâh, Yozgat, 467, vr. 36^a, 37^b, 39^b, 41^b, 42^a, 54^b.

Burada şunu da belirtelim ki bazı araştırmacılar el-İfsâh adlı eserin Ali Kuşçu'ya ait olarak göstermektedirler. Muhtemelen onlar adı geçen bu eserin yazma nüshalarını incelememiş, sadece kataloglara bakılarak nakil yapmışlardır⁴¹.

Anonim olan bir eserin Ali Kuşçu'ya aitmiş gibi gösterilmesinin temelinde anladığımız kadarıyla yukarıda ayrıntı olarak verdiğimiz Keşfu'z-Zunûn'da geçen:

ومن شروحها بالفارسية غير شرح السيد شرح لمعين الدين محمد الهروي المتوفى سنة (أوله اي از كلمه ات آرایش هر كلام الخ) صنفته لعبيد الله خان وعلاء الدين علي بن محمد القوشي المتوفى سنة وفي إعرابها كتاب مسمى بالإفصاح لواحد من علماء الدولة المرادية

şeklindeki ibarelerin eksik veya yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Kesin olan şu ki Ali Kuşçu'nun da Kâfiye üzerine Farsça bir şerhi bulunmaktadır. Daha sonra gelen cümlenin Ali Kuşçu ile alakası bulunmamaktadır. Esas itibarıyla Ali Kuşçu'nun Kâfiye'yi Farsça olarak şerh etmesi yadırganmamalıdır. Çünkü onun yine İbnu'l- Hâcib'in sarf konulu eseri olan eş-Şâfiye'ye ait Farsça bir şerhi bulunmaktadır ki bu eser elimizde mevcuttur⁴².

Sonuç itibarıyla el-İfsâh'a kaynaklık eden bazı âlimlerin vefat tarihleri Ali Kuşçu'nun vefat tarihinden çok sonradır. Bu da el-İfsâh müellifi Ali Kuşçu olamayacağı anlamına gelir.

V. el-İfsâh'ın Diğer Kaynakları:

el-İfsâh'ın yukarıda değindiğimiz kaynaklarının yanında şu kaynaklardan da yararlandığını belirtmek yerinde olacaktır.

1- Müfessirler ve Kıraat İmamları:

Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâci en-Nihâvendî (ö.337/ 949)

خالفهم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي⁴³ وقال الزجاج. ⁴⁴

İbn-i Hâleveyh (Ebu Abdullah Hüseyin b. Haleveyh en-Nahvi el-Luğavî, ö. 379/980)
⁴⁵وكذا قال ابن خلويه في إعراب القرآن

⁴¹ Bkz. Müjgan Cunbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası*, Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1974, s.24; Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s.12.

⁴² Bkz. Nuriyosmaniye Kütüphanesi.

⁴³ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 78^b.

⁴⁴ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 128^a.

قال ابن الحوزي في زاد : (Ebu'l-FerecAbdurrahman b. Ali ö.597/1202) İbnü'l- Cevzîالمسير⁴⁶.....

وفي عليهم عشرة. Zaman zaman kıraat imamlarının farklı okuyuşlarına atıfta bulunur. Ebu'l-Bekâ'nın da naklettiği gibi on farklı şekilde okunmaktadır⁴⁷. "وفى هذا". "أسım; Kisâî, Yakub gibi kıraat imamlarının görüşlerine de yer yerilmektedir." Bu anlamı destekler mahiyette kıraat imamları Asım; Kisai, Yakub'un okuyuşları vardır.⁴⁸

2- Dilciler:

أجاز الكسائي⁵⁰, عند الكسائي⁴⁹ (ö.189/804) Ali b. Hamza b. Abdullah el-Kisâî,

هذا مذهب الكوفيين وقال الكسائي القسم الواقع بعد لولا فاصل الفصل مقدر أي لو لا زيد⁵¹

على مذهب سيبويه، هذا Ebû Bişr Amr bin Osman el-Kanber Sîbeveyh,(ö.194/809) ⁵²نص عليه سيبويه، مذهب سيبويه

53فيكون استئنافا عند المبرد أي في رأيه الخاص على (ö. 285/898) Ebu'l- Abbâs el-Muberrred ⁵⁴كذلك مذهب المبرد والسيرافي ve

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah b. Menzûr ed-. Deylemî el-Ferra (ö.207/822) ⁵⁵قال الفراء، خلافا للفراء، قال الفراء وأبو علي

56قال ابن جنى لا يجوز بعير الولو... (ö.392/1001) İbn Cinni

⁴⁵ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 9^b.

⁴⁶ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 3^a.

⁴⁷ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 8^b.

⁴⁸ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 6^a.

⁴⁹ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 104^b.

⁵⁰ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 165^a.

⁵¹ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 57^a, 58^a.

⁵² *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 22^a, 26^b, 36^a, 40^b, 41^a, 45^a, 64^a, 66^a, 67^a, 68^b, 76^a, 77^a, 78^b, 94^a, 111^b, 112^a, 112^b, 118^a, 120^a.

⁵³ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 76^a.

⁵⁴ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 68^b.

⁵⁵ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 58^a, 104^{ab}, 157^b.

el-İfsâh'ta İbni Temcid adıyla meşhur Muslihuddin Mustafa bin İbrahim'in (ö.840/1485) aşağıdaki örnekte görüldüğü üzere Kadı Beydâvî tefsirine yazdığı haşiyeden de atıflar bulunmaktadır.

قال الفاضل ابن تمجيد في حاشية تفسير القاضي ناقلا عن شرح الكشاف للفاضل اليمني اختاره النحاة في متعلق ظرف المستقر الفعل العام انما هو عند عدم قرينة الخصوص وأما عند وجود القرينة فتقدير الخاص أكثر فائدة والخاص لا يخرج الظرف عن كونه مستقرا لأن معنى استقرار الظرف كون عامله مضمر مستقرا فيه وهذا المعنى موجود فيه سواء كان تقديرا بالعام أو الخاص وقال كذا الفاضل أيضا في موضع آخر من تلك الحاشية لا يظن أنه كلما كان متعلق الظرف محذوفا يكون الظرف مستقرا اليته انتهى كلامه.⁷⁷

كما جعله⁷⁸ قال الفاضل الهندي (ö.849/1445), Şehabeddin Ahmed b. Omer el-Hindî (ö.849/1445), نقله الهندي عن بعض الشروح, الفاضل الهندي⁷⁹

el-Fâdıl Şucaaddin adıyla İlyas bin Şucaaddin er-Rûmî'nin, Şerhu'l-Akâid üzerine el-Hayâlî'nin yazdığı Hâşiye'ye yaptığı Hâşiye'den على قال الفاضل شجاع الدين في الحاشية التي علقها على حاشية شرح العقائد للمولى الخيالي gibi ifadelerle atıflarda bulunulmuştur.

كذا في Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî (ö. 875/1470) بعض الشروح وقال الفاضل المعروف بمصنفك في شرح العوامل⁸².

كما صرح به Bazen aynı görüşte olan birden çok dilcinin ismi beraberce verilmektedir. وقال⁸³ رضي الدين في شرح الكافية وجمال الدين في مغني اللبيب وصاحب مفتاح اللباب في قواعد الإعراب وقد جوز الشراح⁸⁵ يؤيده شراح اللباب⁸⁴ بعض أرباب الحواشي ناقلا عن الفاضل الشريف⁸⁶

⁷⁶ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 24^a, 19^{a,b}, 20/b, 21^{a,b}, 24^a, 135^a.

⁷⁷ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 9/b. Ayrıca bkz. vr. 22^b.

⁷⁸ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 15^b.

⁷⁹ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 28^b.

⁸⁰ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 40^a. Ayrıca bkz. a.g.e. vr. 30^a, 39^b, 42^b, 43^b, 45^a, 45^b, 49^b, 56^b, 59^a, 74^b, 76^a, 95^b, 97^a, 101^a, 104^b, 107^b, 119^a, 110^b, 112^b, 114^b, 113^a, 118^b, 117^a, 125/b, 126^{a,b}, 127^b, 129^b, 133^a, 134^b, 133^b, 135^a, 136^{a,b}, 145^a, 140^a, 151^b, 157^b, 155^a, 168^b.

⁸¹ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 4^b.

⁸² İfsâh, Yozgat, 467, vr. 158^b.

⁸³ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 19^a.

⁸⁴ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 6^a.

⁸⁵ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 6^a.

⁸⁶ İfsâh, Yozgat, 467, vr. 10^b.

Zaman zaman Kufe ve Basra dil ekollerinin görüşlerine yer verilmekte, mukayeselerde bulunmaktadır. Bir filolojik açıklama yapıldıktan sonra ⁸⁷veya وهذا مذهب البصريين ⁸⁸şeklinde bu iki dil mektebinden birine atıfta bulunmaktadır⁸⁹. Özellikle de *اسم/ isim* kelimesinin aslı ile ilgili Basra ve Kufe ekolünün görüşlerine yer vermesi dikkat çekicidir⁹⁰.

Halebî: حاشية الوافية في حاشية الحلبي قال الفاضل الحلبي في حاشية الوافية: ⁹¹gibi ifadelerle atıfta bulunulmuştur⁹¹.

Sahibu'l-Bedâ'i: ⁹²قال صاحب البدائع في كتاب الإيمان ⁹²قال صاحب البدائع: ⁹³ذكره صاحب البدائع في كتاب الإيمان

هذا البحث مأخوذ ⁹⁴قال صاحب مفتاح الألباب في شرح قواعد الإعراب, ⁹⁵من مفاتيح الألباب ⁹⁵من مفاتيح الألباب

قال الفاضل عبد الرحيم في حاشية المطول الحد إما حد بحسب الحقيقة، ما حد بحسب ⁹⁶الاسم ⁹⁶الاسم

Sîrâfi, ⁹⁷كذلك مذهب المبرد والسيرافي ⁹⁷كذلك مذهب المبرد والسيرافي

قال الفراء وأبو علي هو موصولة ⁹⁸وكذا نقل عن أبي علي الفارسي (ö 377/) ⁹⁹بمعنى الذي ⁹⁹بمعنى الذي

¹⁰⁰قال صاحب الخلاصة وهو مستثنى عن قوله ¹⁰⁰قال صاحب الخلاصة وهو مستثنى عن قوله

⁸⁷ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 57 b.

⁸⁸ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 46 a.

⁸⁹ Ayrıca bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 23 b, 26 b, 45 a, 52 b, 58 a, 73 a.

⁹⁰ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 3 a.

⁹¹ Bkz. *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 26 a, 32 b.

⁹² *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 13/a.

⁹³ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 13 a, 149 a.

⁹⁴ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 19 a.

⁹⁵ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 20 b.

⁹⁶ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 16 b.

⁹⁷ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 68 b.

⁹⁸ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 47 a.

⁹⁹ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 157 b.

¹⁰⁰ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 59 a.

3- Sözlükler

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö.393 / 1003) Sıhâh olarak bilinen Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye adlı sözlüğünden *في الصحاح* gibi ifadelerle birçok nakilde bulunmaktadır¹⁰¹.

Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö.666 / 1267) Muhtâru's-Sıhâh adlı sözlüğünden: *قال صاحب المختار ولاستيناف ثلاثة أضرب* gibi ifadelerle faydalanılmıştır.

İbn-i Manzûr, Cemaluddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim b. Ali Ahmed el-Ensârî (ö. 711/1311) Lisânu'l-Arab adlı sözlüğünden *في لسان العرب اسم لنوع من المخلوقات* ¹⁰²وهو (عالم) gibi nakiller bulunmaktadır.

Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817 / 1414) el-Kâmûs adlı eserinden *في القاموس* gibi ifadelerle bazı ibarelerin luğavi karşılıkları verilmektedir.¹⁰³

¹⁰⁴قال صاحب المختار والاستيناف ثلاثة أضرب: Muhtar:

VI. el-İfsâh'ın Konu Başlıkları:

el-İfsâh'ın kenar boşluklarında (hamişlerde) konuların başlıkları *مطلب*/matlab yani “konu, bab, başlık” anlamına gelen isim altında verilmiştir. Sonradan yazılmış olan bu bilgileri yazan bilinmemektedir. Kırmızı renkle yazılmış olan bu başlıklar incelediğimiz diğer nüshalarda bulunmamakta olup sadece Süleymaniye Yazmalar Kütüphanesi Yozgat Bölümü, No:476 kayıtlı yazma nüshada vardır.

Kitabın konularına ulaşmakta okuyucuya yardımcı olacağını düşündüğümüzden dolayı konu başlıklarını (matlab'ları) burada vermek yerinde olacaktır.

1- İrabta mahalli olan yedi cümle:

(18^a) *مطلب : الجملة التي محل لها من الإعراب سبع*

a- Mahallen merfu' olan 'Haber cümleleri'.

(18^a) *الأولى: الواقعة خبرا وموقعها رفع في خبر المبتدأ*

¹⁰¹ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 63^a, 71^a, 161^b.

¹⁰² *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 6^a.

¹⁰³ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 63^a, 64^a, 84^b, 110^b, 151^a.

¹⁰⁴ *İfsâh*, Yozgat, 467, vr. 21^a.

- b- Mahallen mansub olan 'Hal Cümleleri'.
(18a) مطلب: الجملة الثانية: الواقعة حالا ومحلها النصب.
- c- Mahallen mansub olan 'Mefûl cümleleri'.
(18b) مطلب: الجملة الثالثة: الواقعة مفعولا وموقعها النصب.
- d- Mahallen mecrur olan 'Mudaaf İleyh Cümleleri'.
(19a) مطلب: الجملة الرابعة: الواقعة مضافا إليها وموقعها الجر.
- e- Fâ/ف'dan sonra gelen cümleler.
(19a) مطلب: الجملة الخامسة: الواقعة بعد الفاء.
- f- Sayısı beş olan müfred'e tabi cümleler.
(19b) مطلب: الجملة السادسة: التابعة لمفرد وهي خمسة.
- g- Sayısı dört olan i'rabta mahalli olan cümleye tabiler.
(20a) مطلب: الجملة السابعة: التابعة لجملة لها محل في الإعراب وهي أربع.
- 2- İrabta mahalli olmayan yedi cümle.
(21a) مطلب: الجملة التي لا محل لها من الإعراب أيضا سبع
- 3- Vasile ve atıf edatı. ان مطلب ان الوصلية وعطفية. ان (22b)
- 4- Fasiha Fâ/ف'sı. فاء الفصيحة. (31a) مطلب فاء الفصيحة.
- 5- Lafzı. لفظ دون. (42b) مطلب لفظ دون.
- 6- Merfular bahsi. مبحث مرفوعات. (46a) مطلب مبحث مرفوعات.
- 7- Muhteda Haber. ومنها المبتدأ والخبر. (52b) مطلب ومنها المبتدأ والخبر.
- 8- Aid zamirinin zorunluluğu. لزوم العايد. (54b) مطلب لزوم العايد.
- 9- Dammeli عمر بضم العين وعمر بفتح العين. in farkı. عمر'ın farkı. ile fethalı عمر (75a) مطلب بين عمر بضم العين وعمر بفتح العين.
- 10- Hal. (80a) مطلب الحال.
- 11- (94b) مطلب ما و لا المشتبهتين بليس. لا ve ما benzeyen ye ليس

- 12- Mecrurlar. مطلب المجرورات (95a)
- 13- (102a) مطلب ومن ثم bahsi. ومن ثم
- 14- İsm'in fiile; fiilin isme; mazinin muzariye; muzarinin maziye; müfredin cümleye; cümlelerin müfrede; isim cümlesinin fiil cümlesine; fiil cümlesinin isim cümlesine atfı.
مطلب عطف الاسم على الفعل وبالعكس وعطف الماضي على المضارع وبالعكس وعطف المفرد على الجملة وبالعكس وعطف الجملة الاسمية على الفعلية وبالعكس (104a)
- 15- Hakikat ve mecazın cemi. مطلب الجمع بين الحقيقة والمجاز (113a)
- 16- Bedel. مطلب البديل (106b)
- 17- Atf-ı beyan. مطلب عطف البيان (107b)
- 18- Mebni. مطلب المبني (108a)
- 19- Mukarene anlamındaki İza/إذا edatı. مطلب إذا لمعنى المقارنة (114b)
- 20- Sesler. مطلب الأصوات (119b)
- 21- Fiil تقول تقول. مطلب (125a)
- 22- Masdar. مطلب المصدر (133a)
- 23- Fiil. مطلب الفعل (142b)
- 24- Âmm'in Hâss'a izafeyi. مطلب إضافة العام إلى الخاص (149b)
- 25- Nakıs fiiler. مطلب في بحث الأفعال الناقصة (152a)
- 26- Mukarebe fiilleri. مطلب الأفعال المقاربة (154b)
- 27- Taccüb fiilleri. مطلب في بحث فعل التعجب (156b)
- 28- Medh ve zem fiilleri. مطلب في بحث أفعال المدح والذم (157b)
- 29- (158b) مطلب بحث ارتفاع المخصوص في حبذا. حبذا nin raf olması fiilindeki حبذا
- 30- Harf. مطلب الحرف (159a)
- 31- Harf-i cer. مطلب حروف الجر (159a)
- 32- Hurufu müşebbehe bi'l-Fiil. مطلب حروف المشبهة بالفعل (162a)

- 33- Tenbih ve nida harfleri. مطلب حروف التنبيه والنداء (166^a)
- 34- Cevap harfleri. مطلب حروف الإيجاب (166^a)
- 35- Zâid harfler. مطلب حروف الزيادة (166^b)
- 36- Tefsir harfleri. مطلب حرفي التفسير (166^a)
- 37- Tefsir ile tevil ve arlarındaki fark. مطلب في بيان التفسير والتأويل والفرق بينهما (167^a)
- 38- Mastar harfleri. مطلب حروف المصدر (167^a)
- 39- Cevap harfleri. مطلب حروف الإيجاب (167^a)
- 40- Tahsis harfleri. مطلب حروف التخصيص (167^b)
- 41- Ümit (tevakku') harfleri. مطلب حرف التوقع (167^b)
- 42- Red' harfleri. مطلب حرف الردع (169^b)
- 43- Tenvin. مطلب التنوين (170^a)
- 44- Tekid nunları. مطلب نوني التأكيد (170^a)

Sonuç

Türkiye'nin çeşitli illerindeki kütüphanelerde bir çok yazma nüshası bulunan el-İfsâh adlı kitap, İbnu'l-Hâcib'in el-Kâfiyesi'ne yazılan şerhlerden biridir. Başında Fatiha süresinin irabı bulunan el-İfsah, her yazmanın sayfa yapısına göre farklılık gösteren 150 ila 200 varaktan oluşmaktadır. Eser, Kâfiye'nin şerhinden oluşmakla beraber, daha sonraları okuyucuları tarafından 'matlab' olarak adlandırılacak olan çeşitli nahiv, sarf, sözlük gibi filolojik açıklamalarda bulunulmuştur. Yapılan bazı çalışmalar ile bir kısım kütüphane kataloglarında el-İfsâh'ın müellifi Ali Kuşçu olarak gösterilmektedir. Fakat incelememiz sonucunda bu kitabın Ali Kuşçu'ya ait olmadığı sonucuna vardık. Zira hiç bir nüshada müellifin Ali Kuşçu olduğuna dair her hangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca el-İfsâh'ın kaynaklarının çıkartılması sonucu Ali Kuşçu'dan sonra yaşamış bazı dilcilerden alıntı yapılmıştır. Dolayısıyla Türkiye'de çok sayıda yazma nüshası bulunan el-İfsah'ın müellifi belli olmayıp anonim bir eserdir ve Ali Kuşçu'ya ait değildir.

Kaynakça

Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh (Hacı Halife ve Kâtib Çelebi diye meşhûr), *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kütub ve’l-Funûn*, II/1370-1376.

Hulusi Kılıç, “*el-Kâfiye*”, DİA, XXIV, 153.

İbn Kemal, *Şerh ala el-Kasidetü’l-Hamriyye*, Yazma, vr. 5^a.

İskilip İlçe Halk Kütüphanesi, Kayıt No: 920, 1242.

İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediiyetu’l-Arifin Esmâü’l-Müellifin ve Asarü’l-Musannifin*, İst.1951, I/736.

Mahir Hamidov, *İbnu el-Hâcib’in el-Kafiye’si ile el-Bevdavi’nin Lübbu’l- Elbab fi İlmi’l-İ’rab’ının Mukayesesi*, (Dan. Ahmet Turan Arslan) Basılmamış Y.Lisans Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bil. Enst., İstanbul 2006.

Mehmet Türkmen, “İbn Hâcib”, *EÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 3, Kayseri, 1989.

Musa Alp, *Arap Dili ve Belâğatı Açısından Ali Kuşçu ve ‘Unkûdu’z-Zevâhir fi Nazmi’l-Cevâhir Adlı Eseri*, 2006, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜ, SBE.

Musa Yıldız, “Ali Kuşçu’nun Risâle fi’l-İsti’âre’si”, *İslam Araştırmaları Dergisi*; Sayı 3, 1999.

Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle Fi’l-İsti’âre’si*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Müjgan Cunbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası*, Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1974.

The Work Named Al-Efsâh Which Written in Arabic Language, Its Belonging Problem, References, Contents and Reviews

Citation / ©-Alp, M. (2010). The Work Named Al-Efsâh Which Written in Arabic Language, Its Belonging Problem, References, Contents and Reviews, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 87-110.

Abstract- *There are a lot of commentary about Al-Kafiyah which written by Ibn al-Haceb. The Commentary named Al-Efsâh is one of them. But what makes him different from other works that it's auther is unknown although it has many manuscript copies. Also this work Al-Efsâh is reported in some resource books and catalogs that it's auther was Ali Qoushi. Al-Efsâh which manuscripts are now in a large number of different libraries in Turkey that we primarily as a result of examination of manuscripts of this work Al-Ífsâh was determined not to belong Ali Qushi and we stated its reasons. Al-Efsah, which the major resources revealed, has been prepared until it is written in quotations on the written annotations (commentaries). In addition, as in the period due to the Encyclopedia, it is will be the kind of textbook.*

Key words- *al-Efsah, al-l'rab, Ibn al- Haceb, Ali Qushci*

İbn Rüşd'e Göre Yaratma

Dr. Tuncay AKGÜN *

Atıf / ©- Akgün, T. (2010). İbn Rüşd'e Göre Yaratma, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2), 111-149.

Özet- *Yaratma kavramı, Tanrının diğer sıfatlarının ve Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin anlaşılmasında anahtar kavramlardan biridir. Çünkü bu konu, Tanrı'nın ilmi, iradesi, yarattıklarına benzememesi, imkân, nedensellik, varlık – mahiyet ilişkisi, ezeli yaratma, yoktan yaratma ve sudûr konusu gibi daha birçok önemli problemi içinde barındırmaktadır. Yaratma konusunda gerek felsefe gerekse teolojik düşünce geleneğinde iki temel bulunmaktadır. Bunlardan birisi genelde kelamcılar tarafından temsil edilen 'zamansal (sonradan) yaratma' iken, diğeri genelde filozofların temsil ettiği 'ezeli yaratma' anlayışıdır. İbn Rüşd'e göre dini nasrlar yaratma konusunda yoruma açık argümanlar ortaya koymuştur. Dolayısıyla böyle bir metafizik konuda, hiç kimse kendi düşüncesini mutlak doğru gibi görerek diğerlerinin düşüncelerinin din dışı olduğunu iddia etmemelidir. Diğer filozoflar gibi, İbn Rüşd'de âlemin ezeli olduğunu düşünür. Fakat onun iki türlü ezeli varlık anlayışı vardır. Biri zamansız ve nedensiz ezeli varlık ki bu Allah'tır. Diğeri ise, zamansız fakat nedenli ezeli varlık ki bu da âlemdir.*

Anahtar sözcükler- *İbn Rüşd, yaratma, varlık, ezeli yaratma, yoktan yaratma, zamansal yaratma.*

§§§

Giriş

İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine yazdığı özetler ve bu eserlere getirdiği yorumlar nedeniyle, Aristo felsefesine ve sistematığına en fazla bağlılık gösteren İslam filozofu olduğu görüşü hâkim bir görüştür.¹ İbn Rüşd'ün felsefesinin ana eksenini Aristo'nun felsefesi üzerine

* MEB, Ankara Kazan İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, e-posta: akgununcay75@hotmail.com

¹ Nuri Adıgüzel, "İbn Rüşd'e Göre İlet Çeşitleri, Gücün (Kuvve) İliyeti Sorunu ve İletlerin Sonsuzluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C 17, sayı 1, 2004, s. 40.

oturur. Bazı konularda Aristo ile aynı düşünmese de, bu konuların hem sayıca az, hem de muhteva olarak çok önemli konular olmadığını söyleyebiliriz. İbn Rüşd, âlemin yaratılışında filozoflarla – kelamcılar arasındaki temel farkın âlemin ezeliyeti-hudûsu fikri üzerine bina edildiğini söyler. Bu konuda Gazali'ye karşı filozofları savunan İbn Rüşd, filozoflar gibi Tanrı ile âlemin aynı anda var olduğunu iddia eder.² Evren İlk Fâilin (Allah) fiilidir. Yani mademki bu İlk Fâil (Allah) ezeldir bu takdirde onun fiilinin de ezeli olması gerekir. Ona göre fâil ve fiili arasındaki ilişki birbirine sıkı bağlarla bağlıdır.³

İbn Rüşd'e göre hareket olmadan zamanı tasavvur edemeyiz. Bu yüzden de hareketi algılamadığımızda zamanı da algılayamayız Fakat zaman hareket için ârızidir. Hareketin olmadığı bir anı düşünemeyiz. Yani zaman hareketten önce değildir.⁴ Zamanın ortaya çıkabilmesi için hareket şarttır.⁵ Hareketin sayımı için de zaman şarttır. Yoksa neyin önce neyin sonra olduğunu bilebilmemiz mümkün değildir.⁶ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre zaman âlemin yaratılması ile başlamıştır. Âlem yaratılmadan önce zaman diye bir şey yoktur ki âlem sonradan yaratılsın.

İbn Sina gibi, âlemin ezeli olduğuna inanan İbn Rüşd'e göre, bu fikir âlemin (yoktan) yaratılması fikri ile çelişmez. İbn Rüşd bir taraftan Hıristiyan filozof Philoponus (öl.570)'un savunduğu ezeli hareketin mümkün olmadığı fikrini çürütmeye çalışır; diğer taraftan da, gök-sel akılların bir dizi halinde Tanrıdan sudûr ettiği İbn Sina'cı tasavvurdan ayrılır; varlık ve cevher (mahiyet=essence) in ayrılması fikrini de reddeder. Olması gereken ayrımın yaratan ve yaratılan şeklinde olduğunu savunan İbn Rüşd, İbn Sina'nın düşüncesi olan aracı akılların görünen dünyanın doğal formlarından meydana geldiği düşüncesini de reddeder.⁷

² Muhammed Atif Iraki , *en-Nez'atü'l-Aklyyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, 4. bs., Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984, s. 137.

³ Muhammed Ammara, *el-Maddiyye ve'l-Misâliyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, 2. bs., Kahire: Dârü'l-Maârif, ts., s. 62.

⁴ İbn Rüşd, *Risaletü's-Semai't-Tabii*. İ'lad Ceyrâr Cehâmî; zabt ve ta'lik: Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1994. ss. 68-69.

⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 70.

⁶ A.g.e., s. 71.

⁷ Anthony Kenny, *Medieval Philosophy - A New History of Western Philosophy II*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 49.

1. Varlık

Yaratma olayında iki tür varlıktan bahsediyoruz. Birisi yaratan diğeri yaratılan. Her şeyden önce Tanrı da bir varlık değil midir?⁸ O'nun diğeri varlıklarla ilişkisi ne zaman ve nasıl başlamıştır?

Aristo'ya göre varlık, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir.⁹ Varlık kavramı, İslam felsefesinde vücut (varlık), mevcud (var olan), kevn (oluş), kâin (olan) terimleriyle anlatılmaktadır. Ayrıca zorunlu/vacip varlık ile olurlu/mümkün varlık kavramı ilk defa İslam filozofları tarafından felsefi düşünceye kazandırılmıştır.¹⁰ Örneğin Farabi'ye göre varlıklarla ilgili bölümler üçtür: a) Mevcut olmaması mümkün olmayanlar, b) Mevcut olması asla mümkün olmayanlar, c) Mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar. Ona göre bütün varlıklar bu üçünden ikisine girer. Çünkü varlıklardan bazıları asla mevcut olması mümkün olmayandır; bazıları ise, asla mevcut olmaması mümkün olmayandır; bazıları ise, mevcut olması veya olmaması mümkün olandır.¹¹

İslam felsefesinde varlık ile ilgili temel düşünce, varlığı oluşturan ilke ve ilk nedenin Tanrı olduğudur. Tanrı, evrende bulunan, görünen ve görünmeyen tüm varlıkların nedenidir. Ancak onun varlığı hiçbir nedene dayanmaz. Gazali'ye göre ise İslam filozofları "yaratıcı varlık" derken, bununla diğeri fâil çeşitlerinde görülen, önce bir şey yapmazken sonra yapan (terzi, yapı ustası vb) anlamında seçme iradesine sahip bir fâili kastetmezler. Onlar bu ifadeyle, âlemin nedenini kasteder ve ona "İlk İlke" adını verirler. O, filozoflara göre varlığının nedeni olmayan varlıktır.¹²

İslam filozofları genel olarak var olan her şeyi ikiye ayırmışlardır. Farabi'ye göre; birincisi, özü itibarıyla var olmayandır ki buna mümkün varlık denir. İkincisi, özü itibarıyla varlığı zorunlu olandır ki buna da zorunlu varlık denir.¹³

⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yay., 1999, s. 90.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996, Kitap 4, 1003a 30.

¹⁰ Bilgehan Bengü TORTUK, "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın 'Bir' Niteliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İ.F.D.*, 2009/1, sayı 22, s. 84.

¹¹ Farabi, *Fusulü'l - Medenî*, çev: Hanifi Özcan, İstanbul: M.Ü.İ.F.Y., 2005, s. 101.

¹² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005, s. 79.

¹³ Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, (el-Mecmû içinde), Mısır: 1907, s. 66.

İbn Sina da tıpkı Farabi gibi varlıkları temelde zorunlu ve mümkün diye ikiye ayırmıştır. Ona göre, varlığı zati gereği zorunlu olanın nedeni yoktur. Varlığı zati gereği mümkün olanın ise nedeni vardır.¹⁴ İbn Sina'nın varlık tasnifi de nedene dayalı olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Zorunlu varlık sayıca birdir. Zorunlu varlığın dışındakilerin zati dikkate alındığında varlıklarının mümkün olduğu ve dolayısıyla malûl (nedenli) oldukları açıktır. Yine malullük İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlıkta son bulur. Öyleyse zati gereği bir olan Bir (Allah) ve zati gereği mevcut (Allah) olan mevcuttan başka her şey, varlığını başkasından almakta onunla mevcut olmakta yani kendi zatında mevcut olmamaktadır.¹⁶ İbn Sina'ya göre zorunlu varlık zati gereği hak (gerçek) tır, mümkün varlık ise, başkası nedeniyle hak, kendiliğinde batıl (geçek olmayan) dır. Varlığı Zorunlu Bir'in dışındaki her şey, kendiliğinde batıldır.¹⁷ Ona göre bir şeyin varlığı ya bi'z-zat ya da bi'l-araz olabilir. Yani bir şeyin varlığı insanın insan olması gibi ya bi'z-zat ya da Zeyd'in beyaz olması gibi bi'l-araz olabilir.¹⁸

Görüldüğü üzere İslam filozoflarında varlık; ontolojik manada zorunlu ve mümkün varlık olarak iki kısma ayrılır. Bu ayrımla şu kastedilir: Her nesnenin varlığı, ya özünün dışında bir şeye bağlıdır; bağlı olduğu şeyin yok olmasıyla yok olur. Örneğin sandalyenin varlığı; odun, marangoz, oturma ihtiyacı ve forma bağlıdır. Bu dört şeyden birinin yok olması, zaruri olarak sandalyenin yokluğunu gerektirir. Ya da nesnenin varlığı özünün varlığı dışında kesinlikle başka bir şeye bağlı değildir. Bu varlığın zatından başka her şey yok sayılsa yine de onun yokluğu gerekmez. Bu varlığın özü, özünün varlığı için yeterlidir. Varlık birinci tanımlamaya göre mümkün, ikinci tanımlamaya göre, zorunlu olarak isimlendirilmiştir. Mümkün varlığın varlık nedeni zorunlu varlıktır. Mümkün varlığın bir nedeninin olmaması imkânsızdır. Mümkün varlık bir neden olmaksızın var olduysa, kendi zatiyle var olmuştur. Bu da onun

¹⁴ İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik I*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 35.

¹⁵ İbn Sina, a.g.e., s. 37.

¹⁶ İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 86.

¹⁷ İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik I*, s. 47.

¹⁸ İbn Sina, a.g.e., s. 53.; İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 127.

mümkün değil, zorunlu varlık olmasını gerektirir.¹⁹ Gazali'ye göre de varlık, varoluşu açısından ikiye ayrılır:

- 1) Varlığı kendi zatından olan
- 2) Varlığı başkasından olan.

Varlığı başkasından olanın varlığı kendi nefsiyle kâim değil, emanettir. Bu varlık zati yönünden ele alınınca sırf adem (yokluk)'den başka bir şey değildir. Bunun vücûdu ancak başkasına izafetle vardır; fakat gerçek bir varlığı yoktur. Gerçek varlık ise Allah'tır.²⁰

İbn Rüşd ise var olması açısından yukarıda verdiğimiz bu iki temel varlığın da ezeli²¹- muhdes (sonradan yaratılmış)²², zarûri (zorunlu)²³-mümkün²⁴, basit²⁵-birleşik²⁶ gibi çeşitleri olduğunu ileri sürer.

İbn Rüşd'e göre hem kelamcılar hem de filozoflar meydana geliş biçimine göre üç sınıf varlık olduğu konusunda görüş birliği içindedirler; İki varlık (kadîm ve hâdis) ve bu iki varlığın ortasında kalan üçüncü varlık.²⁷ İbn Rüşd'e göre de varlığın hudûsu (ortaya çıkışı) açısından üç çeşidi vardır:

Birinci varlık türü kendinden başka bir şey ile ve başka bir şey sonucu - ki fâil sebebi ve maddeyi kastediyorum – varlığa gelen varlık. Bu varlıktan önce bir zaman mevcuttur. Bunun oluşumu duyu organları ile fark edilebilir. Örneğin havanın, suyun, toprağın, bitkilerin ve bunların dışındaki diğerlerinin oluşumu böyledir. Bunların muhdes (sonradan meydana gelmiş olan) olarak isimlendirilmesinde eskiler (filozoflar) ve Eşariler arasında görüş birliği vardır.

¹⁹ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri, (Makâsıdu'l – Felâsife)*, çev: Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yay., 2001. s. 158.

²⁰ Gazali, *Mişkatü'l-Envâr*, çev: Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994, ss. 29-30.

²¹ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'det'-Tabî'a*, thk. M. Bouyges, Beyrut: 1938, C I, s. 239.

²² İbn Rüşd, a.g.e., C II, s. 732.

²³ A.g.e., C II, s. 520.

²⁴ A.g.e., C II, s. 592.

²⁵ A.g.e., C II, s. 1132.

²⁶ A.g.e., C II, s. 501.

²⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fimâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, thk: Muhammed Umare, 2. Bsm, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983, s. 40.

Buna mukabil olan ikinci varlığa gelince, o kendinden başka bir şey aracılığı ile (madde) ve fâil sebep sonucu meydana gelmeyen varlıktır ki ondan önce zaman geçmemiştir. O, Allah tebareke ve teala'dır. Hem filozoflar hem de Eşariler onu kadîm olarak isimlendirmede görüş birliği içindedir. O her şeyin fâili ve koruyucusudur. Onun varlığı burhan ile anlaşılır. Bu iki varlık türünün arasında yer alan varlığa gelince o, bir şey aracılığıyla (madde) meydana gelmemiş, kendinden önce zaman geçmemiş olan fakat bir şey sonucu, yani fâil sebep sonucu meydana gelmiş olan varlık. Bu da âlemin kendisidir.²⁸

İbn Sina'nın yaptığı gibi, eğer zorunlu varlıktan sadece nedeni bulunmayan, mümkün varlıktan da sadece nedeni bulunan kastediliyorsa, İbn Rüşd var olanın bu şekilde ikiye ayrılmasını kabul etmez; çünkü karşıt görüşlü biri "durum sizin söylediğiniz gibi olmayıp, her var olanın bir nedeninin bulunması gerekmez." diyebilir.²⁹ Nitekim Gazali de aynı eleştiriyi filozoflara yapmıştı.³⁰

İbn Rüşd bir varlığın zorunlu bir varlık olması, sayı bakımından bir olduğu için, kendisine özgü bir tabiattan mı ileri gelmektedir, yoksa kendisinde ve başkalarında ortaklaşa bulunan bir tabiattan mı ileri gelmektedir? diye sorar. Örneğin, acaba Amr, Amr olması bakımından mı insandır, yoksa kendisinde ve Halid'de ortaklaşa bulunan bir tabiattan dolayı mı bir insandır? Eğer Amr, Amr olması bakımından bir insan ise, kendisinden başka insan yok demektir. Yok, eğer ortaklaşa bir tabiattan dolayı bir insan ise, Amr, genel ve özel olmak üzere iki tabiattan bileşik demektir. Bileşik olan ise, nedenlidir. Oysa zorunlu varlığın nedeni yoktur. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre zorunlu varlık bir tektir.³¹ İlk hareket ettirici (Zorunlu Varlık) nin öncesiz olması gerekir; aksi takdirde o, ilk olmazdı.³²

1.1. Varlık - Mahiyet İlişkisi

Varlık ve mahiyet arasındaki ilişkinin ne olduğu sorunu Aristo'ya kadar geri götürülecek bir sorundur. Aristo'ya göre Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar yalnızca var olma gücüne (imkânına) sahiptir; çünkü varoluş yaratılmış bir varlıkla ilgili olarak ilineksel bir yük-

²⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, ss. 40-41.

²⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev: Kemal IŞIK, Mehmet DAĞ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986, s. 227.

³⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 155.

³² İbn Rüşd, a.g.e., s. 33.

lemdir. Yalnızca Tanrı'da "öz ve varoluş" (varlık ve mahiyet) bir ve aynı şeylerdir.³³ Mahiyet terimini İslam felsefesinde ilk kullanan Kindî olmuştur.³⁴ Bu mesele daha sonra Orta çağ İslam ve Hıristiyan felsefelerinde üzerinde çokça durulan temel bir problem halini almıştır.³⁵ Aristo'dan hareketle metafiziğin temel konusunu "var olması bakımından varlık" şeklinde belirleyen Müslüman filozoflar, vücut kavramını felsefenin yüreğine yerleştirmişler ve özellikle Farabi'den başlayarak varlık ve mahiyet ayrımını belirgin kılmak üzere teorik çalışmalar yapmışlardır.³⁶

Nesnelerin zihindeki tümel kavramlarına "mahiyet", bu kavramların dış dünyada varlık kazanmalarına "hakikat" (inniyet-varlık) ve bu varlık olarak gerçeklik kazanan şeylerin sahip oldukları özellikler sonucu her bir varlığa işaret edişine de "hüviyet" denilir.³⁷ "Somut bir nesne (madde) için: Bu neyin nesidir? Nedir? diye sordüğümüzde onda göremediğimiz bir şeyin olduğunu veya onun gördüğümüzden başka bir şey olduğunu düşünürüz. Bu nedir? sorusuna verilecek cevap onun "ne olduğunu" anlatır. Buna Arapça'da mahiyet denir. Öyleyse önümüzde duran somut var (madde) in bir "mahiyet"i ve bir de "varlık"ı vardır."³⁸

Tanrı'nın bir mahiyeti olup olmadığı meselesi, yaratma açısından şu açıdan önemlidir. Mademki yaratma olayında iki varlık var; biri yaratan (Tanrı), diğeri de yaratılan (âlem); öyle ise özellikle yaratanın nasıl bir varlık olduğu konusunu anlamamız gerekiyor. Sonra bu iki varlık türü hangi açılardan birbirinden farklıdır? Çünkü Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu, onun var olup olmadığı sorusu kadar önemlidir. Felsefi teolojide Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyete sahip olup olmadığı tartışmaları ciddi ayrışmalara neden olmuştur.³⁹

Farabi, ilk defa İslam felsefe tarihinde mahiyet (essence) ile varlığı (existence) birbirinden ayıran filozof olmuştur.⁴⁰ Farabi'ye göre Tanrı'ya herhangi bir mahiyet atfetmek bile-

³³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 520.

³⁴ Fahrettin Olguner, *Üç Türk - İslam Mütefekkeri: İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tüsi Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984, s. 32.

³⁵ Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Dîvân*, 2001/1, s. 154.

³⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 13.

³⁷ Yaşar Aydınlı, Oya Şimşek "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi" *Uludağ Üniversitesi İ.F.D.*, C 17, sayı 1, 2008, ss. 286-287.

³⁸ Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, C 1, sayı 1, s. 3.

³⁹ M. Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.* 51:1, 2010, s. 59.

⁴⁰ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974, s. 15.

şiklik ifade edeceği için bu mümkün değildir. Ona göre “mahiyet” bir şeyin ne olduğunu sordumuzda ona verilen cevaba karşılık gelir.”⁴¹ Örneğin “İnsan Nedir?” dediğimizde o, “akıllı canlıdır” diye cevap verdiğimizde bu “akıllılık ve canlılık gibi” iki özsel niteliği içerdiği için bileşiklik ifade etmektedir.⁴²

İbn Sina ise, varlık ve mahiyet arasındaki ayrımı Farabi’den sonra sistematik hale getiren kişidir. O da bu ayrımı yaratan ile yaratılan arasındaki en temel ayrım olarak görmüştür.⁴³ Çünkü Tanrı dışındaki varlıklar mümkün varlık olup bir mahiyete sahiptirler ve onlara varlıklarını veren de varlığından başka bir mahiyeti (yokluk ya da diğer betimlemeler) olmayan Tanrı’dır.⁴⁴ İbn Sina’ya göre her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir.⁴⁵ Ona göre de zorunlu varlığın mahiyeti varlığından farklı değildir. Çünkü varlığı mahiyetinin aynı olmasaydı, varlık onun mahiyetine ilinti olurdu. İlinti olan her şey ise nedenlidir. Nedeni olan her şey ise bir başka nedene muhtaçtır. Bu sebep ise ya onun mahiyetinin dışındadır ya da mahiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise zaten zorunlu varlık olamaz. Buradan da onun mahiyeti ile varlığının aynı olduğu anlaşılıyor. Oysa diğer varlıkların mahiyetleri ile varlıkları ayrıdır.⁴⁶ Eğer böyle olmasaydı Tanrı’da çokluk meydana gelirdi.⁴⁷ İşte bu (zorunlu varlık olması) inniyettir. İnniyetin (varlık) dışında bir mahiyete sahip olan her şey malûldür. Çünkü inniyet, inniyetin dışında olan mahiyet için var kılan bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla inniyet, mahiyetin gereklerindedir. Şu halde mahiyet sahibi her şey, malûldür ve zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır.⁴⁸

⁴¹ Farabi, *Harfler Kitabı*, (*Kitâbu'l-Hurûf*), çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 55.

⁴² M. Sait Reçber, “Fârâbi ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara: Elis Yay., 2005, s. 217.

⁴³ David B. Burrell, “Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason”, *God and Creation: an Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell, Bernard McGinn, Indianapolis: University of Notre Dame, 1990, s. 35.

⁴⁴ M. Sait Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Ed: M. Mazak-N. Özkaya, İstanbul: İstanbul B.B. Kültür A.Ş. Yay., 2008, s. 310.

⁴⁵ İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifa Metafizik I*, s. 29.

⁴⁶ İbn Sina, “Er-Risâletu'l-Arşıyye”, *Risaleler*, çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabiyat, 2004, ss. 47-48.

⁴⁷ Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edi., Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973, s. 284.

⁴⁸ İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifa Metafizik II*, ss. 91-92.

Gazali'ye göre İlk (olan Allah) ın hakikati ve mahiyeti vardır; o hakikat yok olmayıp mevcuttur ve varlığı da ona aittir.⁴⁹ Gazali'ye göre mahiyeti ve varlığı olmayan bir varlık düşünülemez. Salt yokluğu, yokluğu varsayılan bir varlığa nispet etmeksizin düşünemediğimiz gibi, salt varlığı da belirli bir hakikate nispet etmeksizin düşünemeyiz, özellikle de o, bir tek varlık olarak belirlenmişse. O halde hakikati bulunmayan ve anlam bakımından başkalarından ayırt edilebilen bir varlık nasıl belirlenebilecektir? Çünkü Gazali'ye göre mahiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Var olanın hakikati reddedilince geriye zaten varlık kalmaz. Bu durumda filozoflar adeta “var olmayan varlıktan” söz etmiş olurlar ki bu bir çelişkidir.⁵⁰

Varlık – mahiyet ilişkisinin yaratma ile ilişkisi ezellik noktasında kendini gösteriyor. Farabi ve İbn Sina gibi düşünönlere göre varlık – mahiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için söz konusu olabilir. Aynı şey Tanrı için söz konusu edilemez, çünkü yaratıcının mahiyeti bizzat kendi varlığı olan varlık iken, yaratılan diğer varlıklar, kendi varlıklarının nedeni olmayan varlık olarak algılanmış ve mahiyeti olmayan varlığa muhtaç oldukları vurgulanmak istenmiştir.⁵¹ Ayrıca bunun başka bir boyutu da bu filozoflara göre mahiyetler yaratılmadığı için onların yokluğunun düşünölememesidir. Bu da ezeli yaratmayı destekleyen bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Rüşd'e göre ise, nesnenin mahiyeti olan yüklem ferdi nesnenin varlığıyla aynı şeydir. Arazî yüklemelere gelince bunlar nesnenin varlığının kendisi değildir. Bir doktora bina ustası olması âriz olduğu/iliştigi zaman ustada tıbbın mahiyeti bulunmaz. Eğer şeyin zâti tümel öğeleri ferdi nesnenin varlığıyla bir olmasaydı nesnenin mahiyeti o nesne olmazdı. Bu durumda örneğin, canlının mahiyeti karşımızdaki canlının kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akledilebilir bir esası olmayacağı için bilgi ortadan kalkardı.⁵²

Aristo'nun “varlık ve mahiyetin aynı şey olmaması durumunda bir şeyin bilinemeyeceği.”⁵³ sözü ile İbn Rüşd'ün “Eğer şeyin zâti tümel öğeleri ferdi nesnenin varlığıyla bir olmasaydı nesnenin mahiyeti o nesne olmazdı. Bu durumda örneğin, canlının mahiyeti karşımızdaki canlının kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akledilebilir bir esası olmayacağı için

⁴⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 116.

⁵⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 117.

⁵¹ Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev: İ. Kalın, İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 132

⁵² İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâba'de't-Tabîa)*, çev: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2004, ss. 40-41.

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*,. Kitap 7, 1031b 5.

bilgi ortadan kalkardı.”⁵⁴ sözlerini karşılaştırdığımız zaman İbn Rüşd’ün varlık – mahiyet konusunda da Aristo ile aynı fikirde olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd’e göre bir şeyin tanımlanması yani mahiyetinden söz edilmesi, onun bilfiil var olması demektir ki bu durum, o şeyin varlığına dair bilginin ne olduğuna / mahiyetine ilişkin bilgiden önce geldiğini gösterir.⁵⁵

‘Oluşan şey, tür ve mahiyet bakımından kendisiyle bir olandan meydana gelir’ sözümüz âşikâr olduğu için, mahiyet olması bakımından mahiyetin oluş ve bozuluşun dışında kaldığı açığa çıkmıştır. (duyulur nesnelere mahiyetleri, suretinden ve maddesinden daha fazla bir şey olmadığı için) suret ve madde olması bakımından suret ve maddenin ancak arazi olarak oluş ve bozuluşa konu olabileceği açıktır.⁵⁶

İbn Rüşd’e göre nesnenin varlığı mahiyetinden öncedir. Onun mahiyetini varlığı ile aynı saymak, Gazalî’nin söylediği⁵⁷ gibi, mahiyetini ortadan kaldırmak anlamına gelmeyip, yalnızca mahiyetiyle varlığın bir olmasının kabulü anlamına gelir. Eğer biz varlığı var olana ilişkin bir nitelik olarak görür ve mümkün nesnelere varlığı verenin, fâil olduğunu kabul edersek, fâili bulunmayan ya varlığının bulunmaması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır; ya da varlığının mahiyetiyle aynı olması gerekir. Fakat bütün bunların temelinde İbn Rüşd’e göre “bir nesnenin varlığı, onun zorunlu niteliklerinden biridir” şeklinde bir takım yanlışlıklar yatmaktadır. Çünkü kendi bilgimizde bir nesnenin mahiyetini bilmekten önce gelen varlık, “doğru” ya delalet eden şeydir. İşte bu nedenle bizim “bir nesne mevcut mudur?” şeklindeki sorumuz, varlığını gerektiren bir sebebi bulunan şeye işaret etmektedir ve dolayısıyla bu, “bir şeyin sebebi var mıdır, yoksa yok mudur? şeklindeki sorumuzla eşdeğerdedir.⁵⁸

İbn Rüşd bu konuda Gazalî’nin filozofları yanlış anladığını söyleyerek şöyle der:

Gazalî’nin, ‘mahiyet yok olunca, bileşiklik de yok olur; böyle bir şey ise İlk İlke’de bileşikliğin bulunmasını gerektirir.’ sözü doğru değildir; çünkü filozoflar İlk İlke’de mahiyetin

⁵⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 40-41.

⁵⁵ Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd’ün Düşünce Sisteminde Hakikat – Felsefe – Din İlişkileri”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, yıl 6, sayı 10, 2001/1, s. 175.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâba’de’t-Tabîa)*, ss. 44–45.

⁵⁷ Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.117.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 212.

bulunmadığını söylemezler; onların inkâr ettikleri husus, O'nda nedenliler de bulunan mahiyete benzer bir mahiyetin bulunmasıdır.⁵⁹

Görüldüğü üzere İbn Rüşd Aristo'yu takip etmekte ve varlık – mahiyet ayrımını kabul etmemektedir. Varlık ve mahiyeti birbirinden ayırdığımız takdirde böyle bir varlıktan bahsedilemeyeceğini söyleyen İbn Rüşd bu konuda Gazali ile birleşse de, Gazali'nin yine de bu konu da filozofları tam anlamadığını ve haksız yere eleştirdiğini özellikle vurgulamaktadır.

2. İmkân Meselesi

İmkân bir varlığın imkânı ya da imkânsızlığı olduğuna göre yaratma ile ilişkili bir kavram olarak önümüze çıkmaktadır. Filozofların ve Gazali'nin imkân konusunda farklı düşünme biçiminin temelinde yatan sorun, imkânın dışarda bir dayanağı gerektirip gerektirmediğidir ki bu da maddenin, dolaylı bir biçimde de âlemin ve zamanın da ezeliğini beraberinde getirecektir.⁶⁰ Filozoflar âlemin varlığının öncesinde yokluk değil varlığın imkânı olduğunu ve bu imkânın da ezeli olduğunu savunurlar.⁶¹ Gazali'nin, filozofları bu meseleyi âlemin ezeliği lehinde kullandıkları için eleştirdiğini görmekteyiz. Filozofların âlemin ezeliğine dair ileri sürdükleri üçüncü delilleri de bu meseledir.⁶²

Filozoflara göre imkân varlıksal (vücûdî) iken, Gazali'ye göre mümkün, zorunlu ya da imkânsız gibi nitelendirmelerin hepsi de akli (zihinsel) yargılardır. Ona göre “Şayet imkân kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kıлып buna ‘Bu onun imkânıdır’ denilecek olsa idi, o takdirde, imkânsızlık da dayanacağı ve ‘Bu onun imkânsızlığıdır’ denilecek bir var olanı gerekli kılardı. Oysa özü itibarıyla imkânsızlığın varlığı yoktur. Dolayısıyla imkânsızlığın üzerinde gerçekleştiği bir madde de yoktur ki imkânsızlık ona dayanmış olsun”⁶³ Gazali'nin yapmak istediği şey temelde imkân kavramının fiililik ile bağlantısını keserek, onun sadece zihni bir kavram olduğunu ortaya koymaktır.

⁵⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 219.

⁶⁰ Ömer Bozkurt, “Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, C 13, sayı 1, ss. 140-141.

⁶¹ Engin Erdem, *İlâhî Ezellilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 67.

⁶² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 40.

⁶³ Gazali, a.g.e., s. 42.

İbn Rüşd âlemin ister ezeli ister sonradan yaratılmış olsun önemli olanın her durumda bir yaratıcısının var olduğunun kabul edilmesi olduğunu belirtir. Bu noktada âlemin bir yaratıcısının olduğu kabul edilse de diğer bir problem daha karşımıza çıkmaktadır. Âlem var olan bir varlıktan (ilk prensip-ilk madde) mı yoksa mutlak yokluktan (ademü'l-mahz) mı yaratılmıştır? Yani özünde mümkün olan imkân hali onun fiilen yaratılması ile mi yoksa daha önce mi gündeme gelmektedir.⁶⁴

İbn Rüşd'e göre filozofların imkân meselesi hakkındaki düşüncelerine göre "hâdisin kadîm'den çıkması imkânsızdır. Kendisinden daha önce âlemin çıkmadığı bir kadîmi düşünürsek ve daha sonra onun belli bir anda ondan çıkmaya başladığını düşünecek olursak, onun bu belli bir andan önce çıkmamış olduğu anlaşılır; çünkü onun, varlığa gelişini tercih eden bir neden bulunmamaktadır. Daha doğrusu varlığı salt imkân halindedir. Daha sonra âlem var olunca, tercih edişinin ortaya çıkması, ya da ortaya çıkmaması gerekir. Eğer bu tercih eden ortaya çıkmaz ise âlem yine önce olduğu gibi salt imkân halinde kalır. Yok, eğer ortaya çıkarsa o zaman şu soru sorulur: Niçin o, şu anda tercihini kullanıyor da daha önce kullanmıyor? Bu durumda ya sonsuzca bir geriye gidiş olacak, ya da ezelden beri tercihini kullanan bir tercihide durmamız gerekecektir."⁶⁵

İbn Rüşd mümkün olan bir şeyin imkân halinin önce geldiğini yadsımanın, zorunlu olan şeyleri yadsımak anlamına geldiğini çünkü mümkünün karşıtının imkânsız olduğunu söyler. Aralarında da hiçbir orta terim yoktur. Eğer bir şey var olmadan önce mümkün değilse, bu şey, zorunlu olarak imkânsız demektir. İmkânsız var saymak ise imkânsız bir yanıştır. Gazali imkânın fiille birlikte bulunduğunu iddia etmektedir.⁶⁶ İbn Rüşd'e göre Eşarilerin (Gazali'nin) imkânın fiille birlikte bulunduğunu söylemeleri yanıştır. Çünkü imkân ve fiil aynı anda bir arada bulunamayan çelişik şeylerdir. O halde onların imkânın ne fiille birlikte ne de ondan önce bulunduğunu kabul etmeleri gerekir. Buradan çıkarılması gereken doğru sonuç, ancak bir şeyin imkânsız olma tabiatından var olma tabiatına dönüşmesidir. Bu ise zorunlunun mümkününe dönüşmesi gibidir. Bir şeyi belli bir zamanda imkânsız, bir başka zamanda ise mümkün olarak görmek, onu mümkün olma tabiatından alıkoymaz. İşte İbn Rüşd'e göre her mümkünün durumu da böyledir. Bir kimse bir şeyin belli bir anda imkânsız, bir başka anda ise mümkün olduğunu kabul ederse, bu şeyin imkânsız tabiatında olmayıp, mutlak mümkün

⁶⁴ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yay., 2006, s. 187.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 3.

⁶⁶ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 42.

tabiatında olduğunu kabul etmiş olur. Bunun sonucu olarak eğer âlemin, yaratılmadan sonsuz bir süre önce imkânsız olduğu düşünülürse, var olduğu anda onun tabiatı imkânsızlıktan imkâna dönüşmüş olur.⁶⁷

İbn Rüşd'ün yukarıdaki düşüncelerinden çıkan sonuca göre, tüm varlıkların imkânları varlıklarından öncedir ve bu imkânın da ontolojik yönü vardır.⁶⁸ Yani İbn Rüşd Gazali'nin tersine imkânın sadece zihnimizde değil dış dünyada da dayanakları olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu durumda da âlemin imkân hali onun fiilen var olmasından önce gelmektedir. Zaten yukarıdaki ifadelerinden de anladığımıza göre fâil imkânsız olanı değil, imkân halinde olanı yapabilir.

Filozoflarla Gazali'nin imkân konusunda farklı düşünmelerinin sebebi, onların âlemin kıdemi ile ilgili düşüncelerinin birbirlerinden farklı olmasıdır. İbn Rüşd de İslam filozofları gibi her sonradan var olan şeyin, var olmadan önce mümkün olduğunu düşünür. Bu onun âlemin ezeli olduğu düşüncesiyle paralellik taşır. İbn Rüşd'e göre âlemden önce sayı bakımından ezelden beri bir tek imkân halinin bulunduğunu kabul eden kimsenin, âlemin ezeli olduğunu da kabul etmesi gerekir.

3. İlahi Bilgi ve Yaratma

Tanrı'ya yüklenen sıfatlar arasında filozof ve ilahiyatçıları en çok meşgul edenin Tanrı'nın bilgisi olduğu söylenebilir. Diğer sıfatlar ve onların âlemlerle ilişkileri konusu araştırılmak istendiğinde de bilgi sıfatına başvurmak kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü Tanrı'nın dilemesi, yaratması vb. hep bilgisine göre olmaktadır.⁶⁹ Filozoflar Tanrı'nın bilgi sıfatını ön plana çıkarırlar. Çünkü onlara göre irade, yaratma açısından söylersek bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmek olacaktır ki bu da irade edende bir değişiklik ya da bir acizlik olduğunu gösterir. Gazali ise yaratma konusunda irade sıfatına daha çok vurgu yapar. Ona göre gerçek fiil iradeli olandır. Gerçek fâil de iradeli olandır.

Farabi'ye göre Tanrı'nın bilgisi ve rızası olmaksızın varlık ondan tabii bir yolla sudûr edip meydana gelmiş değildir. O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Yani var etmek, yokluğa göre iyidir. Özü gereği iyi

⁶⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 51.

⁶⁸ Bozkurt, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", s. 170.

⁶⁹ İsmail Çetin, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C XII, sayı 2, s. 134.

olan Tanrı varlıkları yokluktan varlığa çıkararak onlara bir ihsanda bulunmuş oluyor. Bu durumda bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir.⁷⁰ İbn Sina'ya göre ise Zorunlu Varlığın iradesi de, onun bilgisinden zât bakımından başka olmadığı gibi mefhum bakımından da başka değildir. Allah'ın bilgisi, iradesinin ta kendisidir.⁷¹

Gazali'ye göre ise filozoflar, Allah'ın âlim olma durumunun, zat ile ilgili bir durum olup, O'nun ilminin sıfat olmadığını iddia ederler.⁷² Âlemin yaratılışı açısından söylersek, Gazali'ye göre Yüce Allah, ezelde âlemin varlığını, var olduğu anda bildi. Bu bilme, tek bir sıfattır. Bunun gerekliliği de, daha sonra âlemin var olacağını ezelde bilmedi. Var olduğu zaman, onun halen var olduğunu ve varlığını bildikten sonra da, daha önce var olduğunu bilmektir. Bu haller, âlem ile ilgili olarak birbirinin peşi sıra devam eder gider. Bu sıfat, asla değişmez. Değişen şey, Allah için açıkça bir sıfat değil, sadece âlemin durumu ile ilgilidir.⁷³

İbn Rüşd'e göre kelamcılar (Eşârîler) Yüce Allah'ı birtakım nitelikler ile nitelerler ve sonrada, tüm varlıkların bu niteliklerle uyum içinde olduğunu ve bu nitelikler konusunda belirttikleri görüşler ile bu niteliklerin çelişmediğini ortaya koymaya çalışırlar.⁷⁴

İbn Rüşd'e göre de Allah'ın ilim sıfatı ezeli bir sıfattır. Çünkü Allah'ın bu sıfatlarının herhangi bir zamanla muttasıf olması doğru değildir. Dolayısıyla kelamcıların "Allah muhdes olanı, hudûsu vaktinde ezeli ilmi ile bilir" görüşleri doğru değildir. Çünkü bu sözden çıkan anlama göre; yokluğu vaktinde de, varlığı vaktinde de muhdes hakkındaki bilginin bir tek ve aynı bilgi olması gerekir. Bu akla uygun bir şey değildir. Çünkü bu takdirde bilginin var olana tabi olması gerekir.⁷⁵ İbn Rüşd, Gazali gibi sıfatları kabul eder fakat Allah'ın sıfatlarının zatının kendisi olduğunu kabul edip, zata zait şeyler olduğunu kabul etmez.⁷⁶

⁷⁰ Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 67.

⁷¹ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa Metafizik II*, s. 113.

⁷² Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev: Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yay., 2005. s. 165.

⁷³ Gazali, a.g.e., s. 184.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev: M. Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yay., 2005, s. 145.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri – Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Haz: Süleyman Ulu-
dağ, İstanbul: Dergah Yay., 2004, ss. 175-176.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 179.

İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bilgisi, insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz. Onun başkasını başkası olması itibarıyla kavramaması sonucu elde ettiği bilgi, edilgin olmayan bir bilgidir; O'nun başkasını kendi özü olarak kavraması sonunda elde ettiği bilgi de etkin bilgidir.⁷⁷

İbn Rüşd Meşşâî filozofların "Allah'ın cüzileri bilmediğini" söyledikleri konusunda Gazali'nin yanığı içinde olduğunu söyler. İbn Rüşd'e göre onlar: "Allah'ın cüzileri bizim bildiğimiz şekilde değil de başka bir bilgi ile bildiğini" ifade ederler. Çünkü bizim bilgimiz maluma (bilinene) tabidir. Dolayısıyla bizim bilgimiz bilinene bağlı olduğu için hâdis olmaktadır. Onun (bilinenin) değişmesiyle bizim bilgimiz de değişmektedir. Allah'ın ilmi ise böyle olmaktan uzaktır. Çünkü o (Allah'ın bilgisi) varlığı var kılan bir bilgidir. Yani varlığın belirleyicisidir.⁷⁸ Görüldüğü üzere İbn Rüşd'e göre filozoflar Allah'ın tikelleri bilmesi konusundaki güçlüğü (Allah'ın ilminin bilinene tabi olacağı ve değişeceği sorunu) üstesinden gelebilmek için kendisi bu tür bir ayırımı edilgin ve illetli olan akıllar için geçerli olduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Rüşd'ün buradaki ve "Damime"⁷⁹deki ifadelerinden anlaşıldığına göre onun da Farabi ve İbn Sina gibi Allah'ın bilgisinin objesini var kılan bir bilgi olduğunu kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd, İlk İkenin, hem bilen, hem de yapan olduğunu söyler. O'nun bilgisi, yaptığı işin ilkesidir. Tıpkı Farabi ve İbn Sina'da olduğu gibi İbn Rüşd'e göre de Allah'ın kendi özünü her şeyin ilkesi olarak bilmesi ise, her şeyin ortaya çıkmasının nedenidir; çünkü bu âlemde var olan düzen, Allah tarafından gerçekleştirilmiş olması anlamında, akılla kavranan düzenin bir sonucudur; dolayısıyla O'nun her şeyin yapıcısı olması, O'nun her şeyi bilen olmasına eklenmiş bir şey değildir; çünkü O'nun her şeyi bilmesi, her şeyin ondan çıkmasının bir nedenidir, onun her şeyi bilmesi, Onun özünü bilmesine hiçbir şey eklemeyiz; çünkü O, kendisinin her şeyin bir ilkesi olduğunu bilmedikçe, kendi özünü de bilemez. Dolayısıyla ilk amaç sayesinde O'nun özü, ikinci amaç sayesinde ise bu âlemde var olan her şey kendisince bilinmiş olur. O'nun fâil olmasının anlamı da budur.⁸⁰

İbn Rüşd, yüce Allah'ın bilgisinin yalnızca nicelik yönünden yaratıkların bilgisinden farklı olduğuna inanan kimseden daha bilgisiz biri düşünölemeyeceğini söyler. Oysa ona göre burada temel alınması gereken görüş, yüce Allah'ın bilgisinin bir tek olması ve bu bilginin

⁷⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 254.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, ss. 38-39.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Damime*, çev: Bekir Karlığa, (Faslu'l-Makâl içinde), İstanbul: İşaret Yay., 1999, s. 124.; Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 187.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 164-165.

bilinenlerin eseri olmayıp, onların nedenini oluşturmasıdır. Nedenleri çok sayıda olan bir şey, elbette ki, sayıca çoktur; oysa eserleri çok sayıda olana bir şeyin eserlerin çok sayıda olması gibi, çok sayıda olması gerekmez. Tıpkı ilk bilgiden bilinenin değişmesiyle ortaya çıkan değişikliğin soyutlanması gibi, yaratıkların bilgisinde bulunan çokluğun da yine ondan soyutlanması konusunda hiçbir kuşku bulunmamaktadır.⁸¹

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz; çünkü bizim bilgimiz varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise onların nedenidir. İbn Rüşd'e göre öncesiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrıyı öncesiz bir insan; insanı da var olup, yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur. Kısaca, İbn Rüşd'e göre İlk İlke'nin bilgisiyle ilgili hususların, insanın bilgisiyle ilgili hususların tam zıttı olmaktadır. Başka bir deyişle, O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir; varlıklar O'nun bilgisini değil.⁸²

4. İlahi İrade ve Yaratma

Gazali'nin Tanrı'nın iradesi konusunda filozofları eleştirdiği noktalardan biri, onların hem sudûru savunmaları hem de Allah'ın irade sahibi olduğunu iddia etmeleri idi. Çünkü bu sudûr Gazali'ye göre iradî değil zorunludur. Gazali, fâilin irade sahibi olduğunu, dolayısıyla fâile nispet edilen fiilin de irade ile yapılan fiil olması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu konudaki görüşünü delillendirmek üzere *Tehafût*'te⁸³ ateşe atılarak yanan bir insan örneği üzerinde durur. Ateşe atılmak suretiyle yanarak ölen bir insanın ölümünden sorumlu fâil kimdir? sorunun cevabı Gazali'ye göre hiç şüphesiz "fâil ateştir" olmayacaktır. Kişiyi ateş yakmış olmasına rağmen, "yakma" iradesine sahip olmadığı için gerçek fâil ateş değil, o insanı ateşe atan ve böylece yanmasını irade eden kişi veya kişilerdir. Dolayısıyla bir fiili gerçekleştirecek fâil olabilmek için "irade" sahibi olmak gerekli bir şart olmaktadır. Buradan yola çıkarak Gazali, Allah'ın da gerçek bir fâil olabilmesi için, fiilin O'nun kendi iradesiyle ortaya çıkmış olması gerektiğini savunur. Yani Gazali'nin anladığı şekliyle filozofların iddia ettiği gibi zorunlu bir sudûr olmaması gerekir.

Filozofların Tanrı'nın iradeli bir varlık oluşunu Gazali gibi anlamamalarının sebebi ise; ezeli bir varlık olan Tanrı'nın iradesinin, varlıkları yaratırken nasıl bir fonksiyona sahip

⁸¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 191.

⁸² A.g.e., s. 257.

⁸³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 60-61.

olacağı meselesiydi. Onlara göre eğer Tanrı âlemi kelamcıların anladığı manada sonradan yaratmaya karar verirse, bu durumda O'nun iradesini o anda neyin belirlediği sorusu gündeme gelecektir. Onlara göre, irade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. Ortada henüz iki ya da daha fazla şey olmadığına göre (âlem henüz yaratılmadığına göre) Tanrı'nın iradesi neye göre tecelli edecektir? Yok, Tanrı bir ihtiyaca binaen iradesini yokluktan varlık lehine koyuyorsa, bu takdirde ihtiyaç sahibi olan bu varlık onlara göre zaten Tanrı olmazdı. İşte bu ve buna benzer nedenlerden dolayı filozoflar yaratma konusunda Tanrı'nın iradesini değil, bilgisini ön plana çıkarmışlardı. Fakat Gazali'nin anladığı manada asla Tanrı'nın iradesiz bir varlık olduğunu dile getirmemişlerdir.

İlahi irade konusuyla doğrudan alakalı olduğu için Gazali, İbn Rüşd ve Ali Tûsi gibi *Tehâfût* yazarlarından farklı olarak ilk defa Hocazâde'nin *Tehâfût*'ünde âlemin kıdemi meselesinde tartıştığı "Mucibun bi'z-Zât"⁸⁴ (Özü gereği gerektirici) konusuna da kısaca değinmek istiyoruz. Hocazâde'ye göre âlemin kıdemi meselesinin özünü aslında bu konu oluşturmaktadır. O bu konuda şöyle der:

Müslüman olsun olmasın, din ve şeriat ehli Tanrı'nın kadir, muhtar (dilediğini yapan) olduğu görüşündedir. Şu anlamdaki: Âlemi varlığa getirmek veya getirmemek O'nun elindedir (Fâilun bi'l-İhtiyâr) ve bu ikisinden hiçbirini O'ndan ayrılması imkânsız olacak tarzda, özü gereği ona lazım değildir. Filozoflar bu görüşe karşı çıkarlar ve Tanrı'nın özü gereği mücîb olduğunu, ancak fâil oluşunun cismani tabiata sahip mecbur varlıkların fâil oluşu gibi olmadığını (mesela Güneşin aydınlatması, ateşin yakması vb.) tersine O'nun fâilliğinde tam olduğunu, dolayısıyla varlığa istidadı tam olan şeyin, O'ndan, O'nun bakımından herhangi bir maksat veya istek söz konusu olmaksızın, bununla beraber eserini ve onun kendinden çıkışını (sudûr) bilerek çıkması lâzım geldiğini söylerler. Çünkü Tanrı mutlak Cevâd (Cömert) dir.⁸⁵

Hocazâde'nin söylediklerini İbn Sina'nın aşağıdaki ifadeleri de doğrular:

Allah Müriddir.⁸⁶ Onun dışındaki her şey onun fiilidir. O, bu varlıkların fâili ve var edicisidir. Fâil ise ya bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir şeyi yapar. Allah'ın fiillerin de bilgisizlik ve değişme olmaz. Varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiil irade ile olur. O halde O, kendisinden sâdir olacak varlıkların varlığını en üstün düzen ve

⁸⁴ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Ankara: Fecr Yay., 2009, s. 55.

⁸⁵ Kemal Paşazâde, *Tehâfût Haşiyesi*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987, s. 33.

⁸⁶ İbn Sina, "Er-Risâletu'l-Arşıyye", *Risaleler*, s. 51.

mükemmellikte zatı ile bilir. İlk, varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün halinde, sağlamlık, kusursuzluk ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgisi ile varlıklardan ayrılırsa, işte bu özelliğe 'irade' denir. Bu fiillerin ondan çıkması, onun varlığının mükemmelliğinin eseridir. O halde O'nun bu fiilleri istemesi (irade) zorunludur.⁸⁷

İbn Rüşd, Gazali'nin irade tarifini kabul etmez. Çünkü ona göre, ezeli irade ile hadîs irade ancak, ismen iştirak ederler. İbn Rüşd'e göre, Allah'ın iradesini iki benzeri birbirinden ayıran şey olarak ortaya koymak yanlıştır. Çünkü ortada varlıkla yokluk olarak benzerler değil, zıtlar vardır.⁸⁸

İbn Rüşd'e göre eğer Allah'ın iradeli olduğu söylenirse, bundan, ancak O'nun yarattığı şeyin O'nun dikkatinden kaçmadığı; buna zorlanmadığı, aksine O'nun yetkinliğinin bütün nesnelerin, kendisinin yaratmasından ileri geldiğini bildiği anlaşılır.⁸⁹ Çünkü ona göre âlim olan fâilden bir şeyin meydana gelmesi için, o fâilin o şeyi irade etmiş olması şarttır. Aynı şekilde kâdir olması (kudret) da şartlardan bir diğeridir. "Allah sonradan (muhtes) olan hususları ezeli iradesi ile irade eder." denilmesi ise İbn Rüşd'e göre bidattir. Bu aynı zamanda ulemanın akıllarına sığdıramadıkları ve cedel mertebesine ulaşan, halkı da ikna etmeyen bir sözdür. Oysa uygun olan, "Allah bir şeyin olmasını, o şey ortaya çıkacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de onu irade etmez." denilmesidir.⁹⁰

İbn Rüşd ile Gazali ve onun gibi düşünenlerin "fâilin iradesi"nden anladıkları farklıdır. Gazali'nin, "fâilin, dilediği şeyi yapabilmesi için, dilediği şeyi irade eden, seçen ve bilen bir varlık olması gerektiği" biçiminde ki sözü, İbn Rüşd'e göre kesin kanıt ortaya konmadıkça veya bu âlemlerle ilgili bir hükmün öteki âleme de uygulanması doğru olmadıkça, kendiliğinden bilinemeyecek olan bir sözdür. Bu, âlemin yaratıcısı hakkında kabul edilmesi mümkün olmayan bir tanımdır; çünkü İbn Rüşd filozofların etkili fâilleri dış âlemde iki gruba ayırmalarını kabul eder. Bunlardan birinci gruba giren fâiller ancak bir tek şeyi yaparlar; bu da sıcaklığın sıcaklığı, soğukluğun da soğukluğu meydana getirmesi gibi öz bakımından olur. Bu türden fâillere, filozoflar "tabii fâiller" adını verirler. İkinci bölüme giren fâillere gelince, bunlar belli bir anda bir şeyi, bir başka anda da onun zıddını yapabilen fâillerdir. İşte bunlara da, filozoflar

⁸⁷ İbn Sina, "Er-Risâletü'l-Arşıyye", *Risaleler*, ss. 53-55.

⁸⁸ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları., 1956, s. 237.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 165.

⁹⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 177.

“irade eden” ve “seçen” varlıklar adını verirler. Bu fâiller yalnızca bilgiye ve ayrıntılı inceleme-ye dayanarak bir şeyi yaparlar. Oysa ilk fâil olan yüce Allah, filozoflara göre, oluşan ve yok olan şeyleri nitelendirmesi bakımından bu iki fiilden biri ile nitelendirilmekten uzaktır; çünkü seçen ve irade eden varlık irade ettiği şeyden yoksundur, oysa yüce Allah irade ettiği şeyden yoksun olamaz. Öte yandan seçme gücüne sahip olan varlık kendisi için üstün gördüğü iki şeyden birini seçer; oysa yüce Allah kendisi için üstün bir duruma muhtaç değildir. Ayrıca irade edilen şey gerçekleştiğinde irade edenin iradesi sona erer. Kısaca irade bir edilginlik ve değişmedir; oysa yüce Allah, edilginlik ve değişmeden uzaktır.⁹¹

Bundan başka Allah, İbn Rüşd'e göre tabii fiilden elbette daha da uzaktır; çünkü tabii bir şeyin fiili, bu şeyin tözü bakımından zorunlu olup, irade sahibinin tözü bakımından zorunlu değildir; ancak o, bu yetkinliğe ulaşmasını sağlamaktadır. Aynı biçim de tabii fiil bilgiye dayanmaz; oysa yüce Allah'ın fiili bilgiye dayanmaktadır. Allah'ın hangi yönden fâil ve irade sahibi olduğu açıkça ortaya konmamıştır; çünkü bu âlemde Allah'ın iradesinin bir benzeri yoktur.⁹²

İbn Rüşd, Gazali'nin bu konuda filozoflara olan eleştirilerini iki noktada toplayabileceğimizi söyler: “Bu iki noktadan birincisi; ancak inceleme ve seçme sayesinde bir iş yapan kimse, fâil (etkin) nedenlerden sayılabilir; çünkü fâilin, tabiatı dolayısıyla başka bir şeyi yapması, onu fâil yapmaz. İkinci nokta ise şudur: Filozoflar, ‘âlemin Yüce Allah'tan çıktığı’ biçimindeki görüşlerini, gölgenin kişiye, ışığın güneşe, aşağıya doğru düşmenin taşa zorunlu olarak bağlı olduğu türden birtakım örneklerle dayandırırılar. Oysa böyle bir şeye fiil adı verilmez, çünkü burada fiil fâilden ayrı değildir.”⁹³

İbn Rüşd'e göre Gazali'nin bu konudaki görüşleri yanlıştır. İbn Rüşd'ün filozofların görüşü olarak aktardığı ve kendisinin de itiraz etmediği görüşe göre, nedenler “fâil”, “madde”, “suret” ve “gaye” olmak üzere dört gruba ayrılır. Fâil, başkasını kuvveden fiile ve yokluktan varlığa çıkaran şeydir. Bu bazen inceleme ve seçmeye, bazen de tabiata dayanır. Kişiye, gölgeyi meydana getirdiği için, ancak mecazi anlamda fâil adı verilir. Çünkü gölge kişiden ayrı değildir. Oysa fâil, ortak görüşe göre, yapılan şeyden ayrılır. İbn Rüşd'e göre yüce Allah âlemden ayrıdır; dolayısıyla Allah tabii nedenler türünden bir fâil olmadığı gibi, bu âlemde

⁹¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 81-82.

⁹² İbn Rüşd, a.g.e., s. 82.

⁹³ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 82-83.; Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 58-59.

gördüğümüz seçme gücü olan ve seçme gücü bulunmayan fâil anlamında bir fâil de değildir. Tersine O, bu nedenleri meydana getiren, her şeyi yokluktan varlığa çıkararak ve bunları koruyan bir varlıktır. O, bütün bu fiilleri, bu âlemde gördüğümüz fâillerden farklı olarak, en yetkin ve en şerefli bir biçimde yapar. Buna göre Allah zorunlu olarak, irade ve seçme gücüne sahip olanların en üst derecesinde bir irade ve seçme gücüne sahiptir, çünkü bu dünyada gördüğümüz irade sahibine ilişkin eksiklik O'na ilişemez.⁹⁴

İbn Rüşd Gazali'nin yukarıda verdiğimiz ateş örneğindeki⁹⁵ eleştirisinin gereksiz bir eleştiri olduğunu söyleyerek, hiç kimsenin fiili ateşe bağlamadığını iddia eder. Hiç kimse, bu yakma işi herhangi bir kimsenin dilemesine dayanmaksızın, ateşin yaptığını iddia edemez. Buradaki yanılmanın nedeni, bileşik için doğru olanı, basit ve bileşik olmayıp, tikel olana kanıt getirmektir ki, bu yol, zencinin, dişleri beyaz olduğu için, mutlak anlamda beyaz olduğunu söylemek gibi, safsatıcıların izledikleri yollardan biridir. Oysa İbn Rüşd'e göre filozoflar, yüce Allah'ın mutlak anlamda irade sahibi olmadığını söylememektedirler; çünkü Allah bilgi sayesinde ve bilginin sonucu olarak fâildir ve O, her ikisi de mümkün olan birbirine karşı iki fiilden en üstünü yapandır. İbn Rüşd'e göre, Allah sadece insan iradesine benzer bir irade ile irade eden değildir.⁹⁶

Bu ifadeler dikkate alındığında yaratılışın ezeli mi sonradan mı olduğunun İbn Rüşd açısından daha iyi netleştiğini görüyoruz. O fâilin fiili yapmaya karar vermesinden sonra fiilin ertelenmesinin mümkün olmadığını söyleyerek yaratılışın da ezeli olduğunu dolaylı olarak ifade etmiş oluyor. İbn Rüşd'e göre Gazali'nin öncesiz (Tanrı'nın iradesi) irade konusunda kafası karışık. İbn Rüşd'e göre "öncesiz irade" (kadîm) ve "önceli irade" (hâdis) deyimini ortaklaşa bir isme sahip, birbirine zıt deyimlerdir; çünkü gerçekte biz insanların da deneyimine sahip olduğumuz irade, eşit olarak birbirine karşı iki şeyden birini yapma ve daha sonra da eşit olarak irade edilen iki şeyden birini kabul etme olanağına sahip olan bir güçtür. Çünkü İbn Rüşd'e göre irade, fâilin bir fiili yapma isteğidir. Fâil bu fiili işlediğinde, isteği son bulmuş ve irade ettiği şey gerçekleşmiş olur. İşte bu istek ve bu fiil eşit olarak birbirine karşı olan şeylerle ilişkilidir. Kendisinde bulunan birbirine karşı iki şeyden (varlık ve yokluk gibi) birini irade

⁹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 83.

⁹⁵ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 60-61.

⁹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 88.

edenin öncesiz (ezeli) olduğu ileri sürülürse, burada onun tabiatı imkân halinden vücûb (zorunluluk) haline dönüştürülmüş olacağından, iradenin tanımı da ortadan kalkmış olur.⁹⁷

İbn Rüşd'e göre canlı varlıklardaki iradenin anlamı da onları harekete yöneltten istektir. Bu istek canlılarda ve insanda özlerindeki eksikliği tamamlamak için bulunur. Yüce Allah'ta ise, özündeki bir eksiklikten dolayı ya kendinde ya da başkasında hareket ve fiilin nedeni olabilecek bir isteğin bulunması imkânsızdır. İbn Rüşd'e göre bu durumda nasıl olur da fiilin bulunduğu anda isteği artırmaksızın sonradan var edilmiş bu fiilin (âlemin yaratılışı) nedeni olan ezeli bir iradenin varlığı düşünülebilir? Ya da nasıl olur da bir irade ve isteğin fiilden önce, fiilin olduğu anda ve fiilden sonra, kendisine hiçbir değişiklik ilişmeden aynı durumda bulunması düşünülebilir? Yine istek, hareketin nedeni olduğu, hareket de ancak cisimde bulunduğu için, yalnızca nefse sahip bir cisimde bulunabilir. O halde İlk İlke'deki (Allah'taki) iradenin anlamı, O'nun fiilin bilgidен kaynaklanmasından başka bir şey değildir. Bilgi ise, iki zıt şeyi bilme anlamına geldiği için, ondan, bu iki zıt şeyden her birinin çıkması mümkündür. Bu iki zıt şeyden daha aşağıda olanın değil, daha üstün olanın bu iki şeyi bilenden çıkması dolayısıyla bilgilie erdemli adı verilir. İşte bu nedenledir ki, İbn Rüşd'e göre Allah'a en uygun üç sıfat bulunur: bilgili, erdemli ve kudretli. O'nun dilediği, varlıklarda bilgisine uygun olarak meydana gelir ve kudret de insanlarda olduğu gibi, dilediğinin gerisinde kalmaz.⁹⁸

İbn Rüşd Allah'ın irade sıfatının Allah'ta mutlaka olması gerektiğini iddia eder. Çünkü O'na göre bilen bir fâilin fiilini gerçekleştirmesi için onun istemesi de gerekir. Fakat O'nun itiraz ettiği nokta kelamcılarının Allah'ın âlemi yaratmasını "kadim iradesiyle sonradan meydana getirmesi" şeklinde açıklamalarınındır. Bu görüş İbn Rüşd'e göre ne akılla ne de din ile uyuşan bir inançtır. Yani problem yine âlemin ezeliği konusunda ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd'e göre filozoflar Gazali'nin iddia ettiği gibi iradeyi inkâr etmemektedirler. İbn Rüşd'e göre onların hassasiyeti Allah'a beşeri bir irade isnat edilmemesidir. Beşeri iradenin eksik olduğu tartışmasız bir gerçekliktir. Bu yüzden de insan böyle bir irade ile eksiklikleri gidermeye çalışır. Yani, insan irade ettiği şey karşısında etken değil tam tersine edilgen sayılır. İbn Rüşd'e göre Allah'ın iradesine ait olan fiiller, Gazali'nin yaptığı ayrımlar olan "iradi fiil" veya "tabii fiil" ayrımından hiçbirine benzememektedir. Allah'ın iradesi hiçbir şeye benzemeyen "benzersiz bir irade" dir ve fiilleri O'nun iradesiyle ortaya çıkmaktadır. Çünkü bilginin tabiatı; İbn Rüşd'e göre Gazali'nin filozoflardan aktardığı gibi, fiilin kendisinden çıkmasını

⁹⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 6-7.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 232.

gerektirmez. İbn Rüşd bunun sebebini gayet net ortaya koyar. Biz, onun iki zıddı bildiğini ve iradesi olmadığını söylediğimiz takdirde, bu iki zıddın aynı anda O'ndan çıkması da gerekir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır. Öyleyse O'ndan bu iki zıttan birinin çıkması, bilgiye eklenmiş bir sığata işaret eder ki, bu sıfat da iradedir.⁹⁹

İbn Rüşd'e göre irade, Tanrı'nın fiilinin bilgiden kaynaklanmasından başka bir şey değildir. Fakat ona göre bilen bir fâilin fiilini gerçekleştirme için elbette onu istemesi de gerekir. İbn Rüşd'ün itirazı ötelenmiş bir irade anlayışınadır. Yani kelamcıların söylediği manada: Tanrı'nın kadim iradesiyle fiillerini sonradan meydana getirmesidir. Sorun yine âlemin ezeliği-hâdisliğinde ortaya çıkmaktadır.

5. Ezeli Yaratma

İbn Rüşd, Gazali'nin 'âlemin yaratılmışlığı hakkında temelde iki zıt görüş vardır' görüşüne¹⁰⁰ katılır. İbn Rüşd'e göre de bunlardan birinci grup kelamcılardır ki bunlara göre âlem sonradan yaratılmıştır. Bunlar sonradan yaratılanın kendiliğinden olmayıp zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaç olduğunu kabul ederler. Diğer grup ise Dehriiler (Ateistler) ki onlar âlemin olduğu şekliyle ezeli olduğunu ve bir yaratıcısı bulunmadığını söylerler. Bu iki grubun ortasında ise filozoflar yer alır. Onlar, hem âlemin bir yaratıcısının bulunduğunu kabul ederler hem de âlemin ezeli olduğunu söylerler.¹⁰¹ Fakat şurası muhakkak ki filozoflar, âlemi ezeli kabul etmekle, onun fâilinin olmadığı manasını kastetmemişlerdir.¹⁰²

İbn Rüşd kelamcılarının (Eşarilerin) hudûs delilinin ise, anlamsız olduğunu, mantık kurallarına uymadığını söyler. Daha önce de belirttiğimiz gibi kelamcılar cisimlerin cevher ve arazlardan oluştuğunu iddia ederler. Cevherler sonradan yaratıldığına ve cisimler de cevherlerden oluştuğuna göre onlar da hâdistir.* Oysa İbn Rüşd'e göre Allah onların dediği anlamda Muhdis ise, fiillerinin ve konumuz açısından söylersek yaratma fiilinin de ezeli olması gerekir. Yani âlemin de ezeli olması gerekir. Ama kelamcılar ezeli bir fâilden hâdis bir fiilin meydana

⁹⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 238.

¹⁰⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 79.

¹⁰¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 149.

¹⁰² Türker, a.g.e., s. 311.

* Kelamcılar bunu önerme şeklinde şöyle ifade etmişlerdir. a. Cevherler arazlardan ayrılmaz, yani onlardan hali ve boş olamaz. b. Arazlar hâdistir, sonradan olmalıdır. c. Hadislerden ayrılmayan şey de hâdistir. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 149.

geleceğini kabul ederler. O zaman 'mef'ûle, fâilin fiilinin taalluk etmesi şarttır' ilkesine ters düşmüş olurlar. Çünkü hâdis şeylerle birlikte bulunan şeylerin de hâdis olması kelamcıların ilkelerindedir. İşte bu tutarsızlıktan kurtulmak için kelamcıların 'hâdis fiil kadîm ve ezeli bir irade ile vâki olur.' demeleri de yeterli değildir. Çünkü İbn Rüşd'e göre irade mef'ûle taalluk eden fiilden başka bir şey değildir. Bu durumda İbn Rüşd kelamcılarının üç durumdan birini kabul etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Bunlar:

- a. Ya irade de hâdistir, fiil de hâdistir.
- b. Veya fiil hâdistir, irade kâdimdir.
- c. Veyahut de fiil kadimdir, irade hâdistir. 'Hâdis bir şey kâdim bir iradeden meydana gelebilir' ilkesini kabul etsek bile, İbn Rüşd bunun kadîm varlık ile hâdis varlık arasında aracı varlık(lar) olmadan mümkün olmadığını belirtir.¹⁰³

İbn Rüşd âlemin kâdîmi ya da hudusu meselesinde kelamcılardan Eşarilerle eski filozoflar arasında bir anlaşmazlık olduğunu fakat bu anlaşmazlığın adlandırmaya dayalı bir anlaşmazlık olduğunu belirtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, onlar üç sınıf varlık olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Kadîm olan varlık ki bu Allah'tır, hâdis varlık ve bu iki varlığın (kadîm ve hâdis) ortasındaki üçüncü varlık yani âlem.¹⁰⁴ İbn Rüşd her ne kadar onlar üç sınıf varlık olduğu konusunda hemfikirdirler dese de kelamcılarının yaratılış anlamında sadece iki türlü varlık olduğunu kabul ettiklerini biliyoruz. Onlar sadece kadîm (Allah) ve hâdis (âlem) olarak iki tür varlık kabul ederler.¹⁰⁵

İbn Rüşd'e göre fâil iki sınıftan oluşmaktadır. Birincisi, fiilin iliştiği eserin var oluşu anında, kendisinden çıktığı fâil sınıfıdır. Örneğin bir yapının, var olmasıyla, artık yapı ustasına gereksinimi bulunmadığı gibi, bu eserin de var oluşu tamamlanınca, artık, bir fâile gereksinimi kalmaz. İkinci fâil sınıfı ise, kendisinden esere ilişik olan yalnızca bir fiilin çıktığı ve bu eserde, ancak fiilin kendisine ilişmesiyle var olduğu fâil sınıfıdır. Bu fâilin özelliği, fiilinin o eserin varlığıyla birlikte bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu fiil yok olunca, eseri de yok olur; bu fiil var olunca, eseri de var olur, yani her ikisi sürekli var olarak birlikte bulunur. İbn Rüşd'e göre bu fâil, fâil olma yönünden, birincisinden daha üstün ve fâil olmaya daha layıktır; çünkü o,

¹⁰³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 145-147.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, s. 40.

¹⁰⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bakillani, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhidet'l-Muattıla*, thk: Mahmûd Muhammed Hidayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947, s. 41.

eserini var eder ve onu korur. İbn Rüşd'e göre, âlemin fâilinden çıkan fiilin sonradan var olduğunu gerekli gören kimse "Âlem ezeli bir fâil tarafından sonradan yaratılmıştır." der. Ezelinin fiilinin de ezeli olduğunu ileri süren kimse ise: "Âlem ezeli olan ve ezeli bir fiili bulunan, yani başı ve sonu bulunmayan bir fâil tarafından sonradan yaratılmıştır." der. Ancak, İbn Rüşd'e göre âlem, onu ezeli olmakla nitelendiren bir kimsenin düşündüğü gibi, kendi özü dolayısıyla ezeli bir varlık değildir. Bu cümle, İbn Rüşd'ün ezellilik anlayışı bilme açısından önemli bir cümledir. Yani İbn Rüşd'e göre Allah da âlem de ezeldir. Fakat bu iki ezellilik arasında mahiyet farkı vardır. Allah nedensiz, hiçbir nedeni olmayan, kendi özünden kaynaklanan bir ezellilik ile ezeli iken, âlem, özü dolayısıyla ezeli olmayan, nedenli bir ezeldir.¹⁰⁶

Ezeli yaratma konusunda İbn Rüşd filozofları destekler.¹⁰⁷ Gazali, âlemin Allah tarafından ezeli bir irade ile yaratıldığını, O'nun iradesinin âlem meydana geldiği anda onun var olmasını irade ettiğini, bundan önce var oluş irade edilmediği için âlemin meydana gelmediğini iddia etmişti. Ona göre âlem var olduğu anda ezeli iradeyle irade edilerek meydana getirilmiştir.¹⁰⁸ İbn Rüşd, bu görüşe, irade sahibi bir fâilin fiile karar vermesinden sonra, fiilinin ertelenmesinin mümkün olmadığı söyleyerek itiraz eder.¹⁰⁹

İbn Rüşd'e göre eğer bir kimse bütün koşulları yerine gelmiş olan bir fâilin varlığından sonra, eserinin meydana gelmesinin mümkün olmadığını iddia ederse, bu hususu bir kıyasa ya da apriori bilgilere dayandırmak zorundadır. Eğer bu hususu bir kıyasa dayandırarak söylerse bu kıyasın ne olduğunu söylemesi lazımdır. Fakat ortada böyle bir kıyas yoktur. Yine eğer bu hususu apriori bir bilgiye dayandırarak söylerse, ona karşı olanlar da dâhil bütün insanların bunu kabul etmesi gerekir. Ama bu İbn Rüşd'e göre doğru değildir. O, kendiliğinden bilinen bir bilginin (apriori) koşulunun, onun bütün insanlar tarafından bilinmesi ya da ona inanılması olmadığını söyleyerek Gazali'ye göndermede bulunur. Bir şeyin bütün insanlarca bilinmesi o şeyin sadece bütün insanlar tarafından tanınıyor olduğunu gösterir ki herkesçe tanınan şeyin de kendiliğinden bilinen bilgi (apriori) olması gerekmez.¹¹⁰ Görüldüğü üzere, İbn

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 139.

¹⁰⁷ William Lane, Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Co., 1980, s. 105.

¹⁰⁸ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 6.

¹¹⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 9.

Rüşd'e göre kelamcılar, başvurdukları bir kıyas ve dayandıkları bir neden bulunmaksızın, kendilerini âlemin sonradan yaratıldığına inandıkları kesin kanıtı kabul ederler.¹¹¹

Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd'e göre, kelamcılar, eserin fâilin fiilinden sonraya ertelenmesinin kesinlikle imkânsız olması konusunda dayandıkları bir kıyas ya da herhangi bir neden bulunmaksızın, âlemin sonradan meydana geldiğini iddia ediyorlar. İbn Rüşd ise, bu gibi metafizik konularda bilginin doğruluğunun teyidi için o bilgiye inananların ya da bunun gibi başka şeylerin ölçüt olamayacağını söyler. Örneğin iki kişi bir deyişin şiir olup olmadığını tartışsa, İbn Rüşd, bunun doğruluğunun sağlam bir doğa yetisi ve aruz bilgisiyle tespit edilebileceğini söyler. Tabi ki onun şiir olduğunu bu yöntemle bilenlerin kavrayışı, onu inkâr edenin inkârına bir zarar vermediği gibi, aynı şekilde bir kimsenin kesin bilgisi (yakîn) de, bu kesin bilgiyi inkâr edenin inkârına bir zarar vermez. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre Gazali'nin kendisi gibi düşünmeyenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu ortaya koymak için seçtiği yöntem temelsiz ve zayıftır.¹¹²

İbn Rüşd kelamcılar ve meşşai filozoflar arasındaki esas problemin âlemin ezeli olarak mı yoksa zamansal olarak mı yaratıldığı problemi olduğunu söyler.¹¹³ Ona göre eski filozoflar ve kelamcılar kadim ve hâdis varlıklar konusunda hemfikirken, âlem, yani özellik olarak bu ikisinin ortasında olan varlık konusunda ihtilaf halindedirler. İbn Rüşd'ün âlemi orta varlık olarak nitelenmesinin sebebi aşağıda da göreceğimiz gibi, âlemin zamansal olarak ezeli olması ve bir fâile ihtiyaç duyması yönüyle de hâdis bir varlık olmasıdır. Bu konuda *Faslu'l-Makâl*'da şunları söyler:

- a) “(Hâdis) kendinden başka bir şey (aracılığı) ile (madde) ve kendinden başka bir şey sonucu – fâil sebep ve maddeden demek istiyorum – var edilen bir mevcuddur. Bu şeyden – o şeyin var olmasından demek istiyorum - önce de zaman geçmiştir. Bu; oluşumu duyu yoluyla kavranan cisimlerin halidir. Sözgelimi suyun, havanın, toprağın, canlının, bitkinin ve diğerlerinin oluşumu gibi. Bu türden var olanlara muhdes (sonradan meydana gelmiş) adı verilir.

¹¹¹ A.g.e., s. 10.

¹¹² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 10-11.

¹¹³ Barry S. Kogan, “Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence”, *Islamic Theology and Philosophy - Studies in Honor of George F. Hourani*, Edited by Michael E. Marmura, Albany: State University of New York Press, 1984, s. 212.

- b) Buna mukabil olan tarafa (Kadîm) gelince; bu, kendinden bir şey (aracılığı) ile (madde) ve kendinden bir şey sonucu (fâil sebep) olmamış olan (ayrıca) ondan önce bir zamanın geçmediği mevcuttur. Bu mevcut; burhan ile kavranan, küllün fâili, icad edici ve koruyucusu bulunan Allah Tebareke ve Teâla'dır. Onun şanı yüce ve münezzehtir.
- c) Bu iki tarafın arasında yer alan mevcut türüne gelince; bu, (kendinden başka) bir şey (aracılığı) ile (madde) olmayan kendisinden önce bir zaman geçmeyerek var olandır. Ancak o (kendisinden başka) bir şey sonucu – fâil (neden) demek istiyorum – var olmuştur ki bu, (bütünüyle) âlemin kendisidir.¹¹⁴

Görüldüğü üzere, İbn Rüşd'e göre, üç çeşit varlık vardır. Bir tarafta Tanrı ki O'nun yaratılmamış ve ezeli olduğunda şüphe yoktur. İkincisi maddedir ki o yaratılmıştır ve ezeli değildir. Ondan önce bir zaman geçmiştir. Ortada olan üçüncü bir varlık türü ki bu da âlemin bütünüdür. Âlem yaratılmıştır fakat ezelidir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın zaman dışında olması doğrudur. Fakat Allah'ın âleme göre önceliği (kıdem) zaman dışında ise âlemden sonra oluşu da zaman dışındadır.

İbn Rüşd eserin fâilin fiilinden sonraya kalmadığı kendiliğinden tartışmasız bilinen bir husus olduğunu söyleyerek bu konuda Farabi ve İbn Sina gibi düşündüğünü ortaya koyar. O Eşâfîlerin inanmak istedikleri şeye inandıklarını, buna karşılık kendi görüşünün mutlak doğru olduğunu iddia edebileceğini ama bunun kimseyi bir yere götürmeyeceğini söyler. Eşâfîleri, Mantık kitaplarında kesin bilgi ve sanılar arasında bir ayırım yapılmasını sağlayan bir takım belirtiler ve koşullara göre incelemek suretiyle önyargı ve tutkudan kaynaklanmayan bir düşünmeye davet eder.¹¹⁵

İbn Rüşd filozofların Allah'ın âlemden zaman olarak değil de zat olarak önce olduğunu ispat etmek için ileri sürdükleri örnekler¹¹⁶ üzerinde durur. Allah âlemden önce ise, ya kişinin, gölgesinden önce gelmesi gibi, zaman bakımından değil, nedensellik bakımından, ya da yapı ustasının, yapının duvarından önce gelmesi gibi, zaman bakımından önce gelir. Eğer Allah, kişinin, gölgesinden önce gelmesi gibi, âlemden önce geliyor ve ezeli ise, o zaman âlem de ezeli demektir. Eğer Allah zaman bakımından önce geliyor ise, kendisi ile âlem ara-

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve 'ş-Şeria mine'l-İttisâl*, ss. 40-41.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 10.

¹¹⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 138.

sında öncesi olmayan bir zamanın geçmesi gerekir ki, buna göre zamanda ezeli olur; çünkü zamandan önce bir zaman bulunduğuna göre, onun sonradan var olduğu düşünülemez. Zaman ezeli olduğuna göre, hareket de ezeli demektir; çünkü zaman ancak hareketle birlikte düşünülebilir. Hareket ezeli olduğuna göre hareketli de öncesizdir ve dolayısıyla onu hareket ettiren de zorunlu olarak ezeli olur.¹¹⁷

İbn Rüşd kesin kanıtın iki türlü varlık olduğunu ortaya koyduğunu söyler. Bunlardan biri tabiatında hareket bulunan varlıktır ki, bunun zamandan ayrılması mümkün değildir. Öteki ise tabiatında hareket bulunmayan varlıktır (Tanrı) ki, bu varlık ezeli olup, zamanla nitelendirilemez. Tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatından hareket bulunan varlığın nedenidir. Buna göre iki varlıktan biri ötekinden önce gelmiş demektir. Başka bir deyişle, kendisine zaman ilişmeyen varlığın ne zamanda bir önceliği ne de kişinin gölgesine önceliğinde olduğu gibi hareketli varlığın tabiatına bağlı olan nedenin nedenliden önce gelmesi söz konusudur. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre hareket etmeyen varlığın (Tanrı) hareket edenden (varlık) önce gelmesini iki hareketli varlıktan birinin ötekinden önce gelmesine benzeten filozoflar kesinlikle yanılığın içindedirler. Çünkü bu cinsten iki varlıktan her biri ötekine kıyaslandığında, ya ötekiyle zamandaş ya ondan önce ya da ondan sonra olması gerekir. Bu yanılığın sebebi İslam filozoflarının eski filozofların (Aristo) görüşlerini iyi anlayamamalarıdır. O halde doğrusu İbn Rüşd'e göre iki varlıktan birinin ötekinden önce gelmesi, değişmez ve zamanda bulunmayan (ezeli) varlığın, değişen ve zamanda bulunan varlıktan önce gelmesidir.¹¹⁸

İbn Rüşd'e göre İlk fâilin varlığının öncesi ve sonrası yok ise, fiilin de varlığının öncesi ve sonrası yok demektir ki bu da âlemin ezeli olduğunu gösteren en önemli delildir.¹¹⁹ İbn Rüşd'e göre, "öncesiz fâilin geçmişte işlemiş olduğu fiillerinin hangi noktada başladığını" soran bir kimseye verilecek en iyi yanıt şudur: Onun varlığının hareket noktası ne ise, fiillerinin hareket noktası da odur; çünkü her ikisinin de bir başlangıcı yoktur. O burada yine fâilin fiilin kendisinden sonraya kalmasının düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır.¹²⁰

Görüldüğü üzere İbn Rüşd âlemin ezeli olduğunu açık bir şekilde söyler fakat aynı zamanda o, problemi çözebilmek için her iki tarafı da rahatsız etmeyeceğini düşündüğü bir

¹¹⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 36.

¹¹⁸ A.g.e., s. 37.

¹¹⁹ A.g.e., s. 32.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 14.

görüş ortaya koyar. Tanrının ezeliği ile âlemin ezeliği arasında önemli bir fark görür.¹²¹ Burada iki tür ezellik göze çarpıyor. Nedenli ezellik ve nedensiz ezellik. İbn Rüşd'e göre Tanrı, nedensiz ezeli iken âlem nedenli ezeli olmaktadır. Yani âlem Tanrı'nın ezeli fiili olarak, Tanrı tarafından nedenlenmiş ezelidir. Tanrı'nın âleme önceliği zamana referansla meydana gelen bir öncelik değildir. Tanrı'nın âleme olan önceliği ancak O'nun varlığının tamamıyla âlemin nedeni olması anlamındadır.¹²²

İbn Rüşd'e göre varlığı zamanda bulunmayan ve zamanla sınırlanmayan bir varlığın fiillerinin de bu biçimde olması gerekir. Ona göre var olan bir şeyin varlığı ile onun fiilleri arasında bir ayrılık yoktur. Bu durumda Allah'ın özünün geçmişte sürekli olması, gerçekte belli bir zamanda var olmasını gerektirmediği gibi, onun fiillerinin var olması da, bu fiillerin belli bir zamanda var olmasını hiçbir biçimde gerektirmez.¹²³

6. Yoktan Yaratma

İbn Rüşd şeriatın açık hükümlerine göre, âlemin icad (meydana getirilişi) edilmesi konusunda inen ayetlerden âlemin mutlak anlamda ezeli ya da mutlak anlamda yoktan (sonradan) yaratıldığına dair bir sonuç çıkarılamayacağını söyler. Bunu söylemekteki amacı, Gazali gibilerinin âlemin sonradan yaratıldığını şeri delillerle ortaya koyduklarına dair öne sürdükleri iddiaların önüne geçmektir. Çünkü Gazali bu konuyu insanlara böyle izah etmiş, üstelik bununla da kalmayıp filozofları küfür ile itham etmişti. Filozofların dehrilerden de bir farkı olmadığını ifade eden Gazali,¹²⁴ onları Müslümanlara şirin gözükme için gerçek düşüncelerini saklamakla suçlamıştı. İbn Rüşd'e göre Gazali'nin filozofları dehrilik (ateizm) ile suçlaması manasızdır. Çünkü filozoflara göre, cisim ister ezeli, ister hâdis olsun varlığı yönünden kendi kendine var olmuş değildir.¹²⁵ İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşünü şöyle özetleyebiliriz: Bunlar felsefi (spekülasyona açık) metafizik konulardır. Dolayısıyla bunları şeriatla irtibatlandırarak insanları düşüncelerinden dolayı mahkûm etmenin bir anlamı yoktur. Âlem hakkında şeriatın açıklamış olduğu "sonradan var oluş", dış âlemde gözlenen (duyulara yöne-

¹²¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl*, ss. 40-41.

¹²² M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London: The Octagon Press, 1982, s. 133.

¹²³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 67-68.

¹²⁴ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 57.

¹²⁵ Türker, a.g.e., s. 319.

lik) var oluş türlerindedir. Yani insanlar metafizik bir olay olan yaratılışı anlamlandıramayacakları için şeriat böyle bir yola başvurmuştur.¹²⁶

İbn Rüşd'e göre âlemin sûretinin (şeklinin) hakikatte muhdes (sonradan olan) olduğu anlaşılmaktadır. Burada 'sûret' kelimesi rastgele seçilmiş bir kelime değildir. Âlemin maddesi değil sureti sonradan olmuştur. Çünkü madde, madde olması bakımından sonradan olmuş bir şey değildir. Bu biçimde meydana getirilmiş olsaydı bir başka şeye muhtaç olur ve bu da sonsuza kadar devam ederdi. Maddenin oluşmuş bir şey olmasının şartı onun suretle birleşmesidir. İşte âlem ilk oluşunda suretle birleşmediği için ezelidir. Çünkü oluşmanın anlamı, bir şeyin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi ve değişmesidir. Dolayısıyla bir şeyin yokluğunun varlığa dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir. Bu durumda geriye birbirine karşıt suretleri üzerinde bulunduran ve bu suretlerin, kendisinde birbirini izlediği bir şeyin bulunması kalmaktadır.¹²⁷

İbn Rüşd'e göre âlemin hâdis olduğuna, varlıklar vücuda gelmeden evvel hiçbir şeyin bulunmadığına, her şeyin "adem-i mahz" denilen mutlak ve sırf yokluktan yaratıldığına dair bir ayeti veya sahih bir hâdisi delil olarak getiremeyenler, "*Kânellahu vela şey'e ma'ahu*" (Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey de yoktu)* şeklinde bir hâdis rivayet etmişlerdir. Bu hadis naslar bakımından, Meşşâîler karşısında zayıf bir durumda kalan kelamcılar tarafından sık sık kullanılmışsa da, yine kelamcılar tarafından kabul edilen bir kaideye göre, sahih bile olsa, böyle bir hadis, bu çeşit konularda delil değildir. Zira ahad bir haberdir. Onun için de tekfirde ölçü değildir. Üstelik Kur'an'da Âdem'in topraktan, cinin ve şeytanın ateşten, Müslim tarafından rivayet edilen bir hâdiste de meleklerin nurdan yaratıldığı anlatılmış, fakat 'adem-i mahz'dan (mutlak yokluktan) var edildiğine işaret dahi edilmemiştir.¹²⁸

Kelamcılar, âlemin sonradan yaratılması konusunda şu esasa dayanmışlardır: "Sonradan yaratılanlardan yoksun olmayan şey sonradan yaratılmıştır; sonradan yaratılmış nesnelere içeren evren, sonradan yaratılmış şeylerden yoksun değildir; o halde evren sonradan yaratılmıştır." İbn Rüşd'e göre onların ileri sürdükleri bu öncül kabul edildiği takdirde, yanlışlarından biri, onların bu önermeyi genelleştirmeleri olacaktır; çünkü bu âlemden sonradan

¹²⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 214.

¹²⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 55-56.

* Bk. Aclunî, *Keşfu'l Hafa*, II, 130.

¹²⁸ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri - Faslu'l-makâl*, s. 101.

yaratılmış nesnelere yoksun olmayan şey, hiçbir şeyden değil, belli bir şeyden var olmuştur. Oysa onlar, evrenin hiçbir şeyden (yoktan) yaratılmış olduğunu ileri sürerler. Ayrıca filozofların ilk madde adını verdikleri bu dayanak, cisimlikten yoksun olmadığı gibi, onlara göre, mutlak cisimlik de sonradan yaratılmış değildir. Öte yandan "sonradan yaratılmış olan nesnelere yoksun olmayan şey, sonradan yaratılmıştır" öncülü, ancak bu şey sonradan yaratılmış olan bir tek nesneden yoksun olamıyorsa, doğrudur. Cins bakımından bir olan sonradan yaratılmış nesnelere yoksun olmayan şeyin ise, bir başlangıcı yoktur. O halde onların dayanakları olan sonradan yaratılmış olma sonucu nereden kaynaklanıyor? Kelamcılarının ileri sürdükleri görüşlerden ortaya çıkan güçlükler, İbn Rüşd'e göre filozofların karşı karşıya kaldıkları güçlüklerden daha çoktur.¹²⁹

İbn Rüşd yaratma fiilini, "Tanrı'nın, yarattığı şeye karşı mutlak aşkınlığı üzerine temellendirir. Dolayısıyla, Tanrı'nın ilmi veya hür iradesinden sadece mecazi olarak bahsedilebilir. Buna ilaveten Tanrı, madde ve suretten bileşik olan metafizik terkihi yaratır ve ikinci dereceden nedenler, sadece bilkuvve halinde olanı örneklendirmek veya yok etmek üzere bu terkip üzerinde fiilde bulunurlar. Adem, vücuda nisbetle bir olarak görünür ve hakiki bir yoktan yaratma yoktur."¹³⁰ İbn Rüşd yoktan yaratmayı ezeli yaratmanın karşısında görmez. Ona göre ezeli yaratmanın karşısında olan düşünce, zamansal yaratmadır. O ezeli yaratmanın kabul edilmesi şartı ile yoktan yaratmanın kabul edilmesinde bir sakınca görmez. Yani yoktan yaratma zaman içinde yaratma ile özdeşleştirilemez.¹³¹

7. Son Dönem Bilimsel Çalışmalar ve Yaratma

Yaratma doktrini bilim ve din arasındaki ilişkide ortaya çıkan tartışmalarda da büyük yer tutar.¹³² Günümüzün felsefi akımları dışında kâinatın doğuşu ile ilgili gözleme dayanan astronomi araştırmalarında bile yaratma tartışılan, canlı bir konudur.¹³³

¹²⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 119.

¹³⁰ Dominique Urvoy, "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman) s. 399.

¹³¹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 105.

¹³² Colin E. Gunton, "Introduction" *The Doctrine of Creation-Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, Edited by: Colin E. Gunton, London: T&T Clark International, 2004, s. 1.

¹³³ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina 'ya Göre Yaratma*, s. 6.

Astronomi ve fizik alanında incelediğimiz gelişmelerin yaşanmadığı dönemde; kozmik fon radyasyonun bilinmediği, evrenin genişlemesinin gözlemlenmediği, entropi (evrenin sonu) den ve radyoaktif elementlerin varlığından insanların haberinin olmadığı zamanlarda evrenin bir başlangıcı olduğu akılcı argümanlarla savunulmuştur.¹³⁴ Bu konuda günümüze yakın son değerlendirmeler, artık daha çok makro fizik ve astronominin ampirik sonuçları ışığında incelenmiş ve incelenmeye devam etmektedir. Özellikle son bir asır içinde fizik ve astronomideki hızlı gelişmeler, önceden bilimsel açıdan ele alınması hayal dahi edilemeyen “Evrenin bir başlangıcı var mı?” sorusunu incelemeyi ve açıklamayı mümkün hale getirmeye çalışıyor.¹³⁵ Evrenin oluşumuna dair son zamanlarda ortaya atılan en önemli bilimsel teorilerden biri Big Bang teorisidir. Big Bang teorisi, birçok bilim adamı ve din felsefecisi tarafından teistik doğrultuda anlaşılabilir, açıklanabilir ve yorumlanabilir, bir bakıma teizmin rasyonelliğine ve tutarlılığına dinamik bir biçimde destek verecek bir teori olarak görülmektedir.

Örneğin William Lane Craig büyük patlamanın evrenin yoktan yaratılmasının delili olduğunu savunmaktadır. O bütün madde ve enerjinin, hatta fizik mekânın ve zamanın başlangıcının, kısacası evrenin mutlak başlangıcının kaynağının uzun yıllar kabul edilmiş bir varsayım olan naturalistik kabule, yani evrenin kendi kendine var olduğu kabulüne zıt olarak Big Bang tekilliğinde (yokluğunda) olduğunu iddia eder.¹³⁶ Büyük Patlama teorisi ile ilgili bilimsel açıklamalardan bazıları şunlardır:

-Şişme (enfilyasyon) Teorisi: Büyük Patlamaya neyin yol açtığını açıklamak ve evrenin nasıl genişleyerek büyüdüğünü izah etmek için fizikçi A. Guth tarafından ileri sürülmüştür.

-Kuantum Kozmolojisi: Evrenin var olmasına neyin yol açtığını anlatan teoridir.

-Kuantum Dalgalanmaları Teorisi: “kabarık evren modeli” yada “baloncuk evren modeli” gibi adlarla da anılır. Sıfır zamanda ne olduğunu, evreni var eden ve bu muazzam şişmeye/genişlemeye yol açan enerjinin nereden geldiğini, nasıl oluştuğunu izah etmeyi amaçlar.¹³⁷

¹³⁴ Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2006, ss. 75-76.

¹³⁵ Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik*, Ankara: Nobel Yay., 2007.s. 1.

¹³⁶ William Lane Craig, “*The Ultimate Question of Orijins: God and the Beginning of the Universe*”, <http://www.reasonablefaith.org>, s. 1. Erişim Tarihi: 05/02/2009.

¹³⁷ Uslu, a.g.e., s. 64, 71, 100.

Büyük Patlama kozmolojisi önemli ölçüde yoktan yaratma öğretisiyle uyum halinde olsa da büyük patlama senaryosunda bazı ciddi boşluklar bulunmaktadır. Bunlardan biri, başlangıç şartları hakkındaki bilgisizliktir.¹³⁸ Buna rağmen din üzerine düşünen bir din felsefecisi, bilimsel sonuçlara da kayıtsız kalmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, yine de büyük patlama teorisinin doğurduğu sonuçların bir bilim adamı kadar, bir din felsefecisi için de önemli olduğunu söylemek lazım.¹³⁹ Biz bu konuyu bir başka makalemizde daha etraflıca incelemeyi düşünüyoruz. Çünkü bu konu bu makalenin sınırlarını fazlasıyla aşacak kadar geniştir.

¹³⁸ Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, İstanbul: Pınar Yay., 2004, s. 90.

¹³⁹ Şahin Efil, "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:8, Sayı:18, 2004, s. 36.

Sonuç

Görüldüğü üzere, âlemin ezeli olduğunu düşünenler ile onun zamansal olarak sonradan yaratıldığını düşünenlerin bu algısı, diğer metafizik alanlardaki anlayışlarını da etkilemiştir. Bu algı onların varlık anlayışı, varlık-mahiyet ilişkisi, imkânın gerçekliği, nedensellik, Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın iradesi gibi konulardaki anlayışlarını biçimlendirmede önemli bir role sahip olmuştur.

İslam filozofları, Tanrı'yı Aristo'nun 'hareket etmeyen hareket ettirici'si olarak görmediler. Bu, İslam'ın Tanrı anlayışıyla tamamen tersti. Fakat ara bir formül buldular: Ezeli ve yarattıklarına hiç benzemeyen Tanrı'ya âlemi yaratırken hâdislik bulaşmasın diye araya aracı varlıklar koydular. Bunu yaparken temel argümanlarından biri de, İbn Rüşd onların bunu yanlış anlayıp yanlış yorumladıklarını iddia etse de, "Birden bir çıkar" anlayışı idi. Diğer yandan, eğer Tanrı'nın âlemi iradesiyle yarattığı iddia edilecek olursa, Tanrı'yı âlemi bu ya da şu zamanda yaratmaya iten harici unsurların olduğu ortaya çıkacaktı ki, bu da onların Tanrı kavramıyla zaten uyuşmayan bir fikirdi. Öyleyse Tanrı'nın bilmesi aynı zamanda yaratmasıdır diyerek problemi çözmeye çalıştılar. Onlara göre neden ile nedenli daima birlikte bulunur. Tanrı âlemin nedeni olduğuna göre âlem onunla beraber hep vardı. Tanrı'nın âleme elbette bir önceliği vardır. Fakat bu öncelik zamansal bir öncelik olmayıp zatî bir önceliktir. Bu tıpkı elimizi hareket ettirdiğimizde, elimizdeki anahtarın da hareket etmesi gibidir.

İbn Rüşd de İslam filozofları gibi Allah'ın ezelliği ile âlemin ezelliğini bir görmemiştir. O da varlık kategorisi olarak zorunlu ile mümkün ayrımını; zaman kategorisi olarak da ezeli – hâdis kavramlarını İslam filozofları gibi kullanmıştır. İslam filozofları bu iki varlık türünün arasını ayırmada oldukça hassas davranmışlar ve ezeli kavramını kullandıkları için din dışı bir alana kaymadıklarını iddia etmişlerdir ki İbn Rüşd de bu düşüncelere katılır. Çünkü onların iddia ettiği gibi İbn Rüşd'e göre de, Allah özü (zat) bakımından zorunlu ve ezeli bir varlık iken, âlem özü bakımından mümkün ve ezeli bir varlıktır. Kısacası bu ezellik anlayışı Dehriilerin (Ateistlerin) iddia ettiği gibi bir ezellik anlayışı değildir. Gazali'nin bütün bu konulardaki eleştirileri İbn Rüşd'e göre yersiz ve haksızdır.

Kelamcıların Allah'ın hiçbir şeye benzemeyen varlık olduğunu söylemeleri ve bu refleksle hareket etmeleri, onların âlemin ezelliği görüşüne şiddetle karşı çıkmalarına sebep olmuştur. Onlara göre eğer âlemin ezeli olduğu kabul edilirse bu, Allah'ın olmazsa olmaz sıfatlarından birinin yarattığı varlıklara verilmesi olacaktı. Bu yüzden Gazali, başta Farabi ve İbn Sina olmak üzere filozoflara oldukça şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerin

tefkir boyutuna kadar gittiğini de biliyoruz. Fakat ilginç olan şu ki Kur'an ve Sünnet'te evrenin yoktan/sonradan yaratıldığına dair açık bir nass bulmak mümkün değildir. Bazı ayetler ve hadisler yorumlanarak bu sonuç elde edilmiştir. Kur'an çok net bir şekilde âlemin yaratıcısının Allah olduğunu söyler ki zaten filozoflar da kelamcılar da bunu kabul ederler.

Üstelik felsefecilerin âlemin ezeliyeti konusundaki anlayışları kelamcıların tasvir ettiği gibi bir ezeliyet anlayışı da değildir. Filozofların da "vacib'ul-vücut bi-zatih" ve "vacib'ul-vücut bi-gayrihi" ayırım ve illet ve malül arasında yaptıkları ayırım da Tanrı'nın ezeliyetinin anlamını korumayı amaçlıyor. Yani bu tanımlama tam illet ile malulü arasında gördükleri zorunluluk ilişkisini kavramsal olarak ortaya koymaktadır. İbn Rüşd de dahil olmak üzere, diğer filozofların de belirttiği gibi, "nedensiz ezeli" ve "nedenli ezeli" ayırımı tam bu noktayı hedefler gözükmektedir. Öyleyse İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi, yaratma gibi metafizik konularda hiç kimsenin mutlak doğruya ulaştığını iddia edemeyiz. Onun fikirleri az da olsa İslam felsefesine ve filozoflarına olan güveni tekrar tazelemiş ve bir zamanlar var olan canlı fikir ortamının tekrar oluşmasına katkı sağlamıştır. İbn Rüşd'ün de içinde bulunduğu İslam filozoflarının ve Gazali'nin kullandıkları argümanlar farklı olsa da, vardıkları nokta, Allah'ın âlemden, dolayısıyla yarattıklarından farklı, aşkın bir varlık olduğudur. Sırf kullandıkları argümanlar felsefi diye İslam filozoflarını farklı ithamlarla karalamak İslam düşüncesine hiçbir şey kazandırmayacaktır.

Yaratma konusunda son tahlilde söyleyebileceğimiz şey, bütün bu felsefi, kelâmî ve bilimsel geleneğin objektif bir şekilde değerlendirilmesi ve bu konuda görüş ortaya koyan her filozofun ve mütekellimin bu konuda ne düşündüğünün ayrı ayrı çalışmalarla ortaya konulmasıdır. Kindî, Farabi, İbn Sina, Fahreddin Razi gibi büyük filozof ve âlimlerin bu konuda ne düşündüklerinin de anlaşılması bu manada önem arz etmektedir. Belki o zaman Gazali'nin penceresinden baktığımız filozofların yaratma anlayışlarını daha iyi anlama ve anlatma imkânına sahip olacağız. Yine bu konuda gerek ülkemizde gerekse yurtdışında yapılan bilimsel çalışmaların da göz ardı edilmemesi gerekir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri, "Meşşâi Filozoflarda 'Tabiat' Kavramı", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos, C 5, s. 13, 2002.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Dîvân*, 2001/1.
- Ammara, Muhammed, *el-Maddiyye ve'l-Misaliyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, 2. bs., Kahire: Dârü'l-Maârif, (ts.).
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yay., 1999.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996.
- Atay, Hüseyin, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, C I, sayı1.
- Aydınlı, Yaşar, Oya Şimşek "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi" *Uludağ Üniversitesi İ.F.D.*, C 17, sayı 1, 2008.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*, thk: Mahmûd Muhammed Hodayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.
- Bozkurt, Ömer, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, C 13, sayı 1.
- Burrel, David, *Faith and Freedom –An Interfaith Perspective*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004.
- Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Co., 1980.
- _____, "The Ultimate Question of Orijins: God and the Beginning of the Universe", <http://www.reasonablefaith.org>., Erişim Tarihi: 05/02/2009.
- Çetin, İsmail, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XII, sayı 2.
- Deniz, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Ankara: Fecr Yay., 2009.

- Efil, Şahin, "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:8, Sayı:18, 2004.
- Erdem, Engin, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Farabi, *Fusulü'l - Medenî*, çev: Hanifi Özcan, İstanbul: M.Ü.İ.F.Y., 2005.
- _____, *Uyûnü'l-Mesâil* (el – Mecmû içinde), Mısır: 1907.
- _____, *Harfler Kitabı*, (*Kitâbu'l-Hurûf*), çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005.
- _____, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (*Makâsıdu'l – Felâsife*), çev: Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yay., 2001.
- _____, *Mişkâtü'l-Envâr – Nurlar Feneri*, çev: Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- _____, *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev: Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yay., 2005.
- Gunton, Colin E., "Introduction" *The Doctrine of Creation-Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, Edited by: Colin E. Gunton, London: T&T Clark International, 2004.
- Hyman, Arthur –James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edl, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973.
- İrakî, Muhammed Atıf, *en-Nez'atü'l-Aklyyye fî Felsefeti İbn Rüşd*, (4. bs.), Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984.
- Izutsu, Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev: İ. Kalın, İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- İbn Rüşd, *Risaletü's-Semai't-Tabii*. i'dad Ceyrâr Cehâmî; zabt ve ta'lik: Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.
- _____, *Tefsiru Mâba'de't-Tabia*, Neşr., Maurice Bougyes, 2. bs., Beyrut : Dârü'l-Maşrık, 1973, C 1.

- _____, *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisâl*, thk: Muhammed Umare, 2. Bsm, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983.
- _____, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev: Kemal IŞIK, Mehmet DAĞ, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986.
- _____, *Telhîsu Mâba'de't-Tabîa (Metafizik Şerhi)*, çev: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2004.
- _____, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev: M. Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yay., 2005.
- _____, *Felsefe - Din İlişkileri – Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2004.
- _____, *Damime*, çev: Bekir Karlığa, (*Faslu'l-Makâl* içinde), İstanbul: İşaret Yay., 1999.
- İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik I*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004.
- _____, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- _____, *İşaretler ve Tenbihler*, çev: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- _____, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *Risaleler*, çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Kenny, Anthony, *Medieval philosophy - A new History of Western Philosophy II*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kocabaş, Şakir, *Kur'an'da Yaratılış*, İstanbul: Pınar Yay., 2004.
- Kogan, Barry S. "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence", *Islamic Theology and Philosophy -Studies in Honor of George F. Hourani*, Edited by Michael E. Marmura, Albany: State University of New York Press, 1984.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2002.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, İstanbul: İz Yay., 2000.

- Olguner, Fahrettin, *Üç Türk - İslam Mütefekkeri İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tûsi Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.
- Paşazâde, Kemal, *Tehâfüt Haşiyesi*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987.
- Reçber, M. Sait, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.*, 51:1, 2010.
- _____, "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara: Elis Yay., 2005.
- _____, "Vâcibü'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Ed: M. Mazak-N. Özkaya, İstanbul: İstanbul B.B. Kültür A.Ş. Yay., 2008.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yay., 2006.
- _____, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat – Felsefe – Din İlişkileri", *Divân İlmî Araştırmalar*, Yıl 6, sayı10, 2001/1.
- Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy*, London: The Octagon Press, 1982.
- Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2006.
- Tortuk, Bilgehan Bengü, "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın "Bir" Niteliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İ.F.D.*, Yıl: 2009/1, sayı 22.
- Türker, Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, 1956.
- Urvoy, Dominique, "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman) çev: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılımkitap Yay., C I, 2007.
- Uslu, Ferit, *Tanrı ve Fizik*, Ankara: Nobel Yay., 2007.

Creation in Averroes

Citation / ©-Akgün T. (2010). Creation in Averroes, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 111-149.

Abstract- *The concept of creation is one of the key concepts in understanding the divine attributes and God's relation to the universe. Since this issue is also related with the problems such as divine knowledge, divine will, divine uniqueness, contingency, causality, the relation of essence and existence, eternal creation, creation out of nothing, it has a great importance in the philosophy of religion. There are two main lines about creation in the tradition of philosophy and theology. One of them is 'the temporal creation', which is generally held by Islamic theologians, and the second one is 'the eternal creation', which is generally accepted by the philosophers. According to Ibn Rushd religious sources (verse of the Quran and Hadith) brought out arguments which could be discussed. Consequently, in such a metaphysical subject no one should see its ideas as absolute truth and claim others as outside religion. Like other philosophers, Ibn Rushd thinks the universe as eternal. But, he has two types of eternal existence understanding. One of them is timeless and reasonless eternal existence, this is Allah. The other one is timeless but reasonable eternal existence, this is the universe.*

Key words- *Al-Ghazali, creation, God, creation out of nothing, eternal creation, temporal creation*

Dinler Tarihi Açısından Alevîlik-Bektaşîlikte İbadet ve Cemevleri Üzerine Bir Deneme

Dr. Asife ÜNAL*

Atıf / ©- Ünal, A. (2010). Dinler Tarihi Açısından Alevîlik-Bektaşîlikte İbadet ve Cemevleri Üzerine Bir Deneme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2), 151-176.

Özet- Türkiye’de Alevîlik-Bektaşîliğin en temel ritüellerinden biri olan cem ayini günümüzde cemevlerinde icra edilmektedir. Ancak cemevlerinin dinî ve hukukî statüsü üzerinde fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Bu makale cemevlerinin dinî statüsü üzerine Dinler Tarihi açısından bir deneme mahiyetindedir. Çalışmada önce Alevîlik- Bektaşîliğin konumu Dinler Tarihi perspektifi ile ele alınmış, ilk iki bölümde din ve ibadet kavramları analiz edilmiş, buradan hareketle Alevîlik-Bektaşîliğin ayrı bir din olarak görülüp görülemeyeceği ve cem törenlerinin ibadet sayılıp sayılamayacağı incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise mabet ve ibadethane kavramları ile cemevlerinin statüsü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler- Alevîlik-Bektaşîlik, din, ibadet, mabet, ibadethane, cemevi

§§§

Giriş

Türkiye’de Alevîlik-Bektaşîlik ile ilgili olarak son yıllarda tartışılan konuları “Alevî Kimliği”, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve Alevîliğin Temsili”, “Zorunlu Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri” ve “Cemevlerinin Durumu” başlıkları altında ele almak mümkündür.¹ Alevîlik-

* Türkiye Dinler Tarihi Derneği Başkan Yardımcısı, e-posta: asife.unal@yahoo.com

¹ Bkz. Abdurrahman Küçük-Mehmet Alparslan Küçük, *Türkistan’dan Türkiye’ye Alevîlik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*, Ankara 2009, s.214-218; Devlet Bakanlığı, *Alevî Çalışmaları Nihai Rapor*, Ankara 2010, s.87-178.

Bektaşilik ile ilgili olarak tartışılan bu konular dinî, hukukî, sosyolojik, kültürel ve iktisadî boyutlarıyla ele alınmaktadır. Bu tartışmaların en hassas noktalarından birini cemevlerinin ibadet yeri sayılıp sayılmayacağı meselesi oluşturmaktadır.

Türkiye’de Alevîlik-Bektaşiliğin en temel ritüellerinden biri olan cem ayini günümüzde cemevlerinde icra edilmektedir. Ancak cemevlerinin dinî ve hukukî statüsü üzerinde ciddi fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Bu makale cemevlerinin dinî statüsü üzerine Dinler Tarihi açısından bir deneme mahiyetindedir. Türkiye’de cemevlerinin dinî statüsünün ortaya konabilmesi için önce Alevîlik- Bektaşiliğin konumu Dinler Tarihi bakış açısı ile ele alınacaktır. Bunun için ilk iki bölümde din ve ibadet kavramları analiz edilecek, buradan hareketle Alevîlik-Bektaşiliğin ayrı bir din olarak görülüp görülemeyeceği ve cem törenlerinin ibadet sayılıp sayılmayacağı incelenecektir. Üçüncü bölümde ise mabet ve ibadethane kavramları ile cemevlerinin statüsü tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.Dinler Tarihi Açısından Din ve Alevîlik-Bektaşiliğin Yeri

Arapça deyn kökünden mastar veya isim olduğu ifade edilen “**din**” kelimesi ceza, mükâfat, itaat, boyun eğme, hüküm, hesap, adet, durum, şeriat, kanun, yol, mezhep, millet, kanun, galibiyet gibi anlamlara gelmektedir.² Dinin farklı bakış açılarıyla çok sayıda tanımı yapılmıştır.³ Dinler Tarihi açısından “Bir cemaatin sahip olduğu, kutsal kitap, peygamber veya kurucu, Tanrı kavramını da genellikle içinde bulunduran inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yaptığı ibadet, yerine getirmeye çalıştığı ahlakî kurallar bütünüdür”⁴ şeklinde tarif edilen din, insanlık tarihi boyunca varlığını ve etkisini sürdüren en önemli kurumlardan biri olmuştur. Bu önem, her inanışın din sayılmasını önleyen bir hassasiyet ve tutum gelişmesini sağlamıştır. Dinler Tarihi yeni bir din getirdiği iddiası ile ortaya çıkan çok sayıda kişiye tanık olmuş ancak bu kişilerin çoğu “yalancı” olarak nitelendirilmiştir. Kimi zaman da getirilen yeni yorum bir “dinsel hareket” olarak görülmüş yahut bir “mezhep, tarikat, tasavvufi/mistik anlayış” hüviyetinde kabul edilmiştir.

² Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX/312; Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 2009, s.24-26.

³ Din tanımlarının bazıları için bkz. A.Küçük-Tümer-M.A.Küçük, *Dinler Tarihi*, s.19-20; Günay Tümer, “Din”, *DİA*, IX/314-316. Ayrıca yeni bir din tarifi için bkz. Abdurrahman Küçük, “Kuran’da Din ve Din Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Ankara 2000, s.7; Abdurrahman Küçük, *Din ve Eğitim*, Ankara 2010, s.7.

⁴ A.Küçük-Tümer-M.A.Küçük, *Dinler Tarihi*, s.20.

Dinler Tarihi verilerine göre bir inanın "din" sayılması için birtakım ilkelere sahip olması gerekmektedir. Bu ilkeler şöyle özetlenebilmektedir: "1-Tanrı veya yüce varlık inancı. 2-Kutsallık anlayışı ve kutsal olan-kutsal olmayan ayırımı. 3-İman esasları, ibadet ve dinî ayin uygulamaları. 4-İlâhî kaynağa dayandırılan vahiy/ilham, kutsal kitaplar veya metinler, ahlâkî kurallar. 5-Peygamber veya ilâhî mesajlar kapsamında 'din kurucusu'. 6-Dünya ve özellikle öbür dünya/ahiret görüşü. 7-Ortak amaçlarda bir araya gelmiş cemaat/grup-topluluk. 8-Taklit olmayan, senkretik ve eklektik bir yapı taşımayan, özgün bir muhtevaya sahip olma. 9-Dinî, dünyevî ve siyasî gayeler ile ortaya çıkmama. 10-Saf, temiz ve iyi niyetli olma, toplumsal bir gayenin tahakkukunu esas alma."⁵

Yukarıdaki ilkeler göz önünde bulundurulduğunda genellikle bir dinde Tanrı/Yüce varlık anlayışı, inanç ve ibadet esasları, ahlâk kuralları, kutsal kitap anlayışı, peygamber-kurucu inancı, özgün muhteva, cemiyet/ümme gibi özellikler bulunmalıdır. Günümüzde dünyada "din" olarak kabul edilen 12-13 dinde bu özellikleri bulmak mümkündür. Yeryüzünde bugün 7 milyar civarında insanın müntesibi olduğu dinler; kabile dinleri ve geleneksel Türk dini ile Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm, Zerdüştilik(Parsilik), Sabiilik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'dır.⁶ Bu dinlerin dışında kalanlar ya bir dinî harekettir veya mevcut olan bir dinin mezhepleri, tarikatları, farklı yorumlarıdır. Bu durumda olan anlayışlar Dinler Tarihinde "din" olarak kabul edilmemekte ancak temel esaslarını oluşturan din ile ilişkilendirilmektedir.

Mezhep, tarikat, tasavvufi/mistik anlayış genelde kabul edilmiş, kurumlaşmış ve yerleşmiş bir dinden kaynaklanmıştır ve o din ile bağlantılıdır. Alevilik-Bektaşilik de bu ölçüye girmektedir. Allah'a ve Kuran'a iman, diğer inanç esasları, ibadet uygulamaları, ahlâk kuralları ve dünya görüşleri açısından İslâm dairesi içerisindedir. Bundan dolayı Alevilik-Bektaşiliğin ayrı bir din olarak görülmesi uygun değildir. Alevî-Bektaşilerin büyük çoğunluğuna göre de Alevilik-Bektaşilik İslâm'ın özüdür, İslâm'ın Türk yorumudur. Yapılan araştırmalar Türkiye'deki Alevîlerin-Bektaşilerin büyük çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ortaya koymaktadır.⁷ Bununla birlikte genellikle Türkiye dışından olmak üzere çok küçük bir azınlığın, Aleviliği

⁵ A.Küçük-Tümer-M.A.Küçük, *Dinler Tarihi*,s.21.

⁶ Bu dinlerle ilgili geniş bilgi için bkz. A.Küçük-Tümer-M.A.Küçük, *Dinler Tarihi*,s.59-482.

⁷ Bu konuda yapılan araştırmalara örnek olarak bkz. Ali Selçuk, *Tahtacılar*, İstanbul 2004; Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları*, Ankara 2005; A.Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşiler*, İstanbul 2008; Ramazan Uçar, *Sosyolojik Açısından Alevilik-Bektaşilik*, Ankara 2008.

İslâm'ın dışında hatta dinin dışında konumlandırma gayretleri bulunmaktadır. Daha çok siyasi ve ideolojik sebeplerle olduğu düşünülen bu tür yaklaşımlar ana kitleyi rahatsız etmektedir. Bu makalenin asıl hedefi cemevleri meselesini incelemektir. Alevîlik-Bektaşiliğin kimlik meselesine sadece cemevlerinin statüsünü belirleme açısından gerekli görüldüğü için değinilmiştir. Zira Alevîlik-Bektaşiliğin diğer sorunlarının çözümü için "kimlik" tartışmaları temel kabul edilmektedir.⁸

Dinler Tarihi bakış açısı ile kesinlikle İslâm dairesi içinde gördüğümüz Alevîlik-Bektaşiliği bir İslâm mezhebi olmaktan ziyade bir tasavvufi oluşum/yaşam biçimi olarak telakki etmek, Alevî geleneğine ve kaynaklarına daha uygun olacaktır. Bu makalenin kapsamını aşan bu konunun sadece Mezhepler Tarihi ve İslâm Tarihi değil, Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Felsefesi başta olmak üzere ilgili bilim dallarının yapacağı kapsamlı bilimsel araştırmalarla herkesin tatmin olacağı biçimde netliğe kavuşturulması gerekmektedir. Böylece yüzlerce yıldır süzülüp gelen bir oluşumun siyasi ve ideolojik yaklaşımlara malzeme yapılmasının da önüne geçilmelidir.

Türkiye'de Alevîlik-Bektaşilik ile ilgili olarak yapılan tartışmaların önemli bir bölümünü oluşturan cemevlerinin ibadethane sayılıp sayılmaması konusunda fikir yürütebilmek için cem törenlerinin ibadet olarak kabul edilip edilemeyeceğinin de tespiti gerekmektedir. Bunun için ibadet kavramına ve bu kavrama İslâm'da ve Alevîlik-Bektaşilikte yüklenen anlamlara değinmek uygun olacaktır.

2. İslâm'da ve Alevîlik-Bektaşilikte İbadet Anlayışı

Arapça abd kökünden türeyen "ibadet" kelimesi, boyun eğme, itaat, alçak gönüllülük, tapma, tapınma, kulluk anlamlarına gelmektedir.⁹ Kavram olarak ise gönülden ve isteyeerek Allah'a yönelmek, tapınmak ve bağlanmak olarak tanımlanabilir. İnanma ihtiyacı gibi doğuştan gelen bir ihtiyaç olan ibadet ile insan, inandığı yüce varlık ile irtibat kurmayı, onun hoşnutluğunu kazanmayı, ona sığınmayı hedeflemektedir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi için dinler, birtakım kurallar ve şekiller ortaya koymuştur.

⁸ Alevîlik-Bektaşilikte kimlik tartışmaları için bkz. Cemal Sofuoğlu-Avni İlhan, *Alevîlik-Bektaşilik Tartışmaları*, Ankara 1997, s.136-152; Şahin Gürsoy-Recep Kılıç, *Türkiye Alevîliği: Sosyo-Kültürel Dinsel Yapı Çözümlemesi*, Ankara 2009, s.140-152; Hasan Onat, "Kimlik ve Teoloji Bağlamında Alevîlik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Tarihten Bugüne Alevîlik*, Ankara 2010, ss.87-106; "Alevî Çalıştayları Nihai Rapor", s. 61-75,87-100.

⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut 1988, IX/11-12.

Yaşayan bütün dinlerde inanılan "yüce varlık" ile insanlar arasında manevî yaklaşmayı sağlayan ibadet şekilleri bulunmaktadır. Şekilleri, nicelikleri ve nitelikleri farklı olsa da anlamı ve amacı bakımından dinlerdeki ibadetler birbirine yakın özellikler taşımaktadır.¹⁰

Kuran'ı Kerim'de "*Ben, cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yaratım*"¹¹ ayeti ile ibadet, insanın yaratılış amacı olarak açıklanmakta; daha Kuran'ın başında Fatiha suresi ile sadece Allah'a ibadet edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹² "*Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse ona ibadet edin. İşte bu, doğru yoldur.*"¹³ ayeti gibi birçok ayette Allah'a kulluk ibadet olarak tavsif edilirken¹⁴ şiddetle kınanmakla birlikte Allah'tan başkasına kulluk etme de yine ibadet kavramı ile ifade edilmektedir.¹⁵

Allah, Kuran'da her ümmete Allah'a kulluk etmelerini bildirmesi için bir peygamber gönderdiğini¹⁶, doğru ve yanlış yolu gösterdiğini¹⁷, uyarıcı göndermedikçe azap etmeyeceğini¹⁸ ve her peygamberi Allah'ın emirlerini iyice açıklasın diye kendi kavminin diliyle gönderdiğini¹⁹ bildirmektedir. Bütün peygamberlerin aynı esasları tebliğ ettiklerini, son din olan İslâm'ın ilk din geleneğinin tamamlanmış şekli olduğunu²⁰ fakat insanların çoğunun bunu bilmediklerini²¹ belirtmektedir.

Bu ayetlerden, Allah'a kulluk amacıyla yaratıldığı ifade edilen²² insanın bu kulluğu nasıl yerine getireceğinin yine Allah tarafından belirlendiğini anlaşılmaktadır. "*Biz her ümmet*

¹⁰ Dinlerdeki ibadetlerin karşılaştırılması için bkz A.Küçük-Tümer-M.A.Küçük, *Dinler Tarihi*, s.604-620.

¹¹ Zâriyât,56.

¹² Fatiha,5.

¹³ Al-i İmran,51.

¹⁴ Bkz. Zümer,11,14,66; Meryem,48,65; Kehf,110; Mü'min,14,65.

¹⁵ Bkz. En'am,56;Yunus,28-29;Tevbe,31; Meryem,82; Ahkaf,5;Ta-ha,91.

¹⁶ Bkz. Nahl,36.

¹⁷ Bkz. Beled,10.

¹⁸ Bkz. İsrâ,15.

¹⁹ Bkz. İbrahim,4.

²⁰ Örnek olarak bkz. Al-i İmrân,52; Maide,3; Yunus,84; Kasas,53; Saf,6.

²¹ Bkz. Rum,30.

²² Bkz. Zariyat,56.

*için uygulayacağı bir ibadet yolu verdik*²³ ayetinde de her milletin/ümmetin yerine getirecekleri ibadet esasları olduğunu vurgulanmaktadır. Bu esaslar genellikle namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetler etrafında şekillenmekte; dinlerde ibadetler başlığı altında şekli, zamanı ve kural-ları olan bu fiillerin işlenip gelenekleştirildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslâmî literatürde ibadetin bu özel anlamının dışında genel bir anlamı daha vardır ki buna göre kişinin Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yapacağı her davranış ibadettir. İbadetin bu anlamı ubudiyet kavramı ile açıklanmakta²⁴ ve özel anlamı ile "ibadette belirli davranış şekilleri öne çıkarken ubudiyette ahlakî ve manevî yön ağır basmaktadır."²⁵

İslam'da, Hz. Muhammed'in "*İslâm beş temel üzerine bina edilmiştir: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğuna şahitlik etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı hakkıyla vermek, Allah'ın evi Kâbe'yi haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak.*"²⁶ hadisi ile formüle edilen temel ibadetler, İslâm'ın şartları olarak kabul edilmiştir. Kuran'da bu ibadetlerin İslâm'dan önce de varlığına işaret eden ayetler bulunmaktadır:

Namazın önceki ümmetlere de emredildiği ancak zamanla şehvet ve dünyevi tutku-larına uyan ve namazı bırakan bir nesil geldiği hatırlatılmakta²⁷ ve "...*Namazı dosdoğru kılın ve sakın müşriklerden olmayın*"²⁸ denilerek Müslümanlar uyarılmaktadır.

Allah, "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.*"²⁹ ayetiyle kullarına rahmet ve kalkan olan orucu başka milletlere de farz kıldığını bildirmektedir. Günümüzde diğer dinlerde de çeşitli şekillerde "oruç" geleneğinin bulunması, bu ayetin bir göstergesidir.

²³ Hacc,67.

²⁴ İbadetin bu anlamı için bkz. İbn Manzur, "abd" *Lisanü'l Arab*, Beyrut 1988, IX/ 10-16.

²⁵ Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *DİA*, XIX/233.

²⁶ Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latif ez-Zebidi, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih ve Tercemesi ve Şerhi*, çev.Ahmet Naim, 9.baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987, I/28.

²⁷ Bkz. Meryem,54-59.

²⁸ Bkz. Rum,31.

²⁹ Bakara,183.

Kur'ân'da zekât, genellikle namazla birlikte zikredilmekte³⁰ ve önceki topluluklara da namaz ve zekâtın emredildiği ancak onların bu konuda verdikleri sözde durmadıkları ifade edilmektedir.³¹

İslâm'ın temel ibadetlerinden biri olan haccın da İslâm öncesinde var olduğu³² ancak önceki bazı uygulamaların değiştirildiği, Kuran'dan anlaşılmaktadır.³³

Bu dört ibadetin her birinin zamanı, şekli, kuralları vardır. Kuran'da namaz karşılığı kullanılan "Salât" kelimesi, dua, niyaz, rahmet, mağfiret dileme, istiğfar gibi anlamlara geldiği gibi, bizzat Hz. Muhammed'in miraç mucizesiyle Müslümanlara günde beş vakit farz kılınan, belli bir disiplin içinde, kıyam, kıraat, rükû, secde ve oturuş ile yerine getirilen özel bir ibadet tarzı anlamına da gelmektedir. Namaz, Hz. Muhammed'den günümüze intikal eden şekliyle belirli vakitlerde, belirli kurallarla, belirli hareketler, okuma, dua ve niyazlarla yerine getirilir.

Allah, "(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayasızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı biliyor."³⁴ ayetiyle namazın gayesini ve özelliğini vurgulamaktadır.

Türkçedeki "oruç"un Arapça karşılığı olan "savm", kelime olarak "bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, engellemek, yememek, içmemek, konuşmamak" gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak, tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar bir şey yememek, içmemek ve şehvî arzuları yerine getirmekten kaçınmak demek olan oruç, Ramazan ayında yerine getirilmesi emredilen³⁵ bir ibadettir.

Zekât, belirli bir zenginlik gerektiren ibadetlerden olup sosyal dayanışmayı ve mal sevgisini kontrol edebilmeyi amaçlamaktadır.

³⁰ Örnek olarak bkz. Bakara, 277; Nisa, 162; Hac, 41,78; Nur,56; Neml, 2-3.

³¹ Bkz. Bakara,83.

³² Bkz. Bakara,125.

³³ Bkz. Bakara,200.

³⁴ Ankebut,45.

³⁵ Bkz. Bakara,185.

Hem beden hem de mal ile yapılan bir ibadet olan hac da, zenginlik ve sağlık başta olmak üzere birtakım şartlara bağlı olan ve gücü yetenlerin yapması istenen³⁶ bir ibadettir.

Ana hatlarıyla belirlenen bu ibadetlerin Alevilik-Bektaşîlikteki uygulaması ise zamana ve gruplara göre farklılıklar arz etmektedir. Aleviliğin temel kaynaklarından biri olan Makâlât'da Hacı Bektaş Veli³⁷, Alevilik-Bektaşîliğin önemli esasları olan "Dört Kapı Kırk Makam"ı açıklarken şöyle demektedir: "Şeriatın ilk makamı, iman getirmektir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: 'Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman etmenizdir.'... İkinci makam, ilim öğrenmektir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: 'Rabbe halis kullar olunuz'(Al-i İmran,79). Üçüncü makam, zekâttır, oruçtur. Gücü yetince hacca gitmektir ve yine (Allah yolunda) savaşmaktır ve cünüplükten temizlenmektir. Yüce Allah'ın sözüdür: 'Namaz kıl ve zekâtı ver'(Bakara,110). 'Ramazan ayında oruç tut'(Ayet değil) ve... 'Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi...'(Al-i İmran,97). 'Genel bir seferberlik olduğu zaman cihat'(Ayet değil). 'Cünüplükten dolayı vücudun tamamını yıkamak, gusletmek'(Ayet değil)."³⁸

İslâm'ın genel prensiplerini içeren bu ifadeler Alevilik-Bektaşîliğin özünde ibadetle ilgili bir fark olmadığını göstermektedir. Alevilik-Bektaşîlikte de ibadet Kelime-i şehadet, namaz, oruç, hac ve zekât merkezli bir anlayış çerçevesinde fakat kimi zaman bu terimlere farklı anlamlar yüklenerek yapılmaktadır.³⁹

Makâlât'ta olduğu gibi Velâyetnâme'de⁴⁰ ve Buyuklar'da da⁴¹ namaz veya namaz kılmak zikredilmektedir. Aleviler-Bektaşîler arasında namaz, genel olarak dua, niyaz, yakarma

³⁶ Bkz. Ali İmran, 97.

³⁷ Aleviler arasında Makâlât'ın Hacı Bektaş Veli'ye ait olmadığına veya tercümesi esnasında ilaveler yapıldığına dair görüşlere rastlanmaktadır. Örneğin Rıza Zelyut, Sait Emre(Molla Saadettin) tercümesinden kuşku olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. Rıza Zelyut, *Türk Aleviliği-Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni*, Ankara 2010, s.333). Bu konu Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yürütülen Alevî- Bektaşî Klasikleri Projesi kapsamında yayınlanan Makâlât'ın Giriş bölümünde ele alınmış, Makâlât'ın Arapça ve tercüme nüshaları ile ilgili geniş bilgi verilmiştir. (Bkz. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, Hazırlayanlar: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, Ankara 2009, s.19-27).

³⁸ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, Esat Çoşan'ın Tenkitli Basımından Sadeleştiren: Hüseyin Özbay, Ankara 1990,s.13; Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, s.68,72.

³⁹ Alevilikte ibadetlere yüklenen anlamlar için bkz. Cafer Doğan, *Alevi İslâm'ın İslâm Anlayışı-Ehl-i Beyt Yolu*, Ankara 2008, s.43-74; Mustafa Cemil Kılıç, "Tarihten Günümüze Alevi İbadetleri" *Tarihten Bugüne Alevilik*, Ankara 2010,ss.159-168.

⁴⁰ Bkz. Hacı Bektaş-ı Velî, *Velâyetnâme*, Hazırlayan:Hamiye Duran, Ankara 2007, s.370, 402, 429, 434, 458, 461-462, 470-473, 629.

anlamı ile alınmaktadır. Bu yaklaşımda, Emevîlerin Hz.Ali'ye ve Ehl-i Bey'te karşı oluşturdıkları aleyhteki tutumun rolü olması muhtemeldir.⁴² Günümüze ulaşan namaz erkânının, İslâm'ın ilk döneminden beri devam eden erkân ve şekil olduğu, Hz.Muhammed ve Ehl-i Bey tarafından da bu şekilde yerine getirildiği genel görüş olarak kabul edilmektedir. Namazı bilinen erkânı ile kılan Alevî-Bektaşîler vardır.⁴³ Ancak bazı Alevî-Bektaşî gruplar arasında namaz, "salât" kelimesinin dua, niyaz, yakarma anlamları öne çıkarılarak farklı şekillerde yerine getirilmektedir.⁴⁴

Makâlât'ta Ramazan orucundan söz edilmekle birlikte çoğu Alevî-Bektaşî gruplar arasında oruç, Ramazan orucundan çok Muharrem orucu olarak algılanmakta ve uygulanmaktadır.

Hacı Bektaş Veli tarafından da Kuran'da emredildiği dile getirilen hac ve zekât, genelde Alevîler-Bektaşîler arasında kabul edilmesine rağmen, farklı anlayış ve uygulamalar bulunmaktadır.⁴⁵

Kelime-i Şehadet yani Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna inanma, İslâm'ın en temel ilkesidir. Bir kişinin Müslüman olarak kabul edilmesi için inanarak şehadet kelimesini söylemesi yeterlidir. Alevîlikte de Allah'ın varlığına, birliğine ve Hz.Muhammed'in peygamberliğine inanmak temel ilkedir. Makâlât'da şeriatın birinci makamı olarak, İslâm geleneğinde "amentü" diye bilinen altı inanç esası (kadere iman hariç) zikredilmiştir. Bunun yanında Alevîlik-Bektaşîlikte, Hz.Ali'nin Allah'ın velisi olduğuna da iman etmek söz konusudur. Böylece şehadet kelimesi "Lâ ilâhe illa'llah, Muhammed Resûlullah, Aliyyün veliyy'ullah"⁴⁶ şeklini almaktadır. "Alevî-Bektaşî geleneği, velayet yolunun

⁴¹ Bkz. *Buyruk*, İmam Muhammed Bakır-İmam Cafer Sadık, Yazan Molla İbrahim, Çeviren ve Sadeleştiren Baki Yaşa Altınok, Yayına Hazırlayan Mustafa Aydoğdu, Ankara 2011, s.271.

⁴² Bu konuda bkz. Zelyut, *Türk Alevîliği*, s.337-340.

⁴³ Namaz ve diğer ibadetlerin uygulanma oranları için bkz. A.Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevî-Bektaşî Olgusu*, s.188-204.

⁴⁴ Alevîlik-Bektaşîliğin ibadetler ve namazla ilgili yaklaşımına örnek olarak Kaygusuz Abdal'ın bir nefesi için bkz. Osman Eğri, "Alevîlik-Bektaşîlik Hıristiyanlıktan Etkilenmiş Midir", *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 105-112, Ankara 1999.

⁴⁵ Bkz. Baki Yaşa Altınok, *Alevîlik-Hacı Bektaş Veli-Bektaşîlik*, Ankara 2007, s.263-268.

⁴⁶ Bkz. *Buyruk*, İmam Muhammed Bakır-İmam Cafer Sadık, s.273.

kaynağı olan Hz. Ali'yi, Hakk'a vuslatı(kavuşmayı) gerçekleştirmek ve insanı-ı kâmil olmak için sembolleştirerek, Hakk-Muhammed-Ali beraberliğinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir.⁴⁷ Hz. Ali bazı Alevîlerce velayetten çok öte derecelerde konumlandırılırsa da,⁴⁸ daha ziyade şiirlerde yer alan ve Hz. Ali sevgisinin aşırı tezahürü olarak yorumlanabilecek bu anlayışın çok nadir olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁹

Makâlât'ta Hacı Bektaş Veli, Şeriatın ilk makamı olarak inanç esaslarını saydıktan sonra iman ve ibadet ile ilgili olarak şöyle söylemektedir: "Her kim ki imanın ten üzere olduğunu söylerse hatadır. Eğer can üzredir derse yine hatadır. O halde bilmek gerekir ki, arifler katında iman akıl üzredir. Ancak marifet gönül üzredir ve Tanrı'ya gönülden şahadet edip inanmazsa münafıktır. Allah Tealâ şöyle buyurmuştur: 'Şüphe yok ki münafıklar cehennemin en alt katındadırlar.'(Nisa 145). Şu iki söz kişilere dosttur. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: 'Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bunun dışında kalan (günahları) ise dilediği kimseler için bağışlar.'(Nisa,48). Şu kadar ki ibadet imandır, iman ibadettir; birbirinden ayrı olmaz... O halde her ne var ise ihlâsla iman getirmekte vardır. Allah Teala şöyle buyurmuştur: 'Ey iman edenler!..' "⁵⁰

Alevîlik-Bektaşilikte inanç ve ibadet, Hacı Bektaş Veli'nin ifade ettiği gibi iç içe geçmiş durumdadır. Şeriat, tarikat, marifet, hakikat olarak bütün tasavvuf ekollerinde kabul edilen dört seviye⁵¹, "dört kapı" diye isimlendirilmekte, her biri için on özellik olmak üzere "kırk makam" zikredilmektedir. "Dört kapı, kırk makam" Alevîlik-Bektaşilik yolunun özü kabul edilir. Yapılan bütün ibadetler bu yolun şifrelerini içermektedir. Amaç bütün tasavvuf ekollerinde olduğu gibi insanı-ı kâmil olmak, Allah'a ulaşmaktır.⁵² Hacı Bektaş Veli'nin, Makâlât'ının bu makamları açıklamaya başladığı III. Bab'ına "İnsanın Kaç Makamda Tanrı'ya Ereceğini Bildirir" başlığını koymasıda da bu amacın göstergesidir.⁵³

⁴⁷ Osman Eğri, "Alevîlik-Bektaşiliğin Güncel Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Dinî Araştırmalar*, Alevîlik Özel Sayısı, C.12, S.33, Ocak-Nisan 2009, s.30.

⁴⁸ Bu konuda bkz. Zelyut, *Türk Aleviliği*, s.126-133; Kılıç, "Tarihten Günümüze Alevî İbadetleri", s.168.

⁴⁹ Bkz. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul 1997, s.69-82.

⁵⁰ Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, s.68,72.

⁵¹ Bkz. Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul 1990, s.9-12 vd.

⁵² Dört kapı, kırk makamın ayrıntıları için bkz. Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 10-30; Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, s.29-31; 67-94.

⁵³ Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, s.67.

Alevîlik-Bektaşîliğin kendine has ayin ve erkânları vardır. Bu erkâna genel anlamda **ayin-i cem** denir. “Cem Törenine Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım” başlıklı bir başka makalemizde bu tören incelendiği için burada ayrıntılara girilmeyecektir. Şu kadar ki; Türkiye’de Alevî-Bektaşî cem ayinlerinin yapılışı bölgeden bölgeye, köyden köye hatta dedelerin ocaklarına göre küçük değişiklikler gösterse de genelde öz olarak aynıdır. Cem töreninde kadın-erkek, zengin-yoksul, bilgili-bilgisiz, âlim-cahil yan yanadır ve bir aradadır. Günahkâr, kul hakkı taşıyan ve tövbe etmemiş kimselerin katılmadığı cem töreninde hem bireysel hem de toplumsal bir hesap verme söz konusudur. Cem töreninin ilkeleri, gelenekleşmiş kuralları vardır ve kimse bu kurallara aykırı hareket etmemektedir. Cem töreninin kurallarına uygun şekilde yerine getirilmesi için “12 Hizmet Kademesi” görev yapmaktadır. İşlevine göre görgü cemi, irşat cemi, koldan kopma erkânı, Abdal Musa kurban cemi, musahiplik cemi gibi farklı isimlerle anılan cem törenleri bir dede/rehberin gözetiminde yapılmaktadır.⁵⁴

Alevîlik-Bektaşîlikte bir nevi toplanıp cemaat oluşturma; ikrar ile arınma; zikir, dua, semah ile coşma; aynı zamanda kimlik ve aidiyet bilinci kazanma; yolu öğrenme gibi birçok işlevi olan cem ayinlerinin ibadet kategorisinde görülmemesi için hiçbir sebep bulunmamaktadır. Bütün tasavvuf ekollerinde, şeriat basamağı olarak kabul edilen temel ibadetlerden sonra, tarikat basamağında çeşitli erkân ve usûllerle Allah’a ulaşma hedeflenmektedir. Bunların Kuran ve Sünnet ile sabit temel ibadetlerin yerini alması söz konusu değildir. Farz olan ibadetleri yerine getirdikten sonra fazladan yapılan nafil ibadetler gibi görülebilir.

Geniş anlamıyla “Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla yapılan her iş ibadet” sayıldığına göre, doğrudan Allah’ı anmak, zikir, dua gibi fiiller elbette ibadet kategorisine girecektir. Diğer dinlerde de züht ve takva adına bu tür uygulamalar yapılmaktadır. Dinde asıl olanı inkâr etmediği, engellemediği, dinin temel esaslarına aykırı olmadığı sürece bu tür uygulamaların fert ve toplum için fayda dahi sağlayacağını söylemek mümkündür.

⁵⁴ Cem törenleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevîlik- Bektaşîlik*, İstanbul 1977, s.96-145; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye’de Alevîlik-Bektaşîlik*, Ankara 1990, s.326-371; Abdulkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik*, İstanbul 1991, s.121-130; Yusuf Ziya Yörükhan, *Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükhan, Ankara 2002, s.297-368; Altınok, *Alevîlik-Hacı Bektaş Veli-Bektaşîlik*, s.276-295; Doğan, *Alevî İslâm’ın İslâm Anlayışı*, s.401-499; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*, Ankara 2010, s.260-267; Zelyut, *Türk Alevîliği*, s.281-308; Üzüm, *Günümüz Alevîliği*, s.104-116.

Cem törenlerine “ibadet” denilebilmesi, onların icra edildiği mekânlara da “ibadethane” denilip denilemeyeceği sorusunu gündeme getirmektedir. Bunun ortaya konabilmesi için önce mabet ve ibadethane kavramlarını incelemek gerekecektir.

3.Mabet, İbadethane ve Cemevleri

Arapça ibadet kelimesinden türetilen ve ibadet edilen yer, ibadethane, ibadete mahsus bina, tapınak anlamına gelen “**mabet**” kelimesi, bir dine bağlı olanların belli zamanlarda toplu olarak veya tek başlarına ibadet etmeleri için yapılmış özel mekânı ifade etmektedir.⁵⁵

Dinlerde ibadet, inançtan sonra gelen temel unsur olduğu ve bazı ibadetler de bir mekâna bağlı olarak yerine getirildiği için bütün dinlerde mabet anlayışı bulunmaktadır. “Mabetler ilk dönemlerdeki açık alanlardan basit ve küçük yapılara, zamanla büyük ve geniş binalara kadar gelen bir gelişim ve değişiklik arz etmektedir.”⁵⁶

“Hemen hemen bütün dinler, ilk ortaya çıkıp yayılmaya başladığı sıralarda, belirli bir toplantı yerine sahip olmamıştır. Bir araya gelmeler inananlardan birinin evinde veya müsait bir yerde olmuştur. Zamanla mensupların sayısında artış olunca, umûma şâmil/genel yerler ortaya çıkmıştır... Her dinin veya her toplumun kendine mahsus ibadet yerleri, mabetleri vardır. Her mabet; o dinin muhtevasına göre şekillenmektedir. Buna göre mabet; ya ‘aslı görevi’ / ‘Allah’ın evi’ olma vazifesini yerine getirmektedir, ya bir toplanma yeridir, ya ‘Tanrının bulunduğu yer’dir veya sadece dinî liderlerin heykellerinin bulunduğu yerdir/ ‘putevi’dir.”⁵⁷

Günümüzde yaşayan dinlerin mabetleri: Hinduizmde vimona; Buddizmde stupa, vihara, pagoda; Jainizmde Mahavira ve Tirtankaralar adına yapılmış mabetler; Sihizmde Amritsar Altın Mabet ve gurdwara; Taoizmde kung, kuan, miao; Konfüçyüscülükte Konfüçyüs adına yapılmış Gök Mabet; Şintoizmde jinja, jinsa, miya, Zerdüştilik’te ateşkede, dar-ı meher, dar-ı mihr; Sabiilikte mandî, manda, maşkna; Yahudilikte sinagog, havra; Hıristiyanlıkta kilise, şapel, katedral; İslâm’da mescit ve camidir.⁵⁸

⁵⁵ Ahmet Güç, “Mâbed”, *DİA*, XXVII/276; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1992,s.667.

⁵⁶ Ahmet Güç, “Mâbed”, *DİA*, XXVII/276.

⁵⁷ Bkz. A.Küçük-Tümer-M.A.Küçük, *Dinler Tarihi*,s.620.

⁵⁸ Dinlerde mabetler için bkz. A.Küçük-Tümer-M.A.Küçük, *Dinler Tarihi*, 621-624; Ahmet Güç, “Mâbed” , *DİA*, XXVII/276-280.

Tevrat'ta Hz. İbrahim ve Hz. Yakup'un Allah'ın emriyle birer "Sunak/Mabet" yaptıkları⁵⁹ ve Hz. Yakup'un yaptığı sunağa "Beytel /Allah'ın evi" adını verdiği ifade edilmektedir.⁶⁰ Hz. Süleyman'ın da Allah'ın emri ve ayrıntılı talimatıyla büyük bir mabet inşa ettirerek Yahudilikte mabedin gerçek hüviyetine kavuşmasını sağlamasından söz edilmektedir.⁶¹

Kuran-ı Kerim'de yeryüzündeki ilk mabedin, "âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan Mekke'deki Kâbe olduğu" belirtilmektedir.⁶² Allah'ın, "evim" diye nitelediği Kâbe, Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail ile yüceltilmiş⁶³ ve günümüze kadar da bu yüceltme Müslümanlarca devam ettirilmiştir.

İslâm'da temiz olması şartıyla her yerde ibadet etmek mümkündür. Bununla birlikte bütün dinlerde olduğu gibi zaman içinde gelişen yapılarıyla İslâm dünyasında mabet olarak mescit ve cami kabul görmüştür. Hatta mescit ve cami, İslâm ile özdeşleşmiş, İslâmî bir sembol haline gelmiştir.

"**Mescit**" kelime olarak Arapça'da "eğilmek, tevazu ile alını yere koymak" anlamındaki sücûd kelimesinden gelmektedir ve "secde edilen yer" demektir.⁶⁴ Kuran'da mescit kelimesi birçok ayette doğrudan mabet anlamında kullanılmaktadır.⁶⁵ "Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerde bir edilirdi."⁶⁶ ayeti ile mescitler ve diğer dinlerin mabetleri birlikte anılmaktadır. Kuran'da mescitler "Allah'ın adı anılan, sabah-akşam tespih edilip namaz kılınan evler"⁶⁷ ve "Allah'ın mescitleri"⁶⁸ olarak nitelendirilmekte; Mescid-i Haram'dan, Mescid-i Aksa'dan söz edilmekte; "İlk günden beri takva üzerine kurulan mescitler"(Kuba Mescidi) övülmekte; "zararlı faaliyetlerde bulunmak, küfre yardım etmek, mü'minler

⁵⁹ Bkz. Tekvin, XII/10 ; XXVIII/18-22

⁶⁰ Bkz. Tekvin, XXXV/6-15.

⁶¹ Bkz. I.Krallar 6. ve 7.Baplar.

⁶² Bkz. Ali İmran,96-97.

⁶³ Bkz. Bakara,125-127.

⁶⁴ İbn Manzur, Lisanu'l Arab,VI/175.

⁶⁵ Bkz. Bakara,114; Maide,2; Enfal,34-35; İsrâ,1.

⁶⁶ Hac, 40.

⁶⁷ Nur,36-37.

⁶⁸ Bakara,114.

arasına ayrılık sokmak için ve öteden beri Allah ve Resulüne karşı savaşınlara üs olsun diye bir mescit yapanlar”(Dırar Mescidi) kınanmaktadır.⁶⁹

Kuran’da mescitlere temiz ve güzel giyinerek gidilmesi istenmektedir.⁷⁰ Müslümanları Mescid-i Harâm’a girmekten alıkoyan müşriklerin Kâbe’deki dualarının ısıklık çalmak ve el çırpırmaktan başka bir şey olmadığı⁷¹ da belirtilerek mescit ve orada yapılacak ibadetler için ışık tutulmaktadır.

İslâm’ın başlangıç dönemlerinde Kâbe ve Mescid-i Aksa kutsallığını korumuş, İslâm’a özgü mescitlerin yapılması ancak Medine döneminde mümkün olabilmıştır. Önceleri basit olarak yapılan mescitler, zaman içinde dönemin mimarî özelliklerini yansıtan büyük camilere dönüşmüştür.⁷²

“**Cami**” kelimesi Arapça cemea’ kökünden türemiştir ve “toplayan ve bir araya getiren” anlamına gelmektedir.⁷³ Başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescitler için kullanılan “el-mescidü’l-cami” (cemaati toplayan mescit) tamlamasının kısaltılmış şeklidir. Hicri IV./Miladi X. yüzyıl başlarından itibaren cami kelimesinin tek başına kullanılmaya başlandığı; daha sonra içinde cuma namazı kılınan ve hatibin hutbe okuması için minber bulunan mescitlerin cami, minberi bulunmayan yani cuma namazı kılınmayan küçük camilerin ise mescit olarak anıldığı belirtilmektedir. Batı dillerinde cami karşılığı olarak kullanılan mosque, mosquée gibi kelimelerin de mescidin farklı telaffuzları olduğu ifade edilmektedir.⁷⁴

Mescit ve camiler asıl fonksiyonu olan bireysel ve toplumsal ibadet mekânı olmasının yanında, kimi zaman başka amaçlarla da kullanılmıştır. Özellikle ilk dönemlerde idarî merkez, meclis, karargâh, mahkeme, eğitim-öğretim merkezi gibi de işlev görmüş olan mescit ve camiler⁷⁵, cemaatin bir araya geldiği, iyi ve kötü günleri paylaştığı yerler olarak büyük bir önem arz etmiştir.

⁶⁹ Tevbe, 107-108.

⁷⁰ Araf, 31.

⁷¹ Enfal, 35.

⁷² Bkz. Semavi Eyice, “Cami”, *DİA*, VII/ 56-90.

⁷³ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, II/355.

⁷⁴ Bkz. Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, “Cami”, *DİA*, VII/46-47;

⁷⁵ Önkal- Bozkurt, “Cami”, *DİA*, VII/49-53.

Mabetler ile İslâm dininin mabedi olarak kabul edilmiş mescit ve camiler hakkındaki bu genel bilgilerden sonra cemevleri konusuna geçmeden ibadethane ve dergâh kavramlarına da kısaca değinmek uygun olacaktır.

“**İbadethane**” daha önce açıklanan Arapça “ibadet” sözcüğü ile Farsça ev anlamına gelen “hane” sözcüğünün birleşmesi ile oluşmuştur ve içinde ibadet edilen yer, tapınak, ibadet evi anlamına gelmektedir. “**Dergâh**” ise Farsça bir sözcük olup kapı yeri, eşik kapısı, sığınacak yer; tarikattan olanların barındıkları, ibadet ve törenler yaptıkları, zikir için bir araya geldikleri yer, tekke anlamında kullanılmaktadır. Genellikle ibadethanelerde ferdî ya da cemaatle ibadet yapılırken, dergâh veya tekkelerde ibadet ve zikir yapılmasının yanında, bir din içinde daha çok dinin tasavvufî yönünü benimseyerek oluşturulan alt grupların bir araya gelmesi mümkün olmaktadır. İslâm dininde de bu şekilde ortaya çıkmış alt gruplar, bir araya geldikleri mekânlara dergâh, tekke, pir evi; daha büyük olup içerisinde pir ya da mürşitlerin türbelerinin de bulunduğu yerlere asitane gibi adlar vermişlerdir.⁷⁶ Şu halde, mabet veya ibadethane genel anlamda bir dinin bütün mensuplarına; dergâh, tekke ise o din içindeki alt grupların mensuplarına özgü mekânlardır demek yanlış olmasa gerektir. Bu açıklamalardan sonra Türkiye’de cemevlerinin statüsü incelenecektir.

Türkiye’de Alevîliğin-Bektaşîliğin, kendine özgü ayin ve erkânı vardır. Daha önce de belirtildiği gibi bu ayin ve erkân “toplantı töresi, bir araya gelme biçimi” gibi anlamlara gelen “Ayin-i Cem” terimi ile ifade edilmektedir.⁷⁷ Bu ayin ve erkânın yapıldığı yerlere bugün genel olarak cemevi denilmektedir. Söz konusu ayinlerin, geçmişte halk meydanı, meydan odası, meydan evi, mihman evi, kırklar evi, erenler meydanı, kırklar meydanı, ibadet meydanı, niyaz meclisi ve benzeri isimler verilen mekânlarda yapıldığı; yerleşik hayata geçen Alevîlerin yaşadıkları bazı yerleşim yerlerinde ve şehirlerde dergâh, tekke ve zaviyelerde; köylerde ise dedenin veya taliplerden birisinin evinde yahut büyükçe bir evde yapıldığı bilinmektedir.⁷⁸ Günümüzün cemevlerinin yapılmaya başladığı yıllarda isim konusunda Aleviler arasında birtakım

⁷⁶ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 57,209,478; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998, I/562,1031; A.Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu*,s.56-57.

⁷⁷ Bkz. Fuat Bozkurt, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul 1993, s.169; A.Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu*, s.180-181.

⁷⁸ Bkz. A.Küçük-M.A.Küçük, *Türkistan’dan Türkiye’ye Alevîlik-Bektaşîlik*, s.215.

fikir ayrılıkları yaşanmış, cemevi veya cem kültür evi denmesi üzerinde müzakereler yapılmış ve cemevi ismi kabul görmüştür.⁷⁹

1997’de vefatına kadar uzun yıllar Türkiye’de Dedeababalık makamını uhdesine buldurmış olan Bedri Noyan, günümüzde cemevi denilen yerler için “Meydan” terimini kullanmakta ve şöyle demektedir: “Erkân konusuna girerken Bektaşî ve Alevîlerde ibadet yeri olan ‘Meydan’ yani resmî tören odasından bahsetmeliyim. Buraya ‘İbadet Meydanı’, ‘Erenler Meydanı’, ‘Kırklar Meydanı’ da derler”.⁸⁰ Noyan, “meydan”ı geceleri girilen, ibadetle beraber tevhiid için toplanılan yer, marifet yeri, kutsal ev, “can alınıp can verilen, peymân (yemin, söz) alınıp ikrâr verilen yer”, kurban yeri olarak tanımlamaktadır.⁸¹

Yukarıdaki tanımların ve cemevine yüklenen anlamların ortak noktası bu mekânın ayetler, hadisler okunan; zikir, dua, niyaz ve semahların yapıldığı; Alevî usul ve ekranının icra edildiği bir yer olarak kabul edilmesidir. Bu mekân, bazı Alevî-Bektaşî gruplarca “ibadet yeri” olarak nitelendirilmektedir. Ancak cemevlerinin “ibadet yeri” sayılıp sayılmaması konusu birçok bakımdan tartışma konusu teşkil etmektedir. Devlet Bakanlığı tarafından 2009 yılından itibaren yapılan yedi Alevî Çalıştayının en önemli tartışma konularından birisi bu olmuştur. Nitekim yapılan yedi toplantının özeti olan “Nihai Rapor”da da bu görülmektedir.⁸²

Cemevlerinin ibadet yeri sayılmasına hem Diyanet İşleri Başkanlığı, bazı bilim adamları ve Sünnî kesimden hem de bazı Alevî-Bektaşî gruplarından tepki gelmektedir. Bu tepkilerin ortak noktası cemevlerini ibadet yeri olarak kabul etmenin onları cami alternatifliğine götürebileceği, bu alternatifliğin de Alevîlik-Bektaşîliğin “dinleşmesi”ne yol açabileceği endişesidir.⁸³ Bu endişeye katılan ve cemevlerinin caminin alternatifi olmadığını dile getiren Alevî-Bektaşî bilim adamları ve aydınlar vardır. Prof. Dr. Süleyman Sarıtaş, CEM Vakfı Başkanı

⁷⁹ Bu konudaki görüşler için bkz. Cem Vakfı Anadolu İnanç Önderleri Birinci Toplantısı(119 Ekim 1998 İstanbul), Alevî İslam İnançının Öncüleri Dedeler, Babalar, Ozanlara ne Düşünüyor, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 2000,s.265-278.

⁸⁰ Bedri Noyan, *Bektaşîlik-Alevîlik Nedir*, Ankara 1985, s.110.

⁸¹ Bkz.Noyan, *Bektaşîlik-Alevîlik Nedir*, s.112-113.

⁸² Bkz. *Alevî Çalıştayları Nihai Rapor*,s.161-178.

⁸³ Bkz. A.Küçük-M.A. Küçük, *Türkistan’dan Türkiye’ye Alevîlik-Bektaşîlik*, 208,214-219; Abdurrahman Küçük, *Türkiye Meselelerine Dair*, Ankara 2010, s.88-93.

Prof. Dr. İzzettin Doğan⁸⁴, Malatya Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Başkanı Hasan Meşeli, İş adamı Cem Çankaya açıklamaları ile bu anlayışa örnek oluşturmaktadır.⁸⁵ Malatya ve çevresinde yapılan bir alan araştırması da, Alevî-Bektaşîlerde bu anlayışın yaygınlığını ortaya koymaktadır.⁸⁶

Şahin Gürsoy ve Recep Kılıç, cemevlerinin ibadethane olarak kabulünün camiye alternatif olup olmayacağı konusunda, olduğu gibi almayı uygun bulduğumuz şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "...Alevîlik İslâm dışı bir din veya inanç öğretisi olarak tanımlanmadığı sürece, Alevîliğe özgü bir ibadethane olan cemevi, camiye alternatif olarak konumlandırılmaz. Alevîlik İslâm içi bir algı, yorum ve yaşama biçimi olarak tanımlandığında, ibadethane olarak kabul edilen cemevi, camiye alternatif olamaz mı? Cemevi ile ilgili tartışmanın üzerinde yoğunlaştığı temel soru esasen bu sorudur.

İbadethane olarak kabul edilen cemevi, Alevîliğin İslâm içi bir algı, yorum ve yaşama biçimi olarak tanımlanması durumunda da, camiye alternatif olarak düşünülemez. Bunun nedenlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Her şeyden önce cemevi, bütün Müslümanlara değil sadece Alevîlere özgü bir ibadethane, başka bir ifadeyle, mistik kurumsallıkla ilintili 'özel' bir ibadethane durumundadır. Çünkü geleneksel Alevîlikte, Muharrem cemi hariç, âyin-i ceme/cem törenine musahip olmayanlar ve çocuklar katılmamaktadır. 'Cemevi, cemaat evidir; cemiyet evi değildir.' sözü, cemevinin sözünü ettiğimiz bu özel ibadethane konumunu da ifade etmektedir. Oysa cami, bütün Müslümanlara açık bir ibadethanedir.

Cemevinin camiye alternatif bir ibadethane olmayacağının en temel sebeplerinden birisi de, caminin, ezan ve hilâl gibi, İslâm'ı temsil eden dinî bir sembol olmasıdır. Cami'nin İslâm'ı temsil eden bir sembol olması, onun aynı zamanda 'mabed' olmasıyla da yakından ilgilidir. Mabed ile ibadethane arasında belirgin önemli farklar vardır. Her dinin nasıl bir itikat sistemi, bir teolojisi varsa, bir de mabedi vardır. Sinagog/Havra Yahudiliğin, Kilise Hıristiyanlığın, Cami de İslâm'ın mabeditir. Bu konu tartışılmayacak kadar açıktır.

Mabed/Cami, sıradan bir ibadethane olmanın ötesinde, aynı zamanda çok önemli dinî bir semboldür... Dini temsil eden 'mabed' tektir. Mabed/Cami, tek olmakla birlikte, birden

⁸⁴ İzzettin Doğan'ın bu konulardaki görüşleri için bkz. *Cem Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

⁸⁵ Bkz. Küçük, *Türkiye Meselelerine Dair*, s.88-95.

⁸⁶ Bkz. Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevî-Bektaşî Olgusu*, s.154-204.

çok anlam taşır. Çünkü dini semboller sonsuzluğu temsil ederler, ilahî olana gönderme yaparlar; bundan dolayı çok boyutlu, çok yönlü ve esnek bir anlam içeriğine sahiptirler. İşte bu bağlamda cami, sadece ibadethane olmanın ötesinde, bütün olarak İslâm'ı temsil etmesi, Allah'ın evi manasına gelmesi, kutsal ve ilahî olana işaret etmesi, Müslümanların birlik ve beraberliğini göstermesi gibi çok yönlü bir anlam zenginliğine sahiptir. Dinî sembol, aynı zamanda, tarihüstü kalan bir gerçekliğe gönderme yapar; insanın veya grubun tecrübî, algısal, manevî ve psikolojik yönlerine hitap eder Cemevi, tarihte tekke, dergâh ve zaviyelerin geleneksel fonksiyonunu icra eden Alevîliğe özgü bir kurum durumundadır.

Alevîliğin tarihsel tecrübesi içinde, geleneksel olarak cemevi, tarikat zikrinin yapıldığı, aynı zamanda ibadet de edilen bir mekândır. Bu anlamda dinî mistik bir kurum olarak cemevi, çoğunlukla tekkenin olmadığı yerlerde zikir ve ayin yapmak amacıyla inşa edilmiş bir tarikat mekânı olmakla birlikte, cemevinde ibadet de yapılagelmiştir...⁸⁷.

Camiler bütün dünyada, ezanı, minaresi, yapısı ve fonksiyonları ile İslâm'ın özel "Mabedi" hüviyetini kazanmış ve günümüze kadar da bu şekilde gelmiştir. Son dönemlerdeki istisnalar bir tarafa bırakılırsa hemen hemen hiçbir dönemde cemevleri, camiye ve mescide alternatif olarak görülmemiştir. Zaten "tarihi kaynaklarda dergâh, tekke ve zaviyelerin dışında, şehirlerde veya köylerde 'cemevi' adıyla kurumsallaşmış özel binaların varlığından bahsedilmez. Cemevleri, Alevî-Bektaşîlikte yeni bir kurumlaşmadır. Bugün cemevleri hukukî açıdan bir ibadethane olarak değil, vakıf, dernek ve kültür merkezi adı altında faaliyet göstermektedir. Bu yüzden camiye alternatif bir ibadethane değil tarikatların erkân ve niyazlarının icra edildiği kültür evleri veya dergâhlara benzerler. Hâlbuki camiler mezhepler ortaya çıkmadan önce var olduğundan Sünnilere veya Alevîlere has bir ibadethane olmayıp mezhepler üstü müşterek bir kurumdur."⁸⁸ Alevî-Bektaşî büyüklerinin türbelerinin ve tekkelerinin yanında camilerin bulunması, bazı Alevî köylerindeki tarihî camilerin çok eski dönemden beri var olması⁸⁹ caminin mezhepler üstü İslâm mabedi olduğunun bir göstergesidir.

Anadolu'da ve Balkanlar'da cem ayininin icra edildiği mekânlar ile camiler yan yana yaşatılmış hatta bazı yörelerde Cuma namazı, Sünnî köylerde değil, Alevî köylerinde kılınabilmektedir. Çocukluğunda çevredeki Sünnî köylerinden Cuma namazı için kendi Alevî köyelerine

⁸⁷ Gürsoy-Kılıç, s.157-158.

⁸⁸ Sönmez Kutlu, *Din Anlayışında Farklılaşmalar/Türkiye'de Alevilik- Bektaşîlik*, Ankara 2003,s.39.

⁸⁹ Bkz. A.Küçük- M.A.Küçük, *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşîlik*, s. 216.

gelindiğini söyleyen⁹⁰ Süleyman Sarıtaş, cami ve cemevleri ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “1980’li yılların sonlarından itibaren Alevî-Bektaşî topluluğu büyük bir arayışın içindedir. 1980 öncesi yaşanan kanlı çatışmalar, büyük şehirlerde Alevî-Bektaşîlerin belirli mahallelere toplanmalarına yol açtı. Şimdi buralarda kendi kapalı toplumlarını tekrar kurmaya uğraşıyorlar ki, büyük hatadır. Camiye inat cemevi yapmaya uğraşıyorlar. Geçmişte hiçbir zaman cemevi olmamıştır. Tekkelerdeki imarethaneler bu görevi yapardı. Hacıbektaş dışında, Türkiye’nin pek çok köşesinde çok büyük ve müstemilâtli tekkeler vardır. Ankara’da Hüseyin Gazi Tekkesi, Eskişehir Seyyitgazi’de Battal Gazi Tekkesi, Antalya Elmalı’da Abdal Musa Tekkesi, Çorum Osmancık’ta Koyun Baba Tekkesi, Amasya Merzifon’da Piri Baba Tekkesi ve daha nice-leri. Köylerde ise cemler, evlerde yapılırdı. Yapılması gereken, camiye inat cemevi değil, caminin yanına külliye (adı cemevi olabilir) yapmaktır. Cem ayini ve kurban da burada gayet güzel yapılır. Söylediğimin örneklerini yapan Alevî-Bektaşî toplulukları da var. Özellikle Cafe-rîliklerini ön plana çıkaran Alevî-Bektaşîler, cami yapıp yanına külliye yapıyorlar. İstanbul’da, Ankara’da, Çorum’da ve daha pek çok yerde bunun örnekleri var.”⁹¹

Camilerin cemevlerine alternatif olmadığı kanaatindeki Alevîlerden biri olan Malatya Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Başkanı Hasan Meşeli de şöyle demektedir: “Diyaret İşleri ağırlıklı olarak Sünnî kardeşlerimize hizmet veriyor. Alevî kardeşlerimize yönelik neredeyse hiçbir hizmeti yok. Oysaki Alevî kardeşlerimiz de Sünnî kardeşlerimiz gibi, ‘Dinimiz İslâm, kitabımız Kuran, Peygamberimiz Hz. Muhammed(sav), Vatanımız Türkiye, kiblemiz Kâbe ve mezarlarımız bir’ diyor. Diyanet, mevcut haliyle hizmetlerini sürdürmeye devam etsin. Alevîler Diyanet’te yer almasın. Yine Alevîlere farklı bir Diyanet kurulmasın. Çünkü bizim cemevleri camilere alternatif olarak kurulmamıştır... Bizim tek isteğimiz, devletin Alevî kültürünü, inancını, anlayışını tanıtan meşru, doğru ve yasal vakıflar ile derneklere ekonomik anlamda destek olması yani bütçeden pay ayırması.”⁹²

Cem Çankaya adlı iş adamı da, “Kamuoyuna Duyuru” başlığıyla verdiği ilanda, Alevîlerin başka bir dinden gösterilmesine şiddetle karşı çıkmakta ve “...Mabedimiz camilerdir.

⁹⁰ Bkz. A.Küçük- M.A.Küçük, *Türkistan’dan Türkiye’ye Alevîlik-Bektaşîlik*, s. 216-217.

⁹¹ Süleyman Sarıtaş, “Alevîlik-Bektaşîlik: Allah’a Kul, Muhammed’e Ümmet, Ali’ye Talib”, *Türk Yurdu Dergisi*, Ankara 2005, C. 25, S.210, s.50.

⁹² Yeni Şafak Gazetesi, 6 Ocak 2004; Vakit Gazetesi, 6 Ocak 2004.

Alevîler ibadetlerini camilerde ve her Müslüman gibi evinde de yerine getirirler” görüşünü ifade etmektedir.⁹³

Elbette Alevî-Bektaşîlerin hepsinin bu düşüncede olduğunu söylemek mümkün değildir. Alevî köylerine cami yapılmasına karşı çıkanlar ve bu tür hareketlerin Alevîleri asimile etmek amacı taşıdığı iddia edenler de bulunmaktadır.⁹⁴

Böylece bir taraftan cemevleri vasıtasıyla kimliğini ve kültürünü yaşatmaya çalışan Alevîlerin bir kısmının asimilasyon endişesi ile camilere karşı çıkması ve cemevlerinin ibadethane olarak kabulünü istemesi, diğer taraftan ibadethane olarak kabulü halinde cemevlerinin camiye alternatif olacağı ve din birliğinin bozulacağı endişesi ile buna karşı çıkılması konuyu çözümsüz hale getirmektedir. Türkiye’de birçok konuda olduğu gibi iki tarafın birbirini “anlamak üzere dinlemediği” ve anlamaya çalışmadığı için anlayamama ve zıtlasma problemi burada da kendini göstermektedir. Devlet Başkanlığı’nın yaptığı Alevî Çalıştayları bu zıtlasmayı önleme adına bir adımdır. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Alevî-Bektaşî Klasiklerini yayınlama projesi de doğru bilgilendirme adına önemli bir hizmettir. Tarafların birbirini anlamaya çalışması, doğru bilgilendirme ile diğer tarafa haksız ithamlar yöneltmekten kaçınması gerekmektedir. Yapılacak iyi niyetli, objektif, bilimsel çalışmalar buna katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak ‘mabet dinlere özgüdür’ demek ve aynı din içerisinde başka mabetler ortaya çıkarmanın yeni bir din oluşumuna zemin hazırlamak anlamına gelebileceğini söylemek mümkündür. Dinler Tarihi, bazı dinlerin bu şekilde ortaya çıkıp mabetleri ayırarak, yeni inanış ve ibadet modelleri geliştirerek farklılaştığına şahitlik etmiştir. Şeriat, tarikat, marifet, hakikat esasları üzerine “dört kapı kırk makam” olarak formüle edilmiş Alevîlik-Bektaşîlik yolunun müntesipleri, cemevlerine ibadethane statüsü verilmesi hususundaki bazı endişeleri anlamaya çalışmalı; böyle bir statünün Türkiye’deki başka gruplara örnek teşkil edeceğini unutmamalı; işin hukukî boyutu bir yana, dinî ve millî bütünlüğün korunması boyutunu göz ardı etmemelidir.

⁹³ Bkz. Milliyet Gazetesi, 7 Ocak 2004.

⁹⁴ Örnek olarak bkz. Zelyut, *Türk Aleviliği*, s.401; Kılıç, “Tarihten Günümüze Alevî İbadetleri” s.167-168.

Sonuç

Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik ile ilgili bazı meseleler özellikle de cemevlerinin statüsü konusu gündemde kalmaya devam etmektedir. Bu konuda tarafların uzlaşacağı kalıcı çözümler bulmak gerekmektedir. Çözüme yönelik bazı adımlar atılmış olmakla birlikte bunların yeterli olmadığı görülmektedir. Konu, dinî boyutu yanında hukukî, siyasî, sosyolojik, iktisadî boyutları ile de ele alınınca içinden çıkılmaz bir duruma gelmektedir.

Alevilik-Bektaşilik olgusu Türkiye’nin bir gerçeğidir. Büyük bir çoğunluk tarafından “İslam’ın bir yorumu” olarak kabul edilen bu oluşum, ne yazık ki birtakım siyasî, ideolojik yaklaşımlarla İslâm dışı hatta din dışı gösterilmeye çalışılmaktadır. Oysa Alevilik-Bektaşilik geleneğinde din ve İslam dini temeldir. Gerek yazılı kaynaklar gerek uygulanan usul ve erkân bunun apaçık göstergesidir.

Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik konusunda “doğru bilgi” eksikliği vardır. Bunun yapılacağı iyi niyetli, objektif, bilimsel çalışmalarla ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu makale, konuya Dinler Tarihiçi gözüyle yaklaşmayı amaçlamıştır. Konunun çözümü gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Günümüz Türkiye Alevî-Bektaşilerine ve cemevleri meselesine Dinler Tarihi açısından bakıldığında ulaşılan temel sonuçlar şunlardır:

Alevilik-Bektaşilik ayrı bir din değildir. İslâm içi bir oluşumdur.

Cemevi, caminin alternatifi değildir. Aleviliğe-Bektaşiliğe özgü özel bir ibadet mekânıdır.

Cami/mescit, İslam’ın, Alevilik-Sünnilik ortaya çıkmadan önce de var olan mezhepler üstü mabedidir. Cami, ancak dinlerin sembolik ifadesi de olan kilise, sinagog gibi mabetler ile karşılaştırılabilir.

Kaynakça

- Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, Devlet Bakanlığı, Ankara 2010.*
- Altınok, Baki Yaşa, *Alevîlik-Hacı Bektaş Veli-Bektaşîlik, Oba Kitabevi, 2.Baskı, Ankara 2008.*
- Bozkurt, Fuat, *Alevîliğin Toplumsal Boyutları, Tekin Yayınevi, İstanbul 1993.*
- Cem Vakfı Anadolu İnanç Önderleri Birinci Toplantısı(16-19 Ekim 1998 İstanbul)- Alevi İslam İnançının Öncüleri Dedeler, Babalar, Ozanlar Ne Düşünüyor, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.*
- Cem Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.*
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi, Ankara 1992.*
- Dinî Araştırmalar, "Alevîlik" Özel Sayısı, C.12, S.33, Ankara 2009.*
- Doğan, Cafer, *Alevi İslâm'ın İslâm Anlayışı-Ehl-i Beyt Yolu, Oba Yayıncılık, 2.Baskı, Ankara 2008.*
- Eğri, Osman, "Alevîlik-Bektaşîliğin Güncel Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Dinî Araştırmalar, "Alevîlik" Özel Sayısı, C.12, S.33, ss.25-35, Ankara 2009.*
- , "Alevîlik-Bektaşîlik Hıristiyanlıktan Etkilenmiş Midir", *1.Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, ss.105-112, Ankara 1999.*
- Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik- Bektaşîlik, Otağ Matbaacılık, İstanbul 1977.*
- Eyice, Semavi, "Cami", *DİA, VII, ss.56-90, İstanbul 1993.*
- ez-Zebidi, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latif, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih ve Tercemesi ve Şerhi, Çeviren:Ahmet Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9.Baskı, C.I, Ankara 1987.*
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevîlik-Bektaşîlik, Türk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, Ankara 1994.*
- , *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik, Selçuk Yayınları, Ankara 1990.*

- Güç, Ahmet, "Mâbed", *DİA*, XXVII, ss.276-280, Ankara 2003.
- Gürsoy,Şahin- Kılıç,Recep, *Türkiye Aleviliği Sosyo-Kültürel Dinsel Yapı Çözümlemesi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009.
- Hacı Bektâş-ı Veli, *Makâlât*, Esad Coşan'ın Tenkitli Basımından Sadeleştiren: Hüseyin Özbay, *Kültür Bakanlığı Yayınları*, Ankara 1990.
- , *Velâyetnâme*, Hazırlayan: Hamiye Duran, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara 2007.
- Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, *Makâlât*, Hazırlayanlar: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara 2009.
- İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, Daru İhyâ'it-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1988.
- İmam Muhammed Bakır-İmam Cafer Sadık, *Buyruk*, Yazan: Molla İbrahim, Çeviren ve Sadeleştiren: Baki Yaşa Altınok, *Yayına Hazırlayan: Mustafa Aydoğdu, Ümit Ofset*, Ankara 2011.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1990.
- Kaplan, Doğan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara 2010.
- Kılıç, Mustafa Cemil, "Tarihten Günümüze Alevi İbadetleri" *Tarihten Bugüne Alevilik*, *Sempoz-
yum Bildirileri*, Cem Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, ss.159-168, Ankara 2010.
- Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*, *Diyanet İşleri Başkanlığı*,(www.diyaret.gov.tr).
- Kutlu, Sönmez, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- , *Din Anlayışında Farklılaşmalar Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, Ankara 2003.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, *Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları*, İstanbul 2009.
- Küçük, Abdurrahman, *Din ve Eğitim*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010.
- , *Türkiye Meselelerine Dair*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010.

- , "Kuran'da Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları II, Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, ss.3-13, Ankara 2000.
- Küçük,Abdurrahman- Küçük,Mehmet Alparslan, *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşilik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*, Berikan Yayınevi, Ankara 2009.
- Küçük,Abdurrahman- Tümer,Günay- Küçük,Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2009.
- Milliyet Gazetesi*, 7 Ocak 2004.
- Noyan, Bedri, *Bektaşilik-Alevilik Nedir*, Doğu Matbaacılık, Ankara 1985.
- Onat, Hasan, "Kimlik ve Teoloji Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Tarihten Bugüne Alevilik, Sempozyum Bildirileri*, Cem Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, ss.87-106, Ankara 2010.
- Önkal, Ahmet- Bozkurt, Nebi, "Cami", *DİA*, VII, ss.46-56, İstanbul 1993.
- Sarıtaş, Süleyman, "Alevilik-Bektaşilik: Allah'a Kul, Muhammed'e Ümmet, Ali'ye Talib", *Türk Yurdu Dergisi*, C. 25, S.210, ss.48-50, Ankara 2005.
- Selçuk, Ali, *Tahtacılar*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2004.
- Sezgin, Abdulkadir, *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik*, Sezgin Neşriyat, 3.Baskı, İstanbul 1991.
- Sinanoğlu, A.Faruk, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İbadet", *DİA*, XIX, ss.233-235, İstanbul 1999.
- Sofuoğlu,Cemal- İlhan,Avni, *Alevilik Bektaşilik Tartışmaları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Tümer, Günay, "Din", *DİA*, IX, ss. 312-320, İstanbul 1994.
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, I-II, Ankara 1998.
- Uçar, Ramazan, *Sosyolojik Açıdan Alevilik ve Bektaşilik*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2008.
- Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997.
- Vakit Gazetesi*, 6 Ocak 2004.

Yeni Şafak Gazetesi, 6 Ocak 2004.

Yörükhan, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükhan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Zelyut, Rıza, *Türk Aleviliği-Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni*, Kripto, 4.Baskı, Ankara 2010.

**An Essay on Worship and Cem Houses in Alevism-Bektashism
in Terms of History of Religions**

Citation / ©-Ünal, A. (2010). An Essay on Worship and Cem Houses in Alevism-Bektashism in Terms of History of Religions, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 151-176.

Abstract- *Cem ceremony that is one of the basic rituals of Alevism-Bektashism in Turkey is taking place in Cem Houses nowadays. However, there are disagreements on the religious and legal status of Cem Houses. This article is a trial on religious status of Cem Houses in terms of History of Religions. In this study, first of all, the position of Alevism-Bektashism is discussed within the perspective of History of Religions, in the first two chapters the notions of religion and worship is analyzed, and from this point of view it is surveyed that whether Alevism-Bektashism can be seen as an other religion and Cem ceremonies can be counted as a worship. In the third chapter, status of Cem Houses and also notions of temple and place of worship are tried to be detected.*

Key words- *Alevism-Bektashism, Religion, Worship, Temple, Place of worship, Cem House*

Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği

Mustafa Necati BARIŞ*

Atıf / ©- Barış, M.N. (2010). Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2), 177-192.

Özet- Bu makalemizde Hz. Peygamber'in eşlerinden Zeyneb binti Cahş'ın hayat hikâyesini ve Hz. Peygamber ile yapmış olduğu evliliği anlatmaya çalıştık. Bu bağlamda O'nun hayatında büyük bir önemi bulunan Zeyd b. Hârise ile yapmış olduğu evliliğe de makalemizde yer verdik. Makalemizi yazarken ilk dönem kaynaklarda genel kabul görmüş rivâyetleri tarafsız bir şekilde kullanmaya gayret gösterdik.

Anahtar sözcükler- Peygamber, Zeyneb, Evlilik



Giriş

Zeyneb bint Cahş'ın Zeyd b. Hârise ve Hz. Peygamber ile yapmış olduğu evlilikler, oryantalistler tarafından İslâm'ı, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları karalamak amacıyla kullanılan en önemli olaylardan birisidir. Bu karalama faaliyetleri sırasında ve özellikle bu olayın konu edildiği yazı, makale veya kitaplarda görülmektedir ki; bu çevreler iddialarını desteklemek için bizim ilk dönem kaynaklarımızı ve içindeki rivayetleri kullanmaktadırlar.¹ Biz de bu evliliğin açıklığa kavuşturulması amacıyla ilk dönem İslam Tarihi ve Tefsir kaynaklarından yararlanarak bu araştırmayı kaleme aldık.

* Ankara Üniversitesi SBE. doktora öğrencisi, e-posta: mnecatibaris@hotmail.com

¹ Oryantalistlerin kullandıkları rivâyetler ve eleştirileri için bkz. Ateş, Ali Osman, "Hz. Peygamber'in Zeynep Bint Cahş İle Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivâyet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1992, sy. VII, s. 161-180; Çınar, Mahmut, "Hz. Peygamber'in Zeynep Bint Cahş İle Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2007, c. XLIII, sy. I, s. 31-50

Bu konu hakkında yazılmış müstakil tez, makale ve kitaplar olmasına rağmen okuyucular görecektir ki biz bu araştırmayı kaleme alırken diğer araştırmalardan farklı olarak şu hususlara dikkat ettik:

1. Araştırmamız sırasında öncelikli olarak Zeyneb bint Cahş'ın hayatını daha çok ilk dönem İslam Tarihi kaynaklarından yararlanarak ve üzerinde en çok ittifak hâsıl olan rivâyetleri kullanarak yazmaya çalıştık. Bunun yanında az da olsa son dönemde kaleme alınan eserlere de, aktardıkları bilginin yahut rivâyetin önemine binâen, yer verdik.

2. Yine araştırmamız sırasında özellikle Zeyneb bint Cahş'ın yaptığı evlilikler hakkındaki rivâyetleri kaleme alırken ilk dönem İslam Tarihi kaynakları yanında ilk dönem Tefsir kaynaklarına da yer vermeye çalıştık. Çünkü Zeyneb bint Cahş'ın hem Zeyd b. Hârîse ile hem de Hz. Peygamber ile yaptığı evlilikler hakkında âyetler nâzil olmuş ve bu âyetlerin tefsirini yapan müfessirler hem bu evlilikler hakkındaki rivâyetleri aktarmışlar hem de söz konusu âyetlerin tefsirini yapmışlardır.

3. Ayrıca araştırmamız sırasında oryantalistlerin Hz. Peygamber'i, İslâm'ı ve Müslümanlar'ı hangi sözlerle nasıl eleştirdiklerine yer vermedik. Çünkü bu konuda kaleme alınan birçok araştırmanın farkındaydık. Biz sadece en çok kabul gören rivâyetlerin dilinden Zeyneb bint Cahş'ın hayatını ve yaptığı evlilikleri anlatmaya ve yorumlamaya çalıştık.

I- Zeyneb bint Cahş'ın Hz. Peygamber ile Evliliğinden Önceki Hayatı

Zeyd b. Hârîse ve Hz. Peygamber ile yaptığı evliliklerine kadar, hayatı hakkında ilk dönem kaynaklarımız içerisinde fazla bir bilgi bulunmayan Zeyneb bint Cahş, yaptığı evliliklerle tarih sahnesinde çok önemli bir yere sahip olmuştur. Kaynaklarımızda O'nun evliliklerinden önceki hayat hikâyesi genellikle şu şekildedir:

A- Doğumundan Zeyd b. Hârîse ile Evliliğine Kadar Zeyneb bint Cahş

Zeyneb bint Cahş'ın tam olarak künyesi şöyledir: Zeyneb bint Cahş² b. Riyâb (Riâb) b. Ya'mer b. Sabira b. Mürre b. Kebîr b. Ğanm b. Dûdân b. Esed b. Huzeyme³ el-Esedîyye.⁴

² İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Eugen Wittwoch, I-IX, Leiden, 1917-1940, c. VIII, s. 71; el-Ya'kubî, Ahmed b. Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kubî*, I-III, Neced, 1358, c. II, s. 68; el-Mizzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut, 1985-1996, c. XXXV, s. 184; ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, I-XXIII, Beyrut, 1986, c. II, s. 211; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *Büyük İslam Tarihi (el-Bidâye ve'n-Nihâye)*, çev. Mehmet Keskin, I-XIV,

Zeyneb bint Caḡş'ın annesi Hz. Peygamber'in halalarından ⁵ Umeyme bint Abdulmuttalib b. Hâşim b. Abdimenaf b. Kusay⁶ olup ilk muhacirlerdendir.⁷ Babası Esed kabilesinden Caḡş b. Riyâb (Riâb),⁸ erkek kardeşi ise Abdullah b. Caḡş'tır.⁹

Nüveyrî ve İbn Kesîr'in rivâyetine göre Zeyneb bint Caḡş'ın asıl adı "Berre"dir. Hz. Peygamber bu ismi "Zeyneb" olarak değiştirmiştir.¹⁰ Bu değişikliğin Hz. Peygamber ile evliliğinden sonra gerçekleştiğine dair bir başka rivâyet de İbn Abdilberr, İbnü'l-Esîr ve İbn Hacer tarafından nakledilmektedir.¹¹ Künyesi ise Ümmü'l-Hakem¹² yahut Ümmü'l-Mesâkîn'dir.¹³

c. IV, s. 248; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Kitâbu el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, I-VIII, Mısır, 1907, c. VIII, s. 92

³ İbn Sa'd, c. VIII, s. 71; Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, I-XIII, Mısır, 1959, c. I, s. 433; Mizzî, c. XXXV, s. 184; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248

⁴ İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-Ėâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk.ve tk. Ali Muhammed Muavvid-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, I-VII, Beyrut, 1996, c. VII, s. 126; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248; İbn Hacer, c. VIII, s. 92

⁵ Belâzurî, c. I, s. 433; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi (el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi)*, çev. M. Beşir Eryarsoy, I-XII, İstanbul, 1985, c. II, s. 166; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ėâbe*, c. VII, s. 126; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248; İbn Hacer, c. VIII, s. 92

⁶ İbn Sa'd, c. VIII, s. 71; Zehebî, c. II, s. 211; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248

⁷ Zehebî, c. II, s. 211

⁸ İbn Sa'd, c. VIII, s. 71; Belâzurî, c. I, s. 433-434; Ya'kubî, c. II, s. 68; Zehebî, c. II, s. 211; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248

⁹ İbn İşhak, Muhammed, *Siyer*, thk. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel, İstanbul, 1988, s. 321; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ėâbe*, c. VII, s. 126; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

¹⁰ en-Nüveyrî, şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. Müfid Kumeyha, I-XXXIII, Beyrut, 2004, c. XVIII, s. 119; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 252

¹¹ İbn Abdilberr, İbn Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ařhâb*, thk. Ali Muhammed Becâvî, I-IV, Beyrut, 1992, c. IV, s. 1849; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ėâbe*, c. VII, s. 127; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

¹² İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ėâbe*, c. VII, s. 126; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 252

¹³ Zehebî, II, 217

İbn Sa'd, Zehebî ve İbn Hacer'in, Zeyneb b. Cahş'ın Hz. Peygamber ile hicretin 5. yılında 35 yaşında iken evlendiği rivâyetini esas alacak olursak, Zeyneb bint Cahş Mekke'de yaklaşık olarak 592 yılında dünyaya gelmiştir.¹⁴

Zeyneb bint Cahş'ın Müslümanlığı tam olarak ne zaman kabul ettiği ile ilgili fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte Hz. Peygamber'in İslâm'ı açıkça anlatmaya başlamasıyla imanı kalbinde hissettiği ilk Müslümanlardan olduğu bilgisini ilk dönem kaynaklarda bulamasak da Perihan Demir yüksek lisans tezinde belirtmektedir.¹⁵ Kureyşli müşrikler, Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğ başlamasıyla birlikte Müslümanlara uyguladıkları baskı ve şiddeti arttırmışlardır. Hz. Peygamber de Müslümanların Medine'ye hicret etmesine izin vermiştir. İşte bu izinle aralarında Zeyneb bint Cahş ve ailesinin de bulunduğu Müslümanlar Medine'ye hicret etmişlerdir. Zeyneb bint Cahş bu hicretle ilk muhacirler arasında yer almıştır.¹⁶

B- Zeyd b. Hârise ile Evliliği

İlk dönem kaynaklarımızda Zeyneb bint Cahş'ın Zeyd b. Hârise'den önce evlenip evlenmediği hususunda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Son dönemde kaleme alınan eserlerde ise 35 yaşına kadar bekâr yaşadığı¹⁷, dul bir hanım olduğu¹⁸, mağrur ve sinirli bir hanım olduğu için Zeyd'den önceki kocasından boşandığını zikredilmektedir.¹⁹ Zeyd b. Hârise ise Zeyneb bint Cahş'tan önce, kendinden yaşlı siyahî bir köle olan Ümmü Eymen ile Hz. Peygamber tarafından evlendirilmiş ve bu evlilikten Üsâme b. Zeyd dünyaya gelmiştir.²⁰ Kanaatimizce Zeyneb bint Cahş, Zeyd b. Hârise'den önce herhangi bir evlilik yapmış olsaydı mutlaka kaynaklar bu evlilikten bahsederdî. Böyle bir bilginin bulunmaması onun ilk evliliğini Zeyd b. Hârise ile yaptığını göstermektedir.

¹⁴ İbn Sa'd, c. VIII, s. 81; Zehebî, c. II, s. 216; İbn Hacer, c. VIII, s. 93; Ayrıca bkz. Çağatay, Neşet, "Zeyneb bint Cahş", *İslam Ansiklopedisi*, c. XIII, s. 553

¹⁵ Demir, Perihan, "Zeyneb bint Cahş'ın Hayatı ve Rivâyetleri Üzerine Bir İnceleme", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003, s. 7

¹⁶ İbn Sa'd, c. VIII, s. 71; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrâhmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, XIX, Beyrut, 1992, c. III, s. 225; Zehebî, c. II, s. 211

¹⁷ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, I-II, Ankara, 2003, c. II, s. 681

¹⁸ Demir, s. 8

¹⁹ Şiblî, Mevlânâ Nûmanî, *Asr-ı Saadet (İslâm Tarihi)*, I-V, İstanbul, 1974, c. III, s. 305

²⁰ İbn Abdilberr, II, 546; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. II, s. 352

Zeyneb bint Cahş'ın Zeyd b. Hârise ile evliliği kolay gerçekleşmemiştir. Zeyneb, Kureyş'in soylu ve asil hanımlarından birisidir. Zeyd b. Hârise ise azatlı bir köledir. Hz. Peygamber Zeyd'i Zeyneb ile evlendirmek istediği zaman hem Zeyneb hem de ailesi, bu evliliğe Zeyneb'in hür ve soylu bir aileye mensup olmasından dolayı, karşı çıkmışlardır. Çünkü Araplardaki yaygın bir geleneğe göre azat dahi edilseler kölelerle Eşrâfın kızları evlenememektedir. Hem bu geleneği yıkmak için hem de Zeyneb'in bu evliliğe razı olması için şu âyet nâzil olmuştur: "Allah ve Resûlü bir işi emrettiğinde, hiçbir inanmış erkek ve kadının o işte tercih hakkı yoktur. Kim, Allah'ın ve Resûlünün emrine aykırı hareket ederse, kesinlikle apaçık bir sapıklığa düşmüş olur."²¹ Bu âyet üzerine Zeyneb bint Cahş istemeye istemeye de olsa bu evliliğe razı olmuştur.²² Zeyd b. Hârise, evlenirken mehir olarak O'na 10 dinar, 60 dirhem, bir başörtüsü, bir yorgan, bir zırh, 50 ölçek buğday ve 10 ölçek hurma vermiştir.²³ Bu evlilik hicretten sonra gerçekleşmiş olup yaklaşık bir sene kadar devam etmiş ve daha sonra da bu çift boşanmıştır.²⁴

Kaynaklarımızda bu çiftin boşanmasıyla ilgili birçok rivâyet yer almaktadır. Hatta ilk dönem İslâm Tarihi kaynaklarımızda yer alan ve oryantalistlerin de Hz. Peygamber'i aşağılamak için kullandıkları şu rivâyet çok ilginçtir: Hz. Peygamber, Zeyneb bint Cahş'ı Zeyd b. Hârise ile evli iken görmüş, Zeyneb hoşuna gitmiş ve ona karşı içinde bir sevgi beslemeye başlamıştır. Hatta Hz. Peygamber Zeyneb'i gördüğü anda, "Kalpleri döndüren Allah, noksan sıfatlardan münezzehtir" demiştir. Zeyneb bint Cahş bu sözü işitmiş ve Zeyd'e söylemiştir. Bunun üzerine Zeyd de Zeyneb'i boşamak istemiştir. Fakat Hz. Peygamber Zeyd'e, "Eşini yanında tut, Allah'tan kork", demiştir. Neticede Zeyd hanımını boşamış, sonrasında Ahzâb sûresi 37. âyet nâzil olmuş ve bu olayı gizlediğinden dolayı Allah Teâla Hz. Peygamber'i azarlamıştır.²⁵

²¹ Ahzâb, 33/36

²² et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Taberî Tefsiri*, trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, I-IX, İstanbul, 1996, c. VI, s. 497-498; er-Râzî, Fahrüddin, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, trc. Heyet, I-XXIII, Ankara, 1994, c. XVIII, s. 263; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri*, çev. Bekir Karlı-ğa-Bedrettin Çetiner, I-XVI, İstanbul, 1991, c. XII, s. 6540

²³ İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248-249

²⁴ Taberî, *Tefsîr*, c. VI, s. 499; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 249

²⁵ Rivâyetin daha geniş ve değişik versiyonları için bkz. İbn İshak, s. 321-322; İbn Sa'd, c. VIII, s. 71-72; et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-XI, Kahire, 1977-1988, c. II, s. 562-564; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. II, s. 166

Burada öncelikli olarak Ahzâb Sûresi 37. âyetin meâlini vermek ve bu olayın iç yüzünü ortaya çıkarmak isabetli olacaktır. Âyetin meâli şöyledir: *“Bir zaman, Allah’ın kendisine lütufta bulunduğu, senin de lütufkâr davrandığın kişiye, ‘Eşinle evlilik bağını koru, Allah’tan kork!’ demiştin. Bunu derken Allah’ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun; öncelikle çekinmen gereken Allah olduğu halde, sen halktan çekiniyordun. Zeyd onunla beraber olduktan sonra, mü’minlere evlatlıklarının –kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah’ın emri elbette yerine getirilecektir.”*

Bu âyet hakkındaki müfessirlerin yorumları ve sahih tarihî rivâyetler göz önüne alındığında olayın gerçek hikâyesi şöyledir: Zeyneb bint Cahş, Hz. Peygamber ile evlenmeyi arzu etmiş ve mehir bile istemeksizin onun eşi olmayı teklif etmiştir. Yakın akraba oldukları için örtünme emri gelmeden önce Hz. Peygamber Zeyneb’i sık sık görmüş ve her yönüyle tanımış, güzel bir kadın olmasına rağmen bu teklifi kabul etmemiştir. Aradan zaman geçmiş, köleliğin ortadan kaldırılmasıyla ilgili sosyal değişimin perçinlenmesine sıra gelmiştir. Bu uygulama için uygun bir örnek olarak Zeyneb, fazla istekli olmamakla beraber, Hz. Peygamber’in emir ve tavsiyelerine uymuş, köle olarak Hz. Peygamber’e verilen ve daha sonra Hz. Peygamber’in azat ettiği Zeyd ile evlenmiştir. Bu evlilik bir yıldan fazla sürmüştür. Sosyal değerler ve örfe dayalı duygular kısa zamanda değişmediği için Zeyneb eşini küçük görmekte, ona karşı sert ve kırıcı davranmaktadır. Zeyd’in de aklından onu boşamak geçmekte, fakat kendilerini Hz. Peygamber evlendirdiği için bunu yapamamaktadır. Bu olayların vuku bulduğu sırada Allah Teâlâ peygamberine, Zeyneb’in boşanacağını ve kendisinin eşi olacağını bildirmiştir. Çok geçmeden Zeyd, boşama niyetini açmak üzere Hz. Peygamber’e gelmiş, Zeyneb’den dert yanmış ve O’ndan boşanma isteğini açıklamıştır. Hz. Peygamber, özel bilgisine göre değil, genel, objektif hukuk ve ahlak kurallarına göre davranarak, bu arada halkın, özellikle münâfıkların, “evlâtlığın boşadığı eş ile evlenme” konusunu kötüye kullanıp dedikodu yapmalarından da çekinerek Zeyd’e, eşinden boşanmamasını tavsiye etmiştir. Buna rağmen Zeyd eşinden boşanmıştır. Dul kalan Zeyneb, önemli bir inkılâbın yerleşmesinde fedakârca rol aldığı için ödüllendirilmeyi hak etmiştir. Allah O’na dünyada bu ödülü, peygamber eşi olma şerefine nâil kılarak vermiştir. Allah Teâlâ emrini peygamberine bildirmiş, O da emri yerine getirmiştir.

Yine âyetin meâlinde geçen “saklama” ve “çekinme” tabirlerinin mâkul açıklaması da şudur: Evlendikten bir müddet sonra Zeyneb’in eşinden boşanacağı ve Hz. Peygamber’in eşi olacağı bilgisi, Allah’ın peygamberine verdiği bir bilgidir ve nasıl olsa zamanı gelince açıkla-

nacaktır. Hz. Peygamber'in bu bilgiyi önceden açıklamasının birçok sakıncası da vardır. Bu sebeple "Allah'ın ileride açıklayacağı bir şeyi gizliyordun" cümlesi bir kınama değil vâkıanın ifadesidir. "Öncelikle çekinmen gereken Allah olduğu halde, sen halktan çekiniyordun" cümlesi de iki anlama gelebilir: 1- "Sen Allah'tan çok halktan çekiniyorsun."; 2- "Kendisinden çekinecek olan Allah'tır; O evlenmeni emrettiğine göre halk istediğini söylesin, onlardan çekinmene gerek yoktur." Birinci mâna Hz. Peygamber için söz konusu olamaz; çünkü O bütün yapıp ettikleriyle yalnız Allah'tan korktuğunu ve O'na itaat ettiğini ispat etmiştir. İslâm'a inansın inanmasın hiçbir kimse O'nun, halkı memnun etmek için Hakk'ın emrine aykırı davrandığını söyleyemez. Geriye muteber ve tutarlı mâna olarak ikincisi kalmaktadır. Zaten sûrenin başında, hem Hz. Peygamber hem de mü'minler, münâfikların yapacakları dedikodular ve oynayacakları oyunlar karşısında uyarılmışlar, bunlara hazırlanmışlardır. "Öncelikle çekinmen gereken Allah olduğu halde, sen halktan çekiniyordun" cümlesi de aynı mahiyette uyarı hatta teselliden ibarettir.²⁶

II- Zeyneb bint Cahş'ın Hz. Peygamber ile Evliliği

Hz. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş'ın evliliğinin ne zaman gerçekleştiği konusunda farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bu evliliğin hicretin 3.²⁷, 4.²⁸, 5. yılları arasında gerçekleşmiş olabileceği çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir.

Söz konusu evliliğin hicretin 5. yılında söyleyenler çoğunluktadır.²⁹ Hatta İbn Kesir hicrî 5. yıl rivâyetinin daha meşhur olduğunu belirtmektedir.³⁰ Bu evlilik gerçekleştiğinde Zeyneb bint Cahş 35 yaşındadır.³¹

²⁶ *Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir)*, haz. Heyet, I-V, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2006, c. IV, s. 385-388; Daha geniş bilgi için bkz. Taberî, *Tefsir*, c. VI, s. 498-499; Râzî, c. XVIII, s. 264-265; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248-250; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, trc. ve thr. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz, I-VII, İstanbul, 1990, c. V, s. 90-92

²⁷ İbn Abdilberr, c. IV, s. 1849; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 126; Mizzî, c. XXXV, s. 184; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248; İbn Hacer, c. VIII, s. 92

²⁸ İbnü'l-Cevzî, c. IV, s. 300; Nüveyrî, c. XVIII, s. 119

²⁹ İbn Sa'd, c. VIII, s. 81; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 562; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1849; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. II, s. 166; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 126; Zehebî, c. II, s. 217; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248; İbn Hacer, c. VIII, s. 92

³⁰ İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 248

³¹ İbn Sa'd, c. VIII, s. 81; Nüveyrî, c. XVIII, s. 119; Zehebî, c. II, s. 216; İbn Hacer, c. VIII, s. 93;

Hız. Peygamber Zeyneb bint Cahş ile evlendikten hemen sonra münâfıklar “Muhammed büyük bir haram işledi ve oğlunun karısıyla evlendi” diye dedikodu çıkarmışlardır. Bu dedikodunun cevabını da Allah Teâlâ Ahzâb Sûresi 40. âyeti göndererek şöyle cevaplamıştır: “Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, fakat O Allah’ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir.”³²

Hız. Peygamber’in Zeyneb bint Cahş ile nasıl evlendiği konusunda iki rivâyet öne çıkmaktadır. Bu rivâyetlerden birincisi şöyledir: Zeyneb bint Cahş Zeyd b. Hârîse’den boşandıktan sonra bir gün Hız. Peygamber Hz. Aişe ile birlikte otururken Ahzâb Sûresi 37. âyet nâzil olmuş ve Hız. Peygamber de, “Zeyneb’in yanına gidip, kim müjdeler? Yüce Allah beni Onunla evlendirdi” demiş ve bunun üzerine Hız. Peygamber’in hizmetçisi Selma bu haberi Zeyneb’e götürmüş ve Zeyneb de ona gümüş ayak bileziklerini hediye etmiştir. Daha sonra Hız. Peygamber de onunla evlenmiştir.³³ Hatta bu rivâyetin farklı bir şeklinde Zeyneb’in Hız. Peygamber’le nikâhlandığı haberini alınca secdeye kapandığı haber verilmektedir.³⁴

İkinci rivâyet ise şöyledir: Zeyneb’in iddet süresi bittikten sonra, Hız. Peygamber Zeyd b. Hârîse’yi, Zeyneb’i kendisine istemek üzere O’na göndermiştir. Zeyd de Hız. Peygamber’in bu emrini yerini getirmek üzere Zeyneb’i ziyarete gitmiştir. Zeyd eve geldiği sırada Zeyneb hamur yoğurmaktadır. Zeyd o anı anlatırken şöyle demiştir: “Onu görünce içim kabardı öyle ki ona bakamayacak duruma geldim. Hız. Peygamber’in Ona talip olduğunu kendisine söyleyemedim. Sırtımı ona döndüm ve geriye dönerek, ‘Ey Zeyneb, sana müjdeler olsun. Allah Resûlü seni kendisine istemem için beni sana gönderdi’ dedim. Zeyneb de, ‘Azîz ve Celîl olan Rabbim bana emretmedikçe ben bir şey yapmam’ dedi. Sonra kalkıp namazgâhına gitti.” Cereyan eden bu olay üzerine Ahzâb sûresi 37. âyet nâzil olmuştur. Bundan sonra da Resûlullah herhangi bir merasim olmaksızın Zeyneb ile evlilik hayatına başlamıştır.³⁵ Hatta İbn Sa’d buna ilâveten Zeyneb’in bu haberi alınca secdeye kapanıp 2 ay oruç tutmayı adadığını dahi söylemektedir.³⁶

³² İbn Abdilberr, c. IV, s. 1849-1850; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, c. VII, s. 127; Nüveyrî, c. XVIII, s. 119

³³ İbn Sa’d, c. VIII, s. 72; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 563; İbnü’l-Cevzî, c. III, s. 226

³⁴ İbn Sa’d, c. VIII, s. 72

³⁵ İbn Sa’d, c. VIII, s. 73; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1851; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 250; İbn Kesîr, *Tefsir*, c. XII, s. 6545; Bu rivâyetin farklı bir şekli için ayrıca bkz. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, c. VII, s. 126; Nüveyrî, c. XVIII, s. 119; Zehebî, c. II, s. 217

³⁶ İbn Sa’d, c. VIII, s. 72

Bizce realiteye daha uygun olan ilk rivâyetten ve Ahzâb Sûresi 37. âyetten anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş ile velîsiz, mehirsiz, akitsiz ve beşerden bir şahit olmaksızın Allah katında nikâhlanmıştır.³⁷ Zeyneb bint Cahş da bu durumla şöyle diyerek övünmüştür: “Sizi aileleriniz evlendirdi. Beni ise yedi kat göğün üstündeki Allah Teâla evlendirdi.”³⁸ Zeyneb bint Cahş’dan buna benzer daha başka sözler de kaynaklarda rivâyet edilmektedir.³⁹

Hz. Peygamber Zeyneb ile evlendiğinde et ve ekmekten oluşan bir düğün ziyafeti vermiştir.⁴⁰ Bu düğün ziyafetiyle ilgili Enes b. Mâlik şunları nakletmektedir: Düğün günü yemeğe çağırılanlar gruplar halinde gelip yemeklerini yemekte ve sonra düğün evinden ayrılmaktadırlar. Daha sonra başka bir grup daha gelmekte ve onlar da yemeklerini yedikten sonra oradan ayrılmaktadır. Davetliler dağılmalarına rağmen aralarından bir grup evde konuşmaya dalıp düğün evinden ayrılmamaktadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber oradan kalkıp hanımlarının odalarına teker teker uğramış ve her birinin halini hatrını sormuştur. Hanımları da Hz. Peygamber’e yeni eşini nasıl bulduğunu sormuşlar ve Allah Teâla’nın mübarek kılmasını söylemişlerdir. Hz. Peygamber tekrar dönüp geldiğinde o grup hâlâ oturmaktadır. Hz. Peygamber onlara bir şey söylemeden Hz. Aişe’nin odasına gider gibi yapmış ve insanlar durumu anlayıp oradan ayrılmışlardır. Hz. Peygamber de tekrar dönerek Zeyneb bint Cahş’ın odasına doğru yönelmiş ve bu sırada Hicâb Âyeti olarak bilinen ve günümüz insanına da örnek olabilecek önemli bir ahlâkî prensip getiren Ahzâb Sûresi 53. âyet nâzil olmuştur.⁴¹ Âyetin meâli şöyledir: “Ey iman edenler! Peygamberin evine izin verilmediği vakit asla girmeyin. Yemeğe çağırıldığınızda ise erkenden gidip de yemeğin hazırlanmasını beklemeyin. Yemeğinizi yiyince de hemen dağılın, söze dalıp oturmayın. Bu davranışınız Peygamberi rahatsız ediyor, size söylemeye utanıyor, oysa Allah hak olanı açıklamaktan çekinmez. Peygamber hanımlarından bir şey istediğinizde, onlar perde arkasında iken isteyin; bu, sizin kalplerinizin de onların kalp-

³⁷ Belâzurî, c. I, s. 434; İbn Kesîr, *Tefsir*, c. XII, s. 6545

³⁸ İbn Sa’d, c. VIII, s. 73; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1850; İbn Kesîr, *Tefsir*, c. XII, s. 6546

³⁹ Daha geniş bilgi için bkz. İbn Sa’d, c. VIII, s. 72-73; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, c. II, s. 166, 284; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, c. VII, s. 127; Zehebî, c. II, s. 211-212; İbn Kesîr, *Tefsir*, c. XII, s. 6546; İbn Hacer, c. VIII, s. 92-93

⁴⁰ İbn Sa’d, c. VIII, s. 74-75; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1849; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 250; İbn Kesîr, *Tefsir*, c. XII, s. 6545

⁴¹ Bu rivâyet ve benzeri rivâyetler için bkz. İbn Sa’d, c. VIII, s. 73-76; Taberî, *Tefsir*, c. VI, s. 512-514; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 250-252; İbn Kesîr, *Tefsir*, c. XII, s. 6545

lerinin de temiz kalması için en uygundur. Allah'ın Resûlünü üzmeye hakkınız yoktur, kendisinden sonra ebedî olarak eşlerinizi de nikâhlayamazsınız. Sizin bunu yapmanız Allah katında büyük bir günahdır.”

C- Zeyneb bint Cahş'ın Vefatı

Zeyneb bint Cahş, Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında⁴² hicretin 20. yılında⁴³ 50⁴⁴ veya 53 yaşında⁴⁵ vefat etmiştir. Rivâyetlerden de anlaşıldığı gibi Zeyneb bint Cahş'ın vefat ettiği yaşla ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Hz. Zeyneb'in hicretten 30 yıl önce doğduğu, hicretin 5. yılında 35 yaşında iken Hz. Peygamber ile evlendiği ve hicretin 20. yılında vefat ettiği görüşü ağırlık kazandığına göre 50 yaşında ebediyete intikal etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk vefat eden eşi Zeyneb bint Cahş'tır.⁴⁶ Öyle ki, Hz. Peygamber bu durumu daha hayatta iken eşlerine ifade etmiş, fakat onlar bu sözlerden kimi kastettiğini ancak Hz. Zeyneb vefat edince anlamışlardır. Konuyla ilgili olarak Hz. Aişe'den nakledilen hadis şöyledir: “Bana en çabuk ulaşacak olanınız eli en uzun olanınızdır.”⁴⁷ Hatta Hz. Aişe, Hz. Peygamberin bu sözü üzerine orada bulunan eşlerinin bir araya gelerek ellerini duvara uzattıklarını, fakat kimin elinin daha uzun olduğunu anlayamadıklarını,⁴⁸ ancak Hz. Zeyneb vefat edince Hz. Peygamberin “el uzunluğu” ile “sadaka”yı kastettiğini anladıklarını söylemektedir.⁴⁹

⁴² İbn Sa'd, c. VIII, s. 78; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. II, s. 284; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 253

⁴³ İbn Sa'd, c. VIII, s. 81; Belâzurî, c. I, s. 436; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1852; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. II, s. 520; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 253; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

⁴⁴ İbn Hacer, c. VIII, s. 93

⁴⁵ İbn Sa'd, c. VIII, s. 82; İbnü'l-Cevzî, c. IV, s. 301; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

⁴⁶ İbn Sa'd, c. VIII, s. 78; Belâzurî, c. I, s. 435; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1850; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. II, s. 284; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

⁴⁷ İbn Sa'd, c. VIII, s. 76; Belâzurî, c. I, s. 435; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1850-1851; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII s. 127; Zehebî, c. II, s. 216; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 253; İbn Hacer, c. VIII, s. 93; İbn Sa'd eserinde bu hadisin benzeri versiyonlarını da nakletmektedir: İbn Sa'd, c. VIII, s. 76-77

⁴⁸ İbn Sa'd, c. VIII, s. 77; Zehebî, c. II, s. 216; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 253; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

⁴⁹ İbn Sa'd, c. VIII, s. 77; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128; Zehebî, c. II, s. 216; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 253; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

Hız. Peygamber günün birinde Zeyneb bint Caḥş için Hz. Ömer'e, "Zeyneb bint Caḥş evvâhedir" demiştir. Bu sırada yanlarında bulunan birisi, "Yâ Resûlallah evvâhe nedir?" diye sorunca Hz. Peygamber, "Evvâhe, mütevâzi bir şekilde kendini Allah'a adayandır. Gerçekten Hz. İbrahim de ağır başlı, hassas ruhlu ve kendini Allah'a vermiş biriydi" demiştir.⁵⁰

İnfak ve ibadete düşkünlüğüyle tanınan Zeyneb bint Caḥş'ın kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında bir vasiyeti bilinmektedir. Bu vasiyeti ise cenazesinin taşınma şekliyle ilgilidir ki; kendisi Hz. Peygamberin yatağı üzerine konularak taşınmayı yani Hz. Peygamberin yatağının kendisine tabut yapılmasını vasiyet etmiştir.⁵¹ Bu vasiyeti yerine getirilen Hz. Zeyneb, kendisine tabut yapılan ilk kadındır.⁵²

Hız. Zeyneb, vefatı yaklaşınca yanındakilere şöyle demiştir: "Ben kefenimi hazırladım. Eğer Ömer bana kefen gönderirse ikisinden birini sadaka verin."⁵³ Hz. Zeyneb ömrünün sonuna kadar cömertliğini devam ettirmiştir. Vefat ettiği zaman da geriye bir tek evinden başka hiçbir şeyi kalmamıştır. Bu ev de Velîd b. Abdülmelik tarafından akrabalarına 50.000 dirhem verilerek satın alınmış ve yerine bir cami yaptırılmıştır.⁵⁴ Ayrıca Hz. Ömer, Zeyneb bint Caḥş'a 12.000 dirhem maaş bağlamıştır. O ise bu maaşı akrabalarına, yetimlere ve ihtiyaç sahiplerine sadaka olarak dağıtmış, sonra da şöyle dua etmiştir: "Allah'ım! bundan sonra Ömer'in maaşı bana gelsin."⁵⁵

Vefat ettiğinde Zeyneb bint Caḥş'ın cenazesi Hz. Peygamber'in diğer eşleri tarafından yıkanmış,⁵⁶ cenaze namazı ise Hz. Ömer tarafından dört tekbirle⁵⁷ kıldırılmış⁵⁸ ve

⁵⁰ Belâzurî, c. I, s. 433; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1852; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128; Nüveyrî, c. XVIII, s. 119; Zehebî, c. II, s. 217

⁵¹ İbn Sa'd, c. VIII, s. 77; Belâzurî, c. I, s. 436

⁵² Belâzurî, c. I, s. 436; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 253

⁵³ Belâzurî, c. I, s. 435; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

⁵⁴ İbn Sa'd, c. VIII, s. 81; Zehebî, II, 218

⁵⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 2002, s. 663; İbn Sa'd, c. VIII, s. 77-78; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. VII, s. 174; İbn Hacer, c. VIII, s. 93

⁵⁶ Belâzurî, *Ensâb*, c. I, s. 436

⁵⁷ Cenaze namazının dört tekbirle sınırlandırılması ilk defa Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında hayata geçirilmiştir. Çünkü ashab arasında cenaze namazının tekbir sayısı ile ilgili bir anlaşmazlık bulunmaktadır ve bu anlaşmazlık da istişare sonucunda Hz. Ömer tarafından çözüme kavuşmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. Belâzurî, *Ensâb*, c. I, s. 436; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c.III s.65 es-

Cennetü'l-Bâkî' mezarlığına defnedilmiştir.⁵⁹ Hz. Zeyneb defnedileceği sırada Hz. Ömer, Hz. Peygamberin hanımlarına onu kimin kabre koyabileceğini sormuştur. Hz. Peygamberin hanımları da : "Sağlığında kim onun yanına serbest girip çıkıyorsa onun koyması daha iyidir." demişlerdir.⁶⁰ Daha sonra Hz. Ömer'in emriyle Hz. Zeyneb'in cenazesini defnetme işini şu kişiler gerçekleştirmişlerdir: Muhammed b. Abdullah b. Cahş, Üsâme b. Zeyd, Abdullah b. Ebî Ahmed b. Cahş⁶¹ ve Muhammed b. Talha b. Ubeydullah.⁶²

Hz. Aişe Hz. Zeyneb'in vefatından dolayı çok üzülmüş ve onun hakkında şunları söylemiştir: "O saadetli ve iyi hanım aramızdan gitti, yetimler ve dullar hâmişiz kaldılar."⁶³, "Din hususunda Zeynep bint Cahş'tan daha hayırlı, Allah'a karşı takvalı, sözü doğru, akrabalık bağlarını gözeten, emanete çok riayet eden ve sadaka veren başka bir kadını asla görmedim."⁶⁴

Suyûtî, Celâlüddîn eş-Şâfiî, *Tarihu'l-Hulefa*, Beyrut, 1974, s.128; Şiblî, Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz.Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar, I-II, İstanbul, 1980, c.II s.319-320

⁵⁸ İbn Sa'd, c. VIII, s. 79-80; Belâzurî, *Ensâb*, c. I, s. 436; İbn Abdilberr, c. IV, s. 1850; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128; Zehebî, c. II, s. 212; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 253

⁵⁹ Belâzurî, *Ensâb*, c. I, s. 436; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128; Nüveyrî, c. XVIII, s. 120; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IV, s. 253

⁶⁰ İbn Sa'd, c. VIII, s. 78-79

⁶¹ İbn Sa'd, c. VIII, s. 81; Belâzurî, *Ensâb*, c. I, s. 436; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128

⁶² İbn Sa'd, c. VIII, s. 81; Belâzurî, *Ensâb*, c. I, s. 436

⁶³ İbn Sa'd, c. VIII, s. 81; Belâzurî, *Ensâb*, c. I, s. 435

⁶⁴ İbn Kesîr, *Bidâye*, c. VII, s. 174; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. VII, s. 128

Sonuç

Hz. Peygamber'in halasının kızı olması yanında asâleti ve dindarlığıyla da tanınan Zeyneb bint Cahş milâdi 592 yılında Mekke'de doğmuş ve 642 yılında Medine'de vefat etmiştir.

Hayat hikâyesi hakkında ilk dönem kaynaklarımızda fazla ayrıntılı bilgi bulunmayan Zeyneb bint Cahş yaptığı evliliklerle tarih sahnesinde ve Hz. Peygamber'in eşleri arasında önemli bir yer sahip olmuştur.

İlk evliliğini Zeyd b. Hârîse ile tamamen Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in emri doğrultusunda yapmış, mutlu olamadığı için bir sene civarında devam eden bu evlilik sona ermiştir. Aslında önemli olan bu evliliğin nasıl başlayıp nasıl bittiğinden ziyade dînî ve tarihî değeridir. Bu evlilikle o günkü toplumda oluşan "âzâd edilmiş de olsa bir köle hür ve soylu bir kadınla evlenemez" düşüncesi ortadan kaldırılmıştır.

İkinci evliliğini de Hz. Peygamber ile yapan Hz. Zeyneb, yaptığı bu evlilikle hem kırılan gururu ve itibarı kendine iade edilmiş oluyordu hem de dînî ve tarihî çok önemli olan bir evliliğe imza atıyordu. Bu evlilik sayesinde de câhiliye Arapları arasında yaygın olan "evlatlık insanın öz evladı hükmündedir bu yüzden evlatlığın boşadığı hanımla evlenilmez" anlayışı yıkılmış oluyordu.

Ayrıca araştırmamız sırasında gördük ki, ilk dönem müellifler duydukları hemen hemen her rivâyeti bir tenkîde tâbî tutmaksızın eserlerine alabilmişlerdir ve bu rivayetlerden bir kısmı sonraki dönemlerde oryantalistler tarafından İslâm'ı, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları eleştirmek için kullanılabilmiştir. İlginç olan da şudur ki meselâ Taberî "*Târih*"ine bu tarz rivayetleri alırken "*Tefsîr*"inde bunlara yer vermemiştir.

Biz de Taberî örneğinden yola çıkarak ilk dönem İslam Tarihi ve Tefsîr kaynaklarının içerisinde en fazla kabul gören ve meşhûr olan rivayetleri kullanarak mü'minlerin anası Zeyneb bint Cahş'ın hayatını ve evliliklerini kaleme aldık.

Kaynakça

- Ateş, Ali Osman, "Hz. Peygamber'in Zeynep Bint Cahş İle Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivâyet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1992, sy. VII, s. 161-180
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, I-XIII, Mısır, 1959
- _____, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 2002
- Çağatay, Neşet, "Zeyneb bint Cahş", *İ.A.*, c. XIII, s. 553
- Çınar, Mahmut, "Hz. Peygamber'in Zeynep Bint Cahş İle Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2007, c. XLIII, sy. I, s. 31-50
- Demir, Perihan, "Zeyneb bint Cahş'ın Hayatı ve Rivâyetleri Üzerine Bir İnceleme", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, I-II, Ankara, 2003
- İbn Abdilberr, İbn Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed Becâvî, I-IV, Beyrut, 1992
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Kitâbu el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, Mısır, 1907
- İbn İshâk, Muhammed (151/768), *Siyer*, thk. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel, İstanbul, 1988
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail (774/1372), *Büyük İslam Tarihi (el-Bidâye ve'n-Nihâye)*, çev. Mehmet Keskin, I-XIV
- _____, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, I-XVI, İstanbul, 1991
- İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Eugen Wittwoch, I-IX, Leiden, 1917-1940

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrâhmân b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, XIX, Beyrut, 1992
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1232), *İslâm Tarihi (el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi)*, çev. M. Beşir Eryarsoy, I-XII, İstanbul, 1985
- _____, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk.ve tlk. Ali Muhammed Muavvid-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, I-VII, Beyrut, 1996
- Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir)*, haz. Heyet, I-V, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2006
- el-Mizzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Haccâc Yûsuf (746/1345), *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut, 1985-1996
- en-Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. Müfid Kumeyha, I-XXXIII, Beyrut, 2004
- er-Râzî, Fahrüddîn (606/1209), *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, trc. Heyet, I-XXIII, Ankara, 1994
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, trc. ve thrc. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz, I-VII, İstanbul, 1990
- es-Suyûtî, Celâlüddîn eş-Şâfiî (911/1505), *Tarihu'l-Hulefa*, Beyrut, 1974
- Şiblî, Mevlânâ Nûmânî, *Asr-ı Saadet (İslâm Tarihi)*, I-V, İstanbul, 1974
- _____, *Bütün Yönleriyle Hz.Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar, I-II, İstanbul, 1980
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Taberî Tefsîri*, trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, I-IX, İstanbul, 1996
- _____, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-XI, Kahire, 1977-1988
- el-Ya'kubî, Ahmed b. Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (294/897), *Târîhu'l-Ya'kubî*, I-III, Neced, 1358
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, I-XXIII, Beyrut, 1986

Zaynab bint Jahsh and her Marriage with Prophet Muhammad

Citation / ©-Bariş, M.N. (2010). Zaynab bint Jahsh and her Marriage with Prophet Muhammad, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 177-192.

Abstract- *In this article, we tried to explain one of the wives of prophet Muhammad, Zaynab bint Jahsh's life and the marriage between the prophet Muhammad and Zaynab bint Jahsh. In this context, we discussed the importance of the marriage with Zeyd b. Harise in her life. We aimed to use most accepted ideas in early Islamic basic sources by neutral ways.*

Key words- *Prophet Muhammad, Zaynab, Marriage*

İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık*

Prof. Dr. Fazlurrahman**

Çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan AKKANAT***

Atıf / ©- Fazlurrahman (2010), İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık, çev. H. Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2), 193-209.

Özet- Çevirisini yaptığımız makalesinde Fazlurrahman İbn Sina'da varlık ve mahiyet kavramlarını inceler. Fazlurrahman'a göre bu iki kavramı inceleyen Batılı düşünürler onları yanlış anlamışlardır. Bu yanlış anlama ise, Goichon ve Thomas Aquinas üzerinden İbn Rüşd'e kadar uzanır. Varlık, var olana ait özel bir sıfattır. O, genel-soyut bir kavram değil, hakkında konuştuğumuz belirli bir mahiyetin özel yüklemidir.

Anahtar sözcükler- İbn Sina, Fazlurrahman, mahiyet, varlık

§§§

I

Aristoteles hem *İkinci Analitikler* hem de *Metafizik*'teki birkaç pasajda varlık fikrini ve [varlığın] bir şeyin mahiyetiyle olan ilişkisini ele alır. *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının başında şunu okuruz: Eğer bir şeyin bilgisini elde etmeyi istiyorsak, ilkin onun varolup olmadığını sormamız gerekir ve ancak onun varolduğunu bildikten sonra mahiyetinin ne olduğunu sora-

* Fazlurrahman'ın McGill Üniversitesi'nde iken kaleme aldığı bu makalenin İngilizce aslı "Essence and Existence in Avicenna" adıyla *Medieval and Renaissance Studies* (ed. by Richard Hunt, Raymond Klibansky, vol: IV, 1958, The Warburg Institute, Univ. Of London, pp. 1-16) dergisinde yayımlanmıştır. Bu yazının ilk taslağı, Dr. S. Van den Bergh'e, yetmişinci doğum günü için daktilo metni halinde sunulan Armağan'a bir katkıdır.

** Durham Üniversitesi ve McGill Üniversitesi, Montreal.

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: hasan_akkanat1971@hotmail.com

biliriz. Yine de bu pasaj, bir şeyin yalnızca soruşturma düzeniyle ilgili olup, kendinde şeyin [yani dışarıda zatıyla kaim olan şeyin] mahiyet ve varlığı arasındaki ilişkiye raci değildir. Ancak aynı çalışmanın 7. bölümünde, Aristoteles, kendinde şeyin varlık ve mahiyeti arasında bir ayırım yapar: “İnsan tabiatı ve insanın ‘var’ olması farklı şeylerdir. Bir şeyin varlığı (existence) –varlık o şeyin gerçekte mahiyeti değilse- ancak burhanla kanıtlanmalıdır ve varlık (being) cins olmadığından şeyin mahiyeti değildir.”¹ Varlık (being), *Metafizik*’te de şeyin mahiyetini oluşturmayan ama her şeye uygun düşen en tümel yüklem olarak betimlenir. Varlık cins olarak alınsaydı, onun, her birisi ‘varolan’ (something which is or exists) şeklinde betimlenmesi gereken *türce farklı şeylere* yüklem olamayacağı ileri sürülür (*Metafizik*, 988b 17). İşte varlık en tümel yüklem olduğundan –çünkü ister cevher isterse araz olsun her şey “var”dır (is)- herhangi bir yüklem kategorisine yerleştirilemez.

Bu en tümel yüklem, yüklediği tekil şeylerle ilişkisi nedir? Bu noktada Aristoteles, varlık şeylerin mahiyetine ait olup o [mahiyete] arız olmadığı için, bir şeyi varolan diye nitelirken ona [o şeyin] mahiyetinin üstünde ve ötesinde belirli bir özellik atfetmememizi söyler (*Metafizik*, IV, 2).

Aristoteles’in varlığın doğası hakkındaki bu beyanları, Arapların mahiyet ile varlık arasında yaptıkları ayırımın kaynağını oluşturmaktadır. *Füsûsu’l-Hikem* adlı eserinde el-Fârâbî, mahiyet ile varlık arasını şu argümanla ayırır: Şeyin mahiyeti onun varlığı demekse, o halde onun varlığı düşünüldüğü zaman var olduğu *ipso facto* (bizzat) anlaşılabilir. Ama gerçekte sorun bu değildir, çünkü bir şeyin ne olduğunu akletmeme karşın, duyu idrakiyle haberdar olana ya da burhanla kanıtlayana dek, onun var olup olmadığını bilemem. Buna karşın el-Fârâbî, bir şeyin mahiyetinin (*essence or quiddity*) [dışarıda] henüz var olduğunu bilmeden o [mahiyetin] bilinebileceğini kabul ederek Aristoteles’ten ayrılır. Ayrıca o, varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi arızî olarak düşünür: Varlık, şeyin mahiyetinin dışında kaldığı için, ikincinin [yani mahiyetin] kurucu bir ögesi değildir; ne ki o, mahiyetin zorunlu bir niteliği de değildir; yalnızca salt (*pure*) bir arazıdır.

el-Fârâbî’nin bu konudaki kanıtı, yukarıdaki söylenenlerden öteye geçmez ve dolayısıyla konu hakkında daha fazla ayırma gitmek ve yorum yapmak güçtür. Ancak bu ayırım, İbn Sînâ’nın *Metafizik*’inde temel bir rol oynar; çünkü onun Varlık teorisi bu [ayırma] dayanmaktadır. Fakat bu metafiziksel teoriyi anlatmaya geçmeden, İbn Sînâ’nın varlık doktrinini mantık

¹ [Aristoteles, *Posterior Analytics* (translated with a commentary by J. Barnes), Oxford 2002, 92b 12-15.]

açısından açıklamak istiyorum. Bunu yapmak gerekiyor; çünkü İbn Sînâ'nın varlık doktrini üzerine yazı yazan hemen herkes, bana öyle geliyor ki, mantıksal ve metafiziksel meseleleri birbirine karıştırmaktadır. Onlar, İbn Sînâ'da varlığın, mahiyetin –sözcüğün hususi anlamıyla– bir arazi olduğu manasına gelen sözleri görünce, bu sözleri mantıksal bir anlamda yorumladılar. Bu yorum, zorunlu olarak, şu şekildeki yanlış bir fikre götürmüştür: İbn Sînâ'ya göre varlık, [somut] *nesnel*er bağlamında, örneğin siyahlık, yuvarlak vb. gibi sıradan bir arazidir. Bu nedenle İbn Rüşd, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*'inde, İbn Sînâ'yı cevherin 'bizzat varolan şey' şeklindeki tanımını ihlal etmekle suçlamıştır.² Aquinas, İbn Rüşd'ü izleyerek, İbn Sînâ'ya³ karşı aynı şikayeti dile getirmiş; buna karşın İbn Sînâ'yı izleyerek, ileride göreceğimiz gibi, madde ve suretin yanında, mahiyet ile varlığı bizzat ayırmış ve varlığı bir *tertium quid* (bir üçüncü şey) olarak belirlemiştir. Prof. Gilson (*Thomism* 5. Basım, p. 56) İbn Sînâ'da varlık ve mahiyetin 'etkisiz' yahut 'nötr' karakterinden söz eder. Manser, *Das Wesen des Thomismus*'ta (p. 519) İbn Sînâ'yı, varlığı bir "ens in alio", yani tıpkı bir arazinin bir cevherde bulunması gibi başkasında bulunan bir şey yaptığı için eleştirir. Son olarak Bayan Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*'da (p. 136) P. Geny'nin "Varlık, [1] fiile çıkardığı mahiyete ilave bir şeydir; [2] buna karşın bir cevherin varlığı zatîdir ve bu nedenle o, arazlar içerisinde değerlendirilemez. İbn Sînâ'nın ifadeleri, birinci açıklamada, epey sınırı aşmış görünüyor; dolayısıyla St. Thomas onu düzeltmiştir" şeklindeki sözlerini aktarır. Bayan Goichon, P. Geny'yi yorumlayarak, "İbn Sînâ'nın ifadeleri gerçekten biraz sınırı aşmıştır, çünkü o, varlığa, diğer arazlardan daha ayrıcalıklı bir statü tanımamıştır" der.

² İbn Rüşd, *Arabic Commentary on Aristotle's Metaphysic*, Catholic Press, Beirut, part I, p. 313: "Birlik ve varlık, kendileriyle sıfatlanan bir şeyin zatına raci olup, bir zatın zâtî sıfatları, beyaz ve siyah gibi zata eklenen bir şey değildir. Bunlar bir zatı kurucusu değil, ayrılmazlardır." [Metnin Arapça çevirisi: "İbn Sînâ bu konuda pek çok hata yapmış, 'bir'in (vâhid) ve 'varlık'ın (mevcûd), şeyin zatına ilave sıfatlar olduğunu sanmıştır. Bu adamın bu hatayı nasıl yapabildiği şaşılacak iştir. O, sıfatların anlamsal ve nefsanî olduğunu söyleyerek ilm-i ilâhîyi kendi sözleriyle karıştıran Eş'ârî kalamcılarına kulak vermektedir. Yine onlar 'bir' ile 'varlık'ın kendileriyle sıfatlanan zata raci olduğunu, onların beyaz, siyah, bilen ve canlı gibi zata ilave bir durumu belirten bir sıfat olmadığını söylerler. Bu adam kendi görüşüne şunu delil getirmiştir: Bir ve varlık bir tek anlamı belirtseydi, "varlık, varlıktır" ve "bir, birdir" sözüme yerine, "varlık 'bir'dir" sözüme saçma olurdu.]; Yine a.e., s. 315. İbn Rüşd, burada bir zatın kendi kendine değil ancak ilave bir sıfatla varolacağı doktrini İbn Sînâ'ya attikten sonra, (daha sonra St. Thomas Aquinas'ın da yapacağı gibi) bu doktrinden bir sonsuz döngü/zincirleme anlamı çıkarırlar. Bkz: a.y., bölüm 2, p. 557.

³ *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, IV, 2.

Çoğu hem Ortaçağ felsefesi içerisinde yer alan hem de [Ortaçağ felsefesi] üzerine araştırma yapan pek saygıdeğer otoritelerin bir kısmından sadır olan bu ciddi eleştiri ve tashihler zinciri,⁴ varlık teorisinin reddedilmeye çalışılan yapısına ilişkin hiçbir şüphe bırakmıyor. Bu ortak yargıyla bize İbn Sînâ'nın şu görüşü benimsediği söylenmektedir: Varlığın, diğer herhangi bir araz gibi ancak mantıksal tarzda işlevi vardır; dolayısıyla bu araz bir nesnenen kaldırıldığında bile o nesne hakkında hala söz edilebilir; bu yüzden bir şey varolmasa bile yine de o, "var-olmayan" (*non-existence*) sıfatıyla nitelenmiş bir gizil anlamda "var"dır. Peki ama İbn Sînâ gerçekte bu görüşü mü kabul etmişti?

İzlenilecek olan, İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki analizine ait bir ifadedir. Bu [ifade], öyle umuyorum ki, İbn Sînâ'nın, itham edildiği bu fantastik teoriyi kabul etmediğini negatif olarak gösterecektir. Bu doktrindeki İbn Sînâ'nın hanesine yazılan saçmalıkları onun gördüğünü ve modern mantık tekniklerine sahip olmamasına karşın yine de varlığın mantığındaki güçlükleri nasıl çözmeye çalıştığını pozitif olarak göreceğiz. Nihayet İbn Sînâ'nın tümel ve tikel hakkındaki görüşlerinin kısa bir izahından sonra bu kontekst içerisinde "araz" teriminin anlamını gösterebileceğiz.

İbn Sînâ, varlık tartışmasını, *Kitabu's-Şifâ*'da (*Metaphysics*, kitap I, bölüm 5, 1⁵) varlığın ilk ve temel kavramlardan biri olduğunu söyleyerek başlatır. Hüküm sahasında, öncesinde daha kesinleri bulunmayan belirli temel öncüllerden başlamamız gibi, kavramlar sahasında da, benzer şekilde, temel işlevi gören şeyler vardır. Eğer temel kavramlar ya da kazanılmamış fikirler olmasaydı, *ad infinitum* (sonsuzca kadar) gitmemiz gerekirdi. Varlık ve birlik fikirleri, bu nedenle, gerçekliğe ilişkin diğer bütün kavramlarımızın dayandığı başlangıç noktalarıdır. Varlık, aslında, soyutlamayla elde edilmesi anlamında en genel fikir değildir. O, bütün kategorileri altında topladığımız en kapsamlı cins de değil, kategorilerin gerçeğe uygunluğunu olanaklı kılan dolaysız ve ilk fikirdir.⁶ Varlığın bir araz ya da bizzat var-olmayan

⁴ Bu etki için pek çok parça gösterilebilir. Ancak benim amacım, bunun ortak bir görüş olduğunu ortaya koymak üzere belirli bir yazarın adını vermek değildir. Bunun, İbn Rüşd'den etkilenmiş olan Thomas Aquinas'la birlikte gelenekselleşmiş bir görüş olduğu görülüyor. İleri sürdüğüm argümanım da belirli bir yazara değil, ortak görüşe karşıdır.

⁵ İbn Sînâ'nın doktriniyle ilgili bu bölümdeki ifadelerim, being ve existence problemiyle ilgili [*Metafizik*'teki] bu paragrafa dayanmaktadır.

⁶ İbn Sînâ, *Met.* I, 5 [Venice, 1508]: "Dicemus igitur quod ens et res necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione que non acquiritur ex aliis notioribus se. –Sicut credulitas [Arapça: tasdik = yargı] que habet prima principia ex quibus ipsa provenit pers e, et est alia ab eis

nesnelere ilişkin bir sıfat olduğunu söylemek şöyle dursun, İbn Sînâ, onun, nesnelere hakkında herhangi bilimsel önermeler ortaya koymanın ilk durumu olduğunu kabul eder.

Buna göre bir nesnenin salt varlığına yönelik bir iddia, totolojidir. İlk ve doğrudan karakterinden dolayı, der İbn Sînâ, varlığın tarifine yönelik her girişimin akim kalması gerekir. O, "birisi, varolanı (existent) ya fail ya da münfail olarak tanımlar ama bu iki terim de varlığı (existence) tanımlamayıp, tersine onu gerektirirler."⁷ demektedir.

İbn Sînâ'nın "varlığa diğer arazlardan daha "ayrıcalıklı" (higher) bir yer vermediği" şeklindeki Bayan Goichon'un ifadesinin yanlışlığını göstermek için umarım bu kadarı yeterlidir. Varlığın diğer arazlar içerisinde "ayrıcalıklı" bir yeri yoktur. Nedeni basittir; çünkü o, bir araz değildir. Buna karşın yukarıdaki eleştiriler, kaynağını bu makale boyunca göstermeyi umduğum tam bir yanlış anlamadan neşet etmektedir.

İbn Sînâ, ayrıca, var-olmayan bir şeyi 'var-olmayan' olarak betimleyebilmemiz için, onun yine de belirli bir anlamda 'var olma'sı gerektiğini söyleyenlerin görüşlerini tartışmaya açar. Der ki: "Bu görüşü benimseyenler, bilebildiğimiz (yani haberdar olduğumuz) ve sözünü edebildiğimiz bu şeyler arasında, yokluk (non-being) alanı içerisinde 'yokluk'a (non-existence) bir sıfat olarak sahip olan şeylerin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bunun hakkında daha fazlasını bilmek isteyen, onların anlamsız ve üzerinde durmayı haketmeyen sözlerine bakmalıdır."⁸ İbn Sînâ'nın varolmayan "şeyler" hakkındaki kendi görüşünü duymak ilginçtir.

sed propter ea ... similiter in imaginationibus [Arapça: tasavvurat = kavram] sunt mutla que sunt principia imaginandi [Arapça = conception] que imaginantur pers e. Sed cum voluerimus ea significare non faciemus per ea [yani per signa] certissime cognosci ignotum sed fiet assignatio aliqua transitus per animam [Arapça: ama dikkatini celbetmedir, ya da zihnin dikkatine sunmadır] nomine vel signo quod aliquando erit in se minus notum quam illud (...) si autem omnis imaginato egeret alia precedenti imaginatione, procederet hoc in infinitum vel circulariter. Que autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt (...) sicut res et ens et unum vd." – Arapça metin, Tahrir, 1303 A.H., p.291. Bu denemenin metninde doğrudan bu Arapça metne dayandım ve büyük farklılıkları ortaya belirtmek üzere dipnotlarda Latince karşılıklarını verdim. [İbn Sînâ, eş-Şifâ: Metafizik I, met-çev: E. Demirli, Ö. Türker, İst. 2004, Litera yay. s. 27.]

⁷ A.y., Arapça metin, s. 292. [eş-Şifâ: Metafizik I, Lit.yay. s. 28.]

⁸ İbn Sînâ, Met. I, 5: "Sed apud homines qui tenent hanc sententiam secundum quid scitur et annunciatur de illo, scilicet, non esse, sunt res que non habent similitudinem cum eo quod debet loqui de non esse [yanlış çeviri; İngilizce alıntıyla karşılaştırınız]. Qui scire voluerit legat inania verba eorum que non merentur inspici." –Arapça metin, op. cit., p.295. [Arapça'dan çevirisi: "Bu görüşü benimseyenlere göre, hakkında haber verilen ve bilinenler arasında, yokluk [alanında] 'şey-

O, bu gibi gizil varlıklardan hiçbirinin varolmaması nedeniyle asla haberdar olamayacağımızı kesin olarak ileri sürememektedir. Bu yüzden o, bu gibi şeylerin daima olumsuz olarak (*negatively*) betimlenmesi gerektiğine inanır ve şöyle söyler: “*Mutlak olarak mevcut-olmayan bir şey, olumlu (positively) olarak betimlenemez. Onun hakkında olumsuz bir şey ileri sürüldüğünde de ona zihinde belirli bir mevcudiyet verilir. (...) Onun [yani yokluk] hakkında nasıl olur da olumlu bir şey ileri sürülebilir? Çünkü ‘mevcut-olmayanın şöyle şöyle olduğunu’ söylemek, ‘şöyle şöyle bir niteliğin, mevcut-olmayana ait olduğunu’ söylemektir.*”⁹

O bunu reddetmektedir; çünkü böyle bir durum, mevcut-olmadığı düşünülen öznenin mevcudiyetine işaret etmektedir. Onun kabul ettiği sonuç, mevcut olmayan-öznenin, kendisine, pozitif bir yüklemine hamline asla izin veremeyeceğidir.

İbn Sînâ bu pasajı önemli bir uyarıyla, yani ‘bir niteliğin gerçek bir öznenin olumsuzlandığı önermemiz varsa, bu durumda aynı öznenin daima zıt bir sıfatını olumlayabilir ve pozitif önerme elde edebiliriz’ diye bitirir. Ama o, bunun mevcut-olmayan özne hakkında asla söz konusu olamayacağını kesin olarak söyler.¹⁰ O, bütün zıt [sıfatları] olumsuzlayacağımız bir öznenin kendisinin bizzat zıt (*contradictory*) olduğunu kabul etmemiştir. Bu şekildeki bir argüman, onu, böyle bir öznenin asla gerçek bir özne olamayacağı şeklindeki bir anlayışa sevk etmiş olmalıdır. Buna karşın onun hep bu şekilde düşündüğünü gösteren bir kanıt yoktur.

lik’i olmayan şeyler (umûr) vardır. Bu konuyu tam olarak öğrenmek isteyen, onların –üzerinde daha fazla durmayı hak etmeyen- ilgili sözlerine baksın.” (eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 31)]

⁹ A.y.: “unde de non esse absolute non enunciatur aliquid affirmative. Sed si enunciatur aliquid negative, etiam certe jam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu (...) quomodo enim de non esse potest enunciari res [yani olumlu=Arapça]. Sensus enim nostre dictionis quod *non est tale* [İngilizcesi ile karşılaştırın] est quod talis dispositio aduent in non esse.” Arapça metin, *op.cit.*, p.295. [Arapça: “Habere gelince; haber, daima hakikatî zihinde ortaya çıkmış (mutehakkık) bir şeyden olur. Mutlak yok-olandan olumlu olarak haber verilemez. Olumsuz olarak haber verildiğinde bile ona zihinde bir tür varlık verilmiş olur. (...) O halde bir şey, yokolana nasıl olumlu olarak [söylenebilir ki?] Yok-olan ‘şöyledir’ sözümüzün anlamı, ‘şöyledir’ vasfının yok-olan için hasil olmasıdır. Oysa ‘hasil’ ile ‘mevcut’ arasında hiçbir fark yoktur.” (eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 30)]

¹⁰ A.y.: “Si vero forma [Arapça = nitelik] non fuerit in non esse, tunc remota est forma a non esse. Si autem hoc non erit remotio forme a non esse [Latince çıkarılmış, Arapça’dan ilave edilmiştir], cum removerimus formam a non esse, erit oppositum huic. *Iam igitur forma erat in eo* [Arapça: et forma erit in eo, yani olumlu]; et hoc [totum:Arapça’dan sonra eklenmiştir] est falsum.” Arapça metin, *op.cit.*, p.296. [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 31.]

Sonra İbn Sînâ, gerçekte birtakım var-olmayan varlıklar hakkında bazen söz edebileceğimize dikkat çeker. Bu var-olmayan şeylerin tam olarak neler olduğu belirtilmez; İbn Sînâ onları hayalî veya mitsel varlıklar olarak açıkça isimlendirmez. Belki de onun zihnindeki, *Kelîle ve Dimne*, *Arap Geceleri* vb. gibi çokça okunan kitaplarda anlatılan masalların bir tür hayalî hayvanları ve perileridir; ya da daha muhtemel olanı, onun –örnekleri Aristoteles'te verilen- insan başlı at (*centaur*) veya yarı keçi yarı geyik (*goatstag*) şeklinde düşünebileceği şeylerdir. Şimdi İbn Sînâ bu varlıkların kendilerine ait bir âlemde varolacağı görüşünü kesin olarak reddeder. O halde nasıl oluyor da biz onların hakkında pek çok görüş belirtebiliyoruz? Bu sorun, öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'yı zorda bırakmış ve gerçekte onu yanlış sevketmiştir. Bizim yalnızca varolan şeyler değil aynı zamanda var-olmayan şeyler [İbn Sînâ bu kategori altına geçmiş şeyleri kadar geleceğin şartlı olaylarını –yani kıyamet günü olaylarını da dahil eder] hakkında da konuşabileceğimiz olgusu, onu, şeylerin zihnimizde varolması, yani onların bir tür zihinsel resmi veya imgesine sahip olmamız nedeniyle, o şekilde yapabileceğimiz düşüncesine götürmüştür. Bütün önermelerimiz doğrudan zihinsel imgelerimize ve ancak dolaylı olarak da gerçekliğe aittir*; gerçektışı nesnelere imajları hakkında da haber verilebilir, çünkü onlar “gerçekle belirli bir ilişkiye sahiptir.”¹¹ O, eğer biz sadece zihnimizdeki imgeler hakkında söz edecek olursak, onların gerçeklikle olan ilişkisinden nasıl söz edebileceğimiz ve aslında ortak-objektif bir dünyaya hiçbir surette nasıl sahip olamayacağımız problemini ortaya koymaz.

Bu bölümde İbn Sînâ Stoacıları¹² izleyerek [I] ‘şey’ (*thing or something*) kavramını, [II] kendisinin olumlu (*pozitif*), (mekansal-zamansal olarak) belirli bir varolan kavramı diye belirt-

* [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 32]

¹¹ A.y.: “İlli [yani, hakkında söz edilebildiği için varolamayanın bir şekilde varolacağına inananlar] autem non inciderunt in errorem illum nisi propter ignorantiam suam de hoc quod enunciationes non sunt nisi ex [de] intentionibus quo habent esse in anima, quamvis sint de non esse [dıştakilere, Arapçadan eklenmiştir]; ita tamen ut enunciatio fiat de illis secundum hoc quod habent comparisonem aliquam ad singularia, verbi gratia, si dixeris quod resurrectio erit, intellexisti resurrectionem et intellexisti ‘erit’, et predicasti ‘erit’ quod est in anima de resurrectione [quo est in anima: Arapça’dan eklenmiştir] (...) Manifestum est igitur [doğrusu:quod] id quod enunciatur de eo, scilicet, non esse [doğrusu: id de quo enunciatur] necesse est ut aliquo modo habeat esse in anima. Enunciationes enim re vera non sunt nisi per d quod est in exterioribus.” Arapça metin, op. cit., pp. 296-297. [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 32]

¹² Bkz: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, p. 117, Alexander Afrodias ve Seneka’dan yapılan alıntılardır, özellikle şu alıntı da Seneka’dandır: “Primum genus Stoicis quibusdam videtur ‘quid’: quare videatur subiciam. In rerum, inquit, natura quaedam sunt, quaedam non sunt. Et haec

tiği şeyden ayırır. İkincisi, örneğin masalar, sandalyeler vb. gibi somut-tekil nesnelere anladıklarımız iken; birincinin daha geniş bir kullanımı vardır. Bu sadece varolan objeler için değil, örneğin hayvanın, siyahın ya da beyazın ‘şey’ olduğunu söyleyebileceğimiz mahiyetler için de geçerlidir. ‘Şey’ kavramı, bu nedenle, varlık fikrini belirtmede kullanılamaz. ‘Şey’ sözcüğü, mümkün en geniş kullanıma sahip olmasından ötürü, çünkü ister varlık (*entity*) olsun isterse olmasın herhangi bir şeye ‘şey’ olduğu söylenebilir, içinde ‘bir şeyin’ yüklem olarak geldiği önermeler, kesinlikle herhangi bir şey belirtmedikleri için en az [bilgi] “kazandırıcı”dırlar. ‘Şey’ ile ‘varlık’ arasındaki bu ayrımı yaparken, ‘şey’in (*something*) bizzat en genel varlık (*being*) yahut “var-lık” (*is-ness*) fikriyle ilişkili olduğunu belirttikten sonra İbn Sînâ “var-lık”ın iki farklı kullanımı arasında ayrıca bir ayrım daha koyar. Bu ayrım, onun mahiyet ve varlık teorisinin doğru anlaşılması bakımından son derece önemlidir ve kuşkusuz [İbn Sînâ] eleştirmenlerinin onun teorisini yanlış anlamaları, bu ayrımı ihmal etmelerinden dolayıdır. Onlar [İbn Sînâ’nın] “varlık, mahiyetin bir arazıdır” ve “varlık, mahiyete ilavedir” gibi sözlerini yanlış yorumlayarak, arazın cevhere karşıt olduğu ve ona sanki dışarıdan eklenmiş olduğu mantıktaki gibi burada da ‘araz’ teriminin teknik anlamında kullanıldığı inancına itilmişlerdir.

İbn Sînâ’nın ayrımı tam olarak şu [anlama] gelir:¹³ Biz belirli bir varlık türünü çoğu kez mahiyete sıfat yaparız. Bu şekildeki önermelerde, daha önce de gördüğümüz gibi, varlığın

autem, quae non sunt, return natura complectitur, quae animo succurrent, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falso cogitati formatum habere aliquam imaginem coepit quamvis non habeat substantiam.” İbn Sînâ, *Met.* I, 5: “Dico autem quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus due intentiones. *Ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis* [yanlış çeviri; doğrusu: “mevcut, müspet ve muhassal eşadlı sözcüklerdir”]. Nec dubitabis *quoniam* intentio istorum *non* [sic; silinmelidir] sit jam impressa in anima legentis hunc librum; sed res et quicquid equipollet ei significat etiam aliquid in omnibus linguis. Unaqueque enim res habet certitudinem qua est id quod est (...) si autem diceret quod certitudo hujus est res, erit etiam haec enunciatio inutilis ad id quod ignorabamus.” –Arapça metin, *op. cit.*, pp. 293-295. Bu iktibas ile tek metinden yapılan gelecek nottaki [iktibas] birlikte okunmalıdır. Buna karşın İbn Sînâ iki tartışmayı (1) “varlık” ile “şey” arasındaki ilişki ile (2) varlığın muğlaklığını birbirine karıştırır. Yine de onun ne demeye çalıştığı, pasajın dikkatli bir okumasından ortaya çıkmaktadır.

¹³ İbn Sînâ, *Met.*, I, 6: “quia verbum ens signat et multas intentiones ex quibus est certitudo [Arapça: hakikat ya da mahiyet] qua est unaquaeque res (...) Unaquaeque res habet certitudinem [Arapça: hakikat] propriam que est ejus quidditas; et notum est quod certitudo cuiusque rei que est propria ei est preter esse *quod multivocum est cum aliquid* [yanlış çeviri; Arapça: “olumlu (yani somut) varlığa eşit olan”] quoniam cum dixeris quod certitudo [yani mahiyet] talis rei est in singularibus vel in anima vel absolute (...) *tunc bec intentio apprehensa et intellecta* [sic; doğrusu: “onun belirli ve sınırlı bir anlamı vardır”, yani, belirli bir somut nesneye işaret ettiğinden]. Sed dum dixeris quod certitudo huius vel certitudo illius est certitudo [yani, eğer sen yalnızca, sözcüğümleri “insan gibi bir

['vardır' şeklinde olumlayan] yargısı tek başına, varolduğu hükmedilen özneye herhangi yeni bir şey katmaz; çünkü varlık bu kullanımında "şeydir"e (*is something*) eşittir ve bu nedenle bu tip önermeler [yeni bilgiler] "kazandırıcı" (*profitable*) değildir. Ancak, ikinci olarak, örneğin 'fil türü'¹⁴ vardır' (*exists*) sözümüzdeki gibi mahiyetlerin zamansal-mekansal olarak belirli bir varlığının olduğunu da ileri süreriz ve bu durumda varlığın [özneyle] olumlanması [yeni bilgiler] "kazandırıcı"dır; çünkü o, öznenin yeni bir şeyini bildirmekte ve bundan ötürü de gerçeklik hakkında bir takım bilgiler vermektedir. Şimdi bu ikinci tip önermeden ortaya çıkmaktadır ki, böyle bir durumda varlık "somutlaşma" (*instantiation*)¹⁵ anlamına gelmektedir. "Fil türü vardır" önermesi, bu nedenle, "fil türünün [somut] bir örneği (veya örnekleri) vardır" "*there exists an instance (or there exist instances) of the species elephant*" ya da "fil türü [somut] bir örneğe (veya örneklere) sahiptir" "*the species elephant has an instance (or instances)*" önermesiyle eşdeğerdir. O halde bu gibi önermelerin [bilgi] 'kazandırıcı olması' şuna dayanır: Salt mahiyet kavramı, hakikatte bir örneğe sahip olup olmadığı konusunda bize hiçbir şey bildirmez ve işte onun [somut] örneklerinin bulunduğunu olumlamak ya olumsuzlamak, bu nedenle, mahiyet hakkında artı bir şey söylemek demektir. Böylece "varlık" (*existence*), ya da, daha açık söylendiğinde, salt mahiyetten daha fazla bir şey olarak mahiyetin "somutlaşması", İbn Sînâ tarafından "[mahiyet] hakkında daha fazla bir durum" yahut "mahiyete ilave bir şey olmak" şeklinde belirtilir. "Varlığın" (*existence*) doğru anlamı somutlaşma olarak anlaşılmadığından, bu durum felsefecileri ve felsefe tarihçilerini varlığın, mahiyetin (*quiddity or essence*) bir "arazi" olduğunu düşüncesine sevk etmiştir.

II

Tümel ve tekil arasındaki ilişkinin kısa bir izahı burada uygun olabilir. İbn Sînâ'ya göre bir mahiyet, yani "insan", bizzat ne tümel ne tekel ne bir ne de çoktur. "İnsan olma" yahut "insanlık" bir şeydir, "tümel olma" ya da "tümellik" başka bir şeydir. Yine de "insan", bir anlamıyla, kesinlikle tümeldir. Şimdi, dikkat edilmesi gereken şey şudur: *Ne zaman ki iki kavram tamamen ya da kısmen aynı olmayıp ama yine de beraberce bulunursa, İbn Sînâ onların arasındaki ilişkiyi betimlemek üzere "araz" ya da "lazım araz" (necessary accident) terimini*

mahiyetin varolduğunu" iddia edersen], erit *superflua enunciatio et inutilis*. Arapça metin, *op. cit.*, pp. 293-295. Önceki nota bakınız.

¹⁴ Örnek, şahısma [yani Fazlurrahman'a] aittir.

¹⁵ Yanıltıcı olan "individuation" (tekilleşme/shahıslaşma) terimini kullanmama nedenlerim, ileride tümel ve tekele ait sorunlar tartışılırken açıklığa kavuşacaktır. [Individuation sözcüğünü bağlamına göre şahıslaşma ya da tekilleşme olarak çevirdim. -ç.n.]

kullanır. Böylece o, tümelliğin “insan”a ilişkin bir “araz” olduğunu söyler.¹⁶ Böylece sırf kendisi bakımından alınan bir mahiyet, her ne ise tam da odur, yani bir mahiyettir; ve ne birdir ne çoktur, ne tümeldir ne de tekildir. [İbn Sînâ], eğer “insan” bizzat bir ve tümel olsa, onun çok ya da tikel olmasının imkansız olacağını söylemektedir. Durum böyle olunca, biz gerçekte bir mahiyetin “tekilleşme”sinden (*individuation*) söz edemeyiz. Mahiyet, bu anlamda, dış dünyada (*fr’l-a’yân*) hiçbir yerde varolmaz; buna karşın İbn Sînâ, onun, [1] varoluş bakımından [dışarıdaki] tabii bir varolanı önceleyen bir tabiat olarak ve [2] ilahi (*divine*) bir varlığa sahip (şey) olarak betimlenebileceğini söylemektedir.

Bu mahiyetin, onu [somut olarak] temsil eden şahıslarla ilişkisi nedir? “O”, onların tamamında özdeş olarak mı vardır? İbn Sînâ’nın bu soruya yanıtı “hayır!”dır. O, “*bir tek mahiyetin pek çok şeyde özdeş olarak varolması imkansızdır*”¹⁷ demektedir. Bunun nedeni, dış dünyada ‘per se (zâtı bakımından) varolan’ şeklinde nitelendirilebilecek ve böylece çeşitli tekillere [aynıyla] girecek [salt] hiçbir mahiyet yoktur. Mahiyeti temsil eden her bir tekilde, mahiyet farklıdır. Bundan dolayı “o (yani salt insanlık), Amr’ın ‘insanlık’ı değildir; [Amr’daki ‘insanlık’, Amr’a] özgü arazlar sayesinde [salt mahiyetten] farklılaşmıştır. Bu arazların, Zeyd’in tekil şahsına bir etkisi vardır, (...) ve yine ona [yani Zeyd’e] ilişmesine göre ‘insan’ yahut ‘insanlık’a bir etkisi vardır.”¹⁸ Bu açıklamalardan ortaya çıkmaktadır ki, dış dünyada varolan şeyler ne böyle [salt] mahiyetlerdir ne de bu şekildeki arazların toplamından oluşan mahiyetlerdir –aslında mahiyetlerin kesinlikle gerçek (*positive*) bir varlığı yoktur- tersine mahiyetlerle kendilerine özgü (*unique*) ilişkisi olan *tekiller* vardır. Bu ilişki, açıktır ki, tekilleşme ilkesi değildir; yalnızca [mahiyeti] temsil ya da örnekleme ilişkisi olarak betimlenebilir.

¹⁶ İbn Sînâ, *Met.* V, I: Igitur universale ex hoc quod est universale est quoddam, et ex hoc quod est quiddam cui *accidit* universalitas est quiddam aliud (...) quia cum ipsum [sc. Universale] fuerit homo vel equus, erit hec intentio alia preter intentionem universalitatis, que est humanitas vel equinitas. Diffinitio enim equinitatis est preter diffinitionem universalitatis (...) unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum (...)” –Arapça metin, *op. cit.*, p. 483 [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 173-175].

¹⁷ İbn Sînâ, *Met.* V, 2: “Non est autem possibile unam et eandem intentionem existere in multis.” –Arapça text, *op. cit.*, p. 490 [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 183].

¹⁸ İbn Sînâ, *Met.* V, I (Latince ilk birkaç sözcük, alıntılıdığım Arapça metinden farklıdır): “postquam autem humanitas Platonis non est su anisi propter accidentia, tunc hec accidentia habent actiones in individuo Platonis (...) et habent actionem in homine vel in humanitate, eo quod referuntur ad *hominem* [doğrusu: ad Platonem]” –Arapça metin, *op. cit.*, p. 485 [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay., s. 176].

Ne bizzat mahiyeti ne de hakiki tekilleri nitelemiyorsa nedir o halde tümellik? İbn Sînâ şöyle diyor: “O halde açıktır ki, bir tabiat (yani bir mahiyet) –(türünü oluşturduğu) her şeyde aynıyla ortak olacak şekilde- dış nesnelere bilfiil bir tümel olarak bulunamaz. Tümellik, bir tabiata (yani bir mahiyete), [o tabiat] ancak zihinde tasavvur edildikten sonra ilişir.”¹⁹ O halde, İbn Sînâ, tikellerin de zihinde varolduğunu kabul etmesine rağmen, ait oldukları dış dünya nesnelere nazaran tümel işlevi gören şeylerin sadece [soyut] kavramlar olduğunu söylemektedir.

Bu bağlamda şimdi de “araz” (*accident*) terimiyle kastedilen şeyin ne olduğunu anlayabiliriz: [Araz], tümel ya da tikel olan bir mahiyetin ne anlamı ne de anlamından bir parçadır. [Mahiyet] bu [arazsal] anlamları alır; bu [anlamlar], dış gerçeklikteki bireysel varlıkla ya da zihindeki bir kavramla ilişkilendirilince, [mahiyete] “ilişir”ler. Bu doktrinin terminolojisini ne kadar tartışırsak tartışalım, bana göre kesin olanı, varlık ve mahiyetin “arazsallık”ı yahut “karşılıklı ilişkisizlik”i (*mutual indifference*) üzerinden yapılan aceleci suçlamalar haksızdır ve belirli kavramların arasını ayırt etme girişiminde bulunan bir doktrinin vurgusunu gözden kaçırmaktadır. Yine İbn Sînâ'nın teorisini açıklamak üzere bazı kimseler, dikkatleri, İbn Sînâ'nın, Yeni Platonculuk'un etkisiyle, ilkin mahiyetlerin Tanrı'nın zihninde varolduğuna ve böylece Tanrı'nın da “hakikaten varolan” yapmak üzere onlara varlıklarını bahşettiği inancına çekmişlerdir. Dahası bunun İbn Sînâ'da, varlığın mahiyete eklenen ve bir şey olduğu ve bu yüzden de onun bir tür arazı olduğu inancına yol açtığı belirtilmiştir. Şimdi, kuşkusuz İbn Sînâ mahiyetlerin Tanrı'nın zihninde varolduğuna inanmaktadır.²⁰ Ama onlar Tanrı'nın zihninde varsa, varlık onların nasıl arazı olabilir ki? O'nun zihninin dışında varolan, gördüğümüz gibi, mahiyetler (*essences or quiddity*) değil, tekil nesnelere, ki bunlar da açıkça Tanrı'nın zihnindeki mahiyetlerin arazları ya da nitelikleri değildir.

III

Varlığın mahiyetle ilişkisinin, bir araz yahut –kendi mantıksal öznesine yönelik- bir yüklem ilişkisi değil, bir mahiyetin kendini temsil eden bir şahısla (*individual*) somutlaşmasının yine de bizzat o mahiyetten farklı bir şey olduğu açığa çıktığına göre, mantıktan metafizi-

¹⁹ İbn Sînâ, *Met.* V, 2: “Manifestum est igitur non esse possibile ut una natura habeat esse in his sensibilibus, ita ut actu fit universalis, i dest, ipsa una fit communis omnibus. Universalitas enim non accidit nature alicui nisi cum ceciderit in formatione intelligibili.” –Arapça metin, *op. cit.*, p. 491 [eş-Şifâ: *Metafizik I*, Lit.yay. s. 184].

²⁰ Yukarıya bkz; yine *Met.* VIII, 7; IX, 4.

ğe geçelim. Açılımı teolojik olan bu meşhur teori, Tanrı ile mahlûkat arasında temel bir ayrımı belirtme arzusundan kaynaklanmaktadır. O Aristotelesçi kavramlarla ve temel Aristotelesçi ilkeler çerçevesinde iş görür; ve o, bir tekilin madde ve suret şeklindeki geleneksel ayrımını yetersiz bulunduğundan, üç kurucu öğeye ayrılmasına racidir. İbn Sînâ, bir şey yalnızca iki kurucu öğeye –madde ve surete- ayrılırsa, onun bir tekil olarak varolmasının izah edilemeyeceğini düşünür. Madde, zatı bakımından alındığında, bir varolan değildir; çünkü o, varlığın salt imkanıdır. Suret ya da mahiyet de aynı türe dahil olan tekilerde kavramsal olarak özdeş eleman ve tümel olduğundan [dış dünyada bilfiil] varolmaz. Varolan şey, tümeli somutlaştırıcı tekildir. O halde bir yandan bilkuvve varolan maddeden ve diğer yandan tekil olmayan, bu yüzden de varolmayan mahiyetten, hakiki somut tekil nasıl ortaya çıkacaktır? [İbn Sina] der ki: “*Kendi zatıyla (essence) Bir olan Bir ve Kendi zatıyla Var-olan bir Varolan dışındaki her şey, varlığı başkasından alır. (...) Onlar (yani [Bir dışındaki] her şey) zatı bakımından salt yokluğu (non-existence) hak etmektedir. Öyleyse onlar, maddesiz olarak yalnızca suretiyle ya da suretsiz olarak yalnızca maddesiyle değil, (madde ve suretin [ikisi birden]) bütünüyle yokluğu hak etmektedir.*”²¹

Bu pozisyon madde ve suretin karşılıklı ilişkisi hakkındaki bir tartışmadan (Met. II, 4) kaynaklanmaktadır. Orada “suret maddeye, madde surete ya da birisi diğerine varlık verebilir mi?” şeklindeki soruya verilen yanıt şudur: Suret, kendi varlığında ayrı bir cevhere (ya Tanrı’ya ya da son tahlilde bizzat Tanrı’ya bağlı olan faal akla) bağlıdır, madde de varlığını ya tek başına suretten ya da suret ile ayrı bir bileşiminden elde eder. Yine suretin maddeyle ve her ikisinin de kendilerinden oluşan [somut] şeyle ilişkisi tartışılırken şöyle ifade edilmektedir: “*Suret, kaim kıldığı maddenin nedeni olduğunda, suretin maddenin nedeni olması, bileşiğin de nedeni olması yönünden değildir. Buna karşın her iki (yön)de** ortak olan durum

²¹ İbn Sînâ, *Met.*, VIII, 3; “Unde quicquid est, excepto uno quod est sibi ipsi et ente quod est sibi ipsi ens, est acquires esse ab alio a se (...) et habet *privationem* [Arapça ‘adem: yokluk] que certificatur ei [Arapça yestahikkuhû: hak ettiği] in sua essentia absolute, non quod certificetur ei privatio propter suam formam absque sua materia, vel propter suam materiam absque sua forma, sed per suam totalitatem.” Arapça metin, *op. cit.*, sayfa numarası yok. [Yukarıdaki iktibasın devamı: “*Onun bütünü, onu varedenin zorlamasına/onayına (îcâb) bağlanmadığında ve ondan [bu bağı] kestiği dikkate alındığında, onun bütünüyle yokluğu gerekir. Demek ki onun varlığa çıkması, onu bütünüyle varedenden gelmektedir. Bu durumda onun hiçbir parçası, –eğer madde ve surete sahipse- madde ve sureti de bu anlama kıyasla, o [var edicisinin] varlığını öncelememektedir. [eş-Şifâ: Metafizik II, Lit.yay. s. 86].*

* [Birinci yön: Suretin, kaim kılacağı maddenin illeti olması. İkinci yön: Suretin, bileşiğin (suret+madde) illeti olması.]

şudur: Suret her bir [yönden] kendisinin haricinde olmayan bir şeyin nedenidir. Ancak her ikisi bu durumda ortak olsa da, bir (yani suretin bileşik bütünü'nün nedeni olduğu) durumda neden, diğerine (yani bileşik bütüne) başka bir şey (yani Tanrı) tarafından verilen varlığı vermemektedir. Ancak o (yani suret) onda (yani bileşik bütünde) varolur. İkinci durumda ise (yani formun, maddenin nedeni olduğu durumda) illet, malulüne onun bilfiil varlığını veren doğrudan ilkedir. Ama o, (maddeye varlık veren) suret tek başına değil, bir ortakla birliktedir. (...) Suret, kendisinden ve maddeden bileşen şeyin yalnızca suret illetidir; maddenin suret illeti değil, maddenin suretidir.”²² Böylece [madde ve suretten] bileşmiş cevher, kendi varlığında maddeye, surete, hatta ikisine birden değil, varlık Veren'e, yani Tanrı'ya borçludur.

Bütün bunlar 'şey'e ait Aristotelesçi analizin tamamlanmaya muhtaç olduğu anlamına gelmektedir. Kabul edilmelidir ki bu [İbn Sînâcî] teori, Aristotelesçi madde-suret teorisinin radikal bir değişimini de beraberinde getirmesine karşın, yine de madde ve suretten başlaması bakımından Aristotelesçi zeminde yer almaktadır. Daha önce söylendiği gibi, İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık doktrininin genel olarak Aristotelesçi değil, Yeni Platoncu olduğu kabul edilmektedir. Ama bu bakış açısından, suretin metafiziksel statüsündeki değişimi dışında, Yeni Platoncu doktrin de Peripatetik [doktrin] ile aynıdır; çünkü duyulur şeylerin kaynağının, suretlerin maddeye suduruyla [olduğunu savunan] Yeni Platoncu teori, ikili Aristotelesçi madde ve suret teorisile tamamen mutabıktır. Bununla birlikte görünen o ki, Farabici-İbn Sînâcî teorisinin bütün vurgusu, varolanı anlamada, hem madde hem de suretin yetersiz olduğudur.

Teorinin doğru olarak anlaşılması için, somut bir varoldandan başlamak ve onu felsefi bir analize tabi tutmak da gerekmektedir. 'Varlık'ın mümkün adayları olarak mahiyetlerden başlamak, teoriyi saçma bir perspektife iter. Profesör Gilson, İbn Sînâ felsefesinin –St. Thomas'nın “egzistansiyel” felsefesine karşıt olarak- mahiyetçi olduğunu iddia etmiştir (*Thomism*, p. 58). Bu iddia, bu şekliyle doğru değildir. Ne İbn Sînâ ne de başka bir filozof,

²² İbn Sînâ, *Met.*, VI, I: “cum vero fuerit forma causa ipsi (sic) materie, non Ferit eo modo quo forma est causa compositi, quamuis conveniunt eo modo quo unumquodque eorum est causa alicujus a quo neutrum eorum discretum. Ipsa enim quamuis conveniant in hoc, tamen uno duorum modorum unum eorum non acquiritur alteri suum esse in *quantum est causa* (hatalı çeviri), sed acquiritur esse alius rei et est in ea. Alio quod causa ejus est principium propinquum ad acquirendum causato suum esse in effectu, sed non solum nisi cum particeps (...) forma autem non est nisi causa formalis composito ex ea et ex materia; igitur forma non est nisi forma materie et non est causa formalis materie (...)” Arapça metin, *op. cit.*, sayfa verilmemiş [eş-Şifâ: *Metafizik II*, Lit.yay. s.3].

mahiyetleri kalkış noktası olarak felsefe yapmaya başlamamıştır. İbn Sînâ işe varlıktan (*existence*) başlar: O, (Met. I, 2'de) varolan şeylerin ilgilenmemiz gereken ilk hakikatler olduğunu ve metafiziğin de gerçeğin bir açıklamasını vermekten ibaret olduğunu iddia etmektedir.²³ O, mahiyet ve varlığı, metafiziksel bir alayışla, başlangıçta birbirinden ayırık öğeler olarak alıp sonra da onları bir nesnede birleştirmeye çalışmaz. Tersine somut nesneyi alır, onu geleneksel tarzda madde ve surete [ayırarak] tahlil eder, ki bu tahlilin yeterli olup olmadığı anlaşılabilir. Bu tahlilde öğeler sanki ayırlanmış gibi ele alınır.

Madde ve suretin bilfiil varlığı olmadığından, onlar yalnızca bilkuve ya da mümkün varlığa sahiptir (İbn Sînâ birkaç pasajda kuvve (*potentiality*) ve imkanı (*possibility*) aynı anlama gelecek şekilde kullandığını söyler). Kuvve ve fiil terimleri bu doktrinin ana temasıdır. Şimdi bu tür bir felsefenin genel bir formülasyonundan hareketle, bilkuve şey, kendisini kuvveden fiili duruma getirecek bilfiil bir şey olmadıkça, bilfiil olamaz. Bu formülasyon, elbette Aristoteles'ten ödünç alınmıştır. Bu yüzden her türlü kuvveden ari olan ve –Kendi yetkin zatiyla- bilfiil olması gereken bir Varlık'a (Being) ihtiyaç vardır. Bu Varlık'ın yetkinleşmesi ve bilfiil olması gereken “kuvveler”i bulunmadığından, O, Kendi zatiyla zorunludur. Bu Varlık, diğer bütün varlıkların kuvvelerini fiile çıkarır. Varlık (*existence*), bu nedenle, mümkün (*contingent*) şeylerin yetkinleşmesi ve fiilî duruma çıkmasıdır.²⁴ Şu halde bir mahiyet bizatihi sırf mümkün varlık olduğundan, o [mahiyeti] temsil eden bir nesne bilfiil varlığa geldiğinde, bu, o şeyin mahiyete “ilişme”si (*happen*) anlamına gelir. Bu “ilişme”, o şeyin kuvveden fiile geçmesine bağlı olarak bir tür değişim ya da hareket olarak dikkate alınır; Zorunlu Varlık tarafından gerçekleştirilen değişim, İbn Sînâ tarafından, mantıktan ödünç aldığı araz (*'ārad*) terimiyle ifade edilir. Bu terim mantıkta, arazsal bir sıfatı²⁵ ifade eder ama günlük dilde “iliş-

²³ İbn Sînâ, *Met.* I, 2: “ideo primum subjectum hujus scientie est ens inquantum est ens; et ea que inquirunt sunt consequentia ens inquantum est ens sine conditione aliqua.” –Arapça metin, *op. cit.*, p. 281.

²⁴ İbn Sînâ, *Met.* VIII, 6: Id igitur quod vere desideratur est esse; et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura.” –Arapça metin, *op. cit.*, sayfa numarası yok [eş-Şifâ: *Metafizik II*, Lit. yay. s. 101].

²⁵ Dikkat edilmesi gerekir ki, yaratılmışlar kendi varlıklarında Tanrı'ya borçlu olsa da, onların varlıkları yine de ‘yaratılmayabilirlerdi de’ anlamında arazsal değildir. Tanrı, İbn Sînâ'ya göre, aslında rasyonel bir zorunluluk vasıtasıyla yaratır. İşte İbn Sînâ'nın yaratılmışlara –“Kendinde zorunlu” olan Tanrı'ya karşıt olarak- “başkasıyla zorunlu” demesinin nedeni budur. Tanrı varsa/bilinirse, dünya da bilinebilir. Burada sonucun öncüllerden çıkarılabileceği gibi, dünyanın da Tanrı'dan çıkarılabileceğini konu edinen ünlü bir teorinin [ç.n. özellikle Spinozacı ve Hegelci teorilerin] nüvesi bulunmaktadır.

me" (*happening*) anlamına gelir. İbn Sînâ'nın araz adını yalnızca mantıkta kullanıldığı şekliyle değil, onun türetildiği fiili de kullanması dikkate şayandır. Bu da gösteriyor ki, o, onu teknik bir mantık terimi olarak almamaktadır.

İbn Sînâ'nın teorisine yönelik İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü üç itiraz vardır. Bana öyle geliyor ki, bu üç eleştiri de yalnızca İbn Sînâ'nın varlığı tekil-somut şeyin bir arazi olarak kabul etmesi durumunda geçerli olurdu, ki göstermeye çalıştığım gibi durum kesinlikle öyle değildir. Bu itirazlardan ilki, İbn Sînâ'nın, varlığı bir araz olarak betimlemekle, cevherin 'bizzat var olan' şeklindeki tanımını ihlal ettiği üzerinedir. Bana göre İbn Sînâ [varlığı] bu şekilde [betimlememiştir]. İkinci itiraz, varlık (*existence*) dilde bir nitelik görüntüsü verdiği için, bu durumun, İbn Sînâ'yı [varlığın] bir araz olduğu şeklindeki yanlış düşünceye sevkemiş olmasıdır.²⁶ Bu itiraz, İbn Sînâ'ya ait herhangi bir metin tarafından desteklenebilir görünmemektedir ve bu [itiraz] zaten Profesör Gilson tarafından da reddedilmiştir. Üçüncü itiraz²⁷ İbn Sînâ'nın teorisinden bir eleştiri çıkarmaya çalışmaktadır. Bu iddiaya göre, eğer bir şeyin varlığı, o şeye bir nitelik eklenmesine bağlı ise, o halde biz bu (varlık) niteliği hakkında, 'o bizzat mı yoksa başka bir nitelikle mi –ki bu, sonsuza kadar gider- varolmaktadır?' diye bir sorgulama yapabiliriz. Daha önce ifade edildiği gibi, İbn Sînâ, varlığın, şeylerin –kendilerine dışarıdan katılan- bir niteliği olduğunu iddia etmemiştir; o, dışta bulunan bir şey olmayıp, bir "şeyin" kavramında içkindir. Yine varlığın madde ve suret grubundan olan bir "şey"deki element olmadığı akıldaki tutulmalıdır. Sözelimi un ve yumurtanın yanı sıra, örneğin şekerin, tıpkı kekin bir bileşeni olması gibi, [varlık da] bir bileşen olarak düşünülmemelidir. O, bir arazdır, bir "ilişen"dir, suret ve maddenin kuvveligini fiile çıkaran bir olaydır. İbn Sînâ bu nedenle "Varlık (*existence*), başka bir varlık niteliğiyle var olur mu olmaz mı?" sorusunu kabul etmeyecektir. Var olan şey, varlık değil, 'varolan' diye nitelenendir.

St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*'de²⁸ İbn Sînâ'nın, bir şeyin madde, suret ve varlığa (*esse*) ayrılan üçlü tahlilini kabul etmiş ve hem *De Ente et Essentia*'da (Bölüm 4) hem de *Summa Contra Gentiles*'de Araçların mahiyet ve varlık arasındaki ayrımını benimsemiştir. Tıpkı İbn Sînâ gibi Aquinas için de mahiyetler bilfiil değil, kendinde mümkün

²⁶ [Averroes] *Op. cit.*, vol. II, pp. 557-8.

²⁷ [Averroes] *Op. cit.*, vol. II, p. 559; vol. III, p. 1279.

²⁸ II, 54: "In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materie et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse..."

varolanlardır. Dolayısıyla onlar varlığı *Ens Necessarium*'dan (Zorunlu Varlık'tan) alırlar. Hem İbn Sînâ'da hem de Aquinas'de kuvve ve fiil ayrımı, bir başka ayrım olan mümkün ve zorunlu ayrımını doğurur. Buna karşın *Commentary on Aristotle's Metaphysics*'te Aquinas İbn Sînâ'yı eleştirir. Bu eleştirinin İbn Rüşd'ün etkisi altında yazıldığı açıkça görülmektedir; çünkü İbn Rüşd tarafından ortaya konulan aynı itirazı Aquinas de kullanmıştır. Aquinas eleştirisini "bir şeyin varlığı, o [şeyin] kendi mahiyetine ait ilkeyle kurulur" sözüyle bağlar. Bu sözcüklerin neyi kastettiğini anlamak güçtür. Onun mahiyetin imkanının bizzat mahiyetle gerçekleşeceğini ifade etmiş olabilmesi hayli düşük bir ihtimal olarak gözükmektedir; çünkü bu, *De Ente et Essentia* (Bölüm IV)'te, hiçbir imkan kendi fiiliyatının illeti olamaz –hiçbir şey kendi kendine ortaya çıkamaz- şeklindeki belirlenen genel ilke ile çelişmekle kalmayıp aynı zamanda zorunlu ve mümkün (*contingent*) arasındaki çok önemli boşluğun ortadan kalkması tehlikesini de doğuracaktır. "Varlık üzerinden konulan varolan (*existent*) adı, mahiyet üzerinden konulan adla aynı şeye delalet eder" şeklindeki sözler göstermektedir ki, Aquinas'ın endişesi, İbn Sînâ düşüncesinde örneğin 'varolan adam' (*existent man*) ile 'bir adam'ın (*a man*) (bkz. Aristotle, a.e., p. 1) farklı şeylere delalet edebileceğidir. İşte bu, önceki sayfalarda göstermeye çalıştığım gibi, İbn Sînâ'nın yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Mahiyet ve varlık teorisinin Ortaçağ Latin felsefesine derin ve kalıcı bir etkisi olmuştur. Zabarella, bu [teoriyi] *De Constitutione Individui* [adlı eserinin] 5. ve 6. bölümlerinde tekilleşme problemini çözmek için kullanır. O, mahiyet ve varlık arasındaki ayrımı kabul eder ve ikincisinin birinciye "eklenen" bir şey olduğunu benimser. Çünkü, der, gerçek yahut varolan, daima bir tekil iken, suret yahut mahiyet daima bir tümeldir. Tekilleşme ilkesi bu nedenle ne mahiyettir, çünkü o bir tümeldir; ne de maddedir, çünkü o da varolan değildir. Zabarella, St. Thomas tarafından kabul edilen tekilleşme ilkesinin madde olduğu fikrini eleştirir. Madde, der, illet değil, yalnızca tekilleşmenin koşuludur. Bir şeyi belirleyen madde değil, surettir. Varlık ve tekillik en üst belirleme olduğundan, bu, madde değil belirli bir suret türü sayesinde olmaktadır. Ancak bu suret, 'varlık'ın bizzat kendisi olmayacağı için, onun üstünde ve ötesinde bir şeydir.

Zabarella'nın,²⁹ bu nedenle, bir tekili analiz etmek ve varlık-mahiyet ilişkisini, nitelik-özne [ilişkisi] olarak değil de, tekil-tümel ilişkisi olarak dikkate alırken teori hakkında doğru yorumu ortaya koymak için üç terimli bir şemayı kabul ettiği görülmektedir.

²⁹ Zabarella İbn Sînâ'yı ismen zikretmez; St. Thomas'ın da bu teori için kendisi tek kaynak olarak görünüyor.

Essence and Existence in Avicenna

Citation / ©-Fazlurrahman, (2010). Essence and Existence in Avicenna, translate: H. Akkanat, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 193-209.

Abstract- *Fazlurrahman examines the conceptions of existence and essence in Avicenna in his article I translated. According to Fazlurrahman, the western scholars who studied those two conceptions of Avicenna misunderstood them. And the misunderstanding goes back to Averroes through Goichon and Thomas Aquinas. Being is a private attribution belonged to existent. It is not a general-abstract concept but is a predicate of a definite essence we are talking about.*

Key words- *Avicenna, Fazlurrahman, essence, quiddity, existent, being*

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar posta yolu ile **3 nüsha** olarak (ayrıca e-posta yolu ile ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine) gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazıların imlâsında Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak verilmiş olmalıdır.
17. Dipnotlarda kitap isimleri italik olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi italik olarak yazılmalıdır.